



دار الفكر
للطباعة والتوزيع والنشر
دمشق - سورية



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة المنهجية الإسلامية (١٧)

لِحَوْثِ فَعِيلٍ مَقاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ

الدكتور جمال الدين عطية

الدكتور

جمال الدين عطية

نحو تفعيل

مقاصد الشريعة

دار الفکر
دمشق - سورية



المعهد العالمي
للغفكر الإسلامی

الرقم الاصطلاحي: ١٤٦١,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 1-57547-925-7

الرقم الموضوعي: ٢١٠

الموضوع: دراسات إسلامية

العنوان: نحو تفعيل مقاصد الشريعة

التأليف: د. جمال الدين عطية

الصف والتصويري: دار الفكر - دمشق

التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية - دمشق

عدد الصفحات: ٢٤٨ ص

قياس الصفحة: ٢٥×١٧ سم

عدد النسخ: ١٥٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع

والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي

والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن

خطي من

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب: (٩٤٨٩) عمان ١١١٩١ الأردن

هاتف ٤٦٣٩٩٩٢-٦-٩٦٢-فاكس ٤٦١١٤٢٠

E-mail: iiitj@index.com.jo

<http://www.iiit.org>

ودار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

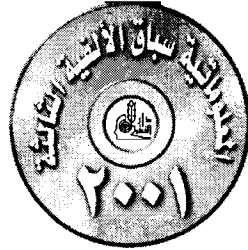
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦

<http://www.fikr.com>

E-mail: info@fikr.com



الطبعة الأولى

رجب ١٤٢٢ هـ

أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ م

المحتويات

- ٧ تصدير
- ١١ مقدمة
- ١٣ الفصل الأول: قضايا محورية
- ١٥ المبحث الأول: دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد.
- ٢٨ المبحث الثاني: ترتيب المقاصد فيما بينها.
- ٤٩ المبحث الثالث: ترتيب وسائل كل مقصد.
- ٥٠ المطلب الأول: الوازع الجبلي والديني والسلطاني.
- ٥١ المطلب الثاني: مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد.
- ٥٤ المطلب الثالث: هل المراتب ثلاث أم خمس؟
- ٥٩ المطلب الرابع: مامعيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات؟
- ٧٠ المطلب الخامس: ملاحظات تطبيقية.
- ٧٥ المبحث الرابع: نسبة تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.
- ٨٩ الفصل الثاني: تصور جديد للمقاصد
- ٩١ المبحث الأول: مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة.
- ١٠٦ المبحث الثاني: أنواع المقاصد ومراتبها.
- ١٠٧ المطلب الأول: مقاصد الخلق.

- ١١١ المطلب الثاني: المقاصد العالية للشريعة والمفاهيم التأسيسية.
- ١٢٤ المطلب الثالث: المقاصد الكلية للشريعة.
- ١٣١ المطلب الرابع: المقاصد الخاصة.
- ١٣٧ المطلب الخامس: المقاصد الجزئية.
- ١٣٨ المطلب السادس: مقاصد المكلفين.
- ١٣٩ المبحث الثالث: من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة.
- ١٤٢ المطلب الأول: مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد.
- ١٤٨ المطلب الثاني: مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة.
- ١٥٤ المطلب الثالث: مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة.
- ١٦٤ المطلب الرابع: مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية
- ١٧٣ الفصل الثالث: تفعيل المقاصد
- ١٧٧ المبحث الأول: الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد.
- ١٨٥ المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي.
- ١٩٨ المبحث الثالث: التنظير الفقهي.
- ١٩٨ المطلب الأول: إرهاصات.
- ٢٠٤ المطلب الثاني: التنظير الفقهي.
- ٢٢٧ المبحث الرابع: العقلية المقاصدية للفرد والجماعة.
- ٢٢٧ المطلب الأول: العقلية المقاصدية (المجال الفكري)
- ٢٣١ المطلب الثاني: العقلية المقاصدية لدى الجماعة
(مجال السياسة الشرعية).
- ٢٣٥ المبحث الخامس: مستقبل المقاصد: علم مستقل أم وسيط
أم تطوير للأصول؟
- ٢٣٩ خاتمة
- ٢٤١ المراجع

تصدير

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن
والاه أما بعد:

فلقد أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وجعله
خاتماً للأنبياء والمرسلين، وأنزل الكتاب كعهد أخير للبشرية، وكلمة فاصلة
انتهى بعدها الوحي بين السماء والأرض، وانتهى بها التشريع الرباني، ومن
أجل تلك الخاتمية كان خطاب الله في تلك الرسالة لكل إنسان مكلف عبر
الزمان والمكان وفي جميع الأحوال، وأصبحت تلك الخصائص التي تميزت بها
الشريعة الإسلامية - أعني الخاتمية والعالمية وتجاوز الزمان والمكان - مستلزمة
لأوضاع تختص بها تلك الشريعة أيضاً من المرونة والسعة والتوازن وغيرها،
ومن خلال هذه النظرة العقديّة لدى المسلم لشريعته، ولكنه كتابه الذي يؤمن
به؛ تأمل وتدبر في خطاب الله، ورأى أن هذا الخطاب مرتبط بحكم بالغة،
وعمقاصد عالية، وأدرك من خلال ذلك مراد الله من خلقه للخلق، ولخص ذلك
بأن مراد الله من خلقه ومقاصده في ذلك هو العبادة والعمارة، قال تعالى: ﴿وَمَا
خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥٦/٥١]، وقال: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ
الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود ٦١/١١].

وهناك مقاصد للمكلفين تراها وراء كل تكليف، وهي حفظ النفس والعقل والدين والعرض والمال على ما ذكره الغزالي في (المستصفى) مع تقديم الدين على النفس والعقل، وعلى ما فصله بعده الأصوليون في باب المناسب الذي تشتمل عليه العلة التي هي أهم أركان القياس، وهم يعنون بذلك: الوصف الذي شرع الحكم من أجله، وهذا الوصف قد يشتمل في طيه على أوصاف أخرى متداخلة حتى نصل في النهاية إلى تلك المقاصد العليا التي ذكرها الغزالي واستفاض فيها الشاطبي في كتابه (الموافقات) وراعاهما حق رعايتها كل الفقهاء عبر العصور حتى إنها تظهر في كلام من اشتهر ببذل الوسع منهم أكثر من غيرهم، كأمثال ابن تيمية والعز بن عبد السلام والقرافي وابن دقيق العيد وأضرابهم، وعلى الرغم من أن هذه المقاصد تمثل المصلحة التي راعاها الشرع، وأنها هي المقصود الأهم، وأنها كانت ولا تزال مسيطرة على الذهن الفقهي والعقل التشريعي المسلم، وهي التي تكوّن وجدانه بل تعدّله كالنظام العام الذي لا يجوز القدح فيه، والمرجعية التي تُؤطر عمله كله وفهمه للشريعة، على الرغم من ذلك كله إلا أنه بحث يحتاج إلى كثير من الجهد في صياغته وإبرازه وترتيبه وتفعيله حتى دُعي إلى إفراده بعلم مستقل لمزيد الاهتمام بموضوعه، وجلب كل مفيد من العلوم الأخرى لخدمته، وإبراز تطبيقاته، وبيان كيفية التعامل به ومعه لفهم الشرع وإيقاعه في واقع الناس.

ولقد تمت مؤلفات عدة في هذا المجال، رسائل علمية أو مؤلفات مفردة بدءاً بعلامة العصر المفسر الحجة الشيخ الطاهر بن عاشور، ثم الأستاذ علال الفاسي، وكلام في أثناء كتاب للشيخ محمد الغزالي، ثم نظرية المقاصد عند الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، ثم نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور للدكتور إسماعيل الحسني وغيرها كثير مما تراه في كتابنا المائل بين يديك في قائمة المراجع.

حتى نصل إلى الأستاذ الدكتور جمال الدين عطية مؤسس (مجلة المسلم المعاصر) التي استمرت لأكثر من ربع قرن تنشر الفكر الإسلامي الملتزم، وهو أستاذ القانون وأستاذ الشريعة الإسلامية، وهو الذي اهتم بتطبيق الاقتصاد الإسلامي في الواقع عن طريق العمل مع النظر، حصل على الدكتوراه من لوزان بالفرنسية، وعمل أستاذاً للشريعة الإسلامية بجامعة قطر سنين عدة، وعمل مستشاراً أكاديمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، فأشرف على الرسائل العلمية والمشروعات البحثية والندوات والمؤتمرات والأروقة الثقافية، فتجمع لديه من العلم والخبرة ما جعله فارس هذا الميدان، والمأمول في مثله أن يكتب عن المقاصد، وأن يبين طرق إثباتها وأقسامها الظنية والقطعية، وزيادة المقاصد وتقليصها، وترتيب المقاصد وأهميتها وطريقة تفعيلها.

فتكلم في فصول ثلاثة، اشتمل كل فصل على مباحث عاجلت مسائل المقاصد بالتفصيل، فالفصل الأول: قضايا محورية تكلم فيه على دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد المقاصد وإثباتها، وعلى ترتيب المقاصد وترتيب الوسائل في كل مقصد وتطبيق ذلك.

والفصل الثاني: قدم تصوراً جديداً للمقاصد تكلم فيه على ذلك الحصر الموروث في الخمس، وعلى أنواع المقاصد، وعلى مجالات أربعة مقترحة هي مجال الفرد والأسرة والأمة والمجتمع الإنساني فوسع بذلك المجالات وجعلها أكثر تفعيلاً.

والفصل الثالث: تكلم فيه بالتفصيل على كيفية ذلك التفعيل، فتكلم على الحالة الراهنة لاستخدام المقاصد، ثم على الاجتهاد المقاصدي، ثم على التنظير الفقهي، ثم على العقلية المقاصدية للفرد والجماعة ثم على مستقبل المقاصد، وهل سيصير علماً مستقلاً في قابل الأيام.

إن دراسة المقاصد بهذه الطريقة الجديدة التي تستخدم إدراكنا لعالم اليوم، وخبرة الاحتكاك بالواقع جد المتطور أو المتدهور، والحفاظ على الشريعة، وجعلها هي غاية أمرنا وحياتنا، والدخول إلى الموضوع للعمل به، وليس لمجرد الأمل أو التمني، إن هذه الدراسة هي التي يجب أن نلتفت إلى مثلها، وأن نكشر من ذلك الاتجاه في شأنها، بل وفي كل موضوعاتنا التي نحتاج إليها أصولاً وفقهاً وفكراً لخدمة الإسلام والخروج بالمسلمين من أزمته الفكرية أو الواقعية.

فالله نسأل أن ينفع بهذا الكتاب، وأن يجعله في ميزان حسنات مؤلفه، وأن يكون هو الخطوة الأولى لإنتاج مستمر من المؤلف، وأن يكون بداية عهد لبناء مقاصدي جديد.

د. علي جمعة

أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر

القاهرة ٢٠٠١/٢/١٣ م

١٩ ذي القعدة ١٤٢١ هـ

مُقدِّمة

يقع هذا الكتاب ضمن ملف مقاصد الشريعة الذي فتح مؤخرًا، وأرجو أن يضيف صفحة فاعلة في نقل الموضوع من مرحلة الكتابات التقليدية إلى مرحلة التجديد والتخطيط وبرامج العمل.

ولم أقصد إلى تغطية كل مباحث المقاصد، بل اخترت ما له علاقة بهدي من البحث.

وقد قسمته إلى ثلاثة فصول:

أولها: يتناول بعض المباحث المحورية.

وثانيها: يعرض تصوراً جديداً للمقاصد.

وثالثها: يهتم بتفعيل المقاصد في حياتنا الفقهية والعملية.

وقد أكثرت من نقل النصوص عمداً، حتى يعيش القارئ معي في تسلسل أفكارى، سواء وافقني فيما توصلت إليه أم لم يوافقني، وحسبي حينئذ أنه رافقني رحلة الفكر.

لا يفوتني أن أنوه بالعبرية الفذة التي عالج بها أسلافنا الموضوع بدءاً بالجويني وانتهاءً بالشاطبي، وبالجهود المباركة التي جدد بها محمد الطاهر بن

عاشور وعلال الفاسي الكتابة في هذا الفن ومن تبعهما بإحسان من الأجيال اللاحقة، يوسف العالم وأحمد الريسوني وإسماعيل الحسني وغيرهم يسرون على الدرب نفسه.

فتحتني إليهم جميعاً، وعسى أن أكون قد أضفت شيئاً مفيداً إلى ما سبقوني إليه، فتصدق في مقولة الجويني في شأن السابقين والمتأخرين^(١)، أما احتمال الخطأ فهو عندي وارد، وأملني كبير في أن يصحح إخواني ما يكتشفون من أخطاء، وألا أحرم أجر المجتهد المخطئ إن لم أحز أجر المصيب، وبالله التوفيق.

د. جمال الدين عطية

القاهرة في ١٠/٢/٢٠٠١ م

١٦ من ذي القعدة ١٤٢١ هـ

الفصل الأول

قضايا محورية

نتناول في هذا الفصل بحث أربع قضايا في أربعة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد.

المبحث الثاني: ترتيب المقاصد فيما بينها.

المبحث الثالث: ترتيب وسائل كل مقصد إلى ضروري وحاجي وتحسيني.

المبحث الرابع: نسبة تسكين الوسائل في المراتب.

المبحث الأول

دور العقل والفطرة والتجربة

في تحديد وإثبات المقاصد

أولاً: مواقف الأصوليين من السؤال كيف نحدد المقاصد؟ أي بيان طرق إثباتها حسب تعبير ابن عاشور:

أ- الذي يتبع ما كتب في المقاصد لا يفوته أن يلاحظ أن ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عما كتبه، واقتصر عملهم على اختصاره أو إعادة ترتيبه^(١)، والذي يتلخص في أن الطرق التي بها تعرف مقاصد الشارع هي:

ب- النص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة.

٢ - استقراء تصرفات الشارع، وهو نوعان:

الأول - استقراء للأحكام التي عرفت عللها بطريق مسالك العلة دون نص صريح عليها.

والثاني - استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد.

٣ - الاهتداء بالصحابة في فهمهم لأحكام الكتاب والسنة.

(١) انظر الموافقات ٣١٣، ١٦٦، ١٦٨ - ٣١٦، ٣٩١ - ٣٩٩، ابن عاشور ٢٠ - ٢٢، د. يوسف

العالم ١١٢ - ١٢٢، د. حمادي العبيدي ١٢٤ - ١٢٩، د. أحمد الريسوني ٢٤١ - ٢٥٦.

وقد تجاهلوا جميعاً ما قرره السابقون على الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص:

ب - فهذا ابن سينا في كتاب (النجاة) كما ينقل عنه ابن عاشور يقرر:

((ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمةً، ولم يعرف سياسةً، ولكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيء ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجهه الفطرة. وليس كل ما توجهه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً، وأما فطرة الذهن بالجملة فرمما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست محسوسة بالذات، بل هي مبادئ للمحسوسات، فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أو جب التصديق بها، إما شهادة الكل مثل أن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء أو الأفاضل منهم، وليست الذائعات من جهة ما هي ذائعات مما يقع التصديق بها في الفطرة))^(١).

ج - خصص إمام الحرمين (الجويني) كتاباً في الاستدلال قال فيه:

١ - ((اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنسوب جار فيه))^(٢).

٢ - المذاهب في الاستدلال ثلاثة:

أحدها - نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل.

(١) ابن عاشور ٥٧.

(٢) البرهان ١١١٣/٢.

والثاني - جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع.

والمذهب الثالث - هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة^(١).

٣ - ثم عضد الشافعي هذا بأن قال: من سير أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يجد لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول - أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال^(٢).

د - وهذا العزيز بن عبد السلام^(٣) يقول:

١ - ((ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن... واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض... وإن اختلف في بعض ذلك، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان... واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح

(١) المرجع السابق ١١١٤/٢.

(٢) المرجع السابق ١١١٧/٢.

(٣) قواعد الأحكام ١/٥ - ٧.

ودرء الأفسد فالأفسد مركزوز في طبائع العباد نظراً لهم من رب الأرباب... فلو خيّرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألد، ولو خُير بين الحسن والأحسن لاختار الأحسن ولو خُير بين فلس ودرهم لاختار الدرهم ولو خُير بين درهم ودينار لاختار الدينار لا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، وشقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت».

٢ - ويقول في موضع آخر: «أما مصالح الدارين^(١) وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتربات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها، مع أن الله عز وجل لا يجب عليه جلب مصالح الحسن ولا درء مفاسد القبيح، كما لا يجب عليه خلق ولا رزق ولا تكليف ولا إثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب مصالح الحسن ويدرأ مفاسد القبيح طوياً منه على عباده وتفضلاً، ولو عكس الأمر لم يكن قبيحاً إذ لا حجر لأحد عليه».

٣ - وفي موضع ثالث^(٢) يؤكد أن ذلك منهاج الشريعة إذ يقول:

(١) المصدر نفسه ١٠/١ يبدو أن الصحيح المقصود (مصالح الآخرة) حتى يحدث التقابل مع ما يذكره بعد من مصالح الدنيا، ويكون ذكر الدارين هنا تصحيحاً من الناسخ، اللهم إلا إذا كان المقصود المصالح التي يجتمع فيها خيراً الدنيا والآخرة معاً، فيكون المعنى صحيحاً. ولكننا نرجح الاحتمال الأول ويؤكدته نقل الشاطبي وهو بصدد الرد عليه (مصالح الدار الآخرة) انظر الموافقات ٤٨/٢. كما يؤكد نصه في كتابه (الفوائد) الذي يأتي بعد.

(٢) المصدر نفسه ١٨٩/٢.

«ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة».

ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن طلب المصالح ودرء المفسد، والشر يعبر به عن جلب المفسد ودرء المصالح، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة ٧/٩٩ - ٨]، وهذا ظاهر في الخير الخالص والشر المحض. وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشرين، أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة، أو ترجيح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة، ومن المصالح والمفسد ما لا يعرفه إلا كل ذي فهم سليم وطبع مستقيم يعرف بهما دق المصالح والمفسد وجلهما، وأرجحهما من مرجوحهما، وتفاوت الناس في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته، وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه الأخرق المفضول ولكنه قليل.

وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها وللزجر عن المفسد بأسرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل ٩٠/١٦].

٤ - وفي كتابه (الفوائد) يقول: ((ولا تعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع، وتعرف مصالح الدنيا ومفاسدها بالتجارب والعبادات))^(١).

هـ - يقول **ابن تيمية** (ت ٧٢٨ هـ): ((الله سبحانه خلق عباده على **الفطرة** التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحجب له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة، فما كان حقاً موجوداً صدقت به الفطرة، وما كان حقاً نافعاً عرفته الفطرة أحبه واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف. وما كان باطلاً معدوماً كذبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة فأنكرته. قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الأعراف ١٥٧/٧])^(٢).

و - أما تلميذه ابن القيم فله أقوال مشهورة في هذا الصدد: منها قوله:

١ - ((فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل))^(٣).

٢ - ((فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة

(١) الفوائد في اختصار المقاصد المسمى بالقواعد الصغرى، ط ١، ١٩٨٨ م، ٤٥.

(٢) نقض المنطق ٢٩.

(٣) أعلام الموقعين ٣/٣.

الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخراج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبهها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشرعة الكاملة خلاف ذلك؟^(١).

ز - وللشاطبي نصوص تفيد اعتماده للعقل ودورهم في حدود معينة:

١ - كقوله في المقدمة الثالثة: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام»^(٢).

٢ - وكقوله في المقدمة العاشرة: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل، والدليل على ذلك أمور»^(٣).

٣ - الثالث: ما علم بالتجارب والعادات: من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشى مع الأغراض، لما يلزم في ذلك من التهاجر والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح، وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة. ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به، حتى أن من تقدم ممن لا شرعية له يتبعها، أو كان له شرعية درست كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر

(١) المرجع السابق ٤/٣٧٣.

(٢) الموافقات ١/٣٥.

(٣) المرجع السابق ١/٨٧ - ٩١.

العقلي وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، واطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا، من إقامة صلاح الدنيا، وهي التي يسمونها السياسة المدنية، فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه^(١).

٤ - وللشاطبي نص آخر^(٢) يقول فيه: «إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات.. وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني».

٥ - إلى أن قال: «إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنهم قصرُوا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق»^(٣).

٦ - ولكن الشاطبي لم يسر في هذا الاتجاه إلى ما قال به العز بن عبد السلام فقال^(٤): «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقييح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدق العقل وتطمئن إليه النفس. فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات. وما اتبني على التعبدية لا يكون إلا تعبدياً».

(١) المرجع السابق ١٧٠/٢.

(٢) المرجع السابق ٣٠٦/٢.

(٣) المرجع السابق ٣٠٧/٢.

(٤) المرجع السابق ٣١٥/٢.

٧ - بل رد الشاطبي^(١) على العز بن عبد السلام قائلاً:

((وفيه بحسب ما تقدم نظر: أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال. وأما ما قال في الدنيا فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك ما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام. ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك الآخرة، وقد بث في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية، ما لا مزيد عليه. فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه)).

وقد علق الشارح الشيخ عبد الله دراز على ذلك بعبارة بليغة موجزة: ((وهو بعيد من قوله (أي العز) بتقدير أن الشرع لم يرد)).

٨ - وفي رأيي كذلك أن ما قرره الشاطبي لا يتوجه إلى الحالة التي عناها العز بن عبد السلام والتي تتعلق بحالة ما لم يرد الشرع بتنظيمه، أو ما يسميه البعض بالفراغ التشريعي، وهذا ما يضيف أهمية خاصة على هذا الرأي خاصة بالنسبة للظروف المعاصرة التي تتسع فيها مساحة هذا الفراغ التشريعي بمعدلات متسارعة نتيجة التطور المذهل في أنشطة الحياة المختلفة، ولا تعارض بين الاعتماد أساساً على طرق التوصل إلى المقاصد التي حددها الشاطبي، وبين إضافة طريقة في حالة عدم كفاية الطرق الأخرى.

٩ - وقد حدّد الحسني وظائف العقل في رأي الشاطبي في الحالات التالية:

١ - تركيب الدليل العقلي على الدليل السمعي كأن تكون إحدى المقدمات عقلية والباقي شرعية.

٢ - إعانة الدليل العقلي في طريق تحصيل الدليل السمعي، كأن يكون الدليل سمعياً، ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي.

٣ - تحقيق العقل مناط الدليل السمعي^(١).

ح - لقد لمس الأستاذ علال الفاسي الموضوع من مدخل أن ترك تقدير المصالح لما يضعه كل واحد من مقاييس خاصة لمعرفة الخير والشر والمصلحة والمضرة يؤدي إلى تعارض المصالح والمنازعات، وقرر أن الإسلام راعى هذه الحقيقة حين بين أن مقياس كل مصلحة هي الخلق المستمد من الفطرة، وهي (المعروف)، أي تلك الأسس الأخلاقية التي أقرتها جميع الديانات والمذاهب السابقة على اختلاف نزعاتها وطبيعتها، وأن هذا هو (الصراط المستقيم) الذي أمرنا أن نطلب منه سبحانه الهداية إليه في كل صلاة: صراط الذين أنعم عليهم ربهم فلم يغضبوه، ولم يضلوا عن طريقه^(٢).

ط - أما ابن عاشور:

١ - فقد ذهب إلى إبتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو (الفطرة) ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم ٣٠/٣٠].

(١) الحسني ١١١.

(٢) مقاصد الشريعة للفاسي ١٨٩ - ٢٠١.

ووصف الإسلام بأنه الفطرة، معناه أنه فطرة عقلية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به^(١).

٢ - ولم يترك الأمر لمطلق العقل بل اشترط في المعاني الحقيقية والمعاني العرفية العامة لكي تكون مقاصد شرعية: الثبوت والظهور والانضباط والاطراد^(٢).

ثانياً: تحرير محل الخلاف:

أ - لعله قد اتضح من العرض السابق أن المعارضين على من قالوا بالرجوع إلى العقل أو الفطرة أو التجارب في حالة عدم وجود نص أو إجماع لم يكونوا في الحقيقة ضدّ هذه المصادر:

١ - وإنما كانوا يحاربون معركة وهمية هي معركة التحسين والتقييح العقلين بصورتها القديمة التي قيل فيها بأن الله تعالى يجب عليه رعاية الصلاح للعباد، وأنه لا يجوز عليه خلاف ذلك.

٢ - وكانوا يخشون من الانجرار إلى القول بعدم الحاجة إلى الشريعة، لأن العقل يغني عنها.

وقد ناقش د. الريسوني هذه المسألة بما فيه الكفاية فنحيل إلى ما كتب^(٣).

ب - كما حدد د. الريسوني بصورة واضحة مجالات العقل في تقدير المصالح في:

- التفسير المصلحي للنصوص.

(١) ص ٥٦ - ٦٠، انظر لمزيد من تحليل اتجاه ابن عاشور دراسة الحسيني عنه ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢) راجع تفصيل ذلك في ٥١ - ٥٥.

(٣) الريسوني ٢١٦، ١٣٧، ٤٤ - ٢٢٩.

٢ - تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة.

٣ - تقدير المصالح المرسله.

وختم ذلك بقوله:

«وأرى - والله أعلم - أن من تزكية الإنسان تزكية عقله، بتنميته وترشيده وتشغيله. وهذا ما فعله الشرع، حيث عمل على تحريك العقول وإطلاقها من قيودها، ورفع عنها ما كان يعطلها من أوهام وخرافات، وطعمها بقيمه وأحكامه، ثم ترك لها المجال واسعاً لتعمل وتزكى. وهذا وجه آخر من وجوه حفظ العقل، فحفظ الشريعة للعقل ليس منحصرأً في تحريم المسكرات والمعاقبة عليها، فكم من عقول ضائعة وهي لم تر ولم تعرف مسكراً قط، ولكن أسكرها الجهل والخمول، والتعطيل، والتقليد.

وعلى هذا فإن إعمال العقل وفسح المجال له، ليس فحسب مساعداً على تقدير المصالح وحفظها، بل هو نفسه مصلحة من المصالح الضرورية، لأن في إعماله حفظ له، وحفظه هو أحد الضروريات المتفق عليها^(١).

ب - وفي دور (العقل) يقول د. الخادمي^(٢):

«إن كبل المنظومة الشرعية، بأحكامها ونصوصها وتعاليمها وقرائنها ومقاصدها وأوصافها وعللها، لم تنزل إلى الوجود الكوني، ولم يترتب عليها الجزاء والنعيم الأبدي بجوار رب العالمين، ولم ينتظم على وفقها نظام الحياة وبناء الحضارات وغير ذلك، إن كل تلك المنظومة لم تنزل وتشرع إلا ليفهمها العقل، ويتحملها تنظيراً وممارسة، ولن يكون ذلك ميسوراً إلا بإجراء عمل عقلي بناء، وفعل ذهني رائع، يمارس بتناسق وتنسيق معظم ضروب ذلك الفعل

(١) المرجع السابق ٢٢٩ - ٢٤٠، وأنصح بقراءة ما كتبه في الصفحات ٢١٦ - ٢٤٠ فهو في غاية النفاسة.

(٢) الاجتهاد المقاصدي ١/١٦٨.

العقلي من فهم واستنتاج، وتسوية وقياس، ومقارنة وموازنة، وترجيح وتنقيح، واستخلاص وإدراج، وتقعيد وتفريع، وغير ذلك من ضروب العمل العقلي والإبداع الذهني الذي نشهد آثاره مجسدة فيما وصل إليه البناء الحضاري العام من قيام النظم القانونية والقيمية والاجتماعية، ومن انبعاث لمحيط أرضي رائع بتشابك عمرانته ونمو مزروعاته، وثورة اتصالاته، وانتظام شبكة علاقاته المختلفة.

وليس تنزل منظومة الأحكام على مسرح الحياة في شتى نواحيها ومشكلاتها، إلا دليلاً على تدخل العقل في صياغتها وتنفيذها بما قام به من أدوار معتبرة في الفهم والتحصيل والترتيب والتنسيق بين الأدلة نفسها، وبين تلك الأدلة والأوضاع المتنزلة فيها والناس المخاطبين بها».

المبحث الثاني

ترتيب المقاصد الخمسة فيما بينها

قد أشرنا في أكثر من نص من نصوص العز والشاطبي إلى أن المصالح وكذلك المفاصد ليست على رتبة واحدة، والأمثلة كثيرة لتأكيد هذا المبدأ^(١).

أولاً: إذا كان مبدأ التفاوت بين المصالح متفقاً عليه، فإن ترتيبها، وهو النتيجة الطبيعية للتفاوت لم يكن محل اتفاق فضلاً عن أن يكون محل إجماع كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين^(٢).

١ - وقد رتب الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) كليات المقاصد على النحو الذي اشتهر بعد ذلك وهو الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال^(٣).

وفي موضع آخر قال: «وحيث ذكرنا خلافاً، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى. ولذلك قطعنا بكون الإكراه مباحاً لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير، وترك الصوم والصلاة لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا، لأنه مثل محذور الإكراه^(٤)».

(١) العز ٢٢/١، ٢٩، ٣٦، ٤٤، ٥٤، ٥٧.

(٢) انظر العالم ١٨٩، والريسوني ٥٠، نقلاً عن البوطي ٢٤٩، ٢٥٠.

(٣) المستصفي ٢٥٨/١.

(٤) المرجع السابق ٢٦٥/١.

وفي هذا النص إشكالان يردان على الترتيب الذي قال به:

أحدهما في تقديم النفس على الدين بإباحة كلمة الردة وترك الصوم والصلاة تحت الإكراه.

والثاني في تقديم العرض على النفس بعدم إباحة الزنا تحت الإكراه.

٢ - ولم يلتزم الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ترتيباً معيناً فقد ذكرها تارة على هذا الترتيب: النفس والمال والنسب والدين والعقل^(١) وتارة أخرى على هذا الترتيب: النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب^(٢).

٣ - وإذا كان كل من الغزالي والرازي قد رتب المقاصد دون أن يبين أساس الترتيب الذي اتبعه، فإن الآمدي (ت ٦٣١ هـ)، برغم أنه لم يلتزم ترتيباً واحداً إلا أنه بين أساس تقديم الدين على النفس، والنسل على العقل، وسنين وجهة نظره فيما بعد، أما ترتيبه فقد التزم ترتيب الغزالي في موضع^(٣) وخالفه في موضع آخر^(٤) إلى: الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

٤ - أما ابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) فقد تابع ترتيب الآمدي وتبريره لهذا الترتيب.

٥ - لم يقم العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) بخصر المصالح، وبالتالي لم يقم بترتيبها.

٦ - ثم جاء القرافي (ت ٦٨٤ هـ) فرتبها هكذا دون تبرير: النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال وقيل: والأعراض^(٥).

(١) المحصول ٢/ قسم ٢٢٠/٢.

(٢) المرجع السابق ٢/ قسم ٦١٢/٢.

(٣) الأحكام للآمدي، طبعة مؤسسة الحلبي ٢٠٢/٣، طبعة صبيح ٧١/٣.

(٤) المرجع السابق، طبعة مؤسسة الحلبي ٢٤٣/٤ - ٢٤٥، طبعة صبيح ٢٨٧/٣ - ٢٨٨.

(٥) شرح تنقيح الفصول، ط. مكتبة الكليات الأزهرية ٣٩١.

٧ - كما جاء البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) فرتبها كالتالي: النفس والدين والعقل والمال والنسب دون تبرير لهذا الترتيب^(١).

٨ - توسع ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) في تعداد المصالح، وأدخل ضمن تصنيفه المقاصد الخمس التقليدية ذاكراً لها على الترتيب التالي دون تبرير، واعتبرها من قبيل دفع المضار: حفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان^(٢).

٩ - ثم جاء الإسنوي (ت ٧٧٢ هـ) شارح البيضاوي فتابعه في ترتيبه دون تعليق في موضعين^(٣).

وفي موضع ثالث^(٤) قام بتقديم الدين مع إبقاء النسب في نهاية الترتيب: الدين والنفس والعقل والمال والنسب، ودون تبرير كذلك.

وفي موضع رابع^(٥) وضع النسب بين النفس والعقل حكاية عن الآمدي وابن الحاجب وغيرهما دون تبرير أيضاً، فأصبح الترتيب: الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال، ونلاحظ هنا أنه استعمل أداة (ثم) التي تؤكد الترتيب، كما أنه عبر بالنسب وترك تعبير الآمدي بالنسل.

وفي كتاب آخر^(٦) له كرر هذا الترتيب الأخير دون تبرير أيضاً، وبعبارة صريحة ((ويرجح من الضروريات الخمس مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال)).

(١) منهاج الوصول إلى علم الأصول، طبعة صبيح ٥٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤٣/١.

(٣) نهاية السؤل ٧٥/٤، ٨٢ - ٨٤.

(٤) المرجع السابق ٣٨٨/٤.

(٥) المرجع السابق ٥١٥/٤.

(٦) زوائد الأصول على منهاج الوصول ٤٢٢ - ٤٢٣.

١٠ - أما ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) فقد رتبها: الدين فالنفس فالعقل فالنفس فالمال والعرض^(١). ونلاحظ هنا استخدام فاء العطف التي تفيد الترتيب فيما عدا العرض فقد عطفها على المال بالواو.

١١ - لم يلتزم الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) ترتيباً معيناً:

فتارة يرتبها: الدين والنفس والنسل والمال والعقل^(٢).

وتارة يرتبها: الدين والنفس والعقل والنسل والمال^(٣).

وتارة ثالثة يرتبها: الدين والنفس والنسل والعقل والمال^(٤).

وفي كل هذه المواضع لم يذكر تبريراً للترتيب الذي اختاره، عدا ما قاله من أن الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما، ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به^(٥).

١٢ - ذكر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) المقاصد الخمسة على النحو التالي:

النفس والمال والنسل والدين والعقل.. وقد زاد بعض المتأخرين سادساً وهو حفظ الأعراض^(٦).

وفي موضع آخر أشار إلى قواعد للترجيح في حالة التعارض سنشير إليها فيما بعد^(٧).

(١) جمع الجوامع بمحاشية البناني ٢/٢٨١.

(٢) الموافقات ١/٣٨، ٢/١٠، ٣/١٠، ٤/٢٧ - ٣٢.

(٣) المرجع السابق ٣/٤٧.

(٤) الاعتصام ٢/١٧٩، الموافقات ٢/٢٩٩.

(٥) الموافقات ٢/٢٩٩.

(٦) البحر المحيط للزركشي ٥/٢٠٨ - ٢١٣.

(٧) المرجع السابق ٦/١٨٨ - ١٨٩.

١٣ - توسع ابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ) في بيان المقاصد وأدخل ضمن تصنيفه الخمسة التقليدية (مع زيادة الأعراض) على أساس أن القصد منها السياسة والزجر باستثناء العبادات إذ جعل القصد منها كسر النفس. فجاءت على الترتيب التالي مع غيرها من المقاصد: الدين، بقاء الإنسان ووجوده، الأنساب، الأعراض، الأموال، العقل^(١). ولم يذكر سبباً لهذا الترتيب.

١٤ - أما البدخشي (من علماء القرن العاشر هـ) فقد رتبها في شرحه للبيضاوي^(٢): الدين والنفس والنسب والعقل والمال، أي خالف البيضاوي بالنسبة للدين والنسب، وبين مبرر كل من الأمرين، وسنعرض وجهة نظره فيما بعد.

١٥ - أما الشيخ ابن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م) فلم يزد على أن قال: ((وقد مثل الغزالي في (المستصفى) وابن الحاجب والقراقي والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب))^(٣). وواضح مما عرضناه سابقاً أن هذا الترتيب لم يقل به أحد ممن ذكر بل هو أحد اختيارات الإسنوي، ولم يحدد ابن عاشور اختياره، ولعل هذا الترتيب الذي ذكره هو اختياره غير المعلن.

١٦ - للدكتور وهبة الزحيلي كتاب عن نظرية الضرورة الشرعية، كما خصص د. العالم مبحثاً^(٤) عن الضرورة ضمن كتابه (المقاصد العامة) بحث فيه ضوابط الضرورة وحالاتها وأثرها في الانتقال من حكم أصلي إلى حكم طارئ، وهذا الانتقال في حالة الضرورة هو المفسر للحالات المشككة في الترتيب بين المقاصد.

(١) ابن فرحون ١٣٣/٢ - ١٣٤.

(٢) شرح البدخشي على (منهاج الوصول) المسمى (مناهج العقول)، طبعة صبيح ٢٢٣/٣ - ٢٢٥.

(٣) ابن عاشور ٧٩.

(٤) العالم ٢٩٠ - ٢٩٧.

١٧ - عرض د. الريسوني لعدد من آراء الأصوليين في الموضوع، وانتهى إلى القول: «والأقرب إلى المنطق ما ذهب إليه الآمدي^(١). وهو: الدين والنفس والنسل والعقل والمال».

ثانياً: إذا صنفنا الآراء السابقة إلى مجموعات وقمنا بمناقشة إشكالية أو إشكاليات كل مجموعة مستعينين بما صرح به كل من الآمدي والبدخشي والزركشي من مبررات للترتيب الذي اختاره كل منهم، فقد يعيننا ذلك على الوصول إلى نتيجة في هذا الموضوع:

أ - ونبدأ بالمجموعة^(٢) التي ترى تأخير الدين في الترتيب على النفس والمال والنسب والنسل والعرض والعقل كلها أو بعضها:

١ - ذكر الغزالي «وحيث ذكرنا خلافاً، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى. ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير، وترك الصوم والصلاة لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور»^(٣).

٢ - نقل الزركشي^(٤) عن ابن الحاجب قولاً - ذكره الآمدي سؤالاً لا قولاً - مفاده أنه عند تعارض مصلحة متعلقة بالدين مع مصلحة متعلقة بالدنيا تقدم المصلحة الدنيوية لأن حقوق الآدميين مبنية على المشاحة.

ورد الزركشي بأن المصلحة الدينية تقدم، لأن ثمرتها هي السعادة الأبدية التي لا يعادلها شيء، وأشار إلى أن الرازي والآمدي جزما بذلك.

(١) الريسوني ٤٩.

(٢) الرازي في موضعين، والبيضاوي والقراي وابن تيمية والزركشي على النحو الذي عرضناه قبل قليل، بل والغزالي نفسه صاحب الترتيب.

(٣) المستصفي ١/٢٦٥.

(٤) الزركشي ٦/١٨٩، ١٨٨.

٣ - وبمراجعة ما قاله الرازي نجده مختلفاً عما نسبته إليه الزركشي: فقد أورد في موضعين من كتابه ترتيب حفظ الدين متأخراً في الموضع الأول^(١) عن حفظ النفس والمال والنسب، وفي الموضع الثاني^(٢) متأخراً عن مصلحة النفوس والعقول.

أما إذا كان ما يقصده الزركشي من عبارة الرازي أن ((الذي يكون مناسباً لمصلحة تتعلق بالآخرة، فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، فإن منفعتها في سعادة الآخرة))^(٣)، فإن هذه العبارة تعود كما يتضح من سياق كلامه إلى رتبة التحسينات، والتي عبر عنها بأنها هي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم^(٤)، وكانت بداية الكلام أن ((كون المناسب مناسباً، إما أن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو لمصلحة تتعلق بالآخرة، أما القسم الأول)) وذكر فيه المقاصد الخمسة بالترتيب الذي أشرنا إليه.

٤ - أما ما نسبته الزركشي إلى **الأمدي** فصحيح، وقد ورد بصدد الترجيحات العائدة إلى صفة العلة، فيقول في الترجيح السابع عشر: ((أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى، نظراً إلى مقصوده وثمرته، من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره، فإنما كان مقصوداً من أجله، على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/٥٦].

فإن قيل: بل ما يفضي إلى حفظ مقصود النفس أولى وأرجح، وذلك لأن مقصود الدين حق الله تعالى، ومقصود غيره حق للآدمي، وحق الآدمي مرجح

(١) المرجع السابق ٢٢٠.

(٢) المرجع السابق ٦١٢.

(٣) المرجع السابق ٢٢٣.

(٤) المرجع السابق ٢٢٢.

على حقوق الله تعالى؛ لأنه مبني على الشح والمضايقه، وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة، من جهة أن الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه، فالمحافظة عليه أولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته، ولهذا رجحنا حقوق الآدمي على حق الله تعالى، بدليل أنه لو ازدحم حق الله تعالى وحق الآدمي في محل واحد، وضاق عن استيفائهما بأن يكون قد كفر وقتل عمداً عدواناً، فإننا نقتله قصاصاً بكفره. وأيضاً فإننا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين، حيث خففنا عن المسافر بإسقاط الركعتين، وأداء الصوم، وعن المريض بترك الصلاة قائماً وترك أداء الصوم، وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنجاء الغريق.

وأبلغ من ذلك أنا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين، حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة، ضرورة حفظ أدنى شيء من المال، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين، حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح.

قلنا: أما النفس فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر إلى بعض الأحكام، فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام أخرى: ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها، فالتقديم إنما هو لمتعلق الحقين، ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقاً لله، كيف وأن مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل، وقد تحقق، والقتل بالفعل إنما هو لتحقيق الوعيد به، والمقصود بالقصاص إنما هو التشفي والانتقام، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل، دون القتل بالفعل، على ما يشهد به العرف، فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما، كيف وأن تقديم حق الآدمي ههنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقاً، لبقاء العقوبة الأخروية، وتقديم حق الله مما يفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبة البدنية مطلقاً، فكان لذلك

أولى. وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديماً لمقصود النفس علي مقصود أصل الدين، بل على فروعه، وفروع الشيء غير أصل الشيء، ثم وإن كان، فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعداً بالنسبة إلى صلاته قائماً وهو صحيح، فالمقصود لا يختلف، وأما أداء الصوم، فلأنه لا يفوت مطلقاً، بل يفوت إلى خلف، وهو القضاء، وبه يندفع ما ذكره من صورة إنقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال أيضاً، وبقاء الذمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلحة المسلمين، بل لأجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين، ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده، وذلك من مصلحة الدين، لا من مصلحة غيره، وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات، فكذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية^(١).

٥ - ذكر العز بن عبد السلام أن الكفر القولي والفعلية يباحان بالإكراه مع طمأنينة القلب بالإيمان (أما كفر القلب فلا يتصور الإكراه فيه)، وأن واجبات دينية أخرى كالصلاة والصيام والزكاة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها يجب تركها بالإكراه بالقتل، وأنه إذا علم الغازي أنه يقتل من غير نكاية في الكفار وجب الانهزام^(٢) وفي هذا كله تقديم للنفس على الدين. وقد ترد عليه بعض ردود الآمدي السابق إيرادها.

٦ - ذكر تاج الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ): «ثم الضروري قد يكون دينياً وقد يكون دنيوياً وعند تعارضهما يلاحظ أن بعض العلماء يرى تقديم الضروري المتعلق بالدين على الضروري المتعلق بالدنيا، لأن الأول ثمرته السعادة الأبدية، والثاني ثمرته السعادة الفانية. وذهب بعض العلماء إلى القول بتقديم

(١) الأحكام للآمدي ٢٤٣/٤ - ٢٤٥.

(٢) الفوائد ٥٨ - ٦٤، ١٠٠، العالم ٣١٧ - ٣١٩.

الضروري المتعلق بالدنيا على الضروري المتعلق بالآخرة، وذلك لأن حق الآدمي مبني على الشح والمضايقة، وحق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة، ولهذا كان حق الآدمي مقدماً على حق الله تعالى لما ازدحم الحقان في محل واحد وتعذر استيفاؤهما منه: كما يقدم القصاص على القتل في الردة، والقطع في السرقة، كذا الدين على زكاة المال والفطر في أحد الأقوال والذي نختاره تقديم حق الله تعالى لقوله ﷺ: «فدين الله أحق بالقضاء» وأما القتل والقطع فإن المقصود من الشرع إزالة مفسدة الردة، ولا غرض له في القتل بل لما كان وسيلة إلى إزالة تلك المفسدة شرع، فلما اجتمع مع حق الآدمي ولم يتعارض القصدان إذ ليس غرض الآدمي سوى التشفى بالاقتصاص سلمناه إلى ولي الدم ليستوفى منه، فيحصل القصدان في ضمن ذلك، فلم يتقدم حق الآدمي، وكذلك القول في القطع»^(١).

٧ - وقد أورد البدخشي (من علماء القرن العاشر هـ) الاعتراض على تقديم الدين والرد عليه من كلام الآدمي مختصراً فلا داعي للتكرار^(٢).

٨ - ذكر الشيخ عبد الله دراز شارح (الموافقات) أن «تقديم الدين على النفس إنما يكون لحفظ أصول الدين، أما في غيرها فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس كما في حالة المرض.. وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء»^(٣).

وفي كلام الآدمي السابق إشارة إلى التمييز بين أصول الدين وفروعه، وقد استثمر الشيخ دراز هذه التفرقة لحل الإشكالية.

٩ - وقد تابعه في ذلك د. علي جمعة بالتفرقة بين حفظ الدين في ذاته وبين

(١) الإبهام ١٦٤/٣ نقلاً عن الحفناوي.

(٢) البدخشي ٢٢٣/٣ - ٢٢٤.

(٣) الموافقات ١٥٣/٢، ١٥٤ (الحاشية).

تدين الأفراد، وبهذا الاعتبار جعل تدين الأفراد في المرتبة الثالثة بعد النفس التي تقوم بها الأفعال والعقل الذي به التكليف^(١).

وهو نظر سديد يحل الإشكالية، وإن كان لم يبين مكان حفظ الدين في ذاته في سلم الأولويات.

١٠ - ويلاحظ أ. يحيى محمد أن اعتبار الدين قسيماً لسائر أقسام الضرورات يفضي إلى الفصل بينه وبين سائر مجالات الحياة التي تعبر عنها الضرورات الأخرى، وأن ما قصد إليه علماء المقاصد إنما هو الأمور العبادية لا غير^(٢)، لذا فالأنسب أن يخصص اللفظ بالعبادة دون الدين الأعم منها، لا بما يحمله من المعارف العقدية فحسب، بل بما يقدمه أيضاً من معارف شاملة لمختلف مجالات الحياة والتي منها سائر الضرورات^(٣).

١١ - وقد فرق أحمد الرفايع^(٤) بين مستوى الأفراد ومستوى الأمة: فعلى المستوى الأول تقدم المحافظة على النفس على حفظ الدين (حالات الرخص والضرورة)، أما على مستوى الأمة فيقدم الدين على النفس (تشريع الجهاد) فهنا تعارض مصلحتين المصلحة العامة للأمة والمصلحة الخاصة للأفراد، فتقدم الأولى في ظل ميزان مقاصد الشريعة ومراتبها.

١٢ - في تصنيفنا للكليات الذي خصصنا له الفصل الثاني وعرضناه في أربعة مجالات اختلف ترتيب حفظ كل من الدين والتدين في كل مجال، ولم يأت في أي منها على رأس القائمة، حيث جاء في المرتبة الثالثة بالنسبة للفرد والخامسة بالنسبة للأسرة والرابعة بالنسبة للأمة، والخامسة مؤقتاً بالنسبة للإنسانية (وإلا فحقه أن يكون الأول) للأسباب التي أوضحناها هناك.

(١) المدخل ١٢٦ - ١٣١.

(٢) هذا غير مسلم بدليل المثال التقليدي الذي يتكرر في كافة كتبهم وهو الجهاد.

(٣) مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) العدد ٨/١٥٠.

(٤) أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد ١٦.

ب - نتقل الآن إلى مجموعة أخرى^(١) ترى تأخير العقل عن المال والنسل / النسب والعرض كلها أو بعضها:

١ - بعد الكلام الذي نقلناه سابقاً عن تأخير الدين، عرض الآمدي رأيه فيما يتعلق بمرتبة العقل، ونظراً لتداخله مع رأيه في مرتبة النسب، فننقل فيما يلي مجموع ما قاله في الأمرين:

«وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات، فكذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية، أما بالنظر إلى حفظ النسب، فلأن حفظ النسب إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد، حتى لا يبقى ضائعاً لا مربى له، فلم يكن مطلوباً لعينه وذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة، حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات.

وأما بالنظر إلى حفظ العقل، فمن جهة أن النفس أصل، والعقل تبع، فالمحافظة على الأصل أولى، (يقصد هنا تبرير تقديم النفس على العقل) ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير أفضليته يفوتها مطلقاً (لعله يقصد بفوات النفس مطلقاً الوفاة التي تتضمن فوات العقل بالتبعية) وما يفضي إلى تفويت العقل كشرب المسكر لا يفضي إلى الفوات مطلقاً (لعله يقصد أن الفوات مؤقت بفترة تأثير السكر)، فالمحافظة بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى (كل هذا لتبرير تقديم النفس على العقل). وعلى هذا أيضاً يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل، (هنا ربط بين حفظ العقل وحفظ النسب على أساس ما قاله سابقاً عن حفظ النسب، وهذا غير مسلم، لأنه قال سابقاً: إن حفظ النسب لم يكن مطلوباً لعينه وذاته، وإنما لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً، ولأجل بقاء النفس مرفهة منعمة، وهذا ليس من

(١) الرازي والآمدي والقرافي وابن تيمية والإسنوي والشاطبي في موضعين والزرکشي وابن فرحون والبدحشي على النحو الذي عرضناه قبل قليل.

