

مقاصد الشريعة الإسلامية

مدخل عمراني



مازن موفق هاشم

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مقاصد الشريعة الإسلامية
مدخل عمراني

مقاصد الشريعة الإسلامية

مدخل عمراني

مازن موفق هاشم



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرنندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى 1435هـ/ 2014م

مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني

تأليف: مازن موفق هاشم

موضوع الكتاب: 1. دراسات إسلامية 2. مقاصد الشريعة الإسلامية
3. الشريعة والقانون 4. الحداثة والإصلاح

ردمك (ISBN): 978-1-56564-611-7

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172. USA

Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922

www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب. 9489 الرمز البريدي 11191

هاتف: +962 6 4611421 فاكس +962 6 4611420

www.iiitjordan.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183

www.eiiit.org / info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها



المحتويات

11	مقدمة
19	تمهيد: خطاب الهداية والأفق المعرفي
الباب الأول: مراجعات	
27	الفصل الأول: محطات في تطوّر الطرح المقاصدي
29	- ثلاثة معالم
32	- متعلّقات ظرفيّة بارزة
45	الفصل الثاني: المقاصدُ تواجهُ الحداثّة
54	- التجديد المنهجي لابن عاشور
72	- البعد الجماعي وتوسيع رقعة المقاصد
91	الفصل الثالث: توجهات معاصرة في الكتابة المقصدية
93	- على درب الشاطبي
97	- إعادة طرح المقاصد لزمن جديد
100	- التأصيل لانفتاح المقاصد على فروع المعرفة
104	- محاولة لتحديد الكلّيات
111	- الاستعانة بأفكار من خارج التراث
117	- توسيع المقاصد بحسب مجالات الحياة
127	- التوسيع النوعي للمقاصد

الباب الثاني: في المنهجية

- الفصل الأول: تقرير مقاصد الشريعة واستشرافها 145
- محدودية الاستقراء ونجاعته 146
- المقاصد والقرب من الفقه 157
- مناقشة مفاهيم أساسية 162
- الفصل الثاني: ملاحظات منهجية 193
- ملاحظات حول التنظير 193
- علاقة الشريعة بالقانون 209
- محاولة لتحديد مفهوم النفس/الفطرة 218
- مفهوم الحرية 226
- مستويات قراءة النص 233
- الفصل الثالث: منارات للتجديد في المقاصد 237
- تجاوز الصياغة الأصولية والفقهية 238
- قراءة مقاصدية في عطاء ابن خلدون 244

الباب الثالث: مقاصد عمرانية

- الفصل الأول: المقاصد العمرانية للشريعة 297
- حفظ الدين وتركيب التصور 297
- حفظ النفس والعقل وتركيبهما 308
- حفظ النسل وتركيب التألف الاجتماعي 316
- حفظ المال وتركيب الأرزاق 324
- حفظ نظام الأمة وتركيب السياسة 336
- خاتمة 361
- قائمة المراجع 367
- الكشاف 372

إهداء

إلى أمّي التي غادرت الحياة
قبل أن ترى ما كانت تتطلّع إليه

مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى الإسهام في بناء نظرية لمقاصد الشريعة من منظور عمرانيّ. وصعيد العمران هو الذي تتلبّس به الغالبية من المسلمين في شتى المهن والاختصاصات. ويرجى من طرح المقاصد على هذا النحو غير المعهود أن يُدفع مفهوم المقاصد إلى آفاقٍ جديدةٍ رحيبةٍ، وأن يصبح خطاب المقاصد خطاباً جمهورياً لا يقف عند حدود إعانة الفقيه على الاستنباط، أو المفتي على الافتاء، أو الأصوليّ على الضبط. وانسجماً مع هذا الهدف، استصحب هذا الكتاب التوجيهات العامة لشريعة الإسلام ذات الصبغة الفريدة، التي ترسم بها منظومة حياةٍ وفُق شاكلة الإسلام في العمران.

ومع محاولة هذا الكتاب النسيج على منوالٍ غير شائع عند الكلام في المقاصد، فإنه حرص على ربط الجديد بالقديم المستقرّ المشهور. فالمأمول زيادة صرح المقاصد قوّةً من خلال سكب المقاصد ضمن أُطرٍ تجريديةٍ كبرى، تُوسّع ساحاتها وتزيد من ضيائها، وتعكس ألواناً جديدةً من أطيافها، فتثير الدرب لشرائح واسعة من الأمة، لتقوم بواجبها المنوط بها من الاستبصار برؤية الشريعة فيما يختص بما هي منشغلة به على مستوى العمران.

ومن أجل اكتمال البحث وبيان وجهته، قدّمت بمراجعة بعض المساهمات البارزة في علم المقاصد، ومناقشة بعض أهمّ المسائل في هذا العلم الجليل، مناقشةً نقديةً، لينمّ بيان الحاجة إلى الإسهام في رؤية مقاصدية على مستوى العمران.

وانصبّ الجهد في رحلة تطوير مقاصد من منظورٍ عمرانيّ على استصحابٍ جلّ العطاء المتراكم في حقل المقاصد، وشدّ اليد على نفيسه،

وتجنّب المباحكات المذهبيّة التي حاصرت بعض المؤلفات أو غشيت مناخ التأليف، والاعتناء بجمع التفاصيل تحت مباحث عريضة؛ جمعاً يربط بعضها ببعض ربطاً متيناً غير متضارب، وربطاً تراتبياً تفاعلياً يُظهر تأثير كلِّ جزءٍ في الآخر، بحيث لا تكون المقاصد وفروعها مستقلة بذاتها غير دائرة في مدار عام هو نسق الإسلام المتميّز بشاكلة ترصّف الجزئيات، وتضعها في إطار فهم يُحقّق صفتي التوازن والشمول. وكذلك حرصت الصياغة على أن تكون على وعي كاملٍ بالتغيّرات الموضوعيّة التي تطوّر إليها حال الدنيا، وأن يكون تفاعلها مع الواقع ليس تفاعل جفاء، وإنما تفاعلاً إيجابياً مبصراً يحافظ على خصوصيّة الشريعة الغراء.

وفي ذكر المساهمات التي دفعت بالمقاصد إلى اكتشاف آفاق غائبة أو ضامرة في الصياغات التراثية، تبرز مساهمة ابن عاشور، التي دعت إلى النظر في تقلّب الأحوال بتطرّقها الموسّع لمسائل الاقتصاد والاجتماع والسياسة. إنّ هذا الفتح المبارك أطلّ على مساحات جديدة ليس فيها تراكمٌ معرفيٍّ من ناحية العلوم الشرعية، وفيها تراكمٌ هائلٌ من ناحية العلوم الاجتماعية. ويبدو أنّ ما ترتّب من جرّاء هذا الوضع العلميّ البحثي ليس مكتمل الوضوح في حقل العلوم الشرعية. ويظهر هذا في عدم تذوّق العطاءات التي لا تأخذ هيئة الإسهامات التراثية وسَمَتها، كما يظهر في ضمور التفكير في المنهجية المطلوبة عند معالجة مسائل الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وكأنّ قواعد العلوم الشرعية ومنهجيّاتها المعروفة صالحةٌ على نحوٍ كاملٍ للتعامل مع النتائج المعرفيِّ الحديث.

والأمر الذي ينبغي أن لا يكون فيه خلافاً، هو أنّ المسؤولية عن تخريج المناط وتنقيحه -بعد تبدّل الأحوال وطَيّ القرون- قد وقعت على كواهل علوم متعدّدة. ويأملُ الباحث أن يكون قد قام بفرض كفاية هو في حقّ متخصصي علوم الاجتماع متعيّن. وإذ لا مرأى في أنّ التفكير فيما يتعلّق بفضاء الاجتماع والسياسة والاقتصاد يستدعي استقراء سُنن هذا الفضاء في طبائع العمران ومجاري العادات، فإنّه يستلزم كذلك قراءة مغايرة للنصوص، تستشّف منها صبغة مُراة، وتستشرف من خلالها نسقاً مقصوداً للحياة، قراءة لا تقف عند

المعاني المباشرة للنصوص، ولا تركّز على ما يُمكن أن يُستنبط منها من أحكام، أو ما يساعد على استنباط الأحكام. والناظر يمكنه تأكيد أن ابن خلدون أدرك هذا التحدي، ولم يساوره شك في أن أصول الفقه والأدوات المعهودة في استخراج مقاصد الشريعة قليلة النفع في مسائل العمران، ولهذا لم يأخذ بها لا جهلاً بها أو ذهولاً عنها، وإنما لإدراك عميقٍ للمطلوب وما يناسبه من مداخل ووسائل.

وضمن محاولة الاستفادة من العطاءات السابقة، استصحبُت أبعاداً أضافها ابن عاشور ومن مال إلى نهجه مثل الريسوني، واستصحبُت الآفاق العمرانيّة لابن خلدون، وإن كان التوجّه في مبدئه جاء استجابةً لنداء المفكر والأصوليّ طه جابر العلواني إلى تطوير مقاصد كبرى، تتجاوز الصياغة المشهورة، التي تُركّز على مقاصد المكلّفين. فاستنطقت الدراسة مقاصد للشريعة في أوجه خمسة من الحياة البشرية: الإطار التصوّري، والسّمات النفسي، والأنموذج الاجتماعي، والنمط الاقتصادي، والنظام السياسي. وهذه أوجه لا يستقيم تحليلُ لواقع بشريٍّ من غير استحضارها. وبذلك فقد قمت بالتركيب والتأليف لأبعادٍ من علوم الاجتماع والسياسة والنفس والأنسنة، نسجتها في صياغتي للمقاصد العمرانية. ومنهجي -مستنيراً بمنهج إسلامية المعرفة- يرفض طريقة الاقتطاع من نتائج العلوم الحديثة -المؤطرة بفلسفة علمانية- والاستشهاد بها قسراً، فما استقيته من هذه العلوم لم أبق منه شيئاً على حاله، وإنما فكّكت دروسه وصببتها في أسقية فكرية إسلامية.

وتستثمر المقاصد العمرانيّة التي قدّمتها هذه الدراسة عناوين لمفاهيم مستقرّة في الفكر الإسلامي؛ وكذا العناوين الفرعيّة. أما في الشرح والتفصيل، فساحة الاجتهاد تكبر وتمتد. وفي التفاصيل نوعٌ من الآنيّة وقدّر من التعلّق الظرفيّ بزمنا وعالمنا، وهي أيضاً محلّ الاجتهاد المستمرّ في الوسائل الموصلة للمبتغى. وبذلك سعى التنظير الذي بين أيدينا إلى الجمع بين الثبات والمرونة؛ ثباتاً في إطاره ومرونةً في محتواه.

واخترت في الصياغة التي أقدمها أن لا أرسم جملة مقاصد فردية وأخرى

جماعية، وإنما جعلت لكل من المقاصد الخمسة تجليات فردية وأخرى جماعية، لترابط الفردي بالجماعي في حياة البشر. ومن أجل الاتساق النظري، تجنبت النظرية تقسيم المقاصد إلى ما هو خاصّ بأبواب معينة، لأن ذلك يشّت الفهم ويُضعف من قدرة مراقبة الارتباطات بين النواحي المختلفة للحياة؛ فما هو خاصّ أُدرج تحت ما هو أكثر عموماً.

وباعتبار اشتهاار نظرية الشاطبي، حاولت أن أبقى العناوين والتقسيمات قريبة من عناوين صياغته وتقسيماتها، من غير أن أحجز كمون التنظير الجديد، لكي تنفسح فرصة التواصل بين الصياغات، ولكي يحصل التكامل لا الإلغاء. وإلى جانب الإضافة المنهجية المرجوة من هذا العمل، حاولت مخاطبة واقعنا المعاصر، بحيث يتذوّق أصحاب الاختصاصات في الأوجه المتعددة للحياة المعاصرة المقاصد، ويدركون أنهم مخاطبون بمراقبة تحقّقها في حقولهم.

وتُظهر مقاصد الشريعة الكبرى تجليات شاملة الإسلام وصبغته، وتستوعب أخلاقية الإسلام وتوجّهه نحو تنظيم الواقع البشري على نسق الحياة الطيبة، مستهدية ببوصلة التوحيد، متألّفة فيما بينها على الصعيد الإنساني، ومتناغمة مع الكون المسخّر حولها. ولقد نظّرت لمقاصد عمرانية خمسة هي: تركية التصوّر وحفظ الدين، وحفظ النفس والعقل وتركيتهما، وحفظ النسل وتركية التآلف الاجتماعيّ، وحفظ الأرزاق وتركيتها، وتركية السياسة وحفظ نظامها. ولقد أضفت مصطلح التزكية إلى جانب مصطلح الحفظ لتأكيد سيرورة الجهاد البشري في الحفظ، ولأبعد ما قد يُفهم من مصطلح الحفظ من السكون والجمود، فلا يعني مصطلح التزكية في هذه الدراسة مجرد الزيادة والتحسين فحسب.

إنّ طبيعة النتاج البشري -ومنه الكتابة في المقاصد- أن تُبتلى بالقصور، وأن تغنى بالمراجعة والزيادة والاستدراك، فهذا ما يزيد الحقل المعرفي قوةً وثراءً. والمراجعات الجيدة هي النقدية غير الاعتذارية، ولا تخدش رفعة علم جليلٍ مثل علم المقاصد، فالعلم يزدان شرفه بزيادة تفحصه ومراجعته.

وأذكر بأنه ما من صياغة في علم إلا هي اجتهاد بشريّ، وتكون فاعلةً قويةً مقتدرةً في وجهٍ من وجوها ضعيفةً في أوجهٍ أخرى. ولا تعدو أيّ نظرية أن تكون تصورًا ذهنيًا يربط بين المفاهيم برباط منطقيّ، تنتظم فيه الجذور والفروع، ويُستخدم فيه الاستنتاج والاستقراء وغير ذلك -بما فيه الحدس- لبنى صياغة متكاملة تضيء وتفسّر موضوعاً ما. فلا تخرج أيّ نظرية عن كونها جهداً بشرياً مبتلى بالقصور والنسيبة، ولو كانت في علم يتعامل مع النصوص المطلقة والقطعية؛ أي إنّ قطعية الكليات والأصول وشرفهما ينبغي أن لا تستدرج الأذهان إلى توهم القطعية فيما يُنظر ويُسبك ويُصاغ.

ويقوم هذا الكتاب على ثلاثة أبواب:

الباب الأول: مراجعات، ويضمّ ثلاثة فصول؛ ففي الفصل الأول مراجعة مختصرة لمحطات رئيسة قديمة في تطوّر علم المقاصد، مع الربط بين هذا التطوّر والظروف التاريخية التي رافقته. واعتمدتُ في ذلك على عمل المتخصصين في التراث، فليست مهمة هذا الكتاب التحقيق في المصنّفات التاريخية. ويراجع هذا الفصل بعض طروحات الشاطبيّ، مراجعةً لأهمّ المسائل وليست مراجعةً استغراقاً. وكان توجّهي عند شروعي في هذا البحث أن أبدأ من لحظة ابن عاشور، وأتجاوز مناقشة مساهمة الشاطبيّ باعتبار أن مساهمة ابن عاشور هي نقطة متقدمة في تطوّر هذا العلم، غير أن البحث اضطرني إلى معالجة بعض المسائل الأساسية في صياغة الشاطبيّ، التي ما زال يدور حول توجّوها سجلاً وأخذ وردّ. واهتم الفصل الثاني بحال المقاصد في أوائل مواجهتها للحدّاث، فركّز على مناقشة الإسهامات المتميّزة للطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي. وإسهام ابن عاشور له أهميّة الخاصّة، لأنه أوّل إسهام متبلور بعد ظهور مجتمع الحدّاث، ولذا فصلت في تجديده المنهجيّ وفي توسيعه رقعة المقاصد. واختص الفصل الثالث بمراجعة بعض أهمّ الإسهامات المعاصرة في موضوع المقاصد، وإظهار تنوّع توجّهاها بين ذاك الذي يبقى قريباً من مسلك الشاطبيّ، وذاك الذي يحاول الإضافة فلا يقتصر على المشهور في هذا العلم.

أما الباب الثاني: في المنهجية، فيحوي ثلاثة فصول؛ وقد ناقشت في الفصل الأول منه مسائل أساسية في المقاصد مناقشة نقدية، بما في ذلك مدى نجاعة الاستقراء في استخراج المقاصد، ومفهوم المصلحة، ومفهومي الحفظ والضرورة بالإضافة إلى تقليب النظر في فكرة التقسيم الثلاثي. وناقشت في الفصل الثاني قضايا منهجية في التنظير، وسعيت إلى تحرير بعض المفاهيم الجديدة التي اعتُبرت داخلة في المقاصد، مثل الفطرة والحرية، وأوضحت علاقة الشريعة بالقانون، ومستويات قراءة النص وما يعني ذلك لتطوير المقاصد. واستنجدت في الفصل الثالث بمنارات تُعين على تطوير المقاصد من منظور عمرانيّ، فعرضت منهجية العلواني التي تدعو إلى تجاوز مدخل أصول الفقه، والارتفاع في التجريد لتقوى المقاصد على الاستيعاب في رحلة التفكير بمقاصد الشريعة العليا؛ تلك المقاصد التي لا تنحصر بالصياغة المشهورة. ثمّ قمت بقراءة عطاء ابن خلدون قراءةً مقاصدية، لأستخرج منه نسقاً تنظيرياً يشكّل مرجعية ما سوف ينمُّ اقتراحه من مقاصد عمرانية.

ويقوم الباب الثالث من هذا البحث على فصلٍ واحدٍ يُفصّل في المقاصد العمرانية. وقد جعلته قسماً مستقلاًّ تستهله مقدمة مختصرة، ليكون قائماً بذاته، يُمكن للقارئ، الذي لا يريد الانغماس في التفاصيل وفي المسائل المنهجية، أن يكتفي بقراءته. والفصل المستقل في هذا الباب هو عرضٌ لتنظيرِ عمرانيّ لمقاصد الشريعة، يسعى إلى إنارة أركان المنظومة الإسلامية في أبعادها المتكاملة: البُعد التصوريّ، والبُعد النفسيّ، والبُعد الاجتماعيّ، والبُعد الاقتصاديّ، والبُعد السياسيّ. ومع جذّة هذه العناوين، فإن هذه الصياغة لا تعدو -كما قدّمت- أن تكون تبنياً للتوسيع الذي أفاد به ابن عاشور، واستلهاماً لرؤية العلواني، واستصحاباً للمنطق الخلدونيّ في النظر، كما تنسج بخيوط ما استقرّ في الفكر الإسلامي المعاصر، فهذا هو المستند النظريّ للبحث. والبحث هو مدّ لآفاق المقاصد ونسج وتعميق وإعادة تركيب.

وإني لأرجو أن لا تقود غرابة المدخل إلى الذهول عن الحاجة إلى مثله. فلقد تبلورت الصياغة المقاصدية واشتهرت على النحو الذي قدّمه الشاطبيّ، ثمّ عدّل ابن عاشور في منهجية هذا العلم وعدّل عن كثير من مسالك

الشاطبي، وقدمت الحركة المعاصرة للمقاصد إسهامات قيّمة؛ غير أنّ جميع هذه الجهود المباركة بقيت في بوتقة العلوم الشرعيّة. وإذا كان الإسهام من خلال الأنساق المستقرّة في علم ما أمراً معهوداً ومتوقّعاً، فإن الإسهام من خارج نسقه أمر طيّب ومطلوب، لأنّ من ميزات العلوم الناضجة المتبلورة قدرتها على الإجابة عن الأسئلة الجديدة التي تواجهها، فلا يحتاج الأمر إلا تروياً وبحثاً عن أفضل الإجابات الحاضرة في المخزون التراثي، وإعادة تكييفها لتردّ على الطارئ المستحدث. غير أنّ هذه الميزة هي نقطة ضعف كذلك، لأنّ الإجابات قد تخرج متكلّفة، بسبب أنّ العناصر التي بُنيت بها الصياغة القديمة للعلم لا تُناسب الأسئلة الجديدة مناسبة كافية. ويغيب هذا الإشكال عادةً عمّن هم داخل الاختصاص العلمي. إنّ الحاجة إلى مداخل جديدة في فهم مقاصد الشريعة، وإعادة صياغاتها لا تخفى على الناظر في واقع المسلمين. وقد ترتب الصياغات الجديدة في بداية مسيرتها وتقصّر عن المطلوب، وقد تخطى وتحيد، وفي النهاية يذهب الزبد جفاء ويبقى ما ينفع تراكمًا معرفيًا.

إنّ الغرض من هذا الكتاب هو محاولة تقديم صياغة نظريّة متكاملة للمقاصد، متراصة ومنسجمة داخلياً. والكتابات الموجودة كتاباتٌ مباركةٌ فائضةٌ بالنافع المفيد؛ غير أنني أرى فيها قصوراً نظريّاً من ناحية الاتساق والتكامل والتراكيبيّة. ولعله يصحّ إطلاق وصف التنظير الخطي على أكثر الصياغات المتوافرة؛ أي إنها صياغات على خطّ واحد وفي مستوى واحد، وليست صياغات ترسم في فضاء متعدّد الأبعاد والمستويات. كما أنّ في الصياغات المنتشرة قدراً من التشتت، فترى الطرح ينتقل من وجه إلى آخر، ولكلّ وجه نسقه الخاص قليل الارتباط بغيره. والصياغات الموجودة -على الأقل حسب الأصول العلمية المعاصرة- غير محبوكّة حبكةً تجتمع فيها المسائل مع أخواتها من المقاصد الخاصّة، أو أمهاتها من المقاصد العامّة، أو أنّ روابطها روابط اختصاصية تتصل بعلم أصول الفقه، ولا تُنشئ لنفسها روابط من مادّة متمايزة تُناسب كونها علماً له اهتمامات جديدة. وإذا كان الطراز السائد من التنظير منسجماً مع الحاجات الفقهيّة، حيث الهمّ هو البحث عن جوابٍ في

باب من الأبواب، أو النظر في استثناء ومخرج في حالات وظروف معينة، فإن ذلك غير وافٍ عندما ترنو الأبصار إلى نظرية متكاملة قائمة بنفسها غير مختزلة بالعناصر التي تساهم في تكوينها.

وختاماً، لا يفوتني أن أشكر زميلي الفاضل الأستاذ رياض أدهمي الذي راجع مسودة هذا العمل، وأفاد بكثير من الملاحظات القيّمة والاستدراكات الوجيهة، التي من غيرها لما خرج البحث على هيئته الحالية، غير أنني لا أحمله مسؤولية ما ارتأيته وذهبت إليه. وأشكر العالم الفاضل الذي انتدبه المعهد العالمي لمراجعة مسودة هذا المؤلف، فقد نبّه إلى ما فاتني، فاستدركته إتماماً.

وإنني لعلّى وعي بأنّ إسهامي هذا هو بمنزلة مشروع بحثٍ مفتوح لتسهم فيه العقول المسلمة. وجلّ ما قدّمته هو الطرح المنظّر لمقاصد خمسة من منظورٍ عمرانيّ، وضمّنتها أبعاداً داخلية لتكون الصياغة صياغة متماسكة كالجبل المجدول من خيوط مفتولة، فالعناصر الجزئية فيها متفاعلة فيما بينها. وأرجو أن لا تصدّ جذّة الصياغة عن اعتبار ما فيها، وأن لا يُظنّ بها مضاهاة المعروف من المقاصد، وإنما اكتشاف المقاصد على مستوى منظومة الإسلام الشاملة وشاكلته الفريدة. والله من وراء القصد وهو الموفق إلى الخيرات.

مازن موفق هاشم

ضواحي مدينة لوس أنجلوس

الولايات المتحدة الأمريكية

1431هـ/2011م

تمهيد

خطاب الهداية والأفق المعرفي

من خصائص هذا الدين الحنيف أن جعل جمهور الأمة مستأمناً على قيامه، فالحفظ الذي تكفّله الله إنما يتحقّق بجهد واجتهاد الإنسان الذي قبل حمل الأمانة، وقام بمقتضى ذلك.

والنظر في مسيرة النبوّات يُظهر أن أمر استئمان الإنسان على حفظ الأمانة الكبرى تتدرّج، فزادت مسؤولية الإنسان مع مواتاة الأسباب المتاحة لحفظ الأمانة، ومع مواتاة الأفق المعرفي القادر على حمل الرسالة الخاتمة⁽¹⁾.

ويمكن لنا أن نلاحظ تدرّج الهداية الربانية في التدليل، فابتدأ التدليل بفعل المخلوقات: غراب يعلم الفرد الوحيد الدفن والرحمة بالجسد المقتول، وفيضان يُنجي ثلّة المؤمنين ولا يذر من الكافرين دياراً، وزلزال يجعل عالي الأرض سافلها. ثم تمرّ الهداية الربانية بمرحلة أبي الأنبياء الذي مثّل بمكانته وفعله أمة من الناس، فجعل ما لا يسمع ولا ينطق جذاذاً، ليخرج البشرية من حال الوهم، مرسخاً عدم معقولية عبادة الذي يأفل ويزول. وفي كلّ نرى تدرّجاً في الدفع نحو التجريد في فهم الدين، وتدرّجاً في مواجهة باطل الاعتقاد والنظام الذي يحميه، وصل ذروته في اللحظة الإبراهيمية. ثم تمرّ

(1) يرجع الفضل في تكوّن هذه الفكرة إلى محاضرات طه جابر العلواني، التي ألقاها في مؤتمرات مركز الدراسات الحضارية في أمريكا. وأنّبه أنني لا أتبني مفهوم الأطوار الزمنية، وإنما مفهوم الحال؛ أي إن الأحوال التي ستتم مناقشتها قابلة للانعكاس وعودة الظهور. وكذلك فهي لا تنمحي تماماً، وإنما يغلب حال في زمن ما وتستوي الشروط، وتصل حدّ كتلة حرجة كافية لتجذّر التغيير.

الهداية الربانية بطور تحميل قوم كليم الله موسى -عليه السلام- مسؤولية جماعية، تتناسب مع مستوى تمكينهم ومع درجة الإنعام عليهم، وتتناسب مع إغراق نظام العلو والفساد مما لم يكن لمستوى تمكين المؤمنين مواجهته. فكانت لحظة رسالة موسى آخر لحظة يعتمد فيها ظهور المؤمنين على فعل آيات كونية مسخرة تُنجي المؤمنين. ثم نرى بعدها تهيئات لتمكين التوحيد، يُلان فيها الحديد لتحقيق خلافة الأرض بفعل نبي ملك، يُسخر له ما سخر لمن قبله وزيادة من ربح وطير ونمل، علاوة على ما ورث من الدروع السابغات. وكانت آخر لحظة -قبل الرسالة الخاتمة- لحظة توكيل مسؤولية حفظ التوحيد توكيلاً كاملاً للمؤمنين مع أن أسباب التمكين لم تكتمل، فيمد الله نبيه عيسى -عليه السلام- بحواريين يشهدون معه في وجه إمبراطور يعصف بالدين وأهله، فتتخصر مسؤولية المؤمنين في الصبر والثبات. ويُعطى النبي في هذه اللحظة أعلى درجات المعجزات، من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، لتتناسب مع تخلف التمكين المادي، ولتدفع بالتجريد قُدماً في تحدي إدراك فصل الفعل المباشر في المعجزات عن المسبب الحقيقي وراءها ووراء الولادة المعجزة.

ونرى في لحظات النبوة تحوّل إسناد المسؤولية من الفرد إلى الثلة إلى القوم إلى نظام الحكم وقومه. وفي كل يغلب أهل الحق ويظهرون بين قومهم وفي محلّتهم، إلا في أول مواجهة عالمية بين دين الله وإمبراطورية مترامية الأطراف، تحوز فيها قوة الملك على سدة التصرف بالدين، فتُنسخ عنه وحدانيته، فينزوي التدينُّ إلى جيوب روحانية لا يمكن أن تنال منها السلطة. وإذا قد تبدو لحظة عيسى غير متسقة مع النظم العام، ولكنها تؤكد على وجه السالب. وفي غياب إمكان اكتمال الأسباب، اقتصرَت معجزات عيسى على أمور الإيمان والتسليم، مؤكدة وجوب استمرار الإيمان ولو بين ثلة صغيرة في غياب التمكين المادي.

ثم تأتي خاتمة الرسائل على فترة من الرسل، جامعة لكل أوجه النبوات الأولى، مع استواء الشروط الموضوعية لعالمية غير مختصة بقوم، ويتمّ تحقيق آخر حلقة من تحميل الأمانة للإنسان.

وإذا تعلّمت البشرية في القدم كيف تُكرم الميّت بقبره، فإن الرسالة الخاتمة أيقظت الضمير العالمي ضد الوأد والاسترقاق، بعد أن مرّت بلحظة تعلّمت فيها أن من يقتل نفساً فكأنما يقتل الناس جميعاً، ومن يحييها فكأنما يحيي الناس جميعاً. وإذا تضافرت لتثبيت الحق مخلوقات الله من الريح العاتية والمياه الغامرة والسيول العارمة، والأيام النحسات، والقمل والضفادع والدم آيات بينات، كان جواب صاحب الإسرائء والمعراج محمد -صلى الله عليه وسلم- لتحدي طلب تصديق المادّة على الرسالة: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسرائء: 93]. وفي هذا منتهى التوافق مع خاصيّة ختم الرسالة، يتحقّق الحقّ بإحقاق أهله له، فكلّ من هؤلاء وهؤلاء يمدّون بالأسباب، وإن يتولّى حاملو الحقّ يُستخلف من لا يكونون أمثالهم، وليكون مبدأ ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرِّيَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: 105] هو ناظم الظهور والتمكين لمن سار في الأرض ونظر في آيات الكون. واكتملت بذلك شروط إنفاذ الشريعة بالمؤمنين وبعموم الأمة.

ولم يكن للإنفاذ الجماعية لرسالة عالمية أن تستقيم لولا توافق الأسباب والظروف الموضوعية لهذه الرسالة الخالدة، فالله أعلم حيث يجعل رسالته. فكان البعث الخاتم بعد اكتشاف النار وتطويع المعدن واختراع المحراث، وبغير وسائل التمكين هذه لا يقوم وجود عالمي يناسب الرسالة العالمية. وجاءت البعثة الخاتمة بعد إحكام قانون السببية. وأبو الأنبياء إبراهيم الخليل -عليه السلام- الذي خرق في حقّه قانون السببية في نارٍ جعلت برداً وسلاماً، هو الذي ساهم في رفع الأفق المعرفي في إثبات قانون السببية في الشروق والغروب والظهور والأفول، وربطه إطلاقاً بفاطر السماوات والأرض. وأنت الرسالة الخاتمة كذلك بعد خرق السببية الظاهرة بولادة معجزة وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى من قبل من نطق في المهد بأنه عبد الله ورسوله.

وآخر خرقٍ للسببية المعلومة جاء في تثبيت طائفة الحقّ التي خشي خاتم الأنبياء أن يُغلب التوحيد إن هُزمت، فنزل القول الفصل بأن ذلك الخرق لم يكن إلا بشرى، ولتطمين القلوب، إشارةً إلى الأسباب غير المادية المطلوب إعدادها. وبعد هذا التدريس والتعليم، ترك الرماة الهضبة السبب فيل من

جسد خاتم الأنبياء ولم تنزل الملائكة، وترك أمر الذود عنه إلى سبب ماديٍّ تمثّل في ضعف الأنثى زوجه غير المأمورة بالقتال. وبعدها بلغت القلوب الحناجر ولم تنزل الملائكة لفكّ الحصار، وإنما كان الوعد في برقة ضربة معولٍ تُحيي معنى الثقة بالله، بعد إقامة خندقٍ سببٍ ضمن الاستطاعة المتوافرة، تلك الاستطاعة التي استنفرت العقل فاستشارت وتعلّمت من تجربة أقوام آخرين. وبعدها كانت الهزيمة عند التعلّق بالسبب والإعجاب بالكثرة حين تخلّفت معاني التوكّل، ولو كان قائدهم خاتم الأنبياء ما زال بينهم.

وكان لا بدّ للأسباب الموضوعية أن تتوافر في الآفاق. فلقد بُعثت الرسالة الخاتمة على أطراف تكتلات إمبراطورية: إمبراطورية الروم الشاسعة، التي تَقَمَّصت مبادئ آخر رسالة قبل الرسالة الخاتمة، فحرّقتها وأخضعتها لمُلْكها، وتصدّعت وحدّتها السياسية وتفرّقت تفرّقاً يوازي تفرّقها الديني؛ وإمبراطورية الفرس التي غاب فيها أي دين حنيف، فاقنات على حُكَم ذوي العقول، ومع أنها أحسنت إدارة مُلْكها فقد مكّنت مركزيتها من زوالها بزوال رأس الحُكم فيها الذي تمثّلت الديانة به؛ وتكتلات أُخَرُ في أقصى الشرق خلّت من هداية شاملة إلا نتفاً من حُكَم وتوصيات، كلُّ سرب بخرافتهم فرحون.

ولو بُعثت الرسالة الخاتمة في أيّ من التكتلات الحضارية الكبرى لاخفت وزالت. وكان البعث الخاتم في فضاءٍ ثنائيّ الخصيصة: منعزلاً يسمح بالتشكّل الصافي، ومتصلاً تمرّ خلاله القوافل والركبان فيسمح بالانتشار البطيء للأفكار انتشاراً غير ظاهر التهديد للقوى الكبرى المجاورة. كما بُعث في مجتمع رعويّ ذاتيّ الاكتفاء، يتميّز اقتصاده بإمكانية التحرك، لعدم الارتباط المطلق بأرض زراعية ذات حقول شاسعة، أو بثروة أسماك مائية لا تنتقل. واقترن ذلك بتشكيلات قَبَلِيّة تحتاج أقلّ قدرٍ من الجهاز الإداري السياسي. وامتلك هذا الوجود البشريّ الإبل التي تُمكن من الانتقال المستمر، الذي لا يحتاج إلا أقلّ الإمداد، مع توافر الفُرس الذي يسمح بالإغارة السريعة والضربات الصاعقة، التي تُغني عن جيش جرّار ما كان ليوحد من غير مُلْكٍ يأسِرُ الرسالة ويحرّفها: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِثِيِّينَ

عَظِيمُ أَهْمٍ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ... ﴿[الزخرف: 31-32]﴾ ۞ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ... ﴿[الأنعام: 124]﴾.

والعربية هي آخر الشروط الموضوعية التي يمكن أن نقف عندها. فمع أن العربية ارتبطت بجذورها من اللغات السامية، إلا أنها استقلت عنها وازدهرت ازدهاراً لا يتحقق عادة إلا في رغد وكثرة عدد. ولو نظرت إلى العربية لحظة الرسالة لرأيت قمة لا تعرف كيف بلغت، ولا تكاد تجد لما أوصلها القمة أثراً؛ فتحقق بذلك كمون هائل للبيان بأقل قدر من التراث الثقافي الملزم. وإذا نجح تغيير الثقافة يومها - في مثل هذا الوضع الثقافي النادر - فقد أمكن تحرير اللغة من خلفيتها الجاهلية، وصفت اللغة طيبة للرسالة الجديدة، تُعيد صياغة معانيها بقرآن جعل معجزة الإسلام الوحيدة. واستوعبت التلاوة القرآنية لهجات القبائل المختلفة، كي لا يتحوّل الخطاب إلى قومية قرشية، فكان هذا حظ اللغة من التاريخانية. وحين اكتملت التربية وظهرت القبائل وبدأت المواجهة مع لسان الفرنجة وكمون الشعبوية، انتفت الحاجة إلى القراءات المتعددة، بعد أن توافرت السبل لنشر صحف ممهورة بخاتم حفظ الأصل الذي لم تضره حملات الصليبيين ولا دمار المغول.

وكان من خصائص هذه اللغة قدرتها التوليدية الكبيرة من جذر ثلاثي في الغالب، فناسبت بنية اللغة عالمية الرسالة وإمكان يسر التلاوة لغير العرب. وناسبت بنية اللغة طبيعة الاعتقاد الذي يربط المعاني المولدة من الكلمات بعضها ببعض ليتسق ذلك مع معنى التوحيد، ولينسجم ذلك مع منهج التفكير في إصلاح الحياة إصلاحاً تراطياً تكاملياً.

لقد استوت للرسالة الخاتمة الشروط الثقافية واللغوية والاقتصادية والسياسية والجغرافية، وشروط الانتقال والتحريك، وإعداد القوة الصغيرة المؤثرة، فاكتملت إمكانية تحميل الإنسان الأمانة وإسناد مسؤولية الشريعة الخالدة للأمة - بعد انقطاع الوحي وختم النبوة - بوجود قرآن لا تنضب معانيه، وسنة قدوة يُحتذى بها، وشريعة تحدها مقاصد عليا، وهذا هو الخلق والضروري للرسالة الخاتمة.

الباب الأول

مراجعات

الفصل الأول

محطات في تطوّر الطرح المقاصديّ

ليس في الطرح المقاصديّ جديدٌ لم يكن مُضمراً في أصل الشريعة الغراء للذين الخاتم، الذي أخذ فيه التعقّل والنظر مكانهما المرسومين.

ولقد كرّر الخطابُ القرآنيّ نعيه على الانحراف عن المقصد والتمسك بظاهر الشعيرة في ذكر حياة بني إسرائيل، والسؤال عن صفات البقرة، مشيراً إلى أن التدينّ الصوري مفضّ إلى قسوة القلوب؛ ومثل ذلك أمرهم في شأن الحيتان والتسييت. وكذلك نعى القرآن الكريم على النصارى رهبانيّتهم، التي جعلوها طقوساً وما رعوها حقّ رعايتها.

واستبطنت شعائر الإسلام مقاصد الشريعة، فها هو الرسول -صلى الله عليه وسلم- يقول لمن لم يُحسن الصلاة «صلّ فإنك لم تصل»⁽¹⁾ وكُتب الصيام على الناس لا لإيذاء الأبدان -فعندها يجب الفطر- ولكن لعلّهم يتّقون. ونُهي عن الخروج للقاء الركبان، لأن في ذلك تحكّماً بالأسعار وتفويّتاً للمصلحة العامة لجمهور المسلمين. ونُبّه سبحانه وتعالى في شأن الأضحية أن لن يناله لحومها ولا دماؤها وإنما التقوى من المتعبّدين.

(1) رواه البخاري ومسلم وغيرهما، انظر:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير واليامة، ط3، 1407هـ، 1987م، ج1، ص263، حديث رقم 724.
- القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط)، (د. ت)، ج1، ص298، حديث رقم 397.

وفي عهد عمر بن الخطاب حدث أول تغييرٍ نوعي في واقع المسلمين. فانتشار الإسلام من قبلُ كان محدوداً ضمن البيئة الثقافية الجغرافية نفسها، ثم أضحى يلامس الحضارات المجاورة، ناهيك عن الاتساع الشاسع. فرسّخت نباهةُ عمر الرؤية المقصدية، سواء أكان هذا في الموقف من فيء العراق بعد استشارة الصحابة في هذا الأمر، أو في ضرب الزكاة على الفرس بعد أن لم تُعدّ وسيلة للجهاد حصراً.

والحرص على حراسة مقاصد كبرى في أوائل مسيرة الإسلام ظاهر في السلوك المبكّر للمسلمين. فحين صار جمع القرآن حاجةً أساسيةً لحفظ الدين، بعد تفرّق القرّاء وموت الكثير منهم، سارع المسلمون إلى ذلك. وفي مبتدأ الأمر تحرّجوا من كتابة الحديث، ثم ارتأى ضمير الأمة أنّ من واجبها تدوين الحديث، وتطوّر علم الحديث حين أصبح ضبط روايته أمراً مفصلياً، بعد مفارقة التلقّي المباشر عن النبي والاعتماد على من يروي عنه. وكذلك كان تطور المدارس الفقهية أمراً طبيعياً واستجابةً لتغيّر أحوال المسلمين، واتساع رقعة بلادهم، وتعدّد الأقضية واختلاف الظروف. ثم ظهر علم الأصول ليضبط صيرورة العمل الفقهي وتخريج الأحكام.

وكان التوجه المقاصدي راسخاً من البداية. ولا تخفى على الناظر في الفقه وأقوال العلماء المتقدّمين روح المقاصد وإن لم تستقلّ المقاصد يومها علماً منفصلاً⁽¹⁾، مستخدمين عبارات علل الشريعة أو حكمتها وأسرارها ومحاسنها. ودراسة السنوسيّ قامت بمسح شامل للأقوال الفقهية في المذاهب الأربعة، وببّنت أنّ فكرة المقاصد كانت مستبطنة في أقوالها، وأنّ جميع

(1) يفرّق الريسوني بين وجود فكرة المقاصد عند الأصوليين والفقهاء، فيلفت النظر إلى خصوصية علاقة المقاصد بالمذهب المالكي الذي مثّل توجّهاً مستقراً لأهل العلم في المدينة، انظر:

- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412هـ/1992م، الفصل الثاني. ولعله يصحّ القول إن عدم بروز فكرة المقاصد في عامة الكتابة الفقهية مردّه أن الفقه أوكّل هذا الهمّ إلى حيّز القضاء والافتاء باعتبار تعلّق المقاصد بتنزيل الأحكام لا تخريجها.

الفقهاء كانوا يعتبرون المال على نحو أو آخر⁽¹⁾. كما يمكننا اعتبار الفكرة المؤسسة للقواعد الأصولية توجّهاً مقاصدياً مبكراً.

والتأخر النسبي لظهور علم المقاصد على نحو مدرسي مستقل مفهوم من باب التحديات التي كانت تواجهها حركة تحقيق الإسلام في واقع الحياة ذات التغير المستمر. ويعكس القول بـ«تأخر» ظهور علم المقاصد شعورنا المعاصر برجاحة التوجّه المقاصدي والحاجة الماسة إليه. والأقوم القول إنّ علم المقاصد أتى في وقته الصحيح وفق سنّة التدافع الفكري/ العملي، فصيغ يومها بما يناسب احتياجات ذاك الزمان. وهذا الفهم يُلقي المسؤولية على أكتافنا، لنقوم بمواجهة واقعنا بما يلزم من العدة العلمية، التي تعالج التباث الظلم في هذه الأيام، تلك الظلم التي إنّ شابته ظلم من قبلنا فلا شك في أنّها مختلفة نوعياً.

أولاً: ثلاثة معالم

تكاد تكون الكتابات متفقّة على أن خمسة جهود مخصصة -هي جهود: الجويني والغزالي والعزّ والقرافي والشاطبي- ساهمت في بناء توجّه المقاصد حقلاً متميّزاً غير أنّ الريسوني يذكّرنا بأنه من جهة المنهج -لا من جهة أعلام المصنّفين- كان هناك ثلاثة معالم تراثية بارزة تشكّلت من أستاذ وتلميذه⁽²⁾. وليس غرض هذا الكتاب التحقيق التفصيلي في تطور علم المقاصد، ولكن لا بدّ من نبذة عن معالم رئيسة من أجل إيضاح الصورة الكبيرة.

المعلّم الأول معلّم الجويني وتلميذه الغزالي. وظهرت مساهمة الجويني (419-478هـ) في كتابه «البرهان في أصول الفقه»، الذي طرح مراتب خمساً للمقاصد: الضروريات، والحاجة العامة، والمكرّمات، والمندوبات، وما لا

(1) السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، الدمام: دار ابن الجوزي، 1424هـ.

(2) الريسوني، أحمد. محاضرات في مقاصد الشريعة، الرباط: دار الأمان، والقاهرة: دار السلام، 1430هـ/ 2009م.

يمكن إرجاعه إلى العقل. وأتبع الجويني ذلك بكتابه الرائد «غياث الأمم في التياث الظلم»، الذي يعالج مسائل في السياسة، وفيه رأى أنه لا عاصم للناس عند غياب الفقه والفقهاء إلا المقاصد التي لا يُتصور فيها تضارب الآراء. وتبعت ذلك مساهمة أبي حامد الغزالي (450-505هـ) الذي أتى بمصطلح الحفظ، ورَتَّب الضروريات التي تحدَّث عنها الجويني في خمس: الدِّين والنفس والعقل والنسل والمال. غير أنه متابعٌ للمذهب الشافعي رفضَ إعطاء المقاصد أو المصلحة حجّةً مستقلة، لأنها قد تكون مصالح موهومة، وإن كان استعمل القياس بناءً على المقاصد، وأشار إلى أن المقاصد العليا أولى بالعتاية مما تحتها.

وتمثل المعلم الثاني في أعمال العزّ بن عبد السلام وتلميذه القرافي. وطور العزّ (577-660هـ) مفاهيم مقاصدية في رسالتي «مقاصد الصلاة» و«مقاصد الصوم»، والأهم من ذلك كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» الذي فصل في بيان إشكالية المصلحة والضرر. يقول أحمد الريسوني: "على كلّ حال منذ عزّ الدِّين بن عبد السّلام إلى الآن، الكلام في المصالح والمفاسد وتعريفها وأنواعها وأصنافها ومراتبها وقواعد الترجيح بينها... تقريباً كلّ ما قيل في هذا المجال، مدين لابن عبد السّلام ويبني عليه، وقد يضيف الشيء القليل ولا يكاد يخرج عنه وعن تلميذه القرافي"⁽¹⁾.

وتابع شهاب الدين القرافي (626-684هـ) رحلة أستاذه في المقاصد في كتاب «الفروق». ومن مساهماته التفريق بين أنواع أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم، بوصفه مبلغاً للوحي أو قاضياً أو قائداً، وأن الأحكام المترتبة على أفعاله تتعلّق بهذا التفريق⁽²⁾. وإلى جانب الأخذ بمبدأ سدّ الذرائع المفضية إلى المفاسد، قال القرافي بوجوب فتح الذرائع المفضية إلى المكارم. ويجزم القرافي في كتابه «الإحكام» بأن أمر المقاصد هو الشائع المقبول به بلا

(1) المرجع السابق، ص 77.

(2) القرافي، شهاب الدين. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام و تصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1387هـ، القاعدة 58.

خلاف: "إن استمرار الأحكام التي تدركها العوائد مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلّدين حتى يُشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد"⁽¹⁾. وفي تقرير القرافي أنّ هناك إجماعاً على ارتباط بعض الأحكام بالعوائد دلالة بالغة على استقرار هذا المعنى، حتى في زمنه المتأخر في القرن السابع، الذي قد يُظن أنه انتفى فيه دور التدبّر العقلي في مسائل الدين، لغلبة التقليد وكثرة التأليف على نحو الحواشي. ويؤكد الريسوني أن القرافي في أقواله "يكاد لا يخرج عما قاله شيخه [يعني ابن عبد السلام]، وإن فاقه ضبطاً وتحريراً وتنظيماً للقواعد والنظريات"⁽²⁾.

والمعلم الثالث كان معلّم الشاطبي (720-790هـ) في كتابه «الموافقات»، الذي تبلورت على يديه نظرية متكاملة. ولقد تميّز نهج الشاطبي بأنه «مزج علم أصول الفقه وعجنه بماء المقاصد»⁽³⁾ فهو مؤسس لجديد وبانٍ على القديم في آن واحد. وسيكون لنا مناقشات واسعة لمفاهيم الشاطبي في المقاصد، ويكفي في هذا الموضع إيراد إشادة الشاطبي بدور التدبّر العقلي في فهم الشريعة، ليتأكد المعنى من أن دور التفكير العقلي في فهم الأحكام وتنزيلها قاله الفحول الأوائل على نحو صريح، أما ضبط تلك العملية فمسألة أخرى لا بدّ وأن تختلف فيها العقول. يقول الشاطبي: "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..⁽⁴⁾ ويقول في مسألة الفرق بين الاجتهاد الخاص

(1) المرجع السابق، ص 231-232.

(2) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 52.

(3) الريسوني. محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 78.

(4) الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. ضبط: عبد الله

دراز، بيروت: دار المعرفة، (د. ت)، ج 2، ص 307.

بالعلماء والعام بجميع المكلفين: "إن المشروعات المكيّة وهي الأولى كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، فيما سوى العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها، فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات ومصروفاً إلى اجتهدهم، ليأخذ كلّ بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود... على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب.."⁽¹⁾. ويقول في سياق نظر الفقهاء إلى التسبب والضمان: "فمن التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك"⁽²⁾. إن البحث في المقاصد لا ينفك عن استحضار الأمر بإعمال العقل، مع الإدراك الكامل أنّ البشر يختلفون في الاجتهاد وفي طريقة تعامل العقل مع النصوص وفي موقعه في هذه العملية.

ثانياً: متعلقات ظرفية بارزة

وعوداً على بدء، يحسن توضيح المساهمات المقصدية في سياقها التاريخي، لكي لا ينصرف النظر إلى تفرّد العالم وفذاذته فحسب، وليُفهم الأمر من وجهة حركة الرسالة الإسلامية في واقع بشري، فالتاريخ والمعشر والموقع هو الذي يساهم في صناعة الرجال، ويطلع توجههم بطابع ظروف المعاش. ومن المفيد أن نتدبّر وضع الخلافة والاستقرار السياسي عندما كان هؤلاء العلماء صبيةً يافعين وفي مقتبل أعمارهم، باعتبار أن أحداث الحياة تركت في الذاكرة ما لا يُنسى، وتصبغ مشاعر الفرد وأفكاره.

ففي سنة 439هـ كان الجويني النيسابوري (من بلاد فارس جنوب شرق

(1) المرجع نفسه، ج 4، ص 233.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 233.

البحر القزويني) في العشرين من عمره، وكانت العراق والشام ومصر والمغرب بيد الفاطميين مدة تقرب من القرنين، وعاش عقود النضج في حياته بعد ظهور القرامطة في جزيرة العرب (277-470هـ)؛ فتفكّر بمناسبة عنوان كتابه لذاك الظرف التاريخي. أما أرض فارس وخراسان حيث نشأ الجويني، فكانت تحت حكم البويهيين (321-410هـ) والغزنويين (366-579). وكان الجويني أشعرياً، اضطرّ للفرار إلى الحجاز لعداء البويهيين لهذا المذهب الاعتقادي، ذاك العداء الذي تراجع عندما رأوا فيه استقامة يواجهون بها الطرح الفاطمي. ثم انتقل إلى مكة فاستحقّ لقب إمام الحرمين، ثم عاد وزيراً لنظام الملك الذي أسس له مدرسة الفاطمية في نيسابور. وفي سنة 470 كان الغزالي في سنّ العشرين في ظرف تاريخي شبيه بظرف أستاذه، وعاش في طوس في زمن امتداد النفوذ السياسي المسلم على الجبهتين الشرقية والغربية: في المشرق كانت هناك مواجهة حاسمة (معركة ملاذكرد عام 460)، وفي المغرب كان المرابطون (440-542)، وكان إنجاز يوسف بن تاشفين الذي فكّر الغزالي في زيارته بعد سقوط طليطلة وبعد الزلافة 476.

ونلاحظ أن مساهمة العزّ بن عبد السلام، وهو دمشقيّ المولد مصريّ المعيشة، أتت بعد حوالي قرن ونصف من مساهمة الجويني والغزالي، وكانت ولادته سنة (577هـ) قبل ستة أعوام من حطّين، وكان في السابعة والعشرين يوم معركة الآراك (590هـ) في الأندلس. وتنقّل العزّ بين مصر والشام، وسُجن لمعارضته توقيع الصلح مع الصليبيين، وسقطت بغداد سنة (656هـ)، قبل أربع سنين من وفاته. إن المساهمة النوعيّة للعزّ بن عبد السلام مفهومة من باب ما قد عصف بديار المسلمين، فكان لا بدّ من أن يستجيب لهذا الواقع الجديد، ويعيد بعث الروح في العلوم المُقَعَّدة التي كانت صيغت لزمان السلم والقرار.

أما القرافي المصري فأتى بعد العزّ بأربعة عقود ونيف (626هـ) فشاركه الظروف نفسها، واقترب زمنه من نهاية عهد الأيوبيين وضعفهم بعد إنجازهم الباهر، وكان له من العمر اثنتان وثلاثون سنة يوم عين جالوت (658هـ) واندحار المغول. وعاش ابن القيم في دمشق بعد حوالي خمس وستين سنة من

ولادة القرافي. أما الشاطبي فأُتِيَ بعد ابن القيم بحوالي أربعين سنة. ونجد في هذا تتابعاً ركّز على التجديد تركيزاً لم يُعهد من قبل؛ أي إن ترعّزع أمن المسلمين إثر الغزو الصليبي ثم المغولي وانفلات الأمور من معاقلها قابله على صعيد الفهم جهدٌ ترسيخيٌّ تأصيليٌّ، يهدف إلى وضع مرساة فكرية للمسلمين في تعاملهم مع الواقع.

وكما نبّهتُ، ليس المراد هنا التدوينَ الدقيق لتطوّر فكرة المقاصد، وإنما الإشارة إلى ذلك وإضافة بعض الملاحظات. ويمكننا ملاحظة أنه كلما زاد الواقع تعقيداً استجاب الجهدُ المسلم بتطوير ما يضبط الواقع الجديد ويُقيه على وجهته الصحيحة. فمثلاً، يمكننا أن نسجّل لحظة الغزالي في القرن الخامس بكونها عقدة اجتمعت عندها تحديات ثلاثة رافقتها أجوبةٌ ثلاثة: المقاصد والكلام والتصوّف⁽¹⁾. وحفل عصر ابن تيمية بواقع سياسي اجتماعي في غاية الخطورة، فلا عجب أن تكون مساهمة مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي 728هـ) وحلّفه شمس الدين ابن قيم الجوزية (691-748هـ) مساهمة متميّزة، وإن لم تندرج صراحة في حقل المقاصد. ففتاوى ابن تيمية تميّزت بالتدقيق في واقع الحال، والتفكير في مآلات تطبيق الأحكام. أما ابن القيم فمن جملة فهمه المقاصدي رفض الحيل الفقهيّة، وعبارته المشهورة خير ما يُشير إلى أفقه المقصدي: "هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلظٌ عظيمٌ على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها ورحمةٌ كلها ومصالحٌ كلها وحكمةٌ كلها، فكلّ 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، فالشريعة عدلٌ الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته

(1) بغض النظر عن أن موقفه الكلامي ربما لم يكن الأمثل، وبغض النظر عن أن تصوّف الغزالي -على ما أحسب- فاتته الشاكلة الإسلامية.

الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها" (1).

تنبّه هذه الإشارات السريعة لمسيرة المقاصد في سياقها التاريخي إلى صعوبة تخيل ظهورها علماً متبلوراً في العصور المبكرة. فمع أن المقاصد كانت ماثلة في العقول والقلوب، فقد انصرف الهمم العلميّ إلى التقنين في عهد القوة والاستقرار، فلم تكن دواعي ظهور علم المقاصد حاضرة والقائم بأمر المسلمين -هارون الرشيد- يقول للسحابة أمطري حيث شئت فسيأتيني خراجك.

وأورد قسماً من خطبة الشاطبي لكتابه الموافقات لكي يوضع إنجازاه في سياقه. وإنّ لمقدمات الكتب أهمية كبيرة؛ إذ نلتقي فيها مع المؤلف الإنسان يعترك بداخله مع ما يأمل أن يقدمه من علم يرجى النفع منه، فلا يغادره شعورُ النقص البشري، وشعور أنه مثلما زلّ وقصّر من سبق فإن اللاحق ليس معصوماً عن الزلل وليس ناجياً من التقصير، بالرغم من عزم جبر التقصير والنقص. ولا بدّ للكاتب من ثقة وأمل بما يكتبه، لأنه من غير الأمل والثقة ينعدم أي إسهام وابتكار. وتُظهر المقدمة تخوُّف العلماء الفحول مع رسوخ علمهم، وكذلك تبيّن غلبة مناخ فكري يُندّد بالتجديد ويشكك فيه. يقول الشاطبي في مقدمته:

"فقدّم قدّم عزمك فإذا أنت بحول الله قد وصلت، وأقبل على ما قبلك منه فيها أنت إن شاء الله قد فُزت بما حصّلت، وإياك وإقدام الجبان، والوقوف مع الطرق الحسان، والإخلاد إلى مجرد التصميم من غير بيان؛ وفارق وهد التقليد راقياً إلى يفاع الاستبصار... فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظانّ (أنه شيء ما سُمع بمثله ولا أُلّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله أو شكّل يشكله، وحسبك من شرّ سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير

(1) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين، الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ، ج3، ص14.

اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشدَّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخبار، وشيّد أركانه أنظار النظّار. وإذا وضع السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ويترك صحة أفكارهم من العلل، فالسعيد من عُدَّت سقطاته، والعالم من قلَّت غلطاته" (1).

وتُظهر المقدّمة على نحو جليّ استحكام التقليد آنذاك، والمناخ العلمي المضيق والحساسية للخروج عن المعهود، ظناً بأن مجرد الحفاظ على المعروف يقي المسلمين شرّ الضياع. ويُفهم هذا الإشكال على نحو مفارقة مؤلمة، وذلك أنّ الأمة في لحظات الأزمات والقلاقل تكون أحوج ما تكون إلى المساهمات المبدعة، غير أنّ مشاعر الناس -بما فيهم طوائف من العلماء- يغلب عليها التخوّف والحيرة، فيتشكّكون بأي استدراك لا يسهل اندراجه مع ما رسخ من نهج مدرسي اعتبروه نهائياً.

وضمن هذا السياق يمكننا فهم ثلاث خصائص لطرح الشاطبي؛ الأولى هي العبارات التي تبدو متناقضة فيما يخصّ دور العقل في الدّين، ويُفهم التركيز على ذلك بتذكّر منافسة الطروحات الفلسفية التي اشتطت في هذا الوجه. والثانية هي حرصه على ربط المقاصد بأصول الفقه، وإصراره على هذا، ربطاً يؤكد شرعية المقاصد وأن القول بها ليس بدعاً من الأمر، وهذا ظاهر من مقدمته التي أوردتها. والثالثة هي تأكيد القيمة العملية لمقاصد الشريعة ودورها في الإصلاح في عصور ابتعدت عن كمال مقتضى الدّين.

1 - دور العقل ومكانه في خطة الشاطبي. لا بدّ أن نضع هذا الدور في سياق تصنيف العلوم عند المسلمين، وتوجهه نحو رفض ثنائية النقل والعقل، والانزلاق في هذه الثنائية في بعض الأحيان. يقول عبد الله النعيم في ذلك: "وقد تميّزت هذه التصانيف بتجاوزها للتقابل بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وأصبح القرآن والسنة إطاراً كلياً للمعرفة، غير أنّ التفريق بين العلم المحمود والعلم المذموم اتسعت دائرته لتشمل كل العلوم الطبيعية فنالها الذمّ

(1) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 25-26.

وأصبحت العلوم الشرعية هي وحدها المشروعة، واختصت بصفة المحمودية، كما أصبح التفريق بين النقلية والعقلية تفريقاً تفضلياً أعطى الأولوية للتسليم لا التساؤل، وأصبحت العلوم النقلية أفضل من العلوم الأخرى، فتحول القرآن والسنة من إطار عام للمعرفة، إلى المعرفة نفسها، حيث تم اختزال المعرفة في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالقرآن والسنة والفقه والعقائد⁽¹⁾. ولم يسلم الشاطبي من التردد في مسألة العقل، فنراه يقترب من منطق الثنائيات أو تضيق دور العقل. يقول الشاطبي 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"⁽²⁾. ولكنه في موضع آخر يقرر "أن 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، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف العادات.."⁽³⁾. صحيح أن سياق الفقرة الأولى هو الكلام عن أصول الفقه بينما النص الثاني يخص العاديات، إلا أن دور العقل ليس بخامل حتى في الدائرة الأولى، وله استقلال نسبي في تقدير تحقق المناط، والأمر مبين في علم الكلام ولكن غير محسوم به.

وتتعلق فكرة إعمال العقل في النص بطريقة فهم عالمية النص، ومدى ارتباطه بلحظة التنزيل. يقول قيس حامد: "وفي تصورنا أن الشاطبي وتابعيه قد فطنوا إلى نقطة نراها جوهرية وحاسمة، وهي النقلة التصورية في التعامل مع النص، وهي نقلة تحررت روح النص دون التقيد بتاريخه أو وقائعه (العبرة بعموم النص لا بخصوص اللفظ)؛ إذ إن الوقوف عند الوقائعية يقيد النص

(1) النعيم، عبد الله محمد الأمين. "اتجاهات النظر في التأسيس المقاصدي للعلوم الاجتماعية"، مقاصد الشريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم دمشق: دار الفكر، 2009، ص 52.

(2) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 35.

(3) المرجع السابق، ج 2، ص 306.

بالتاريخ والزمان، والقول بالوقائعية هو طعنة نجلاء في قلب مقولة العموم والإطلاق ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28]، ومقولة الإطلاق والعموم هذه هي السبب الكافي للختم، فلا ختم إلا بإطلاق وعموم، ولا ختم بزمانية ووقائعية، ولذلك اقترحنا مقولة التزامن، بديلاً من مقولة أسباب النزول؛ فالنص لم يستدع استدعاء ولكنه أنزل وأحكم، ونحن هنا لسنا بصدد البحث في هذه الجزئية ولكن ما دعانا إلى الخوض فيها هو فطنة رواد هذا العلم الى أهمية إعمال روح النص والتي -للأسف الشديد- لم يصلوا بها إلى نهاياتها الحتمية⁽¹⁾.

ومع تقرير الشاطبي لدور العقل على العموم كما جرت الإشارة إليه، فإنه في التفصيلات يذكر ما أحسب أنه احترازا لا حاجة لها. ومثل ذلك قوله: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابِعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرّحه النقل"⁽²⁾. أقول إنه لا حاجة لمثل هذا الاحتراز ونصّ القرآن يدعونا ويحفزنا إلى النظر مطلق النظر، وإلى التفكير في خلق الله وسنن الله التي لا تجد لها تحويلاً. وإذا كان المباح ينقلب طاعة بالنية كما يقرر الشاطبي،⁽³⁾ ولا دليل على المباح إلا كون الأصل في الأشياء الإباحة، فأى حاجة لهذا التقابل المصطنع بين النقل والعقل؟

ويؤكد عبد المجيد الصغير أن مشروع الشاطبي لم يكن إلا إعمالاً للعقل وتحكيمياً له على نحو منسجم مع توضيح التكليف في إطار عقلي "وقطع دابر الخلاف من المعرفة الأصولية، وتأسيس القول في المقاصد الكلية، هو الذي يبرّر انتهاج الشاطبي ذلك الأسلوب المهيمن على "الموافقات" والقائم على "البرهان" والاستدلال اعتماداً على الاستقراء من جهة، وعلى أولويات وأصول عقلية من جهة أخرى... وهما أمران موصّلان بطبيعتهما إلى مستوى

(1) حامد، "مقاربة فلسفية لمقاصد الشريعة الإسلامية"، مرجع سابق، ص 85.