الضروريات كما هو واضح) ومقدم على ما يفضي إلى حفظ المال، لكونه مركب الأمانة وملاك التكليف، ومطلوباً للعبادة بنفسه من غير واسطة، ولا كذلك المال، (هذا مسلم ويفيد صحة تقديم العقل على المال)، ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها، على نحو اختلافها على أنفسها. (هنا حجة جديدة عامة مفادها بناء ترتيب الرتب على ترتيب العقوبات ولابن عاشور كلام في رفض هذا التلازم)^(١) ويمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها)^(٢).

نخلص من هذا النص وتعليقنا عليه (الذي وضعناه داخل أقواس) أن تبرير الآمدي لتقديم النفس على العقل، ولتقديم العقل على المال، كلاهما مقبولان، أما تبريره لتقديم النسب على العقل فغير مقنع. كما نلاحظ أنه استخدم في هذا النص عبارة النسب، ولو استخدم عبارة النسل كما ذكر في ترتيبه للضروريات لما كان لحجته وجه أصلاً.

٢ - جاء البدخشي بعد ما نقله موجزاً عن الآمدي في تقديم الدين بكلام بعضه نقل عن الآمدي وبعضه جديد، ولتداخلهما نقل هنا مجموع كلامه: ((وأما الأربعة (أي بعد الدين) فيقدم منها مصلحة النفس، إذ بها يحصل العبادات، ثم النسب، لأنه لبقاء النفس حيث شرع لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربى له، ثم يقدم العقل على المال، لأنه آلة العرفان ومناط التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة بخلاف المال.

فإن قلت: قولكم لبقاء النفس إنما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب لا لتقدمها على العقل والمال فإن المال أيضاً لبقاء النفس.

قلنا: حفظ النسب يتمحص لبقاء النفس بخلاف المال، فإنه فيه مصالح أخرى غير مجرد البقاء من الترفه والتزين، ونحو ذلك قال المحقق في تقديم العقل

(١) ابن عاشور ٨١ - ٨٢.

(٢) الآمدي ٢٤٥/٤.

لفوات النفس بفواته، وقال الفاضل: ظاهره ليس بمستقيم، لأن الأمر بالعكس ولذا قال العلامة: إن حفظ العقل يتبع حفظ النفس لفواته بفواتها، دون العكس، ولذلك كانت المحافظة على المنع بما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى، وبهذا يشعر كلام الآمدي أيضاً، وغاية ما يمكن أن يقال النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتقاء ما يصونها عن بعض الآفات، لكن لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل، وقد قالوا: إن حفظ النسب يقدم على العقل والمال، لأنه راجع إلى بقاء النفس بخلافهما فالحاصل أن الضرورة الدينية تقدم على الدنيوية بأقسامها (ثم بعضها على بعض بالترتيب الذي ذكرنا)^(١).

نخلص من هذا النص إلى أن:

- تقديم النفس مبرره أن بها يحصل العبادات (وهذا مسلم من حيث النتيجة).

- تقديم العقل على المال للأسباب التي سبق للآمدي تعدادها (وهو مسلم، وفيه رد على الرازي وابن تيمية والشاطبي وابن فرحون الذين قدموا المال على العقل).

- تقديم النسب بعد النفس مبرره أنه لبقاء النفس (هو نفس ما قاله الآمدي وسبق لنا مناقشته).

- وقد أضاف تساؤلاً خاصاً بالعقل والمال، وأجاب بما يخص المال وترك الشق الخاص بالعقل دون إجابة، ثم أضاف كلاماً نسبه إلى من سماهم المحقق والفاضل والعلامة كله يتعلق بتقديم النفس على العقل وهو مسلم.

ثم أشار أخيراً إلى أنه لا يبقى في الكلام ما يشعر بجهة تقدم النسب على العقل (وهذا بيت القصيد) وأجاب إجابة شاملة بصراحة للعقل والمال، حيث

قال: وقد قالوا: إن حفظ النسب يقدم على العقل والمال لأنه (أي النسب) راجع إلى بقاء النفس بخلافهما (أي العقل والمال: أي إن سبب تقديم النسب على العقل، أن الأول راجع إلى بقاء النفس، بينما العقل لا يرجع إلى بقاء النفس).

والنتيجة أنه لم يناقش تقديم النسب في ذاته على العقل في ذاته، وإنما ألحق النسب بالنفس، فأكسبه رتبة التقدم على العقل بالتبعية، ولم يرد على ما أورده من أن «النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات» وهو ما يصلح مبرراً لإلحاق العقل بالنفس، وتقديمه على النسب. وهكذا بقيت هذه الإشكالية دون حل.

٣ - وفي رأينا أن تأخير العقل سواء عن النسل والنسب والعرض وحتى المال بوساطة هذه الجمهرة الكبيرة من الأصوليين، يرتبط بما لاحظناه من أن نظرتهم إلى العقل كانت محدودة بحفظه من السكر، ولم تمتد إلى أبعد من ذلك، وبمراجعة ما كتبناه عن حفظ العقل في المجالات الأربعة التي أوضحناها في الفصل الثاني من هذا البحث، والأبعاد المتعددة لهذا الموضوع ما يوضح أهمية العقل ومكانته بين الكليات.

ج - ننتقل بعد ذلك إلى مجموعة ثالثة^(١) ترى تأخير النسب والعرض على المال: لم يذكر أي منهم مبرراً لتقديم المال على النسب والعرض حتى يمكن مناقشة حجته، وفيما أورده الآمدي والبدخشي من مناقشة تقديم النسب على العقل والمال ما يرد به على الحجة الغائبة، ذلك أن إلحاق النسب والعرض والعقل من باب أولى في نظرنا بالنفس، ما يعطيها أولوية على المال الذي هو خادماً للإنسان ومسخر له وخارج عنه، بينما النسب والعرض (والعقل) من

(١) الرازي والبيضاوي والقرافي وابن تيمية والإسنوي وابن السبكي وابن عاشور على النحو الذي عرضناه قبل قليل.

المكونات والصفات اللصيقة بالإنسان الذي كرمه الله وفضله على سائر مخلوقاته المسخرة لخدمته.

د - وأخيراً نضيف إلى الإشكاليات السابقة إشكاليتين تتعلقان بتأخير النفس على كل من العرض والمال.

١ - ترجع إشكالية تأخير النفس عن العرض إلى الحديث النبوي «من قتل دون أهله فهو شهيد»^(١) فإذا فسر بأنه دفاع عن نفس الأهل فلا إشكال، أما إذا فسر بأنه يشمل الدفاع عن عرض الأهل، ففي هذه الحالة نكون قد قدمنا حفظ العرض على حفظ النفس بالتشجيع على التضحية بالنفس دفاعاً عن العرض.

وقد أيد إمام الحرمين الجويني هذه الوجهة من النظر حيث يقول: «ورب شيء يتناهى قبحة في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضاً، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة، والانكفاف عنه، كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما»^(٢).

وكذلك فعل الغزالي حيث قال: «ولا يباح به (أي بالإكراه) الزنا، لأنه مثل محذور الإكراه»^(٣).

وكذلك فعل العز إذ يقول: «ولا يحل بالإكراه زنا ولا لواط»^(٤).

أما الشاطبي فيستمر مع قاعدة تقديم النفس إذ يقول: «ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء

(١) عن سعيد بن زيد، رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحه، كما في صحيح الجامع الصغير (٦٤٤٠).

(٢) البرهان ٩٤٢/٢.

(٣) المستصفى ٢٦٥/١.

(٤) الفوائد ١٠٠.

لمن أكره بالقتل على الزنا أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها جاز لها ذلك»^(١).

- فالمسألة إذن خلافية، وفي الأخذ برأي الجويني والغزالي والعز إهدار للترتيب التقليدي بين النفس والعرض.

٢ - أما إشكالية تأخير النفس على المال فترجع أيضاً إلى الحديث النبوي: «(من قتل دون ماله فهو شهيد)»^(٢) أي أنه قدم حفظ المال هنا على حفظ النفس بالتشجيع على التضحية بالنفس دفاعاً عن المال، وفي هذا إخلال أيضاً بالترتيب التقليدي بين النفس والمال.

٣ - ويرى الشيخ الغزالي رحمه الله أن من أصول الدين ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ [الشورى ٤٢/٣٩] «فأنا ديناً أرفض البغي ولو مت (في حالتي الدفاع عن العرض والمال)، ولا يعدّ هذا تقدماً للمال والعرض على النفس بل نصرة للدين على غيره»^(٣).

ثالثاً: وقد أضاف بعض المعاصرين نظرات تأسيسية هامة في الموضوع:

أ - إن مقاصد الشريعة مترابطة فيما بينها ترابطاً محكماً، بحيث يتوقف وجود بعضها على البعض الآخر^(٤)، «فلو عدم الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش»^(٥) أو بعبارة أخرى أن هذه المقاصد يؤثر بعضها في بعض، ويتداخل بعضها مع البعض الآخر، وأن حفظ بعضها ينعكس تلقائياً في حفظ البعض الآخر، وانخراط بعضها

(١) الموافقات ٢/٢٩٩.

(٢) عن عبد الله بن عمرو. متفق عليه كما في صحيح الجامع الصغير (٦٤٤٤).

(٣) سمنار الأولويات الشرعية ١٣.

(٤) العبيدي ١٩٠.

(٥) الموافقات ٢/١٧.

يؤثر في البعض الآخر، فهي أشبه بحلقات السلسلة الواحدة التي يرتبط بعضها ببعض ويأخذ بعضها بيد بعض^(١).

هذه الفكرة التي عبر عنها الشاطبي والتقطها بعض المعاصرين قد خطت خطوة أخرى:

فهذا الدكتور فؤاد أبو حطب، رحمه الله، يقرر في شأن ترتيب الأولويات:

نحن أمامنا ثلاثة نظم للتصنيف:

١ - إما أن نتعامل مع هذه الأولويات جميعاً (٥ - ٧ - ١٠ - ١٠٠٠) على أنها كتل متراسة إلى جوار بعضها البعض، ويستقل بعضها عن بعض، ونبدأ كيفما نشاء بأية بداية، وهذا نسق أعتقد أنه لا يتفق مع المنطقية في الترتيب الأساسي للمقاصد.

٢ - وإما كما أشار أستاذنا وإمامنا الشيخ الغزالي إلى أن هناك ضرورات متضمنة في ضرورات أخرى أي كأنها دوائر. هناك دوائر كبيرة جداً وواسعة بداخلها دوائر أصغر فأصغر فأصغر، وهذا نظام آخر للتصنيف. فدائرة الدين واسعة جداً وتتضمن دوائر أخرى.

٣ - وهناك بالطبع التنظيم الهرمي الذي يبدأ من الأساس، أي من القاعدة الأساسية التي يجب أن تتوافر أولاً. وإذا توافرت نصعد للخطوة التالية، فالخطوة التي تليها، وهكذا حتى نصل إلى قمة السلم^(٢).

- وفي ندوة عقدت مؤخراً بجامعة الأزهر^(٣) لمناقشة مسودة هذا البحث، كان رأي د. أحمد المهدي عبد العليم أننا لسنا بحاجة إلى الترتيب بالصورة التي

(١) أحمد الغزالي: مراعاة المقاصد في فقه عمر بن الخطاب ٤٠٦.

(٢) سمنار الأولويات الشرعية ٢٨، ٢٩.

(٣) يوم ٤/٥/٢٠٠٠ حول موضوع (نظرات في مقاصد الشريعة).

قال بها الأقدمون، وأنا بصدد منظومة دائرية، وهو اختيار د. فؤاد أبو حطب نفسه.

ب - أن مسألة ترتيب المقاصد كما أنها واردة بخصوص المقاصد الكلية، فهي واردة أيضاً بخصوص المقاصد العالية:

١ - يقول د. محمد عمارة:

«أنا أقف في قضية الأولويات أمام نموذج طبقه ابن تيمية الذي عاش في مجتمع مملوكي مليء بالظلم والمشاكل، ووصل الأمر إلى موت ابن تيمية في سجن الماليك، بعد أن اضطهد في هذا المجتمع. لكن عندما نقرأ ما كتبه ابن تيمية عن سلطة الماليك الذين هم ظلمة وطغاة نجد ابن تيمية يمجّد هذه السلطة المملوكية ويقول: إن هذه العصابة إذا هلكت فالإسلام سيضيع والأمة ستضيع.. لأن الأولوية في عصر ابن تيمية كانت للحفاظ على وجود الأمة، بمجرد أن تظلم الأمة موجودة أمام التتار وأمام الصليبيين كانت هذه الأولوية. وبالتالي من الممكن أن تأتي موضوعات الحرية والمشاركة والشورى والعدل الاجتماعي في مراتب تلي مرتبة الأولوية وهي الحفاظ على وجود الأمة.. هذا الموقف الذي جسده ابن تيمية بعبقريته في ذلك التاريخ يمكن أن نحسه اليوم في عصر الاجتياح الذي تجتاح فيه الأمة الإسلامية سواء بالتنصير أو بالقهر الاقتصادي أو بالقهر العسكري أو بالاختراق الثقافي أو الغزو الفكري أو بكل هذا، أقول: إن قضية الاستقلال وبناء مشروع مستقل للأمة في مقدمة الأولويات التي لا بدّ أن تعطى له أهمية في برنامج المفكر، وفي برنامج الحركة، وفي برنامج الأمة، وفي برنامج الدعوة الإسلامية، لأننا اليوم أمام الخطر الذي يهدد وجود الأمة»^(١).

(١) سمنار الأولويات الشرعية ٤٤ - ٤٦.

٢ - ويرى (م. يحيى محمد) أن المقاصد العالية - ويسميتها الغائية - يؤثر بعضها على البعض الآخر في علاقة توظيفية تصبح معها حركة الإنسان تكاملية غير متناهية، باعتبارها تتجه نحو المطلق أو الكمال^(١).

رابعاً: والنتيجة التي نخرج بها من هذا الموضوع هي:

١ - أن ترتيب الكليات الخمس فيما بينها مختلف عليه بين العلماء.

٢ - أن الغالبية من العلماء لم يبرروا الترتيب الذي اتبعوه.

٣ - أن المبررات التي قيل بها لتقديم أو تأخير بعض الأصول، وكذلك الاعتراضات على تقديمها أو تأخيرها بعضها مقبول وبعضها يصعب قبوله، وفي بعض الأحيان يتحير الإنسان بين الحجج المتعارضة.

٤ - لا بدّ من الاعتراف بأن ترتيب الغزالي ما زال هو الأساس لكل تعديل أو اعتراض.

٥ - أن أهمية الترتيب ترجع إلى أنه في حالة التعارض بين كليتين يقدم المتقدم في الترتيب ويضحى بالتأخر، فإذا كان الترتيب غير متفق عليه قام كل فقيه بتطبيق الترتيب الذي اختاره، ونتج عن ذلك بطبيعة الحال اختلاف الأحكام الاجتهادية كما في حالة الخلاف بين كل من الجويني والغزالي والعز من ناحية والشاطبي من ناحية أخرى في حالة الإجماع على الزنا التي أشرنا إليها فيما سبق.

٦ - أن هناك قدراً مشتركاً أو ينبغي الاتفاق عليه، وهو حالة وجود نص يوضح الحكم في حالة التعارض كالنصوص الخاصة بالجهاد في تقديم الدين على

النفس، وحبذا لو قام أحد الباحثين باستقراء مثل هذه النصوص تمهيداً لتصنيفها وتحليلها علّ ذلك يعين على التوصل إلى ترتيب مقنع.

٧ - أن رغبة الشاطبي في التوصل إلى أصول قطعية للشريعة لا يمكن أن تكتمل دون حل إشكالية الترتيب بين الكليات.

٨ - أن فكرة المنظومة الدائرية بديلاً عن الترتيب التقليدي جديرة بالاهتمام.

٩ - أن مسألة ترتيب المقاصد لا تقتصر على المقاصد الكلية بل تشمل المقاصد العالية كذلك.

١٠ - نضم صوتنا إلى صوت د. الريسوني في الحاجة إلى مزيد من الدراسة التفصيلية لمراتب المصالح والضوابط الواضحة للتفريق بينها^(١).

المبحث الثالث

ترتيب وسائل كل مقصد

نتناول بحث هذا الموضوع في خمسة مطالب:

- ١ - المطلب الأول: الوازع الجبلي والديني والسلطاني.
- ٢ - المطلب الثاني: مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد.
- ٣ - المطلب الثالث: إضافة ما دون الضروري وما وراء التحسيني.
- ٤ - المطلب الرابع: معيار اعتبار الضروري والحاجي والتحسيني.
- ٥ - المطلب الخامس: ملاحظات تطبيقية.

المطلب الأول

الوازع الجبلي والديني والسلطاني

يبن ابن عاشور^(١) - وهو بصدد الحديث عن نفوذ الشريعة - أنها استخدمت لهذا الغرض أنواع الوازع المختلفة: الجبلي والديني والسلطاني.

- فاعتمدت ابتداءً على الوازع الجبلي في المنافع التي تتطلبها الأنفس من ذاتها، وبالتحديد من المفاصد التي يكون للنفوس منها زاجر عنها، مثل منافع الاقتيات واللباس وحفظ النسل، وقلّ في الشريعة التعرض لحفظ الأبناء إلا في الحالات التي حدث فيها تفريط كوأد البنات....

- ولكن معظم الوصايا الشرعية منوط تنفيذها بالوازع الديني وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف.

- فمتى ضعف الوازع الديني في زمن أو قوم أو في أحوال يظن أن الكفّح إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني هنالك يصار إلى الوازع السلطاني كما قال عثمان بن عفان: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

هذه الفكرة سبق للشاطبي أن فصل الحديث في الجزء الجبلي منها، وأسماء ما فيه حظ للمكلف، ورتب عليه النتائج التي ذكرها.

(١) ابن عاشور ١٢٦ - ١٢٩.

المطلب الثاني

مراتب الضروري والحاجي والتحسيني

تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد

يرى الأصوليون أن المقاصد الأصلية هي الضروريات، وأن الحاجيات والتحسينيات ضمن المقاصد التبعية^(١).

كما يرون أن لكل من الحاجيات والتحسينيات أصلياً وتبعياً أو مكملاً كما هو الشأن بالنسبة للضروريات^(٢).

ويؤدي هذا التداخل بين التقسيمين إلى التعقيد واللبس.

أولاً: والذي نراه:

١ - أن المقاصد لا تقتصر على الضروري، وإنما تشمل المرتبتين الحاجي والتحسيني كذلك في وحدة واحدة، يمثل فيها الضروري الحد الأدنى للمقصد الذي لا تقف الشريعة عند تطلب تحقيقه، وإنما تتطلع إلى كماله في حدود الإمكان بطبيعة الحال.

٢ - وأن مراتب الضروري والحاجي والتحسيني لا تتعلق إذن بالمقصد، وإنما بالوسائل المؤدية إلى تحقيقه، وعلى قدر تحقق الوسائل تتحدد المرتبة المناسبة من ضروري أو حاجي أو تحسيني.

ونضرب مثالين لتوضيح ما نرمي إليه:

١ - الطعام أحد الوسائل لمقصد حفظ النفس وهنا تظهر المراتب، فتحصيل

(١) الشاطبي في الموافقات ١٣/٢، ١٦، ٢٤، ١٠١، العالم ١٥٥، ١٦٧، الرسوني ٢٤٦.

(٢) الموافقات ٢/٣٦٤، العالم ١٥٥، ١٦٣، الحسني ٤٦. ولكن العالم يذكر في ١٦٥ أن معظم علماء

الأصول لا يذكرون للتحسيني مكملاً، ولا يقسمونه إلى أصلي وتبعي.

القدر من الطعام الذي يحفظ الأود، وإن كان فيه خشونة، وفقدانه يؤدي إلى الهلاك هو الضروري، أما تحصيله بصورة مناسبة تتكامل فيه الأصناف، ومطهرو بشكل جيد فهذا هو الحاجي، ثم يتمثل التحسيني في طريقة تقديمه وفي آداب الطعام وغيرها، وما زاد على ذلك من ألوان الترف والإسراف منهي عنه.

٢ - والسكن أحد وسائل حفظ النفس: ويتحقق القدر الضروري منه بتوافر كهف أو كوخ أو خيمة، أما الحاجي فيتحقق بتوفر بيت محكم الأبواب والنوافذ مجهز بالماء والإضاءة؛ ثم يتمثل التحسيني في تزيين البيت وتكليف الهواء ووجود حديقة... إلخ.

- ففي كلا المثالين نجد أن مجموع الطعام أو السكن يمثل المقصد الشرعي، وأن المراتب تقع في وسائل تحقيقه، وليس في المقصد نفسه.

ثانياً: نجد هذا المعنى واضحاً في كلام العز بن عبد السلام، وإن كانت العبارة موهمة:

«**فالضرورات** كالمآكل والمشارب والملابس والمناكب والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه **الضرورات**، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلى المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات والقصور الواسعات والمراكب النفيسات ونكاح الحسنات والسراي الفائقات، فهو من التتمات والتكمالات (أي التحسينيات)، وما توسط بينهما فهو من الحاجات»^(١).

فكلمتا **الضرورات** التي تحتها خط موهمة، وكان يمكن أن تكون العبارة فوسائل حفظ النفس كالمآكل... مما يحقق هذا المقصد وأقل المجزئ من ذلك ضروري.

(١) القواعد للعز ٧١/٢.

ثالثاً: أما الشاطبي فكلامه أكثر إيهاماً إذ اعتبر الحاجيات والتحسينيات من أفراد الضروريات، وأن توافرها من كمال الضروريات، والإخلال بها يلبس الضروريات الحرج والعنت^(١)، وانظر أيضاً (الرابع) في ص ٢٤ حيث اعتبر شروط الصلاة وأركانها خادمة للصلاة ومقوية لها مع أنها جزء من الصلاة وليست خارجاً عنها. وقد أشار الشاطبي إلى وحدة الضروري مع الحاجي والتحسيني، ولكنه ظل يعبر عن هذه الوحدة بالضروري، ولو أنه عبر عن هذه الوحدة بالمقصد أو بالمصلحة^(٢) لما أدى إلى هذا اللبس.

- يقول الشاطبي: ((وعلى هذا الترتيب جرت الضرورات مع الحاجيات والتحسينيات، فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلا شك، والتحسينيات مكملات ومتممات، فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها، لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بدّ له من موضوع إذا فقد فيه ذلك عدّ غير حسن ولا كامل ولا موسع، بل قبيحاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً، فلا بدّ من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب، فالمطلوب أن يكون تحسناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسن والموسع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية))^(٣).

رابعاً: سلك د. العالم في معالجته لدرجات المحافظة على النفس^(٤) طريقاً يتفق مع ما نذهب إليه، وإن لم يصرح بجدة تصوره للموضوع، فقد اعتبر أن للمحافظة على النفس ثلاث حالات:

أولها هي الحالة العادية التي يكون فيها الإنسان في موقع السعة واليسر والكماليات وهي حالة تطبيق التشريع العام.

(١) الموافقات ٢/٢٣.

(٢) تنبيه د. العالم ١٧١، ١٧٢ إلى ذلك واستخدم كلمة المصلحة.

(٣) الموافقات ٣/٢٠٦.

(٤) العالم ٢٨٦ - ٢٩٧.

والحالة الثانية حين يكون الإنسان في موقع الضيق والحرَج والعسر، ولكنه لم يبلغ حدَّ الضرورة بل في مرتبة الحاجة، وفي هذه الحالة خفف الله عنه ببعض الرخص، وله أن يدخل دائرة الشبهات.

والحالة الثالثة في موقع الضرورة، فيتعين أو يباح له عندئذ الانتقال من الحالة الأولى والثانية إلى الحالة الثالثة، وذلك بفعل ما كان محرماً أو بترك ما كان واجباً أو تأخيرَه عن وقته دفعاً للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع ومبادئه.

خامساً: وكما أن وسائل المقاصد مرتبة إلى ضروري وحاجي وتحسيني، فإنها داخل كل رتبة من هذه الرتب ليست على وزان واحد. وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: «وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو...»^(١).

المطلب الثالث

هل المراتب ثلاث أم خمس

أولاً: المراتب خمس:

١ - المشروع منها ثلاث هي الضروري والحاجي والتحسيني، وهذا يفترض وجود مرتبتين أخريين غير مشروعتين، وهما مرتبة ما دون الضروري، ومرتبة ما وراء التحسيني.

٢ - أما عن المراتب الثلاث المشروعة، فقد أبدع الشاطبي^(٢) ليس في إثباتها فحسب بل في التدليل على قطعيتها باستقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، واعتبار ذلك من باب التواتر المعنوي، بعد أن استبعد الاعتماد على العقل والنقل الأحادي والإجماع.

(١) الاعتصام ١٧٨/٢، العالم ١٩٧ - ١٩٨.

(٢) الموافقات ٤٩/٢ - ٥٢.

وهذا لا تعليق لي عليه لا من ناحية التقسيم الثلاثي ولا من ناحية التدليل عليه.

٣ - ولكن الذي أضيفه هو أن الحالة التي لا يتحقق فيها مواصفات الضروري، وكذلك الحالة التي يزيد فيها الإسراف عن حد التحسيني كلاهما بحاجة إلى دراسة، لوضعهما موضع الاعتبار، وترتيب ما يلزم من الأحكام بشأنهما، بل وإعطائهما الأولوية في الإزالة باعتبار أنهما حالتان غير مشروعتين.

وقد نبهني د. علي جمعة مؤخراً - خلال مناقشة مسودة هذا البحث في ندوة جامعة الأزهر - إلى عبارة للسيوطي يفهم منها هذا التقسيم الخماسي.

وعبارة السيوطي - بعد تصحيح ما بها من خطأ مطبعي - كالآتي:

(فائدة) قال بعضهم^(١) المراتب خمس: ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضل.

فالضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام. (وهذه مرتبة ما دون الضروري في تقسيمي).

والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم. (وهذه مرتبة الضروري في التقسيم الثلاثي).

والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم (وهذه مرتبة الحاجي في التقسيم الثلاثي).

والزينة كالمشتهي الحلوى أو السكر والثوب المنسوج من حرير وكتان (وهذه مرتبة التحسينات في التقسيم الثلاثي).

(١) صرح صاحب (المواهب السنية) بأنه الزركشي ١١٦.

والفضول التوسع بأكل الحرام^(١) والشبهة (وهذه مرتبة ما وراء التحسيني في - تقسيمي)^(٢).

ثانياً: ولنضرب بعض الأمثلة المعاصرة:

أ - ١ - في الغذاء في مجال حفظ النفس يقع دون مرتبة الضرورات ملايين الضحايا الذين يموتون سنوياً نتيجة المجاعات وسوء التغذية.

وفي السكن هناك الملايين من المشردين الذين لا مأوى لهم، حتى الخيام غير متوفرة لسكانهم وما يتعرضون له نتيجة ذلك من برد قارس في الشتاء.

٢ - ويقابل ذلك في مرتبة ما وراء التحسينات ملايين تعيش حياة الترف والإسراف والتخمة سواء في الغذاء أو الكساء أو المسكن.

ب - ١ - في مجال حفظ الدين يقع دون مرتبة الضرورات أكثر الناس ممن لا يؤمنون بدين، بل وممن يؤمنون إيماناً نظرياً لا يمارسون معه أي عبادات.

٢ - ويقابل هذا في مرتبة ما وراء التحسيني المغالون والمنتطعون والمنقطعون عن الحياة ظناً منهم أن هذا هو المطلوب منهم تقريباً إلى الله.

ج - ١ - في مجال حفظ النسل يقع دون مرتبة الضرورات من لا تمكنه ظروفه من الزواج بالمرّة أو من يتأخر عن الزواج حتى سن متقدمة، وقد يستعيز عن الزواج المشروع بممارسات غير مشروعة، أو يبقى أسير الكبت والحرمان.

٢ - ويقابل هذا من يشغله الجنس عن كل ما عداه فيسرف في علاقات غير مشروعة، أو حتى مشروعة تزيد عما شرع له الزواج أو فطر عليه الإنسان، بل

(١) يقول صاحب (الفرائد البهية) لعله: الحلال، أما صاحب (المواهب السنية) فلم يستشكل في لفظ

(الحرام) بل ضرب مثلاً يؤكده، وهو استعمال أواني الذهب والفضة ١١٧.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، طبعة دار الفكر ٦١.

تصل ببعضهم إلى تبديل الأزواج كل أسبوع سعيًا وراء متعة تحبو مع الزمن جذوتها وتفقد معناها.

وهكذا في سائر المجالات.

الثالث: وفي القديم:

أ - ضرب العز بن عبد السلام^(١) العديد من الأمثلة صدرها بقوله:

الاقتصاد رتبة بين رتبتين ومنزلة بين منزلتين. والمنازل ثلاثة: **التقصير** في جلب المصالح، و**الإسراف** في جلبها، و**الاقتصاد** بينهما. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء ١٧/٢٩]، وقال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان ٢٥/٦٧]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة ٥/٨٧]، وقال: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف ٧/٣١]، وغير ذلك من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، وضرب عشرات الأمثلة في شتى المجالات.

ب - أما الشاطبي فقد كتب أن ((الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخلة تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا إخلال، بل هو تكليف جاز على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال.. فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى جانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته،

وقوة مرضه وضعفه، حتى إذا استقلت صحته هياً له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به في جميع أحواله»^(١).

«فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.

فطرف التشديد - وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الإخلال في الدين.

وطرف التخفيف - وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائقاً، ومسلك الاعتدال واضحاً. وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه.

وعلى هذا، إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى، وعليه يجري النظر في الورع والزهد، وأشباههما، وما قابلها.

والتوسط يعرف بالشرع وقد يعرف بالعوائد، وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات»^(٢).

رابعاً: وترجع أهمية إبراز مرتبتي التقصير والإسراف إلى عدة أمور:

١ - منها أنها تعدّ لحدود الله ينبغي أن تحظى بأولوية الاهتمام لإزالتها من واقع الحياة، وهذا يقتضي تعيينها وبيان حكمها ومنهج التعامل معها.

(١) المصدر نفسه ١٦٣/٢.

(٢) المصدر نفسه ١٦٧/٢ - ١٦٨.

٢ - وتعيين منطقة ما دون الضروري يحتاج إلى بيان الحد بينها وبين الضروري (أو الحد الأدنى للضروري)، كما أن تعيين منطقة ما وراء التحسيني يحتاج إلى بيان الحد بينها وبين التحسيني (أو الحد الأعلى للتحسيني).

٣ - ومنها أن ما يبدد من أموال وطاقات وأوقات في مرتبة الإسراف كفييل بأن تسد به مرتبة التقصير، ثم يصار إلى سد مرتبة الضرورات، وصولاً إلى تلبية الحاجيات، فالتحسينيات حسب الإمكان.

٤ - ومنها بيان دور الدولة في مراعاة حدي التقصير والإسراف، وذلك من ناحيتين: ناحية استخدام أسلوب الترخيب والترهيب مع من يتعدى هذه الحدود، وناحية واجب الدولة في توفير الضروريات.

٥ - ومنها أن الزهاد يكتفون بحد الضرورة، وقد ينزل بعضهم إلى أدنى منه ظانين أن هذا من كمال التدين^(١)، ولذلك فمن المهم بيان حد الزهد المباح لتمييزه عن التقثير والتقصير والاعتداء على حق النفس ((إن لبدنك عليك حقاً)).

المطلب الرابع

مامعيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات

أو الحاجيات أو التحسينيات^(٢)؟

١ - هل هو النظر إلى نوع (الحكم التكليفي) المتعلق به، فإن كان أمراً أو نهياً مشدداً أي من نوع الواجب أو المحرم كان من الضروريات، وإن كان أمراً أو

(١) الشاطبي ٢/٢١٤.

(٢) ألمح د. الريسوني (٤٥) وهو بصدد الحديث عن تقسيم الإمام الغزالي للمراتب والأمثلة التي ضربها لكل مرتبة - إلى أن مسألة تصنيف الأحكام الشرعية في هذه المراتب، وفي مرتبتي الحاجيات والتحسينيات بصفة خاصة، إنما هو عمل اجتهادي تقريبي ليس إلا، مما قد يعني عدم اهتمامه ببجتها، ولكنه عاد - عند حديثه عن آفاق البحث في المقاصد في خاتمة كتابه (٣١٤) إلى اقتراح وضع ضوابط واضحة - للتفريق بين مراتب المصالح كلها.

نهياً غير مشدد أي من نوع المندوب أو المكروه كان من الحاجيات، وإن كان من نوع المباح كان من التحسينيات، فنكون حينئذ قد أخذنا (بمعيار شكلي)؟

٢ - أو هو (معيار موضوعي) بالنظر في درجة المصلحة أو المفسدة المتعلقة بها الحكم التكليفي فإن كان من أهمها كان من الضروريات، وإن كان قليل الأهمية فمن التحسينيات، وما توسط بينهما فمن الحاجيات؟

٣ - أو نجمع بين المعيارين؟

أولاً: لنر كيف تعامل الأصوليون مع هذه المسألة:

أ - العز بن عبد السلام يقول:

١ - «ومصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة فمنها ما هو في أعلاها، ومنها ما هو في أدناها ومنها ما يتوسط بينهما.

والمصالح ثلاثة أنواع:

أحدها مصالح المباحات.

الثاني مصالح المندوبات.

الثالث مصالح الواجبات.

والمفاسد نوعان:

أحدهما مفاسد المكروهات.

الثاني مفاسد المحرمات^(١).

فنجده هنا جمع بين المعيارين.

٢ - «طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات، كطلبه لتحصيل أدناها في الحد

والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أذناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب.

وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد، ولذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل، لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفاستها إلى الرذيل والأرذل^(١).

فهو هنا يرفض المعيار الشكلي، لأن صيغة الطلب لا تفيد تفاوتاً، ويأخذ بالمعيار الموضوعي.

٣ - ((فصل في بيان رتب المصالح: وهي ضربان:

أحدهما مصلحة أوجبها الله عز وجل نظراً لعباده، وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما، فأفضل المصالح ما كان شريفاً في نفسه.

الضرب الثاني من رتب المصالح ما ندب الله عباده إليه إصلاحاً لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح، وكذلك مندوب الكفاية يتفاوت بتفاوت رتب مصالحه وفضائله)) ثم تحدث عن مصالح المباح^(٢).

وهنا نجد أنه أخذ بصراحة بالمعيار الشكلي.

٤ - ((ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن

(١) المصدر نفسه ٢٢/١، ٢٣.

(٢) المصدر نفسه ٥٤/١ - ٥٦.

فهم نفس الشارع يوجب ذلك. ومثل ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة.

ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة ٧/٩٩، ٨]، وهذا ظاهر في الخير الخالص والشر المحض. وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشرين أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة، أو ترجيح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة، ومن المصالح والمفاسد ما لا يعرفه إلا كل ذي فهم سليم وطبع مستقيم يعرف بهما دق المصالح والمفاسد وجلهما، وأرجحهما من مرجوحهما، وتفاوت الناس في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته، وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه الأخرق المفضول ولكنه قليل.

وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (١) [النحل ٩٠/١٦].

- فهنا نجد غلب المعيار الموضوعي وجعله هو الأصل خاصة إذا لم يكن إجماع ولا نص ولا قياس خاص.

٥ - وفي كتاب آخر له عاد إلى المعيار الشكلي إذ يقول:

(١) المصدر نفسه ١٨٩/٢.

((وجلب المصالح ودرء المفاسد أقسام: أحدها ضروري، والثاني حاجي، والثالث تكميلي.

فالضروري الأخروري في الطاعات: هو فعل الواجبات وترك المحرمات.

والحاجي هو السنن المؤكدات، والشعائر الظاهرات.

والتكميلي ما عدا الشعائر من المندوبات.

والضروريات الدنيوية كالأكل والمشارب والملابس والمناكح.

والتكميلي منها كأكل الطيبات وشرب اللذيذات والمساكن العاليات

والغرف الرفيعات والقاعات الواسعات.

والحاجي منها ما توسط بين الضرورات والتكميلات^(١).

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه يتكلم عن تفاوت رتب المصالح فيقول:

((ومصالح الإيجاب أفضل من مصالح النذب، ومصالح النذب أفضل من

الإباحة، كما أن مفاسد التحريم أرذل من مفاسد الكراهة))^(٢).

ب - الشاطبي تناول المسألة في عدة نصوص:

١ - ((وأيضاً فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء

والترفة بين ما هو منها أمر وجوب أو نذب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا

تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا

الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع،

وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا

يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك

أيضاً، بل نقول كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في

(١) الفوائد في اختصار المقاصد المسمى بالقواعد الصغرى، ط ١، ١٩٨٨ م، ٣٨ - ٤٠.

(٢) المرجع نفسه ٤١، ٤٢.

دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة، ألا ترى إلى قولهم فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب..»^(١).

٢ - «وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمر الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمر الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة^(٢) للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات، والحاجيات كذلك، فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض، كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض والسلم والمساقاة وأشباه ذلك، ولا طلب هذه أيضاً كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة، ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، وكذلك التحسينيات^(٣) حرفاً بحرف...».

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب أو للنسب، أو للإباحة، أو مشترك، أو لغير ذلك، مما يعد في تقرير الخلاف في المسألة إلى هذا المعنى يرجع الأمر فيه، فإنهم يقولون: إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، فكان المعنى يرجع إلى اتباع الدليل في كل أمر، وإذا كان كذلك رجع إلى ما ذكر لكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب. وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها.

(١) الموافقات ١٥٣/٣.

(٢) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأناً. (من شرح عبد الله دراز).

(٣) الشاطبي ٢٠٩/٣ أي فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف، ومنع الربا ليس كطلب الورع في التشابهات. وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة. وكل هذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات (شرح عبد الله دراز).

فالقابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة أصل ضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري. وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم: إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها^(١).

فالشاطبي يتفق مع العز في عدم الاعتماد على صيغة الطلب لمعرفة إن كان واجباً أو مندوباً أو مباحاً، وأن العبرة بالنظر، ولكنه يزيد عليه ببيان آلية النظر بينما يتركها العز مطلقة لتقدير مراتب المصالح والمفاسد. والذي ذكره الشاطبي في هذا النص هو أحد عناصر هذه الآلية (وهو التعرف على ما إذا كان المطلوب بالقصد الأول أو الثاني، وما إذا كان أصلاً أو أحد أركانه أو متمماته)، بينما ذكر عناصر أخرى في مواضع أخرى من كتابه على النحو الذي سنبينه.

٣ - في نص آخر للشاطبي نراه يقترب من طريقة العز في ترتيب المصالح والمفاسد، ويضع لذلك دالتين: إحداهما النظر فيما جاء من الوعيد والحدود على الإخلال بها، والثانية ما إذا كان به صلاح العالم أو فساده بصورة كلية ضرورية، أو كان مما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد.

وإذا كان الأخذ بالدلالة الأولى وارداً، فإن الدلالة الثانية تؤدي بنا إلى الدور، لأن المطلوب الوصول إليه هو معرفة ما هو كلي وضروري، فكيف نجعله طريقاً للتعرف ونحن لم نعرفه بعد، إلا أن يكون الكلام مطلقاً كطريقة العز، وبالتالي لا تكون هناك آلية أضافها الشاطبي في هذا المقام.

وهذا هو النص:

«المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة منها. وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها.

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها، كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقه وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك، مما وضع له حد أو وعيد، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه. فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري. والاستقراء يبين ذلك، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان: أحدهما ما به صلاح العالم أو فساده، كإحياء النفس في المصالح وقتلها في المفاسد، والثاني ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد. وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة، بل هو على مراتب. وكذلك الأول على مراتب أيضاً. فإننا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما. ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنا أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها جاز لها ذلك. وهكذا سائرهما. ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب: فليس مفسدة بيع حبل الحبله كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة. وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور. فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب. وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل

واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر. وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها^(١).

٤ - إذا كان الشاطبي يسعى - في النص الأول - إلى التعرف إلى مراتب التكليف من وجوب وندب وإباحة للتوصل إلى ترتيبها على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فإننا نجد قد ناقض ذلك في نص آخر حيث رتب على كون الأمر ضرورياً أن يكون واجباً.

«إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب، إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظاً للأمر الضرورية في الدين المراعاة باتفاق. وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة. وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل، وهذا عامل بالكل فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يحتل النظام باختلاله. فقد صار عاملاً بالوجوب.

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب. فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً أو ممنوعاً بالكل^(٢).

وفي موضع آخر يقول: «إن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم^(٣)».

(١) الموافقات ٢/٢٩٨ - ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه ٢/٢٠٤.

(٣) المصدر نفسه ٢/٢٠٦، وانظر شرحه لهذه القاعدة في الصفحة نفسها.

٥ - أوضح الشاطبي عنصراً آخر من عناصر آلية ترتيب المصالح والمفاسد، وهذا العنصر كسابقه ينطلق من التفرقة بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية أو القصد الأول والقصد الثاني، تلك التفرقة التي يوليها الشاطبي أهمية خاصة. والنص طويل يصعب إيرادها، ولكن نحاول اختصاره: فهو يميز بين ضربين من الضروريات:

أحدهما ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتيات واتخاذ الزوجة والمسكن واللباس مما للإنسان باعث من نفسه قوي يحمله قهراً على ذلك، فجعله الشارع مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة. فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلية من الدواعي.

والثاني ما ليس فيه حظ عاجل مقصود سواء كان من فروض الأعيان كالعبادات، أو من فروض الكفايات كالولايات العامة من خلافة وقضاء وجهاد وتعليم:

فأما قسم الأعيان فقد أكد الشارع القصد إلى فعله بالإيجاب، ونفيه بالتحريم، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية.

وأما قسم الكفايات، فإن حظ المكلف فيه يأتي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، لأنها لم تشرع لينال بها عز السلطان ونحوه الولاية وشرف الأمر والنهي وإن كان يحصل ذلك بالتبع^(١).

هنا نرى الشاطبي ناقض ما قاله من قبل من تلازم بين الوجوب والضروري (سواء أدى الأول إلى الثاني، أو الثاني إلى الأول)، وحصر الوجوب فيما ليس فيه حظ للمكلف، بينما جعل ما فيه حظ للمكلف على الندب أو الإباحة.

ج - أخذ ابن عاشور بالمعيار الموضوعي، ونجد ذلك واضحاً في مناقشة وضع حفظ العرض في الضروري ورده على السبكي وغيره الذين ربطوا بين ورود حد القذف واعتبار العرض من الضروريات وصرح ((ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد، ولذلك لم يعد الغزالي وابن الحاجب ضرورياً))^(١).

ثانياً: الخلاصة والنتيجة:

نخلص مما سبق إلى أن:

أ - أخذ العز بن عبد السلام مرة بالمعيار الشكلي ومرة بالموضوعي، ومرة ثلاثة جمع بينهما، ومرة رابعة غلب المعيار الموضوعي وجعله الأصل خاصة إذا لم يكن إجماع ولا نص ولا قياس خاص.

ب - يوافق الشاطبي العز في عدم إفادة الصيغة في نفسها معنى الوجوب أو الندب أو الإباحة، أي يستبعد المعيار الشكلي، ولكنه لا يأخذ بالمعيار الموضوعي بإطلاق كما فعل العز، بل يحاول إيجاد آلية للنظر:

١ - فيفرق بين المطلوب بالقصد الأول فيكون في أعلى المراتب، والمطلوب بالقصد الثاني فيكون أدنى رتبة.

٢ - وفي موضع يجعل الوجوب أثراً للمقصد الأصلي، والندب أثراً للمقصد التابع خلافاً للنظر السابق.

٣ - وينظر فيما جاء من الوعيد والحدود جزاء الإخلال بوصفه مقياساً لأهمية المصلحة أو المفسدة.

٤ - وينظر إن كان الأمر يتعلق بصورة كلية ضرورية أو كمالية، وقد انتقدنا ذلك لأنه يوقع في الدور.

(١) ابن عاشور ٨١ - ٨٢.

٥ - ويميز في الضروريات بين ما فيه حظ عاجل مقصود للمكلف، فيجعل حكمه على الندب أو الإباحة، بينما يجعل حكم ما ليس فيه حظ عاجل مقصود للمكلف هو الوجوب العيني أو الكفائي، وهنا نجد ناقض ما قاله من قبل من تلازم بين الوجوب والضروري.

ج - أخذ ابن عاشور بالمعيار الموضوعي.

د - وبناء على هذا التحليل نرى الأخذ بالمعيار الموضوعي فيما ليس فيه إجماع أو نص أو قياس خاص كما ذهب العز في قوله الرابع.

المطلب الخامس

ملاحظات تطبيقية

استوقفتني أثناء البحث بعض الأمثلة التي تحتاج إلى مناقشة:

أ - وضع الطهارة بإطلاق في مرتبة التحسينيات:

نجد المثال للتحسينيات الذي يتكرر في كل الكتابات تقريباً هو الطهارة بإطلاق:

١ - فإمام الحرمين الجويني يضرب مثال الطهارة في قسم التحسينيات، وينتهي إلى عدم جواز القياس في التحسينيات، ولأن سياق البحث كان في تقاسيم العلل والأصول من باب القياس، فليس المجال مجال تمييز وضوء الصلاة عن باقي الطهارات^(١).

٢ - والشاطبي بعد أن عرّف التحسينيات يقول: «ففي العبادات كإزالة النجاسة - وبالجملة الطهارات كلها - وستر العورة»^(٢).

(١) البرهان ٢/٩٢٤، ٩٢٥، ٩٣٨ - ٩٤١.

(٢) الموافقات ١١/٢.

فهو هنا قد عمم ولم يفرق بين الطهارة كالوضوء الذي هو شرط لصحة الصلاة وبين مطلق الطهارة، مع أنه نبه إلى هذا الفرق حين تكلم على نسبة الوسائل إلى المقاصد، وضرب مثلاً بالطهارة مع الصلاة، وإنها لا يبقى طلبها إذا ارتفع طلب الصلاة إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها، فقد لا تكون صلاة ويبقى الوضوء مطلوباً، فلا مانع أن يكون الشيء مقصوداً لنفسه ومقصوداً ليكون وسيلة لغيره باعتبارين^(١).

فهو هنا - في علاقة الوضوء بالصلاة كوسيلة إلى مقصد - نبه إلى الجانب السلبي وهو حالة انتفاء المقصد، وهو الصلاة وأثره على حكم الوسيلة وهي الوضوء، بينما في الموضع الأول (ص ١١) أغفل الجانب الإيجابي لهذه العلاقة، وهو أن الوضوء بوصفه وسيلة يأخذ حكم المقصد على أساس قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٢)، وبالتالي ينبغي تمييز هذه الحالة على أساس أن الوضوء وسيلة للصلاة وإخراجها من التحسينيات، وإبقاء مطلق الوضوء^(٣) منفصلاً عن الصلاة، وكذلك الوضوء لصلاة النافلة ضمن التحسينيات.

٣ - وقد نبه العز بن عبد السلام - وهو بصدد الحديث عن اجتماع المصالح مع المفاصد - إلى هذه التفرقة حين كتب ((الصلاة مع الأنجاس مفسدة يجب اتقاؤها في الصلاة، لأن المصلي جليس الرب مناج له، فمن إجلال الرب ألا يناجى إلا على أشرف الأحوال، فإن شق الاجتناب بعذر غالب كفضلة الاستجمار ودم البراغيث وطين الشوارع ودم القروح والبثرات جازت صلاته رفقا بالعباد، وإن تعذر الاجتناب بحيث لا تمكن الطهارة صحت الصلاة على الأصح، لأن تحصيل مقاصد الصلاة العظمى أولى من رعاية الطهارة التي هي بمثابة التتمات والتكمالات، وقد اختلف العلماء في اشتراطها في الصلاة))^(٤).

(١) المرجع السابق ١٩/٢، ٢٠ وشرح عبد الله دراز عليه

(٢) الحديث ((لا يقبل الله صلاة بغير طهور)) رواه الجماعة إلا البخاري.

(٣) كالوضوء عند ذكر الله وعند النوم وتجديد الوضوء لكل صلاة.

(٤) العز ١٠١/١.

فربط هنا بين اعتبارها من التتمات والمكملات وبين اختلاف العلماء في اشتراطها في الصلاة.

ب - وضع فرائض العبادات في رتبة الحاجيات:

كتب د. يوسف العالم وهو بصدد المحافظة على مصلحة الدين من جانب الوجود:

((ومصلحة الدين متفاوتة. منها ما يقع في رتبة الضرورة والأصل بالنسبة لبقية المصالح، وهذه المرتبة هي التصديق والاعتراف بوجود الحقيقة الكبرى، وهي مرتبة الإيمان بالله واليوم الآخر.

ومنها ما يقع في رتبة الحاجة، وهي العبادة والعمل بناء على الأوامر الجازمة، وهذه مرتبة توابع الإيمان المكملة لمقصوده كالصلاة والزكاة والصيام والحج.

ومنها ما يقع وقع التزيين والتحسين، وهي نوافل الخير وكل الأعمال التي تعتمد على أوامر غير جازمة، وهذه تلي المرتبة الثانية وتكملها مثل نوافل الصلوات والصدقات))^(١) ثم تحدث عن مرتبة الإيمان، وأعقبها بالمرتبة الثانية وهي العبادات الإلزامية^(٢) أي الفرائض، ثم المرتبة الثالثة وهي النوافل التطوعية^(٣).

وجه التوقف عندنا هو في مضمون رتبة الحاجيات وضع العبادات الإلزامية في هذه الرتبة، ومكانها في نظري إلى جانب الإيمان في مرتبة الضرورات، فهي مع الإيمان أركان الإسلام ودعائمه، والإيمان والعمل متلازمان في التصور الإسلامي^(٤).

(١) العالم ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) المرجع السابق ٢٣٤.

(٣) المرجع السابق ٢٤٦.

(٤) وهذا لم يغب عن د. العالم بل ذكره صراحة في ٢٤٥.

وإذا كان الإيمان هو الأصل والعبادة فرع عنه^(١) فهذا يبرر جعل مرتبة الضرورات رتبةً داخلية وليست على وزان واحد، ولكنه لا يبرر النزول بالعبادة المفروضة من رتبة الضرورات إلى رتبة الحاجيات.

وإذا كان هناك تساؤل عن مرتبة الحاجيات، فيمكن وضع السنن المؤكدة في هذه المرتبة، وترك النوافل غير المؤكدة لمرتبة التحسينيات.

ج - وضع النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد:

كتب د. يوسف العالم: «وقد شرع الله لتحقيق التحسينيات... ونهى عن قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد»^(٢).

فعصمة الدم أصل مقرر للمسلم وغير المسلم ضمن مقصد حفظ النفس ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام ١٥١/٦] من مرتبة الضروريات، وإذا ارتفعت العصمة عن الأعداء المقاتلين واستثنى بنص صريح فئات معينة، فإن ذلك لا يعدو أن يكون عودة إلى أصل العصمة، وليس أمراً تحسينياً بأي حال. إنه من مرتبة الضروريات شأن النصوص الخاصة بجريمة النفس البشرية وعقاب من يعتدي عليها.

الأولى

د - وضع العلم والثقافة والوعظ، والإسعافات العولمية والصحية:

كتب أ. إسماعيل الحسني عن «المصلحة التحسينية: يبدو من تعريفها ومن أمثلتها.. (وفي الحاشية أوضح) مثل نشر العلم ووعظ الناس وتثقيف العقول بالتربية الكاملة، وإيجاد الملاهي، والمطابخ الرفيقة، والمتنزهات، ومواضع الاستجمام والإسعافات العولمية والصحية، هذا في المصالح العامة، أما في المصالح الشخصية فأمثلتها آيلة إلى مراعاة مكارم الأخلاق، واعتبار المروءات والتشبيث بمخصال الفطرة»^(٣).

(١) العالم ٢٣٤ - ٢٣٦.

(٢) المرجع السابق ١٦٤.

(٣) الحسني ٣٠٠.

كيف يعتبر - من وجهة نظر المصالح العامة - نشر العلم ووعظ الناس وتثقيف العقول والإسعافات العدمية والصحية من قبيل التحسينيات؟

١ - أليس نشر العلم وتثقيف العقول من وسائل حفظ العقل الضرورية؟ أم أن المثال التقليدي (تحريم الخمر) قد احتكر مرتبة ضروريات حفظ العقل وأصبح ما عداه حاجياً وتحسينياً؟

٢ - ووعظ الناس: أليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أولى شروط خيرية الأمة ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران ١١٠/٣] فهذا الشرط الذي قدمته الآية على الإيمان بالله، كيف يؤول إلى مرتبة التحسينيات خاصة إذا كنا نتحدث عن المصالح العامة، وماذا نضع في مرتبة ضرورات المصلحة العامة إذن؟

٣ - والإسعافات العدمية سواء كان المقصود بها مرفق العدالة (أي نصب القضاة) أو الخدمات المساعدة للعدالة كالشرطة والادعاء العام (أعوان القضاة) أو حتى ما يسمى بالمعونة القضائية كتكفل الدولة بنفقة محامين للدفاع عن غير القادرين على ذلك، كل هذا أساسي في نظام القضاء الذي هو وسيلة لإقامة العدل الذي هو مقصد الرسالات السماوية ﴿لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد ٢٥/٥٧] والذي هو مع التوحيد سمة الإسلام (دين التوحيد والعدل).

٤ - والإسعافات الصحية: كيف توضع في التحسينيات مع أنها هي الخطوة الأولى لإنقاذ من يتعرضون لخطر الوفاة أو الجروح والكسور أو أزمات القلب وغير ذلك؟ أليس ذلك من الوسائل الضرورية لحفظ النفس.

وأكتفي بهذه الأمثلة لدعم الدعوة إلى إعادة النظر في الأمثلة التطبيقية التي توضع لتوضيح المبادئ والقواعد - خاصة ونحن بصدد تفعيل مقاصد الشريعة - سواء أخذنا بالمعيار الشكلي أو بالمعيار الموضوعي أو بهما معاً.

المبحث الرابع

نسبية تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب

بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال

ترتيب الكليات إلى ضروري وحاجي وتحسيني هو الإطار الثابت للكليات، وداخل هذا الإطار يجري تسكين الكليات، ولكن هذا التسكين غير ثابت، فهو يتغير بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وهذا معنى النسبية في التطبيق.

أولاً: وقبل بحث نسبية تسكين الكليات، نشير إلى جانب آخر من جوانب النسبية ويتعلق بنسبية التنظير:

أ - ١ - وهو أن الأمور المكتملة لكل من الضروريات والحاجيات والتحسينيات ليست برتبة الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي تكملها نفسها.

٢ - كما أن الأمور الداخلة تحت كل من مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملات كل منها ليست كلها على وزان واحد بل بينها تفاوت^(١).

(١) الموافقات ٢٠٩/٣ والأمثلة الواردة في المتن وفي شرح دراز عليه، وفي ١٥٣، ٢٥٥ - ٢٥٧.

٣ - فالفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفساد، وقد بين الشرع ذلك وميّز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً، أو مفسدته فجعله كبيرة.

وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحساناً وفي المفساد صغيرة^(١).

٤ - وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعدّ ركناً على وزان واحد أيضاً.

٥ - كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها^(٢).

ب - ١ - بل إن المباح وهو الذي يستوي فعله وتركه في نظر الشارع قد تطرأ عليه طوارئ تجعله محموداً أو مذموماً.

٢ - والأهم من ذلك أن المباح الذي لا تعتريه طوارئ، قسمه الشاطبي إلى أربعة أنواع، وضرب الأمثلة لكل من هذه الأنواع على النحو الذي سنبينه بعد قليل^(٣).

ليس هذا فحسب، بل تعداد مفردات الكليات ذاتها قابل للتغيير، كذلك بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال^(٤).

ثانياً: وفكرة النسبية هذه ليست جديدة، إذ نجد في كتب الأصوليين أمثلة واضحة وإن لم يطلقوا عليها هذا الاسم:

(١) المصدر نفسه ٢١٣/١.

(٢) المصدر نفسه ٢٩٩/٢ - ٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه ١٠٩/١ - ١٤٧.

(٤) انظر المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذا البحث المعنون (من الكليات الخمس إلى المحالات الأربعة).

أ - كتب العز بن عبد السلام:

((ستر العورات والسوءات واجب وهو من أفضل المروءات وأجمل العادات ولا سيما في النساء الأجنبية، لكن (يقصد كشف العورة) يجوز للضرورات والحاجات.

أما الحاجات: فكنظر كل واحد من الزوجين إلى صاحبه، وكذلك نظر المالك إلى أمته التي تحمل له ونظرها إليه، وكذلك نظر الشهود لتحمل الشهادات، ونظر الأطباء لحاجة مداواة، والنظر إلى الزوجة المرغوب في نكاحها قبل العقد عليها إن كانت ممن ترجى إجابتها، وكذلك يجوز النظر لإقامة شعائر الدين كالختان وإقامة الحد على الزناة، وإذا تحقق الناظر إلى الزانين من إيلاج الحشفة في الفرج حرّم عليه النظر بعد ذلك، إذ لا حاجة إليه، وكذلك لو وقف الشاهد على العيب أو الطبيب على الداء فلا يحل له النظر بعد ذلك، لأنه لا حاجة إليه لذلك، لأن ما أحل لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها ويزال بزوالها.

وأما الضرورات: فكقطع السلع المهلكات ومداواة الجراحات المتلفات.

ويشترط في النظر إلى السوءات لقبحها من شدة الحاجة ما لا يشترط في النظر إلى سائر العورات، وكذلك يشترط في النظر إلى سوءة النساء من الضرورة والحاجة ما لا يشترط في النظر إلى سوءة الرجال، لما في النظر إلى سوءاتهن من خوف الافتتان، وكذلك ليس النظر إلى ما قارب الركبتين من الفخذين كالنظر إلى الإليتين^(١).

- فالأصل إذن أن ستر العورات والسوءات من أفضل المروءات وأجمل العادات (أي من التحسينيات)، ونلاحظ هنا أنه لم يربط بين الوجوب الشرعي وبين اعتباره من التحسينيات (وليس من الضروريات) أي إنه أخذ بالمعيار الموضوعي.

ب - توسع الشاطبي كثيراً في بحث تفاصيل عوامل مختلفة وأثرها على المقاصد والأحكام، فمن هذه العوامل:

١ - المباح وأنواعه^(١).

٢ - المشقة وأنواعها^(٢).

٣ - وحظ المكلف^(٣).

٤ - وفرض العين وفرض الكفاية.

٥ - وحق الله وحق العبد وغيرها.

ونتج عن ذلك شبكة متشعبة إن لم تكن معقدة من الأنساق المتداخلة، مما يؤكد فكرة النسبية التي نحن بصدد بحثها.

وحتى لا نخرج عن حدود بحثنا نكتفي ببيان أحد هذه العوامل التي تعرض لها الشاطبي وهو المباح:

فالأصل في المباح أن فعله وتركه يستوي عند الشارع، هذا هو المباح في حد ذاته مجرداً عن العوامل الخارجية التي قد تطرأ عليه فتجعله مذموماً أو ممدوحاً أي تجعله غير مباح.

وقد قسم الشاطبي المباح من هذه الناحية تقسيماً رباعياً إلى:

١ - المباح بالجزء المندوب بالكل.

٢ - والمباح بالجزء الواجب بالكل.

٣ - والمباح بالجزء المكروه بالكل.

(١) الموافقات ١٠٩/١ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق نفسه ١١٩/٢ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق نفسه ١٧٦/٢ وما بعدها.

٤ - والمباح بالجزء المحرم بالكل.

كما بحث حكم هذه المباحات مع ما يطرأ عليها في كل من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، في تفاصيل وأمثلة كثيرة وخلاف في الرأي مع غيره من العلماء كابن العربي مثلاً^(١).

ج - إذا كانت اهتمامات العز والشاطبي تدور حول أثر اختلاف الأشخاص والأحوال، فإن ابن عاشور أضاف اختلاف الزمان والمكان إلى قائمة المتغيرات:

١ - وكان منطلق ابن عاشور في ذلك، هو تسليطه الضوء على الجانب المتعلق بالأمة، إلى جانب ما يتعلق بالأفراد، مما أفسح المجال لدخول الوازع السلطاني إلى جانب الوازع الجبلي، والوازع الديني للذين حازا اهتمام الأصوليين قبله.

٢ - هذه النقلة نهت إسماعيل الحسني شارح ابن عاشور إلى ((أن تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه لا لما هو ثابت، لما هو متغير، لا^(٢) لما هو جامد، بعبارة يتأسس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة والمجتمع الإنساني عامة)).

معنى ذلك أن تأصيل الضروريات المصلحية، لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بدّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات.

يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل

(١) انظر تلخيصاً للموضوع عند الريسوني ١٤٧ - ١٥٥، وانظر الموافقات ١/١٨١ - ١٨٧.

(٢) لو قال (إلى جانب) ما هو ثابت وجامد بدلاً من (لا) لكان أصح وأكثر تماشياً مع بقية كلامه.

والمال، بل يشمل فضلاً عن ذلك ضروريات أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر^(١): الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعبير والعلاج، واللائحة طويلة من الحقوق التي تعد اليوم من ضروريات وجود الإنسان في المجتمع المعاصر^(٢).

د - أشار د. يوسف العالم^(٣) إلى أن بعض العقود قد تقع في مرتبة الضرورة، وقد تقع في رتبة الحاجة. فالإجارة قد تقع في رتبة الضرورة، كما في استئجار مرضعة للطفل أو مسكن يقيه من الحر والبرد المضرين به، أو من يحفظ له ماله من الضياع إن لم يوجد من يتبرع بذلك.

كما أشار إلى أن إمام الحرمين يرى (في البرهان) أن البيع من حيث هو إذا نظر إليه منسوباً إلى الجنس يكون ضرورياً، لأنه لو لم يشرع أصلاً لوقع الحرج، وذلك لأنه ليس عند كل إنسان جميع ما يحتاج إليه من مطالب معيشته الضرورية. وإذا نظر إليه بالنسبة إلى كل فرد من الأفراد فلا يكون ضرورياً إذ ليس كل واحد مضطراً إلى البيع والشراء.

هـ - أشار د. يوسف القرضاوي في أكثر من موضع إلى الحاجة إلى إعادة النظر في المقاصد من حيث مفرداتها بالاهتمام بالمقاصد المتعلقة بالمجتمع كالحرية والمساواة والعدالة والإخاء والتكافل والكرامة، ومن حيث الأمثلة التي يضر بها الأصوليون كتمثيلهم حفظ العقل في عقوبة الشرب، كأن هذا هو كل اهتمام الإسلام بالعقل، فأين إنشاء العقلية العلمية، وطلب العلم والإشادة بالعلماء وقيمة المعرفة...^(٤).

(١) لو أضاف هنا (منه فيما مضى) لاستبعد بذلك فهم أن يكون مقصوده أشد حاجة إليها من حاجته إلى الضرورات الخمس.

(٢) الحسيني ٢٩٩.

(٣) العالم ١٦٤.

(٤) سمنار (سنن الله في الآفاق والأنفس) ٩٠، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ٧٤، ٧٥.

و - يرى د. الريسوني الحاجة إلى مزيد من الدراسة التفصيلية، لبيان حدود الثبات والتغير في مراتب المصالح^(١).

ثالثاً: نسبة التطبيق كما قلنا في مقدمة هذا المبحث تشمل تسكين الكليات تحت المراتب الثلاث، وتعداد مفردات الكليات، وقد خصصنا الفصل التالي لتعداد المفردات، ونبحث هنا تسكين الكليات.

وقد قلنا في مبحث سابق: إن المقصد الكلي بمراتبه الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية تشكل وحدة واحدة، وأن المراتب إنما تنصرف إلى الوسائل التي يتحقق بها المقصد، وحديثنا هنا إذن ينصرف إلى تسكين هذه الوسائل في المراتب المختلفة.

ولا نطمع في البحث الحالي إلى استقصاء كافة جوانب الموضوع، وإنما نكتفي ببعض الأمثلة التي توضح المقصود.

نأخذ في مقصد حفظ النفس أمثلة من الغذاء والمسكن والمركب، وفي مقصد حفظ العقل أمثلة من فروض العين وفروض الكفاية في طلب العلم:

أ - الغذاء:

١ - الغذاء الضروري لحفظ الحياة يختلف من بيئة لأخرى، فلدى البدو يقوم التمر واللبن بالمقصود، وفي الريف تقوم كسرة الخبز وقطعة الجبن بالمقصود، وفي المدينة ولدى قطاع عريض من الناس تقوم حياتهم على طعام الفول أو الفلافل أو مقلي الباذنجان.. ولكن مع تقدم المدينة وعلوم التغذية وجد أنه ينبغي توافر شروط معينة في الغذاء من حيث العناصر المتكاملة التي يحتاج إليها الجسم، والقدر اللازم من كل من هذه العناصر يومياً لحياة الإنسان، وأنواع الأطعمة التي تحتوي على هذه العناصر بالقدر المطلوب.

وهذه كلها مسائل يحددها المختصون في علوم التغذية:

ويشكل هذا التحديد مرتبة الضروريات في الغذاء.

ويدخل في مرتبة الضروري الامتناع عن أكل ما لايجل أكله، وشرب ما لا يجل شربه، إذا كان فيه هلاك أو ضرر فادح.

٢ - والنقص في هذه العناصر ومقاديرها ينزل بالموضوع من مرتبة الضروريات إلى مرتبة ما دون الضروري، ويؤدي إلى أمراض سوء التغذية، والأسوأ من هذا هو انعدام الغذاء كلية أي المجاعة التي يموت بسببها الملايين من البشر كل عام.

هذا عن مرتبة الضروري وما دون الضروري.

٣ - أما مرتبة الحاجي فتتمثل في تنوع أصناف الطعام بحيث لا يبقى الإنسان على طعام واحد تملئه النفس، وكذلك تنظيم أوقات تناول الطعام بما ينظم عملية هضمه، وكذلك إعداد الطعام بما يجعله مستساغاً سهل التناول سهل الهضم.

٤ - أما مرتبة التحسيني فتتمثل في طريقة تقديم الطعام على المائدة والأدوات المستخدمة من أطباق وملاعق، كما تتمثل في آداب الطعام من غسل يديه وفمه قبل الطعام، ومن دعاء، وأن يأكل مما يليه، ويؤثر الآخرين بأطياب الطعام، ويتحدث بما يذهب الوحشة ويقطع السكون إلى غير ذلك.

٥ - أما مرتبة ما وراء التحسيني فيدخل فيها الترف والإسراف، واستعمال آنية الذهب والفضة إلى غير ذلك.

ومن المهم تحديد الخط الذي يفصل بين الاستمتاع المباح بالطيبات وبين الترف والإسراف، مع مراعاة الاعتبار الشخصي الذي يختلف من شخص لآخر حسب إمكانيات كل منهم.

ب - المسكن:

١ - المسكن الضروري كان يكفي لتوافره الكوخ والخيمة في مقابل مستوى ما دون الضروري من المبيت في الكهوف والعراء وعلى الأرصفة وفي الحدائق العامة ومحطات قطار الأنفاق.

٢ - ولكن مع تقدم المدينة التحق الكوخ والخيمة بمرتبة ما دون الضروري لتحل محلها المساكن العشوائية ذات الأبواب والنوافذ الخالية من الخدمات حيث تتكدس الأسرة في غرفة واحدة، وحيث يجلب الماء من مضخة عامة في الطريق أو في الحي، ويقضي الناس حوائجهم في الخرائب وعلى ضفاف الترع.

٣ - كان هذا يمثل المستوى الضروري ليحتفظ بالمستوى الحاجي للمساكن المتمتعة بالماء والكهرباء، ومع تقدم المدينة مرة أخرى، أصبحت هذه المساكن المتمتعة بالماء والكهرباء هي المستوى الضروري، وارتفع مستوى المسكن الحاجي ليشتمل على الثلاجة وغسالة الملابس والهاتف بل والمصعد للشقق المرتفعة فوق مستوى معين.

٤ - وكانت هذه الأجهزة حتى عهد قريب من خصائص المستوى التحسيني، والذي أصبح الآن يتميز - بالإضافة إلى خصائص المستوى الحاجي - بوجود مصعد حتى للطوابق الدنيا، وبمكيف للهواء، وذلك في حده الأدنى (حالة شقة في بناية) والذي يتسع حده الأعلى لمنزل مستقل (فيللا) وحديقة... إلخ.

٥ - عامل آخر يؤثر في الترتيب وهو مساحة المسكن، ففي المستوى الضروري يكفي مساحة عشرة أمتار إلى ٢٥ متراً مربعاً للفرد، بينما تزداد المساحة في المستوى الحاجي لتتراوح بين ٢٥ م^٢، ٥٠ م^٢ للفرد، أما المستوى

التحسيني فيمكن أن يتراوح بين ٢م ٥٠، ٢م ٧٥ مثلاً، وهذه تقديرات تقريبية تتأثر كذلك بمستويات الأشخاص المالية واحتياجاتهم^(١).

٦ - بقيت الإشارة إلى أنه ليس المقصود هو تملك الشخص لسكن بهذه المواصفات اللهم إلا في المستوى التحسيني، أما في المستويين الضروري والحاجي، فإن نظام الإيجار يحقق المقصود.

غير أنه ينبغي التفرقة كذلك بين هذين المستويين بحيث يكون الإيجار بسعر السوق في المستوى الحاجي، بينما المستوى الضروري يكون سعر الإيجار فيه مدعوماً من الدولة لتيسير الحصول على المسكن من هذه المرتبة.

٧ - بقي الحديث عن مرتبة ما وراء التحسيني والتي يدخل فيها ما نسمع عنه من وجود شقق مساحة الواحدة منها ٢م ٢٠٠٠ تصعد إليها السيارة بمصاعد خاصة ويتوافر في كل منها حمام سباحة خاص، وكذلك القصور الفارهة والمساكن المتعددة في المدينة والريف وشاطئ البحر وفي خارج البلاد مما يدخل في باب الترف والإسراف.

ج - المركب:

١ - المركب الضروري كان يتحقق في الماضي بالدابة، ويقوم بعض الكتاب بترجمة الدابة بلغة العصر إلى السيارة، ولنا هنا كذلك وقفة:

فإن المقصد في هذا الصدد يتحقق بتوفير المواصلات العامة بمواصفات الانتظام والراحة (مقعد لكل راكب) والنظافة وتغطية جميع الخطوط، وكذلك بتوفير المصالح الحكومية والشركات مواصلات لموظفيها وتوفير المدارس مواصلات للتلاميذ.

(١) كان الاتحاد السوفيتي يوفر السكن للمواطنين على أساس ٩م ٢ لكل فرد، وكان تصميم فئات المساكن على هذا الأساس من ٩م، ١٨م، ٢٧م، ٣٦م.

٢- وفي المستوى الحاجي يمكن أن يضاف إلى ما سبق توفير سيارة خاصة لبعض المهن التي تستلزم ذلك كالأطباء مثلاً.

٣ - أما المستوى التحسيني فتوفير سيارة أو أكثر (في بعض العائلات).

وفي كل من هذه المستويات مراتب داخلية تتعلق بمواصفات السيارة نفسها (كما أشرنا أعلاه في أولاً).

د - لتحقيق مقصد حفظ العقل يكتفي الأصوليون القدامى بالإشارة إلى تحريم شرب الخمر، ويزيد بعضهم وجوب طلب العلم الديني الضروري لأداء العبادات المفروضة، وقد يزيد بعضهم تعلم الحساب حتى يتمكن من معرفة الموارث والزكاة، وقد زاد د. يوسف القرضاوي فريضة تعلم القراءة والكتابة^(١)، وتعلم الفلك حتى تعرف مواقيت الصلاة والصوم:

١ - إن ربط العلوم الواجب تعلمها بأمور العبادات إنما منشؤه تلك النظرة الضيقة للدين التي تحصره في العبادات، أما إذا فهمنا الدين في شموله، فسيكون طبيعياً أن نضع الأمر في مكانه الطبيعي ضمن نظام تعليمي متكامل، تكون مرحلته الأولى شاملة - إلى جانب دراسة العقيدة والعبادات - للغة العربية (بعلومها الأساسية) والرياضيات (الحساب والجبر والهندسة) والتاريخ والجغرافيا، والفيزياء والكيمياء، ومبادئ العلوم الإسلامية (القرآن والسنة والسيرة)، والفقهاء بصورة مبسطة شاملة، ومبادئ اللغة الإنجليزية والحاسب الآلي.

هذه المرحلة الأولى تمثل القدر الضروري من المعرفة الواجب تعميمه في عصرنا الحاضر فرضاً عينياً على الجميع رجالاً ونساءً وأطفالاً، ويمثل بالنسبة للأطفال المرحلة الأولى الإلزامية من التعليم العام والتي قد تمتد إلى ست سنوات.

٢ - وعلى المستوى الحاجي يقوم بدعم هذه المرحلة نظام ثقافي متكامل من المكتبات المدرسية والعامة، ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية، والدوريات المتخصصة، والمراجع العامة والخاصة والنوادي والجمعيات.

٣ - ويختص المستوى التحسيني بالعناية بالمتفوقين والمبدعين الذين يتم اكتشافهم من خلال المستويين الضروري والحاجي، وتقوم الدولة بإعطائهم رعاية خاصة.

- وقد تنبه الشاطبي إلى تنوع مواهب الناس وقدراتهم، وصاغ الفكرة صياغة شرعية تربوية إذ يقول: إن مواهب الناس مختلفة، وقدراتهم في الأمور متباينة ومتفاوتة، فهذا قد تهيأ للعلم، وهذا للإدارة والرئاسة، وذلك للصناعة أو الزراعة، وهذا للصراع، والواجب أن يربى كل امرئ على ما تهيأ له، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه أو مال إليه، ويقول: «وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، لأنه سير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كانت به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وبذلك تستقيم أصول الدنيا وأعمال الآخرة»^(١).

٤

هـ - وهذا ينقلنا إلى بحث فروض الكفاية في العلم وسيلة لتحقيق مقصد حفظ العقل، ذلك أن حفظ العقل ليس قاصراً على مصلحة الفرد بل يمتد لمصلحة الجماعة، ففي الأول يتحقق اكتساب المعارف والمهارات اللازمة لعمارة الأرض وكسب الرزق في نواحي التخصص المهني والحرفي، وفي الثاني تعمل الأمة على الوصول إلى الاكتفاء الذاتي في كل مجالات الحياة الضرورية والحاجية والتحسينية، وتنطلق الطاقات بهذا الدافع الديني، فمن الناس من تقف إمكاناته

الذهنية عند حد معين، ومنهم من تسمح إمكاناته بالرقى في مدارج العلم والاجتهاد الإبداعي في شتى المجالات:

١ - ونقطة البداية في تحقيق هذا المقصد في وضعنا الحاضر يقتضينا مراجعة أساسية لنظام التعليم المهني والجامعي الحالي حيث الوضع معكوس إذ مخرجات التعليم المهني لا تكفي للوفاء باحتياجات التنمية، بينما مخرجات التعليم الجامعي تصب غالباً في خانة البطالة المعلنة والمقنعة.

والأصل أن تتحدد احتياجات المجتمع من كل نوع، ويوجه الطلاب إليها من خلال معرفة إمكاناتهم على مدار سنوات الدراسة في المرحلة الأساسية، وفي برامج المتفوقين والمبدعين على أن تمثل درجات الطالب في الامتحانات عنصراً جزئياً من عناصر التقويم لا يتجاوز ١٠ - ٢٠٪ وليس ١٠٠٪ كما هو الحال الآن.

وهذا يمثل المستوى الضروري.

٢ - أما المستوى الحاجي فيتمثل في الاهتمام بالبحث العلمي بإنشاء معاهد ومراكز البحث، وتخصيص الميزانيات الكافية، والتعاون مع القطاع الخاص في هذا المجال، والإفادة من نظام الأوقاف الذي تكفل بهذا المرفق في أزهى عصور النهضة الإسلامية.

واستثمار مخرجات هذا البحث عملياً في المجالات المتعلقة بها (لا تخزنها في الأضابير والأدراج كما يحدث حالياً) ونشرها ليفيد منها المتخصصون.

٣ - أما المستوى التحسيني فيتمثل في تشجيع البحث العلمي بعمل جوائز ومنح للباحثين، وتقديم تسهيلات، وخدمات النشر والمكتبات والمختبرات، والمعارض والمتاحف وغيرها.

هذه مجرد أمثلة إذ لا يهدف البحث الحالي إلى استقصاء جميع المقاصد من ناحية نسبية تحديد الوسائل المؤدية إليها، وتسكينها في المراتب المختلفة.

الفصل الثاني

تصور جديد للمقاصد

نتناول في هذا الفصل عرض تصور جديد في ثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة.

المبحث الثاني: أنواع المقاصد ومراتبها.

المبحث الثالث: من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة.

المبحث الأول

مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة

أولاً: درج الأصوليون على حصر أصول الشريعة الضرورية في خمسة مقاصد هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وذلك منذ بلورها الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ونقحها في كتاب (المستصفى) وقد ظل موضوع حصر الأصول في خمسة (أو ستة) قلقاً لم يستقر:

أ - فقد عددها الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ومن بعده الرازي (ت ٦٠٦ هـ) دون تصريح بحصرها، ثم جاء الآمدي (ت ٦٢٧ هـ) فصرح بانحصارها في خمسة، وعلل ذلك بأن الواقع يدلنا على انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة^(١).

وفيما عدا ما سنشير إليه من إضافة مقصد حفظ العرض بحيث تصبح المقاصد الضرورية ستة لا خمسة، درج الأصوليون على حصرها في خمسة.

ب - ويرغم كثرة التفاصيل التي جاء بها العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) إلا أنه لم يحصر كليات المصالح، وإن كان قسمها تارة إلى الواجب

(١) الأحكام للآمدي ٢٥٢/٣.

والمندوب والمباح^(١)، وتارة إلى أخروية ودينية، وما فيه الجانبان العاجل والآجل^(٢)، وتارة ثالثة إلى مقاصد ووسائل^(٣)، كما قسمها داخل الواجبات والسنن والمباحات إلى مراتب متدرجة^(٤)، وقسمها إلى حقوق الله^(٥)، وحقوق المخلوقين^(٦)، وهذه قسمها إلى حقوق المكلف على نفسه وحقوق بعض المكلفين على بعض (في حياتهم وبعد مماتهم) وحقوق البهائم والحيوان على الإنسان^(٧)، وقسم مصالح الدنيا والآخرة إلى الضرورات والحاجات والتمتات^(٨)، وبين أنواع العبادات^(٩)، وأنواع المعاملات^(١٠).

وكثرة التقسيمات وتفصيل الأمثلة والاستطرادات قد تكون هي السبب في صعوبة حصر المصالح الكلية سواء في الخمس التقليدية أو بالزيادة عليها أو النقصان، بل إنه لم يناقش المبدأ نفسه، وإن كان يرد على ذلك بأن الجويني ثم الغزالي ومن بعده الرازي قد اقتصروا على تعدادها دون حصرها، والذي صرح بحصرها كما أشرنا هو الآمدي الذي علّل ذلك بعبارة موجزة.

وقد يكون العز رأى عدم الحاجة إلى مناقشتها، إذ إن التقسيمات والأمثلة التي أوردها فيها الرد الكافي على مبدأ إمكانية الحصر.

(١) قواعد الأحكام ٤٢/١، ٥٠ - ٥٣ حيث قسم الفروض إلى كفاية وعينية، والسنن كذلك إلى كفاية وعينية.

(٢) المرجع نفسه ٤٣/١.

(٣) المرجع نفسه ٥٣/١ - ٥٤.

(٤) المرجع نفسه ٢٢/١، ٢٩، ٥٤، ٥٦.

(٥) المرجع نفسه ١٥٣/١.

(٦) المرجع نفسه ١٥٥/١.

(٧) المرجع نفسه ١٦٧/١.

(٨) المرجع نفسه ٧١/٢.

(٩) المرجع نفسه ٧٧/٢.

(١٠) المرجع نفسه ٧٨/٢.

ج - وجاء ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) فاعتبر الكليات الخمس قسماً من دفع المضار، وفي رأيه أن المصالح جلب منافع ودفع مضار:

١ - وجلب المنافع يكون في الدنيا وفي الدين:

- في الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي.

- وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي^(١).

ونبه إلى ما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته ودعائه.

وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة.

وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهد، وصلة الأرحام، وحقوق المالك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظاً للأصول السنية وتهذيب الأخلاق. ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح^(٢).

٢ - ودفع المضار بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان التي حصر فيها بعض الناس المصالح، ومن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر^(٣).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١١/٣٤٣.

(٢) المرجع السابق ٣٢/٢٣٤.

(٣) المرجع السابق ١١/٣٤٣.

٣ - ونلاحظ في هذا التصنيف أن ابن تيمية نبه إلى:

- أنواع العبادات المختلفة والفضائل ومكارم الأخلاق وحقوق الإنسان وأهميتها في المقاصد.

- أن الكليات الخمسة التي قال بها من قبله إنما استمدوها من العقوبات المفروضة على من اعتدى عليها، ولذلك وضعها في خانة دفع المضار.

- أن حصر المصالح في الكليات الخمسة فيه تقصير في حق الشريعة.

- أن المقاصد التي أضافها ابن تيمية منها ما يدخل في فئة المقاصد العالية، ومنها ما يدخل في فئة المقاصد الكلية.

د - وقد فتح الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) - برغم ذهابه إلى حصرها في الكليات الخمس التقليدية - باب النظر إلى مصلحة الجماعة حين قرر:

١ - أن الضروريات تنقسم إلى عينية وكفائية، وأن العيني لا يقوم إلا بالكفائي، ذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً بل بإقامة الوجود، وحقيقته أنه خليفة الله في عبادته، على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك، فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض^(١).

٢ - ولكن الشاطبي وقف عند هذا الحد، ولم يتابع الفكرة حتى نهايتها بتحديد مقاصد للجماعة إلى جانب مقاصد الفرد.

هـ - كما وسع ابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ) من المقاصد الشرعية فقسّمها إلى خمسة أقسام:

- ١ - ما شرع لكسر النفس كالعبادات.
- ٢ - ما شرع لجلب بقاء الإنسان كالإذن في المباحات المحصلة للراحة من الطعام واللباس والمسكن والوطء وشبه ذلك.
- ٣ - ما شرع لدفع الضرورات كاليباعات والإيجارات والقراض والمساقاة لافتقار الإنسان إلى ما ليس عنده من الأعيان، واحتياجه إلى استخدام غيره في تحصيل مصالحه.
- ٤ - ما شرع تنبيهاً على مكارم الأخلاق، كالحض على المواساة وعتق الرقاب، والهبات والأحباس والصدقات، ونحو ذلك من مكارم الأخلاق.
- ٥ - ما شرع للسياسة والزجر، وهو ستة أصناف:
 - ما شرع لصيانة الوجود كالقصاص.
 - ما شرع لحفظ الأنساب كحد الزنا.
 - ما شرع لصيانة الأعراض كحد القذف والتعزير على السب والأذى بالقول.
 - ما شرع لصيانة الأموال كحد السرقة وحد الحرابة وتعزير الغصاب ونحوهم.
 - ما شرع لحفظ العقل كحد الخمر.
 - ما شرع للردع والتعزير^(١).

ونلاحظ في هذا التصنيف أن ابن فرحون:

- أفرد العبادات بقسم، ولم يطلق عليها اسم الدين، وعلمه بأنه لكسر النفس، خلافاً لمن قال بأن العبادات غير معللة - أو أن علتها الخضوع والتعظيم، والإجلال والانتقاد، مما لا يكفي لصحة القياس فيها^(٢).

(١) ابن فرحون ١٣٣/٢، ١٣٤.

(٢) الشاطبي في الموافقات ٣٠٨/٢.

- عبر عن حفظ النفس ببقاء الإنسان.

- عبر عن الحاجيات في التصنيف التقليدي بدفع الضرورات.

- عبر عن التحسينيات بمكارم الأخلاق.

- تابع ابن تيمية في النظر إلى جانب العقاب في الكليات الخمس التقليدية.

وعبر عنها بالسياسة والزجر، وفرق فيها بين الأنساب والأعراض، ولم يشر فيها إلى ما شرع لصيانة الدين كالجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفتح الباب أمام أنواع أخرى من العقوبات (التعزير) وإجراءات الردع.

و - ولقد لمس ابن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) جانباً جديداً نسبياً في بحث

المقاصد، وهو الجانب الاجتماعي حين قرر:

١ - أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه

بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه عقله وصلاح عمله ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه^(١).

كما قرر في موضع آخر أن حفظ هذه الكليات، إنما هو بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى، فأصبح لكل من هذه المقاصد جانب خاص بالأفراد وجانب خاص بعموم الأمة^(٢).

وفي موضع ثالث قرر أن «الحفظ في هذا المقصد بقدر ما يشمل العقيدة والأعمال يشمل أيضاً أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، لأن الإصلاح المنوه به هو صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرائية، فالصلاح الفردي.. رأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير.. وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي.. ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس.. وهذا هو علم المعاملات..

(١) مقاصد الشريعة ٦٣.

(٢) المرجع السابق ٨٠، ٨١، ١٣٩.

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرفات الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعى المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها^(١).

وفي موضع رابع^(٢) يقول: «لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام».

٢ - كما تحدث ابن عاشور عن المساواة وقال: إنها أصل لا يتخلف إلا عند وجود المانع^(٣).

٣ - واعتبر أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة وذلك هو المراد بالحرية^(٤).

٤ - وفي موضع آخر قرر أن مقصد الشريعة تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها^(٥)، ويتصل بمفهوم الحق مفهوم العدل، لأنه تمكين صاحب الحق بحقه وتعيينه له^(٦).

٥ - وعلى العموم فقد عبر ابن عاشور عن بعض المفاهيم الأساسية بأنها مقاصد، كما فعل مع مفهوم الفطرة ومفهوم السماحة^(٧).

(١) تفسير التحرير والتنوير ٣٨/١.

(٢) مقاصد الشريعة ١٣٩.

(٣) المرجع السابق ٩٦ - ٩٩، الحسني ٢٧٤ - ٢٧٦.

(٤) مقاصد الشريعة ١٣٠ - ١٣٥.

(٥) المرجع السابق ١٥٠ - ١٥٤.

(٦) أصول النظام الاجتماعي ١٨٦.

(٧) مقاصد الشريعة ٥٦، ٥٩، ٦٠، سمرم الطائي في قضايا إسلامية معاصرة العدد ٢٤٢/٨.

ز - ومن المعاصرين:

أشار الشيخ محمد الغزالي رحمه الله في بعض أحاديثه (غير المنشورة) كما كتب أ. أحمد الخمليشي^(١)، و د. يوسف القرضاوي^(٢)، و د. أحمد الريسوني^(٣)، و أ. إسماعيل الحسني^(٤) وغيرهم محبذين ومقترحين إضافة العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى المقاصد العليا للشريعة، خاصة أن حصر المقاصد في خمسة، إنما هو اجتهاد من أبي حامد الغزالي استمده من عقوبات القصاص والحدود التي شرعت لحماية هذه المقاصد:

١ - من تعليق الشيخ محمد الغزالي رحمه الله في سمنار الأولويات الشرعية:

((لا بدّ من زيادات على الأصول الخمسة.. ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً في الأمة الإسلامية.. لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مرة لفساد الحكم. إذن يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة، وخصوصاً أن عندي القرآن الذي يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد ٢٥/٥٧] فكأن العدالة هدف للنبوات كلها. قد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا، لكن لكي نضبط نظام الدولة لا بدّ من ضمان للحريات))^(٥).

٢ - وعلق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة رحمه الله في السمنار نفسه بقوله: ((استلفت نظري عدم وجود فكرة الدولة التي لها السلطان وتحرس الدين وتنفذه، وهذا موجود عند الأخلاقيين وفي كتب الأخلاق. فهل يمكن إلى

(١) وجهة نظر ٢٤٩/١-٢٥٠، ٣٠٠، طبعة ١٩٨٨ م، ١٢٦/٢، طبعة ١٩٩٨ م.

(٢) سمنار السنن ١٠/١٠/١٩٩٠ م، ٩٠، مدخل لدراسة الشريعة ط ١٩٩٠ م، ٧٣ - ٧٩.

(٣) المرجع نفسه ٥٧، ٣١٤.

(٤) المرجع نفسه ٢٩٩.

(٥) سمنار الأولويات الشرعية ١٣ - ١٤.

جانب مفهوم الحرية والعدالة أن نضيف سلطة الدولة التي تقهر الجميع إلى جانب الدين المتبع وإلى جانب العدل الشامل والأمل الفسيح، كما هو مكتوب في كتاب (أدب الدنيا والدين) للماوردي، وهو كتاب نفيس يجمع بين الاعتبارات الكثيرة، وقد رتبها بما يصلح أحوال الفرد وما يصلح أحوال المجموع وهذا شيء جميل جداً^(١).

٣ - أما الدكتور محمد سراج فقد أضاف المساواة، ورأى أنها لا تنزل ولا تتأخر كثيراً عن كل من العدل والحرية، فالأصل بالطبع هو العدالة والمساواة، ولا يكون العدل إلا بالمساواة، وهناك نصوص تؤكد أيضاً أن المساواة تأتي على وجه مستقل عن العدل، ولها توظيف^(٢).

٤ - كتب أ. الخليلي يقول: إن ((من المؤكد أن المقاصد أو المصالح العليا الخمسة التي أوردها الغزالي غير كافية الآن للاقتصار عليها واتخاذها مرجعاً في تنظيم المجتمع، وعلاقات أفراده.

ألا يعتبر من المقاصد العليا للشريعة مثلاً: العدل بمفهوميته الفردي والاجتماعي، والمساواة، وحرية الفرد، وحقوقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي منها المساهمة في تسيير الشؤون العامة؟ ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى ٤٢/٣٨].

إن الأخذ بمثل هذه المقاصد، واعتمادها مرجعية في الوقت الحاضر، سيمكن الفكر الإسلامي من المساهمة في كثير من مرافق التنظيم الاجتماعي التي ما يزال الآن غائباً عنها^(٣).

(١) المرجع السابق نفسه ١٥، ١٦.

(٢) المرجع السابق ٢٥.

(٣) وجهة نظر ٢/١٢٦.

٥ - وكتب د. القرضاوي يقول: ((إنني أعتقد أن هناك نوعاً من المقاصد لم يعط حقه كما ينبغي، وهي المقاصد المتعلقة بالمجتمع. فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله.. إلخ، فأين الحرية والمساواة والعدالة وما قيمتها؟ وهذا أيضاً في حاجة إلى إعادة نظر))^(١).

وعن التوسع في تعداد المقاصد كتب تحت عنوان (سعة المصلحة وشمولها في نظر الشرع):

((وبهذا يتبين لنا شمول المصلحة التي قصدت الشريعة إلى إقامتها وحفظها، فهي ليست المصلحة الدنيوية فحسب كما يدعو خصوم الدين، ولا المصلحة المادية فقط كما يريد أعداء الروحية، ولا المصلحة الفردية وحدها كما ينادي عشاق الوجودية وأنصار الرأسمالية، ولا مصلحة الجماعة أو البروليتاريا كما يدعو إلى ذلك أتباع الماركسية والمذاهب الجماعية، ولا المصلحة الإقليمية العنصرية كما ينادي بذلك دعاة العصبية، ولا المصلحة الآنية للجيل الحاضر وحده، كما تتصور بعض النظرات السطحية. إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وراعتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية))^(٢).

((إنه قد يفهم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة. وربما كان عذرهم في ذلك أن المجتمعات إنما تتكون من أفراد، فإذا صلح الأفراد صلحت المجتمعات. وإنما يصلح الأفراد إذا حافظنا على مقومات حياتهم الدينية والدنيوية، المعنوية والمادية.

(١) سمنار السنن ٩٠.

(٢) مدخل لدراسة الشريعة ٦٢.

ومهما يكن لهم من عذر، فلا بدّ أن نؤكد أن شريعة الإسلام تهتم بالمجتمع كما تهتم بالفرد. وهي تقيم توازناً بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية في غير طغيان ولا إحصار...

ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتباراً أي اعتبار للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلّت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة.

من هذه القيم:

١ - العدل أو القسط.

٢ - والإحياء.

٣ - والتكافل.

٤ - والحرية.

٥ - والكرامة^(١).

وفي خصوص كرامة الإنسان وحقوقه عامة، وحقوق الضعفاء خاصة، فصل د. القرضاوي الحديث عن هذه الحقوق بأدلتها الشرعية معتبراً ذلك مقصداً من مقاصد القرآن العظيم^(٢).

٦ - اهتم د. الريسوني بتتبع موضوع حصر المقاصد في خمسة، وعرض لآراء ابن تيمية وابن فرحون، ودعا إلى «إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمسة المعروفة، لأن هذه الضروريات أصبحت لها - بحق - هبة وسلطان، فلا ينبغي أن تحرم من هذه المنزلة، بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي قد لاتقل أهمية وشمولية عن بعض الضرورات الخمس. مع العلم

(١) المرجع السابق ٧٤ - ٧٥.

(٢) كيف تتعامل مع القرآن ٧١ - ٧٦.

أن هذا الحصر اجتهاد، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم.. ولا أريد الآن أن أقرر شيئاً قبل أوانه وفي غير موضعه، ولكنني أقول: لنفتح هذا الموضوع، بموازين العلم وأدلته^(١).

٧ - أشار أ. إسماعيل الحسني وهو بصدد شرح التأسيس السياسي للمصلحة عند ابن عاشور إلى أن تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه لا لما هو ثابت.. وهذا الفهم يدعو إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، واقترح إضافة الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي والحق في انتخاب الحاكمين وغيرهم والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس والحق في العلاج.. كما أشار إلى رأي أ. محمد عابد الجابري المحبذ لهذا الفهم^(٢).

٨ - كتب أ. يحيى محمد ضمن دراسته عن (نظرية المقاصد والواقع) أن ((العدد المذكور للمراتب أو المصالح لا يفي بالمطلوب، فمن الواضح أن هناك نوعين من الأحكام لا يدخلان ضمنها:

أحدهما ما أشار إليه الجويني من الأحكام التعبدية التي لا يفهم غرضها ومصطلحتها، أما النوع الآخر فذلك الذي نصطلح عليه بالمصالح الحقيقية، والذي لا تشير إليه تلك المراتب بالذكر على نحو الاستقلال سواء العامة من هذه المصالح أو الخاصة)).

ومن ناحية أخرى فقد اعتبر أن الكليات الخمس إنما تتعلق بالحاجات المادية للإنسان، وأن المقاصد الحقيقية هي التي أسماها المقاصد الغائية وأبرزها: التعبد، والتعقل، والتحرر، والتخلق، والتوحد، والتكامل^(٣).

(١) الريسوني ٤٧ - ٥٧، ٣١٤.

(٢) الحسني ٢٩٩.

(٣) مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) العدد ٨/١٤٧، ١٥١.

ثانياً: ونحن من جانبنا نأخذ بعدم انحصار الكليات من حيث المبدأ، ومن حيث التطبيق، يرجى مراجعة المبحث الثالث من هذا الفصل حيث تفاصيل اقتراحنا المعنون ((من الكليات الخمسة إلى المجالات الأربعة)) حيث أضفنا العديد من المقاصد فبلغت أربعة وعشرين بدلاً من خمسة، أما بخصوص المقاصد المقترح إضافتها من المعاصرين، وهي العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان: أ - فقد أضفت العدل إلى مقاصد مجال الأمة ومجال الإنسانية.

ب - أما الحرية على مستوى الأفراد فقد اعتبرتها - مع كرامة الإنسان - هي الجانب المعنوي من حفظ النفس والذي لم أقصره على الجانب الجسدي فحسب، كما وجدت مكانها في حفظ العرض والذي لم أقصره على الجانب الجنسي فحسب.

ج - أما الحرية على مستوى الأمة فقد اعتبرتها نتيجة لحفظ الأمن الخارجي للأمة، والحقيقة أن الحرية على كلا المستويين ليست قيمة مطلقة بل هي قيمة نسبية محكومة باعتبارات قانونية واجتماعية.

والحرية المطلقة التي قال بها فلاسفة عصر التنوير في أوروبا، وقامت على أساسها الثورة الفرنسية والمذهب الفردي سرعان ما تبين أنها تؤدي إلى الظلم، إذ يستغلها الأقوياء والأغنياء لظلم الضعفاء والفقراء، ولذلك قام في مواجهة المذهب الفردي المذهب الجماعي الذي اهتم بالمساواة ولو على حساب الحرية، وكان من تطبيقاته المذاهب الشيوعية والاشتراكية، ولم تهتد الإنسانية إلا في أوائل هذا القرن إلى المذهب الوسط الاجتماعي الذي اعتبر أن الحرية وباقي الحقوق ليست مطلقة بل لها وظيفة اجتماعية، وهذا هو منهج الإسلام الوسط الذي عبر عنه ابن عاشور، إذ عرف الحرية بأنها تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض في الحدود التي يخولهم الشرع التصرف فيها، وأوضح مظاهر ذلك من حرية اعتقاد وحرية الأقوال وحرية الأعمال

سواء في خويصته أو فيما يتعلق بعمل غيره، ثم بين أن للشريعة حقوقاً على أتباعها تقيّد حرية تصرفاتهم بقدرها، وأن الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم يختص ولاية الأمور المنصوبين لفصل القضاء دون المظلوم بتمحيص مقدار ما يخول للمرء من الحرية في نظر الشريعة، كما أن الشريعة حاطت في كثير من تصاريدها حرية العمل بحائط سد ذرائع حرم تلك الحرية^(١).