(2) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 87.

(3) المرجع السابق، ج 3، ص 235.

من التجريد والموضوعية، الكفيلان وحدهما بممارسة البرهان المؤدي إلى إضفاء طابع القطع على تلك المقاصد الشرعية وأصولها الكلية؛ إذ من شأن الاستقراء لأدلة الشرع التفصيلية ولقواعدها الجزئية، أن يؤدي إلى العلم بآطراد مجموعة من الأصول والمقاصد ومراعاتها، الأمر الذي يجعلها أصولاً كلية، أو قواعد عامة ترجع إلى تلك الأصول، تشهد لها جلّ الأدلة التفصيلية. وما كان كذلك قطعي الدلالة، ما دام الاستقراء الكلي يفيد بذاته القطع⁽¹⁾. غير أنه يمكن أن يقال إذا كان الشاطبي قد تجاوز حصر الغزالي للمعقول في القياس، فاعتبر المعقول الكلي، إلا أن تمحيص طبيعة الكلي عند الشاطبي تُظهر أنه غلب عليه همّ الجزئي وتفريعاته في سيرورة التنظير -ربما خوفاً من قدح المخالفين- فعاد الجزئي ليثقل الكلي بكثرة ورود الجزئي وارتباطاته الظرفية الزمانية، مما منع الكلي من التبلور بعيداً عن الشوارد وأرهقه بالاستثناء والتععيد.

2 - دارسُ الموافقات لا يغادره شعورُ الإغراق في أصول الفقه إلى درجة كادت تغيب معها المقاصد ذاتها. وربما ينبغي علينا أن نضع عمل الشاطبي في إطار السجال الفكري في زمنه وشطط الفلاسفة في العقلانيات، فنقول مثلت أصول الفقه ملاذاً للعقل مشفوعاً بالنصوص يرتبط فيها التفكير والنصّ برباط وثيق. وعند تفحص طبيعة المضامين المنهجية في خطاب الشاطبي ومناسبة هذه المضامين "سنلاحظ في هذه المقدمة أن الشاطبي قد شرع في رسم الحدود الفاصلة لأطروحاته، والمناظرة بينها وبين ما هو سائد، والإجابة عن جملة التحفّظات المتوقّعة على مقولاتها، لتبدأ المفاهيم من جراء ذلك في الاشتباك والتداخل. وتعرض هذه المقدمة خارطة مفاهيم شاسعة الأفق، بحيث تعرض مقابلات (التخصيص للعموم/التقييد للمطلق)، (التقديم/التأخير)، (الأصول/الفروع)، (أصلي/كلي/الأصل المعين)، (الأصل الأعم/الفرع الأخص)، (ظني/قطعي)، وأدلة شرعية (الإجماع حجة، خبر الواحد،

(1) الصغير، عبد المجيد. المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط2، 2010، ص456.

القياس حجّة، الاستدلال المرسل، الاستحسان) وأحكام من مراتب الأدلة ودرجاتها، (إفادة القطع، مجرى العموم، والمعارض العقلي، قواعد الأصول، الضروريات الخمس، قواعد الشريعة وعدم الناسخ)، وغيرها (الاستقراء، التواتر المعنوي)⁽¹⁾.

إن الالتزام الكامل بهذه الثنائيات المنهجية أبقى مقاصد الشاطبي ساكنة في ساحة أصول الفقه. وإذا كان لهذا ميزة الاستفادة من الانضباط العالي لأصول الفقه، فإن هذا الالتزام يُقيّد المقاصد بوسائل قد تكون ليست كاملة الانسجام مع توجهها، وتحول دون تخلّقها علماً مستقلاً له أدواته ومصطلحاته الخاصة.

3 - يقرّر الشاطبي -رحمه الله- أن المفاد النهائي للعلم الشرعي هو إصلاح حال المسلمين فيقول: "كل مسألة لا يبنّي عليها عمل فالحوض فيها خوض فيما لم يدلّ دليل على استحسانه، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً"⁽²⁾.

ويرفض الشاطبي الفلسفة النظرية الصرفة لا العملية -كما نبّه دراز في الحاشية- فيقول: "روح العلم هو العمل وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به"⁽³⁾. ويؤكد الشاطبي أن المبدأ العلميّ متسق مع مجاري العادات صحة وبطلاناً فيقول: "العلم المطوب إنما يراد بالفرض لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف، كانت الأعمال قلبيةّة أو لسانية أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه، وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً لتخلفه، وذلك فاسد لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً"⁽⁴⁾.

ويؤكد إبراهيم الزين في دراسته العميقة أهمية فكرة ارتباط العلم بالعمل

(1) عبد الله، محمد بابكر العوض. "المضامين المنهجية لمقدمات الشاطبي في الموافقات". مقاصد الشريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية. تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم. دمشق: دار الفكر، 2009، ص 29.

(2) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 46.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 62.

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 99.

عند الشاطبي. وتأكيده هذا يرتبط مع ما سبق بيانه من ارتباط تطور المقاصد بالظرف التاريخي؛ إذ يقول: "وأزعم أننا لو أجدنا النظر في فهم الصلة بين العلم والعمل، وأدركنا أبعاد ذلك التحليل العميق الذي قدّمه الشاطبي لهذين المفهومين وصلتهما بالأصول الشرعية لاستطعنا الغوص في أعماق مشروع الشاطبي، ووضعنا أيدينا على موضع الجذّة والابتكار، ذلك أنّ النّظر الذي أفضى إليه تحليل الشاطبي لمفهومَي العلم والعمل عند تأصيله لأصول الشريعة، والذي أدى إلى ربط منهجي عظيم الفائدة في فهم معاني العلم والعمل، ومراتب العلم وأنواعه، ومراتب العلماء في التعبير عن العلم بالعمل، وصفة العلم وكيفية ترجمته إلى عمل، وطرائق التثبّت من الأصول العلمية، وموقع العمل من تلك الطرائق؛ نقول: ذلك النظر في تحليل العلاقة بين العلم والعمل أسهم بنصيب وافر في حلّ الجانب النفسيّ لمسألة الاستقراء". ويتابع قوله: "ولا شك أنّ قضايا الاستقراء والقطع واليقين والاطّراد والكُلّيّة تدرج تحت ما فعله الشاطبي من إعادة النّظر في فهم الصلة بين العلم والعمل". ثم يؤكد الزين أن الشاطبي أراد أن يُعاد "تعريف القطع واليقين والعموم والإفراد، وجملة ليست باليسيرة من المفاهيم والمضامين الأصولية، كلها كانت قد استقرت على مألوفٍ معانٍ لم تقمّ على الربط بين العلم والعمل"⁽¹⁾.

وكذلك ينبّه عبد المجيد الصغير أن هيمنة الهمّ العلمي والعملية كانت سمة عامّة لكل الأعلام الذين ساهموا في مشروع المقاصد؛ إذ "لم تخلُ كتاباتهم من الجمع بين اهتمامين أساسيين، الاهتمام بمقاصد الشريعة والسياسة الشرعية، ثم الخوض بطرق مختلفة ومتفاوتة في المشاكل العملية المعيشية، إلى درجة أنه يجوز القول إن القرن الثامن للهجرة كان قرن المقاصد الشرعية وقرن الكتابات السياسية، الوصفية منها أو التقويمية "الأخلاقية"، والتي أتت جميعها موازية لتجارب سياسية فعلية عميقة

(1) زين، إبراهيم محمد. "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية"، إسلامية المعرفة، العدد الثلاثون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1423هـ/2002م، ص40.

ومتنوعة، على مستوى الدول المستجدة والسلطات المتعاقبة"⁽¹⁾. وفي هذه الدراسة ردُّ على طروحات المحدثين من العرب الذين اجتروا مقولات شاخت وبرانشفك، وانطلقوا من رؤية استشراقية، وتحنَّب للاعتذارية والوصف المدرسيّ البريء لتطوّر علم الأصول، وإدراكُ كامل لجهاديّة محاولات العلماء إعادة التأسيس للمفاهيم الشرعية التي "جاءت على أيدي رواد كانت ذاكرتهم محفورة بتاريخ محن قريبة العهد بهم، بل نالهم، هم أيضاً، من محن رجل السلطة مما جعلهم يقفون بأنفسهم على خطورة افتراق "السلطان" عن "القرآن"⁽²⁾.

ولا تقتصر إشكاليّة ربط العلم بالعمل على المفهوم المجرد الذي يربط بين هذين الصعيدين -والربط هو من جملة خصائص مفهوم الدين في الإسلام- وإنما تتصل كذلك بصلب مفهوم التكليف وغلبة الغشاوة عليه. يقول الصغير في هذا المعنى: "ولا أدلّ على إشكالية "التكليف" في عصر الشاطبي وحاجته إلى الإصلاح، أنه مفهوم أصبح يعاني من حالتين متناقضتين: فمن جهة أصبح الفرد المسلم، خاصة في القرن الثامن، مثقلاً بتكاليف عديدة "مبتدعة" كبّلتها بها الأدبيات الصوفية الطرقية التي تسربت إلى الحياة الفردية والجماعية على السواء، وفرضت نفسها كـ"سلطة" مهيمنة على السلوك والفكر معاً، إضافة إلى كثرة مراعاة الفقهاء للأحكام الفرعية الجزئية وتعميقهم الخلاف حولها، مما عكسته فتاواهم المعروفة. ومن جهة ثانية، وفي مقابل هذا وذاك، أصبحت مظاهر التحلل من ضوابط الشرع وتكاليفه، خاصة على المستوى السياسي، أكثر شيوعاً في هذا العصر الذي اعتُبرَتْ ظروفه بمثابة "العادة المستقرة" والضرورة المحكّمة الدائمة، المبيحة لذلك التحلل والإفلات من التكليف!"⁽³⁾ وهذه القراءة لمشروع الشاطبي وملاحظة مناسبة المناقشة الطويلة للبدع عنده من جملة القراءة الشمولية العميقة، التي ازدانت

(1) الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص 426-427.

(2) المرجع السابق، ص 148.

(3) المرجع السابق، ص 452-453.

بها المكتبة الإسلامية - والفهم المقاصدي - بمساهمات متميزة لا تقف عند التقريظ أو التلخيص.

كان ما سبق عرضاً سريعاً لمساهمات مباركة في رحلة المقاصد، فُصد منها إبراز مشروع المقاصد مشروعاً للأمة كافة، وليس مشروع مدرسة بعينها، أو اجتهد طارئ لبضعة علماء فحسب. ولا تفوت ملاحظة أن الجويني والغزالي والعزّ من المذهب الشافعي، أما القرافي والشاطبي فمالكيان، وابن القيم حنبليّ. والمذهب الحنفي توسّع من قبل في اعتبار الاستحسان⁽¹⁾، وقد أكّد المذهب المالكي المصلحة وعمل أهل المدينة. فليس في توجه المقاصد نزعة شاذّة، وإنما وُجدت بذرتها في كل الأنسقة الفقهيّة، وأثمرت على أشكال متشابهة.

وإذا كان الجويني هو المعلّم الأول في إرساء صرح متميز للتفكير المقاصدي، وكان الشاطبي آخر معلّم في تاريخنا الإسلامي العاصر قبل أفول حضارته، فلنا أن نسأل عن مدى الاتصال بين هاتين اللحظتين التاريخيتين. وإذا كان مشروع المقاصد حقّاً مشروع أمة، فلا بد أن يكون بين اللحظتين تشارك. يُجيب عن هذا التساؤل بحثُ عبد المجيد الصغير، مؤكداً "التواصل والتقارب" لا في الأهداف العملية فحسب، وإنما في الرؤية المنهجية كذلك بين هذين المعلمين، ويلخص ذلك في سبعة أبعاد: (1) التماس الاستقراء كأساس أوّل للمعرفة. (2) ثم اعتماد مبادئ عقلية ضرورية مجردة. (3) مع إضفاء طابع القطع واليقين على الأحكام الشرعية المتولّدة عن تلكما الخطوتين المنهجيتين. (4) واعتبار تلك الأحكام مقاصد عامة وضرورية. (5) وتأكيد شمولية الشريعة وهيمنتها على جميع المواقف الجزئية والكلية. (6) إضافة إلى حصرهما معاً لتلك القواطع الشرعية فيما يسميه الجويني، قبل الشاطبي،

(1) لا بدّ من الاعتراف بأن مبدأ الاستحسان لا يرقى إلى سلة مفهوم المقاصد. وكما يؤكد الريسوني، التفات الأحناف إلى المقاصد بقي في الفقه وجزئياته، كما أن فكرة الاستحسان عند أبي حنيفة اكتنفها غموض. انظر:

- الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 49 و 69.

بالضرورات والحاجيات والتحسينات، وهي الكليات الشرعية الضرورية. (7) وكل هذا يوظف لدهما لرفع الخلاف، بالتقليل من شأن الفروع وإعطاء الأولوية للأصول الموحدة، خاصة في زمان "التيث الظلم" وانحطاط السلطة السياسية والعلمية" (1).

وننتقل من تلك الأزمان البعيدة إلى فترة ما بعد الظهور الأوروبي، فنجد في طرح علّال الفاسي، وفي صياغة الطاهر بن عاشور وعياً تاماً لما آل إليه وضع الأمة، والحاجة إلى إحياء النزعة المقصدية؛ وكذا من قبل في عطاء ولي الله الدهلوي. وإذا تفحصنا المعاصرين من علماء المقاصد -كالريسوني وابن بية- فإن اهتمام صياغاتهم لا ينفك عن المناخ الحالي لتلقي الشريعة، كما سيظهر في الصفحات القادمة. ويمكن تلخيص هذه الاهتمامات المخصوصة بثلاثة: القراءة الحرفية للنصوص؛ والفتاوى الشاذة أو المنقطعة عن الواقع؛ واستغلال بعض العلّمانين توجه المقاصد لتميع الشريعة وإغائها.

وفي الفصل القادم متابعة تطوّر الطرح المقاصدي، الذي لا يُعرف إن جرى فيه تطوير لنظرية متبلورة للمقاصد من بعد الشاطبي وآخر أيام غرناطة إلى أيام ابن عاشور وفترة الاستخراب الأوروبي في عصر الحداثة.

(1) الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص 458.

الفصل الثاني

المقاصدُ تواجهُ الحادثةَ

ولّد عصر الحادثة تحديات معرفية جمّة وصلت آثارها كل أنحاء المعمورة. وتمثّلت هذه التحديات في وجهين: وجه التغيرات العملية في واقع الحياة، ووجه المفاهيم على مستوى الفكر. وليس هنا مقام تحليل أثر الحادثة، أو استعراض الخلاف في ذلك، ولكن لا مرأى في أنها هزّت نظم المجتمعات التقليدية -إن صحّ التعبير- التي كان للأسرة والدين مكاناً بارزاً فيها. ولهذا حرصتُ أن أدرج لفظ الحادثة في عنوان هذا الفصل، لما في تبعاتها العملية ومسلّماتها الفكرية من تحديات للفكر الديني ولمنظوره في رسم الحياة. ولما كانت المقاصد مشروع أمة يعتني بتوجيه الواقع المسلم نحو قبلة الدين آخذاً بحسابه التغيرات التي رسمت هذا الواقع، كانت المساهمات في الحقبة الحداثيّة على وعي تامّ بهذه التحديات.

وسوف يركّز هذا الفصل على مساهمة ابن عاشور، لأن نظريته في المقاصد مثّلت أول تنظير في عصر الحادثة وفي سنيّ الاستخراب الأوروبي، الذي اجتاحت العالم، بما في ذلك أراضى المسلمين وكياناتهم. وسيضمّ الفصل أيضاً طروحات علّال الفاسيّ المعاصر لابن عاشور. ومساهمة الفاسيّ قيّمة جداً وتتفق في روحها مع مساهمة ابن عاشور، وإن لم تتخذ صورة نظرية مقاصدية متكاملة، وكانت أقرب إلى المعالجة الفكرية العامة، التي تشير إلى الطروحات العلمية والقانونية تجاه الحياة المعاصرة.

وقبل مناقشة مساهمة المغرب العربي في المقاصد، أناقش مساهمة من المشرق العجمي في هذا الموضوع، تلك التي أتت في فترة وسيطة للحادثة

الأوروبية تفتت فيها أسسها الفكرية، وإن لم تكن تبلورت بعد، ولم تنطلق في مشروعها السياسي خارج حدود قارتها الأم. وهذه المساهمة هي مساهمة وليّ الله شاه دهلوي في الهند (1114هـ/1703م - 1176هـ/1762م)، وكانت الهند يومها تحت وصاية سلاطين الدولة التيمورية. وخطاب كتابه «حجة الله البالغة» خطاب ذود عن الدين ونفي للشك عنه، وتظهر فيه الوجهة المقاصدية على نحو واضح جداً، أشار إليها المؤلف بعبارة: "أسرار الدين". يقول الدهلوي في مقدمة كتابه في معرض كلامه عن شرف العلوم الشرعية: "وإن أدقّ الفنون الحديثية بأسرها عندي، وأعماقها محتداً، وأرفعها مناراً، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى، وأعلاها منزلة وأعظمها مقداراً، هو علم أسرار الدين، الباحث عن حكّم الأحكام ولّمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها.." (1).

ونرى أنّ الاعتناء بمفهوم الأسباب تخلّل كل الكتاب، وخصّص المصنف -رحمه الله- لذلك باباً لمعالجة مفهوم السنية وما يقتضيه قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَخْدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62]. ويتطرّق فيه إلى "القوى المودعة في العالم" (2)، ويأتي على أمثلة عدة في الصيد وسلوك السمك، وفي خلق الإنسان، ليخلص إلى تصنيف لهذه القوى: "منها: خواص العناصر وطبائعها، ومنها الأحكام التي أودعها الله في صورة نوعيّة، ومنها أحوال عالم المثال والوجود المقتضيّ به هنالك قبل الوجود الأرضي. ومنها أدعية الملائكة الأعلى بجهد همهم لمن هدّب نفسه أو سعى في إصلاح الناس، وعلى من خالف ذلك. ومنها الشرائع المكتوبة على بني آدم وتحقّق الإيجاب والتحريم، فإنها سبب ثواب المطيع وعقاب العاصي. ومنها أن يقضي الله بشيء فيجبر ذلك الشيء شيئاً آخر لأنه لازمه في سنة الله... فكل ذلك نطقت به الأخبار، وأوجبته ضرورة العقل" (3). ولا يفوتنا ملاحظة تركيز المؤلف على

(1) الدهلوي، ولي الله شاه. حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، بيروت: دار الجيل، 1426هـ/2005م، ص22.

(2) المرجع السابق، ج1، ص49.

(3) المرجع السابق، ج1، ص50.

إشكالية السببية في عصرٍ شاعت فيه المفاهيم الجبرية، التي تعشقت في زوايا التصوّف وتزاوجت مع الثقافات المحليّة البعيدة عن نهج الإسلام، وكان هذا طاغياً على أرض الهند على نحو كبير. والبديع في صياغة الدهلويّ أنّها تجنّبت الثنائية الضديّة في فهم الأسباب، مركّزة على التصور الإسلامي الذي يلتقي فيه عالم الغيب بعالم الشهادة؛ ونصّت كذلك على اتساق مقتضى الأخبار الصحيحة مع مقتضى العقل. ويتابع الدهلويّ قوله: "واعلم أنه إذا تعارضت الأسباب التي يترتّب عليها القضاء بحسب جري العادة ولم يمكن وجود مقتضياتها أجمع، كانت الحكمة حينئذ مراعاة أقرب الأشياء إلى الخير المطلق"⁽¹⁾، وفي هذا نزعة مقاصدية واضحة، تراعي انبناء الحياة على الأسباب، وترتّب الترجيح على سلّم الأولويات.

وأكثر اقتراب ل طرح وليّ الله الدهلويّ من المقاصد هو في صياغته مفهوم "الارتفاقات"، الذي يعقد له باباً في كيفية استنباطها. يقول وليّ الله: "اعلم أنّ الإنسان يوافق أبناء جنسه في الحاجة إلى الأكل والشرب والجماع والاستظلال من الشمس والمطر والاستدفاء في الشتاء وغيرها. وكان من عناية الله تعالى أن ألهمه كيف يرتفق بأداء هذه الحاجات إلهاماً طبيعياً من مقتضى صورته النوعية..."⁽²⁾ ويشرح المحقّق السيّد سابق مفهوم الارتفاقات بأنّه "التدبيرات النافعة"، وأنّ قوله "يرتفق" معناه "ينتفع"⁽³⁾. وأحسب أنّ استعمال الدهلويّ لمفهوم الارتفاق تجاوز محض الانتفاع وضمّنه بُعد الاعتبار بتجارب الأقوام في رحلة الحياة وتشديد الحضارات. ويمكننا ملاحظة حرص الدهلويّ الابتعاد عن المفهوم المادّي الحداثي للسببية، ذلك الذي ينتج عنه مساواة الإنسان بالحيوان. فالإنسان في ارتفاقه للضرورات له ثلاث صور تميز بالنوعية "الرابعة" العالية التي تفرّقه عن غيره من المخلوقات: "أحدها الانبعاث من رأي كليّ. فالبهيمة إنّما تنبعث إلى غرض محسوس أو متوهّم من داعية ناشئة من طبيعتها، كالجوع والعطش والشبق، والإنسان ربما ينبعث إلى

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 50.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 82.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 82.

نفع معقول ليس له داعية من طبيعته، فيقصد أن يحصل نظاماً صالحاً في المدينة، أو يكمل خلقه ويهذب نفسه، أو يتفصى من عذاب الآخرة [يعني يخلص - المحقق]، أو يمكن جأه في صدور الناس. الثاني: أنه يضم مع الارتفاق الظرافة... والثالث: أنه يوجد منهم أهل عقل ودراية يستنبطون الارتفاقات الصالحة..⁽¹⁾. ويؤكد الدهلوي طبيعة الدين الذي أراد الله للبشرية ورفض التوجه الرهباني فيقول: "واعلم أنه ليس رضى الله تعالى في إهمال الارتفاق الثاني والثالث، ولم يأمر بذلك أحد من الأنبياء عليهم السلام"⁽²⁾. ولا يفوتنا ملاحظة أنه يجعل ذلك سمة للدين الحنيف عموماً وليس لشريعة الإسلام خصوصاً.

إنّ مفهوم الارتفاق عند الدهلوي يتوجه نحو بناء جسور للفهم بين ما خلق عليه الإنسان والكون، و المأمور به من ناحية الدين، فتظهر حكمة الشريعة ومناسبتها لطبيعة الخلق حجة بالغة. ونجد أن الدهلوي يذكر أنّ للارتفاقات حدّين بحسب الخبرة المعيشية، أوله "هو الذي لا يمكن أن تنفك عنه أهل الاجتماعات القاصرة، كأهل البدو وسكان شواحق الجبال والنواحي البعيد من الأقاليم الصالحة، وهو الذي نسميه بالارتفاق الأول. والثاني: ما عليه أهل الحضرة والقرى العامرة من الأقاليم الصالحة المستوجبة أن ينشأ فيها أهل الأخلاق الفاضلة والحكماء، فإنه كثر هنالك الاجتماعات، وازدحمت الحاجات، وكثرت التجارب، فاستنبطت سننٌ جزيلة وعضوا عليها بالنواجذ"⁽³⁾. ثم يضيف الدهلوي ارتفاقاً ثالثاً "أوجبه" اكتمال الارتفاق الثاني، ألا وهو "إقامة ملكٍ يقضي بينهم بالعدل ويزجر عاصيهم ويقاوم جريئهم ويجبي منهم الخراج ويصرفه في مصرفه"⁽⁴⁾. ونشاهد هنا آثار فكر ابن خلدون في صياغة الدهلوي لمفهوم الارتفاق. ويتابع وليّ الله مؤكداً أن الارتفاق الثالث "أوجب" ارتفاقاً رابعاً، وهو إقامة الخليفة أو الانقياد لمن

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 83

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 186.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 84.

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 84.

تسلَّط عليهم تسلَّط الخلافة الكبرى، وأعني بالخليفة من يحصل له من الشوكة... ويختلف الخليفة باختلاف الأشخاص والعادات، وأيُّ أمة طبائعها أشدُّ وأحدُّ فهي أحوج إلى الملوك والخلفاء ممن هي دونها في الشجِّ والشحناء، ونحن نريد أن ننبِّهك على أصول هذه الارتفاقات وفهارس أبوابها، كما أوجبه عقول الأمم الصالحة ذوي الأخلاق الفاضلة، واتخذوه مُسلَّمة لا يختلف فيها أقاصيهم ولا أدانيهم⁽¹⁾. وتفصيلات الارتفاق الثالث تركّز على تنظيم الحياة من ناحية العرف والعادات والسلوك الشخصي القويم، الذي يتشرّبه الفرد من خلال نشأته في المجتمع، وعلى "مسائل اجتماعية مُسلَّمة بين أهل البلدان"⁽²⁾. وبهذا يتميّز الارتفاق الثالث عن الرابع.

ويقترّب طرح الدهلويّ من طرح ابن خلدون عند كلامه عن (سياسة المدينة)، فيلاحظ أثر كثرة عدد الناس على صعوبة الإدارة: "ولما كانت المدينة ذات اجتماع عظيم، لا يمكن أن يتفق رأيهم جميعاً على حفظ السّنة العادلة، ولا أن يُنكر بعضهم على بعض من غير أن يمتاز بمنصب، إذ يفضي ذلك إلى مقاتلات عريضة، لم ينتظم أمرها إلا برجل اصطلاح على طاعته جمهور أهل الحلّ والعقد، له أعوان وشوكة"⁽³⁾. وبعد ذكره للصفات التي ينبغي أن يتصف بها الملك يعقب بقوله: "هذا كلّ يدلّ عليه العقل، وأجمعت عليه أمم بني آدم على تباعد بلدانهم واختلاف أديانهم، لما أحسّوا أنّ المصلحة المقصودة من نصب الملك لا تتمّ إلا به، فإن وقع شيء من إهماله رأوه خلاف ما ينبغي، وكرهته قلوبهم، ولو سكتوا عنه سكتوا من غيظ"⁽⁴⁾. إنّ الذي لا يفوت الناظر في طرح وليّ الله الدهلويّ هو الارتياح الكامل لذكر مكان التجربة البشرية في فهم الشريعة وتنزيل أحكامها في الحياة، وأن مرجع ذلك هو العقل المتفحّص لسير الأقوام. ويعقد الدهلويّ باباً بعنوان «اتفاق الناس على أصول الارتفاقات» قائلاً: "اعلم أن الارتفاقات لا تخلو عنها

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 85.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 87.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 92.

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 94.

مدينة من الأقاليم المعمورة، ولا أمة من الأمم أهل الأمزجة المعتدلة والأخلاق الفاضلة، من لدن آدم إلى يوم القيامة، وأصولها مسلمة عند الكل قرناً بعد قرن وطبقة بعد طبقة، لم يزلوا ينكرون على من عصاها أشد نكير، ويرونها أموراً بديهيّة من شدّة شهرتها. ولا يصدّنك عمّا ذكرنا اختلافهم في صور الارتفاقات وفروعها..⁽¹⁾. وما سبق يؤكد تجاوز معنى الارتفاقات لمجرد الانتفاع، ويقترّب من المصطلح الحديث في علم الاجتماع: (أطراد الملاحظات الميدانية).

ويسرد الدهلويّ أمثلة كثيرة في حياة الناس في باب «آداب المعاش» من قواعد في الأكل والشرب والنظافة وستر الأبدان وغيرها من ترتيب جريان الحياة، ثم يقول: "وبالجملة: ففي كلّ باب مسائل اجتماعية مسلمة بين أهل البلدان وإن تباعدت، والناس بعدها في تمهيد قواعد الآداب مختلفون، فالطبيعي يمهدها على استحسانات الطب، والمنجّم على خواص النجوم، والإلهي على الإحسان، كما تجدها في كتبهم مفصّلة، ولكل قوم زي وآداب يتميزون بها، يوجبها اختلاف الأمزجة والعادات ونحو ذلك"⁽²⁾. ثم يسرد أموراً في باب (تدبير المنزل)، ويختتمه بقوله: "فلن تجد أمة من الناس إلا وهم يعتقدون أصول هذه الأبواب ويجتهدون في إقامتها على اختلاف أديانهم وتباعد بلدانهم، والله أعلم"⁽³⁾. وكذلك يذكر أموراً في وجوه الإدارة السياسية وواجبات الرئيس وواجبات الرعية ومسؤوليات كل منهم. كما يذكر أموراً في تنظيم الحياة الاقتصادية وفي الضرائب والتكسب⁽⁴⁾. ويؤكد في كل ذلك دور المعرفة العقلية: "فالناس يحتاجون لا محالة إلى عالم حقّ العلم تؤمّن فلتأته"⁽⁵⁾، ولكن الدهلويّ لا يختزل المعرفة في الحواس؛ إذ إن من المعرفة ما "لا يمكن أن يحصل بالبرهان ولا بالعقل المتصرّف في المعاش

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 99.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 87.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 90.

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 93-94.

(5) المرجع السابق، ج 1، ص 153.

ولا بالحسّ، بل هي أمور لا يكشف عن حقيقتها إلا الوجدان⁽¹⁾.

ونجد عند وليّ الله الدهلويّ تنبهاً كاملاً إلى الواقع الموضوعي الذي تنزل فيه الرسالات وإلى مراعاة هذا الواقع. ولذلك نراه ينبّه إلى تعدّد "المناهج" بالرغم من وحدة الدين قائلاً: "واعلم أن أسباب نزول المناهج في صورة خاصة كثيرة، لكنها ترجع إلى نوعين: أحدهما كالأمر الطبيعي الموجب لتكليفهم بتلك الأحكام... والنوع الثاني بمنزلة طارئ عارض..⁽²⁾". ويفصّل الدهلويّ في كلّ منهما ويعطي الأمثلة، وفي النوع الأول يقول: "والمعتبر في نزول الشرائع ليس العلوم والحالات والعقائد المتمثلة في صدورهم فقط [يعني المخاطبين بالرسالة]، بل أعظمها اعتباراً وأولها اعتداداً ما نشأوا عليه واندفعت عقولهم إليه من حيث يعلمون ومن حيث لا يعلمون..⁽³⁾". وفي شرحه للنوع الثاني من الطارئ العارض يقول: "وذلك لأن الله تعالى وإن كان متعالياً عن الزمان، فله ارتباط بوجه من الوجوه بالزمان والزمانيات [كذا]⁽⁴⁾". ويتبع قوله هذا بتفصيل وأمثلة، مثل نزول التوجيهات والتشريعات في مسألة الإفك والظهار، ويذكر بأنّ النبي "إذا بُعث إلى قوم فيهم بقية سنّة راشدة فلا معنى لتغييرها وتبديلها، بل الواجب تقريرها، لأنه أطوع لنفوسهم وأثبت عند الاحتجاج عليهم"⁽⁶⁾.

ومن أوجه مراعاة الشريعة للواقع الموضوعي للناس وطبيعتهم "أن يُجعل شيء من الطاعات رسماً فاشياً، يؤدى على رؤوس الخامل والنبیه، ويستوي فيه الحاضر والباد، ويجري فيه التفاخر والتباهي، حتى تدخل في الارتفاقات الضرورية التي لا يمكن لهم أن يتركوها ولا أن يهملوها لتصير مؤيداً لعبادة

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 154.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 164-166.

(3) المرجع السابق، ج 1، ص 165.

(4) أحسب أن الذي أرادته وليّ الله الدهلويّ هو أن الرسالات لها ارتباط بالزمان والزمانيات.

(5) الدهلوي، حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج 1، ص 166.

(6) المرجع السابق، ج 1، ص 218.

الله، والسنة تدعو إلى الحق، ويكون الذي يخاف منه الضرر هو الذي يجلبهم إلى الحق⁽¹⁾. وحين يتكلم الدهلوي عن الزكاة، فإنه يتكلم بالروح نفسها، وبأن أحكامها رسمت على نحو "الأسهل والأوفق بالمصلحة"⁽²⁾، وينبّه -في معرض كلامه عن العقود التجارية- إلى أن "الشرائع الإلهية لا تنزل إلا بما تقبله نفوس العامة قبولاً أولاً"⁽³⁾. وفي معرض كلامه عن العورات يحرص على ربط التشريع بطبيعة إحساس الناس بحسب أحوالهم، فيقول: "إنما كان العبد بمنزلة المحارم، لأنه لا رغبة له في سيّدته لجلالته في عينه، ولا لسيّدته فيه لحقارته عندها، ويعسر التستر بينهما"، وتقريره هذا له ارتباط ظرفي ثقافي ظاهر، ويتابع قوله: "وهذه الصفات كلّها معتبرة في المحارم، فإنّ القرابة القريبة المحرّمة مظنة قلة الرغبة، واليأس أحد أسباب قطع الطمع، وطول الصحبة يكون سبب قلة النشاط وعسر التستر وعدم الالتفات، فلذلك جرت السنة أنّ الستر عن المحارم دون الستر عن غيرهم"⁽⁴⁾. وعند حديثه عن الزنا ينبّه إلى أنه "ليس في دين الله جزاف، فلا يتعلق الرضى والسخط بتلك الأفعال إلا بسبب"⁽⁵⁾.

ونرى في «حجة الله» إشارات بديعة إلى أسرار الخلق، يستند فيها المصنّف -رحمه الله- إلى العلوم الطبيعية في عصره، وي طرحها على نحو تفاعلي مع ما نسميه اليوم علوماً اجتماعية. يقول الدهلوي: "ولما كان الإنسان مع إحساسه وتحركه وقبوله للإلهامات الجبليّة والعلوم الطبيعية ذا عقلٍ وتوليد للعلوم الكسبية، ألهمه الزرع والغرس والتجارة والمعاملة، وجعل منهم السيّد بالطبع والاتفاق، والعبد بالطبع والاتفاق، وجعل منهم الملوك والرعية، وجعل منهم الحكيم المتكلّم بالحكمة الإلهية والطبيعية والرياضية والعملية، وجعل منهم الغبيّ الذي لا يهتدي لذلك إلا بضرب من التقليد، ولذلك ترى

(1) المرجع السابق، ج 2، ص 39.

(2) المرجع السابق، ج 2، ص 62.

(3) المرجع السابق، ج 2، ص 163.

(4) المرجع السابق، ج 2، ص 195-196.

(5) المرجع السابق، ج 1، ص 171.

أُمم الناس من أهل البوادي والحضر متواردين على هذه⁽¹⁾. وفي هذا نزعة مقاصدية واضحة كل الوضوح، وفيها أيضاً استحضر لآفاق ابن خلدون وفكرة جريان السنن في عالم الاجتماع. ونلفت النظر إلى نقطة دقيقة في طرح وليّ الله الدهلويّ جديرة بالانتباه، وهي ذكره للطبع والاتفاق، فالأول يشير إلى الاستعدادات المخلوقة، والثاني إلى تنميتها وتهذيبها بكسب وبظروفٍ معاشية، والتفاعل بين هذين البعدين ينتج عنه رسم الحياة. ولا يفوت الدهلويّ التفريق بين طبيعة الأسباب في أنواع الخلق وتفرد الإنسان: "اعلم أنّ لكل صورة من المعدنية والناموية [النباتية] والحيوانية والإنسانية مطيةً غير مطية الأخرى⁽²⁾، ولها كمالاً أولياً غير كمال الأخرى، وإن اشتبه الأمر في الظاهر"⁽³⁾. إن هذه الصياغة لوليّ الله الدهلوي في غاية الأهمية إذا وضعناها قبالة المعاني الحداثيّة التي تختزل الإنسان في صفاته الطبيعيّة؛ إذ إنّ الرؤية الإسلامية تؤكّد تفرد الإنسان مع أنّ خلقه مرتكز على أسباب مخلوقة مشابهة للأسباب الجارية في المخلوقات الأخرى المسيرة غير المكلفة.

ومن هنا، نجد عند وليّ الله شاه دهلوي منزعاً مقاصدياً عميقاً، فهو ينص على أنّ باب المقاصد يقتضي تعيين الفرائض والأركان والآداب⁽⁴⁾، ويتكلم عن نوعين من العلم "متمايزين بأحكامهما متباينين في منازلهما" واحد هو علم المصالح والمفاسد والثاني هو "علم الشرائع والحدود والفرائض"⁽⁵⁾. ويؤكد أنّ النبي صلى الله عليه وسلم "كان يجتهد، وأنّ اجتهاده معرفة المصالح والمظان وإدارة التحريم والكراهية عليها"⁽⁶⁾، وإن كان "اجتهاده بمنزلة الوحي، لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 57.

(2) هناك اختلاف بين النسخ في لفظ مطية، وينبّه المحقق سيد سابق للمعنى المقصود وهو "أن لكل صورة قاعدة تقعد وتستقر عليه" الدهلوي، ج 1، حاشية ص 74.

(3) الدهلوي، حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج 1، ص 74.

(4) المرجع السابق، ج 1، ص 172.

(5) المرجع السابق، ج 1، ص 225.

(6) المرجع السابق، ج 2، ص 208.

الخطأ. وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً من المنصوص كما يُظنّ، بل أكثره أن يكون علّمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع واليسير والأحكام، فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون⁽¹⁾. وفي معرض الحديث عن الغنائم والفيء يذكر بأنّ الشريعة تراعي "الرغبة الطبيعية والرغبة العقلية"⁽²⁾. وفي حين أنّ التدبر في المصالح يظهر المنافع والمفاسد، فإنّ بعضها الآخر "عُغِّلَ من المعنيين يجب أن يبقى على الإباحة ويرخص فيه، فكان تنقيحها والتفتيش عنها إحدى المصالح التي بُعث النبي صلى الله عليه وسلم لها"⁽³⁾.

إنّ منهجية الدهلويّ في حجته تشابه منهجية ابن القيم في «إعلام الموقّعين» وحديثه عن أسرار الشريعة، من جهة أنها استبطنت المنطق المقاصدي ولكن لم تُنظر له. ولا يفوتنا أن نلاحظ أن طرح الدهلوي تميّز بنباهة حاضرة للتنوّع البشري، ولا يمكننا إلا أن نقول إنّ التعددية المليّة في بلاد الهند أرهفت عنده هذا الحسّ.

وننتقل الآن لنناقش بالتفصيل المساهمة المتميّزة لابن عاشور، والإشراقات المقاصدية القيّمة لعلال الفاسيّ. وفي مناقشة أطروحة ابن عاشور سوف يجري التركيز على التجديد المنهجي الذي قدّمه، وعلى توسيعه رقعة المقاصد. فمناقشة منهجيته تساعد على فهم مسوّغ توسيعه ومستند ذلك، وكذلك فإن مناقشة تطبيقاته التوسيعية تساعد على تقييم منهجيته.

أولاً: التجديد المنهجي لابن عاشور

بين مساهمة الشاطبي ومساهمة ابن عاشور (ت1393هـ/1972م) ستة قرون، واتساع هذه المدة تعبير عن أنها كانت أضعف القرون في تاريخنا من ناحية تألق الفكر الإسلامي. يقول الريسوني: "إذا كان الإمام الشاطبي خاتمة

(1) المرجع السابق، ج 1، ص 223-224.

(2) المرجع السابق، ج 2، ص 275.

(3) المرجع السابق، ج 2، ص 277.

المتقدمين من علماء المقاصد، فمن غريب الأقدار أن يكون هو نفسه فاتحتهم في العصر الحديث! ⁽¹⁾ وجاءت مساهمة ابن عاشور لتستفيد من مساهمة الشاطبي، وتتجاوزها في عصر جديد ذي تحديات جديدة. ولا بدّ لنا أن نتذكر أن مساهمة ابن عاشور كانت أول مساهمة بعد زوال الخلافة، والأهم من ذلك أنها كانت أول مساهمة بعد ترزيع مرجعية فكر المسلمين وظهور رغبة التلفيق عند المواجهة مع الحداثة وعلمانيّتها. ويناقد هذا الفصل التجديد المنهجي الذي قامت به مساهمة ابن عاشور ودعت إليه، ويستعرض توسيع ابن عاشور لآفاق المقاصد والأبعاد الجديدة التي أضافها مما كانت غائبة أو ضامرة في صياغة من قبله. ويتخلّل هذا الفصل استدراكات في مسائل يبدو أنّ صياغتها بقيت شديدة الارتباط بالفقه على نحو يُضيق من شموليّة بعدها المقاصدي. وستجري الإشارة إلى إسهامات علّال الفاسي الذي عاصر ابن عاشور، وقدّم أفكاراً مقاصدية ناضجة.

وكان لا بدّ لابن عاشور أن ينظر في المساهمة العملاقة للشاطبي، غير أنه لم يُرد أن ينحصر فيها، فبعد الإشادة بالعزّ وبالقرافي في تأسيس مقاصد الشريعة قال: "والرجل الفذّ الذي أفرد هذا الفنّ بالتدوين هو الشيخ أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عُني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى «عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه»، وعنون ذلك القسم بـ«كتاب المقاصد»، ولكنه تطوّل في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمّات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه فاد جدّ الإفادة فأنا أقنتني آثاره ولا أهمل مهمّاته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره» ⁽²⁾.

وفي حين تمحور فهم الشاطبي للمقاصد حول المصالح الكلية والجزئية ومحاولة هندسة العلاقة بينهما، فإن ابن عاشور دفع بالمقاصد نحو تجريد أكبر

(1) الريبوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 88.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: مكتبة الاستقامة، ط 1،

1366هـ، ص 7.

فقال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصافُ الشريعة وغاياتها العامّة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁽¹⁾. ومع أن التعريف بقي يدور على ملاحظة التشريع والأحكام، فإنه تميّز بالاحتفاء بالمعاني والحكم وليس -فحسب- رسم خريطة الحدود التي تُفيدها ملاحظة الكلّي والجزئيّ. ويشترك توجّه ابن عاشور هذا مع توجّه الفاسيّ الذي يقول: "والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام"⁽²⁾. ويقول في موضع آخر: "... مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقّف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي؛ وإنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع ولكنها من صميمه. وليست غامضة غموض القانون الطبيعي [الذي تستند إليه فلسفة القوانين في الغرب] الذي لا يُعرف له حدّ ولا مورد، ولكنها ذات معالم وصوئ كصوئ الطريق"⁽³⁾. وسوف أناقش فيما يلي أمرين: التجديد المنهجي الذي قام به ابن عاشور، وتوسيعه في المقاصد. ومناقشة منهجيته تساعد في فهم مسوِّغ توسيعه ومستنده، وكذلك فإن مناقشة تطبيقاته التوسيعية تساعد في تقييم منهجيته.

إنّ مساهمة ابن عاشور ليست محض جهدٍ موفّقٍ في صياغة المقاصد، وإنما هي تجديد منهجي، وضع علم المقاصد على منصة جديدة، وفتح الباب أمام تطوّره واكتمال بنيانه. يقول الريسوني: "أول شيء تميّز به ابن عاشور هو أنه لأول مرة أجرى مقارنة بين وظيفة علم أصول الفقه ووظيفة الدراسات المقصدية، أو "علم مقاصد الشريعة": ما المشترك؟ وما المختلف؟ وهل هما -ولا بدّ- علم واحد أم يمكن -أو يلزم- الفصل بينهما واستقلال كل منهما

(1) المرجع السابق، ص 52.

(2) الفاسيّ، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بيروت: دار الغرب الإسلامي،

ط 5، 1993، ص 47.

(3) المرجع السابق، ص 55-56.

بوظيفته؟" (1) ويمكن أن نرى في تجديد ابن عاشور بعدين رئيسيين يُلخّصهما الحسني: "ومجمل القول أن تجديد ابن عاشور في درس المقاصد الشرعية يشمل أمرين: البناء الشكلي للنظرية، والفكرة الأساسية لموضوعها. فلم يتأسس البناء الشكلي على التمييز بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف كما جاء في بناء نظرية المقاصد عند الشاطبي، بل قام بناءً نظرية ابن عاشور على أساس التمييز في التصور المنهجي بين المقاصد العامة والمقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية لأحكام الشريعة. وانبثقت الفكرة الأساسية لموضوع النظرية على تخصيص البحث في المصلحة على مجال المعاملات والآداب، عكس الفكرة التي أسست المصلحة عند السابقين، فإنها شاملة في حيز كبير منها الإنسان الفرد دون أن تهتم كبير اهتمام بأحوال المجتمع" (2). وسوف أشير إلى أربع نواحٍ مهمة في التجديد المنهجي لابن عاشور لا على وجه الإحاطة وإنما من باب تسليط الضوء على مساهمات أساسية.

1 - استنطاق الفقه وأصوله معاً

من أبعاد التجديد المنهجي لابن عاشور محاولته الابتعاد عن المدخل المغروس في أصول الفقه والمحاط بأسياجه؛ ذلك المدخل الذي فرضته مناهج من قبله. ولقد كان الاستقراء من الأسس المنهجية التي شكّلت قاعدة نظرية الشاطبي، وهو ما يؤمل أن ينتج عنه -عند استكمال النظر في عامة الأحكام وألفاظها اللغوية وارتباطها المصلحية- تعيين قواعدٍ قطعيةٍ تمثل ارتكازات مقاصد الشريعة. غير أن هذا المنهج بالرغم من انضباطه المنطقي الشديد وقدرته العالية على التوليد، لا يخلو من الإشكالات. يقول إبراهيم الزين في هذا المعنى: "لقد كان ابن عاشور فاهماً لإشكالات الاستقراء المنهجية حسب ما استقرّ في مجال العلوم العقلية، ولعلّه لم يقنع بمحاولات الشاطبي العديدة لإعادة بناء الاستقراء ليبلغ اليقين، وكذلك احتجاج الشاطبي للقول

(1) الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 94.

(2) الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/1995م، ص 435.

بأن أصول الفقه قطعية. فهذه القواطع التي سعى الشاطبي لبنائها بالسبل العقلية لم تجد من ابن عاشور غير النقد المرير أو التهكم اللاذع في بعض الأحيان، ولم ير ابن عاشور طائلاً فيما ذهب إليه الشاطبي في الربط بين العلم والعمل، ومسألة الرسوخ في العلم؛ إذ إنه -والحق يقال- لم يحتج الشاطبي بهذا السبيل في اقتناص كليات الشريعة..⁽¹⁾ ويؤكد الزين عزم ابن عاشور تجاوز الصياغات القديمة التي ارتبطت بظروف تطور العلوم الشرعية في وقتها فيقول: "وابن عاشور يميز بين كون معظم مسائل أصول الفقه دائرة حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لغوية، وبين كون العلم يسعى لخدمة حكمة الشريعة ومقصدها. وطالما أن أصول الفقه بمبناها التاريخي قد قصّرت عن المعنى الأخير فوجب استدراك ذلك التقصير بناءً على علم جديد هو علم المقاصد. ولعل نموذج العلوم العقلية يثير بعض الجدل والشك في أمر تحكيم العقل في النقل، ولكن الأمر يبدو محسوماً عند ابن عاشور طالما أن علماً شرعياً مثل علم أصول الدين قد توافرت فيه تلك القواطع، وأن السبب الجوهري في عدم توافرها في علم أصول الفقه راجع في المقام الأول إلى تاريخ التدوين في ذلك العلم، وكيفية ارتباطه بعلم جزئي هو الفقه الذي كثر فيه الاختلاف لطبيعة النظر الجزئي"⁽²⁾.

وإننا إذ نقف اليوم ننعم بجهد واجتهاد من سبقنا، ينبغي أن لا تفوتنا الثقة المتميزة في زمن ضعف المسلمين التي سمحت لابن عاشور تجاوز المستقر في التراث، وما كان أن يتأتى له ذلك من غير علم غزير راسخ وهمة عالية للتجديد في حقل المقاصد، تجديداً لا يقف عند مراجعة المسائل وتحريها، بل يتجاوز ذلك إلى تأسيس علم مستقل للمقاصد، أو إلى الدعوة إلى ذلك والإسهام فيه، "فكان علم المقاصد هذا -بالتكليف الجديد- هو بمثابة علم كلي يضبط علماً جزئياً هو علم أصول الفقه. وبهذه الكيفية رأى ابن عاشور إمكانية التحرر من الخلافات التاريخية والمذهبية التي وقعت في علم

(1) زين، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية"، مرجع سابق، ص 47-48.

(2) المرجع السابق، ص 49.

أصول الفقه، فهذا العلم الجديد بطبيعة تكوينه يعلو على الانتماءات المذهبية، ويؤكد التحرر منها في مسلّماته الأساسية، وطرائق التأمل في نظام الشريعة وكيفيات اقتناص الكلّيات من استقراء علل الأحكام أو كليات القرآن أو غيرها⁽¹⁾.

وإذ انتهض الشاطبي لتخريج أصول فقه قطعيّة، فإن هذا الأمل -بحسب ابن عاشور- "لم يأت بطائل"⁽²⁾. ولذلك نجد ابن عاشور منتبهاً للتحديات الفكرية التي عاصرتها -والتي تستدعي استنفار قوة العلوم العقلية- ومصمماً على صياغة مقصدية أكثر اتصالاً بأصول الدّين تتجاوز الاختناقات التاريخية في هذا الحقل، ولا يخفي عتبه على الشاطبي مع أنه يمكن أن يُقال عن صياغته إنها مثّلت توافقاً علمياً واسعاً، أو كانت أنضج صياغة متبلورة لبضعة قرون. ونجد أن الفاسي أيضاً يرنو إلى معالجة مفتوحة للمقاصد، ويؤكد هذا المعنى عند الحديث عن الاجتهاد بقوله: "وجماع القول ما قاله ابن القيم: الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلها ورحمةٌ كلها... فكلّ 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، فالشريعة عدلٌ الله بين عباده ورحمته بين خلقه..⁽³⁾".

ولكن، هل يمكن تجاوز صياغة مشهورة اكتسبت صفة المرجعيّة؟ يقول الزين في معرض كلامه عن صياغة الشاطبي: "وربما يعتقد البعض أنّ تجاوز ما هو تاريخي وإعادة تركيبه في قالب لاتاريخي متجاوز للأطر المذهبية يبدو كأنه ضرب من المحال، ولعله كان من الأسر على ابن عاشور أن يقوم بتأسيس علم المقاصد على أصول القرآن والسنة النبوية، وبذلك يتجاوز المذهبيات التاريخية، والخلل الذي حدث حال تدوين علم أصول الفقه بزهاء

(1) المرجع السابق، ص 48.

(2) ابن عاشور. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 6.

(3) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 54.

قرنين بعد الفقه⁽¹⁾. غير أن عالماً بوزن ابن عاشور لم يفته ما في التراث من مساهماتٍ قيّمة، ولإدراكه حجم التحدي الذي فرضه تغيّر الأحوال في عصر الحداثة، فإنه وجد أن لا بديل عن التجديد في الحقل: "فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدّين حق علينا أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقه التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة"⁽²⁾. يقول الزين منبهاً إلى ذلك: "إذاً يريد ابن عاشور أن يقوم بتفكيك مسائل أصول الفقه وإعادة صياغتها في بوتقه التدوين وفقاً لنظرة نقدية، فيقوم بنفي ما ليس منها، ويحكم صياغة أشرف مدارك الفقه والنظر فيها تحت لواء علم جديد، هذا العلم الجديد ليس بديلاً للعلم التاريخي المسمى بعلم أصول الفقه، لكنه يؤدي الوظيفة التي عجز علم أصول الفقه عن أدائها، فيبقى علم أصول الفقه عاملاً في دائرة الاستنباط الفقهي"⁽³⁾.

ونلاحظ هنا أثر الظروف التاريخية لنشأة المقاصد؛ إذ إن ما يجري عادة مع العلم الذي يأتي بفتح جديد هو أن تتعلق به آمال أهل النظر، فيشتمرون السواعد في خدمته والتفصيل فيه، إلى أن ينتهي الأمر بإثقال ذاك العلم بما لا يطيق. يقول إبراهيم الزين في هذا المعنى: "ويصح لنا القول بأن الذين أرادوا لعلم أصول الفقه أن يكون قطعياً قد حملوا هذا العلم لما لا يحتمل ولا يطيق، بسبب ظروف نشأته التاريخية، فهذا الأفراد بالتأليف في هذا العلم الجديد يفك الارتباط، ويتخلّص بالكُلّية من الثقل التاريخي، لكنه يبقى على التاريخ حياً وشاهداً في إطار علم أصول الفقه، فكأن الغرض العملي هو القول: بأنّ تاريخ العلم يبقى -كما هو- شاهداً على ضرورة تجاوزه بفعل تاريخي جديد يستلهم التراث ولا ينكره. وعلى ذلك يبقى علم المقاصد كلياً

(1) زين، الاستقراء عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 49-50.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 6-7.

(3) زين، الاستقراء عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 50.

الكلّيات التي يتفرع عنها علم أصول الفقه من ناحية معرفية؛ إذ إن المقاصد حاکمة على علم أصول الفقه الذي بدوره يكون حاکماً على الفقه بالكيفيات التي يحددها علم المقاصد، وهذه الحكومة التي للمقاصد على أصول الفقه في بعض الأحيان تكون أيضاً على الفقه بصورة مباشرة، ولا تحتاج للدخول للفقه عن طريق أصول الفقه، خاصة في مجال فقه المعاملات وأحكام العائلة والتصرفات الماليّة، والتبرعات والقضاء والشهادة والعقوبات، كما سيفعل ابن عاشور ذلك من خلال استعراضه لمقاصد التشريع الخاصة⁽¹⁾. وتزيدنا هذه الملاحظة تقديراً للهمة التجديدية لابن عاشور، ولرسوخه العلمي الذي أهله لأن يتكلّم ويعترض على ما هو متبلور وراسخ مما اعتُبر نهائياً لا يحتمل المراجعة.

2 - المعاني الحقيقية والمعاني العرفية

ومن المساهمة المميزة التي قدمتها أطروحة ابن عاشور ما جاء في الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية؛ إذ تشمل المقاصد المعاني الحقيقية التي لها تحقّق في نفسها، كالعدل مثلاً، وتشمل المعاني العرفيّة. وفي ذلك يقول: "وأما المعاني العرفيّة العامة فهي المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور.." ⁽²⁾. وبهذا تتجه أطروحة ابن عاشور باتجاه المنطق الخلدونيّ في الاعتبار بطبائع العمران، وتمدّد مساحة العلم والمعرفة، وشرط فهم العلماء وفطنتهم إلى خارج دائرة المعرفة بالنصوص، لتضم دائرة المعرفة بسنن الحياة وسيرة الخلق. ويؤكد ابن عاشور هذا المعنى على نحو غير مباشر في فرضه أربعة شروطٍ لنوعي المقاصد الحقيقية والعرفيّة، وهي: "الثبوت والظهور والانضباط والاطراد، ظناً قريباً من الجزم" ⁽³⁾.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن معرفة هذه الشروط، وبخاصّة في المعاني

(1) المرجع السابق، ص 50-51.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 51.

(3) المرجع السابق، ص 50.

العرفية - باصطلاح ابن عاشور - أمر شائك جداً، والاقتراب من الجزم فيها ليس من اليسير. وتعود صعوبة الجزم في هذه المباحث، مع اتساع الأبحاث العلمية فيها، لطبيعة مادتها وللخلفية الفلسفية التي تستند إليها البحوث الحديثة. والطرف الأول من كون هذا الأمر شائكاً هو احتمال إلفه الجماهير لما هو فاسد من ناحية الشريعة، أو لما هو ظاهر النفع، أو ذا نفع قصير الأجل ضاراً في مآله. وهذا أظهر عندما لا نقتصر على التفكير بما ألفته الجماهير من المسلمين وأردنا القراءة في تاريخ البشر عامة. والتوسع في الملاحظة جدّ ضروري في زماننا الذي تقاربت فيه البلدان وزاد فيه الاتصال بين أجناس الأقوام ومللهم، غير إنّ هذا التوسع يرفع عتبة التحدي، ويتطلب مزيداً من إرهاف الحسّ في التفريق بين ما يمكن اعتباره من مجاري العادات بسبب اطّرادها، وما يمكن أن يمثل عاداتٍ كيّفتها حركة المجتمع والتاريخ على نحوٍ فاسدٍ، بسبب غيابٍ أو تخلف الهداية الربّانية. والطرف الثاني لتعقيد هذا الأمر وتراكيبه هو أن المعرفة المعاصرة فيما سماه ابن عاشور معاني عرفية تجاوزت - منذ ما أسموه عهد الأنوار - الانطباعات الذكّية، وتطوّرت إلى علومٍ مستقرّة لها فرضياتها ومنهجياتها الخاصة. وهذه الفرضيات والمنهجيات - مع دقّتها - مليئةٌ بالإشكالات، بسبب خلفيتها الثقافية التصورية العقديّة؛ أي إنّ النتاج المعرفي بكونه تفاصيلٍ مبنوثة - الذي تحتاج إليه المقاصد تفكّراً - موجودٌ ومتراكمٌ، لكنّ المعرفة كبناءٍ مسكوبٍ على نحو نظرياتٍ علميّة، كثيراً ما تُعارض أو تُلغى ما تريده الأديان بسبب وجهته التصوريّة.

وتزداد أهمية إدراك هذه النقطة السابقة عند ربطها بالشروط الأربعة التي ذكرها ابن عاشور. فشرط الثبوت يتحصّل من خلال الضوابط النقليّة المعروفة، أما الظهور فالمراد منه "الاتّصّاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة... والمراد بالانضباط أن يكون للمعنى حدّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه... والمراد بالاطّراد أن لا يكون مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار"⁽¹⁾. أي إنّ الشرط الوحيد

(1) المرجع السابق، ص 51-52.

المُفرد للسير في الأرض وللنظر في أحوال العباد هو الاطراد، أما الشروط الثلاثة الأخرى فيغلب عليها المنهج الاستنتاجي لا الاستقرائي؛ وإن كان بين هذه الشروط تشارك وتعاوض؛ إذ تنير قراءة الكتاب قراءة الكون، وقراءة الكون قراءة الكتاب.

3 - تجدد إدراك المقاصد

ومما قرره ابن عاشور وذكر به أن إدراك المقاصد متجدد، وقد تخفى المقاصد في زمن وتظهر في زمن لاحق. فبعد تكرير عتبه على الشاطبي قال: "وجملة القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلّها مشتملة على مقاصد الشارع وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيّها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفتّن لها، فإذا أعوز بعض العلماء أو جميعهم في بعض العصور الاطلاع على شيء منها فإن ذلك قد لا يعوز غيرهم.." (1). وقريب من هذا يؤكد الفاسي بقوله: "وعلة الحكم ليست هي حكمته، والفرق بينهما أن الأولى هي الأمر الظاهر الذي جعله الشارع علامة على الحكم وبناء عليه، والحكمة هي مقصود الشارع من الحكم؛ أي المصلحة التي أودعها فيه من جلب نفع أو دفع ضرر أو حرج؛ وبناء الحكم على العلة مظنة تحقيق الحكمة المقصودة منه" (2). إنَّ ظهور علل التشريع وحكمها وتراكمها عبر العصور هو جزء من خلود الشريعة، وهو ما يضع على كاهل العلماء مسؤولية عدم التوقّف عن اكتشاف آفاق جديدة للمقاصد.

ولقد أكد ابن عاشور أهمية دور العقل في إدراك المقاصد ومقتضيات الإسلام، فقال تحت عنوان "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة" ما يلي: "فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية

(1) المرجع السابق، ص 49.

(2) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 127.

على وفق ما يدركه العقل ويشهد به"⁽¹⁾. وليته أثنى على ابن خلدون في هذا الموضوع، أو أشار إليه. فالحديث عن المعاني العرفية وما يشهد به العقل غير كافٍ إذا لم يُشفع بضمّ المتطلبات العلمية للمعرفة بالأحوال المطردة. وعلاّل الفاسي يؤكد كذلك دور العقل بقوله: "فليس في الشريعة الإسلامية تكليف اعتقادي أو عملي يتنافي مع العقل، أو لا يستطيع الجمهور تعقله"⁽²⁾. ونلاحظ هنا أنّ الفاسي لم يخصّ إمكان التعقل بالعلماء، وإنما شمل مجمل الأمة. وصحيح أنّ الشاطبي يؤكد أمية الشريعة، إلا أنّ طرحه كان أقرب إلى مناسبة أحكام الشريعة لجميع الناس من كونها متعقّلة من الجمهور.

ومن أهمّ ما في طرح ابن عاشور تنبّه لتقلّب السنن، ولذا فإنه في حديثه عن المصلحة المقصودة نص على "أن المصالح كثيرة متفاوتة الآثار قوة وضعفاً في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وأنها أيضاً متفاوتة بحسب العوارض العارضة والحافّة بها من معضدات لآثارها أو مبطلات لتلك الآثار كلاً أو بعضاً"⁽³⁾. ولا يخفى أن تقدير قوّة الآثار وضعفها مفتقر لرؤية سننية، ولضبط من جهة علوم السير في الأرض. ويتابع ابن عاشور قوله: "نعم إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون فيه غير مصلحة، لكنّه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة. فمن حقّ العالم بالتشريع أن يخبر أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها"⁽⁴⁾. ومرة أخرى، يشير ابن عاشور باتجاه ابن خلدون ونحو المنهج السننيّ، وأحسب أن هذا يدعو إلى وضع صياغاتٍ للمقاصد على نحو أكثر تجريداً.

والتجريد في صياغة المقاصد يُغني كذلك عن التعرّض للمفاهيم الاصطلاحية مثل مفهوم سدّ الذرائع الذي فيه خلاف طويل في مناسبة تطبيق القاعدة، ويُغني عن الاستدراك بمثل قول ابن عاشور "ولولا أن لقب سدّ

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 57.

(2) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 74.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 79.

(4) المرجع السابق، ص 79-80.

الذرائع قد جعل لقباً لخصوص سدّ ذرائع الفساد كما علمت آنفاً، لقلنا إن الشريعة كما سدّت الذرائع فتحت ذرائع أخرى، كما قال شهاب الدين القرافي في كتاب "تنقيح الفصول" ... وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به هو واجب، وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط⁽¹⁾. إن التجريد العام في صياغة المقاصد يُغنيها عن إمكان سوء الفهم بسبب اختلاف المصطلح بين مختلف العلوم، ويغنيها عن المتعلقات والشروط الفقهية المرتبطة بهذه المصطلحات، فالشروط تقوم مقام الضابط عند التطبيق في حياة الناس، وهذا ليس هو الموضوع الرئيس للمقاصد وإن كان يفيد فيه.

4 - اعتبار الفطرة

من الملاحظ أنّ ثلاثة الذين كتبوا في المقاصد في فترة الحداثة -الدهلويّ والفاسيّ وابن عاشور- ركّزوا على مفهوم الفطرة، وكأنّ ذلك انعكاسٌ لإدراكهم مدى مصادمة طروحات الحداثة الفكرية لمقتضيات الفطرة. فالدهلوي يؤكد أهمية عمق الفطرة وأطراد تجلّياتها في الحياة البشرية، وأنه ينبغي أن لا يصدّد عن ملاحظة هذا مخالفة فريقين: "الفجّار" و "البّله الملتحقون بالبهايم ممن لا يشك الجمهور أن أمزجتهم ناقصة وعقولهم مخدجة، وصاروا يستدلّون على بلاهتهم بما يرون من عدم تقييدهم أنفسهم بتلك القيود [قيود ارتفاعات الأمزجة المعتدلة والأخلاق الفاضلة]"⁽²⁾. والفاسيّ في نقاشه للمفهوم الحدائي للقانون الطبيعي يقول: "إذا كان هنالك قانون طبيعي فلن يكون التعبير عنه إلا في شريعة الإسلام. على أنها أسمى من الطبيعة، لأنها التعبير عن الفطرة الإنسانية، كما أراد الدين أن تكون؛ والفطرة هي قوام الإنسانية بل هي الصفة الإنسانية نفسها، بما فيها من مروءة ومن عقل"⁽³⁾. وكما سنرى، فابن عاشور ينبّه إلى أنّ الفطرة قد تنكمش، نتيجة اتباع الهوى أو الاعتياد السادر أو الجنوح الفكري.

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 125.

(2) الدهلوي، حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج 1، ص 99.

(3) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 56.

وابن عاشور يربط المقاصد بالفطرة على نحو سابغ، وفي غاية الشمول: العموم والمساواة والحرية والسماحة وانتفاء النكاية عن الشريعة والمقصد العام من التشريع. ولا تخفى المعاني الكثيرة التي يقتضيها هذا التوسيع والربط، ونشير منها إلى واحدة فقط، وهي أنّ انتفاء النكاية عن الشريعة يحوّل النظر إلى فهم توجيهاتها على محمل تنظيم الحياة تنظيماً قريباً من طبيعة الناس وفطرتهم، وبعيداً عن معاني الإصر والأغلال والتحكّم. ومع الإشادة الكاملة بفكرة ربط المقاصد بالفطرة، لا بدّ من الاعتراف بأنّ مفهوم الفطرة من المفاهيم العصيّة على التحديد الدقيق. يقول ابن عاشور: "وصف الإسلام بأنه الفطرة أنبأنا بأن الفطرة تهتدي إلى أصوله وتطمئن إلى شرائعه. والعقل يعلم أن من قضايا الفطرة ما هو بدهيّ أو واضح للمتأمل، ومنها ما هو خفيّ عن المدركات. ومنها ما تضاعف في النفوس لما غشيها من سلطان الأهواء النفسية والعادات الذميمة والأخطاء النظرية. على أن العقلاء متفاوتون في إدراك الواضح على قدر القرائح والعلوم. فكانت الفطرة محتاجة إلى تنبيه معصوم عن الخطأ في تعريف قضايا ومواقع دلالاتها وهو التنبيه المتلقي من الوحي الإلهي ليعصم الفطرة من الميل عن الجادة القويمة"⁽¹⁾. وهذا الوصف للفطرة يقرّر أمرين اثنين: ملائمة الشريعة للفطرة، وأنه يمكن أن يطرأ الانحراف فيها مما يستلزم التوجيه الشرعي. وقريب من هذا نرى أن الفاسي يقول: "الإنسان دائماً في صراع بين شهواته المركبة في طبيعته البشرية... وبين طبيعة إنسانيته الاجتماعية... أما الدليل الفطريّ في هذه المعركة فهو الشرع..⁽²⁾". ويقطع الدهلوي كذلك بأنّ الدين هو "ميل فطري" مثبت في "الوجدان الصحيح" وقد يفسد، "وإن شئت أن تعلم حقيقة هذا الميل، فاعلم أنّ في روح الإنسان لطيفة نورانية تميل بطبعها إلى الله عزّ وجلّ ميل الحديد إلى المغناطيس، وهذا مدرك بالوجدان..." ولكن عندما يقع الإنسان "في غاشية من أحكام لطائفه

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1985، ص20-21.

(2) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص11.

السُّفلية كان بمنزلة من استعمل مخدراً في جسده فلم يحسّ بالحرارة والبرودة" (1).

ويؤكد ابن عاشور أن الفطرة تطمئن إلى شرائع الإسلام، وربما لا يوجد خلاف بين المسلمين على هذا المعنى. أما تقسيمه لقضايا الفطرة لما هو «بدهيّ» وما هو «خفيّ عن المدركات» فلعله إقرار برهافة مواضيع الفطرة التي تُعجز عن الالتقاط أحياناً. غير أننا إذا سلّمنا بهذا، فكيف يُمكن أن تنبني عليها الشرائع - كما ينصّ ابن عاشور - وكيف يمكننا أن نعرف هذا معرفة عقلية؛ إلا تسليماً بمعنى النصّ. ويُشكل عندئذٍ أيضاً وصف ابن عاشور إدراك الفطرة أنّه متعلّق بقدر "القرائح والعلوم"، لأنّه إذا كانت الفطرة استعداداً طبيعياً فمعناه أن نوازعها شاخصة للناس.

وتأكيد ابن عاشور أنّ المعترف هو حال "سلامة النفوس" ولا اعتبار للحال الشاذّ أمر مهمّ. ولكن كيف نعرف ونقرر أن الشاذّ شاذّ، هل من خلال دراسة الاطراد في حياة البشرية أم من توجيهات الشريعة؟ وإذ قرّر ابن عاشور أن مقتضيات الفطرة تتحصّل "بالإلهام المودع" أو "بواسطة تلقين الوحي الإلهي"، فالأولى أن نميل للأول ونعتبر تلقين الوحي بياناً وحماية للخصائص الفطرية لا إنشاء لها، وهذا المعنى هو الذي تشير إليه باقي عبارات ابن عاشور.

أما قول ابن عاشور إنّ قضايا الفطرة قد تتضاءل "لما غشيها من سلطان الأهواء النفسية" فيدعو للتساؤل عن مصدر هذا السلطان، وإذا كان مكنوناً، فهل هو جزء من الفطرة؟ ومفهوم التضائل بسبب "العادات الذميمة والأخطاء النظرية" مفهوم نفيس، فالشواهد مطردة على غلبة عادات قبيحة قبحاً عظيماً عند بعض الأقوام ومعارضتها معارضة جذرية لبعض قضايا الفطرة التي أشار إليها الإسلام. وأوضح مثال لهذا ذكر القرآن الكريم لوأد البنات ولعمل قوم لوط. وتأكيد التوجيه الربانيّ رفعة خصال في الحياة البشرية أو استقباح غيرها،

(1) الدهلوي، حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج 1، ص 131.

وتعليم الأنبياء لكل هذا ينبغي وهم طبيعياً الانحراف ويشير إلى أنه مما استحكمت به العادة فعمت عنه أبصار الجماعة التي تمارسه.

وبالجملة يعود تركيز ابن عاشور على الفطرة لاستناد نظريته إلى معاني الآية ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ إِلَيْنِي فَطَرُ النَّاسِ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30] قائلاً: "ومعنى وصف الإسلام في الآية بالفطرة أنه جارٍ على ما فطر عليه البشر عقلاً، فهو مقصود بالفطرة، فلاجل تليسه بدلائل الفطرة أطلق عليه لفظ الفطرة كأنه هو الفطرة نفسها كما يقال فلانٌ عدلٌ. فقد استبان أن الآية تدل على أن جميع أصول الإسلام وقواعده تنفجر من ينبوع معنى الفطرة، والإحاطة بذلك ليست إلا لعلام الغيوب، ولكن حظنا من ذلك أمثلة منها جامعة، والاهتداء بأشعة وصلت إلينا من منافذها الواسعة، لنتدبر فيما وقع تعيينه من قبل الشارع، ونقيس عليه ما أشبهه في حكمه" (1). ونرى في هذه العبارة تخفيفاً لبدهة الفطرة وطبيعتها، وتركيزاً على دور الشريعة وعلمائها في كشف أسرارها.

ويناقش الحسني مفهوم الفطرة واختلاف العلماء في تعريفها، ويبين أن المراد منها هو القابلية للخير والشر. ويميل ابن عاشور -بحسب الحسني- إلى هذا، وإلى اعتبار أن الفطرة هي قابلية الصلاح والاستقامة بخاصة. ويؤكد الحسني أن معنى الفطرة واضح عند ابن عاشور؛ إذ تعدّ عنده "نظاماً من الإمكانيات أو الطاقات الجسدية والعقلية يقتدر به المكلف على أداء التكليف؛" وذاك بناء على أن ابن عاشور وصف الفطرة بأنها "الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فُطر؛ أي خلق عليه الإنسان ظاهراً وباطناً؛ أي جسداً وعقلاً" (2). غير أنني أحسب أن مفهوم الفطرة عند ابن عاشور ضبابي أو غير مستقر، كما أن شرح الحسني غير منضبط؛ إذ لم يُشكّل عنده وصف الفطرة بعبارات: القابلية والإمكانيات أو الطاقات أو الممارسة، وكأنها مترادفات (3).

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 19.

(2) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور الشريعة، مرجع سابق، ص 267.

(3) المرجع السابق، ص 267 و 269.

ويذكرنا الحسنيّ بأن التأصيل الفطري عند ابن عاشور مثّل "أساساً متيناً تفرّعت عنه مقاصد شرعيّة أخرى، سواء أكانت مقاصد عامة أو مقاصد خاصة"⁽¹⁾. فمن المقاصد الخاصة مقصد تعيين الحقوق عن طريق "التكوين" بعبارة ابن عاشور. ويستقرئ وفقاً لذلك تسع مراتب للحقوق على درجات متفاوتة من القوة⁽²⁾ و يُبرز الحسني ثلاثاً منها:

- حقّ المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره، مثل التفكير والأكل والنوم والنظر والسمع.
- حقّه فيما تولد عنه مثل حق المرأة في الطفل الذي تلده ما دام لا يعرف لنفسه حقاً أو لم تثبت له الشريعة حقاً.
- حقّه في كل ما تولد من شيء ثبت فيه حق معتبر، مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها، وثمر الشجر ومعادن الأرض"⁽³⁾.

وفي هذا التخرّيج لمقتضيات الفطرة نظر، وبخاصّة النقطة الثالثة، فما أدري كيف نجعل ملكيّة معادن الأرض من مقتضى الفطرة؟ وإذا كانت كذلك فإنها محكومة بضوابط كثيرة أخرى، منها كون الناس شركاء في هذه الألوان من الأرزاق، والله أعلم.

والإشارة إلى "طريق التكوين" وانعكاس ذلك على المقاصد فكرة محوريّة، غير أنّ الاقتصار على "تعيين حقوق" بناء عليها لا يحيط بما تقتضيه الفطرة؛ إذ إنّ الأمر لا يقتصر على الحقوق ضمن مفهوم فقهي يهتمّ بالتملّك والتصرّف. ينبغي أن يتّسع طريق التكوين ليشمل نسق العلاقات البشرية وأوجهها الأخلاقيّة والروحيّة وغيرها من لطائف الخلق، التي يصعب التقاطها، بالرغم من أن الإنسان يهفو إليها، ومكانة الجمال في حياة الإنسان مثال على ذلك.

(1) المرجع السابق، ص 272.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 160-164.

(3) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور، مرجع سابق، ص 272.

وتفتح مناقشة ابن عاشور للفطرة باباً واسعاً لفهم مقاصد الشريعة، فهماً يبتعد عن تحكّم أصول الفقه ويتّجه نحو روح التشريع وسمته. يقول ابن عاشور في كتابه نظام الإسلام "وصف الإسلام بأنه الفطرة من الإيجاز الجامع" وأنه "أولى الأوصاف بأن يُجعل أصلاً جامعاً لكلّيات الإسلام..." ثم يُعقّب على إهمال أهل أصول الفقه لمفهوم الفطرة جرّاء ميلهم إلى حقائق ظاهرة مضبوطة، فيقول: "ونحن لا ننازع العلماء في مصطلحات علومهم، ولكننا نقول: إذا كانوا قد اعتاضوا عن جعل وصف الفطرة أسّاً جامعاً لأصول كثيرة، فإن الباحث عن نظام الاجتماع الإسلامي يجد هذا الوصف أجدي عليه من قواعد كثيرة، ولا جرم أن يكون أهل هذا الفنّ أحوج إلى قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"⁽¹⁾. وفكرة حفظ الفطرة مهمّة جداً، غير أن المبالغة في عموميّة معناها وتوسيعه توسيعاً شديداً يجعل المفهوم فضفاضاً تصعب الإحاطة به. ولعلّ الأولى إدراج الفطرة تحت مفهوم النفس، بالمعنى الموسّع للنفس، فهي ليست من غير جنسها؛ وهو الذي سوف تعتمده هذه الدراسة. والفصل الخامس يحاول تحرير مفهوم النفس ومفهوم الفطرة.

يُلخّص الحسني مساهمة ابن عاشور في ضبط المنهاج في إثبات المقاصد الشرعية، فحين نجد الشاطبي يُركّز على الجهة الناحية أو الجانب يعتمد ابن عاشور مصطلحي الطريق والسبيل⁽²⁾. وينبّه الحسني إلى أن مفهوم الشاطبي عن السكوت كجهة لإثبات المقاصد هي غائبة في طرق ابن عاشور لا لذهول عنها، وإنما لأنها ترتبط بخاصّة بمقاصد العبادات. ثم يدعو الحسني إلى اتخاذ تجديد ابن عاشور منصّة تدفع للإمام قائلًا: "وفي نظري إن طرق إثبات المقاصد عند ابن عاشور لا ينبغي أن يُقتصر في إثباتها على ما عرضه ابن عاشور في فصل صغير ضمن كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، بل إن التأمل في الكيفية المنهجية التي وجهت البحث في مقاصد الشريعة يفضي بالباحث إلى الكشف عن طرق أخرى في إثبات المقاصد الشرعية". ولا يترك

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 21.

(2) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور، مرجع سابق، ص 430.

الحسنيّ دعوته عامّة وإنما يُتبعها بتخصيص أكبر: "يتعلّق الأمر بوسيلتين منهجيتين: الأولى تتمثل في إدراك مقام الخطاب الشرعي، والثانية تتمثل في ضرورة التمييز الذهني بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام"⁽¹⁾. أما على صعيد الفاعلية التطبيقية لنظرية المقاصد، فإن تجديد ابن عاشور يرتبط بإجراء القياس؛ إذ "إن أغلب الدراسات الأصولية السابقة لم تنظر للقياس تنظيراً مبنياً على المقاصد الشرعية"⁽²⁾. ويترتب على ذلك -كما يؤكد الحسني- أن نستحضر أن هناك مقاصد عالية مشتملة على المقاصد القريبة المشتملة على العلل المقصودة، وهذه الأخيرة هي فقط التي يرد فيها القياس بحسب المنهجية القديمة.

لقد سمح التجديد المنهجي عند ابن عاشور بتجاوز المعتاد، وفتح الباب للنظر في مآلات غائبة أو غير بارزة في الكتابة عن المقاصد. فالافتراض الضمني -بل والصريح- على أن الإسلام هو منظومة متكاملة يضع على كاهل المجتهدين والمفكرين مسؤولية الاستمرار في اكتشاف هذه المنظومة؛ إذ إن انعكاساتها واستجاباتها تتعلق لزوماً بالظروف التاريخية -السياسية الاقتصادية الاجتماعية الفكرية- التي يمرّ بها الإسلام وأهله، ما دام أمر الشريعة أن تُطاع فيمن تخاطبهم، وتتحقق في الواقع الذي تجري فيه. وبنّيه إبراهيم زين إلى هذا المعنى: "لا بد من القول: بأن ابن عاشور في محاولته لبيان طرق إثبات المقاصد قد انطلق من مسلمة مفادها أن للشريعة نسقاً ونظاماً... وهذا الأمر ينفي عن الشريعة العبث وخلوها من المقصد، وربما يشير إلى ذلك النسق والنظام، وأحسب أن ابن عاشور لم يرَ طائلاً في السعي لإثبات ذلك النسق والنظام في جسم الشريعة، وإنما الأفيد افتراضه ثم تصفح الآحاد على أساسه، فإن انتظمت للدلالة عليه صحّ أمر الاستقراء، واستقام الافتراض كوصف صحيح للشريعة الإسلامية، ولعل الضمان في ذلك راجع في المقام الأول إلى نفي العبث في أفعاله عز وجل، دون الخوض في معضلات

(1) المرجع السابق، ص 430-431.

(2) المرجع السابق، ص 436.

الحديث عن الصلاح والأصلح، أو إيجاب أمر على الذات العليّة" ⁽¹⁾. وذلك يحتم الاستعانة بعلوم السير في الأرض وعلوم النظر في الآفاق، ليس استعانة استثناس أو استشهاد أو تدليل فحسب، وإنما استعانة تدخل في صلب تشكيل البناء النظري للمقاصد.

إن دفعة التجديد المنهجي لابن عاشور فتحت باب التساؤل والتفكير في الحاجة إلى بناء المقاصد بناءً جديداً على أصول الدّين، والابتعاد الكامل عن الصياغات القديمة المرتبطة بالفقه وأصوله، لا ابتعاد جفاءً وهجاءً وإنما استصحابٌ لها في صياغاتٍ جديدةٍ أقدر على مواجهة واقعنا المعاصر.

ثانياً: البعد الجماعي وتوسيع رقعة المقاصد

مثّلت مساهمة ابن عاشور تجديداً منهجياً؛ إذ استصحب منطق أصول الفقه، ولكنها تجاوزت تفتيقاته المدرسية التي أثقلت صياغات المقاصد، في غمرة الغوص في دقيق مسالك هذا العلم. وسمح التجديد المنهجي ضمّ مسائل كانت غائرة أو غير منتظمة انتظاماً لائقاً في المقرر من المقاصد. ولتأكيد محورية الأمر الجماعي في المقاصد، يذكّرنا ابن عاشور بقوله: "واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد.." ⁽²⁾. وهذا التوجّه نراه كذلك عند علّال الفاسي، الذي يقرر أنّ: "المقصد العام للشريعة الإسلامية 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 وتدبيرٍ لمنافع الجميع" ⁽³⁾. وتأكيد صلاح المجتمع، علاوة على أفرادها، وشمول هذا الإصلاح، نقلة نوعيّة تقتضي مراجعة صياغات المقاصد مراجعة

(1) زين، الاستقراء عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 54.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 10.

(3) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 45-46.

شاملة، وليس إجراء توسيع خطي لها فحسب. وسيأتي التفصيل في ذلك لاحقاً.

وفي مسيرة إدخال البعد الجماعي في المقاصد، يقسم ابن عاشور المصالح إلى كلفة وجزئية فيقول: "ويراد بالكلفة في اصطلاحهم ما كان عائداً على عموم الأمة عوداً متماثلاً، وما كان عائداً على جماعة عظيمة من الأمة كأهل مصر أو قطر، وبالجزئية ما عدا ذلك"⁽¹⁾. ويقرر الفاسي كذلك قاعدة "تقضي بتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام. ومعنى ذلك أنّ مصلحة الجماعة تقدّم على مصلحة الفرد، وأنّ على الفرد أن يضحي بمصالحه في سبيل النفع العائد على المجموع. وهي قاعدة جليّة تبيّن اجتماعية الشريعة الإسلامية ومقاومتها للفردية المتطرّفة، التي تبيح للشخص أن يحقق ازدهاره الفرديّ ولو على حساب المجتمع"⁽²⁾. ولنا أن نستدرك فنقول إنّ قواعد علم الأصول التي استفرغت طاقتها في استعمال قواعد لغوية ووسائل منطقيّة قياسية، ربما كفت الأمر في تحديد الكليّ والجزئيّ في النصوص، لكنّ هذه الوسائل ليست مناسبة أو كافية لتحديد الكليّ والجزئيّ في حياة الناس، فمعرفة ذلك تستدعي وسائل خاصّة لفهم الواقع الذي يعيشه الناس. ويبدو أن اختلاف المسالك المنهجية بين فهم النصّ وفهم الواقع غير حاضر في أذهان علماء الشريعة اليوم. غير أن ابن عاشور لم يكن غافلاً عن إشكالية علاقة أصول الفقه باستخراج المقاصد العامّة، فيقول في معرض كلامه عن عموم الشريعة: "فتعيّن أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليّات ومعاني معقولة، مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متّحدة المقاصد، ولذلك كانت أصول التشريع الإسلاميّ تتجنّب التفرّيع والتحديد"⁽³⁾. فالصياغة المقصدية حين اقتربت من تكونها فنّاً مستقلاً على يد الشاطبي غرقت في التفصيل -وهذه سنة جارية في علوم البشر- وهذا هو أساس عتب ابن عاشور على الشاطبي. ويدعوننا هذا

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 89.

(2) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 181.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 98.

إلى التفكير في صياغات للمقاصد على نحوٍ مجردٍ عام، تجريداً بعيداً عن الأحكام، لأن الأحكام كثيرة التعلّق بالمناط وتحقيقه، مما يبتلي المقصد بالاستثناء والتشريط، فيضعف أصل المطلب من المقاصد.

ومن المساهمات المتميّزة لابن عاشور تنبيهه إشكالية تضخيم رقعة التعبدية، إلى درجة تحرم التفكير وجولان العقل، فيقول في ذلك: "وكان حقاً على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادّعي التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد خفيَتْ عللُها أو دقّت، فإن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقّي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرّائها متاعب جمّة في معاملاتهم وكانت الأمة منها في كبد.."⁽¹⁾. وهذا التقرير يُظهر الحاجة إلى إجراء مراجعة شاملة وجذرية في الصياغة المقصدية للنظر في سيرورة تنزيل الشريعة في واقع المسلمين، وإحكام التدبّر فيما تفتّت عنه الأيام بحيث يتمّ تحقيق مقاصد الشريعة ومآلاتها تحقيقاً غير صوريّ.

وفي تأكيده على البعد الجماعيّ يقول ابن عاشور: "ولقد علمنا أنّ الشارع ما أرد من الإصلاح المنوّه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة كما قد يتوهّم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية"⁽²⁾. وتلبية هذا النداء لا يتحقّق بمجرد الاستئناس بالسنن ودروس التاريخ من أجل اختيار قولٍ أو تغليبهِ على آخر، وإنما يتمّ من خلال تطوير مسلكٍ منهجيّ يقرن بين دروس السير في الأرض والمقاصد ويغرسها فيها.

ومن أوجه اهتمام ابن عاشور بالمقاصد على المستوى الجمعي أنه نعى على الفقهاء الذين "لا يحتفلون إلا بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطراب"⁽³⁾، وأنّ هناك قسماً مغفولاً عنه وهو "الضرورة العامة

(1) المرجع السابق، ص 48.

(2) المرجع السابق، ص 65.

(3) المرجع السابق، ص 133.

المؤقتة"⁽¹⁾. وذكر بالفكرة الحاسمة من أنّ "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة"⁽²⁾. واستثمار هذه الفكرة يُدخل في المقاصد اعتباراتٍ واسعةٍ لا غنى عنها عند التعامل مع واقع البشر المتلون، الذي تنقذ فيه احتياجاتٌ ظاهرها يسير ليس ذي شأنٍ، لكن تبعات إهمالها عند تراكمها تبعات جمّة، وإذا لم تتعدها الجهود نتج عنها فسادٌ عام.

التشريع الإسلامي ذو صبغة اجتماعية، والبعد الجماعي فيه يمايزه عن الطروح الحديثة التي يتمحور فيها التقنين حول الفرد. والمصلحة المعتبرة في الشريعة الإسلامية يتأصل فيها المعنى الاجتماعي، بحيث لا تحتكرها النزعة الفردية ولا تتشكل خارجاً عنها⁽³⁾. كما أنه حين تكون المصلحة فردية والمفسدة اجتماعية، لا بدّ من تقديم الاجتماعي لكي "لا تتصدّع البنية الذاتية لمضمون المصلحة المعتبرة" ولكي لا "يختلّ التوازن الذي هو أساس الصلة بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة..." أو "صلة الوسيلة بالغاية، أو لنقل: بين الحقّ الجزئي والأصل الكلي"⁽⁴⁾.

إنّ تنبيه ابن عاشور إلى وجوب عدم انحصار المقاصد في مسائل العبادة أمر محوريّ لأنّه من أكثر الأمور إشكالاً في صياغة الشاطبي؛ إذ تجرّ صياغته القارئ -عفوياً- إلى التركيز على هذا الوجه. وأوضح دليل على هذا أنّه -بحسب صياغة الشاطبي- يصعب ذكر أمثلة خارج حيّز الأفراد أو أفعالهم التعبدية.

1 - تقرير مفهوم العائلة

تأرجحت الأقوال قديماً في مقصد حفظ النسل وكونه ضرورياً أم حاجياً، أو أنّ المقصد هو حفظ النسل أم حفظ النسب. ويعقد ابن عاشور فصلاً

(1) المرجع السابق، ص 133.

(2) المرجع السابق، ص 134.

(3) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 38-39.

(4) المرجع السابق، ص 76.

بعنوان "المقصد من أحكام العائلة" وكأنه بذلك يتجاوز الجدل في المسألة. فالمقصود هو أمر عام يتعلّق باستقرار المجتمع برّمته ولا يمكن أن يختزل في تتابع النسل فحسب. يقول ابن عاشور: "انتظام أمر العائلة في الأمة هو أساس حضارتها وانتظام جامعتها. فلذلك كان الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلها، وكان ذلك من أول ما عني به الإنسان المدني في إقامة أصول مدنيته. لأنه راعى فيه حفظ الأنساب من الشك في انتسابها؛ أعنى أن يثبت المرء انتساب نسله إليه كما قد أشرنا إليه في مبحث أنواع المصلحة المقصودة من التشريع. ولم تزل الشرائع والنظم القديمة في البشر تعنى بضبط أصل نظام تكوين العائلة الذي هو اقتران الذكر بالأنثى المعبر عنه بالزواج أو النكاح، فإنه أصل تكوين النسل وتفرع القرابة بفروعها وأصولها. واستتبع ذلك ضبط نظام الصهر، فلم يلبث أن كان لذلك الأثر الجليل في تكوين نظام العشيرة فالقبيلة فالأمة"⁽¹⁾. وهكذا نجد أن ابن عاشور يربط دور الأسرة بالتشكيل السليم للمجتمع وأنه من سنّة الحضارات. ويؤكد أن جعل الرغبة اندفاعاً طبيعياً لم يمنع الإنسان من أن يرى أنّ "في مجموع ذلك حباً ووداً ولطفاً ورحمة وتعاوناً وتناسلاً واتحاداً وإقامة لنظام العائلة، ثم لنظام القبيلة ثم الأمة. وفي خلال تلك المعاني كلها معان كثيرة من الخير والصالح والعلم والحضارة"⁽²⁾.

ولتأكيد شرف التقاء الرجل والمرأة وفق أحكام الشريعة، لم يفت ابن عاشور التنبيه إلى أنّ ورود العقد في النكاح هو "اصطباغ عارض" مع صبغة العقود "فليس المهر في الإسلام عوضاً عن البضع كما يجري على ألسنة الفقهاء على معنى التقريب؛ إذ لو كان عوضاً لروعي فيه مقدار المنفعة المعوّض عنها، ولوجب تجدد مقدار من المال كلما تحقق أن المقدار المبذول قد استغرقت المنافع الحاصلة للرجل في مدة من مدد بقاء الزوجة في عصمته، مثل عوض الإجازة ولو كان ثمناً للمرأة لوجب إرجاعها إياه للزوج

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 164.

(2) المرجع السابق، ص 165.

عند الطلاق⁽¹⁾. وسوف أعود إلى مسألة حفظ النسل والعائلة عند الحديث عن مفهوم الضرورة، وأُنافح عن رجاحة الصياغات الأولى التي قالت بحفظ النسب -بمعنى النظام الأسري- لا مجرد النسل.

2 - مسائل المال

من أهم إضافات ابن عاشور التفصيل في مقاصد التصرفات المالية، فقد نبّه مراراً أن هذا المبحث مهم، فقال: "ولندرة خوض علماء التشريع فيه خوفاً يقسمه وبيّنه رأيت حقيقاً عليّ أن أُشيع القول فيه وفي أساسه"⁽²⁾. وأكد ابن عاشور فكرة المال الجماعي، وأهمية الانتباه إلى بُعد الأمة في الأموال والثروات.

ومع تقسيماته التوضيحية ولفئاته الراجحة، إلا أنني أحسب أن بعضها يحتمل المراجعة، مثل إخراج الانتفاع بالأزهار والفواكه واعتبارهما لواحق للثروة وليست ثروة⁽³⁾، وكذا ذكره للبحار والأنهار والغابات⁽⁴⁾، على أنّها خارجة عن صفة المال المنتفع به لعدم إمكان ادّخاره. ونرى هنا أن تحكّم القاعدة الفقهية (الادخار) فوّت شمول معنى الانتفاع.

ومثل ذلك اعتباره أن أصول التكسب ثلاثة، هي الأرض والعمل ورأس المال⁽⁵⁾؛ فهذه الأوجه الثلاثة ليست على صعيد واحد وليست من النوع نفسه، وجمعها معاً يضرّ بفهم الفاعليات الاقتصادية. ويتساءل المرء إذا كان صحيحاً أن يقال: "فالتملك هو أصل الثراء البشري وهو اقتناء الأشياء والتي يستحصل منها ما تُسد الحاجة بغلاته أو بأعواضه أي أثمانه"⁽⁶⁾، فإن من الأمم من تملك ثروات ولم تدّر أنّها ثروات، فلم يتحصّل لها الثراء للعجز

(1) المرجع السابق، ص 169.

(2) المرجع السابق، ص 183.

(3) المرجع السابق، ص 183.

(4) المرجع السابق، ص 184.

(5) المرجع السابق، ص 187.

(6) المرجع السابق، ص 185.

عن الاستفادة من الثروات. ولذلك فلعلَّ الأصحَّ جعل إمكان الاستغلال وكمونه هو المعوّل عليه. ولا تفوتنا ملاحظة انتباه ابن عاشور لواقع زمانه، ولأثر حملات الاستخراب الأوروبي وسعيه احتكار ثروات الأرض، إلا أن مفهوم الثروة أو المال الذي يُشير إليه ابن عاشور هو أقرب في طبيعته إلى اقتصاد ما قبل عصر التصنيع. ولا يخفى أنّ مثل هذه الصياغة لا تُسعفنا اليوم بعد صعود الاقتصاد الخدماتي، فلا بدّ من صياغة تضمّ أثر الخبرة والعلم ورأس المال البشري، كما تشمل الإبداع والفن والخدمات المهنية العالية، مثل المعرفة بالطب أو القانون أو التنظيم والإدارة.

وحين يقرر ابن عاشور أن "الأصل الأصيل في التملك الاختصاص" ثم يُتبع ذلك بقوله "وهو يعمد إلى السبق إلى الأشياء المباحة للناس كالحشيش وورق الشجر والتقاط النبق ليأخذ حاجته قبل أن يستنفذها الناس. ويحوّل مجرى الماء إلى أرضه قبل أن يحوله آخر"⁽¹⁾، فإن هذه الصياغة إن صحّت في مسائل الفقه على الصعيد الفرديّ، لا ترتقي إلى رؤية مقاصد الشريعة الكبرى في مسائل المال والاقتصاد. ويُخشى أن يفهم من الصياغة الموافقة على الرؤية الرأسمالية، فكيف لا يُنتبه إلى أن التسابق في التملك هو مشفوع في الغالب -وعند استقراء التاريخ- مع الظلم والإبادة والتخريب.

ويحسن لفت النظر هنا إلى إشكالين محتملين؛ فمن ناحية، يبدو أن الصياغة لا تنسجم مع عموم مفهوم التداول (وهو الذي يشير إليه ابن عاشور في موضع آخر) ولو أنّ نصّ ابن عاشور يذكر أن يأخذ المرء "حاجته" فحسب. ومن ناحية ثانية أنّ الصياغة تتحدّث عن سلوك أفراد، غير أن الشراء البشريّ هو أمرٌ يختصّ بالأُمم؛ أي إنه إذا صحّ ما قرّره ابن عاشور على المستوى الفرديّ فإنه مُشكل على المستوى الجماعيّ.

ويبدو أنه لا تنسجم عبارة ابن عاشور مع ما قرّره في مكان آخر من ضرورة حفظ المال العام والفردي حين قال: "وإن مال الأمة لما كان كلاً

(1) المرجع السابق، ص 185.

مجموعياً فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومه، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته⁽¹⁾. ولا تخلو هذه الجملة الأخيرة من إشكال؛ إذ إن اجتماع الجزئي وتكوينه للكلّي يُنشئ فاعليات إضافية غامرة لا تحيط بها ضوابط الجزئي ولا تنفعها.

وكلّ هذه الإشكالات المحتملة التي أشرت إليها، راجعة إلى طريقة التنظير، تلك الطريقة التسلسلية التي لا تجمع بين الأطراف برابط قوي. ويخلص ابن عاشور في النهاية إلى تقرير مقاصد الأموال الخمسة، وهي: رواجها ووضوحها وحفظها وثباتها والعدل فيها⁽²⁾.

ويُبدع ابن عاشور في ربط الرواج بالتماسك الاجتماعي والسياسي عبر توريث الأقارب "لأن ذلك مما لا تسمئ منه نفسه، ولأن فيه عوناً على حفظ المال في دائرة القبيلة، وإنما تتكوّن الأمة من قبائلها فيؤول ذلك إلى حفظه في دائرة جامعة الأمة"⁽³⁾. إنّ هذه اللفتة القيّمة تدعو للتفكير في الآثار الواسعة لتداول المال ونشوء الثروة العامة في عصرنا بعد انفراط عقد أكثر الروابط القبليّة، وانحصار الروابط في دوائر صغيرة من الأرحام⁽⁴⁾.

أما ما فضّل فيه ابن عاشور من وضوح الأموال (وكذا إشارته للتوثيق) وثبات الأموال، فإنها وسائل يُمكن أن تندرج تحت مقصده الخامس من مقاصد المال، وهو العدل. والعدل في تحصيل المال من غير وجه ظالم والثبات يرتبطان بمفهوم التملك الاستخلافي للمال، واعتبار الملكية غير مطلقة، وهو أمر ذكره ابن عاشور في أكثر من موضع، وإن لم يجعله مقصداً. وينتبه ابن عاشور لبُعد الأمة والأموال العامة فيقول: "ومن مراعاة العدل حفظ

(1) المرجع السابق، ص 182.

(2) المرجع السابق، ص 188.

(3) المرجع السابق، ص 191.

(4) وفي القسم الثاني من هذا البحث، سوف يندرج معنى الثبات تحت التملك الاستخلافي، وكذا الأمر في الوقف والتبرّع. أما معنى الرواج فإنه داخل تحت التداولية.

المصالح العامة ودفع الأضرار، وذلك فيما يكون من الأحوال تتعلق به حاجة طوائف من الأمة لإقامة حياتها، مثل الأموال التي هي غذاء وقوت، والأموال التي هي وسيلة دفاع العدو عن الأمة مثل اللامة والآطام بالمدينة في زمن النبوة. فتلك الأموال وإن كانت خاصة بأصحابها إلا أن تصرفهم فيها لا يكون مطلق الحرية كالتصرف في غيرها⁽¹⁾. وهناك حاجة للتفصيل في هذا النوع من المال وراء ما شرحه ابن عاشور؛ إذ إن معظم فاعليات المال في عصرنا تدور عليه.

إن ملاحظات ابن عاشور قيمة جداً، أما العبارات التي تُشعر بأن فيها تسليماً أو قبولاً زائداً لمبادئ السوق الحرة الرأسمالية، فقد عَقِبَ عليها محمد طاهر الميساوي في حاشية الطبعة الثانية في أن المصنّف كتب هذا في الأربعينات "ولعله لو أُتيح له الاطلاع عن قرب على التحولات الكبيرة التي حصلت في هذا الشأن والأساليب المعقدة التي ظهرت في مجالات المضاربة، والتي نجم عنها ما يسمى بالاقتصاد الرمزي، لكان يمكن أن يكون له قول غير قوله هذا"⁽²⁾.

ومن المسائل المهمة التي تعرّض لها ابن عاشور مسألة العمال والمستخدمين. يقول في فصل مقاصد الشريعة في العقود المنعقدة على عمل الأبدان في سياق وجوب عدم تضيق الشروط على العملة المستخدمين: "كان مقصد الشريعة في هذه المعاقداً كلّها الحيطة لجانب العملة لسدّ هذه الذريعة عنهم، كيلا يذهب عملهم باطلاً أو مغبوناً، ولم ترَ معذرة لأصحاب الأموال في هذا التضيق؛ لأنّ لهم طرائق شتى يستثمرون بها أموالهم، فهم في خيرة من استعمالها أو اكتنازها للإنفاق منها وتقتيرها، بخلاف حال العملة، فهم إن حُرِّموا مساعدة أصحاب الأموال بقوا عاطلين"⁽³⁾. والإشارة لهذه الأوجه إشارات بالغة الأهمية لأنها تتصل عن قرب بالاقتصاد المعاصر،

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 197.

(2) المرجع السابق، ص 470.

(3) المرجع السابق، ص 200.

والاعتبار بالتجارب الكثيرة للأمم في هذا الأمر أمر مطلوب. والذي خصّه ابن عاشور بأعمال البدن يصحّ اليوم في قطاعات عريضة من العمالة والاستخدام. فالمستخدمون الصغار اليوم الذين يقومون بأعمال شتى لا تتطلب إلا مهارات بسيطة (يضغطون زرّاً أو يديرون مفتاحاً) يشابهون في احتياجاتهم عمّال البدن، وتتعلّق حياتهم بمصدرٍ وحيدٍ للعيش. والخدام الذين كانوا يوجدون غالباً في القصور هم الآن محرّك العمل في كثيرٍ من مؤسسات المجتمع.

ويقرر ابن عاشور ثماني مقاصد في معاملات عمل الأبدان، آخرها هو "الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استبعاد العامل بأن يبقى طول عمره أو مدة طويلة جداً بحيث لا يجد لنفسه مخرجاً"⁽¹⁾. ولا يخفى أنّ هذا ينبغي أن يكون على التفصيل، فالعدل أقرب والمنفعة أجزل في أيامنا هذه إذا استطال العقد ودام كلّ عمّر العامل أو الموظف.

وتُبرز المساهمات القيّمة لابن عاشور إشكاليّة عامّة في العلاقة بين العلوم الشرعيّة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ولعلّ هناك اتفاقاً على ضرورة الاستفادة من نتاج العلوم المعاصرة، إلا أنّ طريقة الاستفادة ما زالت غير مؤسسة. وغالب ما يجري هو محاولات فرديّة للاستفادة، ولا تعدو هذه المحاولات عن كونها انطباعاتٍ عامّة تسرّبت إلى ذهن العالم الفقيه. وهذه الإشكالية تدفع البعض إلى انعكاسٍ سلبيّ يرفض النظر خارج حقل العلوم الشرعيّة، فيُضعف قدرة المقاصد على مخاطبة واقعنا. وقد سبق ذكر تأكيد إسماعيل الحسني أهمية استثمار المقاصد للعلوم الاجتماعية، وهذا يتطلّب إرساء منهجية الاستفادة منها.

3 - مسائل السياسة

المؤلفون في المقاصد زمن التسلّط الأوروبي حرصوا على التنبيه إلى السياسة وموضعها من الإسلام تنبيهاً على نحو يناسب مع التطورات التي حدثت في مجتمعات الحداثة. يقول علّال الفاسي: "من هذا الاستعراض

(1) المرجع السابق، ص 204.

لآراء النظار المسلمين من زمن الرازيّ إلى عصر رشيد رضا، ننتبه إلى نقطتين: (1) إنّ كون الحكم لله وهو مناط كل تدبير في شؤون الحياة أمر مفروغ منه بالنسبة للمسلمين. (2) إنّ السلطة للأمة بحيث هي التي تتولى تعيين أهل الحل والعقد منها، بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية؛ وذلك بمقتضى جعل شرعيّ⁽¹⁾. ولا يفوت الفاسي أن ينبّه فيقول: "ولكن سلطة الأمة مقيّدة بالتوافق مع أصول الشريعة الإسلامية. وهذا هو الفرق الأساسي بين نظرية السيادة في الإسلام وبين غيرها من النظريات"⁽²⁾. وابن عاشور يؤصّل لمسائل السياسة، وما "على ولاية الأمور تسييره وتحقيقه لصالح الجمهور"، ويدرج تحت هذا "المساواة والحرية وضبط الحقوق والعدل. ونظام أموال الأمة والدفاع عن الحوزة وإقامة الحكومة والسياسة والاعتدال. والسماحة وترقية مدارك الأمة رجالاً ونساء، وصيانة نشئها من النقائص، وسياسة الأمم الأخرى والتسامح والوفاء بالعهد، ونشر مزايا الإسلام وحقايقه ورجاء تعميمه في البشر"⁽³⁾. وفصّل ابن عاشور في موضوع المساواة والحرية تفصيلاً مهماً، وأحسب أنّ بعض عباراته تحتل الاستدراك والتوضيح لكي ينتفي الوهم وإساءة الفهم.

ففي المساواة يقول ابن عاشور إنها "أول آثار الأخوة وأصدق شواهدا" وترجع إلى "تساوي المسلمين في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية، وفي التهيء والصلاحيّة لكل فضيلة في الإسلام"⁽⁴⁾. وهناك طرفان للمساواة بحسب ابن عاشور، واحد تابع للعقيدة وفيه مساواة تامة، والآخر تابع للتشريع وفيه تفاوت. والطرف الأول للمساواة "الذي تظهر فيه بمظهر أدب إسلامي تابع

(1) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 219.

(2) المرجع السابق، ص 220.

(3) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 143. وذكر في صفحة 122 في مقدمة هذا الفصل شيئاً قريباً من أن نُظّم المجتمع الإسلامي الكامل ترعى "المساواة والحرية وتعيين الحقوق والعدل ومال الأمة وتوفير الأموال وحماية البيضة (الجهاد والتجارة إلى أرض العدو والصلح والجزية) والتسامح ونشر الدين".

(4) ابن عاشور. أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 144.

للعقيدة الإسلامية، فهي فيه فرع الأخوة التي هي فرع الدخول في الجامعة الإسلامية⁽¹⁾؛ وفي ذلك يستوي المؤمنون جميعاً. وطرف المساواة الثاني "تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي يجري على المسلمين لزوم المصير إليه وإلى فروعه في أنواع المعاملات"⁽²⁾؛ والتفاوت وارد في هذا الطرف.

ويتضمّن شرح ابن عاشور مفهوم المساواة ذكر أمثلة كثيرة عن حال المساواة عند العرب قبل الإسلام، ويشير إلى مسألة الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة. وبحسب تقسيمه المساواة إلى طرفين، يؤكد ذلك ابن عاشور قائلاً: "فيحق أن تعلم أنّ المساواة التي سعت إليها الشريعة الإسلامية مساواة مقيّدة بأحوال يجري فيها التساوي وليست مطلقة في جميع الأحوال، لأن أصل خلقة البشر جاءت على التفاوت في المواهب والأخلاق..⁽³⁾ ولعل ابن عاشور هنا أراد التنبيه إلى اعتبارية مفهوم المساواة في طروحات الفلسفة الحديثة، التي تطلقها إطلاقاً يعتدي على المضمون القيمي المتعلّق بأفعال الناس. وينبّه الفاسي كذلك إلى أنّ: "بعض المساواة عدل لا شك فيه، وبعضها كذلك ظلم لا شك فيه، لأنّ مساواة من يستحقّ بمن لا يستحقّ هي الظلم بعينه، والمساواة بين جميع الأشياء هي العدم المطلق"⁽⁴⁾. ومع سلامة هذا المعنى فإنه قد يُساء فهمه. فمثلاً، التفاوت في المواهب والأخلاق وتبعات ذلك لا يقدر في مبدأ المساواة بوصفه مفهوماً مجرداً، فالتفاوت يتعلّق بالواجب المنوط بمن أوتي من الإمكانيات ما لم يؤت غيره، كما يتعلّق بالكسب وبلاحتياجات المتفاوتة لمختلف الأفراد. ويذكر ابن عاشور مثال عدم المساواة بين العالم وغير العالم، ولا يخفى أنّ عدم المساواة هنا هي بالمعنى الخاص لا العام، وظاهر عدم المساواة هذه في حقيقته ليس عدم مساواة وإنما مساواة تأخذ بالحسبان دور العلم في صلاح الحياة ومسؤولية حامله عن ذلك. فالعالم لا يستحقّ ما يستحقّ بسبب انتمائه إلى قبيلة مصطفىة

(1) المرجع السابق، ص 145.

(2) المرجع السابق، ص 145.

(3) المرجع السابق، ص 144.

(4) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 267.

أو زمرة احتكار، وإنما لما أوتي من علم، وفي عدم إعطاء المنزلة لحَمَلَة العلم فسادٌ مُحَقَّق.

وصياغة ابن عاشور يعترىها كثير من الغبش، ففي شرحه للطرف الثاني من المساواة الذي يرد فيه التفاوت يقول: "وأما الطرف الثاني للمساواة التي تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي فهو يمازج صوراً كثيرة من صور الطرف الأول، لأن هذا الطرف وإن كان قسيماً للطرف الأول فهو عند التحقيق فرع منه، ولذلك تجد كثيراً مما قررناه في تفاصيل الطرف الأول صالحاً لأن يفرض في هذا الطرف الثاني"⁽¹⁾، وكأنه في ذلك يلغي فائدة التقسيم إلى طرفين. وتزداد الصورة غبشاً حين يقول: "وبين القسمين قسم ثالث هو مجال الشرائع في مقاصدها من التشريع من مفرط ومقصر، ولا شك أن حظ الشريعة المثلى أن تراعي الوسط العدل من الأحوال فتعتبر المساواة بحالة وسط"⁽²⁾. وصحيح أن مفهوم المساواة يمكن أن يرد على مستويات عدة بعضها مجرد عام وبعضها الآخر تطبيقي خاص، فتفاوت تبعاً لذلك تجلياتها، ولكن لا يبدو أن الصياغة ضبطت ذلك.

وصياغة ابن عاشور في المساواة تنكمش في آفاقها عند ذكر "العوارض المانعة من المساواة"⁽³⁾، فمثل هذا الاستثناء مناسب للضبط في المسائل التطبيقية للفقهاء وغير مناسب للصياغة المقصدية العامة. ومن ذلك ما ذكره من الموانع السياسية للمساواة "اختصاص قريش بإمامة الأمة"⁽⁴⁾ وجعلها دائمة⁽⁵⁾. وكما هو

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 150.

(2) المرجع السابق، ص 145.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 103-105.

(4) المرجع السابق، ص 105.

(5) يبدو أن فهم ابن عاشور للأمر تطور وتغيّر؛ إذ إنه أشار إلى مسألة خلافة قريش في كتابه أصول النظام الإسلامي مرتين - وكتابه هذا متأخر عن كتابه في المقاصد، فذكر تعقيباً على حديث: "إن هذا الأمر في قريش" قوله "على وجه الإخبار أو على وجه الأمر. فإذا زال السبب السياسي الذي اشترطه أبو بكر ففي المسألة نظر" وقال في الموضوع الآخر "ولاحتمال فيه عندي مجال والله أعلم بالصواب". انظر:

- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 159 و ص 213.

معروف، كان ابن خلدون قد تنبّه للفهم المقاصدي لحديث الخلافة في قريش قائلاً: "فلا بدّ إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها"⁽¹⁾.

وإذا كانت المساواة من جملة المقاصد المعتمدة، وإذا كان لهذا المفهوم ارتباط مع جذره التصوريّ في الخلق من أصل واحد، والاستخلاف والتكليف ومناط الحساب يوم القيامة، فلا يليق بالصياغة المقصدية أن تورد الاستثناء في معنى من معاني الإسلام الجامعة ومبادئه الراسخة. ولا حاجة عندها للتفصيل في "موانع المساواة" التي غطّت صفحات بطول قريب من طول ذكر المساواة. فالأولى بالمقصد الكلّي أن لا يطرأ عليه الاستثناء، لأن الاستثناء يتّصل بالتنزيل وبمسائل الفقه، أما المقاصد العليا فهي مطلقة وعامة.

والسؤال التنظيري الذي يفرض نفسه هنا هو كون المساواة من لبّ رسالة الإسلام أم لا، وتبعاً لذلك نثبت هذا المفهوم أو لا نشته. فالمطلوب أن تستشرف الصياغة آفاقاً متميّزة للمعنى المراد إثباته، وأن يكون المعنى موضوعاً ضمن الإطار التصوريّ للإسلام، فيُغني هذا عن استثناء يُضيق طلاقة المبدأ. ولذلك، قد يكون مصطلح العدل هو الأولى بالتبني. ولا يفوتنا ملاحظة انتشار استعمال لفظ المساواة اليوم في المناخ الحضاريّ السائد الذي سطّح هذا المفهوم، وفرّغه من مضامينه الأخلاقية، وأسكره بنسبية قيمية. ولذا لعل الأقوم أن نفهم المساواة فهماً مقترناً مع مفهوم العدل، والله أعلم.

أما موضوع الحرية فقد فصل فيه ابن عاشور، وأتى على ذكر الرق. يقول ابن عاشور في الإشادة بالحرية: "إنّ الحرية هذه خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيه نماء القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل. وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق. فلا يحقّ لها أن تُسام بقيد إلا قيلاً يُدفع به عن صاحبها ضرر ثابت أو يُجلب به نفع حيث لا يُقبل رضى المضرور أو المنتفع بإلغاء فائدة دفع الضرر وجلب النفع، وذلك حين يكون غيره معه حظّ في ذلك أو يكون في عقله اختلال يبعثه على التهاون بضرر نفسه

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، صيدا: المكتبة العصرية، 1431هـ/2010م، الباب الثالث، الفصل 26، ص181-182.

وضياع منفعتها" ⁽¹⁾. وهذه العبارة تُنبّه إلى إشكال معروف من أن حرّية الفرد لا يمكن أن تكون مطلقة، لأنها تشارك مع حريات الأفراد الآخرين.

ويربط ابن عاشور بين الحرّية والمساواة؛ إذ إنه يصعب تصوّر مساواة من غير حرّية، فجعلها فرعاً عنها. يقول ابن عاشور في أمر حرّية التصرف: "لما تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية لزم أن يتفرّع عن ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرّية" ⁽²⁾. وفصل ابن عاشور في تطوّر الرقّ وسوء معاملة المستخدمين، وفصل في تعامل الإسلام مع الرقّ تعاملًا يلاحظ الوضع السائد بين الأقوام. والحرّية من جملة خلق الإنسان، وضرورتها ظاهرة من ناحية النظر في مجاري العادات، ويمكن أن تُدرج مع المقاصد السياسيّة كما فعل ابن عاشور. ولكن في هذا نظر، لأنّ الحرّية تتصل بأصل تصوّر الإسلام نحو الإنسان ودوره في الأرض؛ أي أن أمر الحرّية ليس مما يتصل بالسياسة وواجب ولاية الأمور فحسب كما مالت إليه أكثر عبارات ابن عاشور. ولا أدلّ على ذلك ما ذكره ابن عاشور من تعامل الشريعة مع الرقّ على التدريب، وذلك لتشابكه مع منظومة الحياة القديمة في أوجه كثيرة، أكثرها يتّصل بالأنشطة الاقتصادية في الزراعة والتجارة والصناعة، مما ينفرط معه عقد الحياة لو أبطل دفعةً واحدة ⁽³⁾.

ويجعل ابن عاشور الحرّية بمعنيين اثنين، الأول بمعنى ضدّ العبودية، والثاني بمعنى حرّية التصرف فيقول: "... الحرّية بالمعنى المتداول في هذا العصر، وهي فعل الإنسان ما يريد فعله دون مُدافع بمقدار إمكانه. والحرّية بهذا المعنى حقّ للبشر على الجملة، لأنّ الله ما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنّ فيه حقيقة الحرّية وخوّله استخدامها بالإذن التكويني المستقرّ في الخلقة" ⁽⁴⁾. وفي جعل هذا المعنى الثاني للحرّية

(1) ابن عاشور. أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 163.

(2) المرجع السابق، ص 139.

(3) المرجع السابق، ص 163-169.

(4) المرجع السابق، ص 169.

مقصداً إشكال؛ إذ لا بدّ من شفعه بتقييد كثير. ونرى ابن عاشور يستدرك بقوله: "على أن قصور التفكير والغرور وجهالة المفكر بعواقب عمله تقتضي أن للحرية حدوداً.." ⁽¹⁾. ولذلك أحسب أن الصياغة النظرية للحرية على هذا النحو غير موفقة؛ إذ تطلق المفهوم ثم تقيده تقييداً مفتوحاً.

ويستصحب ابن عاشور التقسيم الجاري للحرية فيثبت أن الحرية "تنقسم إلى حرية اعتقاد وحرية تفكير وحرية قول وحرية فعل" ⁽²⁾. وهذه الحريات ينبغي أن تُفهم ضمن الإطار الإسلامي التصوري، فالمنزع الدهري المعاصر يُدخل في حرية الفعل ما يعتدي على حقوق المجتمع، ويُدخل في حرية القول ما يعتدي على الآخرين بالتشهير، ويشيد بحرية جمع المال من حلال أو حرام، ضاراً أو نافع. ونجد ابن عاشور يستدرك استدراكاً عاماً عند مناقشته الحرية بقوله: "وإن موقف تحديد الحرية موقفٌ صعبٌ وحرَجٌ ودقيقٌ على المشرع غير المعصوم، فواجب ولادة الأمور التريث فيه وعدم التعجل، لأنّ ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعدّ ظلماً" ⁽³⁾. ولكي لا يقع الوهم في فهم الحرية كما طرحها ابن عاشور، هناك حاجة لبيان مجال تحرّك ثلاثة الأوجه التي ذكرها: الإذن التكويني، وتحديد الحرية بسبب الجهل والغرور، وإمكانية السلطة الحدّ في أمر الحريات. وجوهر فكرة المصلحة في التشريع الإسلامي تقتضي عدم إمكان القول بإطلاق الحريات ⁽⁴⁾؛ بمعنى إطلاق مجموع الحريات الفردية، وافترض أنها تتفاوض فيما بينها داخلياً، فيوازن بعضها بعضاً، فهذا مدخل للعبث من جهة، ومدخل تتكاتف فيه النزعات الفردية التي سنحت لها فرصة البروز تكاتفاً ينعكس سلباً على المصالح الجماعية. غير أنّ مستند عدم إطلاق الحرية الفردية لا ينبثق عن فكرة مادية، كما هو الأمر في الشطر الثاني للفكر الغربي،

(1) المرجع السابق، ص 169.

(2) المرجع السابق، ص 170.

(3) المرجع السابق، ص 177.

(4) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، مرجع سابق، ص 39.

وإنما يستند إلى معنى خُلقي⁽¹⁾؛ ولذا فإنه لا تناقض بين التقييد الظاهري للحرية وإطلاقها من ناحية كون الناس سواسية في العبودية لله تعالى، وكونهم شركاء في حمل الأمانة الكبرى.

ويذكرنا ابن عاشور بالتحايل على الدين من أجل السيطرة السياسية فيقول: "إن الحرية أثقل عبء على الظالمين والجبابرة والمخادعين، فلذلك ما فتى هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحريات وتضييقها أو خنقها، واستعانوا على ذلك الضغط برسوم الوثنية بانتماء الجبابرة والملوك إلى آلهة يختلقون أنها أباحت لهم الحكم في الناس ليكُمّوا الأفواه عن الشكاية والضجيج"⁽²⁾.

وأخيراً، وفيما يتصل بأمر مقاصد السياسة، يقرّر ابن عاشور أنّ مقصد الشريعة من نظام الأمة أن تكون قويّة مرهوبة الجانب مطمئنة البال، وأنّه "لم يبقَ للشكّ مجال يخالّج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب المصالح إليها، وذبّ الضرر والفساد عنها. وقد استشعر المتفهمون في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام. ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنّه إذا كان صلاح الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة فإنّ صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم"⁽³⁾.

ومعظم المقاصد الفرعية في باب أنواع المعاملات عند ابن عاشور تتّصل بعلاقة الفرد بغيره من الناس، لا بالأهداف العليا على صعيد المجتمع. فمثلاً يذكر مسائل في القضاء والشهادة، وهي مما يتصل بالأفراد وبالعدل الداخلي واستقراره. ولكنّه يشير في مقصد العقوبات إلى أن "أكبر مقاصد الشريعة هو حفظ نظام الأمة، وليس يحفظ نظامها إلا بسدّ ثلمات الهرج والفتن

(1) المرجع السابق، ص 47.

(2) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 170.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 148-149.

والاعتداء" ⁽¹⁾. ولقد نصَّ ابن عاشور على عدم نيّته البحث في أبواب من السياسة قائلاً: "وليس بنا أن نتعرض هنا إلى مقاصد الشريعة في تبليغها وحراستها، ولا في شروط الخلفاء والأمراء وولاة الأمور من أهل الحلّ والعقل وقوَّاد الأجناد القائمين لذلك، فإن ذلك أيضاً خارج عن غرضنا من هذا الكتاب" ⁽²⁾.

لقد كان تجديد ابن عاشور تجديداً شاملاً غامراً، لم يكتفِ بزيادة مسألة هنا وهناك، ولم يقتصر على مجرّد التوسيع، بل قام بتجديدٍ منهجيّ فتح الآفاق لمن يأتي بعده، ووضع أسساً مباركة لتفعيل المقاصد بعد التياث الظلم في عصرٍ حديث.

وقد تبَيَّن لنا أن التنظير للمقاصد على نحو قريب من الأحكام يوقع في الارتباك، فلا بدّ للمقاصد من أن تكون فوق الفقه والخلاف الفقهي، وفوق علم الأصول والخلاف فيه. ولقد نبّه ابن عاشور إلى هذا، ودعا إلى التفريق بين المقصد الفرعي الذي أسماه علّة، والمقصد القريب الذي يتصل بكلية، والمقصد العالي المتصل بكلّي ⁽³⁾. غير أن هذا التفريق -مع فائدته- يجرّ إلى ساحة أصول الفقه التي كثر فيها الاختلاف، فيتنتج عنه تعقيد للمقاصد يُضيق آفاقها.

وربما يصحّ القول بأن المنهجية التجديدية عند ابن عاشور، التي التفتت إلى المطبّات في صياغة المقاصد، لم تستكمل الوسائل لصياغة مقصدية لا تنزع عفواً إلى طريقة القدامى. يقول ابن عاشور: "لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام عن الإصلاح العام" وإنه لن يُطلق عنان القلم في ذلك وإنما "ولنثني ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية وهي ما يعبر عنه بجلب المصلحة ودرء المفسدة" ⁽⁴⁾. إن

(1) المرجع السابق، ص 224.

(2) المرجع السابق، ص 212.

(3) المرجع السابق، ص 113.

(4) المرجع السابق، ص 66.

هذا التوجه السامي ينبغي لاستكماله استحضار آليات تفكير ابن خلدون، لا الوقوف عند القواعد الأصولية المشهورة في المصلحة وحدّها وتوازن المصلحة والمفسدة. وتظهر هذه الحاجة بوضوح عندما نرى أن الأمثلة التي ساقها ابن عاشور في هذا المقام تكاد تقتصر على السلوك الفردي من إتلاف الزرع والتغريم والخطبة على خطبة الأخ، وحدّ شرب الخمر وحدّ اللواط، ومعلوم أنّ في هذه المسائل خلافاً فقهياً طويلاً، فكيف تصلح أن تكون في صلب صياغة المقاصد؟ والملفت للنظر أن ابن عاشور أولى تركيزاً كبيراً على بُعد الأمة في المصالح والمفاسد وفي التحسينات، فشكّلت رؤيةً مباركةً، ولو قصرت بها حيلة الوسائل النظرية التي استخدمتها.

إنّ القفزة المنهجية التي خطا بها ابن عاشور -زيادة على أنها تؤكد تألّق التوجّه المقصدي وكمون عطائه- تقرّر صراحةً وجوب الاعتبار بالسنن التي تعترى الوجود البشري. وإذا كان طريق ذلك في زمن ابن عاشور تأمّل الشريعة والنظر فيما قاله أكابر العلماء، فإنّ هذا لم يعد كافياً بعد طغيان مفاهيم الحداثة. لقد كانت صياغة الأولين مناسبة للتحديات الفكرية المحيطة بالأمة (المنطق اليوناني مثلاً، والإشراقية الفارسية والهندية) ولا بدّ اليوم من صياغاتٍ تناسب طيف التحديات الفكرية الفلسفية المعاصرة. وصحيح أنّ للتحديات المعاصرة اتّصلاً بالتحديات القديمة، غير أنّ النمو الهائل للمعرفة الذي نشهده أنتج تغيراتٍ نوعيةً لا تستوعبها الأجوبة القديمة، وينبغي أن لا تتجاهلها الصياغات الجديدة، وتعدّ لها العدد النظرية الملائمة.