ذلك هو مفهوم الحرية في الشريعة، وقد اعتبره ابن عاشور ناشئاً عن الفطرة، واعتبره علال الفاسي ملازماً للمسؤولية والتكليف، وجميعها منبثقة عن التوحيد الذي يحجر الإنسان من العبودية لغير الله، وفرع عن هذا المفهوم صور الحرية المختلفة من حرية الإيمان، والحرية الوطنية، والحرية الفردية، والحرية السياسية، وحرية البحث العلمي، وحرية العمل^(٢).

د - أما المساواة: فهي كذلك ليست قيمة مطلقة فبينما نجد المساواة في التكليف نجد أن:

١ - المساواة غير واردة في الجزاء فلا يستوي المحسن والمسيء، كما أنها غير واردة في الأمور المكتسبة فلا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون.. بل إن السنة الإلهية في نظام الحياة ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةً رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/٣٢].

٢ - وقد عقد العز في كتابه (الفوائد) فصلاً فيما يتساوى فيه المكلفون وما يختلفون فيه، ذكر فيه أنه «يتساوى المكلفون في أسباب العرفان والاعتقاد في مسائل أصول الدين. ويتفاوتون في غيرها لتفاوتهم في الصفات المقتضية لتفاوت التكليف: كالعجز والقدرة والذكورة والأنوثة، والحضور والغيبة، والسرقة والحرية، والقوة والضعف، والبعد والقرب، والغنى والفقر، والضرورة

(١) ابن عاشور ١٣٠ - ١٣٥.

(٢) علال الفاسي ٢٤٤ - ٢٥٨.

والرفاهية، فإن الله تعالى شرع لكل من هؤلاء أحكاماً تناسب أوصافه وتليق بأحواله^(١).

٣ - وقد بحث الأستاذ علال الفاسي الموضوع وانتهى إلى أن المساواة التي يقبلها الإسلام هي التساوي في العدل المطلق^(٢) أي جعل المساواة تابعة للعدل.

٤ - أما الشيخ ابن عاشور فقد اعتبر أن المساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، وجعل الفطرة معياراً فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه فالتشريع يفرض فيه التساوي، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه ويكون ذلك لوجود موانع جبلية أو شرعية أو اجتماعية أو سياسية^(٣).

٥ - والذي نراه عدم اعتبار المساواة أصلاً عاماً، وإنما أصل خاص بما ورد فيه التشريع على أساس المساواة دون باقي الأحكام.

هـ - وأخيراً بالنسبة لحقوق الإنسان فهي كثيرة ومتداخلة في فروع الشريعة وأحكامها المختلفة، كما أنها ليست بالمرتبة نفسها، فحق الحياة وحرية التملك والحق في التعليم مثلاً لها من الأهمية ما يجعلها لصيقة بحفظ النفس وحفظ المال وحفظ العقل، بينما حقوق أخرى كحق الجار والضيف والطريق والصديق نراها خاصة بجزئية معينة من أحد فروع الشريعة، ولذلك يكفي في ضمان تحقيقها المبدأ العام عن سيادة الشريعة الذي ذكرناه ضمن مقصد التنظيم المؤسسي للأمة.

(١) الفوائد ١٠٢.

(٢) علال الفاسي ٢٦٤.

(٣) ابن عاشور ٩٥، ٩٦، الحسني ٢٧٤ - ٢٧٦.

المبحث الثاني

أنواع المقاصد ومراتبها

لا نقصد في هذا المبحث إلى تكرار ما هو متداول ومعروف في هذا الموضوع، وإنما قصدنا الأساسي هو إزالة الالتباس وفض الاشتباكات الناتجة عن كثرة التقسيمات وتداخلها، واختلاف المصطلحات ومضامينها.

وسوف نعالج الموضوع تحت عدد من المطالب نخص كلاً منها بنوع أو مرتبة موضحين رأينا بإيجاز، وذلك على النحو التالي:

١ - مقاصد الخلق.

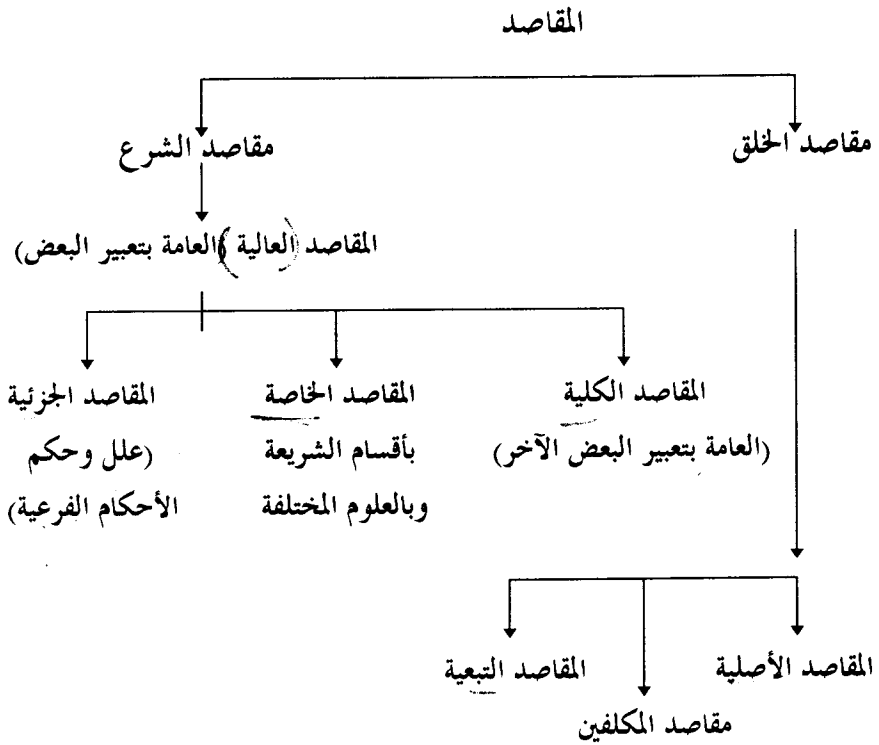
٢ - مقاصد الشريعة العالية.

٣ - مقاصد الشريعة الكلية.

٤ - مقاصد الشريعة الخاصة.

٥ - مقاصد الشريعة الجزئية.

٦ - مقاصد المكلفين.



المطلب الأول

مقاصد الخلق

ينبغي أولاً أن نفرق بين مقاصد الأمر التكويني أي مقاصد الخلق، وبين مقاصد الأمر التكليفي أي مقاصد الشريعة، فهناك فرق بين النوعين ينبغي توضيحه، وإن كان هناك اتصال بينهما ينبغي كذلك تحديده.

وقد نبه الشاطبي على أن «القصد التشريعي شيء، والقصد الخُلقي شيء آخر، ولا ملازمة بينهما»^(١) وبسط رأيه بعض الشيء في موضع آخر^(٢)، بما هو

(١) الموافقات ٣٠/٢.

(٢) المرجع السابق ١١٩/٣ - ١٢٢.

أدخل في علم الكلام ولا يتسع المقام هنا لعرضه، وإنما يعيننا من المقصد الخلقى أو التكويني ناحيتان لهما تعلق بالقصد التكليفي أو التشريعي.

أولاً:

أ - الناحية الأولى التي ينصرف إليها قوله تعالى:

١ - ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/٥٦].

٢ - ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة ٢/٣٠].

٣ - ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ..... وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب ٣٣/٧٢].

٤ - ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾

[المؤمنون ٢٣/١١٥].

٥ - ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا باطِلًا﴾ [ص ٣٨/٢٧].

٦ - ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا

بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان ٤٤/٣٩، ٣٨].

٧ - ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى

الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود ١١/٧].

٨ - ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾

[الملك ٦٧/٢].

فمن الواضح أن هذه الآيات وأمثالها كثير - تتعلق بالقصد الخلقى أو

التكويني، ولا ينفي هذا ما تلقيه من أضواء على القصد التكليفي.

ويرى شارح الموافقات الشيخ عبد الله دراز^(١) أن الآيات (٤، ٥، ٦) لها تعلق بوضع الشريعة لا بأصل الخلق، وفي رأينا أنها تمثل العلاقة بين القاصدين.

ب - ولبيان وجه العلاقة بين القاصدين الخلقى والشرعي نضرب مثالين:

١ - الآيات الخاصة بالعبادة بصفتها مقصداً للخلق يقابلها على جانب مقاصد الشريعة ما عبّر عنه الشاطبي من أن ((المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً))^(٢)، بمعنى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التبعيد لله^(٣).

ونبه هنا على أن هذا من المقاصد العالية للشريعة، وليس المقصد المعبر عنه بحفظ الدين على ما سنرى بعد قليل.

٢ - الآيات الخاصة بالخلافة بوصفها مقصداً للخلق يقابلها على جانب مقاصد الشريعة، أن يكون الإنسان قائماً مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده مجاريها، ويقوم بالمصالح التي قصد الشارع المحافظة عليها بحسب طاقته ومقدار وسعه، والخلافة عامة وخاصة كما يتبين من الحديث النبوي: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))^(٤). وهذا من مقاصد الشريعة في مجال الأمة وفي مجال الإنسانية، على النحو الذي سنوضحه في المبحث الثالث من هذا الفصل.

ج - وقد يتردد المعنى بين الاعتبارين:

١ - كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات ١٣/٩].

(١) الموافقات ١٧١/٢.

(٢) المرجع نفسه ١٦٨/٢.

(٣) المرجع نفسه ١٦٩/٢، ١٧٠.

(٤) المرجع نفسه ٣٣١/٢، ٣٣٢.

فالتعارف يصلح مقصداً للخلق - على هذا النحو - كما أنه يصلح مقصداً
 شرعياً، ولا تعارض بين المعنيين.

٢ - وكما في الآيات المتعلقة بعمارة الأرض.

١ ثانياً:

الناحية الثانية الخاصة بسنن الله في كونه وخلقته، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ
 الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا
 آتَاكُمْ﴾ [الأنعام ٦/١٦٥]، وفي العديد من الآيات القرآنية المتعلقة بفطرة الإنسان
 وغرائزه التي فطره الله عليها:

١ - فمن ذلك مثلاً الغريزة الجنسية التي تكفل حفظ النوع والموجودة لا في
 الإنسان فحسب، بل كذلك في الحيوان والنبات مما يجعل حفظ النوع مقصداً
 من مقاصد الخلق، يقابله على جانب مقاصد الشريعة حصر العلاقة بين الجنسين
 في صورة الزواج، وتشجيع النسل، وتحقيق السكن والمودة والرحمة، وحفظ
 النسب وحفظ العرض، وذلك على النحو الذي بسطناه في موضعه في مجال
 الفرد والأسرة.

٢ - ومن ذلك أن الله خلق الخلق وأحوج بعضهم إلى بعض لتقوم كل
 طائفة بمصالح غيرها^(١)، فهذا من مقاصد الخلق يقابله في مقاصد الشريعة مقصد
 التعاون وتبادل المنافع، سواء في مجال الأمة أو مجال الإنسانية، وما يقتضيه ذلك
 من إباحة العقود وفرض الوفاء بها.

ونكتفي بهذا القدر لبيان الفكرة في التمييز بين مقاصد الخلق ومقاصد
 الشريعة.

(١) العز في قواعد الأحكام ٦٨/٢.

المطلب الثاني

المقاصد العالية للشريعة والمفاهيم التأسيسية

ويسمى بعضها بعضهم المقاصد العامة للشريعة، وهي أعلى أنواع المقاصد الشرعية من حيث التجريد والتنظير والإيجاز والنظر الفلسفي في آن: أولاً: وقد تعددت الرؤى في تحديد هذه المقاصد:

١ - فاتجه البعض إلى استخراجها من آيات القرآن الكريم التي تبين المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب، فخرجوا بجملة من المقاصد كالهداية والتعليم والصلاح والتنوير والحق والرحمة والعدل^(١) والمساواة^(٢) وقوة نظام الأمة والتعقل والتحرر والتخلق والتوحد والتكامل^(٣).

٢ - كما خص بعضهم بالاهتمام بعبادة الله والخلافة عنه وعمارة الأرض^(٤).

٣ - ومنهم من ركز على جلب المصالح ودرء المفاسد.

٤ - ووصل بعضهم في المقابلة بين مقاصد الطاعة ومقاصد المصلحة إلى طرح التساؤل: هل خلق الإنسان لأجل العبادة أم شرعت العبادة لأجل الإنسان^(٥)؟

٥ - وأدخل بعضهم ضمن المقاصد ما هو من المفاهيم والخصائص والوسائل والآليات، كالتيسير ورفع الحرج، ومراعاة الفطرة والسماحة ومنع التحايل، ومراعاة الذرائع، واحترام التشريع^(٦).

(١) ابن عاشور ٦٣ - ٧٢، علال الفاسي ٤١ - ٥٢، الريسوني: الفكر المقاصدي ١٦ - ٢١.

(٢) الرفايع: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد ٢٦ - ٣٠.

(٣) يحيى محمد: قضايا ١٥١/٨ - ١٥٥.

(٤) علال الفاسي ٦٩ نقلاً عن أبي القاسم الأصفهاني.

(٥) يحيى محمد: قضايا ١٥٥/٨ - ١٦٣.

(٦) ابن عاشور ٥٦ - ٦٢، علال الفاسي ٦٥ - ٧٦، الحسني ٣٨٢ - ٤٠٨.

ثانياً: ومن الإيجاز إلى التفصيل:

أ - جاءت آيات كثيرة في القرآن الكريم تبين المقصد من إرسال الرسل وإنزال الكتب، فمن ذلك:

١ - تكرر في القرآن الكريم عبارة ﴿آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ بصورة ملفتة للنظر إلى أهمية الإيمان والعمل الصالح والتلازم بينهما، وصرح القرآن في بعض المواضع بأن ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة ٢/٦٢]، مما يؤكد أن هذه هي العناصر الرئيسية في جميع الملل والأديان.

٢ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء ٢١/١٠٧].

٣ - ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة ٢/٢]^(١).

٤ - ﴿الرَّكِيبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم ١٤/١].

٥ - ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران ٣/١٦٤]^(٢).

ب - من جهة أخرى نجد الرسول الكريم يعبر في مناسبات تعبيرات موجزة ذات مغزى كقوله ﷺ:

١ - ((قل آمنت بالله ثم استقم)).

٢ - ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق))^(٣).

(١) انظر أيضاً: [الإسراء ١٧/٩].

(٢) انظر أيضاً: [البقرة ٢/١٢٩، ١٥١]، [الجمعة ٦٢/٢].

(٣) رواه أحمد وأحمد والبخاري في الأدب المفرد والحاكم عن أبي هريرة.

٣ - ((إنما أنا رحمة مهداة)).

ج - وكان هذا دأب الصحابة رضوان الله عليهم في فهمهم لكليات الإسلام:

فهذا ربعي بن عامر رسول سعد قائد المسلمين في غزوة القادسية يرد على سؤال رستم قائد الفرس، ما جاء بكم؟ قائلاً: ((الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه ندعوهم إليه))^(١).

د - ونجد الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وهو يكشف معنى المصلحة ينص على أنها عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولكن ذلك هو مقاصد الخلق^(٢)، وصلاح الخلق في تحقيق مقاصدهم، ولكن المعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة^(٣).

بهذا الوضوح إذن حدد الغزالي المصلحة بأنها المحافظة على مقصود الشرع، وحدد مقصود الشرع بهذه الأصول الخمسة، وحدد طريق معرفة مقاصد الشرع بالكتاب والسنة والإجماع.

هـ - وابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ) وإن لم يؤلف خصيصاً في مقاصد الشريعة، إلا أنه لخص في خاتمة كتابه (بداية المجتهد) مقاصد الأعمال الشرعية

(١) الكامل لابن الأثير ٣٢٠/٢، البداية والنهاية لابن كثير ٣٩/٧.

(٢) المقصود بالخلق هنا المكلفون تمييزاً عن مقاصد الخلق أو مقاصد الأمر التكويني التي أشرنا إليها في المطلب الأول.

(٣) المستصفى ٢٥٧/١ - ٢٥٨، ٢٦٤.

العملية بأنها تحقيق الفضائل النفسانية كالشكر والعفة والعدل والسخاء، كما جاء في كتابه (فصل المقال) أن مقصود الشرع إنما هو تعليم الحق والعمل بالحق. وقد اعتبر د. الريسوني أن ابن رشد يلفت انتباهنا في هذين النصين إلى جوانب مهمة جداً من المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، وهي المقاصد التربوية والتعليمية والخلقية المشار إليها في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة ٢/٦٢] (١).

و - وجاء الرازي (ت ٦٠٦ هـ) فقرر وهو بصدد تعريف مناسبة العلة أن المناسب ((الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة، لأن ما قصد إبقاؤه - فإزالته مضرة وإبقاؤه دفع المضرة.

ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوماً وقد يكون مظنوناً، وعلى التقديرين: إما أن يكون دينياً أو دنيوياً.

والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليها.

والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه.

واللذة قيل - في حدها - إنها إدراك الملائم.

والألم إدراك المنافي.

والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما، لأنه من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينهما وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه (٢).

(١) د. الريسوني: المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٠٧/٨ - ٢٢٤،

خاصة ٢٢٣.

(٢) الرازي ٢ ق ٢١٨/٢.

هنا نجد الرازي - بعد أن ربط الغزالي بين المصلحة والشرع - يربط المصلحة بالمنفعة (اللذة)، والمفسدة بالمضرة (الألم)، ثم يرفض تعريفهما بإدراك الملائم والمنافي، بل يرفض تعريفهما أصلاً، لأنه من أظهر ما يجده الحي من نفسه، وكأنه بذلك يعبر عما عبر عنه ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) بالفطرة.

ز - وجاء العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) فقرر في كتابه (القواعد) أن «الشرعية كلها مصالح إما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح»^(١) وافتتح كتابه (الفوائد) بقوله في بيان المصالح والمفاسد: «فإن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ودفع مفسدتهما». واستطرد إلى تعريفهما فقال: «والمصلحة لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها، والمفسدة ألم أو سببه، أو غم أو سببه»^(٢).

وبهذا التعريف تابع العز الرازي في الابتعاد عن ربط المصلحة بمقاصد الشرع إلى عموم المعنى اللغوي لكلمة المصلحة، والتي تعرف بالعقل والتجارب والعادات - على النحو الذي سبق شرحه - وإن كان قيدها بعد ذلك بألا تكون مؤدية إلى مفسدة عاجلة أو آجلة يعقبها ما يبنى عليها من المفسد العظام، ورب شهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً وعذاباً وبيلاً»^(٣).

ح - وجاء ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) فأعادوا الصلة الوثيقة بين المصلحة والشرعية:

فقرر ابن تيمية أن الفطرة هي أساس معرفة الحق، والنافع الذي هو المعروف الذي أمرت به الشرعية، والباطل والضار الذي هو المنكر الذي نهت عنه الشرعية.

(١) القواعد ١/١١، ١٢.

(٢) الفوائد ٣٤، ٣٥.

(٣) العز ١/٨.

ط - كما قال ابن القيم قولته الشهيرة التي أوردنا نصها، والتي قرر فيها أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد...

ي - أما الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) فقد أشار إلى أربعة مقاصد للشارع، ثم تكلم على مقاصد المكلفين. وسوف نتكلم على مقاصد المكلفين في موضع آخر. أما مقاصد الشارع فلا يعتبر من الأربعة التي ذكرها مقاصد في الحقيقة إلا الأول والرابع. أما المقصد الثاني فيتعلق بوضع الشريعة للإفهام، وخصصه لكون الشريعة عربية وأمية، وخصص الثالث لوضع الشريعة للتكليف تحدث فيه عن القدرة والمشقة.

فيبقى الأول والرابع هما اللذان لهما حقيقة تعلق بالمقاصد، وهما في الحقيقة متكاملان:

١ - ففي النوع الأول يقول: إن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وإن تكاليفها ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق (بمعنى المخلوقين)^(١).

٢ - وأما النوع الرابع فقد أسماه قصد الشارع في إدخال المكلف تحت أحكام الشريعة، وعبر عنه بأنه إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً^(٢). وواضح أن هذا المقصد يقابل العبادة كمقصد للخلق (بمعنى الأمر التكويني).

٣ - وفي مجال الربط بين النوعين يقول شارح الموافقات الشيخ عبد الله دراز بأن ((النوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه...))^(٣).

(١) الموافقات ٦/٢، ٨.

(٢) المرجع السابق نفسه ١٦٨/٢.

(٣) حاشية الموافقات ١٦٨/٢.

٤ - وواضح هنا الربط بين مصالح العباد ومقاصد الشرع بما يعتبر عودة إلى تصور الغزالي للموضوع.

ك - فإذا جئنا إلى ابن عاشور:

١ - نجده يسمي هذه الرتبة من المقاصد أحياناً المقاصد العامة، أو المقصد العام، أو المقصد الأعظم، أو مقاصد في الجملة، وأحياناً أخرى المقاصد العالية، ومنه أخذنا هذا المصطلح:

وقد فرق ابن عاشور بالنسبة للأوصاف المشتركة في الأحكام المتماثلة: ((فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سمينها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كليات سمينها مقاصد قريبة مثل حفظ العقل، وإن كانت كليات عالية سمينها مقاصد عالية، وهي نوعان مصلحة ومفسدة))^(١).

٢ - وفي خصوص المقاصد العالية نجده لا يفرق بين المقاصد والمفاهيم والخصائص:

فقد تحدث عن مفاهيم الفطرة والسماحة والحقوق والمساواة والحرية معبراً عنها أحياناً بلفظ المقاصد وأحياناً بألفاظ أخرى:

فمقاصد الشريعة مبنية عنده على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة^(٢).
والسماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها^(٣).

والمساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع^(٤)، واستواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية^(٥).

(١) ابن عاشور ١٠٨.

(٢) المرجع السابق نفسه ٥٦.

(٣) المرجع السابق نفسه ٦٠.

(٤) المرجع السابق نفسه ٩٦.

(٥) المرجع السابق نفسه ١٣٠، ١٣٣ - ١٣٥.

ومقصد الشريعة عنده تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها^(١).

٣ - وفي خصوص المقاصد تحديداً ذكر ابن عاشور أن ((استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد كما سيأتي، ومقصودنا هنا إثبات أن للشريعة مقاصد في الجملة، ونترك تفصيلها لمواضعها الآتية))^(٢).

وقد عرف مقاصد التشريع العامة بأنها هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها^(٣).

وفي موضع ثالث تحدث عما أسماه المقصد العام من التشريع، فذكر أنه ((حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان))^(٤).

وفي موضع رابع ذكر ((أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصالح ودرء الفساد))^(٥).

وفي موضع خامس ذكر ((أن مقصد الشريعة من التشريع حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم من التفاسد والتهالك، وذلك إنما

(١) المرجع السابق نفسه ١٥٠.

(٢) المرجع السابق نفسه ١٤.

(٣) المرجع السابق نفسه ٥١.

(٤) المرجع السابق نفسه ٦٣.

(٥) المرجع السابق نفسه ٦٤.

يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة^(١).

والتحقيق أن للتشريع مقامين:

المقام الأول: «تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها...».

المقام الثاني: تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس وهي الأحوال المعبر عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢) [الأعراف ١٥٧/٧].

- فابن عاشور إذن يحدد المقصد العام بأنه جلب الصلاح ودرء الفساد للمجتمع والأفراد، ويصل اهتمامه بجانب المجتمع إلى ما عبّر عنه بأن حفظ نظام الأمة / العالم هو المقصد، وأن تحصيل المصالح هو الوسيلة لتحقيق ذلك.

ل - أما علال الفاسي فقد اعتبر المقصد العام للشرعية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدابير لمنافع الجميع^(٣)..

- وهنا كذلك نجد في عبارة علال الفاسي أن عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش هو المقصد، وأن صلاح المستخلفين فيها هو الوسيلة لتحقيق ذلك.

- ترى هل عبارات كل من ابن عاشور وعلال الفاسي هي محاولة لمزيد من تجريد المقاصد العالية يجعل فكرة المصالح والمفاسد مجرد وسيلة، وإبراز فكرة الأمة والعالم وعمارة الأرض...؟ ربما^(٤)..

(١) المرجع السابق نفسه ٧٨.

(٢) المرجع السابق نفسه ١٠٢.

(٣) علال الفاسي نفسه ٤١ - ٤٤.

(٤) يرى د. محمد سراج أن كلاً من ابن عاشور وعلال الفاسي أتى بنظام جديد للمقاصد مواز لما أتى به الشاطبي وليس مضافاً إليه. سمنار الأولويات الشرعية ٢٦.

م - وقريب من هذا الاتجاه ولكن أكثر تصريحاً وتحديداً ما كتبه أ. يحيى محمد من أن الكليات الخمس إنما تتعلق بالحاجات المادية للإنسان، وهي ليست مقاصد جوهرية، وأن سلم لهم بأنها من الشروط الضرورية لتحقيق المقاصد الحقيقية، أي إنها مقاصد شرطية هدفها تحقيق مقاصد أخرى حقيقية هي غاية التشريع الذي يستهدف سعادة الإنسان والتي أطلق عليها المقاصد الغائية، وهي مجموعة من القيم أبرزها: التعبد، والتعقل، والتحرر، والتخلق، والتوحد، والتكامل، ولكل منها ظاهر وباطن.. وكذلك ما أشار إليه من افتقاد المصالح الحقوقية ضمن الضروريات^(١).

ن - وأقدم لإبداء رأيي باستعراض جملة من الاعتبارات:

١ - مادنا بصدد البحث في المقاصد، فينبغي استبعاد ما يختلط بها وليس منها، وإن كان ذا صلة بها بوجه من الوجوه، أعني: المفاهيم التأسيسية التي انطلق منها البعض في بحث المقاصد كالفطرة والسماحة، والخصائص كالتيسير ورفع الحرج، والوسائل والآليات كمنع الحيلة وسد الذرائع وفتحها واحترام التشريع^(٢).

ويمكن أن نضيف إلى ذلك القيم الكبرى ذات العلاقة، ويتكون من مجموع ذلك ما يجد مكانه في (فلسفة التشريع).

٢ - مادنا بصدد البحث في مقاصد الشريعة، وليس في مقاصد المكلفين، فينبغي التمسك بالمعيار الذي وضعه الغزالي، وهو البحث عن المصالح التي اعتبرها الشرع، وليس مطلق المصلحة كما يتصورها الإنسان.

٣ - والمصالح التي اعتبرها الشرع منها ما هو ديني ومنها ما هو دنيوي، فليس معنى التقيد بالشرع الاقتصار على المصالح الدينية؛ لأن الإسلام ليس فيه

(١) مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) العدد ١٤٧/٨ - ١٥١ وما بعدها.

(٢) ابن عاشور ٥٦ - ٦٢، غلال الفاسي ٦٥ - ٧٦، الحسيني ٣٨٢ - ٤٠٨.

هذه التفرقة بين الديني والدينيوي، فمقاصد التعبد البحت ومقاصد المصلحة البحتة والمقاصد المشتركة بينهما كل ذلك داخل ضمن مقاصد الشرع في نسق واحد متكامل. شامل لما يسمى الآن بحقوق الإنسان.

٤ - ولا وجه إذن للتساؤل هل خلق الإنسان لأجل العبادة أم شرعت العبادة لأجل الإنسان، فمقصدا الطاعة والمصلحة كلاهما أساسيان ومتكاملان^(١).

٥ - مادمننا نبحت عن المقاصد العالية للشرعية فهذا يقتضي نوعاً من التجريد والشمول، ولكن ليس معنى ذلك بالضرورة الاتجاه إلى الإيجاز المخل كحصرها في جلب المصالح ودرء المفاسد^(٢) دون بيان يميز الشرعية عن المذهب النفعي مثلاً^(٣).

٦ - كما أن الأمر يقتضي من ناحية أخرى التفرقة بين المستوى التجريدي والمستوى التطبيقي، الذي يجد مكانه بين المقاصد الكلية التي سيأتي الحديث عنها في المطلب التالي: مثال ذلك التعليم والتعقل والتخلق والتوحد وقوة نظام الأمة وغيرها.

وهكذا نجد أن بغيتنا تتحدد بمجموعة من القيم العليا التي تحقق مقاصد الخلق وترجم عملياً في المقاصد الكلية، على النحو الذي سنراه في المبحث الثالث من هذا الفصل الثاني.

٧ - ولا يعني هذا بالضرورة إمكان التوصل إلى علاقات منطقية أو هندسية أو رياضية منضبطة فيما بين هذه القيم، وفيما بينها وبين مقاصد الخلق من

(١) يحيى محمد: نظرية المقاصد والواقع في (قضايا إسلامية معاصرة) العدد ٨ / ١٢٧ - ١٧٤ خاصة ١٦٠.

(٢) كما يفعل معظم من كتبوا في المقاصد.

(٣) الفاسي ١٩٣.

ناحية والمقاصد الكلية من ناحية أخرى، لأن هذه القيم متداخلة ومتكاملة، وهي تكون بمجموعها شبكة أو نسق مترابط.

٨ - كما أن أي تصور لهذا النسق إنما هو جهد بشري نسبي لتصوير قيم مطلقة، وأنى للنسبي أن يستوعب المطلق، وغاية ما نأمله هو التوصل، لا إلى التصور الوحيد الصحيح، وإنما إلى تصور من بين عدة تصورات، لعل أحدها هو فكرة التوحيد والعدل التي قيل بها قديماً.

٩ - ويمكن إذن أن أعبر عن تصوري للمقاصد العالية على النحو التالي:

تتمثل المقاصد العالية للشريعة في تحقيق عبادة الله، والخلافة عنه، وعمارة الأرض، من خلال الإيمان ومقتضياته: من العمل الصالح المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة، والشامل للنواحي المادية والروحية، والذي يوازن بين مصالح الفرد والمجتمع، والذي يجمع بين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية، كل ذلك بالنسبة للإنسان والأسرة والأمة والإنسانية جمعاء.

ثالثاً:

أ - على هذا المستوى من التجريد توشك أن تختلط فكرة المقاصد بفكرة القواعد، بل هي قد اختلطت بالفعل مع القواعد الأصولية والقواعد الكلية. ونؤجل إلى المطلب القادم بحث الموضوع مكتفين هنا بالإشارة إلى محاولتين ناجحتين في استخراج قواعد للمقاصد: إحداهما قام بها د. الريسوني استخراجاً من كتابي (الموافقات) و (الاعتصام) للشاطبي^(١) وصلت معه إلى ٥٤ قاعدة، والثانية قام بها الأستاذ الحسني استخراجاً من كتاب مقاصد الشريعة لابن عاشور^(٢) وصلت معه إلى ٣٤ قاعدة.

(١) الريسوني ٢٨٠ - ٢٨٤.

(٢) الحسني ٤٢٥ - ٤٢٩.

وقد صنفها الأول إلى ثلاث مجموعات هي (مقاصد الشارع)، (مقاصد المكلف)، (كيف تعرف مقاصد الشارع). أما الثاني فقد صنفها إلى ثلاث مجموعات هي (قواعد المقاصد العامة)، (قواعد المقاصد الخاصة)، (قواعد إثبات المقاصد الشرعية).

ب - ونكتفي هنا بإيراد ما له صلة بالمقاصد العالية لدى الشاطبي^(١) :

- ١ - وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً.
- ٢ - باستقراء أدلة الشريعة - الكلية والجزئية - ثبت قطعاً أن الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.
- ٣ - خلق الدنيا مبني على بذل النعم للعباد، ليتناولوها ويتمتعوا بها، وليشكروا الله عليها، فيجازيهم في الدار الآخرة. وهذان المقصدان من أظهر مقاصد الشريعة.
- ٤ - المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبداً لله اضطراراً.
- ٥ - وضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد وسع الله على العباد في شهواتهم وتنعماتهم بما يكفيهم، ولا يفضي إلى مفسدة ولا إلى مشقة.

ج - ولدى ابن عاشور^(٢) :

- ١ - حكم الشريعة وعللها راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد.
- ٢ - انبناء المقاصد على الفطرة.
- ٣ - السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها.

(١) الريسوني ٢٨٠.

(٢) الحسني ٤٢٦.

٤ - المقصد العام من التشريع حفظ نظام العالم، واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان.

٥ - شمولية الإصلاح في المقصد العام للعقيدة والعمل وللشؤون الاجتماعية.

٦ - المقصد الأعظم هو جلب الصلاح ودرء الفساد.

المطلب الثالث

المقاصد الكلية للشريعة

وهي الكليات التي إذا ذكرت المقاصد تبادرت إلى الذهن، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال على ما ذكر الغزالي ومن قبله الجويني، وتتابع بعدهما الأصوليون بين زيادة ونقصان وتقديم وتأخير على النحو الذي بيناه في غير هذا الموضوع.

وهذه الكليات أكثر ضبطاً وأقل تجريداً من المقاصد العالية التي تحدثنا عنها في المطلب السابق، وأكثر عمومية من المقاصد الخاصة ومن المقاصد الجزئية التي سيأتي بحثها في المطلبين التاليين.

وقد اهتم الشاطبي بتتبع أصل هذه المقاصد في القرآن والسنة، وأوضح أن أصل كل منها موجود في الفترة المكية من التشريع، ثم جاءت الأحكام الجزئية التفصيلية في المرحلة المدنية^(١)، وهذه بدورها لها مقاصد على المستوى الجزئي على النحو الذي سنبينه.

وبحث هذه المقاصد الكلية يثير عدداً من المسائل خصصنا لبعضها مواضع أخرى في هذا البحث وهي:

- ١ - دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد، وقد خصصنا له المبحث الأول من الفصل الأول.
- ٢ - حصر المقاصد في خمسة أو الزيادة فيها، وقد خصصنا له المبحث الأول من هذا الفصل الثاني.
- ٣ - بيان المقاصد الكلية وقد أفردنا له المبحث الثالث من هذا الفصل الثاني.
- ٤ - ترتيب المقاصد فيما بينها، وقد خصصنا له المبحث الثاني من الفصل الأول.
- ٥ - ترتيب وسائل كل مقصد إلى ضروري وحاجي وتحسيني، وقد خصصنا له المبحث الثالث من الفصل الأول.

ونتناول باقيها هنا وهي:

- ١ - المقاصد الأصلية والتبعية.
 - ٢ - المقاصد والوسائل.
 - ٣ - مراتب الضروري والحاجي والتحسيني.
 - ٤ - المقاصد الكلية والقواعد.
 - ٥ - المقاصد الكلية والقانون.
- أولاً: المقاصد الأصلية والتبعية:

- أ - تنقسم المقاصد الكلية إلى أصلية وتبعية: والمقصد الأصلي هو الغاية الأولى للحكم أو المقصد الأول له، أما المقصد التبعية فهو مقصد ثانوي أو قصد ثاني للحكم، فهو تابع للأول ومكمل له.

ب - وقد يدل الدليل على أن مقصداً معيناً مقصود لذاته إلى جانب كونه مقصداً تابعاً لمقصد أصلي آخر، فيكون مقصداً تبعياً ومقصداً أصلياً باعتبارين^(١)، أي إن العمل الواحد يكون وسيلة لتحقيق مقصدين.

مثال ذلك النكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد وما أشبه ذلك^(٢).

مثال آخر الصلاة: أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له.. ثم أن لها مقاصد تابعة كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وكون المصلي في خفارة الله ونيل أشرف المنازل^(٣).

ثانياً: المقاصد والوسائل:

أ - المقاصد هي المتضمنة للمصالح في أنفسها.

أما الوسائل فهي الطرق المفضية إليها، وهي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل المقاصد، فتأخذ الوسائل حكم المقاصد على أساس قاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وتسقط بسقوطها^(٤).

(١) العز ١٩٨/١، الشاطبي ١٩/٢، ١٠١.

(٢) الشاطبي ٣٩٦/٢.

(٣) المرجع السابق نفسه ٣٩٩/٢.

(٤) القراني: الفرق ٥٨، العز ٥٣/١، الموافقات ٢/٢١٢، ابن عاشور ١٤٥، ١٤٨، العالم ١٩٨،

اللهم إلا أن تكون الوسيلة من قبيل المقصد التبعي كما في الزواج للاستمتاع بالحلل على النحو الذي أشرنا إليه، أو يدل دليل على الحكم ببقاء الوسيلة أي ببقاء طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة إلى مقصد آخر، فالوضوء مثلاً عبادة مقصودة في نفسها، ووسيلة إلى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا، فقد لا يكون طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً^(١).

ب - ومن المهم التنبيه إلى عدم تحول الوسائل إلى مقاصد لذاتها منبئة الصلة بمقاصدها الأصلية، كالطعام مثلاً وسيلة لحفظ النفس، ولا يجوز أن يتحول إلى مقصد، فيصبح الإنسان يعيش ليأكل بدلاً من أن يأكل ليعيش، وكذلك كسب المال وتحصيل المسكن والمركب كلها وسائل يخشى إذا لم يربط الإنسان بينها وبين مقاصدها أن تصبح مقصودة لذاتها.

ج - قد تكون الوسيلة إلى ما هو وسيلة إلى ما هو وسيلة ثالثة، وهكذا حتى نصل إلى المقصد الأصلي:

١ - وذلك كتعليم أحكام الشرع، فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام التي هي وسيلة إلى إقامة الطاعات، التي هي وسائل إلى المثوبة والرضوان^(٢).

٢ - والتأهب للجهاد بالسفر إليه، وإعداد الكراع والسلاح والخيل وسيلة إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين، وغير ذلك من مقاصد الجهاد^(٣).

٣ - ونصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح، وأما نصب أعوان القضاة فمن وسائل الوسائل^(٤).

(١) الموافقات ١٩/٢ وتعليق الشيخ عبد الله دراز عليه.

(٢) العز ١/١٢٤، ١٢٥.

(٣) المرجع السابق نفسه ١٢٤، ١٢٥.

(٤) ابن عاشور ١٤٦.

٤ - وكذلك تحمل الشهادات وسيلة إلى أدائها، وأدائها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفسد^(١).

وهذا يعني أن الوسيلة تصبح مقصداً بالنسبة للوسيلة المؤدية إليها، إذا دلّ الدليل على أنها مطلوبة لذاتها، وذلك كما قلنا بالنسبة للمقاصد التبعية التي دلّ الدليل على أنها مقصودة لذاتها.

د - وليست الوسائل جميعاً من نوع واحد:

١ - فبعض الوسائل لا يلجأ إليه إلا في ظروف معينة كالحُدود والتعازير، وكذلك الدفاع الشرعي في حالة الاعتداء على النفوس والأعراض والأموال وغيرها.

٢ - والبعض الآخر مطلوب بصورة مستمرة، كالطعام والشراب واللباس والمسكن لحفظ النفس.

٣ - كذلك بعض الوسائل تدعو إليها دواعي الجبلة الفطرية كالطعام لحفظ النفس، والاتصال الجنسي لحفظ النسل، وغريزة التملك لحفظ المال، وفي هذا النوع يكون تدخل الشريعة بالتنظيم فحسب.

٤ - والبعض الآخر تكفلت الشريعة بالحث عليه إلى جانب تنظيمه.

٥ - وقد يكون فيه بعض المشقة المحتملة.

٦ - وقد كتب العز والشاطبي كلاماً نفيساً في موضوعي ما فيه حظ للمكلف وما فيه مشقة عليه.

ثالثاً: المقاصد الكلية والقواعد:

أشرنا في المطلب السابق إلى المحاولتين اللتين قام بهما د. الريسوني، وأ. الحسيني في استخراج قواعد المقاصد من كتابات الشاطبي وابن عاشور.

(١) المرجع السابق نفسه ١٤٦.

أ - ويدعوننا نجاح هاتين المحاولتين إلى التأكيد على الفرق بين القواعد والمقاصد حتى لا يحدث اللبس بين المفهومين:

١ - فالقاعدة سواء عرفناها بأنها قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها (الجرجاني)، أو حكم كلي ينطبق على جزئياته، ليتعرف أحكامها منه (التفتازاني)، وسواء جعلناها كلية أو أغلبية فهي في جميع هذه التعريفات تنصرف إلى الأحكام، وليس إلى عللها أو الحكمة أو المقصود منها.

٢ - أما المقاصد سواء منها العامة أو الخاصة، فهي حسب تعريف علال الفاسي: ((المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)) وقد عرف ابن عاشور العام منها بأنها المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، كما عرف الخاص بأنها الكيفيات المقصودة للشارع.. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في التشريع.

٣ - وما فعله كل من الريسوني والحسني هو مركب من الأمرين، وذلك بإنزال المقاصد منزلة الأحكام، وصياغة القاعدة الكلية المنطبقة على جزئياتها.

وهناك من القواعد ما هو من صميم المقاصد على نحو قاعدة: المشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، والضرر الأخف يرتكب لدرء الضرر الأشد.

والناظر في قواعد المقاصد عند كل من الريسوني والحسني يجد أننا بصدد نوع من القواعد الأصولية، وهذا أمر طبيعي، فالمقاصد كانت وما زالت جزءاً من أصول الفقه، وقد سبق لنا أن ميزنا بين أربعة أنواع من القواعد بحسب موضوعها وهي: القواعد الأصولية (وقواعد المقاصد جزء منها)، والقواعد الكلامية، والقواعد اللغوية، والقواعد الفقهية^(١).

(١) كتابنا (التنظير الفقهي) ٧٧ وما بعدها، وكتابنا (النظرية العامة للشريعة الإسلامية) ١٣١ وما بعدها.

رابعاً: المقاصد الكلية والقانون:

على هذا المستوى من البحث - أقصد مستوى المقاصد الكلية - يثور التساؤل - من باب تفعيل هذه المقاصد - عن علاقة ذلك بالقانون.

أ - ومن المعلوم أن اهتمام الدراسات القانونية بالمقاصد والأهداف محدود، وإذا حدث - في إطار فلسفة القانون أو المدخل لدراسته - فإنها تأخذ وجهة البحث في وظيفة القانون في تنظيم المجتمع، فتعرض للمذاهب الفردي والجماعي والاجتماعي، وإيجابيات وسلبيات كل منها على مستوى النظرية ومستوى التطبيق منذ عصر النهضة الأوروبية حتى العصر الحاضر، وتهتم على وجه الخصوص ببحث مدى تدخل الدولة - من خلال الأدوات التشريعية - في حريات الأفراد وحقوقهم وفي تنظيم المجتمع.

ب - وبالمقابل فإن مثل هذه الدراسات مفتقد في إطار الشريعة الإسلامية، وفي محاولة مبدئية للتعرف على الخطوط الرئيسية الهادية في هذا المجال، قمت بكتابة بعض المباحث تحت عناوين:

١ - الشريعة وحركة التاريخ للإشارة إلى غائية الشريعة.

٢ - مدى تدخل الشريعة في نشاط الإنسان.

٣ - السلوك الخارجي والنية.

وسوف نرى - عند تفصيل المقاصد الكلية في المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذا البحث - مدى أهمية معالجة هذه الموضوعات حتى تستكمل دراسة مقاصد الشريعة مسيرتها نحو التطبيق العملي لها في نظام المجتمع.

المطلب الرابع

المقاصد الخاصة

نعني بها المقاصد الخاصة بباب معين أو بأبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، وكذلك الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية لضبطها بموازين الشريعة.

أولاً: ولعلماء الشريعة والأصوليين منهم على وجه الخصوص محاولات مبكرة في هذا الاتجاه:

أ - فنجد للحكيم الترمذي (من أهل القرن الثالث) كتابات عن الصلاة ومقاصدها والحج وأسراره^(١).

ب - وإذا كان الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) لم يتعرض في كتبه الأصولية لمقاصد كل علم من علوم الشريعة، فإن موسوعته (إحياء علوم الدين) مليئة ببيان أسرار الشريعة، سواء في أبواب العبادات أو العادات والمعاملات.

ج - وللعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ):

١ - محاولة لبيان أن المقصود من العبادات كلها إجلال الإله وتعظيمه ومهابته والتوكل عليه والتفويض إليه^(٢).

٢ - محاولة أخرى لبيان المقصد من إقامة الإمام الأعظم والولاية القائميين بمصالح المسلمين والقضاة والآباء والأمهات والأمانات الشرعية عموماً^(٣).

٣ - ومحاولة في المعاملات^(٤).

(١) الريسوني ٣٢ - ٣٤.

(٢) القواعد ٧٢/٢.

(٣) المرجع السابق نفسه ٦٨/٢ - ٦٩، ٧٩ - ٨٠.

(٤) المرجع السابق ٧٨/٢ - ٧٩.

د - ولا بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) محاولة في بيان مقاصد الولايات الشرعية^(١) .
هـ - وذكر ابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ) أن المقصد من العبادات عموماً كسر النفس^(٢) .

و - وقد اهتم ابن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) ببيان مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، ومقاصد العقوبات^(٣) .

ز - وقد بلورت - في المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذا البحث - في إطار بيان مقاصد الشريعة في مجال الأسرة عدداً من المقاصد.

ثانياً: ولعله من المفيد أن نجري دراسة مقارنة مقتضبة بين ما كتبه الغزالي وابن عاشور وما كتبه في موضوع مقاصد الأسرة:

أ - وفيما يلي موجز ما كتبه كل:

١ - تحدث الغزالي في كتاب آداب النكاح (الثاني من ربع العادات) في (إحياء علوم الدين)^(٤) عن فوائد خمسة للنكاح هي:

- تحصيل الولد واعتبره الأصل، ويبيّن أنه قرينة من أربعة أوجه هي:

- موافقة محبة الله بالسعي في تحصيل الولد لإبقاء جنس الإنسان.
- طلب محبة رسول الله ﷺ في التكثير من مباهاته.
- طلب التبرك بدعاء الولد الصالح بعده.
- طلب الشفاعة بموت الولد الصغير إذا مات قبله.

(١) الريسوني ٥٥ - ٥٦.

(٢) ابن فرحون ١٣٣/٢ - ١٣٤.

(٣) ابن عاشور ١٤٥ - ٢٠٧، الحسيني ٢٥٠ - ٢٥٥.

(٤) الإحياء، ط. دار الكتب العلمية، بيروت ٢٧/٢ - ٤٠.

- التحصن من الشيطان، وكسر التوقان، ودفع غوائل الشهوة، وغض البصر، وحفظ الفرج.

- ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة إراحة للقلب وتقوية له على العبادة.

- تفرغ القلب عن تدبير المنزل والتكلف بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأواني وتهئية أسباب المعيشة.

- مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهن، واحتمال الأذى منهن، والسعي في إصلاحهن وإرشادهن إلى طريق الدين والاجتهاد في كسب الحلال لأجلهن، والقيام بتربيته لأولاده.

وقد تابع الأصوليون الغزالي فيما كتب واعتبروا تحصيل الولد المقصد الأصلي وباقي الفوائد مقاصد تبعية.

٢ - تناول ابن عاشور بيان مقاصد أحكام العائلة^(١) في أربع مجموعات هي:

- إحكام آصرة النكاح: وقد أوضح فيه بعد أن عرض صور النكاح في الجاهلية وفقاً لحديث السيدة عائشة - أن مقصد النكاح يرجع إلى أصليين:

- اتضاح مخالفة صورة عقده لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة (أي صور النكاح في الجاهلية) وقوام ذلك:

■ بأن يتولى عقد المرأة ولي لها.

■ أن يكون ذلك بمهر يبذله الزوج.

■ الشهرة لأن الإسرار بالنكاح يقربه من الزنا.

■ ألا يكون مدخولاً فيه على التوقيت والتأجيل.

- إحكام آصرة النسب والقرباة: وقد أوضح فيه نسبة البنوة والأبوة، والمحرمية بالنسب (تحريم الأصول والفروع)، ومحرمات الصهر، ومحرمات الرضاع، والنفقة على الأبناء والآباء وعلى الأجداد والأحفاد، وجعل القرباة سبباً للميراث، وأحكام بر الوالدين، وصلة الأقارب وذوي الأرحام، وإباحة الطعام في بيوت الأقارب دون دعوة ولا إذن، وحكم إبداء الزينة للأقارب.

- إحكام آصرة الصهر.

- طرق انحلال هذه الأواصر الثلاث.

٣ - في المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذا البحث بيّنا مقاصد الشريعة في مجال الأسرة في النقاط التالية:

● تنظيم العلاقة بين الجنسين.

● حفظ النسل (النوع).

● تحقيق السكن والمودة والرحمة.

● حفظ النسب.

● حفظ التدين في الأسرة.

● تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة.

● تنظيم الجانب المالي للأسرة.

ب - وبالتمعن في هذه التصورات الثلاثة والمقارنة بينها، يبدو جلياً أن السبب في تفاوت النظرات هو اختلاف المنطلق والمنهج:

١ - فالغزالي نظر إلى الزواج من حيث المبدأ دون الاهتمام بالأحكام الجزئية، كما أن هناك تعارضاً بين نقطتي تفرغ القلب ومجاهدة النفس، وكان الأولى اعتبار مضمون نقطة مجاهدة النفس من آفات النكاح لا من فوائده.