الفصل الثالث

توجهات معاصرة في الكتابة المقصدية

إنَّ من عظمة الإسلام وجعله القرآن الكريم مرجعيته المطلقة أن تهبَّ لنصرة الدِّين، وتبيِّن مسأله طائفةً من المؤمنين في كل زمان. وقد تأسست مدرسة وتيار بحثي يُولي كلَّ جهده لدراسة المقاصد وإشاعتها في أذهان المسلمين في هذا العصر. ومساهمات العَلَمَان عبد الله بن بَيَّة و أحمد الريسوني في حقل المقاصد تُعدُّ ثمرةً طبيعية للتوجهات التجديدية، التي نادى إليها، وساهم فيها عديدٌ من الراسخين في العلم منذ القرن السابق، وتعدُّ جزءاً من جهود تمكين المسلمين واستعادة موقعهم الحضاري.

وإذ ازداد الاهتمام بمقاصد الشريعة في العقدين السابقين وتنوعت الكتابات وتفرَّعت، فسوف أراجع في هذا الفصل بعض المساهمات البارزة مراجعة نقدية من غير استقصاء. ونجد أنَّ الكتابات المقاصدية ركزت على واحد أو أكثر من الأبعاد الثلاثة التالية: الأول هو التعريف بالمقاصد وإشهارها بوصفها توجهاً علمياً في طريقة التفكير في الأمور الشرعية، بعد أن كان غائباً عن الأذهان؛ والثاني يحاول إعادة قراءة مقاصد الشريعة (صياغة الشاطبي بخاصة) من أجل توسيعها، وتوسيع انطباقها على المسائل المعاصرة؛ والثالث يحاول تحرير القول في مسائل متعلِّقة بالمقاصد وكيفية تقريرها. وسأركِّز فيما يلي على مناقشة البعدين الثاني والثالث من الكتابات.

وفما يلي أُنَاقِش سبعة نماذج من الكتابات المقاصدية؛ أولها مذهب العلامة ابن بَيَّة القريب من الشاطبي، وثانيها خطاب الريسوني شيخ المقاصد وعالمها. ومساهمات هذين العَلَمين في حقل المقاصد مشهورة راسخة،

ويصعب أن يشار إليها اختصاراً. ثم أناقش المساهمة المتميّزة لإسماعيل الحسني التي فيها عطاء منهجي، وأتبعها بمساهمة حسن جابر، التي سعت إلى اكتشاف طريقٍ جديد لاستخراج الكليات. ويلى ذلك مساهمة جاسر عودة التي حاولت الخروج عن المعتاد باعتمادها النظرية المنظومية. ثم أختتم بمساهمتين قامتا بالتوسيع في المقاصد، هما: المساهمة الشمولية لجمال الدين عطية، التي ربطت المقاصد بمجالات الحياة المختلفة، والمساهمة النوعية لعبد المجيد النجار، التي أضافت للمقاصد أبعاداً جديدة غير معهودة. وتتميّز كلُّ هذه المساهمات بأنها لم تقف عند حدّ التلخيص وإعادة الإخراج، وإنما حاولت التوسيع وربط المقاصد بواقع الحياة المعاصرة، ولم تعدم الإشراف وروح التجديد. وهمي هو مناقشة ما تفرّدت به هذه المساهمات، لا عرض كلِّ فكرة من أفكارها.

وقبل البدء أُشير إلى أنّ ثمة مساهمة مبكرة (1381هـ/ 1971م) لم يُكتب لها الظهور كتاباً مطبوعاً إلا بعد عقدين من الزمن بعد وفاة صاحبها، ألا وهي مساهمة يوسف حامد العالم⁽¹⁾. والكتاب لا يغوص في إشكالات مباحث المقاصد أو أصول الفقه، وإنما يكتفي بجمع بعض المسائل المتعلقة بحكمة التشريع وأصول الاجتهاد والأمثلة على ذلك، بالإضافة إلى مسائل قريبة من المقاصد. ويلخّص الكتاب الطرق التي تُعرف بها مقاصد الشارع في ثلاثة: "النص الصريح المعلّل، وثانيها عادات الشرع وتصرفاته، وثالثها: الاهتداء بالصحابة في فهم التشريع"⁽²⁾. ومن جملة المعالجات العامة للكتاب، تأكيده اتّفاق العلماء في القول بتعليل النصوص، وأنّ اختلافهم إنما كان في "الشروط التي يتوقّف عليها القول بجواز التعديّة"⁽³⁾. والكتاب يورد لفظ «المصلحة» على نحو مرادفٍ للمقصد، ويعتمد التقسيم الرباعي، وأنها تضمّ الاعتبار التالية: اعتبار الشارع لها، واعتبار الثبات والتغيّر، واعتبار حاجة

(1) العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، هيرندن: المعهد العالمي للفكرة الإسلامي، 1412هـ/ 1991م.

(2) المرجع السابق، ص 112.

(3) المرجع السابق، ص 128.

العالم وصلاحه إليها، واعتبار عمومها وخصوصها⁽¹⁾. وبعد مناقشة الكتاب مقدماتٍ متصلة بموضوع المقاصد، يعمد إلى عرض المقاصد الخمسة المعروفة، مستخدماً عبارة "في المحافظة على مصلحة الدين"، في المحافظة على مصلحة النفس "...، ويورد تحت كلٍ منها بعض الأحكام الفقهية مدللاً أنّ في ذلك حكمة ومصلحة بشرية. واعتمد الكتاب مناقشة المصالح من ناحية العدم ومن ناحية الوجود، وبذلك أمكنه عند الحديث عن مصلحة العقل الإشارة إلى ضرورة التعلّم، فزاد على المعتاد من الاختصار على ذكر تحريم الخمر وما يُذهب العقل. فالكتاب هو من نوع التعريف ببعض المسائل المتصلة بالمقاصد والأصول، وإعادة تصنيفها. ولم يستثمر الكتاب الآفاق التي دفع إليها طرح ابن عاشور، ويمكن أن يُعدّ الكتاب -في سنة تأليفه- تذكيراً مباركاً بموضوع المقاصد.

أولاً: على درب الشاطبي

تطور علم المقاصد عبر السنين وساهم فيه أعلام متعددون، وأنت مساهمة الشاطبي على نحو متميّز وأخذت موقِعاً مرجعياً. ومثل ما اكتسبت المذاهب الفقهية المشهورة ثباتاً متميّزاً ترجع الناس إلى أقوالها -مع تغيّر الحال- رجوعاً متفاوتاً بين مستصحّ لمعظم أقوالها مؤولاً لها أو رادّاً عليها ساعياً إلى تجاوزها، فكذا الأمر بالنسبة للمقاصد وصياغة الشاطبي. وفي حين أنّ ابن عاشور كان ممن اعترف بفضل الشاطبي وتجاوز صياغته، فإنّ ابن بَيّة هو الذي يزود عن حياض صياغة الشاطبي بوصفها أحكم صياغة، لأنها ارتكزت على علم أصول الفقه.

ومع أنّ ابن بَيّة ينافح عن مسلك الشاطبي منافحة المستبسل في غرضه، فإنه يَعدُّ مسلكه وسطاً بين مسلكين، فيقول معقّباً على مسألة كون المقاصد علماً مستقلاً أم مرتبطاً بأصول الفقه: "وقد تباينت آراء الباحثين حول المقاصد من مبالغٍ في اعتبارها متجاوزٍ لحدود عمومها حيث جعله [أي

(1) المرجع السابق، ص 149.

العموم] قطعياً وجعل شمولها مَطرَداً، غافلاً أو متجاهلاً ما يعتري العموم من التخصيص، وما ينبري للشمول من معوقات التنقيص. فألغوا أحكام الجزئيات التي لها معانٍ تخصُّها بدعوى انضوائها تحت مقصد شامل. " ويتابع قوله واصفاً الطرف الثاني: "ومن مجانب للمقاصد متعلقاً بالنصوص الجزئية إلى غاية تلغي المقاصد والمعاني والحكم التي تعترض النص الجزئي، وتحدُّ من مدى تطبيقه وتشيرُ إلى ظرفيته، فهي كالمقيّد له والمخصّص لمدى اعتباره إلى حدّ المناداة بإبطال المصالح". ويتابع ابن بَيَّة قوله واصفاً ما يراه أقوم: "والمنهج الصحيح وسطٌ بين هذا وذاك، يعطي الكلّي نصيبه، ويضع الجزئي في نصابه. وقد انتبه لهذه المزالق الشاطبي -رحمه الله تعالى- حيث حذّر من تغييب الجزئي عند مراعاة الكلّي، ومن الإعراض عن الكلّي في التعامل مع الجزئي". ويختتم ابن بَيَّة قوله بتأكيد ادعائه أنّ منهجه وسط: "وبما قدّمنا نكون قد رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفنّد، وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد، والمعدود في العدد"⁽¹⁾. ولا ينفع الجدل هنا، غير أن أحد الطرفين الذي يذكرهما ابن بَيَّة هو أقرب إلى إنكار المقاصد وعدم اعتبارها وعدم الاحتفاء بمقتضاياتها، ولذلك لا أحسب أن وصف طريقته بالوسط يستقيم، بل هي عضّ بالنواجذ على أصول الفقه.

وأحد الأوجه البارزة في طرح ابن بَيَّة اهتمامه بمدى انفصال درجات المقاصد عن بعضها بعضاً. فكما هو معروف، قُسمت المقاصد -بناء على استقراء مراعاة المصالح في الأحكام- بحسب مقاييس ثلاثة تختلف في رجحانها، فتبع ذلك القول بالضروري والحاجي والتحسيني بحسب هذا الرجحان. وإلى جانب المقاصد العامة هذه، هناك المقاصد الجزئية المخصوصة بحكم فرد، والمقاصد الخاصة المتعلقة بباب معين من أبواب الفقه⁽²⁾. ويبرز هنا السؤال عن مدى علاقة هذه المراتب الثلاث ببعضها بعضاً. وسوف تأتي مناقشة إشكالية الترتيب الثلاثي في الفصل الأول من الباب

(1) ابن بَيَّة، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. مشاهد من المقاصد، الرياض: دار وجوه،

1431هـ/2010م، ص 165-166.

(2) المرجع السابق، ص 71-72.

الثاني، ويهمننا هنا الإشارة إلى تقرير ابن بَيَّة انسياب "التواصل بين منظومتي الضروري والحاجي... [وأن] مفردات الكلّي الحاجي ليست مستقرّة في أسفل السّلم، ولكنها توجد في الكلّي الضروري متماهية مع مضمونه ومفاهيمه، لكن بعض مضامينها قد يصبح حاجياً طبقاً لميزان المصلحة ووزن الدليل"⁽¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أنّ التماهي الذي يؤكّده ابن بَيَّة يستدعي استنجاداً بعلوم خارج أصول الفقه، وهو ما سأناقشه في الفصل الثاني من الباب القادم.

والمتمثّل في نهج ابن بَيَّة يرى أنه ينتصب للمعالجة الجادة لواقع المسلمين من غير ذهول أو غياب عن تغير الحال وتقلّب الأمور، و يتمسّك بصياغة الشاطبي وبالدور المرجعي لأصول الفقه في فهم المقاصد. ومع أنّ تعريف ابن بَيَّة للمقاصد تعريف رحب، إلا أن منهجه منهج مضيق. يقول ابن بَيَّة: "إن المقاصد روح الشريعة وحكمها وغايتها ومراميها ومغازيها"⁽²⁾. ويعرفها بأنها: "المعاني المفهومة من خطاب الشارع ابتداءً، وكذلك المرامي والمرامز والحكم المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوتٍ بمختلف دلالاته مدركةً للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة"⁽³⁾. ويعترف ابن بَيَّة بما سمّاه ابن عاشور أحياناً بالمقاصد العليا، فيقول: "إنّ للمقاصد أصولاً كبرى فوق علم الأصول، وأصولاً عامةً مشتبكة بمباحث الأصول، وأخرى أخصّ من ذلك، لأنها في خدمتها مفصلة لها مبيّنة تارة ومكمّلة تارة أخرى. فمنظومة الشريعة لا يعزّب عنها حكمٌ، ولا تغيب عنها حكمة"⁽⁴⁾. والسؤال هو: هل تسمح منهجية ابن بَيَّة بالإحاطة بالآفاق التي وضعها تعريفه للمقاصد؟ إن المتاريس التي يفرضها ابن بَيَّة هي حمايات لكي لا ينفلت الأمر عند القول بالمقاصد وليس رفضاً لإعمال العقل في المسائل، بحيث تبقى المقاصد مُتسلّحة بسلاح أصول الفقه ومربوطة بمراسي

(1) المرجع السابق، ص 88-89.

(2) المرجع السابق، ص 165.

(3) المرجع السابق، ص 32.

(4) المرجع السابق، ص 167.

التراث العتيق. ولكننا نعرف تماماً أن تغليظ الحراسة تحرم من طلاقة التفكير وتؤخر النجدة. ولا غرابة إذاً أن نجد ابن بَيَّة في فصل (الاستنتاج بالمقاصد واستثمارها) يذكر أربعة وثلاثين منحى من مسائل أصول الفقه التي تُسعفها المقاصد⁽¹⁾. نجده كذلك ينص صراحة على اختزال مفهوم المقاصد، فيقول: "إنها أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة، وبالتالي لتكون كذلك لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى أرض العمليات ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات"⁽²⁾. وهكذا يصرُّ ابن بَيَّة -عملياً- على خنق نظرية المقاصد خنق محبةٍ وعناقٍ شديد. ويقول في موضع آخر: "ويمكن أن نعبر عن أعمال المقاصد في هذه الدوائر [دوائر الاستحسان والاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المآلات والذرائع] بأن مراعاة المعنى المقصدي إما أن تكون بمعنى جزئي، وهو إلحاق فرع بأصل خاص في محلٍّ مخصوص وهذا هو القياس، أو إحداث حكم في محلٍّ بناءً على كليٍّ حيث لا يوجد أصل خاص، وهذا ما يسمى بالاستصلاح، أو استثناء جزئي لمعنى يخصه من كليٍّ ثابت بالدليل، وهذا هو الاستحسان. أو تغيير حكم عما يقتضيه الظاهر نظراً إلى المآلات"⁽³⁾ وهذا ما يسمى سد الذرائع. وهذه الاتجاهات الأربعة هي بحق حقيقة مجالات المقاصد..⁽⁴⁾ ومرة أخرى نجد ابن بَيَّة يصرُّ إصراراً على تحجيم دائرة المقاصد، غيرَةً وحميةً.

ولا يخفى أن المتشكك بجدوى طريق العلامة التحرير ابن بَيَّة يرى أنها تُكبِّل العقول، وتُخيف النفوس، وتحرم من الاستفادة من واسع العلوم، إلا أن يُبعث في الأمة الفذّ النابه، وهو الذي تبخل بولادته السنون. والله تعالى أعلم.

(1) المرجع السابق، ص 140-143.

(2) المرجع السابق، ص 140.

(3) الإملة في الأصل ورد على هذا الشكل: مثالات.

(4) المرجع السابق، ص 170.

ثانياً: إعادة طرح المقاصد لزمن جديد

مثّلت مساهمة الريسوني محطّة في الوعي المقاصديّ المعاصر، تجاوزت مجرد التلخيص لما قام به من قبله، فأعادت إخراج المفاهيم المقاصدية الشاطبيّة بوضوح وجلاء، وأعطت مسألة المصلحة عناية متأنّة، وتابعت في اتجاه توسيع ابن عاشور، وجمعت بين الضبط والشمول. وكان من بركة مساهماته تشكّل تيار علميّ مقاصديّ ورسوخه كنهج في فهم شريعة الإسلام ودخول هذا العلم الجامعات. وتتميّز مساهمة الريسوني بأنها لا تحاصر المقاصد بالأصول، بل تساهم في جعلها منطقاً شرعياً معاصراً، وذهنيّة إسلامية يمكن أن يستفيد منها المثقفون والدارسون في شتى العلوم⁽¹⁾. وهذه الفقرة تناقش مسائل محدّدة في طرح الريسوني، علاوة على الاستشهادات بمقولاته النيرة، التي أتت مبنوثة في هذا الكتاب.

ومن النقاط البارزة التي تميّزت بها مساهمة الريسوني إبراز معقوليّة الشريعة. ولو تأمّلت عباراته لوجدتها عبارات ثمينة تفتح الباب أمام العقول للإبداع، من غير أن تخلّ بشرط وضوح المرجعيّة ووجوب الإتيان. ويقول: "فنظرية المقاصد يُنتجها النظر العقلي المنطقي القويم، الذي يرى أن شريعة الله، لا يمكن إلا أن تكون شريعة حكمة ورحمة، وشريعة عدل وإنصاف، وشريعة تدبير موزون وتقدير مضبوط، لأن هذه سنة الله المطّردة في كل مخلوقاته، ولأن هذا هو مقتضى كمالاته سبحانه"⁽²⁾.

وحدّد الريسوني جوانب التجديد في نظرية الشاطبي في أربعة؛ أولها هو التوسع الكبير، ففي حين كانت المقاصد تظهر في بضع إشارات وكلمات، أصبحت عند الشاطبي كتاباً كاملاً. الثاني هو ربط الشاطبي "بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ودمج بعضها مع بعض في كتاب المقاصد الشرعية، وفي تناوله لمقاصد المكلف من خلال النظر إلى مقاصد

(1) هناك حوار معروف بين الريسوني وابن بيّة، وهما يعملان معاً على تطوير معلمة ضابطة للمقاصد.

(2) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 317.

الشارع" (1). الجانب التجديدي الثالث للشاطبي هو "ضبط المنهاج الصحيح لمعرفة مقاصد الشارع" (2). والرابع، العناية "بتحرير القواعد الجامعة..."، التي في إطارها تنتظم جزئيات العلم وتنمو نظرياته (3). وأثنى الريسوني على الشاطبي في "تفسير العلة بالمصلحة والمفسدة المقصودة بالحكم" (4). ويقول في تحديد معنى نظرية المقاصد: "وإذا كانت أحكام الشريعة وأدلتها تُنتج لنا وتعطينا قضايا أصولية، ونظريات تشريعية، وقواعد فقهية، فإن نظرية المقاصد أيضاً تنتظم كل هذه القضايا والنظريات والقواعد، وترتبها في نظام معيّن، يجعلها جسماً واحداً، يخدم بعضه بعضاً" (5).

ويلخص الريسوني الاختلاف بما تُعرف به المقاصد في خمس نقاط (6): فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربيّ، واعتبار العلل والمصالح الثابتة من غير إهمال ظواهر النصوص. والتفريق بين المقاصد الأصلية والتبعية، والتفكير في ما سكت عنه الشارع فلم يعط فيه حكماً مع أن موجهه قائم، مما يدلّ على الحدّ ووجوب عدم الزيادة والنقصان، ويكثر هذا في العبادات (7).

ولم تفت مساهمة الريسوني تأكيد أن التشكّل التاريخي للمقاصد لم ينج - أو لم يكن لينجو - من ظروف العهد الذي تشكّل فيه، فنَبّه إلى خشية الغزالي رميه بالاعتزال، مما جعله يختار عبارات حذرة عند الحديث عن التحسين والتقبيح (8)، وأنه "بلغ من تخوّف الشاطبي من أن يُساء فهمه، بسبب ما ألفه أهل العلم من الجمود والركود، ومن التكرار والجمود، إلى حدّ التخلّي عن بعض ما كان يريد ذكره من تحقيقاته، والاكتفاء ببعض الرموز

(1) المرجع السابق، ص 317.

(2) المرجع السابق، ص 318.

(3) المرجع السابق، ص 318.

(4) المرجع السابق، ص 12.

(5) المرجع السابق، ص 16.

(6) المرجع السابق، ص 271-289.

(7) المرجع السابق، ص 281-282.

(8) المرجع السابق، ص 25.

والإشارات إلى ذلك فقد ختم "الموافقات" بهذه العبارات المثيرة والمشيرة: ⁽¹⁾ "وقد تمّ -والحمد لله- الغرض المقصود، وحصل -بفضل الله- إنجاز ذلك الموعود، على أنه بقيت أشياء لم يسع إيرادها. وقلّ -على كثرة التعطّش إليها- ورأدّها. فخشيتُ أن لا يردوا مواردّها، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها، فثنيتُ من جمّاح بيانها العنان، وأرحتُ من رسمها القلم والبنان. على أن في أثناء الكتاب رموزاً مُشيرة، وأشعةً توضح من شمسها المنيرة، فمن تهّدّى إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويَقْفُه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف" ⁽²⁾.

وهذه النقطة تدعونا -وفاء للشاطبي- أن نوّول عباراته المضيئة في ظلّ عباراته الأوسع التي احتوت "رموزاً مشيرة". وإذا كان لكل عصر ظروفه التي توجب الاحتراز، فإنه من أقبح القبيح أن نستصحب احترازاات الماضي ونضيفها إلى احترازاات الحاضر.

يقول عبد المجيد الصغير مناقشاً هذه النقطة التي قد يختلط فيها الفهم: "ويبدو إذن أن فقيه غرناطة الكبير، بعد دفاعه عن "صريح العقل" وتأكيده، منذ المقدمة الأولى "لموافقاته" على دور العقل في الفهم والاستقراء والتأصيل للقواعد الشرعية وأصولها الكلية؛ يحرص على أن يزيل كل التباس قد ينجم عن هذا الاعتراف بدور العقل في الشرع، بجانب ما قد يتبادر الى الأذهان من "اشتراك" في الأسماء من شأنه أن يوهم بوجود تطابق في المعنى بين مفهوم العقل وبين كل نزعة فردانية تتحلّل من كل نظام شرعي أو وضعي؛ خاصة بعد التنبيه المستمر من جانب الشاطبي على خطورة الركون إلى الأهواء أو اعتماد الظن في الأحكام الشرعية، وغير ذلك مما يمثل "ليل المعرفة" المفضي الى الاختلاف. مع أن الشريعة لم تأت إلا لتحقيق الاتفاق "بإخراج

(1) المرجع السابق، ص 311.

(2) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج 4، ص 340.

المكلف عن دواعي هواه!" ويتابع الصغير بيانه لهذا الإشكال: "لهذا نجد الشاطبي حريصاً أن يوضح أن "تقدم النقل" على العقل لا يتضمن خطأً من قيمة هذا الأخير أو تراجعاً عما سبق تقريره أعلاه؛ وإنما المقصود أن تبديد "ليل المعرفة" يقتضي أيضاً التحرير من بعض المفاهيم "المشتركة" التي قد تجعل من الظن "علماً" ومن الهوى "عقلاً"، ومن المصالح الذاتية والأغراض الخاصة "تشريعاً".... وعليه، وفي ضوء الرغبة في رفع الخلاف، كان لا بد من اتخاذ "صحيح المنقول" -الموافق دوماً لأصول العقل القطعية و"صريح المعقول" -واعتماده قاعدة تسمح بالاتفاق، باعتبار ذلك النقل وحده يمثل "مرجعاً" ومصدراً للأمر والتقنين وإيجاب الطاعة، كما أبان ذلك قديماً صاحب "الرسالة". ومن هنا، ورغم ركونه إلى الأطروحة الكلامية الأشعرية حول التحسين والتقبيح، فإن الشاطبي لم يكن يقصد مطلقاً التشكيك في قدرة العقل على الفهم والإدراك والتأسيس لأصول الشرعية نفسها..⁽¹⁾.

وتنفع الإشارة السريعة لظروف الحاضر التي تجعل الكاتب والمحرر يختار العبارة ويحترز من سوء الفهم، ألا وهي مظنة تميع الدين والتعامل المزاجي مع النصوص، ومظنة التماهي مع الثقافة العالمية الغالبة والارتهان إلى منهجها والانحصار في المسائل التي تطرحها، والانزلاق إلى الموقف الدفاعي والمنطق الاعتذاري، والالتفاف السادر لكل ما برق من دعاويها.

ثالثاً: التأصيل لانفتاح المقاصد على فروع المعرفة

جاءت مساهمة إسماعيل الحسنيّ تبييناً وتحريراً وتقريباً للمقاصد من احتياجات هذا العصر وظروفه وملابساته. وكما قام الريسونيّ بتقريب الشاطبيّ إلى الفهم المعاصر وتحويل الأنظار إلى فتحه الكبير، فإنّ الحسنيّ قام ببيان مساهمة ابن عاشور والتفصيل في أسسها النظرية. ومن أهم ما لفت النظر إليه

(1) الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية؛ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 467-469.

هو اعتبار الفطرة، وبالتالي ضرورة انسجام الأحكام الشرعية معها سواء الاعتقادية أو العملية⁽¹⁾. ومن الطروحات التي أبرزها الأساس المصلحي للحقوق في مجال المعاملات، وذلك باعتبار أن حقوق الله هي التي تمثل المصالح العامة وأن حقوق العباد هي التي تمثل الحقوق الخاصة⁽²⁾. كذلك أكد الحسني ما ذهب إليه ابن عاشور من التأصيل السياسي لحفظ الضروريات في قوام أمر الأمة، وكذا الحاجة والتحسينية⁽³⁾.

وإذ يتبنى الحسني فكرة ابن عاشور للتأسيس السلطاني أو التأصيل السياسي لحفظ الضرورات المصلحية في قوام الأمة والمجتمع، فإنه يدعو إلى تحديدها تحديداً "يخضع لما هو متحرك فيه لا لما هو ثابت، لما هو متغير لا لما هو جامد"⁽⁴⁾. و "يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرّر عند الأصوليين القدامى"⁽⁵⁾. وهذه نقطة شديدة الأهمية، تُخرج التفكير في المقاصد من النمط السكوني إلى النمط الحراكي. ويرى الحسني أن ابن عاشور قد أسس منهجاً للبحث عن غايات الشريعة، مكّنه من مدّ مساحة المقاصد ليكون لها قولها في مسائل النظام الاجتماعي، وفي مقصدي الحرية والمساواة.

ونجد أن الحسني مهتم في علاقة المقاصد بالفقه وموضع القطع والظن في المقاصد التي يرتجى منها أن تشكل مستنداً للفقه⁽⁶⁾ ومرجعاً ترجيحياً عند اختلاف الأنظار⁽⁷⁾. ولم يقتصر عمل الحسني على تفحص نظرية ابن عاشور من خلال كتابه الذي خصصه لهذا الموضوع، بل تعقب منهج ابن عاشور في مجموعة من كتبه، بما في ذلك تفسير «التحرير والتنوير». وهكذا تحوّل

(1) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور، مرجع سابق، ص 270.

(2) المرجع السابق، ص 291.

(3) المرجع السابق، ص 298-300.

(4) المرجع السابق، ص 299.

(5) المرجع السابق، ص 299.

(6) المرجع السابق، ص 112.

(7) المرجع السابق، ص 121.

للمؤلف تجميع الموضوعات التي ظهر فيها الاستدلال "التقصيدي"، وعالجها مبنية في مباحث عن العبادات والأطعمة والأشربة والعائلة والمعاملات المالية والبدنية والتبرعات⁽¹⁾.

ويؤكد الحسني "أصالة النظر المقاصديّ عند الإمام ابن عاشور في إلحاحه على دور المقام في تبين قصد الشارع من الخطاب"⁽²⁾، وذلك من ناحية السياق اللساني، سواء فيما يتعلّق بمقام المقال الذي هو "جملة القرائن اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية"⁽³⁾ أو مقام الحال "في جملة القرائن الحالية التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل"⁽⁴⁾. ويعرّج الحسني على ترتيب المقاصد بين ظنيّ وظنيّ قريب من القطع وقطعي، وأن ذلك الترتيب هو جزء من استعمال الاستقراء في بناء نظرية المقاصد عند ابن عاشور، بالإضافة إلى اعتماده الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة⁽⁵⁾.

ومن أهمّ ما أكّده الحسني ثلاث نقاط منهجية؛ النقطة الأولى: منافحته عن دور العقل في تشكيل نظرية المقاصد بصراحة غير معهودة في كتابات العلوم الشرعية، فذكر بأنّ المصلحة مقصودة شرعاً، غير أنّه لا تستوي المصالح في أهميتها، لأنّ "نظام العالم هو التشابك والاختلاط والتفاوت في المصالح والمفاسد" في مجال المعاملات بخاصّة⁽⁶⁾. وأصل الحسني لهذا المعنى فقال إنّّه لما "كانت شريعة الإسلام منظّمة للمصالح الدنيوية، كانت الاعتبارات التي تؤسس تقسيمها اعتبارات مجتمعية دنيوية محضة"⁽⁷⁾. والنقطة الثانية -بعد ذكر الإسهام البارز لابن عاشور في ضمّه مقاصد المعاملات والتفصيل فيها- تأكّده دور التخصصات العلمية في القانون وعلم الاجتماع

(1) المرجع السابق، ص 131-189.

(2) المرجع السابق، ص 333.

(3) المرجع السابق، ص 336.

(4) المرجع السابق، ص 338.

(5) المرجع السابق، ص 360.

(6) المرجع السابق، ص 294.

(7) المرجع السابق، ص 295.

والسياسة والعلوم المهنية والتجريبية ليس في الاجتهاد في تحقيق المناط فحسب، بل في تخريج المناط وتنقيحه⁽¹⁾. أما النقطة المنهجية الثالثة فهي احتمالية الخطاب الشرعي، وأن هذه الاحتمالية تُفسر من زاويتين؛ لغوية وتشريعية، تتصل باتساق النصوص كلاً متكاملاً وباستثمار طاقات النص⁽²⁾.

وفي معرض الحديث عن التأصيل لانفتاح المقاصد على العلوم والمعارف، وكون الحسنيّ من مدرسة الريسونيّ التي تتبنّى توجّه (الاجتهاد المقاصدي)، من المناسب الإشارة إلى كتاب حمل هذا العنوان⁽³⁾. وجلّ الكتاب تلخيص للمسائل الفقهية والأصولية التي تتصل بموضوع المقاصد. وهاجم الكتابُ توجّه القول بالاجتهاد المقاصدي بنبرة خطابية رفض فيها التعامل الاعتباري مع المقاصد على النحو الذي يفعله بعض العلمانيين، ولكنه لم يتعرّض للطروحات الجادة المؤصّلة في هذا التوجّه. ودور العقل في هذا المؤلّف ضيق مع أنه يشيد به. ويدعو الكتاب إلى "إعادة التأصيل للعملية العقلية، حتى لا ينظر إلى القواطع والثوابت على أنها مما يعاد فيه النظر فيه تحت ضغط الواقع وتأثير المتغيرات ومواكبة الحضارات والتطورات... وإعادة المعاصرة، وتأكيد واقعية العقل وتفاعله مع الظنّيات الاجتهادية المحكومة بالمقاصد الشرعية المنضبطة"⁽⁴⁾. غير أنّ الكتاب يُثقل دور الاجتهاد المقاصدي بضوابط التنقيح الفقهي المتمترس بالنصّ، فلم يُبق لهذا المدخل للاجتهاد إلا مساحة ضيقة تُعرف مسائلها بالبدئية. وبعض الأمثلة التي أوردها المؤلّف تُقرّم مفهوم الاجتهاد المقاصدي، كجعله أداة للحكم على "وسائل خادمة للعقيدة" مثل استعمال أجهزة الإنترنت أو

(1) المرجع السابق، ص 403-408.

(2) المرجع السابق، ص 327-333.

(3) الخادمي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي؛ حجّيته، ضوابطه، مجالاته، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1419هـ/1998م.

(4) المرجع السابق، ج 2/ ص 87-88.

الاتصال ببرامج تحضّر على الفضيلة، أو جعله أداة للحكم على "وسائل خادمة للعبادات" مثل استعمال مضخّات الصوت في الأذان وفي ترحيل الحجّاج⁽¹⁾. ولقد أشار عطية إلى أنّ الخادمي لم يقدّم أي آلية جديدة في مسألة الاجتهاد المقاصدي⁽²⁾.

وتطرح اقتراحات الحسني نقاطاً منهجية حاسمة، يرجى أن يعمّ قبولها كي تُفعّل المقاصد وتخرج عن حيّز الإشادة بمعقولية رسالة الإسلام. ولا بدّ من التنويه هنا أنه يراد في كتابات العلوم الشرعية عبارات ذات دلالات بعيدة، لها تبعات جمّة إذا أخذ بها. غير أنّ المعتاد أن تبقى هذه الدعوات هامة لا يتمّ البناء على مقتضاياتها، ويكتفى بها لردّ تهمة الرمي بالجمود، وتذكّر بما سبقت الإشارة إليه من تخوّف الشاطبي ولجؤه إلى العبارات الغامضة الذي رجا أن يفهم منها ما أراد. والشاطبي أصبح مشهوراً بعد وفاته أكثر مما كان عليه في حياته، وهذا أمر معهود لمن أتى بفكر سابق على زمانه أو لا تحتمله عامة الناس. فبارك ربّي بمساهمة الحسني التي جمعت بين الرسوخ العلمي وهمة البناء الجديد⁽³⁾.

رابعاً: محاولة لتحديد الكليات

تسعى أطروحة حسن جابر إلى استخراج الكليات مباشرة من القرآن الكريم، من خلال منهج منظوماتي لقراءة القرآن الكريم⁽⁴⁾. وابتداءً، ينبّه الكاتب إلى إشكالية مدخل أصول الفقه في تقرير المقاصد، وأنّ استقراء الأحكام الفقهية لا يتمّتع بالقدرة على استيعاب المستجدات، "لأنّ الاستقراء لا يعطي أكثر مما تتيحه الأجزاء"، ولأنّ الجزئيات الفقهية ترتبط بزمن الفقهاء

(1) المرجع السابق، ج 2/ ص 98-103.

(2) عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. هيرندن ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ط1، 1432هـ/ 2001م، ص185.

(3) وأحسب أنه ما تجرّأ في القول بمثل ما قال إلا لأنّ موقعه -باحثاً جامعياً- يسمح بهذا.

(4) حسن، جابر. المقاصد الكلية في ضوء القراءة المنظومية للقرآن الكريم، بيروت: دار الحوار، 2011م.

واحتياجات مجتمعاتهم. وكذلك فإن الفقه يصرف عن إدراك القيم القرآنية العامة⁽¹⁾.

وفي شرحه لمنهجه المنظوماتي ينبّه جابر إلى أنه يختلف عن المنهج البنيوي الذي يستخدمه اللغويون وعلماء الاجتماع والنفس، ذلك المنهج الذي يتّصف بالمحدودية برغم سعيه لتشكيل رؤية كلية للنص. فالمنهج المنظومي يتميز بإمكان استيعاب الجديد والتكيف معه، "بمعنى قدرة هذا المنهج على إعادة تشكيل نفسه في منظومة جديدة لدى إضافة أي عنصر جديد"⁽²⁾، وضمن هذا المنهج يستطيع القارئ "إعادة رسم الشبكة العنكبوتية لعلاقات المعنى"⁽³⁾. ويذكرنا المؤلّف بأنه لا خلاف في أنّ النصّ القرآني "ثابت لا يتغير"، ولكنّ القراءة تختلف باختلاف القراء، وباختلاف المرحلة العمرية للقارئ نفسه، وتختلف لوجود علاقة جدلية بين وعي القارئ وما يصل إليه، ولأنه هناك شبكة علاقات بين عناصر المقروء ويمكن للمعنى المستخلص أن يتغير بتغير النظر إلى هذه الشبكة، ولدynamية وعي القارئ، ولأن اتساع المعرفة يظهر معاني وأبعاداً جديدة⁽⁴⁾.

وبعد شرحه لطبيعة القراءة المنظومية، يمضي جابر ليستنتج محورية أمر الفطرة فيقول: "بعد الانتهاء من قراءة القرآن الكريم وتجميع معظم العناوين المحورية فيه ومحاولة الكشف عن العلاقات التي تربط هذه العناوين، والبحث عن عنوان تتقاطع عنده المحاور كلها، قادني التأمل إلى محور الفطرة الذي أجده، والله أعلم، يصلح أن يكون مفتاحاً يفضي إلى منظومة محكمة الترابط تحتل فيها الفطرة موقع القلب"⁽⁵⁾. وهو في هذا التأكيد يشابه ما ذهب إليه ابن عاشور وغيره من انبناء الدين على الفطرة، كما سبق عرضه

(1) المرجع السابق، ص 10.

(2) المرجع السابق، ص 33.

(3) المرجع السابق، ص 34.

(4) المرجع السابق، ص 34.

(5) المرجع السابق، ص 42.

ومناقشته. و"الانشداد إلى الحق" هو القيمة الثانية المتضمنة في الفطرة⁽¹⁾. ويرى جابر أن الفطرة التي هي "شيفرة القيم" و"خريطتها" وأن التوحيد يأتي "في مقدمة القيم التي تتضمنها الفطرة"⁽²⁾. ولنا هنا وقفة مع هذه الصياغة، فهل يصح وصف التوحيد بأنه قيمة؟ أو ليس التوحيد هو نسق تصور، وهذا النسق هو الذي يؤثر في منظومة القيم ويعطيها أوزانها ويحدد مواقعها في المنظومة؟ وأحسب أن هذا أمر بين، وطرح إسماعيل الفاروقي ومدرسة إسلامية المعرفة فصلت في هذا الأمر، وهو الآن من المسلمات في الفكر الإسلامي، فالتوحيد تُرى مقتضياته في الرؤية الكونية، وعلى صعيد منهج التفكير، وعلى صعيد النسق الشعوري ووجهة السلوك، وكذلك تظهر آثار التوحيد في كل أوجه الحياة بما فيها الفن والذوق. وبغض النظر عن هذا الترتيب الذي قدّمه للـ«قيم»، فإنه لا تظهر فيه الهرمية ولا العلائق المنظومية على نحو تراتبي.

وأحد أركان الطرح الذي يتقدّم به جابر هو التفريق المعروف بين الأمور العبادية وأمور المعاملات أو التدبير، "إلا أن الفقهاء والمتخصصين لم يحسنوا، إلى يومنا، تمييز هذه الفروق، بدليل استمرار الخلط والغموض، وهو ما ترك آثاره على علم المقاصد، الذي تعامل معه البعض بحذر شديد، اعتقاداً منه (أي من هذا البعض) أن المقاصد غير قابلة للتعلّل والإدراك"⁽³⁾. وفي شرحه للمقاصد الكلية في ضوء المنهج المنظوماتي، وتحت فقرة "المقاصد الكلية والبناء الهرمي"، يقدّم الكتاب ترسيمة للمقاصد ذات بعدين: دائرة التكوين ودائرة التشريع، والأولى تتعلق بـ "شيفرة الفطرة" أما الثانية فهي التي تعبّر عن مقاصد الشريعة في إطار الاستخلاف⁽⁴⁾.

وتتكون دائرة التشريع من حلقات عدة مركّبة ومتداخلة، وتؤدي دوراً

(1) المرجع السابق، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 42.

(3) المرجع السابق، ص 180.

(4) المرجع السابق، ص 75.

تكاملية، ويندرج تحت هذه الدائرة ثلاث حلقات: الحلقة التديرية، والحلقة العبادية، وحلقة أو دائرة الخير. وتحت الحلقة التديرية، يُدرج جابر تسعة الأبعاد التالية: الكرامة، والحرية، والتكافل، والنظر والبحث والتفكر، والأمانة والتزام العهود، والوحدة وعدم التنازع، ووحدة القيادة، والتأسي، وحماية الاجتماع وتوفير البيئة الملائمة. أما الحلقة العبادية فمقصدها الأساسي هو "تزكية" الإنسان، ودورها هو "دور الشاحن أو المزود بالطاقة للحلقة السابقة"⁽¹⁾. وأما دائرة الخير فهي "التي تنطوي على القيم الأسمى في الممارسة الإنسانية والتي تستمد معانيها من أسماء الله الرحمانية، لما فيها من تجاوز لقيم الحق إلى معاني التضحية والإيثار والرحمة والتسامح والحب"⁽²⁾. وتندرج تحت دائرة الخير ست قيم: الإيثار والإحسان والعفو والتراحم وقتل الشهادة والإنفاق والصدقات.

وفي معرض القراءة النقدية، لا يسعني إلا أن أقول لم تظهر لي المنظوماتية في صيغة جابر، وإنما بدا لي تداخل بين العناصر المؤلفة لرؤيته. فالحلقة العبادية مقصدها الأساسي هو تزكية الإنسان، بحسب طرحه، غير أنه يُسند هذا الدور كذلك للدائرة الأولى التي تتعلق بشيفرة الفطرة، التي يقوم التشريع فيها مقام "الرافعة" التي تسمو بصاحبها⁽³⁾. كما أشكل عندي قوله إن الحلقة التديرية يُطلق عليها اسم "قيمة الحق" أيضاً، ولا أدري كيف يكون التكافل وحقوق الفقراء والمحتاجين -وهي داخله عنده في الدائرة التديرية- مساوية لقيمة الحق. وأحسب أن ما سبق لا يتشكّل على نحو منظوماتي، وفيه تداخل يساهم في غبش الرؤية.

والحلقة التديرية "مرادفة للعدل، الذي يعني إعطاء كلّ ذي حق حقه، وهي أسُّ القيم وأصلها بعد التوحيد والتي تتناسل منها قيم أخرى كثيرة"⁽⁴⁾. ونفهم من هذا أن جابر يطرح مفهوم الحق بالمعنى الإجرائي، لا بمعنى قيمته

(1) المرجع السابق، ص 84.

(2) المرجع السابق، ص 86.

(3) المرجع السابق، ص 75.

(4) المرجع السابق، ص 75-76.

الأصلية التي تقابل معنى الباطل. ولا أرى أنه يستقيم أن يجعل الحق - بهذا المعنى - أصلاً قريباً من التوحيد وأن يربطه به ربطاً تسلسلياً غير هرمي. وكما سبق، فإن طرح جابر يُدرج الكرامة قيمةً متفرّعة عن قيمة الحقّ. ومن الممكن أن يُقبل هذا على أنه خيار تنظيريّ لولا أنّ الطرح يختزل معنى الكرامة إلى أبعاد إجرائية، فتعريفه للكرامة أتى على هذا النحو: "عرّف "هيغل" الكرامة بأنّها حق الإنسان بأن يُعترف به ككائن اجتماعي له ما يقوّمه، وهو تعريف دقيق...، هذا على مستوى الفرد. أمّا كرامة الأمة أو الجماعة فتعني الحق بالاعتراف بها (هيغل) أو بحقّها في أن يكون لها فرص أداء دورها وتوظيف قدراتها وإمكانياتها في المجتمع الإنساني. والقيمة المضافة التي يعطيها تعريف "هيغل" تكمن في الرغبة المستبطنّة في النفس، بإظهار التميّز، وألا يبخس الناس أشياءهم"⁽¹⁾. ولا يخفى أنّ المعنى القرآني لتكريم بني آدم أوسع من التعريف الفرصيّ التعاقديّ الحداثيّ الذي يتبنّاه الطرح. ولو أردنا تلخيص مفهوم جابر لـ "مقاصد الشريعة في إطار الاستخلاف" لوجدنا أنها عنده هي العدالة، والإحسان، والعبادة؛ وهذه الأخيرة هي التي تحفز المقصدين الأولين.

ويؤكد حسن جابر "اعتبار القرآن الكريم هو المصدر الوحيد المنشئ للأحكام"⁽²⁾، ويصرّح بأنّ مدخل علم الأصول غير كافٍ في عملية استخراج المقاصد، وأنه بإمكان "علم المقاصد المفتوح على فضاءات ومنهجيات القراءة أن يعضد علم الأصول، للوصول به إلى الحال التي أرادها الأوائل، وهو البحث عن الكليات"⁽³⁾. ويرى أنّ "مجموع الأدلة التي يمكن للفقيه أن يستند إليها في عملية استخراج الأحكام في الدائرة التدبيرية ثلاثة: الكتاب وبعض السنة والمقاصد الكلية، أما الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع (أو التزاحم والعموم الفوقاني والعقل) فهي من الطرق أو الآليات التي

(1) المرجع السابق، ص 76-77.

(2) المرجع السابق، ص 105.

(3) المرجع السابق، ص 91.

تُعتمد لاستخراج الأحكام من المقاصد" ⁽¹⁾. ونتساءل هنا، هل المقاصد الكلية متميزة عن الكتاب حتى تُذكر دليلاً مستقلاً عنه؟ وفي موضع آخر يقول: "معظم ما اعتبره الأصوليون دليلٌ هو ليس بدليل باستثناء الكتاب والسنة... فالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وما يرادفها عند الإمامية ليس لها مكان في العبادات كما أكد الشاطبي وغيره" ⁽²⁾.

ومن ناحية الاستدلال، يبيّن جابر أنّ القرآن والسنة لهما مواقع مختلفة تجاه التعبدية والتدبيرية، ففي منظومة الأحكام التعبدية تُعدّ الأحاديث هي مصدر التفصيلات، التي من دونها لا يمكن أن يرسخ رسم عبادي. ويرى أن "السنة لا تملك القوّة التشريعية عينها في الأمور التدبيرية خلافاً ما تملكه في الدائرة العبادية" ⁽³⁾. ويطرح السؤال نفسه هنا تجاه الحدود الفاصلة بين التعبدية والتدبيرية، وبخاصة تحرير موضع أحكام الزكاة. ويتابع الكاتب قوله: إنّهُ "يمكن اعتبار القرآن الكريم هو المصدر الوحيد المنشئ للأحكام في الدائرة التدبيرية، أما السنة فقد تصلح بعض أحكامها لعصرنا، باعتبارها مبيّنة لأحكام القرآن بالكيفية التي كانت تلائم العصر الذي عاش فيه الرسول ﷺ والأئمة، وقد لا يصلح البعض الآخر لعصرنا في ضوء التطورات الهائلة التي عرضت على الاجتماع الإنساني خلال القرون المديدة اللاحقة" ⁽⁴⁾. غير أن عبارة "بعض أحكام السنة" غير منضبطة وفيها إشكال ظاهر. فمثلاً أحاديث النهي عن لقيا الركبان وخيار البائعين إذا تفرقا تتسق على نحو واضح مع المعاني القرآنية الجامعة، كالعدل والنهي التطفيف، والنهي عن أكل الأموال بالباطل، فإذا قرأناها في سياقها وانتقلنا بها من خصوص الواقعة إلى عموم تجريديّ مفهوماتيّ، تراجعت الحاجة إلى القول بالملاءمة وعدمها. وتتمّة عبارة الكاتب ذاتها تؤكّد هذا الذي أقوله: "وهذا لا يعني أنّ بعض الأحكام التي تضمنتها السنة لم تكن تستجيب لمقتضيات الواقع في صدر الإسلام والقرون

(1) المرجع السابق، ص 107.

(2) المرجع السابق، ص 99.

(3) المرجع السابق، ص 104.

(4) المرجع السابق، ص 105.

القليلة التي تلتها، بل أكثر من ذلك يمكن انتزاع أو سبر غور المقصد الذي كان يحكم تلك المضامين، وعندها تكون الصلاحية للمقصد لا للحكم الجزئي الذي تجاوزه الزمن أو تحطّاه التطوران الاجتماعي والاقتصادي⁽¹⁾؛ فلا أدري لماذا استخدم الكاتب العبارات الموهمة و غير المقيّدة تجاه السنّة، وأنها قد تصلح وقد لا تصلح.

وثمة أربعة أدلة التشريع في الدائرتين: العبادية والتدبيرية، عند جابر، تتميز على النحو التالي:

(1) القرآن الكريم مصدر للأدلة. (2) وبعض السنّة مصدراً مبيناً ومفصّلاً لما تضمنه القرآن. (3) والعقل يقوم "بالملازمة بين حكم الشرع ومقدماته" في الدائرة التعبدية، وبالملازمة بين حكم الشرع "ومقدماته أو أضداده" في الدائرة التدبيرية. فهذه الثلاثة مصادر في الدائرتين؛ (4) ويخصّ المقاصد العليا لأدلة التشريع في الدائرة التدبيرية فحسب⁽²⁾. وحذا لو فصل الكاتب في هذه الخطة، أو أعطانا إشارات إلى كيفية التعرّف على "بعض السنّة" التي تجعلها مصدراً مناسباً أو غير ذلك. وكذلك لنا أن نستدرك بأنّ للمقاصد إشارات في الدائرة التعبدية أيضاً. وإذا كان لصياغة جابر أن تصحّ، فإنها من جهة موضع المقاصد من الاستدلال المباشر لاستخراج الأحكام، غير إنّ المقاصد العليا تأبى هذا الانحصار، وأطروحة جابر نفسها لا تسلك مسلك الاستدلال المباشر لتحديد المقاصد.

وتتميّز رؤية حسن جابر بروح تجديدية وبعشق النظر. والإشارات البديعة في طرحه موضع تقديرٍ كامل. لكنّ الصياغة لا تبدو لي مكتملة الترابط المنظوماتي المحكم، كما أنّ البناء الهرمي للكليات لم يتضح لي في ترسيمة المقاصد المقترحة⁽³⁾. وإذ تميّز الطرح بالانفتاح والشمول، فإنه كذلك اتّسم بتأملية هي بأنّ سمة قوة وضعف.

(1) المرجع السابق، ص 105.

(2) المرجع السابق، ص 108.

(3) هناك رسم بياني في نهاية الفصل الثالث يمثّل تناسج الدوائر الثلاث، لكن محتوياته لا تتطابق مع النصّ المكتوب.

خامساً: الاستعانة بأفكار من خارج التراث

مساهمة جاسر عودة مساهمة جريئة استعانت بنظرية (المنظوماتية) لتأطير فكرة المقاصد⁽¹⁾. ويرى هذا العمل أن أصول الفقه هي منظومة، ولذا فإنها -بحسب النظرية المستأنس بها- تتّصف بستّ صفات: معقوليّة منظومة الشريعة، وكلّيّتها، وانفتاحها، وارتباطاتها الداخليّة الهرمية، وتعدديّتها في الأبعاد، وغائيّة المنظومة الشرعيّة⁽²⁾. وفي مستخلص الكتاب جرى تعريف القانون الإسلامي أو الشريعة بأنها "منظومة غائيّتها تتحقق عبر مقاصد الشريعة"⁽³⁾.

وتجاه الخصيصة الأولى ينبّه جاسر عودة على أن الفقه هو مسألة إدراك وفهم وليس مسألة تجلّ حرفي لأوامر الله⁽⁴⁾. وتقتضي الخصيصة الثانية تقديم الدليل الكلّي على القاعدة الجزئية⁽⁵⁾. أما انفتاحة منظومة الشريعة فتتمثل في أنه غير معزول عن البيئة المحيطة به، ولذلك استعمل القياس واعتُبرت المصلحة والعرف، وهذا ما يعطي الشريعة مرونة واستيعاباً للمتغيرات السريعة لعصرنا.

والخصيصة الرابعة هي التفاعل الداخلي بين عناصر المنظومة. ولا يناقش الكتاب عند هذه النقطة التفاعل، وإنما يقرّر أن هناك مدخلين مشهورين

(1) Auda, Jasser. *Maqasid as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. Islamic Institute of Islamic Thought. USA: Washington, 2008.

(2) وأنبه أنني أرجع هنا إلى النسخة الإنكليزية من هذا العمل الذي هو رهن الترجمة، ولذا فإن جميع العبارات التي أستعملها هي ترجمتي الخاصة التي ربما تفتقر عن النسخة العربية، كما أن الصفحات التي أشير إليها هي صفحات النسخة الإنكليزية. وأنبّه -بخاصّة- إلى أن عبارة (القانون الإسلامي) التي استعملت بالإنكليزية سوف أترجمها (شريعة)، برغم أن هذا المصطلح مشكل عندي إشكالاً كبيراً، وسيأتي التفصيل في ذلك. وذكر المؤلف في مقدمة الكتاب أن مصطلح القانون الإسلامي قد يقصد به الشريعة أو الفقه أو الفتوى (ص 23-24 من المقدمة المرقمة بشكل منفصل).

(3) Auoda, ibid., p. xxviii.

(4) ibid., p. 46.

(5) ibid., p. 47.

للتصنيف: الأول يعتمد تشابه خصائص الأصناف، والثاني يعتمد مفاهيم ذهنية لهذه الأصناف، ويمكن لهذه المفاهيم أن تكون صلبة محددة أو دون ذلك أو رخوة. ويؤكد عودة أن المدخل الثاني أقوم، وذلك لإمكانه التقاط التعقيد والتراكيبية، ويتميز كذلك بالمرونة التي لا تجعل من التصنيفات حدوداً متيَّسة⁽¹⁾.

الخصيصة الخامسة هي تعددية أبعاد منظومة الشريعة. وضمن ذلك يرفض عقلية الثنائيات أحادية البعد، بما في ذلك التقسيمات الحادة: واجب/حرام، ناسخ/منسوخ، صالح/فاسد، منضبط/موهوم؛ إذ إن هذه الثنائيات تعجز على مخاطبة المساحة الرمادية بين الحدين⁽²⁾.

الخصيصة السادسة هي غائية منظومة الشريعة. ويقتضي هذا أن منظومة الفقه الإسلامي تأخذ بوسائل متعددة للوصول لهدفها. ويرى المؤلّف أنّ هذه الخصيصة أهمّ الخصائص، وهي التي سوف يتكئ عليها كتابه على نحوٍ كامل. وإذا حلّلنا كيف استعمل جاسر عودة هذه الخصائص في سياق مقاصد الشريعة، فإننا نجد أن الخصائص الثلاث الأولى: (المعقوليّة والكلية والانفتاح) واضحة الارتباط. فالخصيصة الأولى تؤكد دور العقل في فهم الشريعة، وقد استطرّد الكتاب في ذكر مسائل كلامية تتعلق بهذا الأمر. أما الخصيصة الثانية فتتمّ ربطها بمسائل أصول الفقه، والخلاف في مسألة الكلّي والجزئيّ والخاصّ والعامّ قديم ومعروف، عرضَ الكتابُ بعض أهمّ مسائله. أما الخصيصة الثالثة من انفتاحة التشريع الإسلاميّ ففصّل الكتاب في القياس ومسائله وفي دور العُرف وفي مبدأ الاستحسان، وهذا يعكس تحليّ الشريعة بهذه الخصيصة الثالثة. وقد يُقال، فما الجديد في ذلك؟ وجوابي عن الكاتب هو أنّه ليس عليه أن يأتي بالجديد بالضرورة، فمحض سكب القديم في وعاءٍ جديدٍ يمكن أن يكون فيه زيادةٌ بيانٍ وتوضيح.

ibid., pp. 48-49.

(1)

ibid., pp. 49-51.

(2)

أما خصيصة تعددية أبعاد الشريعة التي تقتضي رفض الثنائيات فهي من أئمن الأفكار، وأحسب أنها تستحقّ مزيداً من التطوير. ولا غرابة في صعوبة تطوير هذا المبدأ مع أنه مفهوم تماماً على المستوى النظري. ويمكن أن يُعترض على أصل وصف منطق التراث بأنه منطق ثنائيات، وأنا يمكن أن نقرأه قراءة مغايرة.

أما ما يتصل بالارتباطات الداخلية الهرميّة، وتفاعل عناصر منظومة الشريعة (الخصيصة الرابعة)، فقد ظهر مفاده في الفصل الثاني، من الباب الثاني الذي ناقش النظريّات المعاصرة في فهم الشريعة. وطوّر الكتاب محكّاً للتصنيف بغية رصد مواقف العلماء من التجديد، فانهى بنتائج جائرة. وافتتح الفصل بتصنيف مؤسسة راند الأمريكية للتوجهات الثلاثة لإيديولوجيات المسلمين: تقليدي/أصولي وحدثي/علماني، وفصل فيها وفي مواقفها من التعامل مع النصوص، كما عرّج على غيرها⁽¹⁾؛ وإلى لحظة كتابة هذه الأسطر لم أفهم مسوّغ ذكر هذه التقسيمات المتمركزة في خيال الآخر والمؤطرة بإطار الدراسات العلمانية، التي تعجز عن فهم كُنه الشريعة ومنطقها الداخلي.

ثم قدّم الكاتب تصنيفاً جديداً لتوجهات التعامل مع الشريعة، وهو تصنيف ثنائيّ البعد مرسومٌ على سطح يحدّده محوران. وعلى المحور الشاقولي حدّد سبع علامات لطبيعة التعامل مع النصّ: أعلاها اعتباره حجّة، ثم التأويل الاعتذاري، ثم إعادة التأويل، ثم دليل داعم، ثم نقد خفيف، ثم تأويل راديكالي، ثم نقد راديكالي. وعلى المحور الأفقي سطر العلامات الستّ التالية: القيم والحقوق الحديثة، والعقلانية، والأحكام المذهبية، والمقاصد العليا/المصالح، والسنة النبوية، وآيات القرآن⁽²⁾. والغرض من كلّ ذلك هو توضيح التوجّهات الشرعيّة المعاصرة على نقطة في هذا السطح بناءً على تقاطع الموقف لأحد العلامات على المحور الشاقولي مع الموقف لأحد علامات المحور الأفقي. وبذلك ميّز الكتاب بين ثلاثة توجّهات: التقليدي والحدثي

ibid., pp. 145-150.

(1)

ibid., p. 161.

(2)

وما بعد الحداثي. وفي فرض هذه العلامات عجبٌ عجاب، فهل يمكن التفريق بين الأخذ بآيات القرآن وبالسنة وباعتبار المقاصد واعتبارها علامات متميزة؟ أي هل الذي يأخذ بالمقاصد لا يأخذ بالقرآن والسنة. ولا غرابة إذاً أن تكون النتائج التي توصّل إليها الكتابُ غريبةً كل الغرابة، فنجد أن الكتاب حشر تحت عنوان (الحداثة الإسلامية) وتحت زمرة (مجدّدو إعادة التأويل) محمد عبده والطبّطبائي وابن عاشور والصدر، من المبكّرين. وحشر تحت هذه المجموعة ممن جاء من بعدهم محمد الغزالي وحسن الترابي وعبد الله دراز وسيد قطب وفتحي عثمان والتيّجاني حامد، بناء على أن جميعهم "اقترحوا تأويلات جديدة مستندة إلى المنهجية الجديدة"⁽¹⁾. ثم تابع فضمّ إليهم معاصرين، وهم طه جابر العلواني وعبد الكريم سروش وفضل الرحمن وسليم العوا، وختم بذكر علي عبد الرزاق⁽²⁾. وما أحسب أن هناك حاجة إلى التعليق على إشكال هذا الخلط العجيب في التصنيف.

وأخيراً، هناك فكرة غائبة الشريعة التي استثمرها الكاتب في دفاع مطوّل عن فكرة مقاصد الشريعة، وعن تطورها، وعن الخلاف في الاستحسان، وأن جميع الفقهاء -من ناحية عمليّة- استعملوا الاستحسان وإن لم يقولوا به. وخلص في الفصل الثالث من الباب الثاني الذي هو لبّ الكتاب إلى خمس نتائج عن دور المقاصد: (1) أنها يجب أن تُعتبر دليلاً. (2) وأنها يجب أن تكون أساس التخصيص والتأويل. (3) وأنها يمكن أن تُستعمل عند ورود مفهوم المخالفة في عدة نصوص. (4) وأنّ عليها التعويل في مسائل الخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد. (5) وأن تحقيق المقصد هو المعوّل عليه عند الاختلاف حول المطلق والمقيّد بدل اللغة أو المنطق⁽³⁾.

ويلخص جاسر عودة في نهاية كتابه اقتراحات للتجديد في المقاصد بحسب المدخل الذي تبناه بخمس عشرة نقطة، أذكر منها أربعاً: (1) يجب

ibid., pp. 172.

ibid., pp. 171-174.

ibid., pp. 231-232.

(1)

(2)

(3)

القول بحجّة الدليل المقصدي. (2) القيم الأخلاقية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار بالإضافة إلى طرق الاستنباط المعهودة. (3) الاتساق المنظوماتي يمكن أن يكون توسيعاً وإضافة على فكرة عدم شذوذ المتن. (4) المدخل المقاصدي يمكنه أن يملأ الفراغ عندما يغيب السياق في الأحاديث. وإذا كانت هذه نقاطاً محورية في غاية الأهمية، ولها تبعات جمّة في فهم الشريعة، فإن النقاط الإحدى عشرة الباقية تتصل بمسائل محدّدة في أصول الفقه، ولا أراها مفيدة في حقل مقاصد الشريعة⁽¹⁾.

والسؤال هنا عن مشروعية تطبيق نظرية من خارج التراث في مسألة المقاصد. وللإنصاف، فإن النظرية التي استند إليها نهج جاسر عودة ليست نظرية بالمفهوم الضيق للمصطلح، ولكنّها مدخل نظريّ. وقيمة هذا المدخل يحكمها التصور الإسلامي، وودّ لو أن المؤلّف نبّه إلى هذا الأمر وشرحه، لكي لا يأتي كلّ يوم مُدّع بُرع بنظرية ما فيقوم بالتسلي في تطبيقها على موضوع شرعيّ؛ أي إنّ مشروعية استعمال مدخل ما تكمن في فهمنا أنّ الإسلام منظومة متكاملة ما فرّطت في شيء، واستخدامنا للنظرية هو استعانة بوسيلة مقبولة وليس استغاثة بمنطق غريب وفرضاً له.

وتفصيلاً في النقطة السابقة، فإن نظرية المنظوماتية من أوسع النظريات الحديثة، وهي في حقيقتها ليست نظرية بالمعنى الضيق وليست مرتبطة بحقل معيّن، وإنما هي توجه نظريّ شامل تشارك فيه عدة علوم. وإنّ اعتماد أيّ نظرية من التوجّهات المعاصرة على أنها نظرية جاهزة للتبني والتطبيق أمر غير سليم، لأنّ لأيّ نظرية متعلقات على المستويين المعرفيّ الإبستمولوجي والوجوديّ الأنطولوجي، ولقد أشعبت كتابات إسلامية المعرفة بيان هذا الأمر، ولا يمكن التفصيل فيه هنا. وكان على الكاتب شرح مناسبة هذا المدخل النظريّ شرحاً كاملاً، لأنه لم يقصّر الاستفادة على ما فكّك من النظرية، وإنما استعمل النظرية كما هي. ولا يعني هذا أنّ الاستئناس بأعمال من الخارج أمر غير ممكن أو غير مطلوب، وإنما يعني أنّ الأمر يحتاج إلى

ibid., pp. 257-258.