٢ - وابن عاشور استقصى الأحكام الجزئية، وحاول أن يصنف منها عناوين كلية، ولكن طغت عليه تفاصيل الأحكام الجزئية والحكمة في كل منها.

٣ - أما محاولتي ففتسم برؤية نظامية تبحث عن الكليات في الأحكام الجزئية دون السماح بطغيانها على النظرة الكلية.

ثالثاً: وقد عني المعهد العالمي للفكر الإسلامي - في إطار مشروع مداخل إسلامية للعلوم - بأن يشتمل كل مدخل على باب خاص لبيان مقاصد الشريعة في العلم موضوع المدخل، وقد أنجز في هذا المشروع على سبيل التجربة مدخلان؛ أحدهما في الاقتصاد، والثاني في التربية تضمن كل منهما باباً لمقاصد العلم:

كتب مقاصد الاقتصاد د. جمال الدين عطية^(١).

وكتب مقاصد التربية د. فتح الباب عبد الحلیم^(٢).

كما كتب د. سعيد إسماعيل علي بحثاً عن أهداف المدارس الإسلامية^(٣).

رابعاً:

أ - وقبل أن نعقد دراسة مقارنة بين الباحثين الخاصين بمقاصد التربية نقدم خلاصة موجزة لكل منهما:

(١) نشر في (حولية كلية الشريعة) بجامعة قطر العدد ١١ سنة ١٩٩٣ م، وفي مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) العدد الثامن.

(٢) نشر ضمن أعمال مؤتمر (نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة)، عمان ٢٤ - ٢٧/٧/١٩٩٠ م.

(٣) قدم لمؤتمر المناهج التربوية والتعليمية (القاهرة ٢٩ - ٣١/٧/١٩٩٠ م).

١ - فبعد مقدمة عن موقع الأهداف في العمل التربوي، ومصادر اشتقاق أهداف التربية الإسلامية، قام د. سعيد إسماعيل بتحديد الأهداف التالية:

■ التبعيد.

■ التحرير.

■ إتمام مكارم الأخلاق.

■ التعليم.

■ التعقيل.

■ التوجيه الاجتماعي.

■ عمارة الأرض.

■ الإعداد البدني.

■ الإثراء الجمالي والوجداني.

■ تربية الفتاة المسلمة وتعليمها.

٢ - أما د. فتح الباب عبد الحليم: فقد انطلق من فكرة أن الحرية هي غاية التربية في الإسلام، الحرية بمعنى الخلاص من القيود التي تعوق أو تحد من تفكير الإنسان وحركته وفعله واتخاذ قراره عن رضى ذاتي. هذه الحرية مسؤولية فردية ومسؤولية اجتماعية، وغاية عالمية لتربية الناس جميعاً، وليست قاصرة على المسلمين. ثم تحدث عن الغايات الفردية فذكر:

١ - غاية تعلم الكتاب والحكمة.

٢ - غاية التزكية والتقويم الذاتي.

٣ - غاية الكسب والاحتراف.

٤ - غاية البحث عن العلم أو تعليم الفرد كيف يتعلم.

ب - وبالتمعن في هاتين المحاولتين نكرر ما قلناه في موضع آخر^(١) من أن المعهد لم يقم بنشر هذه المحاولات حتى يتيسر مناقشتها في إطارها المقصود وهو مداخل إسلامية للعلوم، وبالتالي لم نصل - في ضوء هذه المناقشة التي لم تتم - إلى تحديد منهج موحد يتم وفقاً له تحديد مقاصد كل علم، وربطها بالمقاصد العامة للشريعة، وبيان أثر هذه المقاصد على منهج العلم ومضمونه وتطبيقاته. ولا ينفي ذلك أن هذين الجهادين الفرديين - ومعهما محاولتي الخاصة بمقاصد الاقتصاد^(٢) - وإن كانت جهوداً فردية، إلا أنها لازمة للدراسة والبناء فوقها.

المطلب الخامس

المقاصد الجزئية

أ - وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، وهي ما يعبر عنه الفقهاء بالحكمة، والتي استبدلوا بها مصطلح العلة في إجراء القياس باعتبارها أكثر انضباطاً^(٣). وقد اهتم بعض العلماء ببيان أسرار التشريع وعلله وحكمته، ومن أشهر ما كتب في هذا الباب:

١ - كتاب (إحياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ).

٢ - كتاب (حجة الله البالغة) لولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦ هـ).

٣ - الصفحات ١٣٤ - ٢٣٠ من كتاب نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني (معاصر).

٤ - ومن كتب الشيعة الجعفرية: كتاب (علل الشرائع) للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ).

(١) مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) العدد ٧٣/٨، ٧٤.

(٢) المرجع السابق ١٧٥ - ١٩٤، حولية كلية الشريعة، جامعة قطر، العدد ١١.

(٣) ونظراً لأن بالنية كتابة بحث آخر عن (نظرات في أصول الفقه) فإني أؤجل البحث في موضوع الحكمة والعلة إلى ذاك الموضوع.

ب - وقد فرق الغزالي بوضوح بين القياس وبين اتباع المصلحة المرسلّة التي ترجع إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها، من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، وانتهى إلى أنه لا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة ((ولعلّ هذا أصل فكرة أن الأصول قطعية، التي قال بها الشاطبي بعد ثلاثة قرون))^(١).

المطلب السادس

مقاصد المكلفين

كتب الغزالي: ((أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم...))^(٢).

ولعلّ هذه الفكرة هي أصل اهتمام الشاطبي بمقاصد المكلفين، ولكنه توسع فيها من ثلاثة سطور لدى الغزالي إلى تسعين صفحة تدور حول فكرة أن المطلوب من المكلف موافقة قصده لقصد الشارع، مضمناً ذلك ما يتعلق بالنية والحيل وغير ذلك^(٣).

(١) المستصفى ١/٢٦٤، ٢٦٥.

(٢) المستصفى ١/٢٥٨.

(٣) كتب عمر سليمان الأشقر (معاصر) مقاصد المكلفين (عن النية في العبادات).

المبحث الثالث

من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة^(١)

هذا الفصل امتداد وتطبيق للمبحث الأول من هذا الفصل الثاني الذي تحدثنا فيه عن حصر المقاصد.

وقد توسعنا في بيان المقاصد من الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصداً موزعة على أربعة مجالات نتناولها في أربعة مطالب هي:

المطلب الأول: مجال الفرد.

المطلب الثاني: مجال الأسرة.

المطلب الثالث: مجال الأمة.

المطلب الرابع: مجال الإنسانية.

ويسبق ذلك بيان للطريقة التي اتبعتها في معالجة الموضوع، وبيان آخر عن مصطلح النسب وما يتصل به.

أولاً: لقد حاولت في الصفحات التالية أن أطرح تصوري للأصول التي تدور عليها مقاصد الشريعة من خلال توزيعها على مجالات أربعة، وقسمت حديثي في كل مقصد إلى ثلاثة أقسام:

أ - قسم أعرض فيه لشرح مفهوم المقصد.

(١) ساعدتني شقيقتي أ. زينب عطية بتكشيف آيات القرآن الكريم المتعلقة بالمقاصد، فجزاها الله خيراً.

ب - قسم آخر للتدليل عليه بنصوص الكتاب والسنة، وباستقراء الأحكام الفرعية التي شرعت لتحقيقه.

وتوخيت في هذين القسمين الإيجاز الذي يناسب المقام تاركاً لمن شاء أن يتوسع ويستقصي ويشرح.

ج - أما القسم الثالث فخصصته لبيان درجات الضروريات والحاجيات والتحسينيات في وسائل تحقيق المقصد، وفي هذا القسم بالذات اقتصر على بيان ما لديّ حالياً من ملاحظات مرجئاً التفصيل في هذه الدرجات إلى مناسبة أخرى للاعتبارات التي أوضحتها في المبحث الرابع من الفصل الأول.

د - كما أنني رأيت أن بعض التطبيقات نسبية قد تصح في زمن دون آخر أو بلد دون آخر أو لشخص دون غيره، كما أوضحت ذلك في موضعه في المبحث الرابع من الفصل الأول.

هـ - هذا إلى جانب أنني عاجلت البحث في الترتيب بين المقاصد في المبحث الثالث من الفصل الأول، ولذلك يكون الترتيب الذي أوردته هنا ترتيباً مؤقتاً.

ثانياً: بيان عن مصطلح النسل وما يتصل به:

أ - اختلف التعبير عن إحدى كليات الشريعة وتطور من (الضع) إلى (النسل) مروراً (بالنسب) و (العرض):

١ - فقد عبر الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) عنه في كتابه (شفاء الغليل) بالضع، ثم استقر في (المستصفى) إلى التعبير بالنسل.

٢ - ولكن الرازي (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه (المحصول) استخدم عبارة النسب والأنساب، وإن كان قد استخدم عبارة النسل أيضاً في بعض المواضع.

٣ - وعاد الآمدي (ت ٦٣٧ هـ) إلى استخدام عبارة الغزالي (النسل).

٤ - وقد تابع الرازي في استخدام النسب البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)

والإسنوي (ت ٧٧٢ هـ).

٥ - بينما استخدم الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) النسل، وجاءت إشارته إلى العرض عارضة ومستقلة عن النسل^(١)، كما اعتبر النسل مقصداً أصلياً ودخل النسب والعرض ضمن المقاصد التبعية.

٦ - وزاد القرافي (ت ٦٨٤ هـ) الأعراض^(٢)، وتابعه الطوفي (ت ٧١٦ هـ)، ثم السبكي (ت ٧٧١ هـ)، والشوكانى فصارت عندهم الأصول ستة لا خمسة، مما يخرج بالمسألة من نطاق الترادف بين البضع والنسل والنسب إلى التساؤل عن الفرق بين المقصود بكل من هذه العبارات.

٧ - وقد تناول الشيخ ابن عاشور^(٣) بحث هذا الموضوع بصورة مفصلة، وانتهى إلى اعتبار حفظ النسل من الضروريات، وحفظ النسب من الحاجيات (مع تفهمه لدواعي اعتباره من الضروريات لدى العلماء)، وحفظ العرض من الحاجيات.

٨ - وقد اعتبر الشيخ عبد الوهاب خلاف النسل ضمن المحافظة على النفس.

٩ - أما د. أحمد الريسوني^(٤) فيرى عدم انضباط مصطلح حفظ العرض، وأنه مع حفظ النسب ليس إلا خادمين لحفظ النسل.

ب - وفي بياننا لمقاصد المجالات الأربعة استخدمنا هذه المصطلحات، كلاً فيما يخصه مما نعتقد أنه حلّ معنا هذه الإشكالية:

١ - ففي مجال الفرد استخدمنا مصطلح العرض، ولكن بمعنى أوسع من الجانب الجنسي.

٢ - وفي مجال الأسرة استخدمنا النسل والنسب كمقصدتين مستقلتين.

(١) الموافقات ٤٨/٣، ٢٩/٤.

(٢) شرح تنقيح الفصول للقرافي ٣٠٤.

(٣) مقاصد الشريعة ٨١، ٨٢.

(٤) نظرية المقاصد ٥١.

المطلب الأول

مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد

هنا نجد الكليات الخمس التي درج الأصوليون على تعدادها مع ثلاثة فوارق:

الأول: تحديد مضمون (الدين)، وبالتالي ترتيبه بين باقي الكليات.

الثاني: اختيار عبارة (العرض) للكلية الرابعة.

الثالث: التجديد في المقاصد التبعية لكل من هذه الكليات الخمس.

وسوف يتضح ذلك من استعراضها تفصيلاً:

المقصد الأول: حفظ النفس

أ - ومعناه حفظ النفس من التلف كلية بالوفاة، وكذلك حفظ بعض أجزاء الجسد من التلف، وهي الأجزاء التي يؤدي إتلافها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس الكلية، ويكون في إتلافها خطأً دية كاملة^(١)، وهو ما يسمى في القانون بحق الحياة وحرمة الجسم.

ب - ويكون حفظ النفس:

١ - بتوفير الأمن لتوقي الاعتداء عليها، وتحريم قتل الغير والاعتداء عليه، والانتحار، وإنزال عقوبة القصاص على المعتدي عمداً، والدية على المعتدي خطأً زجراً له ولغيره عن الاعتداء.

٢ - وتوفير كفاية النفس مما يحتاجه الجسد من طعام وشراب (والأخذ بالرخص للمضطر)، ولباس، ومسكن، ووقاية من الأمراض السارية والمخاطر التي تودي بالنفس كالحريق والغرق، والتسمم وحوادث السيارات، والآلات والكهرباء، والإشعاعات بأنواعها المختلفة، وعلاج ما يصيبه من أمراض

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ٨٠.

وحوادث، وهذه كلها من الوسائل التي لا يتم حفظ النفس إلا بها فتأخذ حكم المقصد الضروري.

ج - ومما يكمل هذا المقصد - مقصد حفظ النفس - توفير الحرية الشخصية والكرامة للإنسان تحقيقاً لمعنى التكريم الذي اختص الله به الإنسان تمييزاً له عن الحيوان الذي يحتاج لحياته كالإنسان إلى الطعام والشراب^(١)، ذلك أن الإنسان ليس جسداً مادياً فحسب، ولكنه أيضاً كيان معنوي روحي نفسي فحفظه لا يكون إلا بحفظ هذه الجوانب جميعها، فتأخذ حكم المقصد الضروري كذلك.

وقد أشار الشاطبي إلى دخول حفظ العرض ضمن حفظ النفس باعتباره ملحقاً بها^(٢).

وقد يُرى^(٣) اعتبار الحرية مقصداً حاجياً لحفظ النفس، والكرامة مقصداً تحسينياً لحفظ النفس، بدلاً من اعتبارهما مكملتين للمقصد الضروري.

المقصد الثاني: حفظ العقل^(٤)

أ - يلاحظ أن العقل فعل، وليس عضواً من أعضاء الجسم^(٥)، وإنما العضو هو المخ والحواس التي تمدّه بالمعلومات (وسائل الإدراك) من سمع وبصر وذوق وشم ولمس، والجهاز العصبي الذي يقوم بوظيفة الاتصال بين هذه الوسائل والمخ.

ب - حفظ العقل يعني:

١ - المحافظة على سلامة المخ والحواس والجهاز العصبي، واجتناب ما

(١) ابن عاشور ١٣٠ - ١٣٥، غلال الفاسي ٢٣٥ - ٢٤٨.

(٢) الموافقات ٤٨/٣ وكذلك فعل أبو زهرة في (تاريخ المذاهب الإسلامية) ٣٠٨، ٣١٢ إذ اعتبر حفظ الكرامة ضمن حفظ النفس، القرضاوي في (كيف تتعامل مع القرآن) ٧٠ وما بعدها.

(٣) من هذا الرأي أ. زينب عطية.

(٤) انظر أيضاً المقصد السادس في مجال الأمة (نشر العلم وحفظ عقل الأمة).

(٥) انظر فاطمة إسماعيل ٦٣، يوسف العالم ٣٢٦ - ٣٤٠.

يؤدي إلى إتلافها من كل مسكر ومخدر^(١)، وعلاج ما قد يطرأ عليها من أمراض نفسية وعصبية وعقلية.

٢ - هذا من ناحية المحافظة على الأجهزة المادية لعقل الإنسان، ولكن هناك المعارف والمهارات اللازم اكتسابها كي يقوم العقل بوظائفه، والتي لا تقتصر على ما يتعلق بالعقيدة والعبادة^(٢)، وإنما كذلك ما يعبر عنه في لغة التربية الحديثة بالتعليم الأساسي مما يعتبر من فروض الأعيان.

٣ - وهناك منطقة بينة تتداخل بين حفظ العقل وحفظ المال تتمثل في اكتساب المعارف والمهارات اللازمة لعمارة الأرض وكسب الرزق في نواحي التخصص المهني والحرفي مما يدخل في فروض الكفاية^(٣).

٤ - وكذلك اجتناب السلوكيات المؤدية لتعطيل وظيفة العقل أو التشويش عليها، كاتباع الهوى والتقليد الأعمى، والجدال والعناد، والمكابرة مما يتنافى مع التفكير العلمي.

٥ - كما يحث القرآن على إعمال العقل كملكة فطرية^(٤).

٦ - ولأجل تدريب العقل على وظائفه العليا من الاستدلال العقلي والاستقرائي والتاريخي وصولاً إلى قضايا العقيدة الكبرى، شرعت العبادات العقلية من تفكير وتعقل، وتذكر وتدبر، وتبصر ونظر، واعتبار^(٥)، وتمثل هذه الناحية منطقة بينية أخرى تتداخل بين حفظ العقل وحفظ الدين^(٦).

(١) د. العالم ٣٦٦ - ٣٩٢.

(٢) انظر د. يوسف القرضاوي: فقه العلم ١٨٧ - ١٩٧، د. العالم ٣٥١ - ٣٦٦.

(٣) فاطمة إسماعيل ١٠٤ - ١٥٣، والقرضاوي: فقه العلم ١٩٨ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق نفسه ٦٤.

(٥) المرجع السابق نفسه ٦٦ - ٧٢.

(٦) ترى أ. زينب عطية أن هذه العبادات العقلية وكذلك فروض الكفاية في مجالات التعليم هي مقاصد حاجية، وأن الاستدلال بأنواعه المشار إليها هي مقاصد تحسينية.

المقصد الثالث: حفظ الدين

أ - ومعناه حفظ تدين الفرد وليس الدين في ذاته، وسيأتي في المجالين الثالث (الأمّة) والرابع (الإنسانية) ما يتعلق بحفظ الدين في ذاته.

ومن منطلق هذا التمييز يكون وارداً تأخير مقصد حفظ تدين الفرد عن حفظ نفسه وعقله، ويكون هذا الترتيب منطقياً حيث إنه يجب المحافظة أولاً على النفس التي تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذي به التكليف، ثم على التدين، وأكتفي بهذا القدر هنا، حيث سبق لي بحث الترتيب بين المقاصد في المبحث الثاني من الفصل الأول^(١).

ب - ويكون حفظ التدين:

١ - بتأسيس العقيدة السليمة وتقويتها، واجتناب ما يهدمها أو يضعفها^(٢).
- التأسيس بالنظر والتفكير والاعتبار، واستيعاب عناصر العقيدة من الكتاب وصحيح السنة.

- واجتناب الكبائر المتعلقة بالعقيدة كالشرك والنفاق والرياء والبدع وغيرها.

٢ - بإقامة شعائر العبادات المفروضة^(٣).

٣ - بالتخلق بأخلاق الإسلام الأساسية كالصدق والإخلاص والأمانة والوفاء بالأعمال الصالحة^(٤).

٤ - وإتيان الطاعات الواجبة.

ج - وهناك مرتبة الوسائل الحاجية من رفع الحرج وإتيان السنن المؤكدة، ومرتبة الوسائل التحسينية من إتيان باقي نوافل العبادات والخيرات وتزكية النفس.

(١) يراجع رأي الأمدي، الشيخ عبد الله دراز، د. علي جمعة في هذا الموضوع.

(٢) القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن ٦٥ - ٦٩.

(٣) المرجع السابق نفسه ٧٧ - ٨٢.

(٤) المرجع السابق نفسه ٨٣ - ٨٥.

المقصد الرابع: حفظ العرض

أ - العرض جانب الإنسان الذي يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقص ويثلب، سواء كان في نفسه أو سلفه أو من يلزمه أمره، أو موضع المدح والذم منه، أو ما يفتخر به من حسب وشرف، وقد يراد به الآباء والأجداد، والخليقة المحمودة^(١) ...

والعرض بهذا المعنى أوسع من أن يقتصر على المساس بالجانب الجنسي، فهو يشمل إلى جانب ذلك ما يتصل بكرامة الإنسان (وقد سبق اعتبارها من مكملات حفظ النفس ولكن هذا الموضوع بها أليق) وسمعته وحرمة حياته الخاصة^(٢).

ب - وحفظ العرض من الاعتداء عليه لينكف الناس عن الأذى بأسهل وسائله، وهو الكلام، وقد وردت النصوص الناهية عن الوقوع في أعراض الناس بالقذف والغيبة ونحوها، وتغليظ العقوبة على المعتدي بالنص على الحد في القذف بالزنا خاصة، كما شرعت التعزير فيما عدا القذف.

ج - وقد اعتبره القرافي (ت ٦٨٤ هـ)، والطوفي (٧١٦ هـ)، والسبكي (ت ٧٧١ هـ)، والشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، من الضروريات بالإضافة إلى حفظ النسل (أو النسب في بعض الآراء)^(٣)، ولكن الشيخ ابن عاشور^(٤) اعتبر حفظ العرض من الحاجيات، ولم يعتد بورود حد القذف جزاءً للاعتداء عليه على أساس عدم التلازم بين الضروري وبين ما في تفويته حد. ونحن نوافق

(١) الفيروز آبادي في القاموس المحيط. وأصل عبارته (جانب الرجل) ولا فرق في رأينا بين الرجل والمرأة في هذا الشأن.

(٢) يرى د. الريسوني عدم انضباط مصطلح حفظ العرض، ويرى د. القرضاوي أن العرض بتعبيرنا هو الكرامة والسمعة، كما يوافق على إضافة حفظ العرض، ويستدل بالحديث الصحيح: «كل مسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله» ويقول: فقرن العرض بالدم وقدمه على المال. (مدخل لدراسة الشريعة ٦٠).

(٣) انظر التمهيد لهذا البحث.

(٤) ابن عاشور ٨١، ٨٢.

الشيخ ابن عاشور على عده من الحاجيات في مجال الفرد^(١) فيما يخص المساس بالجانب الجنسي، أما فيما يخص المساس بباقي جوانب كرامة الإنسان فأعتبره من التحسينيات.

المقصد الخامس: حفظ المال

أ - والمقصود بالمال هنا مال الفرد؛ أما مال الأسرة والأمة فسيأتي بيان حفظهما في موضعه.

والمنظور الإسلامي في هذا المجال ينطلق من أن المال لله، وأن الإنسان مستخلف فيه^(٢)، ومطلوب منه عمارة الأرض، وما يترتب على المعنى الأول من أن للملكية وظيفة اجتماعية (ليست حقاً مطلقاً) وعلى المعنى الثاني من أن العمل واجب ليس لكسب الرزق فحسب، وإنما لعمارة الأرض كذلك، ولكل من الأمرين ضوابطه^(٣).

ب - ١ - وقد شرع لإيجاد المال الأحكام الخاصة بالعمل والعقود الناقلة للملكية والميراث وإحراز المباحات وإحياء الموات وغيرها، وما يتعلق بها من ضوابط الكسب الحلال ووجوه الإنفاق المشروع وأداء حق الله، واجتناب كنز الأموال وهضم حقوق الآخرين، وأكل أموالهم بالباطل، والإضرار بالغير، والبطر والغرور، والإلهاء عن ذكر الله وشكره.

٢ - كما شرع لحفظ المال الأحكام الخاصة بالاعتدال في إنفاقه واجتناب السفه والترف والإسراف، والأحكام الخاصة بحماية الملكية كحد السرقة والتعزير على مخالفة الأحكام السابقة.

(١) انظر المقصد الرابع في مجال الأسرة.

(٢) د. العالم ٤٨٦ - ٤٩٠.

(٣) حدد ابن عاشور مقاصد في الأموال هي الرواج والوضوح والحفظ والثبات والعدل (١٧٥) -

(١٨٣)، وانظر الحسيني ١٧٤ - ١٨٥، د. العالم ٤٩٥ - ٥٦٨.

المطلب الثاني

مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة (الأهل)

الأسرة هي نواة المجتمع، وحلقة هامة من حلقات التنظيم البشري عامة على مرّ التاريخ، لا تدانيها في أهميتها أي وحدة أخرى من الوحدات المستحدثة للمجتمع كالأحزاب والنقابات والجمعيات وغيرها.

وقد وضعت الشريعة أحكاماً عديدة تفصيلية لتنظيم شؤون الأسرة، وقد تحدث الغزالي في (الإحياء) عن مقاصد الزواج عامة، ولكن اهتمام ابن عاشور جاء في سياق بيان مقاصد الشريعة في كل قسم من أقسامها، فاهتم ببيان فارقين يميزان أحكام النكاح في الإسلام عما كان موجوداً في الجاهلية هما: اتضاح المخالفة، والديمومة لا التوقيت، وفي صدد المخالفة أشار إلى تولي ولي المرأة تزويجها، وإلى شرطيّ المهر والإشهار، واكتفى بذلك في بيان أحكام آصرة النكاح، ثم انتقل إلى أحكام آصرة النسب والقربة، ثم أحكام آصرة الصهر، ثم انتقل إلى طرق انحلال هذه الأواصر الثلاث.

والذي فعله ابن عاشور أقرب إلى بيان مقاصد الأحكام الفرعية الجزئية في إطار علاقات الأسرة التي عبر عنها بالأواصر الثلاث منه إلى بيان المقاصد العامة للشريعة في الموضوع، وهذا منطقي مع السياق الذي ورد فيه هذا التحليل، وهو بيان المقاصد في أحد أقسام الشريعة.

وقد درج من كتب في مقاصد الشريعة على اعتبار بقاء النسل هو المقصد الأصلي للزواج، وأن له مقاصد تبعية أخرى^(١).

وتناولي للموضوع مختلف، إذ ينطلق من أحكام الأسرة في سياق اعتبار الأسرة أحد المجالات التي نبحت عن مقاصد الشريعة العامة فيها، وهذا ما يفسر المغايرة في النظرة^(٢) على النحو الذي سيتبين فيما يلي:

(١) المرافقات ٣٩٦/٢، د. العالم ٤٠٣ - ٤١٤، ٤٥٩ - ٤٦٥.

(٢) سبق عقد مقارنة في المطلب الرابع من المبحث الثاني من هذا الفصل الثاني، يرجى الرجوع إليه.

المقصد الأول: تنظيم العلاقة بين الجنسين

أ - لم تشأ الشريعة، ويشاركها في ذلك باقي الشرائع السماوية والقوانين الوضعية - باستثناء ما بدأ يتسرب إليه من أفكار الإباحيين - ترك العلاقة بين الجنسين للنوازع الطبيعية وحدها كما هو شأن البهائم والحيوانات، فحرصت على حصر العلاقة بين الجنسين في صورة واحدة منظمة هي صورة الزواج، ووضعت لها الأحكام التفصيلية، وبينت الحقوق والواجبات لجميع الأطراف في هذه العلاقة.

ب - وقد شرع لتحقيق مقصد ضبط العلاقة وحصرها في الزواج عدد من الأحكام، منها الحض على الزواج، وإباحة التعدد (بشروطه)، والطلاق (بشروطه)، واجتناب العلاقات خارج الزواج من زنا وشذوذ، وسد طرق الإغراء بالعفة والحجاب ومنع الخلوة وغيرها.

ج - وإذا كان الزواج من مرتبة الضروريات وسد طرق الإغراء من الأحكام المكملة له، فإن تعدد الزوجات (بشروطه) والطلاق (بشروطه) من مرتبة الحاجيات^(١) لرفع الحرج الحادث في الحالات التي شرعاً لأجلها.

المقصد الثاني: حفظ النسل (النوع)

أ - إذا كان مطلق العلاقة بين الجنسين يؤدي إلى الإنجاب بما يحقق مقصد حفظ النسل، فإن الشريعة أكدت على تحقيق هذا المقصد بأن جعلت المشروع هو العلاقة بين فردين من جنسين مختلفين، لأن هذا وحده المؤدي إلى الإنجاب، أما العلاقات الشاذة - وإن حققت المتعة الجنسية المنحرفة - فإنها لا تؤدي إلى الإنجاب، وتلك سنة الله في خلقه من الإنسان والحيوان والنبات.

ب - فلتحقيق هذا المقصد:

١ - حرمت الشريعة اللواط والسحاق.

٢ - ورغبت في الإنجاب، وحرمت وأد البنات والإجهاض، وجعلت الإنجاب من مقتضيات عقد الزواج بحيث لا يجوز العزل (لتنظيم النسل) إلا بموافقة الزوجين.

٣ - وذكر ابن عاشور أنه «يجب أن تحفظ ذكور الأمة من الاختصاص مثلاً، ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة ونحو ذلك، وأن تحفظ إناث الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة، ومن تفشي إفساد الحمل في وقت العلوق...»^(١).

ج - وإذا كان الإنجاب من مرتبة الضروريات على الجملة لحفظ النسل، فإن تحققه في الحالات الفردية من مرتبة الحاجيات، فبعض الأزواج لا يشعر بالخرج من وقوعه تحت حكم ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ [الشورى ٥٠/٤٢] وأما من يشعر بالخرج فقد فتحت الشريعة أمامه باب الطلاق، وتعدد الزوجات لسدّ هذه الحاجة.

المقصد الثالث: تحقيق السكن والمودة والرحمة

أ - حتى لا تنحصر العلاقة بين الزوجين في صورة جسدية بحتة، فقد نبهت الشريعة أن من مقاصد هذه العلاقة أن يسكن كل من الزوجين إلى الآخر، وأن يكون بينهما مودة ورحمة.

ب - وشرعت لتحقيق هذا المقصد أحكاماً للمعايشة بالمعروف بين الزوجين وآداباً للجماع، وغير ذلك من الأحكام التي توفر الجو العائلي المملوء دفناً وحناناً، ومشاعر إنسانية راقية.

ج - والأحكام المشار إليها بعضها يمثل الحد الأدنى من الضروريات كالسكن أي القرار كما في (القاموس المحيط)، وبعضها الآخر يندرج في مرتبة

الحاجيات كالمودة^(١) (وهل كل البيوت تبنى على الحب؟)، أو الكماليات كالرحمة^(٢).

المقصد الرابع: حفظ النسب

أ - حفظ انتساب الإنسان إلى أصله مقصد للشريعة مستقل عن مقصد حفظ النسل، وقد تردد الأصوليون بين اختيار أحدهما، والجمع بينهما على النحو الذي أوضحناه في التمهيد، والمنهج الذي سلكناه في النظر في المقاصد من خلال المجالات الأربعة، يسهل اختيار إيراد هذين المقصدين منفصلين ضمن مقاصد الشريعة في مجال الأسرة.

ب - ولأجل تحقيق هذا المقصد شرع تحريم الزنا، وتحريم التبني، والأحكام الخاصة بالعدة، وكرم ما في الأرحام، وإثبات النسب وجحدته، وغير ذلك من الأحكام التي عددها ابن عاشور^(٣) فلا داعي لتكرارها هنا، ولكن نجتزئ منها قوله: ((ولا شك عندي في أن حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائق النسل إلى البر بأصله، والأصل إلى الرأفة والحنو على نسله سوقاً جبلياً، وليس أمراً وهمياً فحرص الشريعة على حفظ النسب وتحقيقه، ورفع الشك عنه ناظراً إلى معنى عظيم نفساني من أسرار التكوين الإلهي، علاوة على ما في ظاهره من إقرار نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس، وعن تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل إليها والعكس...)).

وفي المجتمعات الإباحية المعاصرة أصبح مألوفاً شك كل من الأصل والنسل في صدق انتساب الثاني إلى الأول، وترتب على ذلك فتور العلاقة الجبلية، وما ينتج عن ذلك من ضعف الأسرة وتفككها والعياذ بالله.

(١) أي الحب كما في (القاموس المحيط).

(٢) أي الرقة والمغفرة والتعطف كما في (القاموس المحيط). انظر أيضاً د. العالم ٤١٢، ٤١٣.

(٣) ابن عاشور ١٦٢ - ١٦٤.

ج - وقد اعتبر الأصوليون الذين قالوا بحفظ النسب ضمن كليات الشريعة أنه من الضروريات، ولكن الشيخ ابن عاشور في مناقشته المفصلة للموضوع انتهى إلى اعتباره من الحاجيات مع تقديره لوجهة النظر الأخرى. يقول ابن عاشور:

«وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرمة الزنا وفرض له الحد، فقد يقال: إن عدّه من الضروريات غير واضح إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة، وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبليّ الباعث على الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة، لأن في قيام الأمهات بالأطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز، فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي.

ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة وتنخرم بها دعامة العائلة، اعتبر علماؤنا حفظ النسب في الضروري لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا وما ورد عن بعض العلماء من التغليظ في نكاح السر والنكاح بدون ولي وبدون إسهاد...» ثم يقول: «وحفظ الأنساب بمعنى إلحاق الأولاد بأبائهم من الحاجي للأولاد والآباء، فللأولاد للقيام عليهم فيما يحتاجون ولتربيتهم النافعة لهم، وللآباء لاعتزاز العشيرة وحفظ العائلة»^(١).

والذي يبدو لي هو سلامة رأي ابن عاشور في إطار البحث في الكليات

(١) المرجع السابق ٨١، ٨٢.

عموماً، أما الإطار الذي اخترناه وهو توزيع المقاصد على المجالات الأربعة، فنرى اعتبار أن حفظ النسب في إطار مقاصد الأسرة من الضروريات^(١).

المقصد الخامس: حفظ التدين في الأسرة

أ - جرت سنة الأنبياء على الاهتمام بدعوة أقرب الناس إليهم: زوجاتهم وأولادهم والسؤال من الله الهداية لهم: نجد ذلك واضحاً في إبراهيم ويعقوب، ولم ينجح بعضهم في ذلك كنوح ولوط، ولكن يبقى المعنى في أهمية التدين في الأسرة واستمرار ذلك جيلاً بعد جيل، ومسؤولية رب الأسرة عن العناية بذلك، وأما النجاح والفشل فمرتبط بمبدأ المسؤولية الفردية للزوجات والأبناء.

ب - من أجل تحقيق هذا المقصد جاءت أحكام الشريعة بمسؤولية رب الأسرة منذ بداية تكوينها باختيار ذات الدين، وبتعليم زوجته وأولاده شؤون العقيدة والعبادة والأخلاق، وأجزلت الثواب لمن قام بهذا الواجب ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه ١٣٢/٢٠].

ج - ولما يترتب على فقدان التدين في الأسرة من فساد وتفكك وسوء تربية للأجيال التي ستحمل مسؤولية المستقبل، فنرى اعتبار حفظ التدين في الأسرة من الضروريات.

المقصد السادس: تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة

أ - والمقصود بالجانب المؤسسي اعتبار الأسرة مؤسسة الأصل فيها الديمومة لا التأقيت، وتنظم العلاقات بين أطرافها حقوق وواجبات، ويرأسها رب الأسرة (الذي له القوامة) والذي يتشاور مع زوجته فيما يخص شؤونها، ويتبعان أسلوباً رسمته الشريعة للتحكيم في حالة الخلاف ولفك الارتباط بينهما إذا احتدم النزاع. ولم يقتصر التنظيم على الأسرة الصغيرة المكونة من الزوجين وأولادهما (المسماة

(١) انظر المقصد الرابع في مجال الفرد.

بالأسرة النووية) ولكن امتد إلى ما يسمى الأسرة الموسعة التي تشمل الأقارب والأصهار، فرتبت الشريعة العلاقات الشاملة لجميع هذه الأطراف.

ب - من هنا جاءت الشريعة بأحكام مفصلة للعلاقات العاطفية والاجتماعية من حقوق الزوج على زوجته، والزوجة على زوجها، وحقوق الوالدين على الأولاد، وحقوق الأولاد على الوالدين، وحقوق القرابة، وصلة الأرحام، وأحكام المحرمات على التأيد وعلى التأقيت، والأحكام الخاصة بعدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها، والولاية على النفس، والترخيص في أن يطعم المرء في بيت قرابته دون دعوة ولا إذن، وغير ذلك كثير.

المقصد السابع: تنظيم الجانب المالي للأسرة

أ - ولم يقتصر الأمر على تنظيم الجوانب الاجتماعية والعاطفية بل تعداها إلى أدق الجوانب المالية بما تفوقت به الشريعة على كل نظام سابق ولاحق.

ب - فهناك المهر، ثم النفقات بأنواعها المختلفة للزوجة والأولاد، والمطلقة، والحاضنة، والمرضع، والأقارب، والميراث، والوصية للأقربين، والأوقاف الأهلية، وتحمل العاقلة للدية، وأحكام الولاية على المال وغيرها.

المطلب الثالث

مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة

كان الشيخ ابن عاشور أول من نبه بشكل صريح إلى أن الكليات الخمس مراعى فيها مصلحة الأمة إلى جانب مصلحة آحاد الناس، ولم يكتف ببيان ذلك في الضروريات، وإنما أوضحها كذلك بالنسبة للحاجيات، وكذلك بالنسبة للمصالح التحسينية^(١).

(١) ابن عاشور ٨٠ - ٨٣، ١٣٩.

ومتابعة لطريقتنا في النظر إلى المقاصد في مجال الأمة مستقلة عن مقاصد الشريعة بالنسبة لباقي المجالات - مع الإقرار بالعلاقة والتداخل بين هذه المجالات - فإننا نتناولها على النحو التالي:

المقصد الأول: التنظيم المؤسسي للأمة

أ - ١ - ويتمثل ذلك في اعتبار الأمة كياناً متميزاً له خصائصه ومقوماته وتنظيماته^(١)، وقد عمقت الشريعة هذه الناحية في جوانبها الموضوعية، ولم تغال في الجوانب الشكلية والإجرائية، مما سمح لمفهوم الأمة بالبقاء حياً على مرّ العصور برغم التغيرات السياسية التي طرأت على هيكل الدولة من فقدان الاستقلال والخضوع للسيطرة الأجنبية في بعض الفترات، ومن تفكك الدولة إلى دول ودويلات في بعضها الآخر.

٢ - كما أن الشريعة لم تأخذ بفكرة الشخصية المعنوية بشكل مطلق، وإنما اكتفت بفكرة الذمة المالية المستقلة في حالات معينة كبيت المال والمسجد والوقف، ولا يخفى أن فكرة الشخصية المعنوية - فضلاً عن أنها محض افتراض قانوني (fiction juridique) فإنها المسؤولة عن تضخم مفهوم الدولة الحديثة التي أصبحت كالوحش المفترس الذي يطغى على حقوق الأفراد من ناحية، وعلى باقي مؤسسات المجتمع المدني من ناحية أخرى.

ب - لقد ركزت الشريعة على نواح معينة مثل:

١ - تدعيم وحدة الأمة المثلة في وحدة العقيدة والشريعة واللغة.

ووحدة الأمة لا تنفي التعددية في إطار الوحدة:

فوحدة العقيدة لا تنفي وجود فرق متنوعة في مسائل العقيدة.

ووحدة الشريعة لا تنفي وجود مذاهب فقهية متعددة، كما لا تنفي وجود

أحزاب سياسية متعددة ذات برامج مختلفة، في إطار الأصول الإسلامية العامة.

(١) د. القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن ٩٦ - ١٠٢.

ووحدة اللغة لا تنفي تعدد اللهجات، كما لا تنفي استعمال لغات قومية ومحلية إلى جانب لغة القرآن الكريم.

والتطبيق المعاصر لهذه الأنواع من التعددية، يأخذ صورة الأحزاب والجمعيات وغيرها من مؤسسات ما يسمى بالمجتمع المدني.

وقبول التعددية يقتضي وضع ضوابط لها حتى لا تخرج الصور المتعددة عن الأصل المتفق عليه، والذي يحتاج إلى تحديد معاملة في شكل (مشروع حضاري) تلتف حوله الأمة بكافة فصائلها ومذاهبها وأحزابها.

٢ - تدعيم معنى الخلافة الخاصة بالأمة الإسلامية (في إطار الخلافة العامة لجنس الإنسان) المشروطة بقيامها بواجبات هذه الخلافة من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وإيمان بالله، ورتب على ذلك إسباغ صفة الخيرية للأمة، وتحقيق وعد الله باستخلافها والتمكين لدينها^(١) كما كانت سنته فيمن قبلها من الأمم ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ [الأنعام/٦/١٢٣]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس/١٠/١٤]، ﴿وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [هود/١١/٥٧]، ﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف/٧/١٢٩].

٣ - ويتفرع عن ذلك مبدأ سيادة الشريعة على كل ما عداها من نظم وقوانين وحكام ومحكومين، وأوضاع وعادات، بحيث يبطل ويلغي كل ما يخالفها.

٤ - ضرورة التنظيم الجماعي بدءاً من أدنى صورته: «إذا كنتم ثلاثة فأمروا أحدكم»، إلى الإمامة في صلاة الجماعة: «وجعل ثوابها بضعاً وعشرين ضعفاً»، إلى الإمامة العظمى التي اعتبرت من فروض الكفاية التي تأثم الأمة إذا لم تقمها.

٥ - جعل الشورى من خصائص الأمة وأسلوبها في تسيير أمورها ﴿وَأْمُرُهُمْ
شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى ٤٢/٣٨].

٦ - جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضاً كفايئاً لحراسة القيم العليا
للأمة، كي تظل متميزة بخصائصها الأساسية.

المقصد الثاني: حفظ الأمن

أ - ويشمل ذلك الأمن الداخلي والأمن الخارجي، والأمن من نعم الله التي
امتن بها على قريش ﴿وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش ١٠٦/٤] وهو من مقومات
الأمة الرئيسية ومقاصد الشريعة في تنظيمها.

ب - ١ - وفي خصوص حفظ الأمن الداخلي شرعت الأحكام المتعلقة
بحماية النفوس والأعراض والأموال، وفرض العقوبات على انتهاكها سواء في
ذلك ما كان لحماية آحاد الناس كالقصاص وحد السرقة والقتل، أو ما كان
لحماية الجماعة كحد الحراة وحد الردة.

٢ - وفي خصوص حفظ الأمن الخارجي شرع إعداد القوة لזجر الغير عن
التفكير في الاعتداء، كما شرع الجهاد للدفاع في حالة وقوع الاعتداء، كما
شرع الاكتفاء الذاتي ضمن فروض الكفاية، كيلا تكون الأمة عالة على غيرها
خاصة في أمور غذائها وصناعاتها الحربية، كما شرعت ترتيبات إقرار الأمن في
حالة بغي طائفة على أخرى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ...﴾ [الحجرات ٤٩/٩].

وغني عن البيان أن أمة هذا شأنها تكون حرة بين الأمم، تستقل باتخاذ
قراراتها، ولا تخضع لغيرها، أو تسمح بالاعتداء على سيادتها.

المقصد الثالث: إقامة العدل

أ - للعدل مجالات متعددة منها عدل الإنسان مع ربه ونفسه وأسرته (أهله وأولاده)، وعدله في علاقاته بالآخرين، والعدل في القضاء والعدل في نظام الحكم. والذي يعنينا هنا ما يتعلق بمجال الأمة من العدل في القضاء والعدل في نظام الحكم^(١).

ب - والقرآن يعتبر العدل مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد ٥٧/٢٥].

وأمر به في أكثر من موضع ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف ٢٩/٧]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل ٩٠/١٦]، ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء ٥٨/٤]، ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى ١٥/٤٢].

وأكد عليه في الحالات التي يظن فيها التفاضل عنه: حالة المصلحة ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا﴾ [النساء ١٣٥/٤]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء ١٣٥/٤]، ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [الأنعام ١٥٢/٦]، وحالة العداوة ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة ٨/٦٠]، ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة ٨/٥].

وقد جعل ابن تيمية العدل أساس بقاء الأمم فقال: ((والله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، والدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام))^(٢).

(١) الفاسي ٤٥ - ٥٦، ٢٠٩ - ٢١٣، ٢٦٦ - ٢٦٩.

(٢) الحسبة لابن تيمية، مطبوعات الشعب ٩.

كما عبّر ابن القيم عن أهميته حين قال: «إن الشريعة عدل كلها... فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور... فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده... فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه... بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط...»^(١).

وقسم د. القرضاوي العدل إلى ثلاثة أقسام أساسية: العدل القانوني أو القضائي، والعدل الاجتماعي، والعدل الدولي^(٢).

المقصد الرابع: حفظ الدين والأخلاق

أ - فلا ترى الشريعة فصل الدين والأخلاق عن نظام المجتمع، واعتباره أمراً يخص الفرد، ولا دخل للمجتمع فيه، كما ترى النظم العلمانية، وإن كان لهذه الأخيرة مفهوماً محدوداً مصدره عرف الناس عن الأخلاق العامة التي لا يجوز انتهاكها. أما الشريعة فترى حفظ دين عموم الأمة - أي دفع كل ما من شأنه أن ينقص أصول الدين القطعية حسب عبارة ابن عاشور - من أهم مقاصدها. ويلفت د. عمارة النظر إلى أن الله قد تكفل بحفظ الدين، وأن المطلوب من المؤمنين هو إقامة الدين وليس مجرد حفظه بهذا المعنى^(٣).

ب - ولتحقيق هذا المقصد الجماعي فرضت صلاة الجماعة والجمعة والعيدين والحج، حتى يستشعر الجميع الرباط العقيدي والعبادي الذي يجمعهم، كما جعلت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية ليظل هناك مدافعون عن القيم الأساسية للمجتمع، كما جعلت طلب العلم المتعلق بالعقيدة والعبادة فرضاً عينياً باعتباره الوسيلة المؤدية إلى حسن أداء الشعائر.

(١) أعلام الموقعين لابن القيم ١/٣، ١٢ - ١٤.

(٢) د. عمارة في: الأولويات الشرعية ٤٤.

(٣) مدخل لدراسة الشريعة ٧٨.

أما الأخلاق فيكفي لبيان أهميتها المحورية في الشريعة قول الرسول الكريم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وما وضعته الشريعة من أحكام متعلقة بالأخلاق الفردية أو العملية، وما بثت خلال أحكام المعاملات من ضمانات لحفظ الأخلاق وعدم إشاعة الفاحشة، والعقوبات الزاجرة عن ارتكاب الكبائر.

ج - وقد جرت كتابات علماء المقاصد على اعتبار محاسن الأخلاق من المقاصد التحسينية، ولا نستطيع قبول ذلك على إطلاقه، فمن الأخلاق ما هو بمنزلة الضرورة لبقاء الأمة كالصدق والأمانة، ومنها ما هو دون ذلك كالأداب العملية التي يمكن اعتبارها من التحسينيات.

وقد قرر ابن عاشور: «والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها، فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية، والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية»^(١).

المقصد الخامس: التعاون والتضامن والتكافل

أ - هذه المعاني مرتبط بعضها ببعض وبينها علاقة عموم وخصوص، وهي شاملة في عمومها لكل المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتبلور في صورتها الاقتصادية في مظاهر محددة بالغة التأثير في بنية الأمة.

وهي لا تفرض في الأصل بقوة القانون والسلطة، وإنما تستمد جذورها من مصادر إيمانية كالأخوة الإنسانية «كلكم لآدم»، والأخوة الإيمانية «إنما

(١) ابن عاشور ٨٢، ٨٣.

المُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴿١٠٤٩﴾ [الحجرات ١٠/٤٩]، «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»، «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى».

ب - وقد جاءت النصوص والأحكام بما يؤكد ويحقق هذا المقصد، فمن الأمر العام بالتعاون على البر والتقوى وعدم التعاون على الإثم والعدوان^(١)، إلى الصور العملية التي أظهرها فريضة الزكاة والإنفاق عموماً، وإمكان فرض ضريبة على الأغنياء ترد حصيلتها على الفقراء، هذا فضلاً عن وجوه الخير والبر كالوصايا للخيرات في حدود ثلث التركة، وكالأوقاف على الخيرات، والمصالح العامة، والتي كان عليها الاعتماد في تمويل كثير من خدمات ما يسمى الآن بالمجتمع المدني، ومن أبرز صور التضامن بين أصحاب المحلة الواحدة والمهنة الواحدة نظام القسامة، ونظام الديات على العاقلة.

المقصد السادس: نشر العلم وحفظ عقل الأمة

أ - ١ - يقول ابن عاشور: إن دخول الخلل على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم من دخوله على عقل الفرد، ولذلك يجب منع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيش والأفيون والمورفين والكوكايين والهيروين ونحوها مما كثر تناوله^(٢).

٢ - والأمر في رأيي لا يقف عند حفظ عقل الأمة من هذه المفسدات بل يمتد إلى حفظه من تأثير وسائل الإعلام التي تقوم بعمليات غسل المخ بشكل جماعي، وتحاصر العقول فلا تعطيها إلا ما تريد من أخبار وتحليلات، وما تريد الوصول إليه من تضييع الأوقات فيما يضر ولا يفيد، وتربية العقول على مناهج تفكير فاسدة تقوم على تقديس السلطة، وتبرير الخطأ والعصبية الجاهلة، وقديماً

(١) [سورة المائدة ٢/٥].

(٢) ابن عاشور ٨٠.

قال أحد الفراعنة: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾^(١)
[غافر ٢٩/٤٠].

٣ - ومنهج الإسلام لا يقف كذلك عند حفظ العقول ولكنه يدعو بشدة إلى منهج التفكير العلمي بحيث تبعد عن الخرافات والتقليد الأعمى، وإلى تنميتها وتغذيتها بالعلم النافع أخروياً كان أو دنيوياً، فمنه ما تعلمه فرض عين ومنه ما تعلمه فرض كفاية بحيث تصل الأمة إلى الاكتفاء الذاتي في كل مجالات الحياة الضرورية والحاجية والتحسينية، وتنطلق الطاقات بهذا الدافع الديني فمن الناس من تقف إمكاناته الذهنية عند حدّ معين، ومنهم من تسمح إمكاناته بالبرقي في مدارج العلم والاجتهاد الإبداعي في شتى المجالات.