(1)

تأهيل العناصر المستعارة وبيان مناسبتها. وليس صعباً ملاحظة أنّ الكاتب أتعب نفسه في إدخال بعض مسائل الأصول أو الفقه تحت عناصر النظرية تلك، بالرغم من عدم انطباقها أو انطباقها الضعيف أحياناً. والمدخل السليم هو الاعتراف بإمكانية الاستفادة من عطاءات الفكر البشري، ونستفيد منها بحسب اتساق العطاء الجزئي مع ما نفهمه من طبيعة الشاكلة الإسلامية. إنّ الاستفادة من نظرية أو أخرى يجب أن لا يكون بسبب حبّ هذه النظرية أو تلك - وإنّ كان الكاتب قد وُفق فيما أحبّ - وإنما لأن فهمنا لشمول الإسلام وكونه نظاماً يحيط بكل أوجه الحياة هو الذي يوجهنا نحو الاستفادة من جملة من معارف البشر، بعد تفكيكها وإعادة تأطيرها⁽¹⁾.

ولقد رجوت من هذا الكتاب أن يشكّل فتحاً في التعامل مع المقاصد، وهو الكتاب الموثّق توثيقاً دقيقاً، وجمع رؤى من حقول علمية عدّة. ولكنّه - على ما أحسب - قصّر في ذلك لسبب أساسي. فكما ذكرت في أكثر من موضع، لا بدّ للمقاصد من أن تخرج من دائرة أصول الفقه، لأنّ سنّة العلوم المتبلورة أن تمتنع عن التحوّل النوعي وتكتفي بالامتداد الخطّي. وها هو مؤلّف عنده إبداع يحاصر إبداعه بسبب ربط منهجه بإطار مغلق. ولذلك نجد أنّ الكتاب في النهاية لم يقدّم نتائج باهرة، واكتفى في فصله الأخير بدعم آراء المذهب الحنفي في الاستحسان، والإشادة بفتح الذرائع كما ذهب إلى ذلك الطوفي وكذا ابن فرهون. كما أنه أكّد نسبية العرف ووجوب عدم اقتصراره على أعراف العرب، مستشهداً في ذلك بابن عاشور في مسألة النهي عن الوصل والوشر والنمص. وكذلك احتفى بأقوالٍ للتراشي؛ أي إن الكتاب تنبّه إلى

(1) عليّ أن أعترف أنني لم أستسغ الطريقة التي تعرّض الكتاب في ثناياه لأشباح التقليد المذموم، وتكريره أنّ تاريخنا مليء بالصراعات الدموية -كذا- بين أصحاب المذاهب. فتفسير تلك الخلافات يحتاج أدوات التحليل التاريخي والاجتماعي، لا الإيهام بأنّ سبب العنف هو مضامين التراث. وكذلك كرّر الكتاب الإعجاب بالنظم الديمقراطية على نحو سائب وليس له علاقة بالموضوع، وفي المقدمة وصف الكتاب القانون الإسلامي أو الشريعة بأنها "دافع نحو مجتمع العدل والانتاجية والتقدّم والإنسانية والروحانية والنظافة والتماسك والصدقة وديمقراطية عالية"، انظر:

ibid., pp. xxii-xxiii.

مداخل نظرية جيدة لدعم أقوال منتقاة في أصول الفقه أكثر من تأسيسه لنظرية مقاصد مستقلة ومتماسكة.

إن كتاب جاسر عودة يمثل مساهمةً فريدةً حاولت الخروج من نسق التعامل التقليدي مع المقاصد، فاستعانت بنظرية معاصرة من خارج التراث وحاولت أن تجعل من هذه النظرية إطاراً رابطاً للأقوال الموسعة في أصول الفقه. ويبدو أن تزويج هذه النظرية بأصول الفقه لم يكن تاماً النجاح؛ إذ عجز عن توليد إجاباتٍ جديدةٍ غير موجودة في التراث، فاقصر جلّ إسهام العمل على تأكيد وجوب عدم التضييق واستخدام أرحب المنافذ الأصولية الموجودة. ويبقى هذا الكتاب تجربة مميزة؛ إذ إنّ المدخل الذي تبناه غني بكمون قابل للاستثمار⁽¹⁾.

سادساً: توسيع المقاصد بحسب مجالات الحياة

تتميّز مساهمة عطية في همّها التوسيع في المقاصد وتأكيدها أنّ دعوى حدّها في خمس رفضه بعض كبار الأئمة. وكأنّ مساهمة عطية استبطنت همّ ابن عاشور فاعتنت بأبعاد جماعية، وإن لم تتبنّ منهجه. وبنى عطية نظريته على نحوٍ تتحقّق فيها المقاصد في مجالات أربعة: الفرد والأسرة والأمة والإنسانية؛ وبذلك أوصل مجموع المقاصد إلى أربعة وعشرين. وتستوعب إضافات عطية آراء الموسعين الذين أشاروا إلى وجوب إضافة مقاصد العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان⁽²⁾.

وهذه المساهمة متميزة بتجذّرها في الطرح التاريخي للمقاصد، وبسجالتها

(1) ولا بدّ لي من الإشارة إلى أنّ الكتاب بالإنكليزية مفيد جداً وملء بملخصات عن أساسيات في الفقه وأصول الفقه، وفيه ملاحظات قيّمة يحتاجها هذا الحقل باللغة الإنكليزية لنشر الوعي بهذا العلم الجليل. وأحسب أن الترجمة للعربية ربما تعجز عن إظهار قيمة الكتاب، لا لقصور في نوعية الترجمة فالأخ الزميل المترجم متخصص ومؤهل كل الأهلية للقيام بهذا، وإنما لاختلاف المخاطب واختلاف حاجة الحقل في اللغة المعيّنة. فالكتابات المقصدية بالعربية غنيّة ومتوفرة وتراكم عطاؤها في العقدين السابقين، بينما كانت شبه غائبة في الكتابات الإنكليزية إلى وقت قريب لولا جهود الترجمة التي يقوم بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(2) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة. مرجع سابق.

النقدي مع أسسها الأصولية، ومن جهة أخرى بجديتها في أخذ الواقع المعاصر بالحسبان، فلم تركن مساهمته إلى ما اشتهر في حقل مقاصد الشريعة، بل راجعت مسائلها وأظهرت الخلاف في تقرير مضامين المقاصد ومعاييرها. وهذا الموقف النقدي للصورة التي تعدّ نهائية للمقاصد، تلك الصورة التي تناسب مجال التعريف والتدريس، مكن من استثمار غير المقطوع به في هذا الحقل، ليكون كوةً لطرح جديدٍ موسّع فيه استيعابٌ للحاجات الحاضرة.

ووفقاً لهذا، يتناول الكتاب مباحث محورية تمكّن من عرض تصورٍ جديدٍ للمقاصد، وهذه المحاور هي: دور العقل، وترتيب المقاصد فيما بينها، وترتيب وسائل كل مقصد إلى ضروري وحاجي وتحسيني، ونسبية تسكين الوسائل في المراتب.

وابتداءً، ينبّه عطية إلى أن "ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عما كتبه... وقد تجاهلوا جميعاً ما قرره السالفون على الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص"⁽¹⁾. ويعرض عطية أقوال الشافعي والعزّ وابن تيمية وابن القيم في هذا الشأن، وأنّ الشاطبي قال باعتماد العقل في حدود معينة. وفي ذلك يميل عطية إلى توجه ابن عاشور، ويؤكد وجهة التوسع في المقاصد قائلاً: "وفي رأيي كذلك أن ما قرّره الشاطبي لا يتوجه إلى الحالة التي عناها العزّ بن عبد السلام والتي تتعلق بحالة ما لم يرد الشرع بتنظيمه، أو ما يسميه البعض بالفراغ التشريعي، وهذا يضفي 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 حدّدها الشاطبي، وبين إضافة طريقة في حالة عدم كفاية الطرق الأخرى"⁽²⁾.

وعطية يضع مسألة الحذر في القول بدور العقل والفطرة والتجارب في

(1) المرجع السابق، ص 15-16.

(2) المرجع السابق، ص 23.

سياقها التاريخي، فالمترددون في ذلك إنما "كانوا يحاربون في معركة وهمية، هي معركة التحسين والتقيح العقليين... وكانوا يخشون من الانجرار إلى القول بعدم الحاجة إلى الشريعة، لأن العقل يغني عنها"⁽¹⁾. وفي ذلك يضم عطية صوته إلى صوت الريسوني والحسني في محورية دور العقل والتجارب الإنسانية، وهو مما يتماشى مع ما نادى به ابن عاشور.

وفي مسألة الترتيب المشهور للمقاصد، يُذكر عطية بأنه أمر غير مقطوع به، وأن الأولى استبدال الترتيب الهرمي أو التنضيدي للمقاصد بما أشار إليه محمد الغزالي وآخرون من أنه أشبه بالدوائر المتداخلة، فهناك ضرورات متضمنة في ضرورات، ودائرة الدين هي الأوسع⁽²⁾. ومن النتائج الحاسمة لعدم الاتفاق على الترتيب أن "قام كل فقيه بتطبيق الترتيب الذي اختاره"⁽³⁾، وهذا يشمل المقاصد العالية ولا يقتصر على المقاصد الكلية.

ويرى عطية عدم تغطية مراتب الضروري والحاجي والتحسيني للمجال الحيوي لتنزيل المقاصد، ويعترض على جعل الحاجي والتحسيني مقاصد تبعية للضروري، وعلى إعطاء الحاجيات والتحسينيات دوراً أصلياً أو مكملًا كما هو الأمر في الضروريات، فهذا "التداخل" بين التقسيمين يؤدي إلى "التعقيد واللبس"⁽⁴⁾.

ويبدو أن الاعتراض على عدم الانسجام الداخلي للصياغات المعهودة للمقاصد هي مما يورق جميع الناظرين المحدثين، وكأن لكل زمان ذوقاً ذهنياً. ولو وقف الأمر عند حدّ الذوق الذهني لكان يسيراً، ولكنه يتجاوز ذلك إلى العمارة الذهنية، التي ترى أنّ الصياغات القديمة على عمقها وجلالها كثيراً ما تتسم بعدم اتساق عناصرها المؤلفة لها، وهذا البحث سينبّه مراراً إلى هذه الإشكالية.

ولذلك يذهب عطية إلى: " (1) أن المقاصد لا تقتصر على الضروري،

(1) المرجع السابق، ص 25.

(2) المرجع السابق، ص 45.

(3) المرجع السابق، ص 47.

(4) المرجع السابق، ص 51.

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. (2) 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⁽¹⁾. ولا شك في أنّ هذا التصوّر يعطي المقاصد حركية ونسبية تتعلقان بالظروف المختلفة التي يسري فيها المقصد.

ويشمل الاستدراك على الصياغة القديمة عند عطية اعتراضه على الاقتصار على المراتب الثلاث، الضروري والحاجي والتحسيني، وأنّ الأولى أن تكون خمسة، متابعاً لفحوى أقوال أمثال العزّ والسيوطي، فالأخير قال بالضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول. ويرى عطية أهمية إبراز مرتبتي التقصير والإسراف "وتعيين منطقة ما دون الضروري... أو الحد الأدنى في الضروري... ومنطقة ما وراء التحسيني... أو الحد الأعلى للتحسيني"⁽²⁾. ولكن هذا يواجهنا بتحدّي وضع حدود واضحة لكل من هذه المراتب، وبخاصة أنّ طرح عطية لم يتخلّ عن فكرة ربط المقاصد بالأصول. وبغضّ النظر عن عدد المراتب التي نختارها في التنظير، لا بدّ من إبقاء مرونة في رسم الحدود بينها، وإدراك أنه يطرأ فيها التشارك، فالأمر الواحد قد يمسّ طرف الضروري من أحد أوجهه، ويمسّ الحاجي من طرف آخر، والتحسيني من طرف ثالث، ولذلك يتعيّن التعامل غير الصلد مع أي فئات تصنيفية نخترعها، وأن نستحضر أنّ أي تقسيم لا يعدو أن يكون محاولةً لتنظيم الفهم، ولا يمكنه بحال أن ينضبط قانوناً مطلقاً يُغني عن الاجتهاد في المحل، ويغني عن اعتبار السياق، واعتبار المتعلقات المتعددة في الواقع؛ تلك المتعلقات التي تستدعي استنفاراً بالغاً لتحكيم العقل في خصوصية المعطيات.

ويناقد عطية قضية خطيرة بخصوص كيفية اعتبار المرتبة ضرورية أو

(1) المرجع السابق، ص 51.

(2) المرجع السابق، ص 59.

حاجية أو تحسينية، فيمكن اتباع ما يسميه "المعيار الشكلي"، وهو النظر في نوع الحكم التكميلي من ناحية النهي والتشديد. وهناك "المعيار الموضوعي" الذي ينظر في درجة المصلحة والمفسدة المتعلقة بالأحكام؛ ومن الممكن التفكير بالجمع بين المعيارين. وبعد عرض أقوال الأصوليين في ذلك يخلص عطية إلى أن الأقوم هو الأخذ بالمعيار الموضوعي، كما ذهب إليه ابن عاشور، وذلك في "الأخذ بالمعيار الموضوعي فيما ليس فيه إجماع أو نص أو قياس خاص"⁽¹⁾. ولنا أن نتساءل عن مناسبة هذا التقييد، فالمعيار الموضوعي له دور في كل الأحوال، وإنما يختلف هذا الدور بحسب قطعية النصوص وقطعية استنتاج مقتضياتها. ويخطو طرح عطية خطوة متقدمة في الاحتراز على المشهور من الطرح المقاصدي، مؤكداً نسبة التنظير في هذا الحقل العلمي وعدم نهائيته، وبخاصة "نسبة تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال"⁽²⁾، ثم يذكر بأن فكرة النسبة ليست جديدة وإن لم يسمها الأصوليون بهذا الاسم.

ومساهمة عطية وتحليلاته لم تركز إلى الاستقرار المزعوم في بنية المقاصد، وناقشت الخلاف في ذلك من أجل إمكان تفعيلها وإخراجها عن ثباتية مدرسية كُتبت، نقاشاً ينفذ المعتاد الراني على الأعين من أجل أن يفتح الباب على تطبيقات للمقاصد رحبة، لا تُوقع في التناقضات والقول بالغرائب، التي تجرّ إليها حرفية الالتزام بالصياغات المقاصدية المعهودة، والتي يشير عطية إلى أمثلة منها. وفي صياغته للمقاصد العالية، ذهب عطية مذهباً وسطاً في التجريد حدّه في تسع ملاحظات، يهّمن منها ثلاث: استبعاد ما يختلط بالمقاصد وليس منها، والبحث عن المصالح الشرعية وليس مطلق المصلحة، واعتبار كلا المصالح الدينية والدنيوية، وعدم التفرقة بينهما⁽³⁾.

وبناء على ما قدّم، يؤسس عطية لتصور جديد للمقاصد ويحدّد لها

(1) المرجع السابق، ص 70.

(2) المرجع السابق، ص 75.

(3) المرجع السابق، ص 120-122.

تموضعات مختلفة في مجالات أربعة تتجلى فيها الكليات الخمس على نحو خاص بكل مجال. وفي بيان طريقة تنظيره، ينبّه عطية إلى أن ابن عاشور "استقصى الأحكام الجزئية، وحاول أن يصنّف منها عناوين كلية، ولكن طغى عليه تفاصيل الأحكام الجزئية والحكمة في كل منها. أما محاولتي فتتسم برؤية نظامية تبحث عن الكليات في الأحكام الجزئية دون السماح بطغيانها على النظرة الكلية"⁽¹⁾. ويحسن أن نقدّم تصور عطية في جدول تلخيصي يُسهّل فهم توجهه.

جدول: ملخص لتصور عطية للمقاصد⁽²⁾

الفرد	الأسرة	الأمة	الإنسانية
1. حفظ النفس	1. تنظيم العلاقة بين الجنسين	1. التنظيم المؤسسي للأمة	1. التعارف والتعاون والتكامل
2. حفظ العقل	2. حفظ النسل (النوع)	2. حفظ الأمن	2. تحقيق الخلافة
3. حفظ التدين	3. تحقيق السكن والمودة والرحمة	3. إقامة العدل	3. تحقيق السلام
4. حفظ العرض	4. حفظ النسب	4. حفظ الدين والأخلاق	4. تحقيق العدالة
5. حفظ المال	5. حفظ التدين في الأسرة	5. التعاون والتضامن والتكامل	5. تحقيق العدالة العالمية
	6. تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة	6. نشر العلم وحفظ عقل الأمة	6. الحماية الدولية لحقوق الإنسان
	7. تنظيم الجانب المالي للأسرة	7. عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة	7. نشر دعوة الإسلام

(1) المرجع السابق، ص 135.

(2) المرجع السابق، ص 139-172.

وهذا توسيع طيب في المقاصد يُخرجها من تضيق يترافق مع الالتزام القريب بمنطوق الصياغات الأصولية القديمة. ونرى في هذا التوسيع محاولة لتنظيم نظرة ابن عاشور على نحو وجمع مسائلها وفق خطة موضوعية. وحقاً، الطرح المقاصدي السائد يغلب فيه التركيز على صعيد الأفراد، وابن عاشور فتح باب البعد الجماعي وتابعه في ذلك كثيرون، وإن لم تستطع أكثر المساهمات -كما أحسب- الانعتاق من حدود الفرديّ. ولا يستقيم عند التفكير في المقاصد إلا إطلاقها لتجول في مجالات واسعة، وما قدّمه عطية فيه توسيع راجح، وآمل أن يكون طرحة قد حسم الموقف عند التعامل مع المقاصد؛ إذ أظهر جلياً الحاجة الماسّة إلى شمول الطرح المقاصدي لأبعاد من نوع ما نظّر له.

ونُظهر مساهمة عطية نزعة قانونية وتوجهاً إدارياً ورغبة حثيثة في وصل الحقل المقصدي بالعلوم المعاصرة. ودفع هذا -في النسخة الثانية للكتاب- إلى مناقشة أمثلة تطبيقية في مجال التعليم والاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية، مناقشة تبدو لي -مع النقاط القيمة التي اشتملت عليها- أنها لم تستوف المطلوب؛ إذ إن معالجة هذه المسائل تتصل بإشكاليات منهجية لا يحيط بها الطرح المقاصدي اليوم. فالإشكال في هذه الحقول أعصى مما حاول عطية حلّه ويتّصل بالمسلمات الفلسفية والمناهج الطرائقية لهذه العلوم والحقول⁽¹⁾.

واعتماد عطية عبارة حفظ "التدين" وليس حفظ "الدين" نقطة مهمة، ففي العبارة الثانية الشائعة سكونية وإيهام. غير أنه يُشكل عندي جعل التدين في المرتبة الثالثة، ومنشأ خيار بعض المتقدمين هذا يتعلّق بأولويات بعض الأحكام. ولكن أليس في اعتماده مناقضة لما ارتضاه عطية من الدوائر التي أشار إليها محمد الغزالي وأنّ الدين أوسعها؟ ومن وجهة نظري، على نظرية المقاصد أن ترتفع بمفهوم حفظ الدين والتدين ليكون منبع التصور والمصدر

Atiya, Gamal Eldin. *Towards Realization of the Hihger Intents of Islamic Law*. (1)
The International Institute of Islamic Thought, USA: Washington 1428 AH/
2007 CE, pp. 195-234.

الذي يقوم أو يُلهم كل أوجه المقاصد الأخرى، وسوف أفصل في هذه النقطة في فصل المنهجية. وفي خطة عطية، الدين أو التدين يتجلى في مجال الإنسانية في الدعوة إلى الإسلام. غير أنّ دور الدين على هذا المستوى أوسع بكثير وأعمق، ولا يمكن أن يقتصر على الدعوة. فمثلاً مفهوم الإسلام في كون الأنبياء أولاد علات وحنيفية إبراهيم ترسم نسق التعامل الإنساني. ولقد نصّ عطية على أنّ رؤيته مجذرة في فكرة التوحيد والعدل⁽¹⁾، والرسم التوضيحي الذي أورده لبيان علاقة النظريات بالعلوم الشرعية يضع العقيدة في مركز دوائر محيطة بها، وتتلو دائرة العقيدة دائرة القيم الأخلاقية ثم دوائر أخرى من العلوم الشرعية، دوائر مرتبطة فيما بينها بروابط إشعاعية من المركز⁽²⁾؛ وكل الذي أنبّه إليه هو أنّ هذا الذي وضّحه الرسم من مركزية فكرة التوحيد لم تظهر لي تجلياته عند عرض عطية لتصوره الشامل للمقاصد الذي لخصته في الجدول.

واللطيف ملاحظة أنّ تصور عطية هذا لا ينضبط مطلقاً بأصول الفقه، وإنما يستحضر أقوال العلماء وبعض الآيات وبعض الرؤى الفكرية الإسلامية المعاصرة. ومناسبة هذه الإشارة هو أنّ عطية -وهو الأستاذ القانوني- يقول بربط المقاصد بأصول الفقه، ويرى "أهمية ارتباط المقاصد بأصول الفقه، وأن يتمّ تطويرهما في إطار واحد"⁽³⁾. ولكنّ تصور عطية للمجالات الأربعة انبنى على فهم المعاني العامة للآيات وعلى الفهم المضمّر لمنظومة الإسلام، ولم يتمّ تطويره إلى جانب تطوير الأصول. وقد كان موقع الأصول من نظرية عطية أبرز في الإشارة إلى الخلاف في المسائل من أجل إثبات إمكان القول بغير المشهور المستقرّ. وهنا أدفع بوجهة نظري التي دللت عليها عند مناقشة المساهمات المتعددة، وهي أنّ المدخل الأصولي يقيّد الصياغة المقصدية ويُلزمها بما هو ليس من طبيعتها. نعم، يمكننا أن نربط عناصر تصور عطية بالمقولات الأصولية، ولكن ذلك أقرب إلى التنظير العكسي؛ أي بناء التصور

(1) عطية. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 122.

(2) المرجع السابق، ص 221.

(3) المرجع السابق، ص 238.

أولاً ثم محاولة إيجاد مسوّغات أصولية له، تضبطه أو توهم بذلك.

ثمّة وجه آخر لمساهمة عطية إلى جانب توسعها في تعداد المقاصد، وهو بذل قصارى الجهد في ترتيب الأقوال رقعة المقاصد في بنية واحدة. فيصنّف عطية المقاصد تحت أنواع ستة على نحو شجرة لها فروع. فهناك مقاصد الخلق ومقاصد الشرع، والأولى هي مقاصد الأمر التكويني، أما الثانية فهي مقاصد الأمر التكليفي، ويرى عطية وجوب التفريق بينهما وأنهما متميزتان بالرغم من اتصالهما. ويندرج تحت مقاصد الخلق ثلاثة فروع: المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية ومقاصد المكلفين؛ وهذه الأخيرة هي التي أولاهها الشاطبي اهتماماً واسعاً. أما مقاصد الشرع والمقاصد العالية أو العامة، فإنها تتفرع إلى المقاصد الكلية والمقاصد الخاصة بأقسام الشريعة والعلوم المختلفة، والمقاصد الجزئية التي تتضمن علل وحكم الأحكام الفرعية⁽¹⁾.

ومقاصد الشريعة العالية تتمثل "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". ثم يتابع منبهاً إلى أن المقاصد على هذا المستوى من التجريد تفتح باب الاختلاط بين فكرة المقاصد وفكرة القواعد "بل هي قد اختلطت بالفعل مع القواعد الأصولية والقواعد الكلية"⁽²⁾. وتضمّ المقاصد العالية بعض ما ذكر في علم الكلام من مقاصد عامة وعلل أساسية، ومما يتصل بالقواعد الأصولية. وأما المقاصد الكلية فإنه يدرج تحتها ما اشتهر بأنه مقاصد الشريعة، وما تعلق بذلك من التفريق بين المقاصد والوسائل، "وهذه الكليات

(1) المرجع السابق، ص 106-107.

(2) المرجع السابق، ص 122.

أكثر ضبطاً وأقل تجريداً من المقاصد العالية⁽¹⁾. وأما المقاصد الخاصة فإنها أكثر اتصالاً بأصول الفقه. وأما المقاصد الجزئية فإنها تتصل بمساهمات الفقهاء وحديثهم عن الحكمة في التشريع ومباحث العلة⁽²⁾.

ويتوجب علينا هنا التساؤل عن الفائدة من رسم هذه الخريطة للمقاصد. وتصب فائدة هذه الخريطة في فهم المتناثر من المباحث المقصدية، بحيث لا يلغي بعضها بعضاً، أو لا يكون بعضها بديلاً عن الآخر. غير أنّ هذا يمكن وصفه بأنه تصنيف وراقي قد ينتهي بمحاولة ضمّ المتعارض، وأنه يربط نفسه إمّا بأصول الفقه أو بالتفريعات الفقهية ربطاً يحدّد من ساحة جولان التنظير.

بيد أنه مما يميّز مساهمة عطية بخاصة نزعتها لربط النظري بالتطبيقي، أو على الأقل التفكير بإمكانية تنزيل النظري على الواقع. ولذا حين يناقش عطية فكرة (الاجتهاد المقاصدي)، وهي الفكرة التي يؤكد الريسوني ضرورتها، يثير سؤالاً يتعلق بكيفية التطبيق. وبناء على ذلك يؤكد عطية أنّ الذي يوصف بأنه اجتهاد مقاصدي يجب أن لا يوصف بهذا، لأنه لا يخرج عن الاستصلاح المستند إلى المصالح غير المقيّدة. وبالتالي فإن هذا يدعو -بحسب عطية- إلى عدم فصل مقاصد الشريعة وأصول الفقه، وإلى جعل المقاصد فرعاً متقدّماً في الفقه يساعد بقية الفروع⁽³⁾.

ويلفت عطية النظر إلى أنّ التنظير الفقهي قد أهمل دور العلوم الوسيطة في عملية الاستنباط، ويؤكد ضرورة الربط بين أصول الفقه والمقاصد ربطاً ضمن إطار واحد. وفي ذلك يتفق عطية مع ابن بيّه في أنّ دعوة ترك أصول الفقه على ما هي، وتطوير علم المقاصد على نحو مستقل يضرّ بالعلمين معاً، لأن ذلك يجمد أصول الفقه على حاله ويحرّمه من روح المقاصد، وفي الوقت نفسه يُبعد المقاصد عن حيّز التطبيق العملي⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 124.

(2) المرجع السابق، ص 137.

(3) المرجع السابق، ص 197.

(4) المرجع السابق، ص 238.

وتعدّ مساهمة عطية مساهمة رائدة، تميّزت في أنها قدّمت رؤية جديدة سابعة للمقاصد تجمع بين أطراف الطروحات المقاصدية، وجذّرت طرحها التجديديّ في السجل الأصوليّ المعهود في هذا الحقل. كما سعت نحو نهايات تطبيقية للمقاصد لتقوم بوظيفتها في الحياة المسلمة المعاصرة. وقد يستدرك البعض على الصورة النهائية التي اقترحها عطية للمقاصد، وهو - جامعيّ وباحثٌ نحريّ - لا يخامره شكّ في أنّ أيّ تصور للمقاصد لا يعدو عن كونه اجتهاداً بشريّاً، وقد نصّ على ذلك وذكر به⁽¹⁾.

سابعاً: التوسيع النوعي للمقاصد

مساهمة عبد المجيد النجار مساهمة متميّزة في أنها نهجت نهجاً وسطاً، فتستأنس بمقولات من أصول الفقه، وتورد أمثلة من الأحكام الفقهية وشواهد من الأحاديث والآيات، وتوسّع في المقاصد وتؤول بعضها، وتحاول أن تبقي الصياغة قريبة من الأقوال المشهورة⁽²⁾. والدراسة تؤكد الحاجة الماسة "إلى إحراز مزيد من التوسّع في فقه المقاصد، ومزيد من التحرير لقضاياها، والترتيب لمسائلها، والتقريب بينها وبين أوضاع المسلمين لتكون أكثر فاعلية فيها..."⁽³⁾، وذلك استجابة للتغيرات المتسارعة التي تشهدها حياة المسلمين. واتكأت الدراسة على إسهام ابن عاشور، وكذا الشاطبي، ولكنها لا تنغمس في مقولات الأولين، ولا تسعى إلى تحرير الخلافات المرتبطة بعلم أصول الفقه. كما أنها لا تلتزم بالتقسيمات المشهورة في المقاصد، فالكاتب اعتمد "جدة في الترتيب اقتضاها... وجوب أن يبرز في الاهتمام من مقاصد الشريعة ما لم يكن في التراث بارزاً لعدم توقّر الدواعي لذلك"⁽⁴⁾. وسوف أحاول أن أعطي هذه الدراسة حقّها من العرض لقيمتها الذاتية ولرجاحتها، ولأنها تتّصل

(1) المرجع السابق، ص 120-122.

(2) النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 2، 2008، ص 7-8.

(3) المرجع السابق، ص 7-8.

(4) المرجع السابق، ص 8.

اتصالاً مباشراً بالتوجه الذي نهجته في صياغتي للمقاصد من مدخل عمراني.

ويطرح النجار تعريفاً موسعاً لمقتضى الشريعة الإسلامية قائلاً: "إنَّ المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية هو تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصالح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة"⁽¹⁾. كما أنه ينبّه إلى أنَّ مفهوم الشريعة في الثقافة الإسلامية أخذ معنىً اصطلاحياً مقتصرًا على الأوامر والنواهي المتعلقة بالسلوك العملي للأفراد، ونتيجة لذلك ارتبط أيضاً بمصطلح مقاصد الشريعة مع هذه الأوامر، إلا أنه -أي المصطلح- ينبغي أن يشمل مسائل الإيمان أيضاً.⁽²⁾ وهناك وظيفتان لعلم المقاصد، فهو يساعد "على بناء الحكم الشرعي المناسب للمقصد المعلوم" و "في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع"⁽³⁾. ويؤكد النجار أنَّ تفعيل المقاصد ليس "بمقصود على النظائر الفقهاء المجتهدين، وإنما هو عام في المسلمين على قدر طاقاتهم فيه"⁽⁴⁾. والمؤلف مقدّم "لطلاب العلم لتنشأ عندهم ملكة شرعية مقاصدية تفضي بهم إلى صحّة الفهم للأحكام، ورشد التطبيق لها، سواء في خاصة أنفسهم أو فيما يلونه من البيان للناس"⁽⁵⁾، وهو بذلك يتفق مع توجه كلٍّ من الأدهميّ و عطية.

وانسجاماً مع عزم دراسة النجار على التجديد في أمر المقاصد بنظرة شاملة ونافذة تعالج أسس الرؤية الإسلامية للحياة، وليس تمظهراتها السلوكية فحسب، فإنها تحدد أربعة مقاصد جامعة: حفظ قيمة الحياة الإنسانية، وحفظ الذات الإنسانية، وحفظ المجتمع، وحفظ المحيط الماديّ. ومسوّغ الاعتناء بهذه الأبعاد الأربعة هو أنَّ الرؤية الفلسفية الحضارية المعاصرة اعتدت على كلٍّ منها، فلقد اعتدت على أصل معنى الحياة الإنسانية وحرّفتها عن فكرة

(1) المرجع السابق، ص 17.

(2) المرجع السابق، ص 15.

(3) المرجع السابق، ص 237.

(4) المرجع السابق، ص 239.

(5) المرجع السابق، ص 24.

الاستخلاف، واعتدت على الذات الإنسانية بتشويه الفطرة، واعتدت على تشكيلة المجتمع وأحاليته أفراداً متناحرين، واعتدت على البيئة باستنزافها. ولا تقف صياغة النجار عند هذه الأبعاد العريضة للمقاصد، وإنما تفصل فيها، فتُدرج مقصدين اثنين تحت كلٍّ منها، ليصل مجموع المقاصد إلى ثمانية، وتناقش كلاً منها بذكر فروعٍ مما رعته الشريعة الإسلامية لتحقيق هذه المقاصد (انظر الجدول).

جدول: خطة النجار في المقاصد

المقصد الجامع	المقصد	أوجه المقصد
أولاً: حفظ قيمة الحياة الإنسانية	1. حفظ الدين	أ. بتوفير أسبابه ب. بدفع العوائق
	2. حفظ إنسانية الإنسان	أ. الفطرة الإنسانية ب. الكرامة الإنسانية ت. غائية الحياة ث. الحرية الإنسانية
ثانياً: حفظ الذات الإنسانية	1. حفظ النفس الإنسانية	أ. الحفاظ المادي للنفس ب. الحفاظ المعنوي للنفس
	2. حفظ العقل	أ. الحفاظ المادي للعقل ب. الحفاظ المعنوي للعقل
ثالثاً: حفظ المجتمع	1. حفظ النسل	أ. بالإنجاب ب. بحفظ النسب
	2. حفظ الكيان الاجتماعي	أ. حفظ المؤسسة الاجتماعية ب. حفظ العلاقات الاجتماعية

أ. بالكسب والتنمية ب. بالحفظ من التلف ت. بحماية الملكية ث. بحماية قيمته ج. بالتداول والترويج	1. حفظ المال	رابعاً: حفظ المحيط المادي
أ. من التلف ب. من التلوث ت. من فرط الاستهلاك ث. بالتنمية	2. حفظ البيئة	

وعند مناقشة حفظ الدين، يرفض النجّار الصورة الساكنة لهذا المفهوم، فليس الحفظ "بمقتصر على حفظ التدين في خاصّة النفس كما يتوهم البعض"⁽¹⁾، وإنما يتّصف بالشمول ليضم معنى المعتقدات والفروض سواء ما تعلّق بعالم الغيب من الإيمانيات كالإيمان بالآخرة أو ما تعلّق بعالم الشهادة من الإيمانيات كالصلاة وطلب العلم وغير ذلك مما هو مأمور به الإنسان أو منهي عنه من السلوك⁽²⁾. وباعتبار هذا المفهوم الشامل للدين، يكون حفظه من خلال توفير أسبابه ودفع العوائق عنه. وتوفير أسباب الدين يتمّ بالتيسير والنهي عن الغلو "إذ لما يتّجه التدين إلى التشدد والمغالاة فإن المتدين سرعان ما تكلّ نفسه..". ويصدّد ذلك من أراد الدين ولم ينخرط فيه بعد⁽³⁾. كما أنّ من توفير أسبابه الاجتهاد، وهو حكم واجب على المسلمين على وجه الكفاية، لأنّه "إذا لم يجتهد المسلمون في تحديد الوجه الأرجح من الوجوه المحتملة في الدليل الظني الدلالة، فإنهم ربما وقعوا في العمل بما هو مرجوح من الاحتمالات، بل بما هو موهوم منها، وحينئذ فإنهم سيخطئون الدين الصحيح"⁽⁴⁾. وتوفير أسباب الدين يقتضي التبليغ فيكون محفوظاً بانتشاره

(1) المرجع السابق، ص 65.

(2) المرجع السابق، ص 64-65.

(3) المرجع السابق، ص 68.

(4) المرجع السابق، ص 70.

وظهوره⁽¹⁾. كما أنّ من أوجه الشريعة أحكاماً توجب "إقامة سلطان تنفيذي يتمثل في الدولة التي على رأسها الأمير أو خليفة المسلمين"⁽²⁾. ولا تكتفي صياغة النّجار بتنظير ما يحفظ الدين على وجه الإيجاب، فتضيف ما يحفظه على وجه السلب، من مدافعة الهوى ومدافعة الاستبداد الفكري ومدافعة التحريف والإرجاف، وكذلك بالجهاد.

أما مقصد حفظ إنسانية الإنسان فاستحقّ أن ينفرد بمقصد مستقل -كما ينبّه النّجار- بسبب "ما آل إليه الوضع الإنساني اليوم من اعتداء سافر على إنسانية الإنسان، سواء على مستوى فلسفي ثقافي، أو على مستوى عملي واقعي، فمن الفلسفات العدمية والعبثية التي تهدر الغاية من الوجود الإنساني من أصله، إلى الوجودية التي تهدر معنى الثبات في الماهية الإنسانية وتدّعي إمكان التغيّر المستمرّ فيها، إلى التشريعات التي تلغي الفروق بين الجنسين"⁽³⁾.

ولمقصد حفظ إنسانية الإنسان أربعة أوجه، أولها حفظ الفطرة "من حيث طبيعة تركيبها، أو من حيث التوازن بين مكوناتها، أو من حيث تلبية مطالبها"⁽⁴⁾. ومن ذلك حفظ الكرامة الإنسانية، وأكثر ما يحقق ذلك "ما يجده الإنسان في نفسه من وعي بذاته وعياً يتضمّن الإيمان بقيمته، والإحساس بعزّته، واستشعاراً للاستعلاء على ما يحيط به من مكّنات الطبيعة، والنظر إليها على أنها مسخرة من أجله"⁽⁵⁾. وثالث هذه الأوجه هو حفظ غائية الحياة، وهي ما تميّز الإنسان عن الحيوانات. ورابعها حفظ الحرية الإنسانية، "فكل الموجودات الكونية خلقت مسوّقة إلى مصائرهما على سبيل الحتم، إلا الإنسان فقد خلّق بإرادة حرّة يختار بها مصيره"⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، ص 71.

(2) المرجع السابق، ص 72.

(3) المرجع السابق، ص 85.

(4) المرجع السابق، ص 88.

(5) المرجع السابق، ص 98.

(6) المرجع السابق، ص 104.

المقصد الجامع الثاني هو حفظ الذات الإنسانية، ويندرج تحته كلٌّ من حفظ النفس وحفظ العقل. ويذكر النجّار بسعة مفهوم الذات الإنسانية "فهي ابتداء تتكوّن من جسم وروح، والروح تشتمل على مجموعة من العناصر والقوى، فهي أحاسيس وغرائز ومشاعر وذاكرة وخيال وعقل مفكّر"⁽¹⁾. وهذا الفهم الواسع الذي يضمّ البعد الماديّ والروحيّ مهم جداً في صياغة المقاصد، لأن المتوارث فيه في المقاصد فيه اختزال يجعله غير قادرٍ على استيعاب المعاني التي ترد في مقصد حفظ إنسانية الإنسان⁽²⁾. وإذا كان الحفظ الماديّ للنفس يتحقّق بأسباب البقاء والقوة وبدفع العوادي، فإن الحفظ المعنوي لا يقلّ عنه أهمية، فقد يغشى النفس الحزن والخوف والشعور بالمهانة مما يعيق مهمة إعمار الأرض، ويتحصل هذا الحفظ بالتركية الدائمة وبالأمن النفسي⁽³⁾. وحفظ العقل أيضاً له وجه ماديّ معروف، ووجه المعنوي منه يتحصّل من خلال تحرير الفكر والتعلّم. والفكر هو الحركة العقلية التي تحاول إدراك الحقيقة، وأحكام الشريعة تعزّز هذا من طرف تحرير الفكر من أسباب التعطيل الداخلية وأسباب التعطيل الخارجية التي تتسلّط على الفرد⁽⁴⁾. أما حفظ العقل بالتعلّم فيفصّل فيه النجّار تفصيلاً قيماً، فالتعلّم له مسالك ثلاثة، منها التعلّم الاستيعابي الذي تزداد فيه معرفة الإنسان بالحقائق الموضوعية بحيث يكون أقدر على أداء مهمّته في الحياة. ومنها التعلّم التفكّري وهو الذي يتجاوز مجرد الاستيعاب ويتجه نحو التأمل فيتكوّن "عقل نبيه قادر على إدراك الحقائق وراء الصور المشهودة"⁽⁵⁾. وثالثاً، حفظ العقل بالتعلّم المنهجي بحيث تصبح عملية التفكير منظّمة وتتجنّب الوقوع في الخطأ. وبحسب النجّار، فإن الواقعية هي إحدى القواعد المنهجية، "وهي أن يكون منطلق العقل في بحثه عن الحقيقة هو الواقع المشهود من آيات الكون أو من

(1) المرجع السابق، ص 112.

(2) المرجع السابق، ص 52.

(3) المرجع السابق، ص 118-125.

(4) المرجع السابق، ص 130-133.

(5) المرجع السابق، ص 138.

مشاهد التاريخ، أو من أوضاع النفوس، فيقع التأمل فيها لتحصيل حقائقها، ثم يكون الانطلاق منها إلى ما وراءها من الحقائق⁽¹⁾.

المقصد الجامع الثالث هو حفظ المجتمع، ويضمّ حفظ النسل وحفظ الكيان الاجتماعي. ويتحقق الأول بالإنجاب وبحفظ النسب. وفي التنظير للكيان الاجتماعي ينبّه النّجار إلى أن المجتمع الإنساني لا يقتصر على أفراد، بل هو أيضاً شبكة العلاقات بين الأفراد، والعلاقات "بين الفرد والهيئة الاجتماعية العامة، وعلاقات بين الفرد وبين القيادة العليا للمجتمع متمثلة في الدولة أو ما يقوم مقامها، وعلاقات بين الفرد وبين المؤسسات الاجتماعية مثل الأسرة وغيرها، وكل هذه العلاقات تتنوّع إلى علاقات روحية أخلاقية، وعلاقات قانونية تنظيمية"⁽²⁾. ويتحقق حفظ الكيان الاجتماعي بهذا المعنى الواسع بحفظ العلاقات الاجتماعية التي تتقوّى برابطة الأخوة وتُحمى بميزان العدل وتتأزر بعلاقة التكافل⁽³⁾. ويزيد النّجار على ذلك أنّ الوجه الثاني لحفظ الكيان الاجتماعي هو حفظ "المؤسسية الاجتماعية". ويستخدم النّجار هذا المصطلح بمعنى "بناء المجتمع على أساس أن يكون مكوّناً من كيانات ذات نظام يحكمها في ذاتها، ويحكمها في علاقاتها بالكيان الأكبر الذي هو كيان المجتمع"⁽⁴⁾. وهذا الحفظ يتحقّق من خلال الحفاظ على مؤسسة الأسرة، ويتحقّق ثانياً من خلال "الحفظ بثقافة المؤسسية" التي تحمي من التمحور الفردي وتوجّه الأفراد إلى الانتظام في تراتيب عامة، ويتحقّق ثالثاً بمؤسسة الدولة. وفي تفصيله لمؤسسة الدولة، يؤكد النّجار أن المجتمع هو مصدر السلطة؛ بمعنى "أنّ الأمة الممثلة للمجتمع هي في مؤسّسة الدولة الوصية على نفسها، وليس بوصي عليها، فأيّما منهج في إدارة حياتها، وأيما خيار من خيارات تنظيم حياتها، وأيما مشروع يُراد أن يكون لها خطة تعمير، يجب أن

(1) المرجع السابق، ص 139.

(2) المرجع السابق، ص 157.

(3) المرجع السابق، ص 170-178.

(4) المرجع السابق، ص 158.

يكون موافقاً لاختيارها، ومحلاً لرضاها⁽¹⁾؛ والشورى هي آلية العمل على تحديد الخيارات وتنفيذها، ومبدأ قائم "سواء فيما يتعلق بتداول الرأي بين أفراد المجتمع وفئاته للوصول إلى الخيار الذي تتفق عليه الأغلبية... أو فيما يتعلق بالعلاقة بين المجتمع وبين وكيله متمثلاً في رئيس الدولة"⁽²⁾.

المقصد الجامع الرابع هو حفظ المحيط المادي في حفظ المال وحفظ البيئة. وفي توسيع معنى هذا المقصد التفات إلى معنى تسخير الكون للإنسان، وجعله مؤتمناً على ما أبدعه الخالق فيه، فلا يصح للناس أن يقوموا "بتصرفات من شأنها أن تفسد فيه بعض مكوّناته، أو تخلّ ببعض مظاهر نظامه وتوازنه، بحيث يكون ذلك سبباً في تعطيل المسعى الإنساني في التعمير، أو في إحباطه والعودة به إلى الانحسار"⁽³⁾. وحفظ المال يتحقق -بحسب النجار- من خلال خمسة أوجه؛ منها الكسب والتنمية، ومنها حماية المُلْكِيَّة لما لها من أساس فطريّ، ولأنّها تشجّع على الكسب والتنمية، ومنها التداول والترويج الذي يمنع الاحتكار المضرّ بالمصالح العامة. وحفظ المال يتحقّق أيضاً بحفظه من التلف، سواء أكان إتلافاً عبثياً يخرّب ويبدّد، أو كان إتلافاً مفسداً يضرّ بالبدن، أو يضرّ بالمجتمع كما هو الحال في الحضارة الحديثة التي تستأسد فيها قيم الاقتصاد فيسمح لنشاطه الإضرار بالمجتمع⁽⁴⁾. وكذلك حفظ المال يتحقّق من خلال حفظ قيمته، لأن "الأموال قد تتعرّض لأسباب أخرى اصطناعية في تحديد قيمتها غير السبب الطبيعي الذي هو الرغبة فيها للانتفاع بها، وبعض تلك الأسباب يؤدي إلى هبوط حادّ في قيمتها، بل قد ينتهي بها إلى انعدام القيمة"⁽⁵⁾، وهو ما يرافق الأزمات الاقتصادية الكبرى.

والوجه الآخر لحفظ المحيط الماديّ هو حفظ البيئة. وفي تأكيد وجاهة اعتبار هذا المقصد يقول النجار: "وإذا كنّا لا نجد عند علماء المقاصد إبراز

-
- (1) المرجع السابق، ص 169.
 - (2) المرجع السابق، ص 169.
 - (3) المرجع السابق، ص 184.
 - (4) المرجع السابق، ص 187-205.
 - (5) المرجع السابق، ص 200.

لهذا المقصد مقصداً مستقلاً قائماً بذاته ضمن ما قرّره من المقاصد الضرورية، فذلك لعله يكون راجعاً إلى أنهم لم يكونوا يتصوّرون أنّ هذا الإنسان الصغير قادر على أن يحدث الخلل في هذا العالم الكبير بما يعود على الحياة فيه بالضرر العظيم، بل بما يُنذر بفناء الحياة من أصلها، ولكن لما تبين الآن أنّ الإنسان قادر على ذلك، بل هو قد اقتترف ذلك بالفعل، فإنه من الحقّ أن يدرج مقصد حفظ البيئة مقصداً ضرورياً من مقاصد الشريعة، ليكون مع مقصد حفظ المال مندرجاً تحت مقصد أعلى، هو مقصد حفظ المحيط الماديّ الذي يعيش فيه الإنسان⁽¹⁾. ويتحقّق حفظ البيئة بحفظها من التلف ومن التلوّث، وحفظها من فرط الاستهلاك الذي يبتعد عن الرفق بالدورة البيئة ويرهق مواردها فيختلّ توازنها المحكم، وحفظها بتنمية ما هو معرّض للنضوب⁽²⁾.

وبعد هذا العرض لطرح النّجار الذي وسّع في المقاصد، وكشف أعماقاً جديدة لها، ولأهمية هذه الدراسة، من المناسب الإلماح إلى أسس منهجيتها. فيرى النّجار أهمية تحديد "مسالك" العلم بمقاصد الشريعة، لأنه إذا "علّمت المقاصد التي من أجلها وُضعت الأحكام في صورتها النظرية المجردة فإنّ ذلك لا يعتبر نهاية المطاف في العلم بالمقاصد بالنسبة للفقهاء... فإن الأمر يحتاج إلى أن يقع العلم بأيلولة تلك المقاصد في الواقع من تحقّق جرّاء إجراء الأحكام الموضوعة من أجلها أو عدم تحقّق، فيقع إذن إجراء الحكم في الواقع أو عدم إجرائه بالتأجيل أو بالاستثناء أو بالتغيير"⁽³⁾. ويرى النّجار أنّ هذا الوجه لا يوليه الباحثون الأهمية اللائقة لا في كتابات المقاصد القديمة ولا الحديثة⁽⁴⁾. ويلفت النّجار النظر إلى أنّ مصدري مقاصد الشريعة هما القرآن والسنة، مثل ما هو الأمر في الأحكام، يتأمّل الباحث فيهما اجتهاداً لاستخراج المقاصد. ويقتبس النّجار من الشاطبي وابن عاشور أربعة مسالك

(1) المرجع السابق، ص 208-209.

(2) المرجع السابق، ص 207-234.

(3) المرجع السابق، ص 25.

(4) المرجع السابق، ص 26.

تُعلم بها المقاصد: مسلك الأمر الإلهي ومسلك البيان النصي ومسلك الاستقراء ومسلك العمل النبوي. والأول تُعرف به المقاصد على وجه الإطلاق والجملة، وليس على وجه التعيين، بينما يفيد الثاني في تحديد أكبر، وإن تفاوت في درجة يقينيته وظنيته. ويشمل مسلك الاستقراء النظر في جملة الأحكام ومراقبة المقصد المشترك بينها. أما مسلك الأفعال النبوية فهو قراءة قرائن ظروفها من أجل الدلالة على مقاصد⁽¹⁾. ولكن في هذا التقسيم نظر، فالمسالك المذكورة غير متباينة. فهل يُعرف الأمر الإلهي بغير نص أو هداية نبوية، وهل يمكن أن تُفهم الأفعال النبوية بمعزل عن الأمر الإلهي العام، وألا يرد الاستقراء في الأفعال النبوية؟ بل أحسب أن صياغة النجّار لم تلتزم بهذا المسلك، فمعظم ما ورد في الكتاب من مناقشات للمقاصد -وهي مناقشات قيّمة جداً- استندت إلى فهم كنهّي جُملي للإسلام، وجرى فيها الاستئناس بالنصوص والتذكير بالأحكام على وجه المثال وزيادة البيان لا على وجه الاستنباط الدقيق.

والنجّار من المدرسة التي ترى عدم وجوب الالتزام بالتقسيم المشهور للمقاصد، فكل "ما ورد في مقاصد الشريعة من أصناف، وما فرّع فيها من فروع، وما حصر فيها من أعداد لتلك الأنواع والفروع يبقى وإن اشتهر منه ما اشتهر اجتهداً للباحثين اقتضته تطوّرات البحث في هذا العلم، ويمكن على ما نرى أن يجتهد اللاحقون في هذه الأصناف وتفاريعها وأعدادها ومصطلحاتها بما تقتضيه مستجدات البحث ومقتضياته، ولكن على الدارس لهذا العلم أن يلمّ بما تراكم فيه من الجهد في شأن التصنيف، وما يتعلّق به من المصطلحات ليسهل عليه استيعاب كليّاته وتفاصيل محتوياته"⁽²⁾. ويستعرض النجّار خمسة تقسيمات للمقاصد: بحسب قوة الثبات بين قطعيّة وظنيّة ووهميّة؛ وبحسب المناطق من مقاصد كليّة أو نوعيّة أو جزئيّة؛ وبحسب الشمول من مقاصد عامّة وخاصّة؛ وبحسب الأصلية، من ناحية مقاصد الأصول ومقاصد الوسائل؛

(1) المرجع السابق، ص 24-35.

(2) المرجع السابق، ص 37.

وبحسب قوة المصلحة وكونها ضرورية أو حاجية أو تحسينية. وبعد هذا الاستعراض يؤكد أنّ أي تصنيف هو تسهيل للدارس وتيسير لاستيعاب المعاني فحسب. ويرى أنّ واقعنا المعاصر وعلوّ الفلسفات المادّية الإلحادية يدعو إلى إبراز مقاصد جديدة على الصُّعد الأربعة التي جرت مناقشتها⁽¹⁾.

وفي مسألة المراتب الثلاث للمقاصد، يذهب النجّار إلى مفهوم تضافريّ للضروريّ والحاجيّ والتحسينيّ، وفي هذا يقول: "مقاصد الشريعة هي المقاصد التي تحفظ تلك الكلّيات العامة، وإنّ هذا الحفظ يتمّ بما هو ضروريّ وما هو حاجيّ وما هو تحسينيّ، وكلّ الأمثلة التي تُضرب للمقاصد الحاجية والتحسينية إنما هي أمثلة تعود كلّها عند تبينها إلى حفظ تلك الكلّيات، وإن تكن قوّة حفظها لها دون قوّة حفظ الضروريات، كما التحسينيات دون الحاجيات"⁽²⁾. وكأنّه يعترف بوجود ثابتٍ -لكن مرّنٍ- لدرجات الضروري والحاجي التحسيني، وأنّه بغضّ النظر عن تصنيفها، يؤازر بعضها بعضاً في إقامة الكلّيات.

ويدعو النجّار إلى استثمار الرؤية الشمولية للإنسان، فالشريعة تقصد "تحقيق مصلحة الإنسان في دوائر متواسعة تبتدئ بقيمة وجوده والغاية من حياته باعتباره نوعاً، وتمرّ بوجوده فرداً، وبوجوده مجتمعاً، لتنتهي إلى وجوده كائناً في محيط مادّي، وفي كلّ دائرة من تلك الدوائر جاءت الشريعة تحفظ الإنسان فيها ليقوم بدوره الذي من أجله خُلق"⁽³⁾. وينبّه إلى أنّ التقسيم لا يعني عدم تفاعل هذه المقاصد بين بعضها بعضاً، وإنّما أنّ بعضها يكون أقوى فعلاً في دائرة من دائرة أخرى، "وإلا فالحياة الإنسانية متداخلة الدوائر متبادلة التأثير، وتقسيمها إلى دوائر هو أقرب إلى التقسيم الاعتباري منه إلى الحقيقي، وكذلك الأمر في تقسيم المقاصد الشرعية عليها"⁽⁴⁾. وأشار ثانية إلى أنّ النجّار رفض المفهوم الاختزالي لحفظ الدين، ورفض المنطق الضيق

(1) المرجع السابق، ص 36-56.

(2) المرجع السابق، ص 55.

(3) المرجع السابق، ص 55.

(4) المرجع السابق، ص 56.

لحفظ النفس كما سبق ذكره⁽¹⁾. ولقد لفتُ النظر خصوصاً إلى هاتين النقطتين، لأنهما تتفقان مع الخطة المقاصدية التي سوف أقدمها في الباب الأخير، ولأنني لا أتصور إمكان تجديد المقاصد من غير تجاوز الأطر الضيقة لهذين المفهومين.

ويعتني طرح النجّار بفكرة تفعيل المقاصد التي أضحت تعدّ المدخل السليم لفهم تجليات الشريعة في عصرنا هذا، فخصّص لذلك باباً، وتلخّص خطّته في مراعاة بُعدين: (1) التحقيق في ذات المقاصد، وهو الذي يستدعي تحديد درجتها والأولويات فيما بينها. (2) والتحقيق في مآلاتها، وهو الذي يستدعي معرفة ما يؤثر على أيلوية المقصد ومعرفة مسلاك الكشف عن مآلات المقاصد.

ويستند طرح النجّار إلى المشهور في علم المقاصد في تحديد درجات المقاصد، فهو جهد يهدف لمعرفة "ما هو قطعيّ وما هو ظنيّ، ويُعلم ما هو ضروري وما هو حاجي، وهكذا في كل الأنواع"⁽²⁾. فالأولويات ليست ثابتة على النحو الذي يظهر للبعض، ولا مناص للفقيه من مواجهة هذا التحديّ عند الاجتهاد، وفي ذلك يقول: "ولكن حتى إذا عُلمت المقاصد بأي طريق من طرق العلم، فإن جهداً آخر ينبغي على الناظر الفقهي أن يبذله في شأنها، وذلك لتحديد نوعها وإناطتها بدرجتها فيما إذا كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وفيما إذا كانت أصلية أو فرعية، وفيما إذا كانت كلية أو جزئية"⁽³⁾. ويسلك النجّار في تحديد درجات المقاصد مسلك الأولين في الاعتماد على الاستدلال بقوة الأمر والنهي والاستدلال بقوة العقاب والاستدلال بالوعد والوعيد والاستدلال بقوة المنفعة والضرر. فتحديد الأولويات عنده يستند إلى ثلاثة عناصر: الموازنة بين المقاصد بحسب ثبوتها، والموازنة بحسب قوة الأثر، والموازنة بحسب عموم الأثر. وقوة الثبوت لا تتعلق فقط بالثبوت

(1) المرجع السابق، ص 52؛ وانظر ص 84-107.

(2) المرجع السابق، ص 241.

(3) المرجع السابق، ص 243.

النظريّ من خلال التفكّر بالأدلة فحسب، وإنما أيضاً من ناحية تحقّقها العمليّ، فقد "يحصل للناظر في المقاصد من حيث ثبوتها رأي قاطع بأن هذا المقصد يقينيّ وذاك ظنيّ، وذلك بناء على الأدلة النظرية النصية أو العقلية التي حدّدت درجة الثبوت، وتلك درجة في النظر الفقهي ضرورية ولكنها غير كافية"⁽¹⁾. وفي ذلك يؤكّد النجّار ضرورة فهم الواقع فهماً وافياً، لأن الثبوت النظريّ القاطع للمقصد الشرعيّ قد يصبح ظنياً عند التطبيق أو على العكس. وتظهر أهمية فهم الواقع خصوصاً عند اعتبار الموازنة بحسب قوة الأثر، فالمفاسد والمصالح قد تختلط، والمحض منها نادر. وفي فكرة الموازنة بحسب العموم الكميّ والزمنيّ استصحب لطرح عند ابن عاشور، وتحديد لذلك على نحو أوضح، وكذا العموم الزمنيّ، فدوام المصلحة أمر ينبغي أن يعتبر في تقدير هذه المصلحة، وكذا الحليولة دون مفسدة طويلة⁽²⁾.

البُعد الثاني في تفعيل المقاصد هو التحقيق في مآلاتها. وتأكيد دور التقدير العقليّ الاجتهاديّ في تفعيل المقاصد يظهر كذلك في هذا البعد، لأنّ هناك حاجة -بحسب النجّار- إلى الانتباه إلى أربعة أنواع من الخصوصيات التي تقتضي التمحيص لكي يتمّ تفعيل المقصد على نحو سليم. أولها الخصوصية الذاتية المتصلة بفعل ما أو بفاعل ما تخرجها عن حال الوسطيّ من الحالات والمعتاد فيها، فلا ينطبق عندها شرط "مماثلة النوع". وهناك خصوصيات ظرفية وزمانية تتدخّل في أيلولة تنزيل الحكم الشرعيّ، كما أنّ هناك خصوصيات عرفية. ويضيف النجّار خصوصية رابعة وهي الخصوصية الواقعية⁽³⁾، ولعلّ هذه الأخيرة لا تخرج عمّا يندرج تحت الخصوصية الظرفية.

وتعدّ دراسة النجّار دراسة رائدة، فقد اتخذت منهجاً وسطاً استأنست فيه بما وصل إليه الطرح المقاصدي، ولكن لم تشغل نفسها بالتحقيق في مسائل الخلاف في هذا العلم، أو البتّ في متعلقاته من المسائل الأصولية، أو

(1) المرجع السابق، ص 255.

(2) المرجع السابق، ص 257-265.

(3) المرجع السابق، ص 270-274.

الترجيح بين الأقوال المتعددة. ولقد كان همّ مساهمته توسيع آفاق المقاصد وصياغتها صياغة لا تنحصر في الحيز الفردي والسلوكي، فضمت إلى ذلك الحيز الإيماني والاجتماعي والمالي، واستصحت في العرض بُعداً فقهيّاً يُذكر بالأحكام الفقهية، ويوردها على سبيل البيان والتوضيح. ومن أهمّ عطاءات هذه المساهمة أنّ منهجيتها استصحت شروطاً موجودة في تراث هذا العلم، للتعرف على المقاصد والتعامل معها، ونظرتها تنظيراً محكماً وواضحاً. وقد سعت مساهمة النجار إلى الخطاب العريض الذي لا يقتصر على المتخصصين في علم المقاصد، فالدراسة ترى أنّ المخاطب بالمقاصد هو كل "مسلم مهما كان اختصاصه العلمي، ومهما كان نشاطه في الحياة العملية" ⁽¹⁾ لتستقيم آراؤه التخصصية وتطبيقاته وفق أحكام الشريعة.

ولقد أوليت دراسة النجار اهتماماً خاصاً، لأنّ فيها تلاقياً للهموم التي استصحبها صياغتي في الباب الأخير. وكانت فكرتي لترسيمة جديدة للمقاصد قد تشكّلت في سنة 1995م كجزء من نشاطات مركز بحوث أساهم فيه في الولايات المتحدة الأمريكية. ولما اطلعت حديثاً على دراسة النجار اطمأنت وزادت قناعاتي بالحاجة إلى صياغة جديدة لا تكتفي بالتوسيع الخطي للمقاصد، وإنما تضمّ أيضاً إعادة تركيب عناصرها على نحوٍ يمكن من سبر أغوارٍ لم يتطرق لها الأولون. والكاتب الذي يسعى إلى التجديد دوماً تأخذه خشية الاختراع النشاز والانفراد الذي يصل حدّ الإغراب، ويطمئن المؤلف حين يرى غيره من أهل الفكر والنظر يتجهون إلى الوجهة نفسها وإن اختلفوا في التفاصيل. ومن المشترك بين همّ النجار في صياغته وهمي في صياغة المقاصد العمرانية هو الضيق الذي يميّز تعامل الصيغة المشهورة للمقاصد مع مفهوم الدين. ورأينا أن طرح النجار تجاوز المفهوم السلوكي العباداتي لمقصد الدين، وصياغتي زادته تجريداً وربطته بنسق التصوّر. ومن اللطيف الإشارة إلى أنّ الذي نظرت له لمقصد الدين من زاوية التصوّر هو الذي أكده النجار في كتاب آخر له؛ إذ قال: "فما من حقيقة من حقائق الدين الشاملة عقيدة كانت

(1) المرجع السابق، ص 21.

أو تشريعية إلا وهي منبثقة عن التوحيد وراجعة إليه، فهو روح الدين كله، الساري فيه مسرى الماء من الثّبات، أيّما موضع انسحب منه أصابه الجفاف، وآل إلى التلاشي⁽¹⁾. وكذلك تشترك صياغتي مع صياغة النّجار في الانتباه إلى الترابط بين النفس والعقل، والنّجار جعلهما جزءاً من حفظ الذات الإنسانية، أما صياغتي فستطرح مفهوماً متكاملاً جديداً للنفس ولمعنى الفطرة. ومن المشترك أيضاً بين الصياغتين هو الاعتناء بالكيان الاجتماعي الذي يتجاوز حيّز الأفراد، وهو بعدّ ضامر في الصياغات المشهورة، وكذلك ضمّ مسألة البيئة إلى قضايا المال.

ومع إشادتي الكاملة بدراسة النّجار، أشير إلى نقاط أشكلت عندي الطريقة التي تمّ اعتبارها في نظريته.

فلي تحفّظ على فكرة حفظ الدين بالسلطان من ناحية توفير أسبابه وحفظه بالجهاد من ناحية دفع العوائق، لأن العلاقة بين كلّ منهما والدين علاقة غير مباشرة. إنّ صيرورة الحفظ هنا تتمّ عن طريق وسائل ومؤسسات سياسية لا علاقة لها بالفاعليّات المتّصلة بالدين بوصفه رؤية كونية وشرائع ونسق حياة. وصحيح أنّ فاعليّات السلطان والجهاد تساهمان في النهاية في حفظ الدين، إلا أنّهما يساهمان كذلك في حفظ كلّ المقاصد الأخرى. ولذلك لا أرى مسوّغاً لجعلهما أجزاء من مقصد الدين.

والمقصد الجامع لحفظ المجتمع يضمّ في صياغة النّجار حفظ مؤسسة الأسرة والدولة. ولهذه الصياغة ميّزة الابتعاد عن المعنى الحداثي الذي تتضمّن فيه الدولة، ولكن فيها جمع بين مؤسستين مختلفتين في الخصائص اختلافاً كبيراً. وإنّي أرى أنّه لا مناص من أفراد السياسة بمقصد مستقلّ، ولهذا أسباب كثيرة. ومن هذه الأسباب أن مسائل السياسية فيصلّ في الحياة العملية للبشر وآثاره بعيدة جداً؛ وتذكّر أنّ الخلاف في المسألة السياسية نتج عنه أكبر شرخ في جسم الأمة، يلازمنا إلى اليوم. وحيث أنّ النصوص التي تتعلّق بالسياسية

(1) النجار، عبد المجيد. عوامل الشهود الحضاري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006،

ج 1، ص 64.

قليلة مقارنة بغيرها من أوجه الحياة، فإنّ هذا من الأولى أن يدعو إلى أن تعالجه المقاصد كونها تهتم بالكليات قبل التفصيلات. وسبب آخر وجيه لضرورة استقلال السياسة مقصداً، هو أنّ الحياة المعاصرة ازدادت تعقيداً إلى درجة تستحيل معها الحياة بلا نظام سياسيّ، ولقد ولّت العصور التي كان فيها البشر يعيشون في كيانات شبه مستقلة عن بعضها بعضاً. والازدياد الهائل في عدد الناس يرفع درجة أهمية المنظومة السياسية ودورها في الحياة، وكذلك فإنّ التداخل بين البشر اليوم أصبح على أشده. ولعلّ عدم استقلال هذا المقصد عند النجّار هو الذي جعله يُدرج مسألة السلطان والجهاد مع مقصد الدين مع الفارق في طبيعة الأمرين، ويُدرج الدولة تحت وجه من أوجه حفظ المجتمع موازياً لمؤسسة الأسرة مع ما بينهما من تفارق. إنّ الدور الإداريّ للسياسية وللدولة واسع جداً، وهو دور منشئ -وليس مجرد تابع خادم- في كل نواحي الحياة، بما في ذلك أمور المال والبيئة.

وإذ أعقّب بهذه الملاحظات، فإنّي أذكر القارئ بأنّ أي تشكيلة تنظيرية هي اجتهاد، وكل تشكيلة لها ميّزاتها ولها محدوديّتها. ولقد نبّه إلى ذلك النجّار وعطية، وقد سبق ذكر ذلك.

غطّى هذا الفصل بعض أهمّ المساهمات المعاصرة في المقاصد، وهي مساهمات تميّزت في سعيها إلى دفع الحقل المقاصديّ باتجاهات جديدة. أما المؤلّفات التي لم تتجاوز إعادة طرح الصورة التراثية عرضاً وتلخيصاً فلم أتطرق إليها. وقد رأينا أنّ المساهمات التي تطلّعت إلى تقديم الجديد في الموضوع اختلفت فيما بينها في جدوى الاستناد إلى الفقه وأصول الفقه -أو استصحابهما- عند التفكير بالمقاصد، واختلفت كذلك في طبيعة هذا الاستناد والاستصحاب، بين كونه من باب الضبط أو على وجه الاستئناس. ومن أجل تمام الفهم، ينبغي مناقشة المسائل الأساسية التي يبنّي عليها الخلاف في متابعة رحلة المقاصد. وسأناقش هذه المسائل في الباب التالي المستقلّ بقضايا منهجية.

الباب الثاني

في المنهجية

الفصل الأول

تقرير مقاصد الشريعة واستشرافها

السؤال الأساسي لأي تنظير لمقاصد الشريعة هو كيف نقررها ونستخرجها ونثبتها. وتشكل هذه نقطة بداية تفرق عندها الصياغات، ورؤيةً تبني وفقها أبعاد المقاصد، وإطاراً ضابطاً للتفصيلات الواردة فيها. وبعد الذي عرضته اختصاراً من مساهمات في بناء صرح المقاصد ينبغي إعادة التنبيه إلى أنه غلب عليها المنطق الاستدلالي المستند إلى نص أو إلى مجموعة نصوص، ومراقبة تعاضدها، واستخراج ما يمكن أن يُستفاد منها وتخريج حكماتها. ولكن رأينا أن ابن عاشور قام بتجديد منهجي، وكان لعلال الفاسي -الذي عاصر ابن عاشور- مساهمات متميزة، وله كلمة جامعة في المقاصد: "والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام"⁽¹⁾. وبعد أن أورد الريسوني قوله الفاسي هذه قال: "وهذا معناه أن المقاصد تؤخذ من الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ من المقاصد. وهذا أحسن تصوير وأوجز تقرير، لعلاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط. ننظر في الأحكام فنستنبط منها المقاصد، وننظر في المقاصد فنستنبط منها الأحكام"⁽²⁾.

وربما كان هذا المدخل هو المطلوب حين كان للإسلام كيان قائم وحكم يرفع رايته، وقضاء يرجع إلى الفقه وأصوله، لكن أحسب أنه لما آل حال المسلمين لما هو عليه الآن من انطماس حضارتهم وغياب مسلكهم واندثار شاكلة دينهم وانكسار شوكتهم، ظهرت الحاجة إلى مقاصد أعلى في مراتب

(1) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 47.

(2) الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 103.

التجريد. فالحاجة لما يختصّ بالتطبيق تتراجع عند تراجع إمكان التنزيل، وإن التنزيل بعد تبدل الأحوال وانقطاع رسم المسلمين عرضةً للقصور إذا لم يتمّ تبين قواعد البناء ومواضع الاستناد.

سوف يقوم هذا الفصل بمراجعة أمرين أساسيين في مسلك بناء الصياغات المقاصدية: مسألة الاستقراء، وأمر القرب أو الالتصاق بالمسائل الفقهية.

أولاً: محدودية الاستقراء ونجاعته

لا يقتصر مشروع الشاطبي على التفصيل في مسائل المقاصد التي تكلم فيها من قبله، فالموافقات أرسّت منهجاً يستصحب الاستقراء لاستخراج الكلّيات وليس للّم متناثر الجزئيات فحسب. يقول الشاطبي: "ولأن الحفظ المراد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] إنما المراد به حفظ أصوله الكلّية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿أَلَيْوَمَ أَكَلْتُمْ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] أيضاً؛ لا أن المراد المسائل الجزئية⁽¹⁾. ويتابع الشاطبي قوله: "إذ لو كان كذلك ولم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة، وليس كذلك لأننا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع لتفاوت الظنون وتطرّق الاحتمالات في النصوص الجزئية ووقع الخطأ فيها قطعاً"⁽²⁾. يقول عبد المجيد الصغير شارحاً محورية الاستقراء عند الشاطبي ووجاهة هذه المنهجية: "ويُعَدُّ هذا الإشكال المتعلّق بقطعية الأصول الشرعية والقواعد الكلّية من بين "الشواغب" المعرفية، التي لا يمكن دفعها بمجرد الركون إلى دعوى الإجماع، ما دام هذا الأخير مفتقراً هو ذاته إلى ذلك "التواتر المعنوي" المطلوب. ولا سبيل للخروج من هذا الإشكال سوى بالتأكيد على القيمة المعرفية للاستقراء... والاستقراء في ذاته ليس سوى إعادة الاعتبار لجزئيات الشريعة في علاقتها مع كلياتها الجامعة لها. ذلك أن آحاد الأدلة،

(1) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة. مرجع سابق، ج 1، ص 32.

(2) المرجع السابق، ج 1، ص 32.

بمفردها وفي حال عزلتها، تظل في مرتبة الظن؛ لكنها إذا تكاثرت وتضافرت حول معنى واحد⁽¹⁾ ارتقت إلى مرتبة القطع.

ويذكرنا الريسوني أن الشاطبي يحدّد الجهات التي يعرف بها مقصد الشارع في أربع: "(1) مجرد الأمر والنهي، الابتدائي التصريحي. (2) اعتبار الأمر والنهي. (3) اعتبار المقاصد التابعة (الخادمة للمقاصد الأصلية). (4) سكوت الشارع مع توفر داعي البيان والتشريع"⁽²⁾. ثم يتعجب الريسوني كيف لم يذكر الشاطبي الاستقراء مع وجود الإشارات الكثيرة إليه في ثانيا الكتاب فيقول: "ومهما يكن الأمر، فإن الذي يمكن الجزم به باطمئنان، هو أن الاستقراء -عند الشاطبي- هو أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقصد الشريعة"⁽³⁾.

غير أنّ استقراء النصوص لا يضمن دوماً الإحاطة بالأبعاد المقاصدية. يقول الشاطبي: "الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة"⁽⁴⁾. يقول مصطفى تاج الدين في هذا المقام: "غير أنه من الصعب تحديد أبعاد المقصدية تحديداً منضبطاً، إذ إنها تتعلق بالمتكلم، أو مرسل الخطاب، والذي ليس له وجود عيني حين مباشرة عملية التأويل، ولهذا عدّ بعض العلماء الإحاطة بالمقصدية غير متوقفة على العلم باللغة، لأن المقاصد عبارة عن معاني لها تعلّق بالذهن لا بالوضع اللغوي. ولقد نحى هذا المنحى الإمام الشاطبي في

(1) الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية؛ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 462.

(2) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 150. وهي النفاط الأربع التي ذكرها الشاطبي في نهاية القسم الثاني من المقاصد، ص 391-414.

(3) المرجع السابق، ص 283.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 4، ص 162.

الموافقات..⁽¹⁾. ويستدرك تاج الدين قائلاً: "وليس معنى هذا إهدار قيمة الدلالة النصية عند الإمام، إذ إنه حدّد مجال إعمالها فيما له وجه تعلق بالنصوص. والحقيقة أن ما ذهب إليه الشاطبي متعلّق بالمقاصد المعنوية، ومن الخطأ تعميم هذا الحكم على كل أنواع المقصودات الماثرة في كل النصوص"⁽²⁾؛ أي إن عبارات الشاطبي لا تخلو من تعارضٍ في مسألة طبعيّة تعلّق المقاصد بالنصوص، ويرى تاج الدين أن التعارض الذي أشار إليه عبد الله دراز في حاشيته على الموافقات متوهم، وحاول فكّه طه عبد الرحمن بالقول إن الشاطبي استعمل مصطلح المقاصد بمعانٍ ثلاثة⁽³⁾.

وعودة إلى قوله الشاطبي إن "الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النصوص فلا بدّ من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع..⁽⁴⁾. ونتساءل أليست العبارة مشكّلة ومتناقضة داخلياً؟ فإذا كان الأمر متعلّقاً بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص فأرجعناه إلى المقاصد، وكانت المقاصد مبنية على استقراء النصوص، الذي يستلزم المعرفة بالعربية بحسب رأي الشاطبي، فإنّ ذلك يعني أننا أعدنا -بطريقة غير مباشرة- ما هو مجرد عن اقتضاء النصوص إلى ما هو مبنيّ على اقتضاء النصوص (المقاصد). إنّ منهج الاستقراء عند الشاطبي والأصوليين يتكئ اتكاء كبيراً على اللغة، وموضع الاستفهام هو إذا كان الاستقراء بطريقته الأصولية هو الوسيلة الناجعة لاكتشاف الكليات، فهناك استقراء للنصوص، وهناك استنطاق لآفاقها على غير ما يجري في الفقه وفي أصول الفقه، وكلٌّ من الاستقراء والاستنطاق يُنتج ما يصلح أن يكون مادة للمقاصد.

(1) تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، إسلامية المعرفة، العدد الرابع عشر، 1419هـ/1998م، ص25.

(2) المرجع السابق، ص25.

(3) المرجع السابق، ص25-26.

(4) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج4، ص162.

وبصِفْ يونس الصوالحي طريقة الاستقراء عند الشاطبي بأنها "استقراء مزدوج" يلخّصه بالتالي: "أ- استقراء الصفات المتوافرة من أجل استخلاص علل الأمر والنهي بشكل عام، وذلك عن طريق مسالك العلة (كتخريج المناط وتحقيقه وتنقيحه والسبر والتقسيم... إلخ) التي هي عصب المنهج الاستقرائي. ب- استقراء هذه العلل على حسب أبواب خاصة لتحديد مقاصد جزئية، وهو في رأيي ما أراد الشاطبي القيام به في هذا المقام"⁽¹⁾. ولكن يبدو أنّ المعالجة في أبوابٍ خاصّة وتحديد مقاصد جزئية على النحو الذي قام به هو يوقع في شيءٍ قريبٍ من التناقض، أو في تراجع التجانس في بنية النظرية واتساقها. وكذلك فإنّ الولوج في أصول الفقه إلى ذاك الحدّ لا بدّ إلا وأن يستحضر الخلاف داخل هذا العلم، ولعل ذلك هو الذي عناه ابن عاشور بقوله إن الشاطبي "تطوَّح في مسائله إلى تطويلات وخلط..."، تطويلاً أضعف المقاصد من الوصول إلى للغرض المأمول منها، وجرّها إلى مصافّ العلم المتبلور؛ والعلم المتبلور أقدر على ضبط الموجود المستقرّ من معالجة التغيّر الحالّ والمرتبب.

ويزيد الصوالحي في توصيف صياغة الشاطبي فيقول إن "الأمر الذي يلفت الانتباه هو ربط الشاطبي بين العملية الاستقرائية في مجال التاريخ والعلمية الاستقرائية في مجال النصوص الشرعية من أجل إثبات مقاصد الشريعة"⁽²⁾، وذلك بناء على قول الشاطبي "اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدّين والنفس والنسل والمال والعقل"⁽³⁾. غير أن المتفحّص لكلام الشاطبي لا يكاد يرى فيه أثراً للاعتبار بأحوال الأمم، ولا يظهر ذلك في صياغاته المنطقية إلا ما انطبع في ذهنه من ذلك انطباعاً لا يصل درجة قراءة الاستيفاء في تجارب البشر، وإنما كان ابن عاشور هو الذي ظهرت في صياغته قراءة جادة في أحوال

(1) الصوالحي، يونس. "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الإمام الشاطبي في الموافقات"، إسلامية المعرفة، العدد الرابع، 1416هـ/1996م، ص 89.

(2) المرجع السابق، ص 76.

(3) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 38.

البشر. ويؤكد ذلك الصوالحي بقوله: "إلا أنَّ منهج الشاطبي الاستقرائي يبقى محلَّ إشكال يمكن صياغته من خلال الأسئلة الثلاثة الآتية: (أ) لماذا يلج الشاطبي على أن الجزئيات المثبتة لمقاصد الشريعة ضمن إطار النصوص أكثر من أن تحصى على الرغم من أن نصوص الكتاب والسنة محصورة ومتناهية؟ (ب) ما مدى مصداقية الاستقراء في مجال التاريخ الذي تحدث عنه الشاطبي، مؤكداً أن سائر الملل اتفقت على أن الشرائع وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس؟ فأية ملل ثبت للشاطبي اتفاقها على ذلك؟ وكيف تمت عملية الاستقراء هذه؟ ومن قام بها عبر التاريخ؟ وهل مفهوم (الضروريات) بقي ثابتاً على مرَّ العصور؟؛ أي هل التعريف الذي أعطاه الشاطبي للضروريات بأنها "ما لا بد منه في قيام مصالح الدِّين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح⁽¹⁾ الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وموت حياة" هو نفس التعريف الذي كان سائداً في تلك الملل في نظرها إلى الضروريات التي تقوم عليها الحياة؟ (ج) ما الأسس المنطقية للربط بين الاستقراء الناقص في مجال التاريخ والاستقراء التام في مجال النصوص الشرعية؟" كل هذه الأسئلة من العسير أن نجد لها إجابات جاهزة وواضحة في الموافقات⁽²⁾.

واستدراكات الصوالحي هذه في محلِّها، وشديدة الأهمية في بيان العائق المنهجي الذي يحول دون نظرية الشاطبي في المقاصد من استقراء التاريخ، ويصبح هذا أوضح باستحضار منهج ابن خلدون وطريقته في النظر إلى الأمور. ولقد كانت وفاة ابن خلدون في عام 808هـ ووفاة الشاطبي عام 790هـ، ويتساءل المرء كيف تعاصرا ولم يجرِ تلاقح كبير بين فكرهما مع أن الشاطبي نصَّ على أن "العوائد المستمرة ضربان: أحدهما العوائد الشرعية التي أقرَّها الدليل الشرعي أو نفاها؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً. والضرب الثاني هي

(1) كلمة "مصالح" وردت "معالج" في الأصل، وهو خطأ مطبعي.

(2) صوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، مرجع سابق.

العوائد الجارية بما ليس فيه ولا إثباته دليل شرعي" (1).

وأنبّه إلى أن في آخر عبارة الشاطبي إشكالاً؛ إذ إن العوائد الجارية في طبائع العمران هي حاصل السير في الأرض والنظر في حال الأمم، ولا ينفع مجرد إدراجها تحت ما سكت عنه الشرع؛ إذ إن المسألة لا تتعلق بالأحكام وإنما بمسيرة الأمة وسياقات تحقق الإسلام، وتجدد مقتضياته التي هي من لوازم ختم الرسالة وعالميتها.

ولقد أشار القرآن الكريم إلى نتف من أحوال الأمم السابقة، وبخاصة فيما يتعلّق بالإيمان والتوحيد، وفصل في حال بني إسرائيل، فهل ما ذكره القرآن الكريم من حالات تُمثّل نماذج لكل ما يمكن أن يتفتّق من أحوال البشر، أم أن ما ذكره القرآن هو اعتبار بما جرى ودعوة إلى النظر، ليس على نحو الاستقصاء، إذ لا يمكن الاستقصاء فيما هو جارٍ وفي تغير مستمر؟ والظاهر أن القول الثاني هو الأصوب، وعليه جرت منهجية ابن خلدون. وبغض النظر عن هذا، فلا يظهر أن الشاطبي التفت إلى أيّ من الطريقتين مع أنه أشار إلى مفهوم العوائد الجارية. ونلاحظ في الأمثلة التي ساقها الشاطبي في حديثه عن العوائد أمثلة عن أفراد الناس وليس جموعهم. إن صياغة الشاطبي كانت فتحاً موفّقاً في ضبط النوع الأول من قصد الشارع، والذي عبّر عنه بقوله: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً" (2). ويشير هذا إلى ضرورة التفريق بين مقاصد المكلفين ومقاصد الشريعة التي لا بد أن تكون أوسع وأشمل.

أما مقصد الشارع مما يتصل بالمصالح و "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعماً على الإطلاق" (3)، فإن هذا ما قصرت عنه صياغة الشاطبي

(1) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص 283.

(2) المرجع السابق، ج2، ص168.

(3) المرجع السابق، ج2، ص25.

قصوراً منهجياً فاتته الآفاق الخلدونية، وليس قصور استيفاء وإحاطة فحسب. ويقسم الشاطبي العوائد إلى قسمين فيقول: "العوائد أيضاً ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود؛ أحدهما العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك. والثاني العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال. كهيآت اللباس والمسكن، واللّين في الشدة والشدّة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك"⁽¹⁾. إلا أن كلّ ما ذكره من النوعين هو من خصال الأفراد وعوائد سلوكهم. والأهم من ذلك أن هذه الأمثلة تختصّ بظاهر الحياة البشرية - وبعضها مغروس في الإنسان ثابت- وهي من غير نوع ما تقوم به الأمم وتنصلح به المجتمعات وتشيد به الحضارات، مما للتفكر فيه جولة فسيحة تستلزم بُعداً خلدونياً.

وهذا يعود بنا ثانية إلى ما جرت مناقشته في منهجية الشاطبي من استصحاب اقتضاء العقل واقتضاء النص وتفاعلهما. يقول عبد المجيد الصغير -بعد الإشارة إلى انتشار البدع والتصوف إلى جانب انتشار مظاهر التحلل من ضوابط الشريعة، بخاصّة في أمور السياسة-: "ولعل في كل ذلك ما يجعلنا نستشعر، ونحن نخطو الخطوات الأولى مع الشاطبي في "مشروع البرهان" أننا لم نغادر تماماً المجال الذي كان يتحرك فيه صاحب "مشروع البيان" الإمام الشافعي، الذي احتلّت مشكلة الأمر والطاعة، وهما قطبا موضوع التكليف ومبدؤه وغايته، موقعاً ممتازاً من مشروعه التأسيسي في "الرسالة". غير أن مشروع الشاطبي، باعتباره مؤسساً على "برهان" يتلو منطقياً مرتبة "البيان"؛ ونظراً لكون ظرفيّته تميّزت باختلاط في المفاهيم وتضارب في الأهواء وركود في العلوم -كما افترض وتوقع ذلك من قبل إمام الحرمين- اعتباراً لكل ذلك كان حتماً على الشاطبي العودة إلى تأسيس مشكلة الطاعة

(1) المرجع السابق، ج2، ص 297.

والأمر والأحكام، وذلك بإعادة طرح مشكلة التكليف من الأساس، ولا يتم هذا إلا بالتساؤل هذه المرة ليس عن "صور" الأوامر التكليفية ومراتب "البيان" عنها، بقدر ما يكون التساؤل، قبل هذا وذاك، عن أسرار التكليف ومقاصده الكبرى! ⁽¹⁾ فإذا صحَّ هذا، فهل لنا أن نقول إنَّ إسهام الشاطبيِّ مثل خطوة مرحليَّة تُمهِّد لمساهماتٍ بعدها تصيغ مقاصد كبرى غير شديدة الالتصاق بأسرار التكليف الفرديِّ.

تقودنا الملاحظة السابقة إلى نقطة منهجية أخرى، وإلى التساؤل عمَّا إذا كان الاستقراء على طريقة الأصولية هو الذي ينبغي التعويل عليه، أم أنَّ طرائق علم الكلام وسيلة أخرى بديلة أو داعمة. وفي ذاك الصدد ينبِّه قطب سانو إلى أنَّ إلقاء العداوة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، وافترض تعارضهما الكامل، تحزُّبٌ فكري غير لازم؛ إذ إنَّ بينهما "قواسم مشتركة، وخاصة على مستوى الهدف، فعلم الأصول يهدف إلى التوصل إلى الأحكام المرادة للشارع من النصوص لتوجيه الواقع وفق تلك الأحكام، وتطبيقها عليه. وأما علم الكلام، فإنه هو الآخر يهدف إلى الغاية ذاتها، ولكن بطريقة تتمثل في تنقيح الواقع والتصورات المحرَّفة الباطلة، ولن يأتي ذلك للمتكلم إلا باستيعابه للأحكام الصحيحة التي ينبغي تفعيل الواقع بها" ⁽²⁾. إنَّ الاستقراء وكونه من مقتضى أعمال العقل، وأنَّ له قوة حجِّيَّة، ليس الموضع الرئيسي للخلاف. موضع التساؤل هو مدى حجِّيَّة الاستقراء، وإذا كان الاستقراء الأصوليَّ هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى المقاصد الكبرى للشريعة. وسواء أذهب المرء مذهب ابن حزم في تغليب المعرفة البرهانية على الاستقرائية، أو مذهب الرازي في أن التجربة تفيد اليقين في حين أن الاستقراء يفيد الظن، أو ذهبنا مذهب الأصوليين في تغليب الاستقراء، ومذهب الشاطبي في اعتبار القطع في الكليَّات الاستقرائية "لأنَّ الأمر الكليَّ إذا ثبت فتخلَّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكليَّ لا يُخرجه عن كونه كليًّا. وكذلك فإنَّ الغالب

(1) الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص 453.

(2) سانو، قطب مصطفى. "المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام"، إسلامية المعرفة، العدد التاسع، 1418هـ/1997م، ص 40.

الأكثرّيّ معتبرٌ في الشريعة اعتبارَ العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلّّي يعارض هذا الكلّي الثابت⁽¹⁾؛ سواء أذهبنا بهذا الاتجاه أو ذاك، فإن الأمر لا يخرج عن كونه علماً نسبياً.

فالمعرفة البرهانية مهما علت لا تتجاوز سقف اليقين الظنيّ -إن صحت التسمية- الذي يُمكن أن يُنقض بيقين ظنيّ آخر؛ إذ إن يقين التجربة والبرهان هو يقين لحظيّ، لا يمكن بحال استغراق الردّ على كل ما يمكن أن يחדش بشروطه وأحواله. وكذا المعرفة الاستقرائية، فلن تخرج عن غلبة ظنٍّ، وهي من قبيل المشهورات وليس اليقينيّات -بحسب عبارة الغزالي- سواء أكان هذا في الطبيعيات والعوائد الوجودية أم في الشرعي وتضافر الأدلة وتعاضدها واستخلاص الكلّيات واستخراج القواعد الأصولية. بل ربما يكون القطع واليقين أعسر في أمور الشرع، حتى في الغيبيّات التي هي موضع التسليم العقليّ الكامل، ما دامت معاني لغة البشر غير مفسّرة تفسيراً سابقاً لاجتهاد العقل في مراد الألفاظ وترتيبها، وتركيب الجمل وملاحظة وضعها في السياق الكلّي. أما ما كان في غير أبواب الإيمان والغيبيّات، من الأحكام المتعلقة بتسيير أمور المعاش أو التوصيات في سلوك العباد، فإنها أبعد عن اليقين أيضاً، وهذا ظاهر. ومهما دقت مسالك العلل واعتُني بضبط تحقيق المناط وتخريجه وتنقيحه، والتفنّن في السبر والتقسيم، فلن تصل هذه الجهود إلى مرتبة قطعيّات تجتمع عليها غالبية عقول الأفذاذ من غير تعرّضها لعقول أفذاذ لاحقين، يأخذونها بالتعديل والتصويب وإعادة الجمع والتوليف.

لا مناص في أي معرفة برهانية أو استقرائية من حدوث خلاف في نسب مكوّناتها وأوزان هذه المكوّنات وفي الصيغة الرابطة لهذه المكوّنات، واستناد كل ذلك إلى مسلّمات ذهنية نفسيّة على مستوى الوعي واللاوعي. ويخلص الصوالحي في قراءته المتفحّصة لإسهام الشاطبي إلى ثلاث عشرة نقطة تشيد بهذا الإسهام الفذّ، ولكن لم يفته التنويه بأن الشاطبي "لم يوفق في كثير من

(1) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص53.

تفسيراته لما يعرف بـ "مشاكل الاستقراء" ⁽¹⁾. ولنا أن نستحضر أن اليقينيّات هي أمور كبرى معدودة، ولم تأت إلينا بطريق الاستدلال العقلي برهاناً كان أم استقراءً فحسب، وإنما إيماناً وإدراكاً كلياً. ومن ذلك مسألة وجود الله ومفهوم الخلق ومفهوم النبوة والإرسال، ومفهوم الآخرة والحساب، فهذه يقينيّات. ولو تأملنا المسائل التعبدية الأساسية من الصلاة والصوم والزكاة لوجدنا أنه لم يخامر حتى عامة الناس وجوبها تأسيساً برسول الله صلى الله عليه وسلم، واستسلاماً للدين الجديد قبل أن تكون أموراً مستنبطة استنباطاً دقيقاً قاطعاً من نصوص صحيحة، فإن هذا الضرب من العلم يأتي متأخراً بعد رسوخ الدّين في القلوب والعقول والواقع والتاريخ؛ علماً ضابطاً ومفسراً ورابطاً لجزيئات الدّين، وليس أساساً للإيمان به ولا قاعدة للانقياد له. كما أن في العلوم الشرعية صيانة لمسائل الدّين وتنظيماً لتعامله مع المستجدات، وذوداً عنه من شكوك غير أهله والطعن به ورميه بالنقصان.

ومناسبة هذا الاستطراد تأكيد نسبة المعرفة البشرية، وما دام هناك نصّ موحي وعقلٌ مخلوقٌ، فإنّ التفاعل بينهما لا ينتهي، ذلك التفاعل الذي يُثري ويمكّن من عالميّة الدّين وخلود رسالته؛ ولا شكّ في أنّ الوهن الذي أصاب الأمة بدأ في الفصام بين النصّ والعقل، كما يقول العلواني ⁽²⁾. والقول بنسبة المعرفة البشرية لا يعني الاستخفاف بحجج العقول والحسبان واليقينيّات والتجريبيّات، وإنما يؤكّد أن أيّ علم ورثناه، ولو كان نتاج نخبة العلماء المتقنين ممن فتح الله على بصيرتهم، وأصبحت مصنّفاتهم مآل المسلمين لقرون طويلة، هو علم مفتوح مبتلى بالمحدوديّة الزمانيّة المكانيّة التي هي صفة بشريّة دائمة، وهو علم يصحّ فيه - بل يجب - الاستدراك والتنقيح والبناء على ما مهّده، وهذا أعظم شرف له، واعتراف بفضل سبقه وفتحه. ولا عجب إذاً أن يكون الخلاف قد عمّ المسائل الجزئية كلّها، حتى المسائل التي نُقل فيها

(1) الصوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، مرجع سابق، ص 91.

(2) العلواني، طه جابر. "العقل وموقعه من المنهجية الإسلامية"، إسلامية المعرفة، العدد السادس، 1417هـ/ سبتمبر 1996م.

الإجماع. يقول مصطفى قطب سانو إنه إذا قُصد بالاجماع غير الاجماع على كليات الدين فإنه لم يقع، "ولا يعرف تاريخنا المديد أية مسألة اجتهادية انعقد حولها إجماع بالمعنى الأصولي المتأخر، وبالشروط التي نسجها علماء الأصول حول وقوعه..."⁽¹⁾؛ أو "اتفاق جماعة أهل العلم والمعرفة والدراية ورجال الحكم والقيادة (كلهم أو أغلبهم) في عصر من العصور، على مسائل كبرى في حياة المجتمع"⁽²⁾.

إن التعامل مع "الموافقات" هو مثل التعامل مع أي نص تاريخي ثمين، يحتاج إلى قلب النظر فيه فهماً عميقاً دون الظاهر، وفهماً نقدياً يطرح أسئلة ربما لا تسهل الإجابة عنها. يقول إبراهيم محمد زين: "هل خرجت هذه الاستقراءات الكلية التي استخرجها الشاطبي عن تلك المعاني التي أشار إليها العلماء من قبل أم لا؟ وهل منهج بيان مقاصد الكتاب والسنة يُخرج المجتهد من مألوف أدوات الاجتهاد إلى معانٍ جديدة غير مألوفة، أو أنه يكرر ويؤكد -من جهة أخرى- ما استقر من معانٍ وقواعد في شأن الاجتهاد؟"⁽³⁾ وندكرنا جابر في محاولته الجادة لاكتشاف كليات المقاصد بأن: "استقراء الأحكام الفقهية، الذي اعتمده الشاطبي، لا يُفضي إلى مقاصد فاعلة وقادرة على استيعاب المستجدّ من الحوادث والوقائع، لأنّ الاستقراء لا يعطي أكثر مما تتيحه الأجزاء، والأخيرة كانت تعادل ما رآه الفقهاء في زمانهم، وهي عاجزة عن الإحاطة بزماننا. كما أنّ اعتماد الفقه نفسه أساساً في المنهج الاستقرائي لا يسمح بإدراك كلّ القيم العامّة المنصوص عليها في القرآن الكريم، خلافاً لمنهج الاستنباط المستند أساساً على القرآن الكريم"⁽⁴⁾. لقد أضحى واضحاً كلّ الوضوح اليوم أنّ الطريقة الأصولية في الاستقراء غير كافية، ولا أدل على

(1) قطب سانو، مصطفى. "في مصطلح الإجماع الأصولي: إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي والعشرون، 1421هـ/2000م، ص83.

(2) المرجع السابق، ص82.

(3) زين، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية"، مرجع سابق، ص39.

(4) حسن، المقاصد الكلية في ضوء القراءة المنظومية للقرآن الكريم. مرجع سابق، ص10.

ذلك من وقوع الشاطبي نفسه في شَرَك ما وقع فيه مَن قبله من المماحكة التعقيدية التي تنبه إليها ابن عاشور بحسرة، وآثر أن لا يُذهب الجهد في الردِّ عليها، وأن يبحث عن منهجٍ أجدى وأعمَّ في صياغة المقاصد.

ثانياً: المقاصد والقرب من الفقه

سبق ذكر إشكالية قرب المقاصد من الفقه، ولكنْ أتى على نحو إشاراتٍ في سياق التعليق على مساهماتٍ في حقل المقاصد، وسوف أعالج هذه الإشكالية فيما يأتي على نحوٍ مستقلٍّ غير مرتبطٍ بالأمثلة.

فمعظم الكتابات في المقاصد درجت على ربطها بالأحكام الشرعية - وإن تفاوتت في قوة هذا الربط- واعتبار المقاصد موجَّهاً ومرشداً لعلمية التفكير الفقهي. فنجد أن المؤلفات تعاملت مع المقاصد تعامللاً يوازي تعامل أصول الفقه مع الفقه. فكما أن أصول الفقه تضبط عملية استنباط الأحكام التفصيلية، وتحمي الفقيه من الوقوع في التناقض أو الوقوع في الذاتية، فكذا عُدَّت المقاصد -بحسب المؤلفات الموجودة- مساعداً على لَمِّ شعث المسائل الفقهية، ومساعداً على إدراك الحكمة من الأحكام، ومعيناً على التفكير في المستجدات والأحوال الطارئة. ولو تدبَّرت كثيراً مما كُتب في المقاصد لوجدت أنه ينحصر في ضبط القول في المسائل الفقهية، وترجيح بعض الأقوال بناء على الفهم المقصدي، وتوسيع مساحة المصالح المرسلة.

وسوف أشير إلى النازع الفقهي من غير تفصيل؛ إذ ليس القصد قبول التفاصيل أو رفضها، وإنما تأكيد الحاجة إلى معالجة على مستوى أكثر تجريداً، تحلّق فوق مستوى الفقه ومستوى أصوله. والارتفاع بالمقاصد رتبة في التجريد لا ينعكس إلغاء على ما صيغ منها مما يتصل بالفقه والأصول، وإنما إذا أردنا بحزم أن نتصور مقاصد عامة للشرعة وليس لأحكامها أو للمكلَّفين بالأحكام، كأن على صياغة المقاصد أن تكون عامّة عمومية هداية الشرعة وشمولها.

وذهب الشاطبي إلى أن تقرير مقاصد الشرعة يأتي من طرق ثلاث: من

النص الصريح، ومن اعتبار علل الأحكام، ومن استقراء النصوص⁽¹⁾. يقول ابن عاشور: "فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حقّ علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معدن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله لبيان طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعتمد إلى ما هو مسائل أصول الفقه غير منزوٍ تحت سرداق مقصدنا هذا، من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل، علم مقاصد الشريعة"⁽²⁾. وإذا كانت صياغة ابن عاشور قد نجحت في الخروج من إसार فرط الاتكاء على القواعد الأصولية التي ابتليت بها صياغة الشاطبي، فإلى أي حدّ نجحت في إثبات أشرف مدارك النظر من غير أن تحاصرهما مدارك الفقه؟

ونجد أن ابن عاشور يكتب عن "احتياج الفقيه إلى معرفة المقاصد". وبعد تفصيله في خمس نواح لهذا الاحتياج (وهي: فهم الأقوال بحسب اللغة، وتعارض الأدلة، ومسائل القياس، وما ليس له نظير يُقاس عليه، وما لم تعرف علله) يقول: "وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة لأن مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فأصل العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد لأنه لا يُحسن ضبطه ولا تنزيله؛ ثم يتوسّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظّهم من العلوم الشرعية لئلا يضعوا ما يُلقّنون من المقاصد في غير مواضعه فيعود بعكس المراد. وأصل مقام المقاصد فهم العلماء، والعلماء كما قلنا في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم"⁽³⁾. غير أن المرجو من المقاصد -إذا كانت خليفة بأن تُسمى مقاصد

(1) انظر:

- الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص 393-414.

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص22.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص6-7.

(3) المرجع السابق، ص14.

الشريعة الغراء - أن لا تكون فتناً مقصوراً على أهل الاختصاص، وإنما مبادئ عامة مفهومة لعامة الناس، بل ومفهومة لغير المسلمين؛ أي إن الهاجس التخصصي عاد وحاصر صياغة ابن عاشور وربطها بالفقه، ربما كان الأولى فكه والابتعاد عنه.

ويظهر هذا واضحاً في مناقشة ابن عاشور لطرق إثبات الشريعة، فيجعلها ثلاث طرق. الأول، وهو أعظمها بحسب ابن عاشور "استقراء أدلة الأحكام المعروفة عللها" و "استقراء أدلة أحكام اشتكرت في علّة" ⁽¹⁾. الثاني هو "أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي" ⁽²⁾. الثالث هو السنّة المتواترة تواتراً معنوياً حاصلاً "من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي صلى الله عليه وسلم..". أو تواتراً عملياً "يحصل لآحاد الصحابة من تكرّر مشاهدة أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث يُستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً.." ⁽³⁾. ولا يخفى في هذه الطرق الثلاثة أنّ وسائل الاستنباط الفقهي جرى استعمالها لتحديد المقاصد، مما يخفض من رتبة المقاصد وينزلها إلى رتبة القواعد. إن مكمن الإشكال في الكتابات المقاصدية استبطانها للمنطق الفقهي ووسائله، وهو السبب الذي يحاصر الصياغة ويدخلها في مضائق هي في غنى عنها، فقد استحكمت الوسائل بالهدف من المقاصد فطوّت آفاقها وحرمتها من الشمول المتوقع منها، ومنعتها من التشكّل على نحو أنساق هي نهج الشريعة وموجّهاتها العامة.

ويظهر نازع التعليل الدلالي في كلام ابن عاشور عن اللغة، فيقول تحت عنوان (أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية): "إنّ الكلام لم يكن في اللغة من لغات البشر ولا كان نوع من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة بالذي يكفي في الدلالة على مراد الالفاظ دلالة لا تحتمل شكاً

(1) المرجع السابق، ص 15-16.

(2) المرجع السابق، ص 17.

(3) المرجع السابق، ص 18.

في مقصده من لفظه" (1). ثم يقول: "وإذا كان التضلع في معرفة خصائص الكلام العربي وفي علم الإعجاز أثر في إصابة فهم مراد الله... فإن للتطلع إلى مقاصد الشارع من الشريعة أقوى أثراً في إصابة مراد الشارع" (2). ولكن مقاصد الشريعة ينبغي أن تتصل بالمعاني الجامعة في القرآن والسنة، وليس بالدقيق من معاني النصوص وأوجه الإعجاز. وكذلك يُقال فيما حرره ابن عاشور في الحالات الإثني عشرة من أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم، فهي على نفاستها مختصة بعالم الفقه (3).

وقد سبق التنبيه إلى الإشكال في استحضار مبدأ سدّ الذرائع وفتحها عند الكلام عن المقاصد، وأزيد هنا بعض الملاحظات. يقول ابن عاشور: "وإذ قد جعلنا سدّ الذرائع من أصول التشريع وكان سدّها في أحوال معينة، لزم أن يكون موكولاً لنظر المجتهدين سدّاً وفتحاً بأن يراقبوا مدة اشتغال الفعل على عارضٍ فسادٍ فيمنعوه، فإذا ارتفع عارض الفساد أرجعوا الفعل إلى حكمه الذاتي" (4). ويذكر ابن عاشور هذا تحت عنوان فقرة (مقصد الشريعة تجنبها التفريع في وقت التشريع)، وفي سياق الحديث عن المعاملات التي قلّ فيها التفريع مقارنة بالعبادات. إن هذا التنبيه من أحوج ما يحتاج إليه المسلمون في أزمان ابتلائهم بعوارض استثنائية، ولكنه -بدورانه مع الواقع- لا يمكن أن

(1) المرجع السابق، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص 24.

(3) يقول ابن عاشور: "على أنّ علماء أصول الفقه قد تعرّضوا في مسائل السنة النبوية إلى ما كان من أفعال رسول الله جليلاً أنه لا يدخل في التشريع. وما ذلك إلا لأنهم لم يهملوا ما كان من أحوال رسول الله أثراً من آثار أصل الخلقة لا دخل للتشريع والإرشاد فيه. وترددوا في الفعل المحتمل كونه جليلاً وتشريعياً، كالحج على البعير. وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرفات الرسول فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبت في سبب صدورها. وقد عرض لي الآن أن أعدّ من أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالاً وهي: التشريع والفتوى والقضاء والإمارة والهدي والصلح والإشارة على المستشار والنصيحة وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد"، انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 28-29.

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 148.

يصلح لمقاصد الشريعة، إذا فهمنا أن المقصد من مقاصد الشريعة هو توجهاتها الهادية لا مساعدة الفقه في المسائل المحيرة. ويقول: "ومما يجب التنبيه له في التفقه والتشريع التفرقة بين الغلو في الدين وبين سدّ الذريعة، وهي تفرقة دقيقة. فسدّ الذريعة موقعه وجود المفسدة، والغلو في الدين موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباح بمأمور أو منهي شرعي، أو في إتيان عمل شرعي بأشد مما أراد به الشارع بدعوى خشية التقصير عن مراد الشارع، وفيه مراتب منها ما يدخل في الورع في خاصة النفس الذي بعضه إحراج لها، أو الورع في حمل الناس على الحرج، ومنها ما يدخل في معنى الوسوسة المذمومة. ويجب على المستنبطين والمفتين أن يتجنبوا مواقع الغلو والتعمق في حمل الأمة على الشريعة وما يسن لها من ذلك، وهو موقف عظيم"⁽¹⁾. ويقول: "أراد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام عامة ودائمة، فاقضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعانات والضرر، فكانت بسماحتها أشدّ ملائمة للنفس، لأن فيها إراحة النفوس في حالي خوبيصتها ومجتمعها"⁽²⁾. ومرة ثانية، إن هذه التنبيهات نفيسة ومن أشد ما يحتاج إليه فضاء الفقه والفتيا، ولكن أين موقع هذا من نظرية المقاصد، التي يطلب منها إنارة مسالك الرشاد في الشريعة الغراء، لا ضوابط السلوك في عوارض الأقضية؟ إن الإشارات المتناثرة لابن عاشور إشارات راجحة لا غنى عنها في فقهٍ راشدٍ أو أصول فقهٍ راشدة، لكنّها لا تناسب البنية النظرية للمقاصد.

وقد يقال إنّ مفهوم المصالح المرسلة -وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشرع مما لا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء- بابٌ واسعٌ يفي بالغرض، غير إنّ مفهوم المصالح المرسلة كثيراً ما ينحصر في مسألة معيّنة ويرتبط بحُكم معيّن، ومفهوم المقصد ينبغي أن يكون أوسع وأعمّ من مفهوم المصلحة، وهذا الأخير قد يجزّ إلى مجرد التعدية الآلية. والتطبيق الغائي

(1) المرجع السابق، ص 126.

(2) المرجع السابق، ص 63.

للأحكام والاجتهاد في تحقيق "المناط هو اجتهاد تطبيقيّ صرف يقوم أساساً على تحقيق المدلول الاقتضائيّ في المشخّصات الحسوليّة ذات الوجود الخارجي المحسوس. ومبدأ المآلات يعتبر من موجّهات هذا الاجتهاد وأساسه، لأنّ التعدية الآليّة لا تنهض بتحقيق الثمرة النوعيّة له"⁽¹⁾.

وإذا كان الشاطبي قد دفع بالاستدلال المرسل قليل الورد عند الفقهاء دفعاً إلى الأعلى⁽²⁾، فإنّ دفعاً آخرّاً أحدثه ابن عاشور. وإذا قلنا إنّ مساهمة ابن عاشور تجاوزت حيّز مفهوم العلة التي جعلت مناطاً لثبوت الحكم إلى حيّز الحكمة فيما يترتّب على التشريع من جلب المصالح وتكميلها، ودفع المفاسد وتقليلها، فإنّ هناك حاجة للارتقاء درجة في التجريد لصياغة مقاصدية قادرة على شمول طبائع العمران، من غير أن تُلغي ما تحتها مما ساهم به الأولون، ومن غير أن تنحصر بها وتتقيّد بشروطها، التي هي شروط تنزيل وليست شروط فهم وتصوّر.

ثالثاً: مناقشة مفاهيم أساسية

هذه الفقرة تناقش مفاهيم أساسية ترد في معرض البحث في المقاصد. وقد يشعر بعض القراء أنّ فيما أذكره تنقيراً على صياغات مشهورة. غير أنّي لا أبغي التنقيير والبخس -يعلم الله- وإنما التنبيه إلى أوجه إشكاليّ تنعكس نقصاً على أصل فكرة المقاصد. وربما ليس هناك إشكاليّ في أصل معاني هذه المفاهيم إذا وُضعت في سياقها التاريخي، وإنما يتطرّق إليها الإشكال هذه الأيام بسبب أنّها تُستحضر في سياقٍ فكريّ مخالفٍ للذي نشأت فيه، فيستدعي هذا السياق الجديد إضافة احترازاٍ أو تغييراً في تحديد المفهوم.

وأول هذه المفاهيم هو مفهوم المصلحة، الذي يُمكن أن يُخرج عمّا أريد منه، وثانيها هو مفهوم الضرورة الذي يُمكن أن يُحمّل على محملٍ يُضيق

(1) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات؛ دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 61.

(2) الدسوقي، محمد. "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثالث، رمضان 1416هـ/يناير 1996م.

ساحة هداية الإسلام، وثالثها هو مفهوم الحفظ الذي يُمكن أن يقصر عن الإحاطة بالمراد من إقامة الشريعة، ورابعها هو مسألة الانحصار بخمسة مقاصد أو توسيعها.

1 - مفهوم المصلحة

يلفت أحمد الريسوني النظر إلى أن قضية النصّ والمصلحة عادت إلى الحضور "ويبدو أنها ستصبح محوراً أساسياً في الجدل العلمي الإسلامي في هذا العصر، على غرار قضية العقل والنقل، وقضية خبر الواحد، وقضية خلق القرآن، ومسألة الصفات، ونحوها من القضايا الشهيرة في تاريخ العلوم الإسلامية. وقضية النصّ والمصلحة قريبة جداً من قضية العقل والنقل، بل هي وجه من وجوهها، أو فرع من فروعها"⁽¹⁾. ثم ينبّه إلى أن اشتهاً مسألة النصّ والمصلحة عاد في أوائل القرن الميلادي العشرين "على يدي الشيخين جمال الدين القاسمي ورشيد رضا، ثم تجدد نشرها أواسط هذا القرن على يدي الأستاذين مصطفى زيد وعبد الوهاب خلاف"⁽²⁾.

وتابع ابن عاشور الشاطبي في تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية. وكما مرّ معنا فإنه زاد في القول بأن قسّمها إلى كلفة وجزئية من جهة تعلّقها بعموم الأمة أو جماعاتها أو أفرادها، ومن جهة الاحتياج إليها قسّمها إلى قطعية وظنية ووهمية. وفي هذه التقسيمات فائدة عظيمة؛ إذ إنها تُظهر دور العقل وقراءة التجربة البشرية في فهم المقاصد واستشرافها.

ولقد فصل الريسوني في ذلك تفصيلاً مهماً، فنّه إلى أن مفهوم المصلحة يمكن أن يأتي من عدة جهات، منها أنواع المقاصد الخمسة المعروفة، ومنها أن نقسّمها بين "مصالح مادية و"مصالح معنوية"، ومنها النظر "إلى المدى الزمني الواسع" فنجد الشيء يكون مصلحة ثم يصير مع الزمن مفسدة

(1) الريسوني، أحمد. "النص والمصلحة بين التوافق والتعارض"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثالث عشر، 1419هـ/1998م، ص47.

(2) المرجع السابق، ص47.

والعكس. وتكون المصلحة صغيرة في الأمد القريب، فيعظم شأنها ويظهر خطرهما مع تطاول الأزمان، والعكس⁽¹⁾. ويدلّنا هذا على أن المقاصد ينبغي أن تنأى عن المصالح سريعة التغيّر.

ولا يرى الريسوني صواب ما ذهب إليه الطوفي من افتراض تعارض المصلحة مع النص في مجاليّ المعاملات والعادات، ووجوب تقديم المصلحة على النص، فإن "الطوفي لم يأت ولا بمثال واحد حقيقي يؤكد التعارض الذي افترضه بين النص والمصلحة، فبقي رأيه مجرد افتراض نظري"⁽²⁾. إنّ القول بتقديم المصلحة على النصّ إشكالٌ كبيرٌ، لأن النصّ يبقى دوماً مهيمناً وفوق الواقع، ولا يمكن أن يرتهن إلى خصوصيّاته، فهذا همّ التنزيل الذي يحيد من نصّ إلى آخر أو إلى مجموعة نصوص. ولكن هذا لا يعني أنّه ليس هناك مصلحة معتبرة غير مشتملة في نصّ، أو ليست من المباح والمرسل، فهذا جواب ضعيف وإن صحّ. إنّ الإشكال يرد في الصياغة النديّة لثنائية النص والواقع، تلك الصياغة التي تقابل بينهما مقابلةً على خطّ واحد، وفي هذا غلطٌ كبيرٌ من ناحيتين: تصوير المصلحة وكأنها واضحة الحدود، وتصوير النص خطاباً ناجزاً.

وينبّه الريسوني إلى سوء استعمال المفكرين (الحداثيين العصريين) مبدأً المصلحة ويورد أمثله على ذلك. ويؤكد دور الاجتهاد في تقدير المصالح بعبارته التالية: "لا أقول: إن النصوص ستعطينا دائماً الإجابات التفصيلية والمحدّدة عن كل المصالح والمفاسد ومراتبها، ولكنني أقول إن النصوص معيار أساسي لذلك، ويبقى المجال واسعاً ويزيد اتساعاً باستمرار - للاجتهاد الآني الذي يزن المستجدات، ويقدر التطورات، ويوازن بين الاحتياجات، في ضوء هداية النصوص ومعياريّتها"⁽³⁾. وحقاً، إن المطلوب الأول هو النظر إلى النصوص على أنها توجيهات هادية قبل أن تكون قوانين صارمة. ويؤكد

(1) المرجع السابق، ص 51.

(2) المرجع السابق، ص 53.

(3) المرجع السابق، ص 61.

الريسوني دور التفسير المصلحي للنصوص فيقول: "والتفسير المقاصدي المصلحي للنصوص يزيل من أمامنا قدراً آخر، كبيراً أيضاً، من دعاوي تعارض النص والمصلحة"⁽¹⁾.

وأحسب أن العبارات الشرعية حول المصلحة - والمصالح المرسلّة بخاصّة - غير مكتملة في انضباطها، وبخاصّة حين تُدخّل الوسيلة وتُعطى منزلة قريبة من المصلحة الكلّية. وهناك وجهان للقصور في الانضباط.

الأول: هو التغيّر الدائم للوسائل، في حين أن المصالح المعتبرة ثابتة، والذي يتغيّر فيها تمظهرها وانعكاسها الخارجي لا مضمونها الأخلاقي. وربما هذا لا يقدر كثيراً في الانضباط.

الثاني: هو أن الوسائل لمصلحة معتبرة يغلب أن تقتزن وتختلط مع ما فيه مفسدة جزئية. ولا يكفي الجواب هنا بأنّ الموازنة بين المصالح تحسم الأمر، فلا خلاف في الحاجة إلى الموازنة بين المصالح. والإشكال يكمن في تقصّي هذه الموازنة، ويكمن في رفع الوسيلة إلى درجة المصلحة ذاتها. فالعلوم الشرعية التي تعنى بالمصلحة ليس مجالها تقييم جدوى الوسائل وفعاليتها، وإدخال الأمر الشرعي في العاديّات بهذا العمق قد يوقع في الإشكال، لعدم إحاطة العلوم الشرعيّة بالتبعات المباشرة وغير المباشرة لتبني الوسائل.

فمثلاً شقّ طريق جديدة لينتفع بها أهل قرية ما هو مصلحة مرسلّة راجحة بذاتها من ناحية وصل قوم معزولين بغيرهم من الناس وتيسير شؤون حياتهم. لكن وسيلتها - وإن كانت مصلحة صافية في ظاهرها - يغلب أن تترافق مع أضرار، أو أن يوجد ما هو أقوم منها. وأمثلة الأضرار أضرار البيئية أو جعلها طريقاً عريضة يستنفد الأموال، ويؤخر مشروع طريق لقرية أخرى تأخيراً مضرّاً. وإنفاق المال على تقنيّة طبية لمرضٍ نادر يجلب مصلحة معتبرة ولكن قد تتسبّب بمفسدة أكبر لكلفتها الكبيرة.

وهذه نقطة مهمّة لها تبعاتٌ جمة في عصرنا هذا التي تفتقت فيه

(1) المرجع السابق، ص 62.

الوسائل، ولا يعدم الفقيه أن يجد في هذه الوسائل منفعة ما. غير أن الارتهان إلى الوسائل في فترة همودنا الحضاري كثيراً ما يؤدي إلى تبعية لمالك الوسائل ومخترعها.

وبعض العبارات المشهورة بخصوص المصلحة عبارات مفتوحة إلى حدّ الإخلال. وإذا أخذنا العبارة الشائعة: "حيث تكون المصلحة فثمّ شرع الله"، لا يخفى أن فيها إطلاقاً موهماً لا يصحّ إلا بتقييد من أنها تلك التي اعتبرها الشارع. وقد يُقال إنّ هذا مفهوم ومُفترض لا خلاف فيه. غير أن هذا لا يزيل احتمال إساءة العبارة في عصرنا هذا، فوقع الإيهام وارداً بسبب التنوع الذي آلت إليه الحياة والذي رافقه عددٌ غير محدودٍ من المصالح الصغيرة التي لا بدّ أن يحكم في أولوياتها منظورٌ شامل، وأن يستند الحكم فيها على معرفةٍ سنّيةٍ بالواقع، لا معرفة عابرة به. ومن ناحية العلم الشرعي المحض تدخل هذه المصالح الصغيرة في باب المباح الذي يصعب تحديد الأولويات فيه.

وشعوراً باحتمال ورود الوهم تُشفع العبارة بقيدٍ على نحو: بشرط مراعاة المصالح الشرعية، وما قرّرت النصوص تقريراً منطوقاً أو مفهوماً. والإشكال لا يغادر الصياغة هنا؛ إذ يتّسم الشرط بمنطق دائري حلقيّ يُضعف انضباط العبارة، أو يجعلها غير صالحة لتكون قاعدة حاکمة. فما معنى أن نقول: حيث المصلحة فثمّ شرع الله إذا أتبعنا ذلك بقولنا بشرط كذا، والشرط نفسه مفتوحٌ غير محدّد (شرط موافقة الشريعة- بهذا العموم)؟ فينقلب معنى العبارة مع شرطها إلى أنه: حيث المصلحة فثمّ شرع الله إذا قدّرنا أن النصّ يعتبر هذه المصلحة؛ وبذلك ينتفي الجزم الذي قدّمه الشرط الأول للعبارة (حيث المصلحة...). ومثل ذلك تُشكل عبارة استناد المقاصد إلى الفطرة أو إلى الفطرة السليمة أو ما يراه العقلاء حسناً؛ إذ ما الذي يحدّد فهم الفطرة السليمة؟ كما أنّ من عقلاء اليوم من لا ينظر بمنظور الدين.

وقد جرى التنبيه إلى أنّه من الأنفع النظر في المصالح الكبرى المستقرّة، وهو ما دعا إليه ابن عاشور، لأنّ ذلك يجمع طيف المصالح المتعددة جداً التي يُمكن القول بأنها معتبرة شرعاً مع أنها ليست مصالح أصلية أو أساسية،

لأن الحياة المعاصرة تفتقت عن عددٍ كبيرٍ جداً من الأنشطة، ولا تعدم واحدة منها مصلحة ما، ترتبط بصحة الناس وبوقايتهم من الأمراض، أو تتصل بالزراعة وما يزيد غلاتها، أو تتعلّق بالمواصلات والتنقّل، أو تتعلّق بالاتصالات والتخاطب، أو تتصل بالعلوم الدقيقة وفنونها.

وقد يشير استعمال مصطلح المصلحة في تراثنا وتأكيدّه إلى تسرّب معاني الإصر والأغلال إلى فهم الشريعة بين عامّة الناس، وهذا التأكيد مفهوم من باب استجابة الخطاب للواقع. غير أنّ التأكيد على أنّ الشريعة كلها مصالح ينبغي أن لا يُفوّت المعنى الجامع للشريعة وأنها نهج هداية لحياة طيبة توجّه الإنسان وجهةً معينةً في كل الأمور، بما في ذلك المصالح المرسلّة.

لا أقصد فيما قدّمت رفض فكرة اعتبار المصلحة، وإنما الاعتراض على بعض صيغها. وأذكر هنا خمس ملاحظاتٍ منهجيّة عامّة يحسن مراعاتها والالتفات إليها.

أ - القول باعتبار المصلحة والفطرة يشير إلى راحة المدخل الخلدونيّ، ويدعو إلى اعتبار السنن الكونيّة. وهذا بدوره يفتح باب الحاجة إلى ضبط فهم السنن الكونيّة وطبائع العمران، الأمر الذي يتصل بمنهجية البحث وبالرؤية المعرفيّة للباحث، وبفهم نسبيّة الزمان والمكان.

ب - حصر المصلحة في حيّز الفقه والأحكام الشرعية يُضيق فرص الاستنارة بطبائع العمران؛ إذ إن طبائع العمران في سلوك البشر لا تجري على قانون الاطراد القطعي وإنما على قانون الغلبة والاحتمال، وترتهن أحياناً إلى سياقاتها الزمنية والمكانية ارتهاً يجعلها غير صالحة للانضباط الفقهيّ القانونيّ؛ أي إن الاقتراب من الفقه يحرم المقاصد من أغنى مواردها.

ت - لا بدّ أن تتأطر المصلحة على نحوٍ واضحٍ بإطار تصوّرٍ إسلاميّ. ومعنى ذلك أنّ تحديد المقاصد سيكون -في منتهى الأمر- مرتبطاً بالرؤية الكونية والمنهجية العامة التي تضبط التصرّور. فالمصالح المستحسنة يرتبط قبولها بتصرّورٍ عالي التجريد، يتصل بمفاهيم الخلق والاستخلاف

والعبودية والتكليف، ويتّصل بالطرق الكلاميّة، لتحديد كلّ هذا على مستوى الفهم الوجوديّ وعلى مستوى الإدراك المعرفيّ.

ث - إيراد ذكر ما استحسنته العقول الراجحة عند الكلام عن المصلحة مفهومٌ ومقبولٌ في العصور التي سبقت عصر التنوير، والتي كان فيها الدّينُ وقيّمه المرجعية، هو الذي تستند إليها ثقافات حضارات العالم بأسره، والشذوذ عن ذلك كان نادراً ومنحصرأً في أقوام منعزلةٍ صغيرة العدد. ولذا تجد تطابقاً كبيراً بين أقوال الحكماء من أهل الهند والصّين وأمة الإسلام، ناهيك عمّا بين أخلاق الرسالات الإبراهيميّة من توافق. أما بعد عصر التنوير فغلبت مفاهيم المذهب النفعيّ وطغئت، وأصبح المعروف منكراً والمنكر حقّاً إنسانياً، والمستنبح مستحبّاً أو أصلاً يجب على البشرية أن تلتزم به. لذا ينبغي الاحتراز في ذكر المصلحة لنفي الوهم الذي قد يتطرّق إلى المعنى المراد.

إنّ صياغة المصلحة التي يكثر فيها الاستثناء هي مناسبة للضبط في الأمور الفقهيّة التطبيقية، ولكنّها غير مناسبة للصياغة المقصدية العامّة، لأنّه قد ينتج عن الاستثناء ظلمٌ للمقصد الأصليّ وتضييقٌ لآفاقه الرحبية، ويفتح الباب للعودة على الأصل بالنقصان أو الإلغاء، بسبب عدم قطعية الاجتهاد فيما هو جبليّ وشرعيّ واجتماعيّ وسياسيّ فيما يتصل بالمصالح التفصيليّة، أو أنه يوقع في مباحكة منطقية لا لزوم لها. ومن قوّة التنظير أنّ تتعهد الصياغة ما يخرج عمّا تريده تعهداً لا على وجه الاستثناء وإنما على وجه التوضيع النظريّ والعناية بإطار النظرية ومحدّداتها؛ أي إنّ اضطرار الصياغة المقاصدية إلى الاستثناء يُشير إلى وجاهة مراجعتها ووجاهة محاولة ربطها على نحوٍ أوضح مع الشاكلة الإسلامية.

وأنبّه أخيراً إلى أن لفظ المصلحة المفهوم في المصطلح الشرعيّ يُساء ترجمته، ويساء استعماله في اللغات اللاتينية للحضارة الغربية المعاصرة؛ إذ إنّ له في هذا اللغات معنى مغروراً في الرؤية الأخلاقية للفلسفة النفعية⁽¹⁾.

(1) وبالإنكليزية يُشكل لفظ interest، ولا بأس بلفظ public interest عند الكلام عن المصلحة العامة، غير أن عبارة public welfare أفضل.

وينبغي أن يكون استعمال كلمة الانتفاع غير مستساغ عند الحديث عما هو معنوي غير مادي، فما وهبه الله للإنسان من جمال أو محامد يتعاشُّ معها الناس تعاشاً روحياً لا يستقيم معه تصوُّره وسيلةً رزق⁽¹⁾.