ب - وفي سبيل تحقيق هذا المقصد:

١ - جاءت الشريعة بأحكام تقي العقول من الإفساد العضوي كالنهي عن المسكرات والمخدرات، ومن الإفساد المعنوي بوساطة وسائل الإعلام.

٢ - كما جاءت بالدعوة المشددة للتفكير والتعقل والتدبر والنهي عن تقليد الآباء والحكام دون دليل والمطالبة بالبرهان، ونبد الخرافات.

٣ - كما جاءت بفريضة طلب العلم، وفضل العلماء، والحث على تعلم القراءة والكتابة أساساً، كما بيّن العلماء ما يعتبر فرض عين وما يعتبر فرض كفاية من العلوم المختلفة الدينية والدنيوية، كما بينوا آداب العالم والمتعلم^(٢).

ج - وفي كل من هذه المراحل هناك ما يعتبر من الضروريات، وما يعتبر من الحاجيات، وما يعتبر من التحسينيات.

(١) انظر كذلك د. عمارة في (الأولويات الشرعية) ٤٤.

(٢) د. العالم ٣٥٠ - ٣٦٦، د. رفعت العوضي في (الأولويات الشرعية) ١٨، ١٩.

المقصد السابع: عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة

أ - ١ - ينبثق هذا المقصد من أحد مقاصد الشريعة للإنسانية وهي عمارة الأرض، ويتمثل المقصد هنا في عمارة الجزء من كوكب الأرض الواقع تحت سلطة الأمة.

٢ - كما ينبثق مقصد حفظ ثروة الأمة من مفهوم أن المال مال الله، وأن الإنسان مستخلف فيه، أي إن الملكية لها وظيفة عامة وليست حقاً مطلقاً، ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء ٥/٤]، فاعتبرها أموالاً للأمة مع أنها أموال خاصة لهؤلاء السفهاء.

٣ - ويلتقي هذان المقصدان فيما يسمى الآن بالتنمية.

وأول مجال لإعمال هذه المقاصد، هو مجال المشروع الحضاري للأمة الذي أشرنا إليه عند حديثنا عن وحدة الأمة ضمن المقصد الأول (التنظيم المؤسسي للأمة).

٤ - وقد عبر ابن عاشور عن مقصد حفظ المال بأنه حفظ أموال الأمة من الإلتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض^(١).

٥ - وهذا التعبير يقصر عن المدى الذي ذهبنا إليه، والذي يتركز في أصل ملكية المال (وما يترتب على ذلك من نتائج) وفي مدى تدخل المجتمع في النشاط الاقتصادي (وما يترتب على ذلك من نتائج).

ب - ولتحقيق هذا المقصد (التنمية) بشقيه العمارة وحفظ الثروة شرعت العديد من الأحكام:

١ - فعن أصل ملكية المال نجد شرع الزكاة (حق الله في المال)، وإن في المال حقاً سوى الزكاة (حق إجباري)، فضلاً عن الإنفاق التطوعي في وجوه الخير المختلفة الذي يصل إلى إنفاق العفو (أي الزائد عن الحاجة) في صورته الآنية (الصدقات)، والدائمة (الوصايا في حدود الثلث)، والمؤسسية (الأوقاف الخيرية).

(١) ابن عاشور ٨٠، الحسني ٤١٠ - ٤١٢.

ونجد النصوص الصريحة ﴿مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد ٧/٥٧]، ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء ٥/٤]، ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور ٢٤/٣٣].

٢ - وعن مدى تدخل المجتمع في نشاط الاقتصاد لم يقتصر واجب إقامة المرافق العامة على الحاكم ((لو عثرت بغلة...)) وإنما قام المجتمع المدني الإسلامي متمثلاً في نظام الأوقاف بالكثير في مجال المدارس ودور الحكمة، والجامعات والمراسد، والمستشفيات بأنواعها المختلفة، والخاقانات لراحة المسافرين، وتسهيلات مياه الشرب (في سبيل الله) إلى غير ذلك مما تذخر به كتب الأوقاف.

٣ - وعن مدى شمول هذه الخدمات فلم تقف عند المسلمين بل شملت جميع السكان ((ما أنصفناه...)) ولم تقف عند الإنسان بل تعدته إلى الحيوان (حديث الهرة وحديث الكلب) وإلى النبات والجماد (تحريم قطع الأشجار وهدم البيوت في الحروب).

٤ - كما أنها تنمية مستدامة حتى تقوم الساعة (حديث الفسيلة).

ج - وفي كل من هذه المجالات ما يتعلق بالضروريات والحاجيات، كما أن فيها ما يتعلق بالتحسينيات (وفي فنون العمارة الإسلامية خير شاهد على ذلك).

المطلب الرابع

مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية

درج البعض على استخدام تعبير أمة الدعوة على ما يطلق عليه آخرون تعبير دار الكفر، بينما يستخدمون تعبير أمة الإجابة على ما يطلق عليه الآخرون دار الإسلام^(١).

(١) نقله الرازي في تفسيره عن القفال الشاشي: د. طه جابر العلواني، (قضايا إسلامية معاصرة) العدد

وتعبير أمة الدعوة يحمل معنى أن الوصف المحوري لهم هو - من وجهة نظر الشريعة - أنهم مخاطبون بدعوة الإسلام.

ومع الأخذ بالاعتبار الخلاف القائم بين العلماء منذ القديم فيما إذا كان غير المسلمين مخاطبين بالأحكام الفرعية أم أن خطاب الإسلام لهم قاصر على أصل الإيمان، فنحن نخالف في أن الأحكام الكلية - في مقابل الأحكام الفرعية - قاصرة على الدعوة إلى أصل الإيمان، فالمتبع للآيات التي تخاطب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة ٢١/٢ ومواضع أخرى] أو ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الانفطار ٦/٨٢ ومواضع أخرى] لا تقتصر على الدعوة إلى الإيمان وتدل عليه، وإن كان هذا هو الأغلب الأعم، ولكنها تدعو كذلك ضمن خطابها إلى أصول كلية لا تتوقف الاستجابة لها على الإيمان المسبق، لأنها تعتمد على العقل والمنطق وتخاطب الفطرة وتدعو إلى ما فيه مصلحة عامة للبشر لا ينازع فيها أحد مما سنبينه في الصفحات التالية.

وحيث أن تحقيق هذه الأصول لا يمكن ترجمتها إلى أحكام عملية جزئية يخاطب بها جميع البشر تكليفاً من رب العالمين، فإنه يقع على المؤمنين عبء السعي إلى تحقيقها، فهي إذن تمثل أهداف السياسة الخارجية للمسلمين في تعاملهم مع الأمم الأخرى بغية تحقيق هذه الأصول.

ومن هنا كان منطلقنا إلى تحديد مقاصد الشريعة في مجال الإنسانية على النحو التالي:

المقصد الأول: التعارف والتعاون والتكامل

أ - ١ - ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ [الحجرات ١٣/٤٩].

هكذا يعلن القرآن - في خطاب موجه للناس كافة - أن أصلهم واحد من ذكر وأنثى، برغم تعدد شعوبهم وقبائلهم، وأن مقصد هذا التنوع هو التعارف فيما بينهم، كما يعلن عدم امتياز شعب وقبيلة - في نظر الله - وإنما التمايز والتكريم يكون بمعيار معنوي - لا علاقة له بالعنصر - وهو التقوى^(١).

وقد أكدت الأحاديث هذه المعاني: «كلكم لآدم... لا فضل لعربي...» والذي يستوقفنا هنا هو مقصد التعارف.

٢ - ويأتي مقصد التعاون نتيجة مكملة لمقصد التعارف.

٣ - كما يرفد مقصد التكامل هذين المقصدين، لأن سنة الله في خلقه وكونه، لا تقتصر على تنوع الناس، وإنما تشمل كذلك تنوع المصادر والثروات الطبيعية بما يجعل كل شعب محتاجاً إلى ما لدى الشعوب الأخرى، فيحدث التبادل في السلع والخدمات تحقيقاً لمقصد التكامل، ومن هنا جاء مبدأ التخصص وتوزيع العمل الذي هو أساس الحياة الاقتصادية، والذي أشار إليه فلاسفة الإسلام منذ عدة قرون.

ب - ولأنها سنة إلهية تدركها العقول، والفطرة السليمة، فقد اكتفى القرآن بإيراد المقصد تاركاً لتفاصيل التنفيذ المرنة اللازمة لتغطية الواقع الدولي المترامي الأطراف الممتد عبر الزمان، ولكنه أكد على ضابط هام في جانب المؤمنين ليكونوا نماذج للتجرد الإنساني الرفيع ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة ٨/٥]، كأنه يشير إلى وجود التعاملات بين المتعادين ولذلك يأمر بالعدل بينهم...

(١) انظر في معنى الأخوة البشرية والمساواة الإنسانية: د. القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن ١٠٥ -

المقصد الثاني: تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض

أ - ١ - ﴿قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة ٣٠/٢]،
﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب ٧٢/٣٣].

بهاتين الآيتين^(١) يعلن القرآن أن للإنسان وضعاً مختلفاً عن باقي المخلوقات
(خلافة)، وأنه مكلف بمسؤولية (أمانة) اقتضت إعطائه قدراً من حرية الإرادة،
يمكنه من اجتياز هذا الابتلاء، وما يترتب عليه من حساب وجزاء.

٢ - هذا التصور لرسالة الإنسان ومسؤوليته وحريته، قد تختلف الأديان
والفلسفات الوضعية في بعض جوانبه وتفصيله، ولكنه يبقى التصور الوحيد
المقبول لتفسير واقع الكون والإنسان والحياة، وهو تصور لا يحط من قدر
الإنسان بل يؤكد شرفه وكرامته على باقي المخلوقات، ويتسق مع هذا التصور
تقرير صلاحية الإنسان لسلوك سبيل الخير والشر ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾
[الشمس ٨/٩١]، ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد ١٠/٩٠] وتقرير أن فطرة الإنسان
ترشده إلى التمييز بين الخير والشر.

٣ - ولأن هذا التصور كما قلنا غير متفق عليه بين البشر، فقد ﴿وَعَدَ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور ٥٥/٢٤]
بشروط حددها، وهذه هي الخلافة الخاصة التي تحدثنا عنها في مجال مقاصد
الامة.

٤ - ويبقى مفهوم الخلافة العامة للإنسان مطروحاً من قبل الإسلام على
الإنسانية قاطبة أرضية مشتركة صالحة للتعاون على أساسها، برغم تباين العقائد
والأجناس واللغات، وبديلاً وتصحيحاً لفكرة شعب الله المختار.

(١) هناك آيات أخرى تتحدث عن الخلافة العامة للإنسان مثل: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ
فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ...﴾ [فاطر ٣٩/٣٥] وآيتي [الأنعام ١٣٣/٦] و [يونس ١٤/١٠].

ومن السهل - إذا استبعدنا الأهواء والمطامع الاستغلالية للدول الكبرى - أن تتفق كافة الحكومات والشعوب على أهداف مشتركة تقوم بتحقيقها مشروعات عالمية حكومية وغير حكومية، ذلك أن المصالح الحقيقية متفق عليها في معظم الشرائع، كما أشار إلى ذلك كثير من العلماء^(١)، وسوف تمثل مباحث المقاصد في الشريعة الإسلامية مرجعية ثرية تفيد في رسم السياسة الخارجية للدول الإسلامية، وللمنظمات الإسلامية الحكومية وغير الحكومية.

٥ - ومن مجالات التعاون بين البشر (المقصد الأول) لتحقيق الخلافة العامة للإنسان (المقصد الثاني) التعاون في عمارة الأرض ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود ٦١/١١] سواء في مجال حماية البيئة أو مكافحة الجريمة أو في مجالات التنمية المختلفة الزراعية والصناعية والخدمية وغيرها.

لقد سخر الله للإنسان السماوات والأرض، وخلق له ما في الأرض جميعاً، وعليه أن يفهم القوانين التي تحكمها وأن يعمرها لخير الناس جميعاً، وهي ليست عدواً له تتحدها، وعليه أن يقهرها كما يفهم الماديون علاقتهم بالكون.

المقصد الثالث: تحقيق السلام العالمي القائم على العدل

أ - ١ - من الشائع في بعض الأدبيات الفقهية التقليدية ما يشعر أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب، وساقوا لذلك عدداً من آيات القرآن الكريم - وضعوه في غير سياقه - منها ما أسموه آية السيف واعتبروها ناسخة لمقتين من آيات الكتاب الكريم بما في ذلك آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة ٢٥٦/٢].

٢ - ونتيجة لهذا الفهم يكون مبرر القتال هو كفر الكفار وليس عدوانهم على المسلمين، بينما سياق الموضوع يوضح أن المبرر هو الدفاع ضدّ العدوان،

(١) قواعد الأحكام للغز ٥/١ - ٧، ومن تلاه من كتبوا في المقاصد.

وإلا فإن مجرد الكفر أمر تحكمه العديد من الآيات ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية ٢٢/٨٨، ٢١]، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس ٩٩/١٠]، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة ٢/٢٥٦] وغيرها^(١).

٣ - والدفاع الشرعي ضدّ العدوان أمر مقرر في القوانين الجنائية الداخلية، وفي القانون الدولي المعاصر الذي حرم اللجوء إلى الحرب سنة (١٩٢٨م)، وأباح حالة الدفاع الشرعي، أما قبل ذلك التاريخ فلم تكن الحرب مجرّمة، ولذلك لم يكن هناك داع لإباحة حالة الدفاع الشرعي حيث كانت الحرب لأي سبب مباحة، والحقيقة التي يتجاهلها الكثيرون أن الإسلام كان أول شريعة حرّمت الحرب ووضعت الضوابط والتنظيمات لهذا الموضوع^(٢).

٤ - نعود إلى مبدأ أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم هو السلام ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال ٦١/٨]، وأن اللجوء إلى الحرب لا يكون في الإسلام إلا في حالة ردّ العدوان^(٣).

ب - ١ - ومن وسائل حفظ السلام إيجاد تنظيم دولي يحقق الأمن الجماعي وتنظيم التعاون في المجالات المختلفة، وترتيب المعاهدات بين الدول والإشراف على تنفيذها.

٢ - والسلام المطلوب هو المبني على العدل، فالسلام والعدل صنوان لا يفترقان، والعدل ليس قاصراً على المجتمع الإسلامي بل هو مقصد أساسي في العلاقات الإنسانية على مرّ التاريخ^(٤) ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد ٢٥/٥٧].

(١) انظر لتوضيح موجز للمسألة: د. يوسف العالم ٢٥٢ - ٢٥٧.

(٢) علال الفاسي ٢٣١ - ٢٣٥.

(٣) د. القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن ١٠٩ - ١١١.

(٤) علال الفاسي ٢٦٩ - ٢٧٢، د. القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن ١٠٧، ١٠٨.

٣ - وقد أشاد الرسول الكريم بحلف الفضول الذي شارك فيه قبل البعثة، وقال: «لو دُعيت إليه في الإسلام لأجبت».

٤ - كما حثّ القرآن على الوفاء بالعهود والعقود، مما يؤكد احترام المعاهدات الدولية، وهي المصدر الأساسي للقانون بين الدول.

المقصد الرابع: الحماية الدولية لحقوق الإنسان

أ - ١ - تحرير الإنسان من العبودية للإنسان نتيجة أساسية لعقيدة التوحيد، ونفي الشرك بكل صورته^(١).

٢ - نصرة المستضعفين في كل مكان، وحماية الحريات والحقوق وفي مقدمتها حرية الفكر والعقيدة، مما اهتم به الإسلام حتى لا تقف النظم الطاغوتية عقبة أمام وصول الدعوة الإسلامية إلى الناس قاطبة.

٣ - واعتبر الإسلام هذه النظم من قبيل العدوان على حقوق الإنسان التي تبيح الدفاع الشرعي الجماعي للإطاحة بها وتحرير المحكومين من طغيانها، ومن هنا كانت معظم فتوحات الإسلام من هذا القبيل.

٤ - وقد تنبه المجتمع الدولي مؤخراً إلى أهمية هذا الأمر، فأباح التدخل الدولي لحماية حقوق الإنسان في أي مكان، متجاوزاً بذلك مفاهيم السيادة الوطنية، وعدم جواز التدخل الخارجي في الشؤون الداخلية للدول، وإن كانت الممارسة الفعلية يحكمها ازدواج المعايير لتحقيق مصالح الدول الكبرى، ولكن المبدأ أصبح مقررًا على كل حال.

المقصد الخامس: نشر دعوة الإسلام

أ - ١ - أخرنا الحديث عن هذا المقصد حتى نوضح المجال الذي يمارس

(١) د. القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن ١٠٥.

فيه، وإلا فإنه أهم مقاصد الشريعة في المحيط الإنساني العام لتبليغ الإسلام باعتباره رسالة عالمية موجهة للناس كافة ويقع عبء تبليغها على المسلمين^(١).

٢ - وجوهر الرسالة المطلوب تبليغها هو التنبيه إلى وجود الله ووحدانيته، ووجوب عبادته المتمثلة في إطاعة أوامره والانتهاز عما نهى عنه.

٣ - القرآن زاخر بالآيات الدالة على ذلك.

٤ - ومنهجه في ذلك هو الحكمة والموعظة الحسنة والحوار العقلي المنطقي.

٥ - وليس من منهج الإسلام إجبار الناس على اعتناق العقيدة.

٦ - وقد أعطى الإسلام لأهل الكتاب منزلة خاصة، باعتبار أن رسالة السماء ممتدة عبر الرسل، وإذا كان النسيان أو التحريف قد ألمّ ببعض الرسائل، فيبقى الجوهر واحداً متمثلاً في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة ٦٢/٢]. ومن هنا كانت دعوة الإسلام لأهل الكتاب إلى كلمة سواء قائمة، ومن واجب المسلمين رعايتها وجعلها جزءاً من سياستهم العالمية.

٧ - يدور هذا المقصد حول تحقيق معنى الآيات الكريمة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥٦/٥١]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبا ٢٨/٣٤]، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف ١٥٨/٧]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة ٢١/٢].

ب - ١ - وإذا كان تحقيق هذا المقصد يحتاج في الماضي إلى سفر الدعاة واتصالهم المباشر بالناس، فقد أضافت وسائل الاتصال الحديثة أبعاداً أخرى عبر الإذاعات المسموعة والمرئية والإنترنت.

٢ - ويبقى مع ذلك أهمية الاتصال الشخصي والقدوة الحسنة (المفتقدة للأسف في مجتمعات المسلمين وأشخاصهم).

٣ - كما أنه من مظاهر المرحلة الحالية أن كثيراً من دول الغرب تتيح من الحرية الفكرية وحرية العقيدة أكثر مما يوجد في بلاد الإسلام ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٤ - كما يحتاج هذا المقصد إلى إعداد الدعاة إعداداً خاصاً بإتقان لغات الشعوب التي يُبعثون إليها، ودراسة عقلياتهم ومشاكلهم، ومعرفة المداخل الصحيحة إلى عقولهم وقلوبهم، وبيان العلاج الإسلامي لما يعانونه من مشاكل تختلف عن مشاكل المسلمين في بلادهم.

الفصل الثالث

تفعيل المقاصد

٨ - بحث ترتيب المقاصد فيما بينها وإشكاليات هذا الترتيب.

٩ - محاولة البحث عن معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وملاحظات تطبيقية.

١٠ - أن المراتب خمس لا ثلاث، بإضافة ما دون الضروري وما وراء التحسيني، وآثار ذلك.

١١ - نسبة تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وأمثلة تطبيقية.

١٢ - إزالة اللبس الخاص بالنسل والنسب والعرض ووضع كل منها في موضعه المناسب.

١٣ - تحديد المقاصد في إطار أربعة مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية.

ب - أما بخصوص الأمر الثاني وهو تفعيل المقاصد، فنتناوله هنا في خمسة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد.

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي.

المبحث الثالث: التنظير الفقهي.

المبحث الرابع: العقلية المقاصدية للفرد والجماعة.

المبحث الخامس: مستقبل المقاصد.

تفعيل المقاصد

لقد كان قصدنا من كتابة هذا الكتاب مزدوجاً:

١ - أن نعيد النظر في بعض مفاهيم ومضامين المقاصد.

٢ - أن نفتح طريقاً لتفعيل هذه المقاصد.

أ - وبخصوص الأمر الأول فقد تناولنا العديد من المسائل من أهمها:

١ - التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة.

٢ - محاولة صياغة مقاصد الشريعة العالية والتفرقة بينها وبين المفاهيم

التأسيسية.

٣ - اشتمال المقاصد على مجموع رتب الضروري والحاجي والتحسيني،

وتعلق هذه الرتب بالوسائل وليس بالمقاصد.

٤ - افتقاد الدراسات القانونية لمباحث المقاصد، وافتقاد الدراسات الشرعية

لمباحث وظيفة القانون في تنظيم المجتمع، ومدى تدخل الدولة في حريات

الأفراد.

٥ - محاولة تطوير الكتابة في المقاصد الخاصة المتعلقة بأقسام الشريعة أو

بالعلوم الحديثة.

٦ - محاولة تحديد دور العقل والتجربة في تحديد المقاصد.

٧ - تطور فكرة حصر الكليات في خمس، وإضافة المقاصد الاجتماعية

وغيرها.

المبحث الأول

الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد

حاولنا أن نجمع في هذا المبحث ما يمثل الصورة الحالية لاستخدامات مقاصد الشريعة من خلال الكتابات القديمة والحديثة، والتي لا تمثل تعديلاً أو إضافة إلى مناهج الأصول التقليدية، مرجئين إلى مبحث قادم بحث ما يمكن اعتباره تجديداً في هذه المناهج، سواء وافقنا عليها أو لم نوافق.

ونبدأ ببعض ما أتى ولي الله الدهلوي في كتابه (حجة الله البالغة)^(١) من الفوائد للتأليف في علل الأحكام - أي المقاصد الجزئية للأحكام - - نجتزئ منها خمسة:

قال رحمه الله: ثم إنه كثر اختلاف الفقهاء بناء على اختلافهم في علل الأحكام، وأفضى ذلك إلى أن يتباحثوا عن العلل من جهة إفضائها إلى المصالح المتبعة في الشرع، ونشأ التمسك بالمعقول في كثير من المباحث الدينية، وظهرت تشكيكات في الأصول الاعتقادية والعملية، فآل الأمر إلى أن صار الانتهاض لإقامة الدلائل العقلية حسب النصوص النقلية، وتطبيق المنقول بالمعقول، والمسموع بالمفهوم نصراً مؤزراً للدين، وسعياً جميلاً في جمع شمل المسلمين، ومعدوداً من أعظم القربات، ورأساً لرؤوس الطاعات.

فمن فوائد التأليف في هذا الفن:

أولاً: بيان كمال الشريعة الإسلامية

أتى الرسول ﷺ من الله تعالى بشريعة هي أكمل الشرائع متضمنة لمصالح يعجز عن مراعاة مثلها البشر، وعرف أهل زمانه شرف ما جاء به بنحو من أنحاء المعرفة، حتى نطقت به ألسنتهم، وتبين في خطبهم ومحاوراتهم، فلما انقضى عصرهم وجب أن يكون في الأمة من يوضح وجوه هذا النوع من الإعجاز والآثار الدالة على أن شريعته ﷺ أكمل الشرائع، وأن إتيان مثله بمثلها معجزة عظيمة كثيرة مشهورة لا حاجة إلى ذكرها.

ثانياً: الاطمئنان على الإيمان

ومنها أن يحصل به الاطمئنان الزائد على الإيمان كما قال إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة ٢/٢٦٠].
ذلك أن تظاهر الدلائل، وكثرة طرق العلم بثلجان^(١) الصدر، ويزيلان اضطراب القلب.

ثالثاً: أن يعرف المؤمن مشروعية ما يعمل

ومنها أن طالب الإحسان إذا اجتهد في الطاعات وهو يعرف وجه مشروعيتها، ويقيد نفسه بالمحافظة على أرواحها وأنوارها نفعه قليلها، وكان أبعد من أن يخبط خبط عشواء^(٢).

ولهذا المعنى اعتنى الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات. ومنها أنه اختلف الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في

(١) أي يردان ويريجان.

(٢) أي يعمل أمراً على غير بصيرة.

العلل المخرجة المناسبة، وتحقيق ما هو الحق هنالك لا يتم إلا بكلام مستقل في المصالح^(١).

رابعاً: ردع المشككين

ومنها أن المبتدعين شككوا في كثير من المسائل الإسلامية بأنها مخالفة للعقل، وكل ما هو مخالف له يجب رده أو تأويله كقولهم في عذاب القبر إنه يكذبه الحس والعقل، وقالوا في الحساب والصراط والميزان نحواً من ذلك، فطفقوا يؤولون بتأويلات بعيدة، وأثارت طائفة^(٢) فتنة الشك فقالوا: لم كان صوم آخر يوم من رمضان واجباً وصوم أول يوم من شوال ممنوعاً عنه؟ ونحو ذلك من الكلام.

واستهزأت طائفة بالترغيبات والترهيبات ظانين أنها لمجرد الحث والتحريض لا ترجع إلى أصل أصيل، حتى قام أشقى القوم^(٣)، فوضع حديث باذنبان لما أكل له يعرض^(٤) بأن أضر الأشياء لا يتميز عند المسلمين من النافع.

ولا سبيل إلى دفع هذه المفسدة إلا بأن نبين المصالح، ونؤسس لها القواعد كما فعل نحواً من ذلك في مخاصمات اليهود والنصارى والدهرية وأمثالهم.

خامساً: بيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح الشرعية

ومنها أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز ردّ حديث يخالف القياس من كل وجه، فتطرق الخلل إلى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث المصرة^(٥)

(١) انظر أيضاً: الريسوني (جيب) ١١٥ - ١٢٢، والعبدي ١٩٣

(٢) أي الإسماعيلية.

(٣) هو ابن الراوندي.

(٤) أي يشير.

(٥) المصرة من الإبل والغنم التي حبس لبنها في ضرعها لتباع كذلك يغتر به المشتري وفيه حديث مسلم: ((من اشترى شاة مصرة فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها ردّها معها صاعاً من طعام لا سمراء)).

وحدِيثِ القلتين^(١) فلم يجد أهل الحديث سبيلاً في إلزامهم الحجة إلا أن يبينوا أنها توافق المصالح المعتبرة في الشرع، إلى غير ذلك من الفوائد التي لا يفني بإحصائها الكلام.

سادساً: الترجيح

أ - لقد سبق الآمدي إلى إدخال أصول المصالح الشرعية في الترجيح بين الأقيسة وأوضح لذلك صوراً أربعاً:

١ - أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية، والمقصود من الأخرى غير ضروري.

٢ - أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة، ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات.

٣ - أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة.

٤ - أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين، ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية^(٢).

ب - وقد سار الباحثون المعاصرون شوطاً أبعد في استخدام المقاصد في الترجيح بتطبيق نتائجها المتمثلة في قواعدها على مباحث الفقه أو على الأقل على مبحث فقهي معين، كما فعل الطالب عبد القادر بن حرز الله في أطروحته عن (التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي)^(٣) حيث قام بالترجيح بين مذاهب الأصوليين في تقرير القاعدة

(١) القلة بالضم جرة عظيمة تسع خمس مئة رطل وفيه: ((إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل نجساً)).

(٢) الأحكام للآمدي، ط صبيح ٢٨٦/٣ - ٢٨٨، والحسني ٥٠.

(٣) بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في أصول الفقه من المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية -

الأصولية بمقتضى قواعد المقاصد، محققاً بذلك التوازن بين الجوانب الثلاثة للتصرف الشرعي: قاعدته الأصولية، وحكمه الفقهي، وبعده المقاصدي.

سابعاً: منع التحيل

أ - عرف الشاطبي الحيل بأنها «تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخرى بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع»^(١)، ثم قرر عدم مشروعيتها ليربطها حقيقة وحكماً بمقاصد الشريعة، حيث قال: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك لأنه مقصود الشارع فيها... فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»^(٢).

ب - وقد تابع ابن عاشور النهج نفسه وفصل فيه ونوع الحيل إلى خمسة أنواع وضرب لها أمثلة^(٣) لا نوافقه في بعضها، كالتفرقة بين إضمار المرأة المبتوتة عند زواجها العودة إلى الزوج الأول (النوع الثاني) وقصد من يتزوج بالمبتوتة أن يجلها لمن بتها (النوع الخامس) فكلاهما مناقض لقصد الشارع من زواج المبتوتة.

ثامناً: فتح الذرائع وسدها

أ - كان القرافي دقيقاً في تطبيق قاعدة الوسائل والمقاصد، وأساسها أولوية المقاصد على الوسائل، ففي ضوء الأولى تقاس الثانية وتأخذ حكمها.

(١) الموافقات ٢/٣٨٠.

(٢) المرجع السابق ٢/٣٨٥، والحسني ٦٨، ٣٩١ - ٣٩٥.

(٣) مقاصد الشريعة ١١٠ - ١١٥.

فسد الذرائع عنده هو حسم وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل، وكما يجب سد الذرائع يجب أيضاً فتحها^(١).

تاسعاً^(٢): النصوص والأحكام بمقاصدها

وبين د. الريسوني أن هذا هو ما عليه الجمهور - خلافاً للظاهرية على تفاوت بينهم في مدى الأخذ بالمبدأ، والذي يقتضي عدم إهمال المقاصد ولا الغفلة عنها عند تقرير الأحكام وعند النظر في النصوص. وضرب أمثلة من باب الزكاة ومسألة سفر المرأة بدون محرم.

عاشراً: الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة

ويقصد بالكليات العامة ما كان منصوصاً عليه، وما توصل إليه باستقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية. ولخص د. الريسوني ما شرحه الشاطبي من ضرورة اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس^(٣)، وأشار إلى قول الحافظ ابن عبد البر أن الإمام أبا حنيفة كان يرد كثيراً من أخبار الآحاد العدول بعد عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً^(٤).

(١) الفروق للقرافي ٣٢٢/٢، ٣٣، وابن عاشور ١١٦ - ١١٩، ١٣٨، والحسني ٥٦، ٣٧١ - ٣٧٣، ٣٨٤ - ٣٩١، الريسوني (جيب) ١٠٥ - ١٠٩.

(٢) هذه النقطة والنقطتان التاليتان لها أوردهما د. الريسوني مع نقطة رابعة أجلنا بحثها إلى المبحث القادم، حيث ينطبق عليها وصف الاجتهاد المقاصدي أكثر من هذه النقاط الثلاث التي لا تعدو أن تكون آليات قديمة، وإن لم يسلط عليها الضوء بمثل ما أوضحها د. الريسوني. راجع: الريسوني ٢٩٤ - ٣١٢، أما اعتبار مقاصد المكلفين فخارج نطاق هذا البحث. انظر الريسوني (جيب) ١١٠ - ١١٤.

(٣) الموافقات ٥/٣ - ٢٦.

(٤) الانتقاء في تاريخ الثلاثة أئمة الفقهاء ١٤٩.

ثم أورد مثالين أحدهما عن تغيير التصرف في الحقوق الثابتة إذا كان مخالفاً لمقاصد الشريعة وقواعدها العامة، ومن هذا الباب منع التعسف في استعمال الحق، وثانيهما التدخل في العقود إذا حوت ظلماً بيناً لأحد طرفيه أو أطرافه، وذلك بنقضه أو تعديله بما يحقق العدل للطرفين، ومن هذا الباب وضع الجوائح أو نظرية الظروف الطارئة.

حادي عشر: اعتبار المآلات

أ - أي إن المجتهد عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وضرب أمثلة من تصرفات الرسول ﷺ في عدم قتل المنافقين، وعدم إعادة بناء الكعبة، وتصرفه مع الأعرابي الذي بال بالمسجد.

ب - ثم تكلم عن تحقيق المناط إذا كان عاماً كتحقيق معنى الفقير المستحق للزكاة، ومعنى الزاني المحصن، ومعنى العدالة في الشهادة والرواية.

ج - وإذا كان خاصاً يتعلق بشخص معين لمعرفة ما يناسبه.

د - وقريب من هذا أن المجتهد يجب أن يجدد نظره في المسائل المشابهة لما سبق له الحكم فيه، لأن لكل مسألة خصوصياتها مهما تشابهت مع غيرها^(١).

ثاني عشر: التوسع والتجديد في الوسائل

كتب د. الريسوني^(٢): مما تستفيده الدعوة وأهلها من المقاصد والفكر المقاصدي إضفاء المرونة والتجديد على وسائل الدعوة وأساليبها.. والوسائل المحضنة - حتى ولو كانت منصوطة تقبل التغيير والتعديل والتكييف. وإذا كانت مقاصد الإسلام تمثل عناصر الثبات والاستقرار فيه، فإنها في الوقت نفسه

(١) في رأبي أن هذه المسائل الثلاث الأخيرة كان يمكن أن يفرد كل منها بعنوان خاص، وعدم اتباعها لمسألة اعتبار المآلات.

(٢) الريسوني (جيب) ١٢٩ - ١٣٤.

تسمح بالمرونة والتغير والتجدد في الوسائل.. وإذا كان النبي ﷺ قد استعمل وسائل وأساليب معينة في تبليغ دعوته والتمكين لرسالته وتنظيم جماعته وبناء أمته، وتوجيهها لحمل الرسالة والهداية إلى أرجاء العالم، فإن تلك الوسائل والأساليب ليست توقيفية، وليست محصورة فيما مضى وفيما جرى اعتماده والعمل به في السيرة النبوية. بل إن سيرته ﷺ تفيد عكس ذلك وتهدي إليه، فقد استعمل وجدّد كل ما كان ممكناً من وسائل وأساليب لبلوغ أهدافه وتحقيق مقاصده.. ثم ضرب مثلاً تطبيقاً توضيحياً قضية الديمقراطية والأساليب والنظم الديمقراطية التي تطرح وتناقش عند الحركات الإسلامية على صعيدي الدولة والمجتمع من ناحية، والصعيد التنظيمي الداخلي من ناحية أخرى.

ثالث عشر: التقريب بين المذاهب وإزالة الخلاف

ذلك أن منشأ الاختلاف في الاستدلال الفقهي هو الاختلاف في القواعد الأصولية لأنها ظنية غير قطعية، لا تصلح لأن يحتكم إليها عند الاختلاف. من هنا كان السعي لإيجاد قواعد قطعية مبنية على المقاصد هو السبيل لإزالة الخلاف بين الفقهاء^(١).

(١) الحسنی ٩٨ - ١١٢، وعبد الجبار شرارة في مراجعته لكتاب الحسني: قضايا إسلامية، العدد الرابع

المبحث الثاني

الاجتهاد المقاصدي

لقد بدأ استخدام هذا المصطلح مؤخراً: أشار إليه د. الريسوني في كتابه، كما اتخذ د. نور الدين بن مختار الخادمي عنواناً لكتاب من جزأين نشر في سلسلة كتاب (الأمة)^(١).

فما المقصود بهذا المصطلح؟ هل هناك جديد يحتاج إلى مصطلح، أو أننا بصدد استخدام مصطلح جديد لمعنى قديم أو آلية قديمة أو دليل قديم؟

أولاً: أما كتاب د. الخادمي فلم يحتو على أية آلية جديدة: بل أكد على أن المقاصد ليست دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، ولم يقدم مبرراً لإطلاق هذه التسمية الجديدة، وما الذي أضافته إلى الأدلة الشرعية المعروفة.

ثانياً: أما د. الريسوني^(٢) فكان أكثر وضوحاً، فهو ببساطة يحاول تحديد أهم مسالك الاجتهاد المقاصدي، بالعمل - شيئاً فشيئاً - على تحديد المجالات ووضع المعالم الهادية، ويقرر أنه أمر لا تحفى صعوبته وخطورته، ولكن لا بدّ من اقتحام العقبة، ولو في مرحلة أولى منها.

(١) عقد العبيدي فصلاً عن المقاصد والاجتهاد (١٧٩ - ١٨٧) ضمن كتابه عن الشاطبي ومقاصد الشريعة، لكنه لم يتجاوز تقرير المبدأ إلى بيان آلياته.

(٢) د. الريسوني ٢٩٤ - ٣١٢.

أ - ثم عرض لأربعة مسالك هي:

١ - النصوص والأحكام بمقاصدها.

٢ - الجمع بين الكلليات العامة والأدلة الخاصة.

٣ - جلب المصالح ودرء المفسد مطلقاً.

٤ - اعتبار المآلات.

وقد سبق أن عالجنا النقاط (١، ٢، ٤) في المبحث السابق.

ب - ويستوقفنا هنا المسلك الثالث (جلب المصالح ودرء المفسد مطلقاً) ولنا عليه بعض الملاحظات، بعد أن نعرض خلاصة ما ذكره د. الريسوني.

جلب المصالح ودرء المفسد مطلقاً: أي حيثما تحققت المصلحة فيجب العمل على جلبها، وإن لم يكن في ذلك نص خاص اكتفاءً بالنصوص العامة الواردة في الحث على الصلاح والإصلاح والنفع والخير.. ثم قال: وهذا هو باب المصالح المرسلة، واستشهد بأقوال للغزالي والشاطبي، واعترض على اشتراط د. البوطي عدم مخالفة المصلحة للقياس. وبدأ يستعمل مصطلحات القياس الكلي والقياس المصلحي والقياس المرسل، ونقل عن د. الترابي مصطلحات القياس الواسع والقياس الإجمالي وقياس المصالح المرسلة، وختم بأننا بهذا نكون قد رجعنا إلى الاسم الأول السائد وهو المصالح المرسلة، وتمثيل ٦ الأخير له بالاستدلال المرسل والاستحسان.

تضمن هذا المسلك ثلاثة أمور:

١ - التوسع في القياس تحت أسماء مختلفة.

٢ - جلب المصالح ودرء المفسد مطلقاً اكتفاءً بالنصوص العامة.

٣ - المصلحة المرسلة.

- أما التوسع في القياس: فهو أضيقتها، لأنه يبقينا في إطار الأحكام الجزئية، وإن حاولنا التوسع في العلاقة بين المقيس والمقيس عليه.

- وأما الاكتفاء بالنصوص العامة كالعدل والإحسان والرحمة والبر والخير والإصلاح والنفع وغيرها كثير فهي عبارات عامة تحتاج إلى آلية لضبط تنزيلها على الحالات الخاصة، وهو ما لم يفعله د. الريسوني فبقيت الفكرة غير كافية بذاتها. وقد سبق أن حاولنا إيجاد هذه الآلية بتصنيف هذه النصوص ضمن المقاصد العالية من ناحية، وبمراعاتها - من ناحية أخرى - ضمن المقاصد الكلية بتفصيلاتها وتطبيقاتها العملية^(١).

- ثم تأتي فكرة المصلحة المرسله: فهل تحقق ما نبحت عنه؟

ج - وحتى لا ندخل في تفاصيل الخلافات الظاهرية بين الأصوليين في المسألة^(٢)، لنأخذ رأي الغزالي في الاستدلال المرسل، حيث المصلحة المقبولة عنده هي ما شهد الشرع لاعتبارها، وهذه تشمل إلى جانب القياس صورتين:

١ - ما يرجع إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها، من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسله... ولا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وعلى هذا الأساس يرى أنها ليست أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ويعتبرها من الأصول الموهومة على أساس أنها ليست أصلاً خامساً، بل هي طريقة من طرق الاستدلال على مقصود الشرع من الأصول الأربعة، وهي أقوى من القياس، وهي حجة قطعية^(٣).

(١) يراجع: المبحث الثالث من الفصل الثاني.

(٢) راجع حسين حامد حسان ٦٠٨.

(٣) المستصفى ١/٢٥٧، ٢٦٤ - ٢٦٥، وحسان ٤٢٤ - ٤٦٥، ويدخل في هذا القسم ما هو ضروري قطعي كلي إذ يعده الغزالي من الاستدلال المرسل. والمنحول هامش ٣٧٠.

٢ - أن تكون جارية على مقاصد الشارع أو مندرجة تحت أصل من أصوله غير معين للدلالة عليها، ولا يردها أصل مقطوع به مقدم عليها من كتاب ولا سنة ولا إجماع، وكان المعنى مناسباً للحكم مطرداً في أحكام الشرع فهو مقبول به.. ثم أقسامه لا ضبط لها فإنها لا يحويها عد ولا يضبطها حد^(١).

د - فإذا ما يشهد له الشرع من المصالح عند الغزالي درجات:

أدناها ما يرجع إلى القياس.

وأعلاها ما عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها.

وأوسطها ما كانت جارية على مقاصد الشارع أو مندرجة تحت أصل من أصوله غير معين ولا يردها أصل مقطوع به.

فهاتان الدرجتان العليا والوسطى هما اللتان يمكن العمل من خلالهما لترجمة المقاصد إلى أحكام عملية.

ثالثاً: ويوضح ابن عاشور كيفية الاستدلال بهذين الطريقتين فيقول:

أ - ((أن يكون وصف مناسب للتعليل لكنه لا يستند إلى أصل معين، بل إلى المصلحة العامة في نظر العقل، وإذا كان الإلحاق في القياس المعروف عند الفقهاء والأصوليين هو إلحاق جزئي بآخر مثله ثابت في الشرع لتمامتهما في العلة المستنبطة كمصلحة جزئية ظنية، فإن الإلحاق في المصلحة المرسلة هو إلحاق جزئية لا يعرف لها حكم شرعي على كلية مستقراً من أدلة الشريعة، سواء أكان استقراءً قطعياً أو ظنياً قريباً من القطع. ويظهر من هذا الإلحاق أنه أشد حجية من الإلحاق في القياس، لأن الإلحاق الأول إلحاق جزئي بكلي، أو تنزل كلي على جزئي، أما الإلحاق القياسي فهو إلحاق جزئي بجزئي أو تنزيل جزئي على مثاله في علة مستنبطة غالباً ما تكون ظنية^(٢))).

(١) المنحول ٣٦٤ - ٣٧٢.

(٢) ابن عاشور: حاشية التوضيح ٨٥/٢، والحسني ٣٠١.

ب - ويستطرد الحسني - شارح ابن عاشور - في بيان هذه المنهجية فيقول^(١): «إن من شأن هذا التأسيس إحداث تغيير طفيف في منهجية الاستدلال القياسية في علم الأصول، فبدلاً من الاقتصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور» (بألفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكوته، والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحكاماً كلية.. وقد تفيد أحكاماً جزئية وهو الغالب...) بدلاً من هذه المنهجية تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد الشرعية، وهكذا تكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية، ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظر غير معروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ، فتتجلى له المراتب الثلاث إنجلاءً^(٢).

يتضح من هذا كيف يساهم الفكر المقاصدي في توسيع عملية الرد أو الإلحاق في القياس، فبدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية - ترد أيضاً إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القريبة والعالية.

رابعاً: ولتوضيح الصورة كاملة نضرب بعض الأمثلة:

١ - أصل حفظ العقل بتحريم شرب الخمر، يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي إلى باقي أنواع المسكرات بجامع الإسكار في المقيس عليه وهو الخمر، وفي المقيس وهي الأنواع الأخرى.

٢ - باستخدام القياس الواسع - بأسمائه المختلفة التي أشار إليها د. الريسوني ونقل بعضها عن د. الترابي - يمكن أن نترك علة الإسكار، ونصعد إلى حفظ العقل فننقل حكم التحريم إلى كل ما يؤثر في العقل وإن لم يسكر

(١) الحسني ٤٣٧.

(٢) ابن عاشور ١٠٨، ١٠٩.

كالمخدرات، ويمكن أن تتوسع أكثر فننقل حكم التحريم إلى كل ما يضر بالعقل كالحرافات والشعوذات، وعمليات غسيل المخ، وتقليد الأسلاف دون برهان...

٣ - باستخدام النصوص العامة التي تمنع الضرر يمكن أن نصل إلى حكم التحريم لهذه الصور دون الانطلاق من نص تحريم الخمر، وبالتالي نكون قد تركنا طريق القياس بصورتيه العادية والواسعة.

٤ - باستخدام آلية المصلحة المرسله والابتعاد كذلك عن آلية القياس بصورتيه، يمكن أن ننطلق من مقاصد شرعية عرفت بأدلة كثيرة لا حصر لها، أو مندرجة تحت أصل غير معين دون معارض لها، كمقصد تكوين العقلية العلمية والاستدلال العقلي وطلب العلم والتفكير والنظر.. إلخ.

خامساً: يقرر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أننا إذا فهمنا عدم قصور الكتاب والسنة كمصدرين أساسيين في الاستنباط، على أساس وجود نصوص جاهزة لدينا لكل الوقائع، فإن هذا الاعتقاد غير صحيح، إذ النصوص قاصرة بهذا المعنى بكل تأكيد، بينما يمكن فهم كفاية النصوص في ضوء إعادة كل الوقائع إلى المبادئ الكلية في التشريع، ولن نجد حينئذ قصوراً في مصادره.

يعتبر الشيخ شمس الدين أن الأمر الأساسي في حل إشكالية تناهي النصوص ولا نهائية الوقائع، هو العودة إلى مستويين من مبادئ الشريعة يحتاجان إلى مزيد اكتشاف وتنقيح:

أ - المستوى الأول: القواعد الفقهية التي توجد مجموعة منها في كل باب فقهي على حدة.

ب - المستوى الثاني: الأدلة العليا التي تمثل موقفاً أعلى من مرتبة القواعد الفقهية، باعتبار تلك غير منحصرة في باب فقهي معين بل تشمل كل أنشطة

البشر، عدا العبادات في تصوره، وتلك الأدلة هي مقاصد الشريعة العامة نظير ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل ٩٠/١٦].

ويقرر أحد الباحثين أن حل إشكالية قصور النص التشريعي عن استيعاب الوقائع الحياتية استيعاباً حرفياً عبر منح دور أكبر للاجتهاد المقاصدي كما صنع الشيخ شمس الدين، ينعكس مباشرة ومنطقياً على آلية الاستنباط في دائرة منطقة الفراغ التشريعي، والتي عمد الشيخ شمس الدين إلى تحديد أسس وأصول منهج الاستنباط فيها.

وقد حاول الباحث شرح هذا المنهج في دراسته^(١)، ولم نظفر منه سوى بفكرة الأحكام التديرية التي تعتمد على التمييز بين ما جاء في الروايات للتشريع، وما كان ولائياً تديرياً في نطاق خاص، وهي تقابل فكرة السنة التشريعية والسنة غير التشريعية في الكتابات السنية.

سادساً: النظر في المستجدات

أ - ((من المجالات الاجتهادية التي يتوقف فيها نظر المجتهد وتقديره على معرفة المقاصد والخبرة بها، مجال الاجتهاد المصلحي، وأعني به الاجتهاد في الحالات والنازلات التي ليس فيها نص خاص يعتمد أو يقاس عليه، فيكون المعول فيها على المصلحة والتقدير المصلحي، فها هنا يحتاج المجتهد أن يكون على دراية واسعة بمقاصد الشرع والمقاصد المعتمدة عنده، وعلى دراية بمراتبها وأولوياتها، وبسبل الترجيح الصحيح بينها عند تزاممها وتعارضها))^(٢).

هكذا أطلق الريسوني المبدأ الذي لا يمكن أن يعترض عليه معترض، ولكن كيف يكون تطبيق المبدأ؟

(١) مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين، سمرط الطائي، في (قضايا إسلامية معاصرة) العددان ٩،

٢٢٥/١٠ - ٢٤٢ خاصة ٢٣٠ - ٢٣٤.

(٢) الريسوني (جيب) ٩٦.

ب - يعطينا الطالب (مصدق حسن) الإجابة في أطروحته المقدمة لجامعة الزيتونة في تونس حيث خاض تجربة شاقة عن (الهندسة الوراثية ومقاصد الشريعة)^(١).

١ - كتب الباحث في مقدمة بحثه: يحاول هذا البحث جزئياً أن يجيب عن التساؤل التالي: هل تبيح الشريعة الإسلامية بمقاصدها العامة التدخل البشري من خلال عملية إعادة تصميم النظام الحي، ومحاولة تنظيم الكائنات الحية وفق التقانة الجينية؟ أي هل من الممكن إحداث جملة تغييرات وراثية وفسولوجية في بنية وجوهر المتعضي؟ ونظراً لما يتضمن هذا السؤال من قضايا اجتماعية وأخلاقية ودينية، وبفعل الثورة البيولوجية عنيت هذه الرسالة بدراسة الاستتباع الشرعية لما تثيره الهندسة الوراثية والتقنية الجينية من خلال المعامل البيولوجية النشطة، من قضايا تتعلق بالكائنات الحية المختلفة، وتتطلب بياناً شرعياً وتبصراً فقهياً^(٢).

٢ - وعن بواعث اختياره الموضوع يذكر:

- ما تثيره الهندسة الوراثية من مخاوف أخلاقية ودينية مباشرة وهي مخاوف ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم مثل الأسرة، والزواج، والأبوة، والأمومة، والهوية، والحرية، والحياة، والمسؤولية، والإنسان، كان باعثاً لدراستها وتقويم آثارها الشرعية.

- تحديد الموقف الشرعي فيما يتعلق بتجارب موضوعها الإنسان، خاصة فيما يتعلق بالتكاثر اللاجنسي، وهو موضوع له أهمية خاصة تستدعي البحث الشرعي والتبصر الفقهي.

- الإجابة عن عدة تساؤلات ولو بصورة جزئية: هل التجارب البيولوجية

(١) ١٩٩٦ / ١٩٩٧ م غير منشورة.

(٢) الهندسة الوراثية ١.

تلحق الإهانة بالبشر؟ مادور الفقهاء والمجامع الفقهية في التجارب الوراثة وتطبيقاتها؟ هل تبيح الشريعة استخدام متعضيات الإنسان كقطع غيار لإنسان آخر؟ هل تسمح الشريعة بأن تكون الفتاة أمًّا مع أنها عذراء بتقنيات التكاثر الالاجنسي؟ هل يجوز تخليد الشفرة الوراثة لرموز من العباقرة والنابعين عن طريق الاستنسال الجيني^(١)؟

٣ - وعن خطة البحث قام الباحث بتقسيمه إلى باين: باب علمي وباب شرعي^(٢).

وقد اشتمل الباب الشرعي على مدخل تمهيدي وفصلين.

وفي المدخل التمهيدي تحدث عن المعنى الروحاني لتشكّل التراب، من خلال بحث:

- الخلق الإلهي وتشكّل المتعضي.
- التكريم الآدمي.
- معجزة الحياة.

وتضمن الفصل الأول عن (التكاثر الالاجنسي والأجنة ومقاصد الشريعة) بحث:

- التكاثر الالاجنسي ومقاصد الشريعة.
- الإجهاض ومقاصد الشريعة.
- جنس الجنين ومقاصد الشريعة.

أما الفصل الثاني عن (التقنية الجينية ومقاصد الشريعة) فيبحث:

(١) المصدر نفسه ٢، ٣.

(٢) المصدر نفسه ٦، ٧.

■ المعالجة الجينية ومقاصد الشريعة.

■ التحكم في الجينات ومقاصد الشريعة.

■ التقنية الجينية الحيوانية والنباتية ومقاصد الشريعة.

ولنأخذ مثالين من هذه المباحث الستة لنرى كيف استعان الباحث بمقاصد الشريعة للإجابة عن الأسئلة المثارة:

ج - المثال الأول يتعلق بجنس الجنين:

١ - حيث يتعارض التدخل التقني للتحكم في جنس الجنين مع المشيئة الإلهية التي عبرت عنها الآية الكريمة ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِثَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ، أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنِثَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى ٤٢/٤٩].

فخلافاً لصريح الآية وآراء جميع المفسرين بشأنها يذهب الباحث إلى أن مشيئة الإله تعني مجموعة القوانين التي رمى بها الإله في الطبيعة والضمير، وتؤكد حضور الكسب الإنساني منفعة وتأثيراً، فالإنسان ممنوح من قبل الإله بأن يكون سيد الطبيعة، وهو بهذا الامتياز ذو مشيئة مبينة لمشيئة الإله كشفاً وتوضيحاً لا نفيّاً وتجديفاً. ونحن البشر الذين نعبر عن المشيئة الإلهية ونحن الذين تمنحها إرادة وقوة، فالمشيئة الإلهية في أعرق معانيها تعني المشيئة الإنسانية كشفاً لها وإجلاءً لبنيتها وتمثالاتها في سنن الكون والأنفس والمجتمع وتعقلاً لمفهومي الحضارة والثقافة معاً ذكاءً ولغزاً^(١). فتدخلات الإنسان في هذه القوانين كشفاً وبياناً لا ينافي المشيئة الإلهية وإنما تعبير عنها. ومن هنا لا تصادم بين التقنية البيوطبية والمشيئة الإلهية فيما يتعلق باختيار جنس الوليد، فالتطورات البيولوجية المعاصرة تعبير دقيق عن قوانين المشيئة العليا فيما يتعلق بكروموسومات تحديد الجنس،

(١) المصدر نفسه ١٧٦.

وبالتالي فلا إشكال بين منطوق الآية المانحة لهوية الجنين، وبين التطورات المعاصرة التي نُفذت في معمل بيولوجي نشط^(١).

وتعليقنا على هذا الكلام من ناحيتين:

الأولى: أن الباحث لم يستخدم مقاصد الشريعة في حل الإشكال، مع أن هذا هو موضوع بحثه.

الثانية: أن الباحث تعامل مع الآية الكريمة وكأنها تقول: إن الله وضع قانوناً لتحديد جنس الجنين، ثم جاء الاكتشاف العلمي لهذا القانون واستخداماته، وتجاهل الباحث أن الآية إنما تقرر أن هناك أربع حالات، وأن المشيئة الإلهية تحدد لكل إنسان الحالة التي تريدها له، دون أن تعرض لكيفية تنفيذ هذه المشيئة حتى يقال: إن الإنسان بتدخله يعبر عن هذه المشيئة الإلهية ويمنحها الإرادة والقوة، وهو ما يفترض أن الإنسان يعرف المشيئة الإلهية لكل إنسان ويتولى تنفيذها، وهذا عكس ما يحدث عملاً.

د - المثال الثاني: يتعلق بالتحكم في الجينات

١ - حيث مكنت آليات التحكم الجيني بتقانة التجميع الجيني من رؤية سلالات جديدة من الحيوانات والنباتات مثل الماروف والعتروف والأرز السوبر والطماطم والبطيخ بدون البذور وغيرها كثير. ويمكن وضع ثلاثة افتراضات في عمليات التجميع الجيني بين الكائنات الحية:

- عمليات التجميع الجيني بين الجينات النباتية وغيرها لإنتاج سلالات نباتية بمواصفات جديدة. أو عمليات الدمج الوراثي بين الجينات النباتية وجينات من كائنات أخرى، كما في الإنسان الكلوروفيلي على مستوى الطموح البيولوجي.

- عمليات التجميع الجيني بين الجينات الحيوانية وغيرها، لإنتاج أصناف

جديدة من الحيوان بمواصفات جديدة في البنية والجوهر، أو عمليات الدمج الوراثي بين الجين الحيواني والجين الإنساني كما في الإنسان.

- عمليات التحكم الجيني في المورثات الآدمية، وإعادة تشكيل بعض الخصائص الوراثية للبشر.

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى والثانية فيفترض أنهما يندرجان في إطار قانون التسخير الإلهي والسيادة الإنسانية والإباحة الشرعية، إلا في حالة عمليات الدمج بين كائنين مختلفين في البنية والجوهر لأنها تتنافى والكرامة الإنسانية.

أما بالنسبة إلى النقطة الثالثة فقد تطرق البحث إلى التفرقة بين التغيير النافع والتغيير الضار في بنية الجسد الإنساني: فأباح الأول على أساس رفع الحرج من إضفاء بعض الصفات الجسدية الحسنة للإنسان من الوجهة الجمالية أو استئصال بعض الأمراض الوراثية، ولم يبح الثاني على أساس أنه مفسدة لإهداره كرامة الإنسان ولكونه عبثاً بنظام التكوين الإلهي، ويدخل في ذلك إخضاع الإنسان بصفته موضوع تجربة في المعامل البيولوجية النشطة.

وقد استند في هذه التفرقة إلى قاعدة المصلحة والمفسدة، وإلى تفسير ابن عطية لآية ﴿وَلَا مُرْتَنَهُمْ فَلْيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء ١١٩/٤]، وإلى الآية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء ٧٠/١٧]، وإلى آية ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة ٢٤٧/٢]، وإلى آية ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾ [القصص ٢٦/٢٨]، وإلى الحديث: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف» وحديث: «(غربوا النكاح)».

وانتهى إلى وضع بعض الضوابط في عمليات التحكم في الجينات منها ألا *يكون الإنسان موضوع تجربة فهو كائن لا يخلو من قداسة^(١).

٢ - وتساؤلي بخصوص هذا المبحث هو: كيف يتسنى أن نصل إلى الاكتشافات المفيدة والضارة، فتجنب الثانية ونسمح بالأولى، دون إجراء تجارب؟ أليست التجربة هي الوسيلة إلى الاكتشافات، وإلى معرفة النافع والضار، فتأخذ حكم هذه المعرفة العلمية المطلوبة، وفقاً لقاعدة فتح الذرائع وتبعية الوسائل للمقاصد؟

والخلاصة أن هذا البحث الجاد يفتقد الآليات الواضحة لاستخدام المقاصد في العملية الاجتهادية، ولكنه خطوة على الطريق على أية حال.

* * *

ونخلص إلى أن (الاجتهاد المقاصدي) بالصورة التي عرضناها في الصفحات السابقة لا تستحق أن يطلق عليها هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلا المصلحة المرسله أو الاستصلاح، كدليل شرعي تكلم فيه الأصوليون منذ القديم، وما عملنا فيه إلا التطوير لما كتبوا والبناء عليه.

ولعله بذلك من (الأصلح) - ونحن نتكلم في المصالح - ألا تنفصل المقاصد عن أصول الفقه، وأن تظل فرعاً متطوراً منه: تدعمه وتساعد في تطوير باقي فروعها، وسنعود إلى هذه المسألة عند بحث مستقبل المقاصد.

المبحث الثالث

التنظير الفقهي

المطلب الأول

إرهاصات

أ - كان أ. يحيى محمد^(١) لما حأ حين لاحظ أن نظرية المقاصد إنما وضعت في الأساس وضعاً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها، ولم توضع لأجل تأسيس الأحكام وبنائها. أي إنها جعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي أن يكون.

ب - وإذا كان ذلك صحيحاً في البداية، فإن التطور اللاحق لنظرية المقاصد يعي تماماً ضرورة تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة، ومعالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤية كلية تنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل.

ولقد تلازمت هذه الدعوة مع دعوة أخرى إلى ضرورة تجديد منهج تفسير القرآن الكريم، إلى ما يسمى بالتفسير الموضوعي، للوصول إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام، لا أن يكتفي

(١) نظرية المقاصد والواقع، في (قضايا إسلامية معاصرة) العدد ٨/١٠٠.

بالبنيات العلووية والتشريعات التفصيلية، وبذلك نصل إلى مجموعة من المفاهيم التي تمثل نسقاً كلياً مترابطاً^(١).

ج - وقد اتسمت الكتابات الحديثة بهذه السمة، فمن نظرية أخلاقية لدى محمد عبد الله دراز، إلى نظرية جنائية لدى عبد القادر عودة، إلى نظرية حقوقية لدى عبد الرزاق السنهوري، إلى نظرية اقتصادية لدى محمد باقر الصدر، وهكذا توالت الكتابات في هذا الاتجاه وتطورت، حتى وصلنا إلى مرحلة منهجة هذا الاتجاه التنظيري.

د - كانت الإرهاصات الأولى في هذه الكتابات المنهجية ما كتبه إسماعيل الفاروقي عن أسلمة العلوم، حيث ركز على العلوم الإنسانية والاجتماعية على النحو المعروف في حركة إسلامية المعرفة.

هـ - من ناحية أخرى اتجه حسن الترابي في كتابه غير المنشور (تجديد الأصول الفقهية للإسلام) إلى تجديد أصول الفقه، ومن مباحثه المصالح المرسلة حيث كتب:

مسالك الدلالة المرسلة^(٢) : تشمل الدلالة المرسلة على مسلكين:

١ - أولهما تقدير المصالح، وهو استقراء لعلم الواقع، استعانة بعلوم الطبيعة والاجتماع، ومقارنة للنظم الاجتماعية وأساليب حياتها، واعتباراً بالتجارب والتاريخ من أجل حصر مطالب الناس ورغباتهم وحاجاتهم وتصنيف أنواعها وتبين وجهتها العامة، ثم ملاحظة أسباب التوصل إليها مادية كانت أو اجتماعية، وترتيب الوسائل في منهاج خططها العامة، ثم نسبة المقاصد والوسائل إلى بعضها، وتبين وجوه ترابطها وتفاوت قوتها. فعلى الفقيه بعد أن يحصر

(١) الميساوي ٤٦، ٤٧.

(٢) د. حسن الترابي: تجديد الأصول الفقهية للإسلام. مذكرة غير منشورة ٩٨ - ١٠٢.

ويسير كل المصالح والأسباب - من منافع وأسباب تجليها ومفاسد وحيث تدرؤها - أن ينتهي إلى تقدير منضبط لمعادلة قوتها. فمن حيث خطر المقاصد يرتب ما هو ضرورة ملحة للحياة، وما هو دونه من حاجة مقدرة، ثم ما دون ذلك من (حسنة) أو (كمال) تكتمل به الحياة وتترين. ومن حيث مدى تعلق تلك المقاصد يرتب ما هو (كلي) بمس المجتمع وما هو (عام) يعني طائفة واسعة منه، وما هو (خاص) لا يهم إلا أعياناً أو فئة محدودة. ومن حيث التذرع والوسائل يرتب ما هو (قطعي) يؤدي إلى غرضه على وجه الحتم أو الغلبة وما هو (ظني) يحتمل الأداء احتمالاً، وما هو (بعيد) لا يكاد ينعقد سبباً للمقصود. وأغلب هذه التقسيمات قد عرفه الفقه الإسلامي وغدا شائعاً في علم الأصول، ولكنهم أخذوه من محض التأمل من مقاصد الحياة الدينية نظراً، فقرروا الضرورات الخمس المشهورة، ونحتاج اليوم لجديد يضيف المقاصد ووسائلها وضبطها بما يتيح المنهج العلمي، وأن نراعي أنها من حيث النشأة موصولة بتطور الحياة والعلم، فلا بدّ من الاستعانة بالعلم في دركها، ولا بدّ من الانتباه إلى أنها متطورة لا يثبت تقرير حالها، إلا ريثما تحول الأحوال والظروف المتقلبة.

٢ - أما المسلك الثاني فهو تقويم تلك المقاصد والتذرع. ولا يفصل ذلك عما تقدم، فإن المصالح لا تعتبر ولا ينبغي أن تنشأ في مجتمع مسلم إلا من وحي عقائده في معنى الحياة ومغزاها، وكل ترتيب لها إنما يتخذ معايير من معاني التربية الدينية أيضاً، فالحياة الدينية وحدة تصاغ فيها أقدار الوجود المادي بأقدار الوجود الروحي، وتدمج فيها الطبيعة والشريعة في الإنسان الموحد اعتقاداً وانفعالاً باطنياً وحركة ظاهرة. ولكننا نعزل جانب تقويم المصالح على صعيد النظر لنخصه بالدراسة. وميزان التقويم يؤخذ من الشريعة من قيم العدالة العامة،

كما تتجلى في المعهود من الشريعة جملة، ومن العدالة المعنية كما ترد بها الأحكام الفرعية. ذلك أن تفاعل المصالح والأسباب الدائر في إطار الحياة الشرعية يتداخل بلا ريب مع أحكام شرعية جزئية تضبط جزئيات من تلك المصالح، وتفصل في حكم بعض الوسائل، كما يدخل في مبادئ الشريعة الكلية، ومقتضى المبادئ الاعتقادية الإسلامية. وقد قدمنا أن المصالح والاستصحابات لا تجري في فراغ شرعي، وإنما هي مؤطرة بأصول ودلائل كلية. وإذا كان القانون الوضعي يعرف تقدير المصالح أو المنافع وتقويمها بالعدل أو القسط، فإن موازين التقويم في الشريعة أشد انضباطاً من المفهومات الوضعية (كالقانون الطبيعي)، لأنها تتشكل من طائفة واسعة من الأحكام والمبادئ الشرعية، وروح عام تربيته معاني العقيدة التي يعبر عنها نظام الأحكام وأصول الهدي الديني ومواعظه، التي تكتنف أصول الشريعة في القرآن والسنة، فضلاً عن تجارب تاريخ الحياة الدينية. ومن بعد ذلك تستصحب الشريعة اعتبار كل ميزان للعدالة يوافق هديها سواء عرفه الناس لتعريف المعروف وإنكار المنكر، أو استفادوه من خبرة غيرهم.

ويحسن أن نلاحظ أن استناد ميزان العدالة أساساً على الشريعة لا ينفى التطور في الأحكام المؤسسة عليه، لأن مادة الحياة التي يحكمها، واطراد تجارب تحقيقه في الواقع قد تبدي منه في كل حال ما لم يكن بادياً وتدعو لتعديل أحكام سالفة على ضوء وعي جديد، فتقويم المصالح من ثم - على إثبات أصوله وكثير من دقائقه - قابل للتطور اتساعاً وتجدداً. ودون الخوض في بحث مدى وظيفة الفقه في المجتمع اختصاصاً أو شيوعاً، يحسن أن نعترف بأن كل مكلف في الجماعة قادر على استقراء المصالح وتقويمها وأهل للإسهام في بيان مقتضى الحياة الدينية على صعيد أحكام المصالح، بل ربما يستدعي اتساع العلوم وضرورة التخصص أن يكون بعض علماء المجتمع المسلم أشد إدراكاً لعلم

تقدير المصالح الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الصحية من الفقيه المتخصص لشؤون نظام الأحكام. وعندئذ تكون وظيفة الفقيه أن يستعين بكل علم صادر عن أهله، وبكل تعبير عن الحاجات وعن العدالة العرفية صادر عن الرعية كافة، ثم يعكف على تحضير تلك المادة وتكييفها بما يناسب تجديد الأحكام، وذلك بأن يتخذ لها التصنيفات المضبوطة، ويطبق عليها معايير العدل الدقيقة التي هو بها بصير من تربيته الفقهية وتعهد مسالك الأحكام والخصومات ووجوه الفصل فيها، ثم يعبر عنها بلغة الأحكام ومصطلح الفقه الدقيق، ويوحدها إلى سائر نظام الأحكام الشرعية.

ونظراً للسعة الواضحة في الاستدلال بالمصالح والاستصحابات، فإن رأى الفقيه في قوة المصلحة، أو خطورة المفسدة، وفي مدى تعلقها بقطاع معتبر من المجتمع، وفي قطعية الترابط السببي بين مختلف وجوه السلوك، ونتائج المدعاة، وفي الحكم من ثم في تسوية المنازعات وضبط المعاملات، بما هو خير للحياة وبما هو في الوقت ذاته معادلة ترد المظالم وتبسط المساواة والإخاء والتعاون - أن الرأي الفقهي في ذلك الأمر التقديري الواسع قد لا تقوم له حجة راجحة يلتزم بها المجتمع، يمثل ما تقوم حجة استدلال الفقيه بطرائق التفسير والقياس المنضبط وغيرها، التزاماً وثقة بأنها بيان دقيق لمقتضى الشرع. ثم إن هذه الدلالة الواسعة كما قدمنا تختص أساساً بأحكام المعاملات التي وضعت فيها الشريعة مجالات العفو والمبادئ المارئة، فنتائجها لذلك عرضة لأن تقابل عند المكلفين - لا روح الرضى والمطاوعة التي تظهر في مجال الشعائر مثلاً، بل روح الخصومة التي يزيها طلب متاع الدنيا والتنافس عليها. والتعويل لذلك - في ضبط سعة هذه الدلالة وحسم مخافة الاختلاف والاختصاص - على النظم السلطانية التي تقيمها الجماعة أصولاً للأحكام الوضعية في المجتمع المسلم، فغالب التسنينات الشرعية

الإجماعية والأوامر التنفيذية الصادرة في مجتمع مسلم والمتجددة نسخاً وتعديلاً، إنما هي تعبير عن تقرير أحكام المصالح والمعاملات على هدي من أصول الشريعة وإطار من أحكامها واستعانة بالفقه البياني الاجتهادي الذي ينظم مقتضى العلم الديني - طبيعية وشرعية، اقتراحاً للمعالجات الحكيمة التي قد تعتمدها الجماعة بشورها حيناً بعد حين تقديراً لمقتضى الاستجابة الدينية للابتلاء الظرفي الذي يجري به قدر الله في واقع الحياة، والذي يعين مسرح الحياة الدينية واتجاهاتها ووسائلها، ويدعو للتركيز على مقاصد الإيجاب - الجهاد، جلب المصالح، أو التقوى، درء المفسد، أو على مقاصد العلم - النهضة الثقافية، أو المتاع - النهضة الاقتصادية أو على مقاصد الحرية - تشجيع التنمية والاستثمار، أو التسوية، تقارب الدخول.. إلخ تبعاً لتطور الأقدار والأقضية. (انتهى نص حسن الترابي).

و - عقد عبد المجيد النجار في كتابه (في فقه التدين فهماً وتنزيلاً) فصلاً عن فقه الصياغة في الشريعة، قرر فيه «أن المسلم في الأحوال المتغيرة من حياته يمكن أن يلائمها جميعاً مع أحكام الدين التي لا تنص إلا على كليات الأفعال عن طريق عمل اجتماعي مستمر، هو أقرب في طبيعته إلى اجتهاد الفتوى، ولكنها فتوى في أوضاع عامة، لا في أحداث شخصية جزئية، وفي هذا الاجتهاد تصاغ من أحكام الدين العامة منظومة من وجوه تلك الأحكام وكيفياتها ومقاصدها، من شأنها أن توجه الأوضاع المستحقة بما يحقق المصلحة، وهي غاية الدين، وليست هذه الصياغة أمراً هيناً بل هي على درجة كبيرة من الخطورة، باعتبار أنها اجتهاد دائم لجعل الحياة تتحقق على سمت ديني، مع تغاير أنماطها وملابساتها، وبقدر ما تكون هذه الصياغة مترشدة، بقدر ما يكون في ذلك ضمان لجريان الحياة على سمت الدين المحقق للمصلحة»^(١).

المطلب الثاني

التنظير الفقهي

أولاً: تعريف النظرية ومضان البحث عن روافدها في التراث

أ - تعريف النظرية:

١ - في سنة ١٩٨٧ م نشرتُ كتاباً بعنوان التنظير الفقهي جاء في مقدمته^(١):

يمكن تعريف النظرية الفقهية بأنها التصور المجرد الجامع للقواعد العامة الضابطة للأحكام الفرعية الجزئية.

فهي تصور يقوم بالذهن سواء استنبط بالتسلسل الفكري المنطقي، أو استمد من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية.

ويتصف هذا التصور بالتجريد، إذ يحاول أن يتخلص من الواقع التطبيقي لينفذ إلى ما وراءه من فكرة تحكم هذا الواقع.

وهو تصور جامع، يحاول أن يحيط بجميع جوانب الموضوع، ويبحث كافة مستوياته وأبعاده.

وهو في هذا الصدد يقف عند كل ظاهرة أو حكم يتعلق بها ملاحظاً الصفات المشتركة بين كافة الظواهر والأحكام التي يبحثها، دون تلك التي تختص بها ظاهرة معينة أو حكم محدد، وذلك سعياً وراء التعرف إلى القواعد العامة المشتركة.

٢ - وقد عرّف (باقر بري) النظرية بقوله^(٢):

(١) التنظير الفقهي ٩ - ١٤.

(٢) باقر بري: فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (قضايا إسلامية معاصرة) ع ١١ و ١٢/١٧٠.

إن المراد من النظرية هو الصيغة الفكرية المركبة من مجموعة من المبادئ والأسس والرؤى والمفاهيم والأحكام والنصوص الإسلامية التي يرتبط بعضها ببعض في إطار التعبير عن المذهب الإسلامي في مجال من مجالات الإنسان والكون والمجتمع.

إنها صيغة ونسيج منسجم وموحد، قصد من جمع خيوطه في اطراد واحد، والتوليف بينها، أن نصل إلى الموقف الإسلامي العام في مجال من مجالات الحياة، وخاصة المجالات الاجتماعية.

إن فائدة النظرية الإسلامية بعد استلهاها وصياغتها تتمثل بما تقدمه من نسق نظري ومواقف ومرتكزات وإطار عام للتحرك في المجال الذي تنطرق له ضمن الخطوط والضوابط والمقاييس العامة للشريعة المقدسة.

ولا شك في أن كل نظرية من هذا القبيل لا نستطيع أن نستلهمها إلا بعد الفهم الدقيق لمجالها الذي سترشدنا إلى الإطار المذهبي للتحرك فيه.

من هنا كان لا بدّ من أن يرد فيها وصف وتحليل وإيضاح - ما يستوعب أبعاد الواقع الموضوعي والمجال الذي هي بصدد الإفصاح عن المذهب الإسلامي فيه.

ولأنها ستعلن موقفاً بديلاً للمذاهب والنظريات الموجودة في الميدان، فلا بدّ من أن تنطوي على المفارقة بينها وبين هذه المذاهب، وإعمال نقد موضوعي للمذاهب الأخرى، حيث لا يمكن أن نبرز النظرية الإسلامية للذين ندعوهم إلى تبنيها إلا إذا امتلكنها وعياً نقدياً بالنظريات الموجودة في الميدان، وأثبتنا لدى التحليل مدى صمودها أمام النقد.

① إن بناء النظرية الإسلامية بالنتيجة يعتمد على عمل فقهي فكري تركيبي، واع ومتخصص، يتم في ضوءه اكتشاف المذهب، على أساس مقاييس ومعايير محددة.

② ثم إن النظرية الإسلامية لا يمكن لها أن تنضج وتبين مثالها ومحاسنها إلا بوضعها على المحك، وبالتطبيق العملي لها في واقع الحياة، وتحديدًا في إطار دولة ونظام إسلاميين، ذلك أن التطبيق العملي للنظرية الإسلامية والاسترشاد بها في مجالها المعين يرتفع بها إلى مستوى المساءلة والتجربة، ويفتح على العقل الاجتهادي كوىً ونوافذ بصيرة جديدة تؤدي إلى التعديل فيها وتطويرها.

٣ - ويفرق سعيد رحيمان^(١) بوضوح بين كل من القاعدة والنظرية والنظام:

✓ القاعدة حكم كلي يشتمل على أحكام متعددة في باب أو أبواب مختلفة من الفقه. وبعبارة أدق هي مصدر أو أساس الأحكام في أبواب المعاملات أو العبادات في الفقه، كقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وغيرها.

✓ والنظرية هي مجموعة الأحكام المتقاربة في موضوع له مبناه الخاص وهدفه المعين وأرضيته الواحدة. ومن الممكن أن يكون هذا الموضوع باباً فقهياً، كنظرية القصاص أو نظرية الضمان، أو جزءاً من باب أو عدة أبواب من الفقه، كنظرية الإرادة، أو نظرية الضرورة الشرعية، أو نظرية الخيارات، وغيرها.

✓ والنظام الفقهي يشير إلى هيكل تألفي من مجموعة من الأحكام. ويتعلق النظام الفقهي بمختلف أبواب الفقه، ويتكفل الإفصاح عن الأهداف الكلية للشريعة وروح النص الفقهي ذي الصلة بتلك المجموعة من الأحكام. وللمثيل يمكن ذكر النظام الاقتصادي في الإسلام، أو النظام الجزائي في الإسلام، وغيره.

(١) سعيد رحيمان: منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغير الأحكام، مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) العددان

ب - مظان البحث عن روافد النظرية في التراث:

١ - من الشائع القول بأن الشريعة الإسلامية لا تحوي نظريات عامة، وإنما هي مجموعة من الأحكام الفرعية في مختلف المجالات.

وباستعراض مدى ما وصل إليه فقهاء السلف في مجال التنظير، سيتبين أن هذه المقولة ليست صحيحة على إطلاقها، وإن كان القائلون بها عن حسن نية معذورين للأسباب التي سنشير إليها.

إن البحث عن النظريات الفقهية ليس من السهولة بالصورة التي نبحت بها عن الأحكام الفرعية للمسائل الفقهية، فكتب الفقه زاخرة بأحكام الفروع، وقلما تجد فيها بحثاً عن نظريات فقهية، إذ إن هذه النظريات متناثرة بين العديلة من المصنفات، وهي بحاجة إلى اكتشاف وتجميع وترتيب.

وقد يسهل الاكتشاف أحياناً إذا اقتصر على الوجود المادي، ولكنه في أحيان كثيرة يحتاج إلى جهد علمي لاستخراجه من الأحكام الفرعية التي تختفي وراءها النظريات، فبالرغم من أن بعض النظريات لم يفصح عنها الفقهاء، ولم يبلوروها، إلا أن تتبع الأحكام الفرعية التي جاؤوا بها تقطع بوجود نظرية في ذهن الفقيه تنتظمها، ويكون المطلوب حينئذ هو استخراج هذه النظرية من الأحكام الفرعية.

كما أن الترتيب قد يسهل أحياناً إذا كانت مباحث موضوع معين متكاملة في كتب التراث، أما حيث لا تكتمل المباحث، فإن وضع هيكل للنظرية وإنزالها في المباحث المتفرقة عليه، ومحاولة سد الثغرات يصبح عملاً ضرورياً للتوصل إلى نظرية متكاملة.

وترتيب النظريات الفقهية يتصل بالضرورة بترتيب العلوم التي تحكمها هذه النظريات، ويستلزم ذلك بحث ما يعتبر خادماً من هذه العلوم وما يعتبر مخدمًا، وبحث ما هو فرض عين منها وما هو فرض كفاية.

وحتى نحصر بحثنا فيما هو تنظير فقهي ينبغي أن نستبعد أموراً قد تختلط به وليست منه، ويعيننا على ذلك أن نوضح أن الأحكام الفقهية الفرعية أي التي تتعلق بمسألة محددة لا تدخل في باب النظريات الفقهية، حتى ولو أخذت صورة القاعدة، إذ إن صياغتها التقنينية في صورة قاعدة لا تخرج بها عن كونها قاعدة فرعية تنطبق على مسألة محددة مهما تعددت التصرفات والوقائع التي تنطبق عليها.

كما لا يعتبر تنظيراً فقهياً فتوى المفتي في تصرف معين أو واقعة معينة، وكذلك حكم القاضي في نزاع محدد، فهذا وذاك من قبيل إنزال الحكم الشرعي على واقعة محددة، أو تصرف محدد وليس من باب التنظير الفقهي. ونوضح في الجدول التالي ترتيب القواعد النظرية وفقاً لدرجة تجريدتها من ظروفها الجزئية، بعد أن نستبعد ما ليس من القواعد النظرية.

— قواعد تنظيرية:

- قاعدة أصولية أو كلامية أو لغوية.
- قاعدة مشتركة بين عدة أبواب من أقسام فقهية مختلفة.
- قاعدة مشتركة بين عدة أبواب من قسم فقهي واحد (كالعقود مثلاً).
- قاعدة عامة لباب واحد (كالبيع مثلاً).

— قواعد تستبعد لأنها ليست قواعد تنظيرية:

- قاعدة فرعية، هي مجرد صياغة تقنينية لحالة فردية متكررة.

● فتوى المفتي، وحكم القاضي.

● الوقائع والتصرفات محل الأحكام الشرعية.

٢ - مظان البحث عن النظريات الفقهية في كتب التراث:

يستدعي البحث عن النظريات الفقهية في كتب التراث عدم الاقتصار على كتب الفقه التي غالباً ما تهتم بالأحكام الفرعية التي وضعت أساساً لعرضها، وإنما الاتجاه إلى كتب أصول الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والسياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، والقضاء، والحسبة، والقواعد الفقهية، والقواعد الكلية، والفروق والأشباه والنظائر، وتخريج الفروع على الأصول، ومقاصد الشريعة، واختلاف الفقهاء وغيرها.

يقول أستاذنا الشيخ أبو زهرة رحمه الله في صدد الحديث عن القواعد الفقهية: ((إنه يجب التفرقة بين علم أصول الفقه، وبين القواعد الجامعة للأحكام الجزئية، وهي التي في مضمونها يصح أن يطلق عليها النظريات العامة للفقه الإسلامي)).

إن دراسة القواعد من قبيل الفقه، لا من قبيل دراسة أصول الفقه، وهي مبنية على الجمع بين المسائل المتشابهة من الأحكام الفقهية، ولهذا نستطيع أن نرتب تلك المراتب الثلاث التي يبنى بعضها على بعض، فأصول الفقه يبنى عليه استنباط الفروع الفقهية، حتى إذا تكونت المجموعات الفقهية المختلفة، أمكن الربط بين فروعها وجمع أشتاتها في قواعد عامة جامعة لهذه الأشتات، وتلك هي النظريات الفقهية^(١).

ومع تسليمنا لأستاذنا أبو زهرة رحمه الله في تسلسل نشأة كل من أصول الفقه وفروعه والقواعد الفقهية، إلا أننا نتوقف عند اعتباره القواعد الفقهية مرة النظريات العامة للفقه الإسلامي، ومرة النظريات الفقهية.

(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه ٩، ١٠.

وسبب توقفنا هو أننا نفضل التمييز بين النظرية العامة للفقهاء الإسلامي، وهذه نجد معظمها في أصول الفقه، وبين النظريات العامة لكل فرع من فروع الفقه، وهذه نجد بداياتها في القواعد الفقهية، ولكنها لم تكتمل وتنضج إلا في كتابات المعاصرين. وهذه على كل حال مسألة اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون.

ونتوقف مرة أخرى عند قوله رحمه الله: «إن دراسة القواعد من قبيل دراسة الفقه لا من قبيل دراسة أصول الفقه»، إذ إننا نرى أن القواعد ليست من الفقه، وإنما هي في مرتبة وسطى بين الأصول والفروع، أي بين أصول الفقه والفقه.

٣ - وفي بيان روافد عملية التنظير الفقهي كتبت^(١):

يقول الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا في تعريفه للنظريات الفقهية:

«نريد من النظريات الفقهية الأساسية تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثاً في تجاليد الفقه الإسلامي، كانبثات أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه، وفكرة الأهلية وأنواعها ومراحلها وعوارضها، وفكرة النيابة وأقسامها، وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة التعليق والتقييد والإضافة في التصرف القولي، وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف وسلطانه على تحديد الالتزامات، إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التي يقوم على أساسها صرح الفقه بكامله، ويصادف الإنسان أثر سلطانه في حلول جميع المسائل والحوادث الفقهية.

وهذه النظريات هي غير القواعد الكلية، فإن تلك القواعد إنما هي ضوابط وأصول فقهية تراعى في تخريج أحكام الحوادث ضمن حدود تلك النظريات

الكبرى. فقاعدة (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني) مثلاً ليست سوى ضابط في ناحية مخصوصة من ميدان أصل (نظرية العقد) وهكذا سواها من القواعد^(١).

وإلى جانب هذه النظريات الفقهية الأساسية التي أشار الأستاذ الزرقا إلى أمثلة لها، توجد نظريات أخرى فرعية على مستوى أقسام الفقه وأبوابه، كما توجد فوقها نظرية عامة للشرعية ككل، والتي سنحاول رسم إطارها في بحث مستقل إن شاء الله.

وقد سبق أن بينا أهمية فن (الجمع) في تكوين مادة النظريات الأساسية والفرعية، فهو وإن بدأ جهداً موسوعياً متمثلاً في الجمع الموسوعي للمادة المتعلقة بالموضوع من الأبواب المختلفة، إلا أن ذلك يؤدي في معظم الأحيان إلى استخراج القواعد والضوابط التي تعين على تكوين النظرية.

كما أن فن (الفروق) يعين كذلك على تبيين الفروق الدقيقة التي تتميز بناء عليها المسائل بعضها عن بعض، وهذا من أهم ما يلزم كذلك لحركة التنظير.

أما علم القواعد ذاتها فلا شك في أهميتها لحركة التنظير خاصة إذا صنفناها حسب درجة تجريدتها، واستخدمنا كل مستوى منها فيما يقابله من مستويات التنظير، ولم نقتصر على مستوى القواعد داخل الأبواب التي أشار الأستاذ الزرقا إلى أنها ليست سوى ضوابط في ناحية مخصوصة من ميدان النظرية، وذلك على النحو الذي سنشير إليه عند الحديث عن التطوير والذي سنعود إليه بعد قليل في (النظرة المستقبلية).

وأخيراً فإن علم اختلاف الفقهاء يسد ثغرة هامة في مجال التنظير إذ يعين على تصور النظرية على مستوى مذهب فقهي بعينه، أو على مستوى الفقه الإسلامي بمجموع مذاهبه، وهو ما يؤدي إلى إثراء النظرية وتنوع وجهات النظر فيها، والحلول التي تقدمها، وبالتالي تكون النظرية أكثر تمثيلاً لمجموع الفقه الإسلامي.

ثانياً: منهج التنظير عند الإمام الصدر

ما زالت الكتابات الشرعية حول منهج التنظير نادرة. غير أن الاهتمام بدأت بوادره لدى إمام شيعي معاصر هو الشهيد محمد باقر الصدر، وصدرت بضعة دراسات عن منهجه في التنظير:

أ - ونقطة الانطلاق لديه عند التنظير تكون من الواقع إلى النصوص، وليس العكس^(١).

كتب باقر بري^(٢) ملخصاً هذه النقطة:

على الممارس في المرحلة الأولى أن يسعى إلى استيعاب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع الخارجي من مشاكل، وما قدمه من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ. كل ذلك ليشكل لديه نقطة انطلاق مبدئية يتجه بعدها إلى درس الموضوع الذي تنبأه، وتقييمه تقيماً شاملاً من وجهة نظر الإسلام، وفق معطيات القرآن الكريم والسنة الشريفة، من أحكام ومفاهيم وأفكار، للوصول أخيراً إلى اكتشاف النظرية الإسلامية الشاملة فيه.

وإذ يتحرك المنهج الموضوعي صوب التفسير القرآني، فإن السيد الشهيد ينبه إلى أن التفسير الموضوعي ((هو الذي يطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده)). إن المفسر الموضوعي ((يأخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل لي طرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النص القرآني حواراً على شكل سؤال وجواب... المفسر على ضوء

(١) الصدر: السنن التاريخية ٣٤ - ٣٨.

(٢) (قضايا إسلامية معاصرة) ع: ١١، ١٢/١٧٧، ١٧٨.

الحصيلة التي جمعها من خلال التجارب البشرية، المعرضة للصواب والخطأ، يسأل القرآن يجيب، يجلس سائلاً ومستفهماً، ومتدبراً، فيبدأ مع النص القرآني حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص، من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث من الموضوع من أفكار واتجاهات. ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتيار التجربة البشرية؛ لأنها المعالم والاتجاهات القرآنية، لتحديد النظرية القرآنية بشأن موضوع من مواضيع الحياة)).

ب - النقطة الثانية تتعلق باستقراء الأحكام الشرعية الخاصة بالمسألة موضوع التنظير، وفي هذا الصدد كتب سعيد رحيمان^(١):

على سعيد الاستقراء يرى الشهيد الصدر أن المواد الأولية التي ينبغي جمعها للاستقراء هي النصوص والأحكام والآراء الفقهية المنتشرة في مختلف تأليفات الفقهاء وعلماء الإسلام^(٢).

إذن فالخطوتان الرئيسيتان لتكوين النظرية تتمثلان في الوهلة الأولى بجمع وتشذيب النصوص، والتعامل معها بالطريقتين التجزيئية والشمولية. وهكذا فإن النصوص تنقسم إلى ثلاث فئات، من حيث صلتها بالنظرية التي ستكون لاحقاً في ذهن الفقيه:

- ١ - النصوص الصريحة في تأييدها للنظرية.
- ٢ - النصوص الصريحة في عدم تأييدها للنظرية.
- ٣ - النصوص غير الصريحة (في الموافقة أو عدم الموافقة).

(١) سعيد رحيمان: منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغير الأحكام، مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) ع: ٩ و ١٠/١٩٠ - ١٩٤.

(٢) هذه الخطوة هي عملية تكشيف القرآن والسنة والتراث. انظر دليل التكشيف وعمل المكانز.

وفيما يتعلق بالفئة الأخيرة يحتاج فهم النص والكشف عن مضمونه إلى كفاءة اجتهادية فائقة.

وفي الوهلة الثانية يتم تركيب الحالات وتحليلها، وتكوين نظرة كلية لانتزاع البنية الأساسية (وبتعبير الشهيد الصدر البناء العلوي) من خلال مجموع النصوص والأحكام، ثم اكتشاف القواعد الكلية على أساس ذلك البناء العلوي.

وبما أننا سلمنا ابتداء بضرورة وجود نظريات وأنظمة في الفقه، فمعنى ذلك أن الإسلام دين كامل له أنظمتها المختلفة وقابليته على صياغة الأنظمة، ودعوته إلى اكتشاف هذه الأنظمة في إطار الاجتهاد والتفقه. ومن ناحية أخرى لأن المنهج الاستقرائي قائم على حساب الاحتمالات، فإن آراء الفقهاء ستكتسب قيمة إحصائية صرفة، من حيث تأييدها أو تعارضها مع النظرية المقترحة، وهكذا فإن الفتاوى المخالفة (في فقه الأحكام) لن تكون ذات طابع سلبي في فقه النظريات المتميز بمجال استنباطي أوسع.

إذن فالمنهج العام لاكتشاف النظريات عبارة عن اقتراح نظرية (بعد استقراء النصوص والأحكام) ودراسة ما يؤيد هذه النظرية وما يعارضها، ثم إجراء حسابات الاحتمالات لتعيين درجة اليقين أو الظن الاطمئنانى للنظرية. وتتوافر الحجية لهذا المنهج عن طريق الاستدلال العقلي، لأن الفقيه استند في هذا المنهج على الاستقراء الذي يلتزم أساليب دقيقة بعيدة عن الطريقة الانتقائية وما إليها من الطرق غير العلمية.

إن (سر كفاءة الجهاز الاجتهادي في الإسلام) وقدرة قيادته على توجيه الحياة الاجتماعية، يكمن من وجهة نظر الشهيد الصدر في التركيب المناسب بين هذين العنصرين (الثابت والمتحول) ضمن كيان واحد وباتجاه أهداف مشتركة.

وهذا التركيب (يحتاج ثلاثة أمور)

١ - فهم العنصر الثابت.

٢ - فهم متطلبات وطبيعة كل مقطع من مقاطع الحضارة الإنسانية.

٣ - تعيين صلاحيات وحدود تدخل ولي الأمر.

وهو يرى أن مفهوم (منطقة الفراغ) يقع إسلامياً في سياق العنصر الثالث. فمنطقة الفراغ ليست نقصاً أو هوة في الشريعة، وإنما هي من نقاط قوة الشريعة... حيث تترك هذه المناطق (مناطق الفراغ) إلى جانب الحكم الأولي والأصلي لتكون مجالاً لصلاحيات ولي الأمر، كي يملأها بالتشريعات والأحكام الثانوية. إذن فالحكومة تملأ الفراغ الذي تركته الشريعة تحسباً لمتغيرات الزمان والمكان.

ج - وتعلق النقطة الثالثة لدى الصدر بعملية الانتقال من الجزئيات إلى القاعدة الكلية المشتركة بينها. في هذا الصدد كتب باقر بري^(١):

يصل الممارس إلى فقه النظرية الإسلامية عن طريق تجاوز المداليل التفصيلية للأحكام والآيات، والخروج عن حالة التناثر والتراكم فيما بينها، والعمل على دراسة كل مجموعة من الآيات القرآنية أو الأحكام التشريعية التي تشترك في الموضوع الواحد، دراسة شمولية تنسق وتوحد بين مداليلها، وتبين في اطراد واحد أوجه الارتباط بين هذه المداليل التفصيلية، ليخلص الممارس بالتالي إلى تحديد إطار نظرية واضحة ترسمها تلك المجموعة من الآيات أو التشريعات ككل بالنسبة إلى ذلك الموضوع.

يقول الشهيد الصدر عن هذه الممارسة التي توصل إلى فقه النظريات الإسلامية: إنها تحتاج إلى المزيد من الوعي للأحكام والمفاهيم الإسلامية التي قد

(١) مرجع سابق ١٨٠.

تبدو متناثرة في الموضوع الواحد، في الوقت الذي تكون فيه منسجمة ومتكاملة فيما إذا توافرت النظرة العميقة الواعية الشمولية للأسس والمنطلقات والمقاصد والأهداف، ولهذا فإن الاجتهاد على صعيد فقه النظريات يحتاج إلى المزيد من الجهود كما يحتاج إلى المزيد من الإبداع، لأن المسألة ليست استحضاراً للنصوص وتجميعها في مجال معين فحسب، بل هي عملية اجتهاد مقعدة تتجمع فيها شخصية الفقيه والمكتشف^(١).

ومنهج الإمام الصدر في هذه النقطة هو بالأحرى منهج اكتشاف القواعد الفقهية، وليست النظريات الفقهية، وكأنه اعتبرهما مترادفتين، والأمر ليس كذلك على النحو الذي شرحناه قبل، والذي أوضحه كذلك سعيد رحيمان في تعريفاته التي نقلناها فيما سبق.

د - أما النقطة الرابعة التي تستوقفنا عند الصدر فهي تنبيهه إلى الحفاظ على الموضوعية والابتعاد عن الذاتية^(٢).

① - ويوضح وهو بصدد إثبات هذه الخاصية للنظرية الإسلامية الفرق بين اكتشاف النظرية وتكوين النظرية^(٣)، فالمجتهد في فقه النظريات الإسلامية، لا يضع نظرية مصدرها رؤيته الذاتية واستخلاصه البشري للأمر، بل هو يكشف عن وجهة نظر الإسلام ونظرياته منطلقاً من أبنيته العلوية (الأحكام التفصيلية)، إلى أعماق البناء لاكتشاف طابق الأساس، بينما الذي يمارس عملية التكوين فهو يصعد من الطابق الأول إلى الثاني، لأنه يمارس عملية بناء وتكوين، والطابق الثاني لا يكون في عملية البناء إلا أخيراً^(٤).

(١) محمد باقر الصدر: اقتصادنا ٣٥٨، السنن التاريخية ٣٦ - ٣٩.

(٢) اقتصادنا ٣٦٤ - ٣٨٤.

(٣) المرجع السابق ٣٥٢ - ٣٥٥.

(٤) المرجع السابق نفسه ٣٥٤، باقر بري ١٩٠.

(٢) - وينبه الشهيد الصدر^(١) إلى أن خطر الذاتية على عملية اكتشاف النظرية أشد من خطرهما على عملية الاجتهاد في أحكام جزئية.

(٣) - ثم يوضح أهم أسباب الذاتية وهي:

- - تبرير الواقع.
- - دمج النص ضمن إطار خاص.
- - تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه.
- - اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص.
- - خداع الواقع التطبيقي.

هـ - ولم يفد الإمام الصدر^{صدر} اعتبار (مقاصد الشريعة عند اكتشاف النظرية)، مما أدى بسعيد رحيمان^(٢) إلى نتيجة أن رسم الخطوط العامة لنظام من الأنظمة (مجموعة من النظريات حسب مصطلحه) يحتاج إلى الأمور الأربعة التالية:

- ١ - معرفة التوجهات العامة للشريعة.
- ٢ - فهم الأهداف المنصوصة للأحكام الثابتة.
- ٣ - أخذ القيم الاجتماعية بنظر الاعتبار.
- ٤ - فهم الأهداف المحددة لولي الأمر، والتي تعين له مجالات أعمال ولايته.

و ونلاحظ هنا أن إشارة الإمام الصدر إلى المقاصد جاءت عامة، ولم يحدد دورها في عملية التنظير، كما لم يجمع آلية أداء هذا الدور.

(١) اقتصادنا ٣٦٦ - ٣٩٠.

(٢) سعيد رحيمان ١٩٤.

ثالثاً: منهج أسلمة العلوم عند الدكتور الفاروقي

على صعيد آخر لا يبعد عن عملية التنظير، كرس الدكتور إسماعيل الفاروقي جانباً أساسياً من جهده لعملية أسلمة المعرفة.

وجه التقارب بين العمليتين، هو أن تحقيق هدف الأسلمة - وهو إقامة العلاقة الخلاقة بين الإسلام ومجالات المعرفة المختلفة - لا يكون على المستوى الجزئي، وإنما على مستوى كلي تنظيري، يتفاعل فيه الفكر الإسلامي مع العلوم الحديثة.

وقد رسم الفاروقي خطة عمل لتحقيق أسلمة المعرفة تتضمن عدداً من الخطوات^(١) يستوقفنا منها ما يمس موضوع التنظير:

أ - إتقان العلوم الحديثة والمسح الشامل لها (الخطوتان الأولى والثانية) وتحديد أهم مشاكل الأمة والإنسانية (الخطوتان الثامنة والتاسعة) تقابل نقطة الانطلاق لدى الإمام الصدر من الواقع إلى النصوص، نظراً لأن العلوم الحديثة تمثل الواقع بكل ما فيه من أسئلة ونقاط فراغ تدعو إلى الحوار.

ب - التمكن من التراث وتحليله (الخطوتان الثالثة والرابعة) تقابل نقطة استقراء الأحكام الشرعية لدى الإمام الصدر، باعتبار أنها في شق منها عبارة عن عملية تكشيف للنصوص (الكتاب والسنة) والتراث (الفقه) وفي شق آخر، وكمطلب ضروري لنجاح عملية التكشيف تقتضي وجود مكنز يعبر عن المنظومة الإسلامية وقدرراً من التحليل يربط المادة المكشوفة بعناوين المكنز.

ج - تمثل الخطوات السادسة والسابعة والعاشر (التقييم النقدي للعلم الحديث، والتقييم النقدي للتراث الإسلامي، والتحليلات والتركيبات المبدعة) جوهر خطة الفاروقي والتي لم تكن الخطوات السابقة إلا تحضيراً لها.