2 - مفهوما الحفظ والضرورة

عرَّف الشاطبي حفظ المقاصد تعريفاً ذا بعدين: "أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم"⁽²⁾. وهذا التعريف الثنائي من ناحية الإيجاب والسلب يتجاوز المعنى المباشر للحفظ. ولكن هل يشير فقط إلى أمر سابق الوجود يتم حفظه، أم أنه يمكن أن يضم معنى حفظ الجديد الذي طوّرتَه حركة الإسلام في التاريخ؟ ومدّ ابن عاشور مساحة مفهوم الحفظ مُنبهاً إلى تعريف الشاطبي: "وأقول إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة أولى"⁽³⁾.

وقد يكون هناك إشكالٌ في اعتماد مصطلح الحفظ لسكونيته وتضمينه لمعنى وجود الشيء مكتملاً سابقاً للفعل الإنساني. ويرى حامد أن "استخدام كلمة حفظ قد مثّلت عائقاً لتجاوز المقاصد من الفرد إلى المجتمع الذي يعيش فيه، وقد أدرك المشتغلون بالمقاصد قصورها فأخذوا يميّزون بين حفظ من حيث الوجود وحفظ من حيث العدم، الأمر الذي يوحى بالسكون وليس الديناميكية، فيكون البديل في هذه الحالة هو افتراض الحفظ في السياقات التي تحتمله فقط"⁽⁴⁾. غير أن الريسوني -إمام المقاصد وشيخها- يعترض اعتراضاً

(1) من هذا ما ذكره ابن عاشور في أمر الزواج وانتفاع المرأة بمحاسنها ومحامدها، وأن "جمال المرأة من وسائل رزقها"، برغم كل حرصه على تبجيل عقد الزواج وتفريقه عن باقي العقود، انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 169.

(2) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 2/ ص 8.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 81-82.

(4) حامد، قيس محمود. "مقاربة فلسفية لمقاصد الشريعة الإسلامية"، مقاصد الشريعة: =

شديداً على ادعاء حاجتنا القول بطلب المصالح لا حفظها قائلاً: "هذا غلط، حينما نقول الشريعة "تحفظ"، فمعناه توجد أولاً؛ أي لها أغراض نفعية أولاً، وأغراض دفعية ثانياً، تجلب المصالح وتدرأ المفاصد". ويُعقّب الناشر على ذلك في الحاشية: "شيخنا الكريم: نعم هو غلط في فهم كلام الأقدمين، لكن مع ذلك فأصل مادة حفظ في اللغة: الحراسة والتعاهد والرعاية كما في لسان العرب والقاموس ومختار الصحاح، ولهذا لا يُحمل الحفظ على الطلب إلا على سبيل المجاز، وهو ما لا يستسيغه عامة المثقفين فضلاً عن العامة، والأولى البحث عن مصطلح يجمع المعنيين على سبيل الحقيقة، أو استعمال مصطلح آخر بجانب الحفظ كأن يقال تحصيل وحفظ الدين، وعبرة الجويني في نفس هذا الاتجاه. ولعل كلمة (إقامة الضروريات الخمس) أنسب، لأنها مستمدة من التعبير القرآني (أقيموا الدين)، وإمكان استعمالها مع بقية الضروريات استعمالاً يحقق مقصود الطلب والحفظ معاً" (1).

ويُطلب أن نستصحب في فهمنا للحفظ السيورة في تحقّق الأمور، فحفظ مقصد -إقامة أو حماية- إنما يتم وفق سنن تتداخل فيها عوامل الزمن والمكان والإمكان، والاجتهاد في كيفية الحفظ والصيانة. ولعل مصطلح التزكية في معناه القرآني يشير إلى هذا، ويضمّ طيفاً من معاني المراجعة والتحسين والتنقية والزيادة في مسيرة المجاهدة الهادية للسبيل. ومع أنّ الريسوني يلفت النظر في مؤلّف سابق إلى أن اللغويين والمفسرين متفقون على أنّ للفظ التزكية معنيين أو وجهين: "التطهير والتنمية" (2) وأنّ القرآن الكريم قد نص على "كون تزكية الإنسان وترقيته هي مقصود بعث الرسل عموماً وخاتمهم رسول الله

= نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم. دمشق: دار الفكر، 2009، ص 84.

(1) الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 67.

(2) الريسوني، أحمد. وآخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص 53.

خصوصاً⁽¹⁾، وأن "وظيفة التزكية ليست خاصة بالزكاة"⁽²⁾؛ إلا أنه لا يعتمد هذا المصطلح، كما سبق.

وهذا يدعونا إلى لفت النظر إلى بعض الاحترازاات تجاه الاستعمال السائد لمفهوم الحفظ وعلاقته بالمقاصد. فإذا حاولنا أن نفهم المعنى الدقيق لحفظ الدين، واجهتنا أسئلة ليس من السهل الإجابة عنها. فمن ناحية، تقصر الصياغة عن اعتبار الدين مبادئ هادية يتمّ تفتّق مقتضياتها في سيرورة حياتية وجهاد بشريّ، وتجعله أقرب إلى أمر ناجز يُجرى حفظه. وهذا يدفع باتجاه اختزال مفهوم الدين إلى عبادات يُمكن تصوّر حفظها. فالآداب والأخلاق الظاهرة والباطنة ليست أجزاء ساكنة من الدين تُحفظ حفظاً، وإنما سيرورات متّصلة بحفظ النفس والعقل والمال والنظام العام للمسلمين.

إنّ المفهوم السكونيّ لحفظ الدين إما أن يدفع إلى الاختزال، أو إلى إدخال كلّ شيءٍ تحته: حفظ الأخلاق التي هي سمة الدين، وحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، وحفظ كلّ ما أمرت به الشريعة في شتى فروع الحياة. فحين نسعى لحفظ العقل والنسل والمال، وأوليس ذلك وفقاً للدين وبحسب شاكلته؟ أي إنّ أفراد الدين بكونه عنصراً مستقلاً يُطلب حفظه مُشكلاً، لأنّ المقاصد الأخرى في النظرية (العقل والنفس والنسل والمال) إنما تُحفظ من خلال استيعاب توجيهات الدين؛ أي إنّ لا يصحّ وضع الدين والعناصر الأربعة الأخرى على مستوى تحليلي واحد.

ولذلك، الأليق بمفهوم حفظ الدين أن يضمّ فكرة كونه ديناً خاتماً يهدي إلى صراطٍ مستقيم يعمره التوازن والاعتدال، وأنّ تصوّره يوجّه كلّ أنشطة الحياة، وأنّه يدفع نحو تحقّق شاكلة فريدة في العمران البشريّ.

ويطالعنا مفهوم الضرورة كذلك بصعوباتٍ عند محاولة تنزيله، وهي صعوبات تتّصل بمفهوم الحفظ. ويعرّف الشاطبي الضرورة بأنها "لا بدّ لها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على

(1) المرجع السابق، ص 55.

(2) المرجع السابق، ص 61.

استقامة، بل على فسادٍ وتهارج وفؤت حياةٍ، وفي الآخرة فؤت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"⁽¹⁾. وحديثاً يُعرّف الريسوني الضرورةً بمعنى أنها "مصالح لا غنى عنها ولا محيد عنها"⁽²⁾. والسؤال هنا إذا كان مفهوم الضروري ينبغي أن يُحصر في معناه اللغوي المنطقي، وهو الحد الذي إذا انعدم توقفت الحياة ولم يعد العيش ممكناً. وأحسب أن تضيق الضروري إلى هذا الحد لا يستقيم (كما لا يستقيم الشطط فيه). ولتتبع تضمينات تضيق هذا المفهوم في كل من المقاصد الخمس.

ويجري القول إنَّ الضروري في حفظ النفس يتعلّق ببعض أحكام العبادات، كجواز الإفطار أو التيمّم لعدم الإضرار بالبدن، ويعكس حكمة الشريعة ورأفتها ويتّصل بأمر الرخصة وعدم الوقوع في الحرج والمشقة.

أما خارج إطار الأعمال التعبدية التي أمرت بها الشريعة، فإن تضيق الضروري إلى المعنى اللغوي البحت الذي تنعدم معه الحياة يوقع في إشكالاتٍ متعددة. فحفظ النفس بالمفهوم العضوي للنفس هو أمرٌ جبليّ يمكن للمقاصد أن تنصّ على حفظه، لا أن تُقرّر حدود ذلك، فحدود الحفظ دون حدّ الفناء يُعرف بغير العلوم الشرعية؛ ويُعرف بعلوم تطبيقية أو بالخبرة والممارسة. وبدون توسيع مفهوم النفس فوق المعنى الفيزيائي البدني، يُحتزل معنى الضروري في ما هو ليس من أمر الشريعة⁽³⁾.

أما الضروري في حفظ العقل فينبغي أن يضمّ الابتعاد عن الخرافات وإثبات مفهوم السببية، وأن يضمّ التفكير في الكتاب المنزل والنظر في الأنفس والآفاق الكونية. أما إذا حصرنا معنى الضروري بالعقل أو التعقل الذي لا تقوم حياةٌ إلا به، فإنه متعذّر عن الانضباط. فلقد عاش أقوامٌ كادوا لا يفقهون شيئاً، وإن كانت حياتهم شقاءً وعناء، والمجانين والبلهَاء عاشوا، وذو

(1) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 2/ ص 8.

(2) الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 152.

(3) ولو حصرنا مفهوم حفظ النفس في معناه البدني وجعلناه فلسفة حياتية تدور حول البقاء لاقترب الأمر من المبادئ الداروينية، حاشى الشريعة عن هذا.

الشقاوة بالجهالة ينعم. فما هو الحد الأدنى من الزاد العقلي الذي لا بدّ منه للعيش؟ وهل هو زاد عقليّ بمعنى المعرفة والمعلومات، أم أنه قدرة عقلية؟ والقدرة العقلية مخلوقة في الإنسان تنمّيها التجربة الحياتية.

ولذا نجد أنّ الأرجح توسيع معنى الضروريّ بما يتّصل بحفظ العقل ليليقَ برسالة اقرأ وبخطاب وقلّ ربّ زدني علماً. ويدعونا المفهوم الواسع لتعليم آدم الأسماء كلّها إلى عدم تصوّر فصل العقل في مفاهيم الشريعة الخاتمة عن سلامة التفكير التي تقود إلى الهداية وهمّ الإصلاح.

ومفهوم حفظ النسل ضمن المعنى اللغويّ البحث للضروريّ تعثره الإشكالات السابقة، إذا لم يتجاوز مفهوم التوالد. يقول ابن عاشور: "ولا شك عندي في أن حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائق النسل إلى البرّ بأصله والأصل إلى الرأفة والحنو على نسله سوفاً جبلياً مغناطيسيّاً خفياً وليس أمراً وهمياً. فحرص الشريعة على حفظ النسب وتحقيقه ورفع الشك عنه ناظر 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 تطرّق الشكّ من الأصول في انتساب النسل إليها والعكس"⁽¹⁾. وهذه معاني جامعة رحبة ينبغي عدم التنكّب عنها وعدم محاصرتها بالتعريفات المضيّقة. وفي رفض القول إنّ مفهوم النسل يشمل حفظ نظام الأسرة حرماناً كبيراً لآفاق هذا المفهوم. وأحسب أن الأقوال القديمة التي ذكرت حفظ البضع أو العرض وربطت ذلك بالزنى أصحّ وأقوم، وليست أقلّ ضبطاً؛ فابتغاء الضبط هنا وسوسة لا داعي لها، إذ فيها خذلٌ لمعاني استقرار المجتمع، وفيها تفويت لمصالح عديدة للأفراد وللمجموعات"⁽²⁾.

أما تحديد المال ضمن مفهوم الضروريّ الذي لا تقوم حياةٌ إلا به فيكاد يكون متعذراً. وهناك أقوام عاشوا على قدر قليل جداً من الزاد والمال. وأخيراً يتساءل المرء عن معنى الضروريّ وكونه حدّاً أدنى في مسألة

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 173.

(2) نظرياً، حفظ النسل البدني ممكنٌ من خلال سفاح الحامل المستعارة أو بوساطة الأنابيب.

الدين. فلا يستقيم القول بحدّ أدنى في أصل مفهوم الإيمان من التسليم بوجود الإله والإيمان بالآخرة وبعث الرسل وإنزال الكتب؛ أو إنّ مثل هذا القول ليس فيه فائدة. وإذا كان القصد بالضروريّ من الدين هو أنّه لا تقوم الحياة البشرية بلا الإيمان بأمرٍ دينيّ قويم، فلقد كثرت الأقوام التي عاشت على الخرافات المحضة، وكذلك قامت حضارات بأسرها على أديان الهندوسية والبوذية. نعم، الحياة المبنية على الإيمان هي شرط الحياة الطيبة.

وإذا قيل إنّ الضروريّ في مقصد الدين هو القيام بالفرائض، فليس في ذلك ما يحتاج إلى التنظير المقاصديّ. فلا حاجة للقول إنّ إقامة الصلاة - مثلاً - هو الضروريّ في حفظ الدين، فليس في ذلك زيادة على المعلوم من الدين بالضرورة. وكذلك لا يكتمل هذا النوع من المعنى لمن لم يستطع الحج. وكيف ندخل سقوط الصيام على المعذور والشيخ الطاعن والمريض مرضاً عضالاً وغيرهما من المغدورين في معنى الضروريّ؟ أما الجواب بأن الصيام ليس واجباً بحقهم فليس بجواب إذا كنّا نتحدث عن ضروري لا غنى عنه. وكذا الأمر عند الفقير الذي ليس عليه زكاة؛ إذ كيف يُحفظ في حقه الضروريّ في الدين؟ أيّ أنّه لا يستقيم حصر الضروريّ بالمعنى القريب المباشر، لأنّ ذلك يستدعي استثناءات تشير إلى عدم جدوى الحصر.

وهكذا نرى كيف جرّت الوسائل المنطقية عند تخريج القواعد إلى الانحصار وتضييق آفاق المقاصد، بالرغم من الانضباط الظاهر.

وأخيراً لا بدّ من الإلماح هنا إلى أنه يغلب على مفهوم الضرورة في الكتابات المقاصدية اختصاصه بالأفراد. ولو تدبّرنا الأمر لأدركنا أنّ الضروريّ في حياة البشر لا يمكن أن يستمرّ إذا اقتصر على الأفراد، وبخاصة إذا حصرناه بمعنى الضروريّ الذي يستحيل العيش من دونه. فالضروريّ المعاشيّ البحث في حقّ فردٍ قد ينقلب موتاً وإفناءً للآخر، وهذا هو توجه الفلسفة النفعيّة، بل لقد تبين لأرباب الفلسفة النفعيّة حديثاً ضرورة التعاون الجماعي من أجل البقاء، فراجعوا بعض مقولاتهم، ولكنهم لم يتخلوا عن الأفق الأخلاقي لفلسفتهم، وهو ما تلفظه الشريعة الإسلامية وتضيّق به كلّ الأديان.

ولذلك يصعب كذلك إيراد الأمثلة في المقاصد خارج حيّز الأفراد، وإذا

كان التكليف منوطاً بالأفراد، فإن قيام الدين غير متحصّل بهذا، بل أساسه جماعة المؤمنين لا أفرادهم. والتاريخ الحديث -بعد تقلّص سطوة الإسلام وغياب ريادته الحضارية - مليء بالشواهد عن أفراد عجزوا عن الحفاظ على الإسلام بمفردهم؛ وأنّ هناك جماعات صغيرة معزولة عجزت عن الحفاظ على الدين أو كادت. ولا يفوتنا أنّ أمور الشريعة في حقّ الأفراد هي غالباً مرتبطة كذلك بطائفة الحق، بحيث لو لم يكن هناك جماعة للمسلمين لتعطّلت بعض الواجبات في حقّ الأفراد، سوى العبادات المحضة من الصلاة والصيام. أما ما سواها من الزكاة والتناصر والحب في الله والولاء....، فإنها تكاد تتعطل لافتقارها لجماعة المسلمين.

إنّ مفهوم الضرورة بمعنى الحد الأدنى الذي لا تقوم الحياة إلا به، وبمعنى ما كان لازماً للعيش، مفهومٌ مثقل بالإشكاليات ولا يستقيم عند التمحيص. فلا يصحّ عند فهم الضروريّ في المقاصد الابتعاد عن كون الشريعة الغراء هداية للبشر، هدايةً تدفع نحو نسق الحياة الطيبة متفردةً عن أنساق تاريخية وحاضرة قادرة على البقاء، ولكن مثقلة بضنك الضلال.

إنّ همّ المقاصد ينبغي أن يكون التصويب نحو شاكلة الإسلام الفريدة التي لا تجمد ضوابطها عند المحدّدات الإجرائية، وتبقى دوماً متطلّعة نحو مراتب سامية لشريعة هادية. والله أعلم.

ويتصل الحديث عن الضروريّ بمسألة الحُسن والقُبْح وكونهما شرعيّين أم عقليّين. ولا فائدة من الخوض في هذا السجال التاريخي، وكيفينا هنا التذكير بأنّه لا خلاف بنسبية المعرفة العقلية، ولا خلاف في أن الخلاف يقع في فهم النصوص القطعية في سائر المسائل؛ إذ "أن التأويل يمكن أن يدخل في الفقه والفروع، ولا خلاف في ذلك، كما قال الشوكاني. ويمكن أن يدخل في العقائد وأصول الدين وصفات الباري عز وجل، وفي ذلك اتجاهات أو مذاهب ثلاثة.."⁽¹⁾. ولكن حين يذهب الجمهور إلى قول، وفي المسائل التي

(1) القرضاوي، يوسف. "من محاذير التفسير: سوء التأويل"، إسلامية المعرفة، العدد الثامن، 1417هـ/1997م، ص113.

ادّعي فيها الإجماع بخاصّة، تميل النّفس إلى موافقته، وإن كان لا يُمكن الجزم بأنّ الصواب منتفٍ في غير ما ذهبوا إليه.

ولذا نرى في استدراك ابن تيمية تذكرة مهمّة ينبغي أن لا تهملها كثرة الأقوال بخلافه، فقد نبّه إلى أنّ "مقاصد العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكّل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك ما هو في هذا المعنى من مصالح الدنيا والآخرة"⁽¹⁾. ولا يخفى أنّه لا يمكن تغليب الظاهر على الباطن، إلا إذا قصرنا ذلك على الأحكام الفقهيّة. وإذا كان الشاطبيّ قد نصّ على أن "حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، وهي الإسلام والإيمان والاحسان"⁽²⁾، فهذه معانٍ رحبية تأبى الانضباط الأصولي ولا يمكن أن تنطبق عليها المعايير المحكمة. وكيف يُمكن أن نُدرج وصف الضروريّ والحاجيّ والتحسينيّ في المعاني الثلاثة المذكورة لحفظ الدين؟ وكيف يُمكن أن نطبّق المعيار الرباعيّ لابن عاشور، واشتراط أن يكون المقصد "ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطّرداً؟"⁽³⁾.

ولا عجب إذاً أن تصرف دقّة العبارة الأصولية الذهن إلى الفقه، فمثلاً يقول ابن عاشور: "والمراد بالظهور الاتّضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة"⁽⁴⁾. وهل يصحّ أن نخصّ الفقهاء بذلك. ونرى أن المثال الذي ذكره ابن عاشور في هذا الموضع هو مثال النّسب، وفيه خلاف كبير. ثم يقول ابن عاشور: "والمراد بالاطّراد أن لا يكون مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار"⁽⁵⁾. إذن الواجب قراءة تجارب الأئمّ في ضوء مطالب النصوص وإرشاداتها، إلى جانب استقراء

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد

مخلف، بيروت: دار المعرفة 1386هـ، ج 32، ص 234.

(2) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 4، ص 27.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 50.

(4) المرجع السابق، ص 51.

(5) المرجع السابق، ص 52.

النصوص. أقول، ولم يخفَ هذا عن ابن عاشور -كما سيأتي- إذ نبّه إلى أن الانقراض "سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية.." ⁽¹⁾. غير أنّ السؤال من الناحية النظرية هو عدم الاتساق بين المراد الواسع و محاولة الضبط الدقيق الذي أشرت إليه.

وأعود إلى تعريف الشاطبي للضروريّ وأنقله على طوله، لأقرأ فيه توسيعاً يدعو إلى عدم حصر مفهوم الضروريّ بمعناه اللغوي المباشر من انتفاء إمكان الحياة من دونه. يقول الشاطبي: "فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة، فإن (حفظ الدين) حاصله في ثلاثة معان، وهي الاسلام والإيمان والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة ومكملها ثلاثة أشياء: وهي الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عاندة أو رام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله، وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال. (وحفظ النفس) حاصله في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة المأكّل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج. وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة. ومكملها ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يتقل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية الحدّ والقصاص، ومراعاة العوارض اللاحقة، وأشباه ذلك. وقد دخل (حفظ النسل) في هذا القسم، وأصوله في القرآن والسنة بيّنتها. (وحفظ المال) راجع الى مراعاة دخوله في الأملاك، وكتنميته أن لا يفي [أو يفتن] ومكملها دفع العوارض، وتلافي الأصل بالزجر والحدّ والضمان. وهو في القرآن والسنة. (وحفظ العقل) يتناول ما لا يفسده، وهو في القرآن ومكملها شرعية الحدّ أو الزجر، وليس في القرآن له أصل على الخصوص، فلم يكن له في السنة حكم على

(1) المرجع السابق، ص 80.

الخصوص أيضاً، فيبقى الحكم فيه إلى اجتهاد الأمة. وإن ألحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف. هذا وجه في الاعتبار في الضروريات. ولك أن تأخذها على ما تقدّم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضاً. وإذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات. وكذلك التحسينات. وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة، فلم يتخلّف عنها شيء. والاستقراء يبيّن ذلك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصّوا عليه حسبما تقدّم عن بعضهم فيه. ومن تشوّف إلى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق⁽¹⁾.

ومع أنّ الشاطبيّ ربط مفهوم الضرورة بالأحكام، فإن هذا ينفع فهمه من باب الانسجام؛ أي إنّ القرآن والسنة وما تخرّج من الأحكام تدعم صرح نسق الإسلام، بدءاً بمفاهيمه العامة وانتهاء بأحكامه العملية. إنّ تعريف الشاطبي هذا للضروريّ ينبغي أن يوجّهنا نحو كونه ضرورياً لقيام الدّين بمعناه العام، لا أن نأسره في الأحكام التي هي حارسة لهذا النظم العام.

وأستدرك فأقول، إنّ تأكيد عدم الإسراف في استعمال مصطلح الضروريّ فيه ردٌّ على الشطط الذي نجده في بعض الكتابات، التي تريد أن تدخل في معنى الضروريّ كل ما يظهر أنّه من مستلزمات النهضة في عصرنا الحالي، هذا إذا تكلمنا عن الكتابة المستبصرة بالنصوص، أما بعض الكتابات المزاجيّة فإنها تدخل في معنى الضرورة ما لا ينسجم مع صبغة الحياة المسلمة ومع فكرة شريعته.

ووفقاً لكل ما سبق، يستنير هذا البحث بتعريف ابن عاشور للضرورة ويزيده تجريداً. يقول ابن عاشور: "فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام

(1) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 4، ص 27-29.

باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش". ويتابع قوله موضحاً: "ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكنني أعني أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة، التي أرادها الشارع منها"⁽¹⁾. وبناء على هذا، فإن الباب الأخير من هذه الدراسة سيعتمد شمول الضروري لكل ما يحفظ نظام الأمة عن الانحراف عن شاكلة الإسلام ونسقه الفريد، أفراداً وجماعات.

3 - التقسيم الثلاثي وترتيبه

نستطيع الجزم بأن التقسيم الثلاثي -الضروري والحاجي والتحسيني- الذي أبدعه الجويني هو من أقوى أركان النظرية المقاصدية؛ إذ يجعلها أقدر على التحليل والإحاطة، ويعطيها قوة حركية تتجاوز الفهم السكوني والتصنيف الجائر.

وقد سبق ذكر تعريف الشاطبي للضرورة بأنها "لا بدّ لها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فسادٍ وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"⁽²⁾. أما الحاجيات "فمعناها أنها مفتقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراعى دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات"⁽³⁾. وأما التحسينيات "فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. وهي جارية فيما جرت

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 80.

(2) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج 2، ص 8.

(3) المرجع السابق، ج 2، ص 10-11.

فيه الأوليان [أي الضروريات والحاجيات] ⁽¹⁾. والمتفحص لهذه التعريفات لا يفوته عمق دور تقدير العقل في التفصيل في هذه المراتب؛ إذ إنَّ تقدير الفساد والتهارج أو الحرج والمشقة هو تقديرٌ عقليٌّ، ولا مرأى في هذا؛ أما التحسينيُّ، فقد نطقت عبارة الشاطبي بذكر العقل الراجح، غير أنَّ ما جرى عليه الأمر في تقرير مادة المستويات الثلاثة هو استقراء الأحكام، وكاد يقتصر دور العقل على ملاحظة اللفظ اللغويِّ وارتباطه بحكم المسألة التي ورد فيها النص. وبذلك عجزت هذه الطريقة أن تقطع بما يدخل في هذه المستويات، وما قُطِع فيه من الضروريِّ -وهو المستوى الذي يجري عليه التركيز- هو قطعٌ بالمعنى العام للضروريِّ، ذلك المعنى الذي يمكن اكتشافه من الفهم الجُمليِّ للخطاب القرآنيِّ والتوجيه النبويِّ.

وحيث تقرّرت المستويات الثلاثة من وجه أصل الفكرة، تبرز الحاجة إلى تحديد العلاقة بين مضامين هذه المستويات الثلاثة، ويقرّر الشاطبيُّ العلاقة بين هذه المستويات بوضوح بالغ فيقول: "إذا ثبت أن التحسينيَّ يخدم الحاجيَّ، وأن الحاجيَّ يخدم الضروريَّ، فإن الضروريَّ هو المطلوب. فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها. أحدها: أن الضروريَّ أصل لما سواه من الحاجيِّ والتكميليِّ. والثاني: أن اختلال الضروريِّ يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين بإطلاق اختلال الضروريِّ بإطلاق. والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسينيِّ بإطلاق أو الحاجيِّ بإطلاق اختلال الضروريِّ بوجهٍ ما. والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجيِّ وعلى التحسينيِّ للضروريِّ. بيان الأول أن مصالح الدّين مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدّم. فإذا اعتُبر قيام هذا الوجود الدنيويِّ مبنياً عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للعالم وجود -أعني: ما هو خاص بالمكلفين والتكليف- وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك. فلو عُدّ الدين عدم ترتّب الجزاء المرتجى، ولو عُدّ المكلف لعدم من يتدبّن، ولو عُدّ العقل لارتفاع التدبّن، ولو عُدّ النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدّ المال لم يبق

(1) المرجع السابق، ج 2، ص 11.

عيش، وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبدّ به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك المطعم والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات؛ فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء، وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عَرَف ترتيب أحوال الدنيا، وأنها زاد للآخرة⁽¹⁾. يُعقّب ابن بَيَّة مُعجَباً بهذا التعريف الدقيق: "قلت [ابن بَيَّة]: وتحليل الشاطبيّ غير مسبوق، دُنْدن حوله القرافيّ في النفائس والغزاليّ في الشفاء ولم ينعمَا لَوَكُهُ وتطرّق إليه الطوفيّ في المناسب دون استيفاء"⁽²⁾.

وتقرير الشاطبي هذا في بيان مراتب الأهمية والأولوية، يشير إلى أمر عصيّ، وهو تحديد طبيعة تداخل المستويات الثلاثة. وإدراكاً لهذا، يُنبّه ابن بَيَّة -وهو الملتزم بمنهج الشاطبي- إلى ضرورة ملاحظة انسياب "التواصل بين منظومتي الضروريّ والحاجيّ... ليس بالمعنى الذي قرره أبو المقاصد أبو إسحق الشاطبي وفطن له وهو أن الضروريّ لا يستغني عن الحاجيّ لأنه بمنزلة المكمّل له فقد يختلّ الضروريّ باختلال الحاجيّ وكذلك الحاجيّ مع التحسينيّ... ولكن بمعنى آخر وهو أن مفردات الكلّيّ الحاجيّ ليست مستقرّة في أسفل السّلم ولكنها توجد في الكلّيّ الضروريّ متماهية مع مضمونه ومفاهيمه لكن بعض مضامينها قد يصبح حاجيّاً طبقاً لميزان المصلحة ووزن الدليل"⁽³⁾.

أما الريسوني فيُنَبِّه إلى أنّ ترتيب الضروريات على نحو تسلسليّ قليل الجدوى من الناحية العملية، لأنها مرتبطة ببعضها بعضاً، والأُنفع تصوّرها أنّها منتظمة في حلقة متّصلة. ويزيد في التنبيه إلى أنّه إذا ضيّع ضروريّ ضاع غيره، والتعارض بين الضروريات غير وارد إلا في الجزئيات والمكملات، لا في أصل الضروري⁽⁴⁾. كما يذكر بأنّ ابن عاشور أكّد رفض التلازم المطّرد بين

(1) المرجع السابق، ج 2، ص 16-17.

(2) ابن بَيَّة، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص 89.

(3) المرجع السابق، ص 88-89.

(4) الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 167-168.

مرتبة الضروريّ وما فيه حدّ⁽¹⁾، ففي القول بالتلازم حصراً لمفهوم الضروريّ في بضع مسائل من سلوك الفرد، ولا ينسجم هذا مع المنطق الداخليّ لنظرية ابن عاشور التي تميّزت بتوسيعها في المقاصد واعتبارها للأبعاد الجماعية على مستوى الأمة، وليس في الأبعاد الجماعية حدوداً منصوبة.

وحين نستحضر الأبعاد الجماعية للمقاصد يتبيّن لنا على نحوٍ أوضح أنّ تقرير المستويات الثلاثة يدعو إلى اعتبار مباحث العمران، ويدعو إلى الاستعانة بعلوم آلة تساعد في تقدير صواب إلحاق أمر ما في مرتبة أو أخرى من الضروريّ أو الحاجيّ أو التحسينيّ. إنّ التقسيم الثلاثي يدفعنا باتجاه فهم معقولة الشريعة وصلاحيّتها ومرونتها، وذلك لاعتبارين: الأول أنّ تقرير الضروريّ والحاجيّ والتحسينيّ يتعلّق بالظرف والمكان؛ والثاني أنّ هذا الوصف إنما تقدّره العقول في معالجة مستنيرة بالنصوص، ولا يتمّ عن طريق ملاحظة النصوص بمعزلٍ عن الواقع. والتحدّي في كلّ ذلك هو معرفة كيفية تقرير ما ينضمّ تحت كل مستوى. وعندما يستقر في الخلد أن التصنيف إلى ضروريّ وحاجيّ وتحسينيّ هو أمرٌ اجتهاديّ، يتّضح أنه مكمّن قوة تجديدية.

وإذا أردنا حقاً أن نفعل هذا الجزء من الفهم المقاصدي، ينبغي أن نأخذ بالحسبان أن الأمور في واقع الحياة متعدّدة الأوجه، بحيث أنّ الأمر الواحد يمكن أن يكون حاجياً في وجه من وجوهه وتحسينياً في وجه آخر. وأضرب مثلاً من خارج حيّز مسائل الأحكام لكي تظهر أهمية الفكرة. فيمكن القول إنّ إتقان هندسة المعمار ضروريّ لفردٍ امتّهن هذا طريقاً للاكتساب وليس عنده مال وليس له مهارة أخرى غيرها، فبغير ذلك لا يمكنه إعالة أسرته المكلّف بها. وعلى صعيد الجماعة، يتمّ بذلك تحقيق وجه الكفاية في الأمة عندما يُتقن مهندسوها فنّهم، فتستغني الأمة عن الاعتماد على غيرها من الأمم غير المسلمة التي أتقنت تطبيقات هذا العلم، وتستغني عن الخضوع لشروط طلب إعانتهم. وهناك وجهٌ حاجيٌّ للأمر، وهو أن يُتقن فنّ العمارة في أكثر من نوع من أنواع البنيان، فهذا أضمن من ناحية اجتلاب الرزق على صعيد الفرد

(1) المرجع السابق، ص 170.

المكلف بالإعالة، وأكثر تمكيناً للأمة وأكثر حراسةً لكفايتها على الصعيد الجماعي. كما أنَّ في الإتقان درجةً تحسينيةً يتحقق فيها إمكانية التوسع في العيش على صعيد الفرد؛ غير أنَّ اتساع الرزق الذي أخذ مرتبة التحسيني يُمكن أن يرتقي إلى الحاجي إذا كان شرطاً لإمكانية تعليم أولاده. كما أنَّ عموم الرغد -عند سلامة السياسة المالية للمجتمع- تعني توافر أموال الزكاة والصدقات وإخراج الناس من الفقر؛ وهكذا يقترب أمر الإتقان من مرتبة الضروري. ويمكننا أن نتصور هذا المثال على الصعيد الجماعي من وجه آخر، فلنا أن نقول إنَّ إتقان الهندسة يُمكن من بناء التحصينات في وجه الأعداء، ويمكن من بناء قنوات المياه والحيلولة دون هدرها، وهذان الأمران يجولان بين الحاجي والضروري. وإذا قلنا إنَّ إتقان علم المعمار يساعد في تصميم يخفف الحرَّ والبرد، فهو تحسيني بهذا، غير أنَّ هذا التحسيني يقترب من الحاجي إذا اعتبرنا أن جمال العمران يقود غير المسلمين إلى الإعجاب بطراز حياة المسلمين والتعرّف على مبادئ دينهم الحنيف.

ومن المناسب في هذا المقام التساؤل عن سلامة تحديد الترتيب الثلاثي من ناحية نظرية محضة، وطه عبد الرحمن يعترض على هذا الترتيب لأنّه يخلُ بشرط التباين⁽¹⁾، أما الريسوني فيقول إنَّ التقسيم الثلاثي "عمل اجتهادي تقريبي ليس إلا"⁽²⁾.

وينبغي أن يكون قد اتضح أنَّ مصدر الإشكال التنظيري هو البحث عن مقاصد ضرورية، وأخرى حاجية، وأخرى تحسينية، والاستعانة بأصول الفقه لتحديد ذلك. ويتبع ذلك كلام طويل في توسيع المقاصد الخمسة أو الاكتفاء بها. ولو أننا قلنا إنَّ حفظ أيّ مقصد يتجلى على مستويات ضرورية وحاجية

(1) بزا، عبد النور. "المقاصد الشرعية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير"، إسلامية المعرفة، العدد الأربعون، 1426هـ/2005م، ص113. واعتراض البزا على ذلك بأن الأصل هو الضروري، والمستويات الأخرى هي تابعة لها وخادمة ومقوية ومجّلة. أقول ولا خلاف في هذا، وإنما الإشكال هو في صعوبة الفصل بين المستويات، وفي لزوجة بعضها وتعلّقها بخصوصية الواقع والسياق.

(2) الريسوني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص41.

وتحسينية لانتفت الحاجة إلى كثير من الخلاف، ولكانت النظرية أكثر اتساقاً وأقدر استيعاباً ومواجهة للمستجدات؛ وهذا ما قامت به مساهمة رياض أدهمي.

أكدت هذه المساهمة الطيبة أن المقاصد تنطوي على مبدأ الأولويات، وأنه من خلال ضبط التقديم والتأخير في الأولويات تمتلك المقاصد قدرة معالجة واقع المسلمين. ولذا قام بتثبيت ترتيب المقاصد الخمسة: الدين ثم النفس ثم النسل ثم العقل ثم المال، واعتبر أن لكل من هذه المقاصد ثلاث درجات، ضرورية أو حاجية أو تحسينية، مما يُنتج خمس عشرة مرتبة من الأولويات. ووفقاً لذلك، إذا تعارضت مصلحتان فأَيُّ ضروري يُقدّم على الحاجي، وأَيُّ حاجي يُقدّم على التحسيني، بغض النظر في أي من المقاصد كان ذلك. وإذا استوى ضروريان أو حاجيان فُدّم المقصد الأعلى. ونحصل بذلك على الترتيب التالي في سلم الأولويات عند التعارض:

- أ - الضروري في حفظ الدين
- ب - الضروري في حفظ النفس
- ت - الضروري في حفظ النسل
- ث - الضروري في حفظ العقل
- ج - الضروري في حفظ المال
- ح - الحاجي في حفظ الدين
- خ - الحاجي في حفظ النفس
- د - الحاجي في حفظ النسل
- ذ - الحاجي في حفظ العقل
- ر - الحاجي في حفظ المال
- ز - التحسيني في حفظ الدين
- س - التحسيني في حفظ النفس
- ش - التحسيني في حفظ النسل

ص- التحسيني في حفظ العقل

ض- التحسيني في حفظ المال

وبمثل هذا التوضيح المتدرّج رقمياً، نبّه الأدهميّ أنّ تطبيق المقاصد يصبح ممكناً لعامة الناس. وعندها يمكن أن يحمل أهل الكفايات في فروع العلم والخدمات المختلفة، طبّاً أكان أم هندسة أم زراعة، مسؤولية رعاية المقاصد وإدخالها في توجّههم للالتزام بالشرعية وصياغة الحياة بهديها. وبمثل ذلك تتحقّق عمومية الشريعة في عصرنا الحاليّ الذي تفرّعت فيه الاختصاصات وتنوّعت⁽¹⁾.

وكما سبق رأينا ميل عطية إلى اعتبار أنّ هذه الدرجات تتعلّق بالظرف وتتعلّق بالوسائل التي تحقق المقصد، لا بالمقصد ذاته⁽²⁾. وفهم النجّار ينسجم مع فهمي عطية والأدهميّ، ولعله أقرب إلى فهم الأدهميّ، فالنجّار في هذه المسألة يقول: "مقاصد الشريعة هي المقاصد التي تحفظ تلك الكلّيات العامة، وإنّ هذا الحفظ يتمّ بما هو ضروريّ وما هو حاجيّ وما هو تحسينيّ، وكل الأمثلة التي تُضرب للمقاصد الحاجية والتحسينية إنما هي أمثلة تعود كلّها عند تبينها إلى حفظ تلك الكلّيات، وإن تكن قوّة حفظها لها دون قوّة حفظ الضروريات، كما التحسينيات دون الحاجيات"⁽³⁾. الفرق بين فهمي النجّار والأدهميّ هو أنّ الأول يعدّ وجود مقاصد ضرورية وأخرى حاجية وتحسينية، تتصافر جميعها في تحقيق الكلّيات تضافراً يستدعي مزيجاً من الثلاثة بحسب المسألة. أما خطّة الأدهميّ فتركّز على الأولوية عند وجود التزاحم، فتحدّد أولوية الحكم من خلال تقاطع معياريّ الترتيب الخماسي المشهور والدرجات الثلاث الضرورية والحاجي والتحسيني.

ويتبنّى هذا البحث فكرة أنّ الأنفع لتحقيق الاتّساق في الصياغة النظرية

(1) أدهمي، رياض. أولويات الأحكام الشريعة، كاليفورنيا: مركز الدراسات الحضارية، 1995.

(2) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة. مرجع سابق.

(3) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص55.

أن لا نقول إنَّ هناك قيمةً ضروريّةً وأخرى حاجيّةً وأخرى تحسينيّةً، وإنما أنْ نصوغ قيمةً خمساً (أو أكثر)، ثمَّ نقول إنَّ هذه القيمة نفسها تتجلّى على مستوى الضروريّ والحاجيّ والتحسينيّ - وربما تأخذ أسماء أخرى عند ذلك - لكنّها لا تخرج عن كونها من جنسها متّصلة فيما بينها برابط عضويّ، وتتوضّع في النظرية على نحوٍ تراتبيّ تفاعليّ.

4 - الانحصار أو التوسيع

الكلام في انحصار الضروريّات في خمسٍ أو عدمه لا يتّصل بجهة تقرير المقاصد بقدر اتّصاله بخيار صياغة النظرية المقاصديّة. ويتركز خيار الجهد التنظيريّ في تقليب الفكر في رجاحة ادراج مقصدٍ داخل آخرٍ بوصفه فرعاً من فروعه. ولعلّ في الإبقاء على خمسٍ بركه سهولة الإرجاع إلى ما كتبه المتقدّمون والاستفادة مما حرّروه، وإلا فليس هناك مانعٌ عقليّ من الزيادة عليها إذا ظهر عدم استيفائها. يقول أحمد الريسوني في كتابه القيم: "وعلى كلّ فحصر الضروريات في هذه الخمس، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة"⁽¹⁾. ويؤكد الريسوني هذا في خاتمة الكتاب في التوصية الثالثة، أنّه مما يُنتظر من البحوث البتّ فيه: "إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمس المعروفة. لأن هذه الضروريات أصبحت لها -بحقّ- هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن نحرم من هذه المنزلة، بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدّين شأنها، والتي لا تقلّ أهميّة وشمولية عن بعض الضروريات الخمس. مع العلم أنّ هذا الحصر اجتهاديّ. وأنّ الزيادة على الخمس، أمر وارد منذ القديم كما رأينا"⁽²⁾. وكذا يدعو الريسوني إلى "مزيد من الدراسة التفصيليّة للضروريّات المكّملة، والحاجيّات والتحسينيّات، والعمل على وضع ضوابط واضحة للتفريق بين مراتب المصالح كلّها، وحدود الثبات والتغيّر في ذلك"⁽³⁾.

(1) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص44.

(2) المرجع السابق، ص358.

(3) المرجع السابق، ص358.

ثم يتساءل "هل سيفضي بنا التوسّع في مباحث المقاصد إلى تحقيق ما دعا إليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، من استخلاص مقاصد الدين وقطعيّاته، وتسميتها "علم مقاصد الشريعة" أم أن المقاصد جزء لا ينبغي أن يتجزأ من علم أصول الفقه كما يرى عدد من الأصوليين المعاصرين"⁽¹⁾. ويعترض عبد النور بزا على دعوات تجاوز مبدأ الحصر الخماسي بأنها لم تستوفِ "الاستقراء المستفيض لمصادر الشريعة ومواردها، والنظر في الواقع ومجاري العادات، ومراجعة ما قاله أهل العلم بشأنها"⁽²⁾. غير أن هذا الاعتراض جائز إذا سلّمنا بأن طريقة الأولين في تخرج المقاصد هي الطريقة المثاليّة، وأنّه لا يمكن أن يكون لها رافد. أما حامد فيؤكّد أنّ من أكبر العوائق التي حالت دون المقاصد أنّ تأخذ موقعها المركزيّ هو "حصر الكلّيات في خمس أو سبع أو أي عدد آخر، الأمر الذي أدّى إلى الاعتساف في إدخال كثير من الأحكام ضمن هذه الكلّيات أو تحتها. ومن هنا نرى أنّ الخطوة الأولى يجب أن تتمثل في التنازل عن التقسيم المدرسي، والبحث مباشرة في نصوص الأحكام عن المقاصد الكلّية والجزئية في إطار الفرع المعرفي الذي يشغل عليه الباحث"⁽³⁾.

أما الحسنيّ فيدعو إلى توسيع نوعيّ في فهمنا للفكر المقاصدي فهو "عدّة علمية نتوسّل بها في التوصل إلى مقاصد الشريعة، سواء تمثّلت في المعاني المقصودة من خطابها، أو تمثّلت في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع أحكامها العملية والاعتقادية"⁽⁴⁾. ويعدّ الفكر المقاصدي قائماً على ثلاثة مبادئ: أولها الفائدة، وهي تفرّق عن المصلحة وإن كانت ترتبط بها "فالمصلحة لها بُعد قيمي، والفائدة لها بُعد خطابي"⁽⁵⁾. ويتابع فيقول

-
- (1) المرجع السابق، ص 359.
 - (2) بزا، "المقاصد الشرعية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير"، مرجع سابق، ص 105.
 - (3) حامد. "مقاربة فلسفية لمقاصد الشريعة الإسلامية"، مرجع سابق، ص 84.
 - (4) الحسني، إسماعيل. "الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي"، إسلامية المعرفة، العدد السابع والخمسون، 1430هـ/2009م، ص 48.
 - (5) المرجع السابق، ص 51.

"والتشبع بمبدأ الفائدة يُنشئ حالة عقلية ويقظة ذهنية، تُصوّر نوع التهيؤ الذي يجعل الفقيه المستنبط للأحكام مستعداً باستمرار إلى اكتشاف ما غفل عنه السابقون من مقاصد تدلّ عليها الخطابات الشرعية"⁽¹⁾. والمبدأ الثاني الذي يقوم عليه الفكر المقاصدي هو مبدأ التعليل المصلحي، وهو "كشف للأساس الذي لاحظته الشارع في تشريعه لأحكامه"⁽²⁾، وهو ترسيخ لأبعاد ثلاثة: تعقيليّة وتحريّة وتنظيمية"⁽³⁾. أما المبدأ الثالث الذي يقوم عليه الفكر المقاصدي فهو مبدأ الفطرة؛ إذ لا يُتصور من الخالق الذي أنزل الشرع "أن يتناقض شرعه مع الفطره الإنسانية"⁽⁴⁾. ولا نجد في بيان الحسني هذا لمبادئ المقاصد مجرد نازع التوسيع فيها أو مجرد التركيز على شمولها لقضايا العصر، وإنما نجد فيه تعميقاً لعموم الفهم المقاصدي، ورفضاً للانحصار في الاستنتاج اللغوي المباشر، وملاحظة لاتساقه مع الكون وما خلقه الله. ولا يفوت الحسني أن يشير إلى أنّ التكامل بين علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة أمرٌ ظاهرٌ على صعيد الممارسة، غير أنّه لا بدّ من الانتباه "إلى الاستقلالية النسبية بين علم الأصول وبين درس مقاصد الشريعة سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع أو على مستوى الهدف. فعلم الأصول لم يعد بعد ارتباطه بمقتضيات المذهب الفقهي، محققاً للغاية التي أنشئ من أجلها والمتمثلة في تحقيق الوفاق بين المدارك ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاستعانة بدرس المقاصد الشرعية"⁽⁵⁾. وعلى صعيد الموضوع فإن علم الأصول منصبٌ على الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام في حين أن موضوع علم مقاصد الشريعة منصبٌ -أو يجب أن ينصبّ- على "الأعراض الذاتية للمقاصد الشرعية مثل مراتبها في القطع والظن وأنواع طرق إثباتها وطبيعة المواقف الفلسفية التشريعية من المفاهيم التشريعية كالتعليل والفطرة والمصلحة"⁽⁶⁾.

(1) المرجع السابق، ص 52.

(2) المرجع السابق، ص 55.

(3) المرجع السابق، ص 57.

(4) المرجع السابق، ص 62.

(5) الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، مرجع سابق، ص 438.

(6) المرجع السابق، ص 439.

ويؤكد الريسوني في كتاباته اللاحقة تجاوزَ مفهوم الضروريات للمعاني المباشرة، وشمولها "المحاور الكبرى في حياة الناس، أفراداً وجماعات" ⁽¹⁾، ويورد أمثلة عدة من المعاني الكلية في القرآن، مثل إقامة العدل والإحسان، والتعاون العام، ومسؤولية الفرد عن عمله، ويقول في مفهوم الآيات المحكمات: "هي أصول وأمّهات لغيرها، مما يندرج فيها أو يتفرع عنها أو يخضع لها، من التفصيلات والجزئيات والتطبيقات. فمجمل الدين مؤسس على هذه المحكمات الكليات ونابع منها" ⁽²⁾. وكذلك يورد أمثلة لما يقتضيه حفظ الكليات الخمس من تحريم المساعدة على القتل، وتحريم ما يعطل العقل، وصيانة مؤسسة الزوجية، وتحريم الرشوة والغش، ثم يقول: "فهذه الأحكام العملية التفصيلية رغم طابعها الجزئي التطبيقي، فإننا نجد لها مستقرة ومستمرة من شريعة لأخرى ومن كتاب لآخر، ولذلك يعدّها كثير من العلماء ضمن الكليات والأصول"، ويمكن فهمها على أنها من "الكليات الصغرى أو الجزئيات الكبرى" ⁽³⁾. ويؤكد أنّ الضروريات الخمس جارية وفق اعتبارين: "الأول أنها من كليات الشريعة. والثاني هو أنها محفوظة في جميع الملل" ⁽⁴⁾. ويزيد الريسوني في التركيز على شمول معنى الكليات، فيضم إليها الخلق. وينصّ جازماً: "لا أظن أننا نحتاج إلى أي استثناء أو استدراك إذا قلنا: كل ما هو خلق، أو صفة خلقية، فهو كلي، فالأخلاق بطبيعتها قضايا كلية" ⁽⁵⁾؛ وبهذا التوسيع تكتسب الشريعة آفاقاً عالمية.

وبالإضافة إلى ميل الريسوني إلى التوسيع، وكذا طه عبد الرحمن، فإنّ جمال الدين عطية وسّع في المقاصد توسيعاً كبيراً فأوصلها -كما رأينا- إلى أربعة وعشرين موزعة على أربعة مجالات: الفرد والأسرة والأمة والإنسانية.

(1) الريسوني، أحمد. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الرباط والقاهرة: دار الأمان ودار السلام، 1431هـ/2010م، ص56.

(2) المرجع السابق، ص30.

(3) المرجع السابق، ص59-60.

(4) المرجع السابق، ص56.

(5) المرجع السابق، ص107.

وكذلك فإن النجّار كان جازماً في اجتهاديّة تصنيفات المقاصد وأنها مما اقتضته تطوّرات البحث لا أكثر، وأنه لا حرج " أن يجتهد اللاحقون في هذه الأصناف وتفاريحها وأعدادها ومصطلحاتها بما تقتضيه مستجدات البحث ومقتضياته⁽¹⁾. وتشكّلت صياغة النجّار -كما سبق- من تحديد مقاصد كبرى في أربعة أوجه، وكل يحوي مقصدين أساسيين، مما يوصل المجموع إلى ثمانية. ولقد التزمْتُ صياغتي -كما سنرى في الفصل الأخير- بخمسة مقاصد، ولكل منها أربعة فروع.

ومن ناحية الإحكام التنظيريّ وسهولة الفهم واستقامته، من الأنفع الاكتفاء ببضعة مقاصد وعدم تكثيرها، ثمّ تفحص انعكاساتها على المستويات الثلاثة: الضروريّ والحاجيّ والتحسينيّ. ولا شكّ في أنّ أيّ دعوة إلى الزيادة في هذا الزمن سوف تلقى الاعتراض الشديد ممن يرون في التراث ملاذاً آمناً يجب أن لا يُمسّ وحال الأمة على ما هو، بل وحال أهل العلم على ما هو من التفرّق وفقدان الحيلة وقلة مجالس الحوار والمراجعة، وفي مثل هذا الوضع الحضاريّ الحزين، مهما جدّد العلماء ووضّحوا فسيّقابل بالتشكّك والحذر والريبة، ثم يُقال -تخندقاً بماضٍ تليد- ما الجديد، ولو أتى بكل جديد. أما توجّه طه جابر العلواني فهو الاتجاه الوحيد الذي تجاوز الانحصار في الصياغة التاريخية -زيادة أو نقصاناً- إذ حدّد ثلاث مقاصد كبرى -التوحيد والتزكية والعمران- ضمن منهجية لا ترتعن إلى الاستقراء على طريقة الأصوليين وترتفع إلى كليّات أصول الدّين؛ وسوف يأتي التفصيل في ذلك⁽²⁾.

ويواجه الدارس للمقاصد خيارين، أحدهما محاولة إجراء توسيع للمفاهيم السائدة المستقرّة في التراث لتستوعب أفضية العصر. وإذا كان لهذا المدخل ميّزة صورة الارتباط بالتراث والبعد عن التقلّول، فإنه يُوقع الباحث في حرج، بحيث ينصبّ جهده نحو اختراع تأويلات يُؤمل أن تكون جائزة ويحملها النصّ التراثيّ الأصليّ، ويُقيّد الباحث بما قد سبق تقريره، مما

(1) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص 37.

(2) العلواني، طه جابر. مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، 2001.

يغلب أن يفتقر إلى القوّة التي تمكّنه من استيعاب المستحدثات والتغيّرات النوعيّة. وكذلك، فإنّ هذا المدخل يُلزم الباحث بمحدوديّة الصياغة النظريّة لمن سبق، فليس هناك نتاج بشريّ إلّا وفيه طرف من قصورهم الإنسانيّ.

الفصل الثاني

ملاحظاتٌ منهجيةٌ

أناقش في هذا الفصل مسائل منهجية بحتة متعلّقة بموضوع المقاصد، وهي مهمّة في فهم توجّه هذه الدراسة وطبيعة صياغتها. وأوّل هذه الموضوعات ملاحظاتٌ تتعلق بالتنظير، لأنّ الطريقة الجارية في التنظير في حقل المقاصد ينتج عنها إشكالات تُقلّل من فائدتها. والموضوع الثاني يشير إلى إشكال تنظيريّ جانبيّ، ويسعى إلى توضيح العلاقة بين الشريعة والفقه والقانون. والموضوع الثالث والرابع يقومان بمناقشة مفاهيم رئيسة: النفس والفطرة والحرية، فلا بدّ من تحريرها، لأنها داخلية في المقاصد العمرانيّة المقترحة على نحوٍ خاصّ. والموضوع الخامس يتعلّق بمستويات قراءة النصّ، وفيه تمهيد لبيان منهجية هذا البحث.

أولاً: ملاحظات حول التنظير

إذا كانت المساهمة في أمر المقاصد التي نشهدها هذه الأيام هي من جملة التجديد ومن ألزم واجبات الأمة وألوية من أولوياتها الحاسمة، فما الشروط المطلوبة في عملية التجديد في الحقول المختلفة، بما فيها العلوم الشرعية؟ ويمكن أن يأتي التجديد من داخل التخصص العلمي والحقل المعين، ويمكن أن يأتي من خارجه. وما من علم يستطيع أن يُغلق ساحته لمساهمات رجاله فقط، لأنّ جهوداً مباركة شيدت بناءه، وبخاصة إذا كان علماً يتصل بأمر الدّين المخاطب به عموم الأمة. فحين يتعلّق العلم بأمر الدّين فالمسؤولية عنه عامة، وليس في نظام الإسلام طبقة تستأثر بالقول في الدّين؛

وهذا معروف ولا خلاف فيه، وكل المطلوب هو تحقق شروط العلميّة من الاطلاع والضبط وحسن الفهم... إلخ.

ومما يُطلب عادة ممن يقول بالجديد أن يستقصي البحث فيما قاله الأوّلون، ثم يزيد عليه ردّاً أو تنقيحاً أو تحريراً لبعض مسأله. غير أن هذا الشرط الأخير - شرط استغراق البحث فيما كُتب من أول الزمان - يمكن أن تُعفى منه المساهمة من الخارج، لأنها استغرقت في علمها الخاص، والاستغراق في أكثر من علم قليل الورد. ثم إن التجديد من الخارج - وهذا هو السبب الأهم - يحاول أصلاً عدم الانحصار في مذهبيّة العلم المستقرّ الراكد الذي يجري التجديد فيه، وعدم الالتزام بالحواز التي شيدها لنفسه، لأنّ مطلب التجديد من الخارج وما يُرجى منه هو تجاوز تلك الجدران التي حمت - وحسّت - العلم المستقرّ، وإلا لكانت المساهمة من الخارج تكراراً.

ولا يعني هذا أنّه ليس هناك شروط للتجديد من خارج الاختصاص الدقيق، وإنما أنها شروط مختلفة تتلخّص في التالي:

- أن يلمّ بالاختلاف في الحقل المراد المساهمة فيه والتوجهات المتعددة داخل هذا الاختصاص.

- أن يُحسن فهم مصطلحات هذا الاختصاص.

- أن يُحسن فهم المسائل الأساسية لهذا الاختصاص، وأن لا يكثر غلطه فيها (أما الأغلاط العابرة فلا يبرأ منها حتى أهل الاختصاص أنفسهم). ويشار هنا إلى أنه كثيراً ما يُساء فهم مساهمة من هم خارج الاختصاص لعدم الإلفة بأسلوبهم ومصطلحاتهم.

- أن يُتقن التحليل بحيث يتجاوز كونه انطباعات عابرة.

وللمساهمة من الخارج أن تلتزم بالمصطلحات المتفق عليها في الحقل أو أن تعيد تعريفها مع تسويغ سبب مغادرة ما تعارف عليه الحقل العلمي؛ ولها أن تضيف مصطلحات جديدة. وكلّ ذلك مهمّ في عمليّة التجديد، فمعظم الانحباس والعجز عن التجديد من الداخل يأتي بسبب سطوة المصطلحات

القديمة، وتشكيلها حدوداً صارمة تحجز عن إعمال الفكر؛ وتذكر أنّ عجز أهل العلم عن التجديد أو التقصير في ذلك ليس مردّه إلى قلة في علمهم أو نباهتهم، وإنما مردّه إلى ما ذكرته من الانحباس.

وللمساهمة من الخارج أن تستند إلى مصادر ثانوية مُعتمدة تُلخص المصادر الأولية الأصلية، ولكي لا يُثقل عبء التراكم التاريخي الإسهام الجديد. ولذلك، ربما يفوت الناصح من خارج حقل الاختصاص أنّ بعض المسائل الدقيقة التي ذكرها قد تعرّض لها من قبله من هم من أهل الاختصاص. ولا يضير هذا السهو وبخاصة إن قلّ، لأنّه ما كان لنا أن نتوقع أن يُحيط الناصح بدقيق التفاصيل في غير علمه.

ومن الطبيعي أن تلقى المساهمة من الخارج ممانعة وتشككاً من أهل الاختصاص في الحقل المعين، وذلك غيراً على ما استقرّ في هذا الحقل من مبادئ وأفكار وقواعد، غيراً علمية تندفع فطرةً لحماية شرف هذا العلم والجهود المضنية التي بُذلت فيه. وقد تصلّ الغيرة إلى حدّ التعصّب المذموم. فإذا غلبت نوازع الرُّشد، قام الحقل العلمي بمراجعة طروحات التجديد الخارجي وأخذوا منه أحسنه وتجاوزوا عن خطأه. بيد أنّه قد يستحكم جلال الصرح التاريخي على إشكالاته، فلا يأخذ أهل الاختصاص من التجديد إلا اسمه وشارته، يستقون بذلك جدالاً ومماحكة.

وبعد، فهذا البحث هو إسهام من خارج حيّز العلوم الشرعية بحواجزها التقليدية، انطلق من شعور الواجب في أمر الدين. وإذا اعتبر هذا البحث أنّ أمر المقاصد هو مشروع أمة، فإنّه ارتضى لنفسه أن يبدأ من حيث توقّف الآخرون، وأن يبدأ من لحظة ابن عاشور باعتبار أن مساهمته كانت مساهمة فذة جبر فيها تقصير بضعة قرون، فتميّزت بأنها كانت أول مساهمة بعد طغيان فكر الحداثة. أقول، ارتضى البحث أن يبدأ من هذه النقطة، وإن كان قد وقف على بعض المفاسل لآخر منارة قبل ابن عاشور؛ منارة الشاطبي، ولم يستطع إلا أن يعالج عدداً من مسائلها، لأنها ما زالت شاخصة في كتابات اليوم، وتعدّ مرجعاً متفرداً في هذا العلم.

ولا مرأ في أنّ علم أصول الفقه علمٌ جليلٌ بلغت فيه الدقة متنهاها، غير أنه أصابه فرط التفريع والخلاف اللفظي، وهذه سنةٌ تعتري العلوم التي اكتمل نضجها. وبغض النظر عن هذا فإن لكل علم محدودية في فائدته، ولا يمكن أن يجيب عن كل سؤال ويحيط بكل مسألة، غير أنه بسبب نضوجه يحسب نفسه قادراً على ذلك. ومرد ذلك هو أن الحقل العلمي الذي تبلور تصبح له قوة ذاتية تسمح له بأن يصدر حكماً ما، أو يقول قولة في أي أمر ولو كان هذا الأمر في حقيقته وفي كنهه هو مطلبٌ لعلم آخر أو لمجال معرفي مغاير، وهذا معروف ومشهور في سنة تطور العلوم.

ولنأخذ علم الطب مثلاً فنجد أنه اعتدى على كثير من المجالات الأخرى في الحياة، وأهمها مجال النفس الإنسانية ومساائل السلوك. ولا يعني ذلك أنّ علم الطب ليس له أي اتصال قريب أو بعيد بمجال النفس، إلا أنه اتصال جزئي ومن طرفه. وجل الأمر أن وفرة الوسائل المادية لعلم الطب وحظوته المنزلة في قلوب الناس دفعته لاستحواذ مجالات أخرى. وعلم الإدارة التجارية مثلاً آخرٌ شديد الدلالة على خاصية اعتداء اختصاص توافرت له أسباب القوة على مجالات الحياة. فلقد طغى هذا العلم الذي محله إدارة الأعمال التجارية على أغلب مجالات الحياة المعاصرة فأفسدها، وهذا معروف ومشهور، والنزعة النفعية للحضارة المعاصرة ومساالك المنظومة الرأسمالية مكنت هذا التوجه. وأذكر بأن هذا لا يعني أنّ هذه العلوم غير مبنية على بحث علمي دقيق، ولا أنه ليس لها أي اتصال بالمجالات التي تراحمها، وإنما يعني أنها قد تغطي وتتجاوز الحد.

وبعد هذه المقدمة عن سنة تطور العلوم ونمائها، يمكننا إدراك أنّ ما يسمى بالعلوم الشرعية يمكن أن تعترها هذه الظاهرة، وبخاصة أنها متصلة بما هو عزيز وقريب من قلوب المؤمنين.

وكمثال تطبيقي عن هذا لنأخذ قضية فقه الأقليات التي ناقشها العلامة ابن تيمية. وسأنقل المناقشة على طولها لتوضيح الأمر ولزيادة البيان في محدودية فائدة علم الأصول في بعض المسائل. يقول ابن تيمية في فصل فقه الأقليات من

كتابه (مشاهد من المقاصد)⁽¹⁾ ما يلي :

"المرأة تسلم وزوجها نصراني: فمذهب الجمهور فسخ النكاح؛ إما فوراً أو بعد انقضاء العدة؛ الدليل آية الممتحنة ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: 10].