ولا نستطيع هنا أن نقول: إن هذه الخطوات تقابل نقطة الإمام الصدر الخاصة بعملية الانتقال من الجزئيات إلى القاعدة الكلية، فهذه العملية الأخيرة

(١) الفاروقي: أسلمة المعرفة ٩٣ - ١٠٨.

أقرب إلى اكتشاف القواعد وليس النظريات كما أشرنا سابقاً في موضعه، كما أنها من ناحية أخرى تمثل مقدمة ضرورية للخطوات التي حددها الفاروقي والتي بتحققها تتحقق عملية التنظير ضمن عملية الأسلمة - هدف خطة الفاروقي.

د - بقي أن نشير إلى أن نقطتي الحفاظ على الموضوعية، واعتبار مقاصد الشريعة لم تشر إليهما خطة الفاروقي.

هـ - مقابل ذلك فقد اشتملت خطة الفاروقي بصورة واضحة على المبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية^(١)، والمتمثلة في وحدانية الله، ووحدة الخلق ووحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، وأكدت على أن عملية إعادة تشكيل العلوم ضمن إطار الإسلام تعني إخضاع نظرياتها وطرائقها ومبادئها وغاياتها لهذه المبادئ.

رابعاً: المنهج الذي نراه الغزالي

مع تقديرنا الكامل لكل من منهجي الصدر والفاروقي، فإننا نعرض منهجاً للتنظير يجمع بين محصلة هذين المنهجين، وبين ما انتهينا إليه في بحث المقاصد، واستثمارها في التنظير على نحو ما أشار إليه كل من حسن الترابي وعبد المجيد النجار، وذلك بتطوير المقاصد لتكوين نسق فقهي كامل، يستوعب كافة الفروع الحالية والمستقبلية، دون انتظار حدوث واقعة جزئية لإبداء الحكم الشرعي فيها، وذلك من خلال خطوات معينة عملية على النحو التالي:

① - معرفة المقاصد التي تنطبق عليها الشروط التي أشار إليها الغزالي بدرجتها:

② - ما عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها، ووقع موقع القطع.

③ - وما عرف ولو بأصل غير معين، ولم يعارضه معارض مقطوع به.

ب - أن تصنف هذه المقاصد وتركب في بناء فكري تجمع فيه الأشباه والنظائر، وتقسم إلى مجموعات وفقاً لموضوعاتها حتى تستبين معالم التصور الشرعي في كل موضوع^(١) حسب تقسيمات الكتابات الفقهية المعاصرة.

ج - أن تضاف إلى كل مقصد من هذه المقاصد الوسائل الموصلة إلى تحقيقه، ويستعان في ذلك بأدوات العصر وأساليبه التي لا تتعارض مع أصل شرعي.

د - أن تضاف إلى مقاصد ووسائل كل مجموعة ما يخصها من القواعد الشرعية، وكذلك القواعد الشرعية العامة التي تنطبق عليها، وتعتبر هذه القواعد بنوعها جزءاً أساسياً من هيكل بناء كل مجموعة، لأنها تمثل الأحكام الشرعية المتوصل إليها بالأدلة الشرعية الأخرى.

هـ - أن يتم بناء نظرية متكاملة في كل مجموعة تصلح للتفريع عليها والاستمداد منها، بما يحقق التوصل إلى المقاصد وينسجم مع القواعد في نسيج واحد.

و - وفي خصوص المقاصد الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية، أن يضاف إلى المرحلتين (د، هـ) ما يخص كلاً من هذه العلوم:

١ - من السنن الإلهية المتعلقة بموضوعه.

٢ - ومن الحقائق العلمية اليقينية التي توصل إليها العلم حتى يكون بناء نظرية كل علم مشتملة على جميع العناصر المعيارية والموضوعية الخاصة به.

ويدخل في العناصر المعيارية:

١ - التصور الإسلامي لله والكون والإنسان والحياة.

٢ - القيم الأخلاقية العامة، والخاصة بالعلم.

٣ - مقاصد الشريعة الخاصة بالعلم.

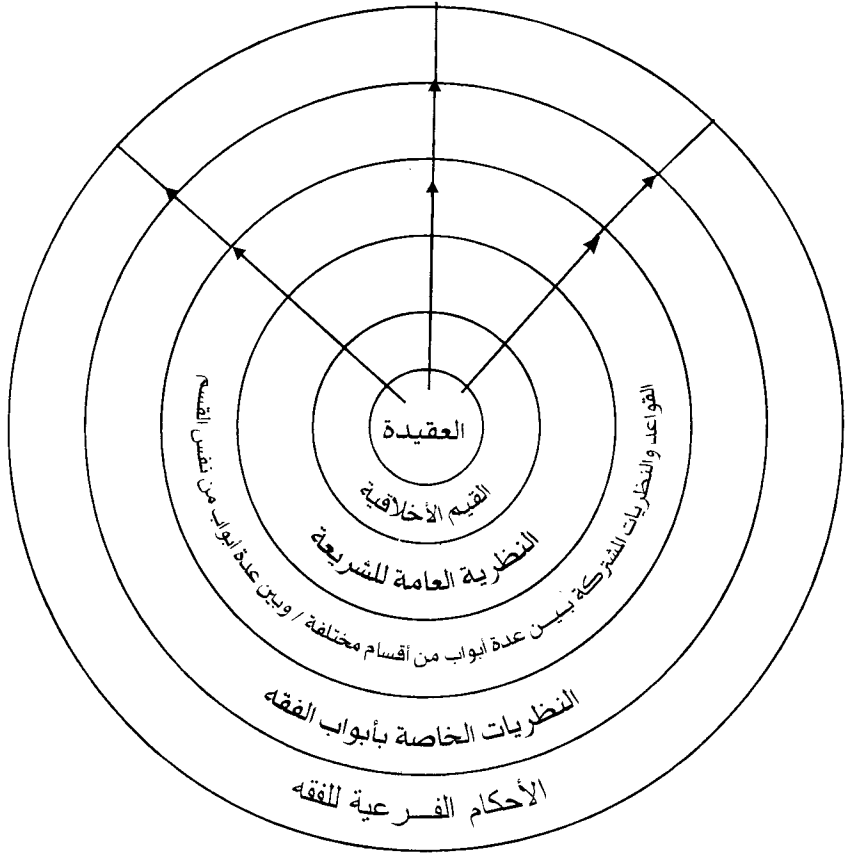
٤ - القواعد الشرعية الضابطة للعمل.

(١) لنا اقتراح تفصيلي في هذا الصدد، نشر تحت عنوان (تجديد الفقه الإسلامي) ضمن سلسلة حوارات

لقرن جديد نشر دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠ م.

خامساً: علاقة النظريات بالعلوم الشرعية

نوضح في الرسم التالي العلاقات التي تربط النظريات الفقهية بالعلوم الشرعية المختلفة:



ففي المركز من هذا الرسم التوضيحي توجد ^١ (العقيدة) لأنها الأساس والمنشأ لكل العلوم، ينبثق عنها القيم الأخلاقية ^٢ فالنظرية العامة للشريعة التي تحكم جميع فروع الشريعة، يليها القواعد والنظريات المشتركة التي يشترك أكثر من باب من أبواب الفقه في الاستمداد منها والرجوع إليها، وهي على مستويين: مستوى تشترك فيه عدة أبواب من أقسام فقهية مختلفة كالعبادات والمعاملات

والجزء مثلاً، ومستوى تشترك فيه عدة أبواب من نفس القسم الفقهي فهي بمثابة النظرية العامة لهذا القسم بالذات الذي تنطبق عليه. ثم تستقل بعد ذلك أبواب الفقه ويختص كل منها بنظريته العامة التي تحكم جزئياته والخاصة به دون سواه من الأبواب.

هذا هو التصور الذي نراه أنسب التصورات لتنظيم مادة الفقه وتقسيم أجزائها، مع ربط هذه الأجزاء بشكل منطقي، ومع مراعاة الأولويات والعلاقات الوظيفية للقواعد المختلفة.

وهو تصور يفيد - فيما نظن - في اكتشاف الفراغات التي ما زالت بحاجة إلى جهد تنظيري، وفي عقد المقارنات مع الأنظمة الوضعية، وفي إعداد التقنيات الإسلامية التي تزداد الحاجة إليها.

سادساً: سمات الكتابات المعاصرة في النظريات

اتجهت معظم هذه الدراسات - والتي تمت في إطار أطروحات جامعية للحصول على درجة الدكتوراه - اتجاهاً يتسم بسمات واضحة يمكن تلخيصها في: التحديث، والمقارنة، والتنظير، والتطوير:

١ - التحديث: باختيار موضوعات من واقع الحياة المعاصرة والمشاكل التي يواجهها المسلمون، ومحاولة معرفة وجهة نظر الإسلام فيها، وإذا كانت نتيجة هذه الأبحاث لا تصل إلى درجة الاجتهاد من جانب هؤلاء الباحثين لقصور استعدادهم عن أداء هذا الدور، إلا أن جهودهم في البحث في التراث الإسلامي واستخراج ما يتعلق بموضوع بحثهم من بطون عشرات، بل ومئات كتب التراث قد أدى خدمة كبيرة في تيسير مادة التراث وتقريبها إلى غيرهم من الباحثين، ويشبه جهدهم في هذا المجال جهد ابن نجيم وغيره في فن (الجمع).

٢ - المقارنة: بعقد المقارنة في الموضوع محل البحث بين آراء علماء الإسلام بمختلف مدارسهم الفقهية، وبين النظريات الأخرى قديمها وحديثها في الموضوع نفسه، وقد ساعد استخدام منهج الدراسات المقارنة الباحثين في اكتشاف الكثير من الكنوز التي لم تكن تخطر على بالهم، لولا الحرص على توفية المقارنة حقها.

٣ - التنظير: بتحاشي طريقة التأليف التي اتبعت في معظم الكتب القديمة من جمع المسائل الفرعية، وتحديد النظرية التي تكمن وراء هذه المسائل، وذلك ببيان التعريفات والخصائص والشرائط والأركان والآثار، وغير ذلك من الأمور العامة التي تأتي المسائل الفرعية كأمثلة تطبيقية لها.

وقد نجحت معظم الدراسات في هذا الأمر بحيث أصبحت - من هذه الناحية - إضافات حقيقية في مجال النظريات الفقهية.

٤ - التطوير: لم يحظ اتجاه التطوير بمثل ما حظيت به اتجاهات التحديث والمقارنة والتنظير من اهتمام، ونقص بالتطوير السير بالعلوم الشرعية إلى الوجة التي كانت ستتجه إليها لو لم يقف الاجتهاد والإبداع الفكري عموماً عند العلماء في القرون الأخيرة.

والمثال الوحيد الذي يحضرنا من سار في اتجاه التطوير بهذا المعنى هو محمد الطاهر بن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة) حيث حاول دفع الكتابة في علم مقاصد الشريعة خطوة بل خطوات بعدما وصلت إليه على يد العز بن عبد السلام والشاطبي.

أما في مجال القواعد فنجد أن الكتابات المعاصرة ~~في الموضوع~~ على قلتها لم تتقدم بالموضوع كثيراً عما فعله الأقدمون، واقتصر جهد المعاصرين على شرح القواعد التي نصت عليها مجلة الأحكام العدلية، وذلك فيما عدا محاولة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء والأستاذ مصطفى أحمد الزرقا تصنيف القواعد بين أساسية وفرعية، وإضافة قواعد جديدة.

أما عملية الحصر والتصنيف الكاملين للقواعد، واستمداد نظريات عامة - من منطلق هذه القواعد - على مستوى الشريعة ككل ثم على مستوى كل قسم منها ثم كل باب من أبوابها، والذي نتصور أن اتجاه كتابات الأقدمين في القواعد كان يسير باتجاهها فلم يتعرض له أحد بعد فيما نعلم^(١).

سابعاً: نظرة مستقبلية

يتبين من الاستعراض السابق أن الدراسات المعاصرة تسير حثيثاً نحو بيان حكم الإسلام في كافة جوانب الحياة المعاصرة بياناً مؤسساً على نظريات خاصة بكل فرع من فروع المعرفة التي تهتم بهذه الجوانب.

أ - المسح:

على أن الواضح كذلك أن هذه الدراسات لا تسير بالسرعة والشمول والعمق نفسه في كافة الجوانب، إذ حظي بعضها بعناية واضحة مثل المعاملات المالية والأحوال الشخصية، بينما لم يلق البعض الآخر الاهتمام اللازم، وذلك مثل العلوم السياسية والإعلامية والفنون وغيرها.

ولا يتسع المجال هنا لبيان تفصيلي بالثغرات والنواقص التي ما زالت بحاجة إلى من يتجه لدراستها، فإن هذا العمل نفسه هو من جملة الأعمال التي ينبغي البدء بها وهو ما يسمى بمرحلة (المسح).

(١) جمال عطية: التنظير الفقهي ١٨٥ - ١٨٧، ولا ينفي هذا بداية الاهتمام مؤخراً بخدمة القواعد الفقهية، كما في كتاب القواعد الفقهية لعلي أحمد الندوي (١٩٨٦ م) والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد صدقي بن أحمد البورنو (١٩٩٤ م)، ونظرية التقعيد الفقهي لمحمد الروكي (١٩٩٤ م)، وقواعد الفقه الإسلامي لمحمد الروكي (١٩٩٨ م)، والقواعد الفقهية ليعقوب بن عبد الوهاب الباحسين (١٩٩٨ م)، وكذلك الدراسة المستفيضة لبعض القواعد وبداية تكوين نظريات منها كما في سد الذرائع لمحمد هشام البرهاني (١٩٨٥ م)، ونظرية التقريب والتغليب لأحمد الريسوني (١٩٩٤ م)، وقاعدة اليقيني لا يزول بالشك ليعقوب عبد الوهاب الباحسين (١٩٩٦ م).

ب - التقييم:

ومن الضروري هنا، كذلك أن نشير إلى أن سد هذه الثغرات والنواقص، قد يتم ظاهرياً أو مادياً بعمل دراسات في كل منها، ولكن من الضروري أن يعكف بعض الخبراء على تقييم هذه الدراسات للاطمئنان إلى كفايتها بالمطلوب أو لبيان ما قد يحتاجه البعض منها من استكمال واستيفاء.

ج - الأعمال المساعدة:

ومن أهم ما ينبغي الاهتمام به وإعطاؤه الأولوية، هو الأعمال المساعدة لتيسير الدراسات المطلوب إنجازها:

من ذلك مثلاً تحقيق ونشر العديد من أمهات كتب التراث الرئيسية التي لم تر النور بعد.

وما يلزم من أعمال موسوعية ومعجمية وفهرسة، لتيسير رجوع المختصين في العلوم المعاصرة إلى كتب التراث.

وما أشرنا إليه من قبل في خصوص حصر القواعد وتصنيفها بصورة شاملة للانطلاق منها إلى وضع النظريات العامة على مستوى الشريعة ككل، وعلى مستوى كل قسم، وكل باب منها.

د - الكتاب الجامعي:

بعد اكتمال التأليف في كل فرع من فروع الفقه خاصة والمعرفة عامة، يتوج هذا العمل بتأليف الكتاب الجامعي في كل فرع، الجامع للنظرية الخاصة به، مع الاهتمام ببيان مختلف الآراء المذهبية دون اقتصار على مذهب بعينه، ولا بأس بترجيح الباحث للرأي الذي ينتهي إليه مع بيان دليله في الترجيح، ومع إجراء المقارنة اللازمة بين الرأي أو الآراء الإسلامية في الموضوع، والآراء النظرية والمذاهب والاتجاهات الأخرى غير الإسلامية.

هـ - التقنين:

تأتي بعد ذلك - وليس قبله - مرحلة التقنين، وهي بدورها يستلزم إنجازها المرور بمراحل ثلاث:

١ - دراسة واقع المسلمين في كل بلد للتعرف إلى حاجاتهم العلمية وإلى أعرافهم وعاداتهم ومشاكلهم، والتي قد تختلف من بلد لآخر، وهنا نواجه مشكلة الاختيار بين بديلين:

أحدهما هو السعي إلى إصدار تشريعات موحدة لكافة البلاد الإسلامية. والآخر هو الاكتفاء بوضع إطار توجيهي يمكن أن تختلف داخله التشريعات من بلد لآخر دون أن تخرج عنه.

وقد حاولت الدول العربية الاتجاه الأول - اتجاه توحيد التشريعات - في مجال الأحوال الشخصية والقوانين المدنية والتجارية والجزائية، ولم تصل بعد إلى توحيد أي من هذه التشريعات.

أما الاتجاه الآخر فهو ما سارت عليه منظمة السوق الأوروبية ونجحت في التقريب بين تشريعاتها، ضمن الأطر التوجيهية (directives) التي تصدرها الأجهزة المشتركة للمنظمة، مما أدى إلى نشوء ما يسمى بالقانون الأوروبي، وهو في الحقيقة ليس قانوناً موحداً، وإنما مجموعة ضابطة من الأطر التوجيهية في كل فرع، وتلتزم الدول بتعديل قوانينها، بما يتفق مع هذه الضوابط.

٢ - تأتي بعد ذلك - في كل بلد إسلامي - مرحلة اختيار الأحكام التي تأخذ بها - من بين العديد من البدائل المشروعة - ضمن إطار الضوابط المشار إليها.

٣ - وأخيراً تأتي مرحلة الصياغة المنضبطة لهذه الأحكام في صورة مجموعات قانونية، تأخذ طريقها إلى الإصدار والنشر والتطبيق وفقاً لنظم كل بلد إسلامي^(١).

(١) المرجع السابق ٢١٥ - ٢١٧.

المبحث الرابع

العقلية المقاصدية للفرد والجماعة

لا تقتصر فائدة المقاصد على جانب الاجتهاد الفقهي، بل تمتد كذلك إلى جوانب أخرى عملية لعل من أهمها الجانب الفكري سواء في محيط الأفراد أو الجماعة.

ونتناول بحث هذا الجانب في مطلبين:

أحدهما: يتعلق بالعقلية المقاصدية لدى الفرد.

والثاني: يتعلق بالعقلية المقاصدية لدى الجماعة.

المطلب الأول

العقلية المقاصدية (المجال الفكري)

أ - في تقديمه لكتاب أ. إسماعيل الحسني، كتب د. طه جابر العلواني^(١) أنه لكي تأخذ الدراسات المقاصدية مداها المنهجي وتصبح جزءاً من المحددات المنهجية المعرفية، وتؤدي دورها في معالجة الأزمة الفكرية لا بدّ من التركيز على (المقاصد الكلية) للرسالة الخاتمة والشريعة التي جاءت بها، حيث أن (المقاصد الجزئية) والتفصيلية ستبقى الفكر الإسلامي المقاصدي حبيس الدائرة الفقهيّة

التقنيية التي مهما اتسعت فستبقى ضيقة، ومهما عممت فستبقى خاصة بتلك الدائرة، وبالتالي فإن النظر الجزئي لن يتأثر كثيراً ولن يتخلى عن موقعه في الفكر الإسلامي كله، لا الفقه الإسلامي وحده، إلا إذا حصل الوعي على (المقاصد الكلية) وأمكن التعامل معها باعتبارها محددات منهجية تضبط مع بقية حلقات المنهج الحركة الفكرية والمعرفية الإسلامية، وتتحول إلى جزء من نظام منطقي إسلامي يضبط حركة الفكر الإسلامي كله لا الفقه الإسلامي وحده ويعصمها من الوقوع في الخطأ أو الانحراف.

ب - وفي هذا المعنى كتب أ. عمر عبيد حسنة في تقديمه لكتاب الاجتهاد المقاصدي أن اقتصار الاجتهاد المقاصدي على المجال الفقهي التشريعي فقط، واحتجابه في هذه الزاوية على أهميتها وامتدادها في عمق المجتمعات البشرية، يحمل الكثير من الخلل والمضاعفات، ويورث الكثير من التخلف والعجز، والحياة العبية في المجالات المتعددة، والضلال عن تحديد الأهداف، ومن ثم انعدام المسؤولية وغياب ذهنية المراجعة والنقد والتقويم.

ذلك أن الأصل في العقل المقاصدي أن يكتشف الطاقات، فيضع لها الخطة والهندسة المناسبة، ويوصل المنطلقات، ويحدد الأهداف المرحلية والاستراتيجية، ويضع البرامج، ويتكر الوسائل، ويحدد المسؤوليات، ويصّر بمواطن القصور والخلل، ويكتشف أسباب التقصير، ويدفع للمراجعة والتقويم، واغتنام الطاقة والتقاط الفرص التاريخية، والإفادة من التجربة، ويكسب العقل القدرة على التحليل والتعليل، والاستنتاج والقياس، واستشراف المستقبل في ضوء رؤية الماضي، ويحمي من الإحباط والخلط بين الإمكانيات والأمنيات وبمعنى آخر، إن بناء العقل المقاصدي الغائي ينعكس عطاؤه على جميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، ويحقق الانسجام بين قوانين الكون ونواميس الطبيعة وسنن الله في

الأنفس، وامتلاك القدرة للتعرف على الأسباب الموصلة إلى النتائج، وإمكانية المداخلة والتسخير المطلوب شرعاً^(١).

ج - وقد بسط د. الريسوني^(٢) القول في هذا الموضوع فكتب:

«فائدة المقاصد لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين، بل يمكن تحصيلها لكل من تشبع بها أو تزود بنصيب منها، وتكون فائدته بقدر علمه وفهمه لمقاصد الشريعة، وبقدر اعتماده لها واعتماده عليها في فكره ونظره.

فالمقاصد بأسسها ومراميها، وبكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجاً متميزاً للفكر والنظر، والتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب.

وإذا كان الفكر الإسلامي القديم - متمثلاً بالدرجة الأولى في علم الكلام، وما تولد عنه من تشعبات وتأثيرات - قد غفل عن المقاصد مضموناً ومنهجاً، فإن الفكر الإسلامي الحديث مدعو - حالاً واستقبالاً - للاستفادة من المقاصد، ومن المنهج المقاصدي، خاصة مع تزايد المؤلفات والدراسات التي تمهد هذا الطريق وتساعد على سلوكه.

١ - وأول ما يستفيده الفكر والمفكرون من منهج المقاصد، هو أن يكون فكراً قاصداً، يحدد مقصوده، ويقدر جدوى مقصوده، قبل أن يفتح قضاياها ويدخل في معاركه. فتحديد المقصد، ومدى أولويته وملاءمته، ومدى جدواه ومشروعيته، هو الذي يحدد المضي أو عدمه، وهو الذي يحدد ما يجب التركيز عليه وما لا يستحق ذلك...

٢ - وهذا يقودنا إلى ما توفره المقاصد والثقافة المقاصدية من عقلية تربية أولوية للمصالح والمفاسد ولكافة الشؤون. وهو ما يفتقده أكثر الناس وكثير من

(١) الاجتهاد المقاصدي ١٨/١، ١٩، انظر أيضاً ١٦، ١٧.

(٢) في كتابه من سلسلة كتاب الجيب (الفكر المقاصدي) ٩٩ - ١٠٤.

المفكرين والمنظرين، فتجدهم يدافعون - مثلاً - عن الاقتصاد والتنمية الاقتصادية، ويحربون البشر والتنمية البشرية.

يحاربون ويحذرون من جنون البقر، وينشرون ويشجعون جنون البشر.

وتجد آخرين يدافعون عن الحريات والحقوق الفردية، وينسون أو يدوسون حقوق الشعوب والمجتمعات.

أو يدافعون عن الأرزاق، ويحربون الأخلاق.

وتجد آخرين يحاربون تلوث البحار والسهول، ولا يباليون بتلوث النفوس وتسمم العقول.

وتجد تقديساً متزايداً لحرمة الوطن والطين، وإهداراً متعمداً لحرمة العقيدة والدين...

٣ - وكما أن الفكر المقياسي فكر ترتيبى، فهو أيضاً فكر تركيبى، فالمقاصد العامة قامت على الاستقراء والتركيب، مثلما قامت على المفاضلة والترتيب. فالتعامل مع المقاصد وعلماء المقاصد ينشئ عقلية استقرائية وفكراً تركيبياً، يستقرئ الجزئيات ويربط بينها، ويركب بعضها مع بعض ليصل إلى الكلّيات. الاستقراء هو أرقى المناهج العلمية، والمعارف الاستقرائية الكلية هي أرقى المعارف وأقواها، لأنها تجمع بين معرفة الجزئيات ومعرفة الكلّيات، فالقضايا الاستقرائية تبدأ أولاً بالبحث الواسع الدقيق على صعيد الجزئيات، ثم تنتقل إلى الربط والتركيب لتصل في النهاية إلى الأحكام والحقائق الكلية. فهي تجمع العلم بالجزئيات، والعلم بالكلّيات، والعلم بالربط والتنسيق والتركيب. وهذه كلها هي أرقى صور العمل العلمي والعقل العلمي...

هذه النظرة المقاصدية أفضل ضمان للتوازن بين الثوابت والمتغيرات، بين المرونة والصلابة، وبين الليونة والصرامة...))

المطلب الثاني

العقلية المقاصدية لدى الجماعة

(مجال السياسة الشرعية)

أولاً:

أ - كان الحسني واضحاً وحاسماً إذ أكد على أن أبرز مجال يجب أن تتجه إليه الهمم من أجل تقييده واستخلاص قوانينه وضوابطه هو مجال السياسة الشرعية الذي يتناول جملة من القضايا ذات الأهمية البالغة في حياة الدولة في المجتمع الإسلامي المعاصر^(١).

ب - وقد وضع العبيدي المسألة في إطار نظرية الإصلاح السياسي لدى الشاطبي الذي انتهى إلى أن السلطة السياسية ضرورة من ضرورات الدين، وأن تأسيس الدولة في الإسلام هو أحد مقاصد الشريعة، أي إن السياسة نابعة من الإسلام ذاته، وأن الحاكم ينبغي أن يسوس المسلمين بأحكام الدين ويقيم مصالحهم، وعلى الأمة صاحبة القوامة عليه أن تتكفل برزقه، وأن تراقبه وتحد من سلطته، إذا أراد الخروج عن حكم القانون إلى الحكم بهواه^(٢)...

ج - ويدور كتاب عبد المجيد الصغير حول بيان كيف أن الاهتمام بالمقاصد الشرعية - كما كان الاهتمام بتقعيد علم أصول الفقه منذ البداية - كان بغرض ضبط السلطة السياسية بضوابط الشريعة، وما يتطلب ذلك من العناية بمقاصد الشريعة وبمركزية المصالح وخطورة الابتداع^(٣)...

(١) الحسني ٤٠٧.

(٢) العبيدي ٢٤١ - ٢٤٩.

(٣) الصغير ٤٦٢، ٤٨٣.

د - وتتطور الفكرة لدى ابن عاشور وتتلور لدى شراحه في التأصيل السياسي للمصلحة المتمثلة في أن إقامة أمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال يستلزم من الهيئة الاجتماعية ممثلة في ولاة أمورها سن قوانين وإقامة جهاز تنفيذي يوكل إليه حمل الناس بالرغبة والرغبة على رعاية مصالح الأمة، وبذلك تؤدي الوظائف التي على الوازع السلطاني إنجازها وأولها تحقيق العدل. ومناطق ذلك مقامان: مقام إثبات الحقوق ومقام إقامة الشريعة، ويليهما ضبط أموال الأمة، ثم تحديد طرق تنصيب الخليفة الولايات ثم الدفاع عن حوزة الأمة، وأخيراً تحديد الميادين التي تتجه إليها سياسة الحكومة^(١).

هـ - ويستطرد الحسني في تحليل فكر ابن عاشور إلى الحديث عن الحاجة إلى الخبرة الواعية بحاجات الأمة فيكتب: «فكأنني بآبن عاشور يشير به إلى ضرورة احترام مبدأ التخصص العلمي، وهو مبدأ فرضه تكاثر المعارف، وتعقد مجالات التنظيم المجتمعي خاصة في الوقت الحاضر. وكلها أمور بمقتضياتها المتنوعة تفرض على أهل النظر الشرعي ضرورة استيعاب حقائقها حتى يسهل عليهم تحقيق مناطاتها...» وهذا لا يستلزم توافر شروط الاجتهاد... بل يحتاج إلى العلم بمكونات الموضوع المبحوث فيه...

و - وهذا يقتضي احترام مبدأ التخصص العلمي... وينقل الحسني وجهة نظر الخليلي في أنه يتعذر اليوم إصدار تشريع حتى في المجالات التي تناولها بتفصيل الفقه الإسلامي دون الاستعانة بالمتخصصين في كثير من فروع المعرفة مثل القانونيين والاجتماعيين والسياسيين، وممثلي القطاعات والمؤسسات المهنية، وآخرين كثيرين إضافة إلى تخصصات العلوم التجريبية كالطب والهندسة وغيرهما، ولا يقتصر دور هؤلاء على الاجتهاد بتحقيق المناط، وإنما يساعدون كذلك حتى على تخريج مناط الحكم أو تنقيحه^(٢).

(١) الحسني ٢٩٦ - ٢٩٨، ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) المرجع السابق ٤٠٥ - ٤٠٦.

ثانياً:

أ - نعود إلى مجال السياسة الشرعية، ذلك المجال المتسم أصلاً بالمرونة أكثر من مجال الفقه لقيامه على المصلحة أكثر من قيامه على النصوص، والذي تجمدت الكتابة فيه منذ كتب الأساتذة الكبار أبو يوسف والماوردي وابن سلام وغيرهم مؤلفاتهم التي كانت تغطي احتياجات عصرهم، والتي ما زالت للأسف الشديد في تصور الغالبية العظمى من الأساتذة المعاصرين تمثل المنظور الإسلامي في موضوعها لأيماننا هذه... فما زلنا نقرأ لمن يعدد الخراج والجزية والعشور ضمن موارد الدولة، وما زلنا نقرأ لمن يتحدث عن وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، وعن ولاية التغلب كأنظمة إدارية وسياسية.

ب - وفي تصوري أن مجال السياسة الشرعية يحتاج في تطويره على أساس مقاصدي إلى مراعاة مستويين:

الأول: هو المستوى التنظيمي الذي يتم من خلال الدستور والقوانين واللوائح، وهنا يعامل معاملة باقي أبواب الفقه، وقد أدخلته بالفعل ضمن مخطط التجديد الفقهي، وهذا بمثابة العودة بالسياسة الشرعية إلى مظلة الفقه كما كان الحال قبل أن يستقل علماً بذاته^(١).

الثاني: هو المستوى التنفيذي التطبيقي الذي يتم من خلال رسم السياسات والتخطيط والقرارات، وهنا يكون إدخال فكرة المقاصد جديدة لا على مستوى بلادنا العربية والإسلامية فحسب، بل في العالم أجمع.

وقد يبدو هذا القول مجافياً للواقع الذي نراه من إحكام الدول المتقدمة لسياساتها ومخططاتها، والحقيقة أن هذه الدول اهتمت بجانب واحد من العملية

(١) كتابي تجديد الفقه الإسلامي بالاشتراك مع د. وهبة الزحيلي، حواريات لقرن جديد، نشر دار الفكر

التخطيطية وأهملت جوانب أخرى: منها النظرة الكلية، والجوانب الروحية والخلقية والاجتماعية، ونظام الأولويات، وغيرها.

وقد انتقلت عدوى هذا الإهمال - ضمن ما انتقل - إلى بلادنا العربية والإسلامية: فنجد بلاداً يشكو أهلها الحرمان من أبسط مقومات الحياة، وتثقل كاهلها الديون الداخلية والخارجية، تنفق عشرات بل مئات الملايين على المهرجانات الرياضية والفنية والإعلامية، والاحتفالات بالألفية الثالثة ما لو وضع فيما يستحقه وفقاً لترتيب الأولويات، ولتحقيق الضروري والحاجي قبل التحسيني لتغير وضعها الحقيقي - لا المظهري - ولو خطوة في الاتجاه الصحيح^(١).

ولكنها العدوى: فالعالم (المقدم) ينفق مئات المليارات على إنتاج الأسلحة وينادي بالسلام، وينفق مئات المليارات على المخدرات ويتغنى بحقوق الإنسان. ج - الذي أريد الوصول إليه هو أننا أفراداً وجماعات نفتقد العقلية التخطيطية، وبالتالي يغلب على أعمالنا العشوائية والتخبط، وينخفض بالتالي عائد جهودنا، ونحن أحوج ما نكون إلى أن نحدد أفراداً وجماعات رسالتنا في الحياة، ونحدد في ضوئها الأهداف البعيدة والقريبة أو الاستراتيجية الطويلة الأمد والتكتيكية القريبة الأمد، وترجم هذه الأهداف إلى برامج عمل تنفيذية، وما يصاحب ذلك من عمليات تقييم ورقابة ومتابعة، وأن نربط كل ذلك بمقاصد الشريعة.

وفي تصوري أن بإمكان المشتغلين بالتخطيط سواء على مستوى المؤسسات الخاصة أو الإدارات الحكومية أن يفيدوا في عملهم من تراثنا الثري في موضوع المقاصد: سواء في مجالات المقاصد العالية أو الكلية أو الخاصة، والمقاصد الأصلية والتبعية والمقاصد والوسائل، ونظام رتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ونظام الأولويات... إلى غير ذلك.

(١) أين الخطة القومية لتعميم مظلة التأمينات الاجتماعية والصحية الحقيقية الجادة على جميع السكان؟ وأين الخطة القومية للقضاء على الأمية في سنتين أو ثلاث سنوات؟

المبحث الخامس

مستقبل المقاصد

علم مستقل أم وسيط أم تطوير للأصول؟

واكب الاهتمام المعاصر بمباحث مقاصد الشريعة التفكير في مستقبل هذه المباحث: فمن مناد باستقلال المقاصد بوصفه علماً جديداً، إلى مناد ببقائها علماً وسيطاً بين الفقه وأصوله، إلى مناد باعتبارها تطويراً في علم الأصول أو بعض مباحثه.

أ - كان ابن عاشور أول من دعا إلى تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة، وإن سبقته إرهابات ليست بهذا الوضوح: مثل بعض عبارات للقرافي^(١) وابن تيمية^(٢) وابن القيم^(٣) تشير إلى أهمية المقاصد أكثر مما تشير إلى استقلالها علماً قائماً بذاته، ومثل عمل الشاطبي في (الموافقات والاعتصام) الذي كان يسعى من خلاله إلى التوصل إلى أصول قطعية للشريعة، دون أن يصرح باستقلال تلك الأصول عن علم أصول الفقه، بل اعتبرها هي أصول الفقه.

(١) قوله: «إن أصول الشريعة قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه، والثاني قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه... بقي تفصيله لم يتحصل» الفروق ٢/١ - ٣.

(٢) قوله: «إن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم» الحسنی ٦٢ نقلاً عن القياس لابن تيمية.

(٣) إشارته إلى أن نصوص الشريعة شاملة للأحكام شمولاً قد يكتفى به عن الرأي والقياس. إعلام الموقعين ١/٣٥٠ - ٣٥٥، ٣٨٢.

أما ابن عاشور، فبعد أن ناقش رغبة الشاطبي وغيره في جعل أصول الفقه قطعية قال: ((فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعيةً للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونغيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علق بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعتمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة. فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يدونوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة أو بالنظر القوي. وهذه المسألة لم تنزل معترك الأنظار. ومحاولة الانفصال فيها ملأت دروس المحققين لها في أختام الحديث في شهر رمضان))^(١).

وقد تناول المعاصرون من الباحثين في مقاصد الشريعة هذا الخيط، وساروا به أشواطاً تختلف من باحث إلى آخر:

ب - فالريسوني ختم كتابه بكل وضوح متسائلاً: ((وأخيراً هل سيفضي بنا التوسع في مباحث المقاصد إلى تحقيق ما دعا إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من استخلاص مقاصد الدين وقطعياته، وتسميتها باسم علم مقاصد الشريعة؟ أم أن المقاصد جزء لا ينبغي أن يتجزأ عن علم أصول الفقه، كما يرى عدد من الأصوليين المعاصرين؟

الحق أن السؤال لا يكون ذا أهمية كبيرة إذا اتفقنا على ضرورة التوسع الكبير والعناية الفائقة بمقاصد الشريعة. وبعد ذلك، هل نسمي ذلك علماً أم لا؟ المسألة هينة. ولعل ما صنعه الشيخ عبد الله دراز يعفينا من هذا التساؤل ولو إلى

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة ٨.

حين، فهو يرى أن لاستنباط الأحكام ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها، ومن هذين العلمين يتكون علم أصول الفقه.

فالمقاصد علم وركن في علم... والعبرة بالمسميات لا بالأسماء وبالمقاصد لا بالوسائل^(١).

ج - أما الحسيني شارح ابن عاشور فقد سار خطوات في سبيل تأسيس علم مستقل، فدرس معنى المقاصد ومكونات علم مقاصد الشريعة، هدفه وموضوعه ومنهجيته^(٢)... إلى آخر ما بحثه بالتفصيل، ولا أناقشه هنا لأنني قصدت التوقف عند مسألة استقلال المقاصد كعلم قائم بذاته من حيث المبدأ فحسب، ولذلك يستوقفني رأي الحسيني في هذه المسألة الذي سجله في أكثر من موضع، والذي يتلخص في أنه إذا جاز الحديث في مقاصد الشريعة عن استقلاليتها عن علم الأصول، فلنكن استقلالية نسبية تقتضيها الضرورة المنهجية، وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة^(٣).

ويزيد الرأي وضوحاً بشرح التكاملية بين المقاصد وطرق الاستنباط (موضوع علم الأصول) يجعل علم الأصول علماً مقاصدياً بنفخ روح المقاصد الشرعية في علم الأصول، مع التنبيه إلى الاستقلالية النسبية بين علم الأصول وبين درس مقاصد الشريعة، سواء على مستوى المنهج، أو على مستوى الموضوع، أو على مستوى الهدف^(٤)...

د - وهنا تأتي منطقياً فكرة كان قد طرحها د. حسن الترابي في كتابه غير

(١) الريسوني ٣١٥.

(٢) الحسيني ٩٨ - ١١٢، ١١٣ - ١٢٠، ١٢٨، ٤٢٥.

(٣) المرجع السابق ٤٣٣.

(٤) المرجع السابق ٤٣٧ - ٤٤٠.

المنشور عن (تجديد الأصول الفقهية للإسلام) حيث يقول^(١): «بل إن المبادئ والقواعد والمفاهيم الفقهية العامة يتنازعها النسب إلى الأصول والفروع، ولعل الأوفق أن نختط بين علم الأصول والفروع علماً قائماً بذاته، يختص بالمبادئ والمفاهيم الفقهية العامة، ولا سيما أنها في فقها غزيرة متطورة جديدة بمعالجة مستقرة».

توفكرة العلوم الوسيطة - ومنها علما القواعد والمقاصد - سبق أن أشرت في كتابي (التنظير الفقهي) إلى أنها مهملة برغم أهميتها ودورها الذي لا ينكر في آليات الاستنباط.

هـ - نعود إلى أصل موضوع هذا البحث فنكرر ما ذكرناه في مواضع أخرى من أهمية ارتباط المقاصد بأصول الفقه، وأن يتم تطويرهما في إطار واحد، وهو قريب من رأي الحسني الذي أشرنا إليه.

أما رأي ابن عاشور في تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله، فأرى أنه ضار بكلا (العلمين) إذ يجمد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً والذي ينبغي أن نحرص على تطويره.

(١) تجديد الأصول الفقهية للإسلام ٢٦.

خاتمة

أحب أن أكرر في ختام هذا البحث ما ذكرته في مقدمته، من أنني لم أغط جميع مباحث المقاصد، وأن احتمال الخطأ فيما كتبت وارد، وتصحيحه مطلوب، كما أحب أن أضيف بعض الاقتراحات بموضوعات مقاصدية تحتاج إلى جهد الباحثين، وهي:

١ - نظرية المقاصد عند الغزالي.

٢ - نظرية المقاصد عند ابن تيمية.

٣ - نظرية المقاصد عند ابن القيم.

٤ - نظرية المقاصد عند العز بن عبد السلام.

٥ - نظرية المقاصد عند ولي الله الدهلوي.

٦ - المقاصد العالية للشريعة والمفاهيم التأسيسية.

٧ - المقاصد الخاصة بكل قسم من أقسام الفقه، وبكل علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية (عدة بحوث).

٨ - تفصيل البحث في كل من المجالات الأربعة من المقاصد الكلية (أربعة

بحوث على الأقل).

المراجع

كتب:

الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، طبعة الحلبي (٤ أجزاء)، طبعة صبيح (٣ أجزاء) (١٩٦٨م).

أبو زهرة، محمد (معاصر): تاريخ المذاهب الإسلامية.

ابن الأثير: الكامل في التاريخ، محمد منير الدمشقي (١٣٤٩ هـ).

الأشقر، عمر سليمان (معاصر): مقاصد المكلفين.

ابن عبد البر: الانتقاء في تاريخ الثلاثة الأئمة الفقهاء.

إسماعيل، فاطمة (معاصرة): القرآن والنظر العقلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٣م).

الإسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، مع حاشية محمد نجيب المطيعي، ٤ أجزاء، عالم الكتب.

- زوائد الأصول على منهاج الوصول، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

البدخشبي: مناهج العقول شرح منهاج الوصول.

البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول، طبعة محمود صبيح.

ابن تيمية: الحسبة، القاهرة: مطبوعات الشعب.

-----: نقض المنطق، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، (١٩٥١م).

-----: الفتاوى الكبرى، السعودية، (١٣٨١ - ١٣٨٦هـ).

جمعة، علي (معاصر): المدخل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م).

الجويني، إمام الحرمين (٤٧٨ هـ): البرهان في أصول الفقه، قطر، (١٣٩٩هـ).

الحسني، إسماعيل (معاصر): نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٥م).

حسان، حسين حامد (معاصر): نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية (١٩٧١م).

الحفناوي، محمد (معاصر): التعارض والترجيح عند الأصوليين، المنصورة: دار الوفاء (١٩٨٧م).

الخادمي، نور الدين بن مختار (معاصر): الاجتهاد المقاصدي، قطر: كتاب الأمة، (١٩٩٨م).

الخمليشي، أحمد (معاصر): وجهة نظر، الرباط: دار نشر المعرفة، (١٩٩٨م).

الدهلوي، أحمد شاه ولي الله (١١٧٦ هـ): حجة الله البالغة، بيروت: دار الكتب العلمية (١٩٩٥م).

الرازي، فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.

الريسوني، أحمد (معاصر): نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية (١٩٩٢م).

-----: الفكر المقاصدي، منشورات الزمن، كتاب الجيب، المغرب (١٩٩٩م).

الزحيلي، وهبة (معاصر): نظرية الضرورة الشرعية، بيروت: دار الفكر، (١٩٩٧م).

الزرقا، مصطفى (معاصر): المدخل الفقهي العام، بيروت: دار الفكر، (١٩٦٧م).

الزركشي: البحر المحيط، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

السبكي، تاج الدين: الإبهاج.

-----: حاشية البناني على شرح المحلى على متن جمع الجوامع، بيروت: دار الفكر.

السيوطي، جلال الدين (٩١١ هـ): الأشباه والنظائر في الفروع وشرحيه المواهب السنية، والفرائد البهية، دار الفكر.

الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، بيروت: دار المعرفة.

-----: الاعتصام، طبعة المنار (١٩١٤م).

الصدر، محمد باقر (معاصر): اقتصادنا، بيروت: دار الفكر، طبعة ٦، سنة (١٩٧٤م).

السنن التاريخية في القرآن، دمشق: دار التعارف للمطبوعات، (١٩٨٩م).

الصغير، عبد المجيد (معاصر): الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، (١٩٩٤م).

ابن عاشور، محمد الطاهر (معاصر): مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية (١٩٧٨م).

-----: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية.

العالم، يوسف حامد (معاصر): المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩١م).

العبيدي، حمادي (معاصر): الشاطبي ومقاصد الشريعة، بيروت: دار قتيبة، (١٩٩٢م).

ابن عبد السلام، العز: قواعد الأحكام في مصالح الأنام.

-----: الفوائد في اختصار المقاصد المسمى بالقواعد الصغرى، ط (١٩٨٨م).

عطية، جمال الدين (معاصر): التنظير الفقهي (١٩٨٧م).

-----: النظرية العامة للشريعة الإسلامية (١٩٨٧م).

-----: تجديد الفقه الإسلامي (بالاشتراك مع وهبة الزحيلي سلسلة حواريات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر (٢٠٠٠م).

الغزالي، أبو حامد: المستصفى.

-----: المنحول.

-----: إحياء علوم الدين.

الفاروقي، إسماعيل: أسلمة المعرفة، ترجمة عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، طبعة ١، سنة (١٩٨٤م).

الفاصي، علال (معاصر): مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي (١٩٩٣م).

ابن فرحون: تبصرة الحكام، على هامش فتح العلي المالك، القاهرة: البابي الحلبي، (١٩٥٨م).

الفيروز آبادي: القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٩٨٦م).

القرافي: الفروق، بيروت: عالم الكتب.

-----: شرح تنقيح الفصول، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، وبيروت: دار الفكر، (١٩٩٧م).

القرضاوي، يوسف (معاصر): مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة (١٩٩٠م).

-----: تيسير الفقه (فقه العلم)، القاهرة: مكتبة وهبة، (١٩٩٩م).

-----: كيف نتعامل مع القرآن العظيم، الدوحة: جامعة قطر، (١٩٩٧م).

القمي، ابن بابويه (٣٨١ هـ): علل الشرايع، دار البلاغة، (١٩٦٦م).

ابن القيم: إعلام الموقعين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (١٩٦٨م).

ابن كثير: البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة: مطبعة السعادة.

مراد، بركات محمد (معاصر): منهج الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامي،

القاهرة: الصدر لخدمات الطباعة، (١٩٩٠م).

الميساوي، محمد الطاهر (معاصر): الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية (تحقيق ودراسة)، البصائر (١٩٩٨م).

النجار، عبد المجيد (معاصر): في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، الدوحة: كتاب الأمة، (١٤١٠ هـ).

بحوث دوريات:

بري، باقر: فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (مجلة قضايا إسلامية معاصرة)، العددان ١١، ١٢/١٦٥ - ٢٠٢.

رحيمان، سعيد: منهج اكتشاف الملاك وأثره في تغيير الأحكام، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ٩، ١٠/١٧٤ - ١٩٨.

الريسوني، أحمد: المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨/٢٠٧ - ٢٢٤.

شوارقة، عبد الجبار: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مراجعة لكتاب إسماعيل الحسني، قضايا إسلامية، العدد الرابع ١٩٩٧ م / ٤٧٣ - ٤٩٠.

الطائي، سمرمد: مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ٩، ١٠/٢٢٥ - ٢٤٢.

عطية، جمال الدين: مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي، حولية كلية الشريعة جامعة قطر، العدد ١١ (١٩٩٣م)، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨/١٧٥ - ١٩٤.

العلواني، طه جابر: الفقه والموروث، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨/٩٦ - ١٢٦.

محمد، يحيى: نظرية المقاصد والواقع في: قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٢٧/٨ - ١٧٤.

آل نجف، عبد الكريم: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مراجعة لكتاب أحمد الريسوني، قضايا إسلامية، العدد الرابع، (١٩٩٧م) ٤٢٩ - ٤٥٨.

بحوث مؤتمرات وحلقات دراسية:

عبد الحلیم، فتح الباب: مقاصد التربية، مؤتمر (نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة)، عمان (٢٤ - ٢٧/٧/١٩٩٠م).

عطية، جمال الدين: الأولويات الشرعية، سمنار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة (١٢/٥/١٩٩١م).

-----: سنن الله في الآفاق والأنفس، سمنار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة (٢٨/١٢/١٩٨٩م)، (٣/١/١٩٩٠م)، (١٠/١/١٩٩٠م).

علي، سعيد إسماعيل: أهداف المدارس الإسلامية، مؤتمر المناهج التربوية والتعليمية، القاهرة (٢٩ - ٣١/٧/١٩٩٠م).

أطروحات وبحوث غير منشورة:

الترابي، حسن: تجديد الأصول الفقهية للإسلام، محاولة لتنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية ودعوة لتطوير فقه أصولي معاصر، ١٠٦ صفحة.

حز الله، عبد القادر: التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان، باتنة، الجزائر: المعهد الوطني، (١٩٩٧م)، ٣٣٤ صفحة.

- حسن، مصدق: الهندسة الوراثية ومقاصد الشريعة، تونس: جامعة الزيتونة كلية أصول الدين، (١٩٩٧م)، ٢٥٢ صفحة.
- الرفايعة، أحمد محمد: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد، عمان: الجامعة الأردنية، (١٩٩٢م)، ٢٠٣ صفحة.
- الغزالي، أحمد: مراعاة المقاصد في فقه عمر بن الخطاب، الرباط: جامعة محمد الخامس، (١٩٩٩م)، ٤٤١ صفحة.
- المصري، محمد، بالاشتراك مع جمال عطية وزينب عطية: دليل لتكشيف القرآن الكريم وعمل مكانز لأغراض التكشيف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أكتوبر (١٩٨٩م).