قرار المجلس الأوروبي: - إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه:

بعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجهاتها والتي تناولت الموضوع بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية واستعراض الآراء الفقهية وأدلتها مع ربطها بقواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشرع، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديديات في الغرب حين بقاء أزواجهن على أديانهم، فإن المجلس يؤكد أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداء من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفاً وخلفاً، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس في ذلك ما يلي:

أولاً: إذا أسلم الزوجان معاً ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداء "كالمحرمة عليه حرمة مؤبدة بنسب أو رضاع" فهما على نكاحهما.

ثانياً: إذا أسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم وكانت الزوجة من أهل الكتاب فهما على نكاحهما.

ثالثاً: إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس:

أ - إن كان إسلامها قبل الدخول بها فتجب الفرقة حالاً.

ب - إن كان إسلامها بعد الدخول وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها، فهما على نكاحهما.

ت - إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له.

(1) ابن بية، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق.

ث - إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء.

رابعاً: لا يجوز للزوجة عند المذاهب الأربعة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها، أو تمكينه من نفسها. ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن، ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: "إن شاءت فارقت وإن شاءت قرت عنده"، وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي. كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهداً، وهي أيضاً رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن أبي سليمان".

قلت [يعني ابن بَيَّه]: فإذا ثبتت هذه الروايات عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما وهو رأي الزهري، ويرى تقي الدين بن تيمية بقاء النكاح ما لم يفسخ على أن لا يقربها فإنها ليست عرية عن الدليل الأصلي وهو قضية زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها لأبي العاصي بالعقد الأول على الصحيح.

وآية الممتحنة تتعلق بحالة خاصة في نساء خرجن فراراً بدينهن من دار الحرب.

وخصوص السبب قد يمنع عموم الحكم عند بعض علماء أصول الفقه. نص عليه المازري في شرح البرهان وغيره، وممن قال بذلك أبو الفرج من المالكية، وقال به من الشافعية المزني والدقاق والقفال وبه قال أبو ثور وحكاه أبو حامد الإسفرايني عن مالك، وأشار ابن خويزمناد إلى اختلاف قول مالك في هذا استقراء من اختلاف قوله

في غسل الآنية التي ولغ فيها كلب وفيها طعام.

فيكون النكاح نكاحاً جائزاً غير لازم.

الواقع: نساءً يسلمن في الغرب تحت أزواج غير مسلمين، أحياناً كباراً في السن وقد يتبع الرجل زوجته في الإسلام، فإذا فرض عليهما الفراق فقد ترتد كما ورد في سؤال من أمريكا بهذا المعنى.

الجديد: هو تواصل العالم وانتشار الإسلام بحمد الله تعالى وبخاصة بين النساء.

المقصد الشرعي: التيسير والتبشير. والمحافظة على الدين مقصد [مقصداً] أعلى، وعدم التنفير.

وقد انتبه لهذا المقصد ابن تيمية عندما قال: إنه يكفي تنفيراً أن تعلم أنها ستفارق زوجها إذا أسلمت.

النتيجة: جواز بقائها مع زوجها. وكان هذا قرار المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء خلافاً للمجامع الفقهية الأخرى. انتهى النقل عن ابن بية⁽¹⁾. وأشار إلى أن ابن بية عضو في المجلس الأوروبي للإفتاء.

أقول فإذا سأل السائل ما فائدة هذه الفتوى ونحن نعرف أن هذا هو الذي اختارته كثير من اللواتي أسلمن وهن متزوجات لغير مسلمين بناء على معرفة ضمنية فطرية، وإن كنَّ يشعرن بالأذى النفسي لما كان (وما زال) يلزم به الآخرون من أن العلاقة مع زوجها محرمة. والجواب هو أن تأخر ظهور الفتوى لا يعني عدم فائدتها، فإنها تضبط الأمر وتكون بديلاً عن إصابة القول الصحيح إصابة عارضة على غير وجه البحث المتأني. فإن قيل لماذا تأخرت الفتوى وكان يقول بها من قبل من عندهم دراية شرعية وارتياض بعلمها وإن لم يكونوا علماء، فالجواب معروف وهو أن أكثر أهل العلوم الشرعية غارقون في تفاصيل فنون علومهم ذاهلون عن واقع المسلمين لا يهبون للنجدة إلا بعد استفحال الأمور. ولولا أن قيضت الأقدار لعالمٍ نحري أن يسكن في فرنسة

(1) المرجع السابق، ص 185-188.

لسنين لما خرجت هذه الفتوى. فما علاقة هذا بموضوعنا؟ العلاقة هي أنّ علم أصول الفقه موجود من قبل، ولم يكن هناك ندرة في الذين يُصدرون الفتاوى بتحريم هذا النوع من الزواج تحريماً قطعياً لا يخامرهم شك؛ أي إنّ الفاصل في الأمر هو الدراية الحثيثة بالواقع، لا وجود علم أصول الفقه. وإذا لا شك في أنّه بدون تفعيل المقاصد وتحكيمها في الواقع لم يكن ليخرج قولٌ وفتوى مثل هذه، ولكن يبقى فهم الواقع هو الشرط اللازم - وإن لم يكن كافياً - للخروج بفتوى مُبصرة جادة. والتأكيد على خطورة فهم الواقع مسألة مفصلية ليست منفصلة عن فهم الحكم نفسه. وفي ذلك يقول السنوسي: "من هنا ندرك أنّ فهم الأحكام الشرعية على وجهها التام لا يعدو أن يكون نصف المهمة ومنتصف الطريق؛ ولا تتحقّق الفائدة ويتحصّل الغرض إلا باكتمال النسيق الكلّي المكوّن من مرحلة الفهم ومرحلة التطبيق"⁽¹⁾. ولا بدّ من التذكير بأنّه إذا قلنا إنّ الأحكام هو الأخذ بقول الأكثرية، فغالب علماء عصرنا يذهبون إلى عدم جواز هذا الزواج. ومرة أخرى يظهر جلياً أنّ الإشكال لا يكمن في مجرد الرجوع إلى العلوم الشرعيّة وإنما في فهم الواقع من منظور شرعيّ.

وإذا أوكد نقطة فهم الواقع، فلأنها تغيب أو تذبل عند علماء الشريعة، مع اعترافهم النظريّ بها. فما الذي يدلنا على أنّ السادة العلماء أدركوا الواقع إدراكاً صحيحاً؟ وكيف نقطع أو نرجح أنّ فهم الواقع يتحصّل لعلماء الشريعة -على جلالهم- مع أنّ للواقع الذي يريدون معالجته علوماً متخصصة ليس لعلماء الشريعة فيها باع؟ وإذا خُيّل أنّ فهم مسألة الزواج التي نناقشها سهلة لأنها مما تخبره عامة الناس، فما القول في أمور الاقتصاد والتجارة التي أصبحت على درجة هائلة من التعقيد؟

وبالعودة إلى قرار المجلس الأوروبي في مسألة المرأة وبقاء زوجها على دينه، يُمكن إضافة كثير من الملاحظات التي تُبرز محورية فهم الواقع، ألخصها في أحد عشر سؤالاً:

(1) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 8.

- هل هناك علاقة لدين الزوج، كأن يكون من أهل الكتاب أم لا؟
فليس لكون الزوج من أهل الكتاب أساس شرعيّ من ناحية الأحكام، لكن يمكننا أن نجد لذلك علاقة من وجه نوع الإيمان. والسؤال في الفتوى أطلق صفة غير المسلم على الزوج، وأكثر الأدلة التي استشهد بها تخصّ أزواجاً من أهل الكتاب.
- فإذا كان الزوج من أهل الكتاب، فهل هناك فرق بين كونه نصرانياً أو يهودياً؟ وهل مجرد الانتساب الاسمي كافياً -وهو حال الأغلبية- مع غياب الاعتقاد أو الممارسة الدينيّة؟
- وهل هناك اعتبارٌ لاحتمال إسلام الزوج ولو بعد حين، فنحاول حزر هذا الاحتمال من خلال دلالات معاشية؟
- وهل هذا خاصٌّ ببلاد الغرب، أم أنّه جارٍ كذلك في بلدٍ مثل الهند الذي فيه ملايين المسلمين، والذي قد لا تعدم المرأة زوجاً من ثقافتها الوطنيّة لو قلنا بفساد عقد الزواج السابق ولزوم الفسخ؟ وهل تنطبق هذه الفتوى على بلاد الأكثرية المسلمة؟
- وهل هناك اعتبار لعمق تدبّر الرجل؟ فإنّ كان الجواب بالإيجاب باعتبار أنّ عمق تدبّر الرجل يبيّن فيه خلق المسامحة والرأفة، أضحي احتمال إسلامه ضعيفاً.
- وهل يلزم اعتبار نوع دين الرجل؟ فالبوذيّ وعامّة ديانات شرق آسية متسامحة، ليس لحسن الخلق بخاصّة وإنما لغياب فكرة الخالق بصفاتٍ مطلقة. وتكاد الكنفوشية تكون نظاماً أخلاقياً أكثر من دين.
- وما القول في رجل علّمني ليبراليّ؟ إذ إنّ أساس اعتقاده رافض للدين. لكنّ الإنسانويّ من الليبراليّين كثير التعاطف مع الآخر، فهل هناك الأمر بدرجة الرفض العقليّ للإسلام أو بوجود فكرة الدّين عند الرجل؟
- وهل هناك فرق في درجة العداوة للمسلمين، كأن يعمل جاسوساً أو يعمل في مؤسسة مُغرضة تشوّه صورة المسلمين؟

- وهل هناك اعتبار لإمكانية الاستقلال المادي للمرأة واعتمادها على دخلها من عملها المهني؟

- كما يمكننا أن نسأل: لماذا اعتُبر الدخول مهماً في هذه المسألة؟ والجواب هو أن أحكام الطلاق تتعلّق بالدخول. ولكن لماذا لم يُعتبر وجود الأولاد، فوجودهم يتعلّق بقبول الإسلام. إنَّ وجود الأولاد له علاقة باحتمال إسلامهم أو تأذّيهم بالتفريق. وإذا كان عدمُ تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علِمْنَ أنهنَّ سيفارقن أزواجهنَّ وسيتركنَ أسرهنَّ أمر معتبر، فإنَّ شعورهنَّ هذا يتعلّق علاقة قويّة بوجود الأولاد وبعمُر هؤلاء الأولاد. وإذا كانوا صغاراً فإنَّ ذلك يتعلّق بقوانين البلد ومن يُحكم له عادة بكفالة الأولاد والعيش معهم. وإذا كانت المرأة هي التي تفوز بكفالة الأولاد - كما هو الأمر في كثير من البلاد الغربيّة - ويعيشون عندها بعد التفريق، فهل لقدرتها الماليّة لإعالتهم اعتبار إذا قلنا بالتفريق؟

- وأخيراً، هل لكلّ هذه الأوجه قول شرعي ثابت أم تترك لتقدير المرأة نفسها؟

ونتساءل: هل قصرت فتوى المجلس الأوروبي للبحوث عن هذه التفاصيل غفلةً عنها، أم لأنّه لم يمكن الوصول إلى اتفاق عليها فعالجت الفتوى ما جرى الاتفاق عليه؟ أم أنّ معالجة هذه التفاصيل هي شأن الذي يُستفتى بأفراد المسائل بينما ينزل قرار المجلس منزلةً الفقه الذي تُستنفر المقاصد عند تطبيقه؟ وإذا كان الاحتمال الأول أو الثاني هو الذي أغفل ذكر الأولاد مع أهميتها البالغة، فكيف نقول بأن القرار استوفى الاستهداء بالمناسب من قواعد علم أصول الفقه؛ إذ لو اعتُبرت هذه الأوجه جميعاً لربما حُكمت قواعدٌ شرعيةٌ أخرى؟

وإذا كانت الخلاصة - بكلمات ابن بَيّة - هي أن: "الواقع: نساء يُسلمن في الغرب تحت أزواج غير مسلمين...؛ الجديد: هو تواصل العالم وانتشار الإسلام...؛ المقصد الشرعي: التيسير والتبشير. والمحافظة على الدين مقصد

أعلى، وعدم التنفير"؛ إذا كان هذا هو مُعَوَّل القول الجديد، فنتساءل: هل النتيجة التي وصل إليها المجلس الأوروبي إلا بصيرةً بالمقاصد الكبرى، في حين أن المقاصد المستخرجة على نسق علم أصول الفقه لم تُحَظْ بجوانب مسألة الزواج كما تبين؟ بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقول: إن الاستغراق في مسائل علم أصول الفقه هو الذي حَرَمَ القرار من أن يحيط بكل متعلّقات من أسلمت وبقي زوجها على دينه. ولو سمحنا للمقاصد الكبرى في التحرك في عالم مسلمي اليوم -إلى أن تتوافر شروط التخريج الدقيق والمفصل على نهج علم أصول الفقه- لأمكننا عدم التنفير الذي يجعل الملايين من المسلمين -نساء ورجالاً- يَشْكُون في الدين فيخلطونه بمفاهيم من خارجه أو يكرهون التنظّعات باسمه فيتبنّون الأفكار الحداثيّة لأنها قدمت لهم جواباً حبسنا عنهم بديله.

ونجد أن ابن بَيَّة يقول: "والمقاصد الكبرى والتي سمّاها بعضهم العالية لا يُمكن ادعاء حصرٍ فيها، فكلُّ عالمٍ يقترح مقصداً بناءً على ما فهمه"⁽¹⁾. ولكنّ ادعاء حصرها غير ممكن سواء أكانت مقاصد كبرى أم مقاصد التكليف. وإنَّ شهرة المقاصد الخمسة المعروفة هو الذي يغري بجعلها نهائية، وما ذلك إلا لأنها تنظير ناجح من جهة، ولأنّه كثر تردّادها والتعامل معها فاكتمت منزلة السلطان. ومتى تحقّقت لمفهوم ما المنزلة ثبت واستمرّ ولو كثر الاعتراضُ عليه لقصوره عن تلبية الواقع، لأن الناس عندها تحملُ المفهوم حمل العام السابغ وتتاوّل أي اعتراض أو استدراكٍ هيبّة واعتزازاً بتاريخ هذا العلم. يقول ابن بَيَّة: "ولهذا فإنّي أدعُو إلى مراجعة الفتاوى وضبطها بمعياري ثلاثي الأضلاع، يقومُ على فحص الواقع لوزن المشقّة والحاجة التي تطبّعهُ، وتقويم العناصر المستحدثة، ثمّ البحثُ عن حكمٍ من خلال النصّ الجزئيّ الذي ينطبقُ عليه إذا وُجد، مع فحص درجته ومرتبّة حكمه، ثمّ إبراز المقصد الشرعيّ كلياً أو عاماً كقصد التيسير مثلاً، أو خاصاً بالباب الذي يرجعُ إليه الفرع، ومن خلال هذا المعيار الدقيق تصدرُ الفتوى التي هي صناعة مركبة

(1) ابن بَيَّة، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص 79.

وليست بسيطة" (1). غير أننا رأينا أنَّ المعيار الدقيق كان كذلك باعتبار آلاته المعتادة، ولم يكن دقيقاً أبداً من وجهة علم مجاري العادات.

ويتابع ابن بَيَّة قوله: "بالإضافة إلى شرط رابع خارج المُعادلة لكنَّه من لوازمها وهو أن مهندس هذه العملية الذي يقرر النتيجة يجب أن يكون مُرتاضاً في الشريعة بصيراً بالمصالحِ المعتبرة فيها مُتمرساً بتوازُنات مَنْظُومَتِها، وقد أثّرنا مُصطلح الارتياض على مصطلح الاجتهاد لئلا نصطدم بشروط الاجتهاد الصعبة التحصيل من جهة ولتسهيل الإفتاء في هذه القضايا إذا ضبّطت بمعاييرها، وهي كلمة استعملها المالكية في مسألة تمييز المصالح والاعتماد على المقاصد؛ إذ إنَّ إهمال أيٍّ من هذه العناصر قد يؤدي إلى كارثة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، وذلك مخالفٌ لروح الشرع وميزان العدل والإحسان ﴿وَأَقِمْوْا لَوُزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ [الرحمن: 9]. كما أدعو إلى تكوين فقهاء مقاصديين في دورات مكثفة تتسم بروح الجدِّيَّة والانفتاح والتواضع لتحصيل العالم المرتاض في معاني الشريعة" (2).

وهذا كلام نفيس، ولكن أين الارتياض في فهم علوم الواقع الذي يجري فيه التنزيل؟ وكيف يمكن أن تستغني الهندسة المقاصدية عن علوم هندسة المناط كي لا تحدث "كارثة"؟

ثمَّ أوليس الأحكامُ أن نبدأ بإبراز المقصد الشرعي؟ ولقد استعملتُ عبارة الشيخ لفظ (ثم) للأضلاع الثلاثة، غير أنه لتكون أضلاعاً ثلاثة يجب أن تحضر كلها حضوراً آنياً. ويخشى أن ينتج عن تأخير الاعتبار بالمقاصد الغوصُ في الأحكام والغرقُ في الأقوال القديمة للعلماء في مسائل تبدو أنها تشبه مسائل اليوم؛ وهذا ما يشهد له الواقع شهوداً يصعب إنكاره؛ وإذ لا شك في أنه ستظهر كتاباتٌ تحاول استلهاً المقاصد غير مستوفية للشروط، غير أنَّ سَنَّة العلوم غالبية، فالزبد يذهب جفاء.

(1) المرجع السابق، ص 188.

(2) المرجع السابق، ص 188-189.

وأخيراً، لا أدلّ على محدوديّة قدرة علم أصول الفقه على التعامل المباشر مع المعضلات الاجتماعية الكبرى في زمننا هو أن ابن بَيّة عندما ناقش مسألة الشورى والديمقراطية لم يأت على ذكر أصول الفقه بأي ذكر، وإنما ذكر العدالة، وهي التي تدخل في المقاصد الكبرى. وليس سبب هذا مجرد قلة النصوص في شأن السياسة، وإنما التغيرات النوعيّة التي حصلت في كل نواحي الحياة -والأوجه الجماعية منها بخاصّة- هي التي تستدعي الاستنجاد بالمقاصد الكبرى العليا، لأنها أكثر التصاقاً بمصدر الإسلام ومنهل هدايته.

إن تشديد العلماء الأفاضل وتنبيههم إلى أن العلوم الشرعيّة علوم مزدانة وأن التعمّق فيها يستلزم دراسة وبحثاً مستفضيين أمر مفهوم، وبخاصّة في مجال المقاصد، إذ تُغري بدهائها قليل البضاعة في العلوم الشرعية أن يضيف إليها انطباعاته الشخصية. غير أنه ينبغي التنبيه إلى أن أيّ علم مهما علت منزلته وعزّ شرفه يبقى نتاجاً بشرياً أنتجته عقول بشر. ومع أنه لا خلاف في هذا، يبدو أن لحال العلوم الشرعية مع علمائها سيكولوجية متميّزة، وذلك أن الحرص الكامل لعلماء الشريعة على أن لا ينسبوا للدين ما ليس منه يجعلهم يترسّثون ويراجعون أقوال من قبلهم باحترام بالغ، ويفضّلون تأويل القديم والتحصّن به عن النظر الجديد من خلال كليّات الدين. غير أنه في غمرة الاحتياط هذه والحرص على عدم التقوّل يبدو أنه يتسرّب موقفٌ نفسيّ/ فكريّ فيه إشكال كبير: ألا وهو نسيان أن العلوم الشرعية ومصطلحاتها هي نتاج بشري أولاً وأخيراً. ومهما رأينا من انطباق بين المراد من كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والعلوم الشرعية ومصطلحاتها، فإن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون أحسن اجتهاد أتت عليه الأمّة. وكأيّ تنظير بشري، فإن قيمته تكمن في مدى فائدته في البيان أو الضبط، وفي تحقيق أهداف أخرى صيغ هذا العلم من أجلها. ولا يُمكن للفكر البشريّ أن يتّصف بالإطلاق مثل ما هو تنزيل العزيز الحميد، ويبقى الفكر البشري -ولو كان إعمالاً في فهم الوحي المطلق- مبتلى بالنسيبة الزمانيّة والمكانيّة.

وسأنقل هنا كلاماً طويلاً للريسوني - لأهميته- في سياق هذا المعنى :

"إن النظرية أعمّ وأوسع من القاعدة، وأن النظرية تنطوي على عدد من القواعد. ولكن نظرية المقاصد تندرج فيها النظريات الفقهية والقواعد الفقهية معاً، فضلاً عن الأحكام الجزئية.

وإذا كانت النظرية الفقهية -كما يرى الدكتور جمال الدين عطية- هي عبارة عن "تصور يقوم بالذهن، سواء استنبط بالتسلسل الفكري المنطقي، أو استمد من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية" فإن نظرية المقاصد تقوم على هذين الأساسيين معاً، أي: التسلسل الفكري المنطقي، الذي ينبع من النظر العقلي ومن الأسس العقدية للإسلام، وكذا النتائج الاستقرائية.

فنظرية المقاصد ينتجها النظر العقلي المنطقي القويم، الذي يرى أن شريعة الله، لا يمكن إلا أن تكون شريعة حكمة ورحمة، وشريعة عدل وانصاف، وشريعة تدبير موزون وتقدير مضبوط، لأن هذه سنة الله المظردة في كل مخلوقاته، ولأن هذا هو مقتضى كمالاته سبحانه.

ونظرية المقاصد يسندھا ويوقف عليها استقراء تفاصيل الشريعة، فإن من تصفح أحكام الشريعة ونصوصها في مختلف مناحيها ومجالاتها أدرك الكثير من حكمها وعللها ومراميها. ومن نظر في آثارها ونتائجها رأى ما وراءها من مصالح تجلبها ومفاسد تدفعها. ومن تأمل في هذه وتلك، خرج بتصور شامل متكامل عن مقاصد الشريعة ومراميها. وتلك هي: نظرية المقاصد.

وفوق هذا وذاك، فإن نظرية المقاصد، تجد سندھا القريب فيما نطقت به النصوص القطعية، ثبوتاً ودلالة، من تعليقات لإرسال الرسل وإنزال الكتب وشرع الشرائع. وهي تعليقات تنبئنا أن الله تعالى إنما أراد بهذا كله الرحمة للعالمين، وتزكية الناس وتعليمهم، وإقامة القسط بينهم، وحفظ فطرتهم في إيمانهم ومكارم أخلاقها...

فعلى هذا الأساس تبنى نظرية المقاصد، لتصبح نظرية تحكم تفاصيل الشريعة، وتحكم كل فهم لها، وتوجه كل اجتهاد في

إطارها. ونقطة الانطلاق في هذا هي: التسليم الجازم بكون الشريعة إنما وضعت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدنيا والآخرة. وللمصالح والمفاسد -كما تحددها مقاصد الشريعة- مفهوم خاص له مميزاته الخاصة. فالمصالح غير الأهواء الجامحة والنزوات العابرة، بل المصالح في الإسلام أبعد وأرقى من المفاهيم السطحية القاصرة السائدة. ومن هذه المنطلقات تحدد نظرية المقاصد سلم المصالح والمفاسد، الضرورية منها، ثم الحاجة والتكميلية. ثم تتشعب هذه النظرية لتلقي بظلالها الوارفة على جميع قضايا الشريعة وجزيئاتها على ما سنرى، من خلال ما كتبه الشاطبي رحمه الله، ومن خلال التعقيبات والإضافات التي اقتضاها توضيح نظرية الشاطبي⁽¹⁾.

وفي هذا المقام أقول إنني لست بغافلٍ عن أن الكتابة في المقاصد كثرت وانتشرت، وأصاب بعضها التكرار أو مجرد لصق عنوان المقاصد على مؤلف مُفيدٍ هو أقرب في حقيقته إلى التثقيف بمبادئ الإسلام وميزاته. ويشار إلى أن كثيراً من أهل العلوم الاجتماعية والإنسانية يغيب عنهم ما في التراث من روائع ولا يحيطون بعلوم الشريعة ودقة مسائلها. وكذلك، أهل العلوم الشرعية كثيراً ما يقصرون في الاطلاع على العلوم الاجتماعية، وحين يطلعون يكتفي بعضهم بعناوينها وتغيب عنهم أعماقها، وحين يدخلونها في أمر الشريعة تغيب عن بعضهم إشكالية منطلقات هذه العلوم التي طورتها الحداثة المادية العلمانية الليبرالية. وهذه محنة التجديد في أيامنا هذه، وما أزمة التجديد في المقاصد إلا تعبيراً عن هذه الأزمة، والتفصيل في هذا يتجاوز غرض هذا الكتاب.

ومن رخاوة التنظير ذكر نواح مختلفة على نحو مجتمع، فتجد المسائل المتناثرة تُرَقَّم بواحد اثنين ثلاثة...، مع أنها متفاوتة في أهميتها ومحوريّتها وأوزانها تفاوتاً كبيراً. فمثلاً، يحدّد ابن عاشور نواحي إصلاح التفكير في "ثمان نواح من أصول نجاح المرء والجماعة في المجتمع هي: تلقي العقيدة، وتلقي الشريعة، والعبادة، وتحصيل النجاة في الحالتين، والحزم، والمعاملة،

(1) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 17-18.

والأحوال العامة، ومصادفة الحق في المعلومات⁽¹⁾. ومع أن هذه الثمانية مهمة، إلا أنه هل يستقيم أن يوضع الحزم والمعاملة الحسنة بجانب تلقّي العقيدة وكأنهما على وزن واحد؟ ثم إنَّ الشريعة هي الهادية لغيرها من الأحوال المذكورة في العبارة، فكيف يكون عنصر في النظرية مشتمل على عنصر آخر ثم يذكر معه على نحو تعدادٍ مُفرّقٍ بين متباينات؟ ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن هذا النوع من الذكر مع عدم مراعاة الأوزان أو عدم مراعاة احتواء عنصر لآخر غالب في الكتابات المعاصرة في الأمور الشرعية، مما يُقربها إلى دوائر الإشادة الوصفية للإسلام ويُقص من كمونها الإصلاحية وقابليتها للتحقق، مع وجهة المعاني وشرفها. ويُنبّه قيس حامد في سياق ذكره للعوائق التي تُكبّل المقاصد إلى نقطة مهمة تتصل بطريقة التنظير لا مجرد مضمونه، وهي إشكالية "البحث عن مقاصد للأحكام قبل البحث عن تعليل للتشريع ابتداءً، فالمقصد الكليّ للتشريع هو الضابط الأكبر لتعليل الأحكام، فالمقصد العام للتشريع الإسلامي هو حفظ المجتمع وصونه من التفكك والانحلال، ويصير هذا المقصد نفسه جزئياً بإدخاله تحت مقصد كليّ هو المقصد العام للدين، وعليه فإن التراتب الهرمي للمقاصد يبدأ بالمقصد العام للدين والذي ابتداءً منه يكون المقصد جزئياً"⁽²⁾.

إن النتيجة النهائية لرخاوة النظرية هو الإضرار بمفهوم الأولويات وتقدير الأمور بقدرها. وهل يخذش التفكير المسلم وسلوك المسلمين اليوم إلا العجز عن استبصار الأولويات واعطاء الأمور وزنها المناسب؟

وأخيراً، فإن التنظير المتكامل هو الذي يسدّ الثغرات ويحولّ دون سوء الفهم وسوء الاستعمال. وإنّ بعض ما يحصل اليوم من ركوب موجة الخطاب المقصدي لتمرير ما هو غير إسلاميّ ولتذويب الشريعة بالتدريج مردّه ضعف بروز الأطر التصورية في صياغات المقاصد والاستغراق في رسم الضوابط في الفروع والتفصيلات بعيدة عن الأصل.

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 53.

(2) حامد، "مقاربة فلسفية لمقاصد الشريعة الإسلامية"، مرجع سابق، ص 84.

لقد كان دافعي للتأليف في موضوع المقاصد أمرين؛ الأول هو إشكالات أحسب أنها تظلم الشريعة الباهرة للإسلام. الثاني هو ما أراه عدم اتساق تنظيريّ وضعف في ترابط الأجزاء، أو ربط بعضها ببعض ربطاً من أطراف المسائل لا من أصل جذورها. ولا عجب عندها أنّ عبارات العلماء الأولين التي نتمسك بها ونعتبرها فتحاً تكون مسرودة ضمن أمر آخر ولا تتصدر الباب الذي نحن فيه لتكون إيطاره الجامع. ويشبه حال الدارس في ذلك حال الغوّاص الذي يلتقط اللآلئ. وإذ لا غنى عن لآلئ الأجداد المباركة، فإنّه لا غنى أيضاً عن نظم هذه اللآلئ -وغيرها مما طوّره الجهاد الفكري- في عقد منظوم لمواجهة واقع جديد.

ثانياً: علاقة الشريعة بالقانون

هناك ثلاثة مصطلحات أساسية -الشريعة والفقه والقانون- أصبح ينتابها كثير من الخلط عند استخدامها في سياق مجتمع الحداثة، فيحسن مراجعة هذا الأمر. وتتأكد الحاجة إلى التذكير بهذا لأن الحركة المباركة في الكتابة عن المقاصد اتخذت اليوم صفة عالميّة، تُترجم فيها الكتب من العربيّة إلى اللغات الأوروبيّة وبالعكس، وتُشكل هذه المصطلحات الثلاثة ويُساء فهمها في لغات الحضارة الغربية أكثر منه في اللغة العربية.

لقد أضحى مصطلح الشريعة مصطلحاً شائعاً يحمل معاني مشتركة عندما كان نظم الإسلام هو الراسخ والسابع، فلربما استُخدم لفظ الشريعة وكان المراد الحقيقي هو الفقه. لكنّ عدم التفريق في الفهم بين الشريعة والفقه أمر مُشكل جداً، فالأول هو مقتضى الوحي والهداية الربانيّة والتوجيه النبويّ، والثاني هو سجلّ اجتهاد البشر في فهم الأحكام الشرعية وتنزيلها على واقعهم. وعندما تشارك استخدام هذين المصطلحين في عبارات الأقدمين، فإنّ هذا مفهوم، ولعل مرده أنّهم عاشوا في فضاء حضارة إسلامية تهيمن عليها قيم الإسلام؛ أي إنّهُ يمكن اعتبار القول الفقهيّ يومذاك هو القول الشرعيّ في اللحظة الزمانيّة والمكان المعيّن، اجتهاداً وتقديراً. أمّا في عصرنا الذي اقترن فيه انكسار الشوكة مع الاستيراد الفكريّ ومع غياب الصبغة الإسلامية وغلبة

مناهج التلفيق ومسالك التدليس، فقد ظهرت الحاجة إلى تأكيد أصل معنى الشريعة.

لقد أضحى التذكير بأصل معنى الشريعة وتحريره من متعلقاته التطبيقية والفقهية أمراً بالغ الأهمية. والمعنى اللغوي للشريعة هو "الطريق الذي يتوصل منه إلى الماء"⁽¹⁾، "وأما المنهاج، فإن أصله: الطريق البين الواضح"⁽²⁾. وإذا استحضرنّا السياق التي استُخدم فيه لفظ الشريعة في القرآن لوجدناه يتصل بالهداية العامة: فقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا نَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: 13] يشير إلى أن الشريعة ليس خاصة برسالة الإسلام الخاتمة وإنما بمسيرة النبوة والتوجيهات الربانية. وكذا عندما خاطب القرآن نبينا محمد ﷺ بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبَعَهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 18]، فإن المعنى طليق يتصل بالآية التي قبلها التي تذكر بني إسرائيل وبغيهم في العلم الذي أوتوه، كما يتصل بالآية التي بعدها بالبصيرة والهدى والرحمة. وربما معنى الشريعة في سورة المائدة المدنية يتعين على نحو أكبر، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا

(1) راجع تفسير قوله تعالى ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] في تفسير القرطبي. انظر:

- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ/1985م، ج 6، ص 211.

(2) راجع تفسير قوله تعالى ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] في تفسير الطبري. انظر:

- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ/2000م، ج 10، ص 383.

كُنْتُ فِيهِ تَخْلُفُونَ» [المائدة: 48]، غير أننا نجد أن المعنى لم ينفك عن الدوران حول المبادئ الأساسية لمنهج وشاكلة على مستوى التصوّر والوجهة العامة، ولا يفوتنا المفهوم المحوري للآية ألا وهو مفهوم التصديق والهيمنة المتّصل بخاتمية الرسالة، ليؤكد معنى الاكتمال على مستوى الوجهة⁽¹⁾. والغرض من التذكير بهذه الآيات رفض اختزال الشريعة في معنى الأحكام، وإن احتوت الشريعة على أحكام.

وقد تعرّض علّال الفاسي لهذا الموضوع ونصّ على أنّ "الشرعة هي السبيل المستقيم... والمنهاج الاستدلال بطريق الصواب"⁽²⁾. ثم فصل في ذلك فقال إنّ الشريعة تشتمل على أصول، "وهي الأحكام الأساسية التي تتضمن النظام الشامل للأسس العليا للحق والقانون، وهي المصدر الأصلي للاجتهاد والتفسير وفقه الأحكام العادية. وهذه الأصول موافقة للفطرة ولا تتبدّل بتبدّل الأزمنة والأمكنة... والمنهاج عبارة عن الأصول الفكرية التي عليها مدار الحياة المستقيمة. فهناك منهاج الحكم وهو الشورى والعدل وما إليهما، ومنهاج الأسرة وهي المودة والعدل والرحمة"⁽³⁾. ويناقش الريسوني هذه الفكرة ويشير إلى أن الكتابات التراثية تجاه لفظ الشريعة بين المضيقّة التي

(1) يقول ابن عاشور في "التحرير والتنوير" في تفسيره للآية: وقوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ كالتعليل للتهي، أي إذا كانت أهواؤهم في متابعة شريعتهم أو عوائدهم فدعهم وما اعتادوه وتمسكوا بشرعكم. والشرعة والشريعة: الماء الكثير من نهر أو واد. يقال: شريعة الفرات. وسميت الديانة شريعة على التشبيه، لأنّ فيها شفاء النفوس وطهارتها. والعرب تشبّه بالماء وأحواله كثيراً، كما قدمناه في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ في سورة النساء (83). والمنهاج: الطريق الواسع، وهو هنا تخيل أريد به طريق القوم إلى الماء، كقول قيس بن الخطيم: وأتبعته دلي في السماح رشاءها، فذكر الرشاء مجرّد تخيل. ويصحّ أن يجعل له رديف في المشبّه بأن تشبّه العوائد المنتزعة من الشريعة، أو دلائل التفريع عن الشريعة، أو طرق فهمها بالمنهاج الموصّل إلى السماء. أ. هـ. انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط 1، 1420هـ/2000م، ج 5، ص 125.

(2) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 80.

(3) المرجع السابق، ص 81-82.

تستعمله اصطلاحاً بمعنى الأحكام، والموسّعة التي تعتبر لفظة الشريعة "مرادفة أو مطابقة للدين والملة، فالدين والملة والشريعة في هذا المفهوم شيء واحد"⁽¹⁾، ويؤكد أن التضييق والقصر في مفهوم الشريعة "لا أساس له، ولا تحتمله أصول الشريعة وقواعدها التشريعية التي لا تعرف التفريق بين عبادات وجنایات وآداب ومعاملات، ولا بين أحوال شخصية وأخرى غير شخصية.." ⁽²⁾.

وأشير إلى أنّ فهم معنى الشريعة مشكّل في اللغات اللاتينية بخاصّة. واستحضاراً لهذا الإشكال ودفعاً له، نجد أنّ لؤي صافي عرّف الشريعة -في اللغة الإنكليزية- بأنها ليست مجرد منظومة قانونية وإنما "منظومة حاوية للقانون والأخلاق تنظّم كل أوجه الحياة البشرية"⁽³⁾؛ وعرّفها نعمت البرزنجي بأنها "التعاليم القرآنية العامة التي يلتزم فيها الأخلاقيّ بالقانونيّ ويتعانقان"⁽⁴⁾، ولقد عرّفها بأنها "مطالب الإسلام الكلية الأخلاقية"، وأنها تحدّد في آن خصائص رؤية أخلاقية وخصائص منظومة حيائية استخلافية وفق شاكلة التوحيد المتفرّدة⁽⁵⁾.

وأشير هنا إلى أنّ النزعة التعقيدية هي التي قادت إلى خلط مصادر التشريع بوسائله، فاشتهر القول بأن مصادر الشريعة أربعة: القرآن والسنة والقياس والإجماع؛ وفي ذلك خلط بين وسائل الاستنباط الفقهي ومصادر الشريعة. والعجيب هو اشتهاار هذا التقسيم على الرغم من بدهة إشكاله. وهناك ضرورة حاسمة للتذكير بأنّ مفهوم الشريعة مفهوم مجرد لا يختزل في

(1) الريسوني. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 16.

(2) المرجع السابق، ص 20.

(3) Safi, Louay. 1990. Islamic law and society. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 7: 177-191.

(4) Barazangi, Nimat Hafez. 2004. *Women's Identity and the Qur'an: A New Reading*. Gainesville, FL: University of Florida Press, pg. 6.

(5) Hashem, Mazen. "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis. " *Sociology of Religion*, 2006, 67: 23-41; Mazen Hashem, Muslim Friday *Khutbas* in "America": Veiled and Unveiled Themes. Institute for Social Policy and Understanding, Oct, 2009, pg. 23.

الفقه. إنّ الشريعة ضمن مفهوم الشاكلة والمنهاج هي التي تمتلك القدرة التجديدية التي تمّد برؤية قادرة على الإنشاء المتميّز في كل زمان ومكان، وليس مجرد التعامل مع ظروف كل زمان ومكان كما يجري القول عادة.

وإذا كان اختزال الشريعة في الفقه إشكالاً ينتقص من المعنى الواسع للشريعة، فإنّ اختزالها في مفهوم القانون إساءة أكبر، وبخاصّة في عصر الحداثة الذي ارتبط فيه مفهوم القانون بالدولة وسيطرتها وقهرها. وليست الشريعة وحدها أوسع من القانون وأعلى من مستواه، فذلك الفقه. فالفقه يحوي مسائل التهذيب الأخلاقي وفضائل السلوك، ومسائل العبادات؛ وهل يمكن تخيل قانون يحكم في مسائل تزاور الناس أو في السواك أو في مفسدات الصوم؟ أما في المسائل التي يشترك فيه الفقه والقانون، فيقوم الفقه مقام نظرية القانون. ولزيادة البيان، نسأل: ماذا هو دور القانون إذا أبى مستطيع أداء فريضة الحج، أو إذا أخذت امرأة بقول مذهب في مدّة الحيض وكان مذهب الدولة المختار غير ذلك؟ فلا يُتخيل للقانون قول في هذه المسائل إلا إذا كان نموذجنا هو نموذج الدولة الشيوعية. وللفقه قولته في الأمور بياناً نظرياً لصحة أمر ما أو فساد، ويقوم مقام مباحث القانون وليس مقام القانون الإجرائي نفسه الملتصق بالواقع التطبيقي. ولذا فإنّ عبارة (القانون الإسلامي) عبارة مشكّلة، لأنّ المدلول يختلط مع الشريعة ذاتها أو مع الفقه، ومعاني كليهما أوسع من القانون وأشمل وأشرف. وإذا قيل إنّ يمكن استخدام عبارة (قانون إسلامي) بالتنكير بمعنى محاولته استشراف التوجيهات الشرعية، فإنه لا يمكن أن يصحّ بحال استخدام عبارة (القانون الإسلامي) بالتعريف، لأنّ هناك -لزوماً- أنماطاً متعددة من القوانين الإسلامية.

وثمة أمر أساسي تجدر الإشارة إليه، وهو مدى دور القانون في إصلاح حال البشر. إنّ قدح مخيال القانون بكونه مدخلاً لنهضة الأمة أمرٌ مشوّش للتفكير في عملية إخراج الأمة واسترجاع مكانتها، تلك العملية الشاملة التي لا يمكن أن تتكئ على الصيغ القانونية، والقانون والدستور وما في معناهما

أمر يعكس إرادة الأمة وليس أمراً مُنشئاً بذاته. والمبالغة في رفع شعار القانون بوصفه أمراً ناجزاً تصرف عن القيام بالجهد العملي للإصلاح، ذلك الجهد الذي يتّسم بالاستمرار ويمرّ عبر سنن التدرّج، ويرافقه الاجتهاد في معرفة الأولويات وتحديدها.

وكما نَبّهتُ، ارتبط مفهوم القانون في الحداثة مع الدولة ومع كمون قهرها، فما أقبح أن نلصق ذلك بالشرعية الغراء. والأثر السالب لدعاوى تطبيقاتٍ اعتبارية لقوانين وإجراءات توصف بأنها إسلامية مع أنها مفتقرة لحقيقة الفقه أمرٌ معروف. وزاد الأمر اختلاطاً وتشويهاً ما صاحب بعض هذه الإجراءات من إكراهات وتعسف وتوظيف سياسي. يقول المستشار طارق البشري في هذا السياق: "والقانون يصدر مستنداً في مرجعيته إلى إجراءات إصداره عن طريق أجهزة الدولة، وإلى ما تقدره هذه الأجهزة من مصلحة في الإصدار. ومن ثم فإذا كانت الدولة الحديثة ذات سلطة مقيّدة فيما تذكره النظريات الدستورية ونظريات علم السياسة، فهي مقيّدة بما تنشئه من قوانين؛ أي هي مقيّدة بعضها من بعض؛ أي سلطتها التنفيذية بسلطتها التشريعية، بواسطة سلطتها القضائية التي تنظر إلى ممارسات السلطة التنفيذية في ضوء ممارسات السلطة التشريعية، لتقضي بما تنفذه السلطة التنفيذية، والدولة باعتبارها جماع تلك السلطات الثلاث مقيّدة بإرادتها ومشيئتها الذاتية. ولا يرد عليها القيد من خارجها من إطار مرجعي عام خارجي يهيمن عليها مثل ما يحدث عندما نتكلم عن وجوب تقيّد الدولة بأحكام الشريعة الإسلامية؛ إذ تصير الدولة محكومة بمرجعية عليا خارجة عنها لم تصنعها الدولة بذاتها. ومن ذلك يظهر وجه القول إن العلمانية هي من خصائص الدولة الحديثة في مجتمعاتنا، وهي من مقتضيات هذه الدولة ومن أركان تكوينها. وهي خاصة لصيقة متضمنة في مواد بنائها، ومن هنا استطاعت الدولة أن تجعل المجتمع شيئاً من ممتلكاتها وأصولها الثابتة. ومن هنا صار المجتمع تابعاً وملحقاً بالدولة وليس العكس، لأنها لا تملك عليه سلطة التشريع فقط، ولكنها تملك أيضاً مصدرية سلطة التشريع تلك. من هنا يظهر التعارض الرئيس بين مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية والدولة بالصياغة التي تقوم عليها هياكلها،

وبالوظائف التي تقوم بها هيئاتها الحديثة" (1).

ما سبق يدعوننا إلى تصوّر مراتب متفاوتة للشرعية من المستوى التجريديّ إلى المستوى التطبيقيّ. وهذه المستويات علومٌ ومكامنٌ فكريّةٌ منفصلةٌ عن القانون، غير أنّ لها انعكاسات عليه. ويبين المخطط التالي المستويات المختلفة للخطاب الشرعيّ، والوجه القانونيّ الموازي لهذه المستويات، والسيرورة المرافقة للرحلة من الخطاب الشرعيّ إلى الرسم القانونيّ.

فهناك مقاصد الشريعة الكبرى في أعلى مستويات التجريد، ومعاني أصول الدّين وأوجه الشاكلة الإسلامية لبّ هذا المستوى. فمثلاً، مفهوم تكريم بني آدم ومفهوم استخلاصهم ومفهوم المكرمة الأخروية للأتقى هي مفاهيم محورية على هذا المستوى. وهذه المفاهيم ذات بُعد أخلاقيّ وبُعد منظوماتيّ، وكلا البعدين يسكنان مقاصد الشريعة الكبرى. ويُترجم هذا المستوى وتنزّل مقتضياته في سياق الدولة، ومن ناحية القانون على نحو فلسفة دستورية.

أوجه التقابل بين التنظير في العلوم الشرعية والقانون عبر التنزيل الواقعي

التنظير الشرعي	التنزيل الإداري السياسي	التقنين
مقاصد الشريعة الكبرى	تشكيل رؤية دستورية	فلسفة دستورية
مقاصد الشريعة	ترسيخ ثوابت دستورية	أطر دستورية
القواعد الأصولية	ترسيخ ثوابت قانونية	وجهة قانونية
أصول الفقه	تحرير ضوابط قانونية	ضمانات قانونية
الفقه	تلاقح دراسات قانونية	لوائح قانونية
الفتوى	تراكم تجارب قضائية	أقضية وسوابق

(1) البشري، طارق. "منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشرعية الإسلامية"، إسلامية المعرفة، العدد الخامس، 1996/1417، ص39.

أما مقاصد الشريعة -بمعناها المشهور- فيكون دورها عند التنزيل الإداري السياسي دور الممكن الذي تُنهل منه الثوابت الدستورية. فمثلاً يكون من أولويات الدستور حفظ العقل والنفس، وتُعطى الأوجه الضرورية فيهما أولوية سابقة للأوجه الحاجية والتحسينية. ويُترجم هذا المستوى وتنزّل مقتضياته في سياق الدولة، ومن ناحية القانون على نحو أُطرٍ دستورية.

أما القواعد الأصولية فيكون دورها عند التنزيل الإداري والسياسي دور الممكن الذي تُنحت وفقه الثوابت القانونية. فمثلاً قاعدة أن الأصل في العادات والمعاملات الالتفات إلى المعاني يوجّه القوانين نحو تحقيق المصلحة المحقّقة دون الوقوف على حرفية القانون. ويُترجم هذا المستوى وتنزّل مقتضياته في سياق الدولة، ومن ناحية القانون على نحو وجهة قانونية.

أما أصول الفقه فيكون دورها عند التنزيل الإداري والسياسي دور الممكن الذي تُستخرج منه الضوابط القانونية. فمثلاً، قواعد الكلّي والجزئيّ وأثر تخلف الجزئيّ، أو شروط تحقيق المناط تشكّل ضوابط في الصياغات القانونية. ويُترجم هذا المستوى وتنزّل مقتضياته في سياق الدولة، ومن ناحية القانون على نحو ضمانات قانونية.

أما الفقه فيكون دوره عند التنزيل الإداري والسياسي دور الممكن الذي يجري الترجيح بين أقواله والاختيار منها أو مزجها. فمثلاً، أحكام الزواج والطلاق واختلاف أقوال المذاهب في ذلك يُنظر إليها بوصفها خيارات قانونية. ويُترجم هذا المستوى وتنزّل مقتضياته في سياق الدولة، ومن ناحية القانون على نحو لوائح قانونية.

أما سجلّ الفتاوى فيكون دوره عند التنزيل الإداري والسياسي دور الممكن الذي يجري التدبّر فيها للاعتبار والاستئناس. فمثلاً، يجري تقدير مناسبة الفتوى للحالة المخصوصة والظروف التي ارتبطت بها بوصفها تجارب قضائية. ويُترجم هذا المستوى وتنزّل مقتضياته في سياق الدولة، ومن ناحية القانون على نحو أقضية وسوابق يجتهد في مدى إلزامها وإعلامها.

وهذه المستويات متفاعلة فيما بينها، كلٌّ يبعث للمستويات الأخرى رجْعاً

وإشارات على مستويي الفهم والتطبيق، يُعْلَمُ ويوضَّح ويعمَّق ويساعد على تحرير المعضل من المسائل.

إن هذه المستويات تختلف فيما بينها في مدى قربها مع الواقع البشري وتعاملها المباشر معه. فيتوضَّع خطابُ مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية وأصول الفقه فوق المستوى التطبيقيّ البحت، متجافياً عنه لزوماً بحكم كون هذه العلوم مباحث فكرية يقوم بها العلماء المنقطعون للتخريج. غير أنه لما تتحرَّك هذه المفاهيم في فضاءات دولة ذات سلطان في سياق تاريخي وجغرافي سياسيٍّ معيَّن، ينتج عنها تبعات دستورية قانونية مختلفة. ولذلك يمكننا تصوُّر وجود دساتير مختلفة لدول المسلمين على الرغم من أن مرجعية كل منها هو الشريعة نفسها بكونها شاکلة وتوجَّهاً.

والفقه أيضاً فيه تجافٍ نسبيٍّ عن الواقع - مثله مثل الاجتهادات القانونية في الكتب - إلى أن يمسَّ واقعاً محلياً. وعندها يمكن أن يُقنن الفقه على نحوٍ مدنيٍّ إجرائيٍّ. وأخيراً هناك مستوى الفتوى في الأفضية المختلفة، التي تلتصق بخصوصية الحالة التصاقاً كبيراً. وإذا كان الفقه يتلوَّن بالعرف ويمكن أن يظهر فيه، فإن العرفَ يحضر عند الفتوى حضوراً كبيراً لأن مطلب الفتوى تحقُّق المناط في المسألة المعينة في زمان ومكان محدَّدين؛ أي إن مطلب الفتوى هو المعنى العمليّ التطبيقيّ، مقابل مطلب تحقيق المعنى المعياري في الفقه.

وأشير إلى أنني أرى إشكالاً في إطلاق القول باعتبار العرف، كما أشعرُ أنَّ المذاهب التي تقول باعتباره لا تُرفقه بضوابط واضحة. ويتأكَّد هذا الإشكال باعتبار أنَّ الفقهاء، بحسب ما ذكر الفاسي: "لم يفرِّقوا في الغالب بين العادة والعرف؛ إلا أنَّ بعضهم قال: إنَّ العرف خاص بالأقوال والعادة خاصة بالأعمال"⁽¹⁾. ومن غير وجود ضوابط للتعامل مع العرف السائد في مجتمع ما، نُعطي ما اعتاده الناس وألفوه نوعاً من المرجعية، ويمكن أن يصل الأمر إلى انتقاص من صفة الحاكمية للشريعة؛ والله تعالى أعلم. والفاسي ينبّه إلى هذه النقطة مؤكداً أنَّ المعروف هو "ما يتفق مع مكارم الأخلاق التي فُطر

(1) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 156.

عليها الإنسان بوصفه إنساناً... فإذا كان المجتمع سليماً مؤمناً بالأخلاق الفطرية متمسكاً بها، فإنها تصير معروفة لديه أيضاً. وعلى هذا يحمل كل ممن فسّر العرف في الآية⁽¹⁾ بالمعروف من الشريعة، ومن فسّره بعبادات الأمة الحسنة وما تتواطأ عليه من الأمور النافعة في مصالحها؛ إذ المقصود دائماً هو التوافق مع أخلاق الفطرة⁽²⁾. وينبّه كذلك إلى أنّ العرف بمعنى العادة يمكن أن يجري اعتباره، ولكن "يبقى مقيداً بالعرف الأصلي الذي هو من مكارم الشريعة"⁽³⁾.

إنّه في معرض الحديث عن التجلي القانوني للشريعة ينبغي ألا نذهل عن المعنى الجامع للشريعة، وعن كونها نهج هداية لحياة طيبة تصرف الإنسان عن المعيشة الضنك ومساكها، وكل ما سوى ذلك من المعاني يندرج تحت هذا المفهوم الواسع.

ثالثاً: محاولة لتحرير مفهوم النفس/الفطرة

تورد الكتابات مقصد حفظ النفس معتبرة أنّ مفهوم النفس واضح ولا يحتاج إلى تبين، والأمثلة التي تذكر عادة تختزل مفهوم النفس في إطار ضيق. ونبّه النجار إلى ذلك بقوله: "مقصد حفظ النفس كما ورد في المدونة المقاصدية ليس بقادر على أن يتسع لاستيعاب المعاني التي يتضمّنها مقصد حفظ إنسانية الإنسان"⁽⁴⁾. والفصل الثاني ناقش ربط ابن عاشور المقاصد بالفطرة؛ وإذ أكد مراراً محورية فكرة الفطرة، لكنّه لم يفصل في أمر النفس. وأحسب أنّ الأقوم أن نتصوّر مفهوم النفس مفهوماً مستقلاً عن الفطرة، وأنّ الفطرة هي حال لها. ومع إدراكي أنّ مفهوم الفطرة من المفاهيم العvisية على التحديد الدقيق، فسوف أحاول تحرير أبعاد هذا المفهوم لبيان موضعه من

(1) أي: قوله تعالى: ﴿حُذِرَ الْفَوْ وَآمُرُ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيَّتِ﴾ [الأعراف: 199].

(2) المرجع السابق، ص 201.

(3) المرجع السابق، ص 204.

(4) النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص 52، وانظر أيضاً:

- المرجع السابق، ص 84-107.

المقاصد العمرانية في الفصل الأخير. ولأنّ خطة ذاك الفصل أن يخلو من المناقشة المستفيضة، فقد أثبتّ مناقشة مفهوم النفس وارتباطه بمفهوم الفطرة في هذا الفصل.

لا بدّ أولاً من الإشارة إلى أنّ صياغات الدهلويّ والفاسيّ وابن عاشور لا تسعفنا كثيراً في التحديد المنضبط لمفهوم الفطرة، ففيها -في آن- المعاني النفيسة والأبعاد المتضاربة. فمثلاً يفرّق الدهلويّ بين "لطائف" ثلاث تقف خلف "المقامات والأحوال"، ألا وهي العقل والقلب والنفس، ودلّ عليها "النقل والعقل والتجربة واتفاق العقلاء" وأنه بتفحص النصوص يُعلم "أنّ العقل هو الشيء الذي يُدرك به الإنسان ما لا يُدرك بالحواس، وأنّ القلب هو الشيء الذي يُحبّ الإنسان ويبغض ويختار ويعزم، وأنّ النفس هو الشيء الذي به يشتهي ما يستلذه من المطاعم والمشارب والمناكح..". ثم يفصل في خصائص كل منها فيقول: "فالقلب من صفاته وأفعاله الغضب والجرأة والحبّ والجبن، والرضا والسخط، والوفاء بالمحبة القديمة والتّلون في الحبّ والبغض، وحبّ الجاه، والجود والبخل، والرجاء⁽¹⁾ والخوف. والقلب من صفاته وأفعاله اليقين والشكّ والتّوهم وطلب الأسباب لكل حادث والتفكّر في حيل جلب المنافع ودفع المضار. والنفس تنتهي صفاتها الشره في المطاعم والمشارب اللذيذة وعشق النساء ونحو ذلك"⁽²⁾. ولا تخفى الإشكالات في هذا التعريف، فالعقل له دور في إدراك الحواس كذلك، وإن كان له استقلالية أكبر عن الحواس في إدراك المجرّد. والتعريف يجعل القلب مركز العاطفة، ثم يسدي إليه صفة الاختيار والعزم، مع أن الاختيار والعزم فيه نصيب للعقل بحسب طبيعة الأمر. والتعريف يختزل كذلك مفهوم النفس في الرغبات، فأين ذلك من إلهام الفجور والتقوى؟

إنّ ماهيّة الفطرة أمر محوري يحتاج إلى توضيح، فهل الفطرة أمر عقليّ أم نفسيّ، وهل هي مغروزة أم مكتسبة. يفصل ابن عاشور ذلك فيقول:

(1) في النسخة ورد لفظ الرخاء وليس الرجاء.

(2) الدهلوي، حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج 2، ص 138.

"ويتعيّن أن المراد بالفطرة الموصوف بها الدّين هي الفطرة الإنسانية؛ أي الانفعالات الحاصلة لنفوس البشر في حال سلامة النفوس من اكتساب التعاليم الباطلة والعوائد السيئة، وهي أساس النظم التي أقيمت عليها الحضارة الأولى في البشر من توخي الصلاح ودرء الفساد وإصابة الحق، سواء أكان حصولها بالإلهام المودع... أم كان حصولها بواسطة تلقين الوحي الإلهي"⁽¹⁾. ولا تخلو هذه العبارة من إشكال، وذلك لأنه إذا كانت انعكاسات الفطرة حاصلة بالإلهام المودع، فهذا يعني أنّ كل البشر فيها سواء؛ أي إنها من طبيعة الخلق. فهل يقصد ابن عاشور إمكان حصولها بتلقين الوحي، أم أنّ التلقين هو لتصحيح ما انحرف من الفطرة الملهمة، ولتقويم ما غشيها من أهواء وعادات وأفكار باطلة؟ وعبارة الفاسيّ في هذا الموضوع أكثر وضوحاً: "ولكن الإنسان المخلوق في أحسن تقويم، والبصير على نفسه، والحرّ في تصرفاته، تجذبه الغريزة الحوانية أحياناً فيردّ إلى أسفل سافلين، ثم تأخذ الفطرة بطبعه والديانة بقلبه فيعمل الخير ويثوب إلى الرشد، وهو فيما بين ذلك محتاج لمن يساعده، شرعة تلجمه ومنهاج يرشده وعدالة تحميه حتى من نفسه"⁽²⁾.

ويبدو أنّ طرح الفاسيّ يمتلك وضوحاً أكبر، فهو يفرّق بين الخصال الخيرة والذميمة في الإنسان، فيقول: "والإنسان مركب من حيوانية هي بشريته، ومن روحانية وإنسانية هي فطرته"⁽³⁾. ويقول في موضع آخر: "والإنسان لا يمكن أن يكون إلا مزيجاً من ما في الكون من حيوانية ومن طبيعته كإنسان. وقد وهب الله العقل ليميّز النافع والضّار، ورزق الهداية عن طريق الدّين الذي هو ضرورة فطرية أيضاً من جهة الاعتقاد، ومنهج تعليمي للإرشاد للحق وللصراط المستقيم"⁽⁴⁾. فالفاسيّ يقرّر هنا ثنائية الطبيعة البشرية، ويضع قبالها العقل، من غير أن يوضّح حدود العقل في التمييز بين

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 18-19.

(2) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 20.

(3) المرجع السابق، ص 9.

(4) المرجع السابق، ص 66.

النافع من الضّار، وإذا ما كان مقتصرًا على المادة وأمور المعاش أم يشمل المجردات. ولا يقصر الفاسي الفطرة على الإحساسات الداخلية، بل يضمّ إليها -متابعة لابن سينا والفارابي- الأفعال الإنسانية من الاجتماع والمشاركة، "فضببط هذا التعاون والاجتماع والمعاملة هو مناط التشريع والنبوة، وذلك هو دين الفطرة. ولمزيد الإيضاح نقول: إنّ الفطرة الإنسانية لا تشمل البواعث الباطنية في النفس والعقل فقط، ولكنها تتعلق خصوصاً بما فطرت عليه الأفعال الإنسانية" (1).

وفي فصل بعنوان (الإسلام دين الفطرة) يؤكد الفاسي تنوع الاستعدادات عند الإنسان: "سبق أن بيّنا معنى الفطرة وأنها الجبلة"، ثم يشير إلى الفرق اللغوي بين الطبع والسجية والخلق والعادة ليقول: "يُستخلص من مجموع هذا التدقيق اللغوي أنّ الطبيعة وغيرها من الكلمات المدلولة عليها هي تركيب جبليّ في كل شيء بحسبه، تُحدث عنده قابلية واستعداداً لنمو حالة أو اكتسابها أو دوامها أو ضعفها. وإنّ بعض الغرائز تتفاعل فيما بينها فتتناسق أو تتعايش أو يتغلّب بعضها على الآخر إذا أيدته قوة محكمة، وكل ذلك بتقدير العزيز العليم. فالطبيعة المشدّبة إذن هي مجموع القوة الخلقية الأصلية والقوة التي توجّهها وهي العادة التي تسندها قوة محكمة من عقل أو تعليم" (2). فالفاسي يؤكد هنا أنّ الطبيعة الإنسانية مجبولة وعندها استعداد للخير والشر، وأنها عرضة للتأثر، وأن العقل له دور في إحداث التوازن بين عناصرها كما هو التعليم الشرعي. ولكن هذا التفصيل لا ينطبق مع تقريره السابق الذي فرّق فيه بين الصفات الحيوانية والصفات الروحانية الإنسانية التي هي الفطرة. كما أنّ إسداء وصف الجبلة لكل من الطبيعة والفطرة يشوّش تصور مفهوم الفطرة.

ويتمّ الفاسي قوله بما يوضّح مفهوم الفطرة عنده ويربكه في آن؛ إذ يقول: "والفطرة هي الجبلة، ولكن الفطرة التي فطر الله الناس عليها هي فطرة

(1) المرجع السابق، ص 73.

(2) المرجع السابق، ص 70.

الإنسان بصفته إنساناً؛ أي مطلق الإنسان الذي يملك جملة من العقل وقدرة على اكتساب المعرفة واستعداداً للمدنية ومرونة على الطاعة، إلى جانب ما له من حواس يدرك فيها المرئيات والمسموعات والمتصورات، وحبّ في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك؛ كل ذلك ليقوم بأفعال خاصة به كإنسان تميزه عن غيره من الحيوانات، منها العادة ومنها العبادة. ومعنى كون الإسلام دين الفطرة أنه الدين المتفق مع ما جُبل عليه الإنسان بصفته إنساناً من جملة العقل والاستعداد للحضارة والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة، والذي يساعده على تنمية معارفه وسدّ حاجاته فيما يخصّ العادات والعبادات⁽¹⁾. وهذا التركيز على أنّ للعقل وللقدرة على اكتساب المعرفة دوراً مهماً في حياة الإنسان لا يوضح موضع ذلك من الفطرة، أو كيف يقود العقل إلى العبادة، وإذا ما كان الميل إلى العبادة أمراً عقلياً صرفاً أو حاجة نفسية شعورية؛ ولا يفسّر كيف قادت عقول أهل الثقافات الدهرية إلى مصادمة الفطرة.

بعد هذا العرض لصياغات لمفهوم الفطرة، سوف أسعى إلى تحرير معناها من خلال تحرير معنى النفس. وابتداء لا بدّ من التأكيد أنّ مفهوم النفس عندما يُذكر في سياق المقاصد كثيراً ما يجري فيه الاختزال، فيُصار إلى جعل النفس جسداً لا أكثر، بناءً على أنّ حفظها من الهلاك مطلبٌ ضروري، وفي هذا ابتعاد ظاهر عن المعنى القرآني للنفس.

وينبغي أن لا يكون هناك خلافاً في وجهة التوسيع في مفهوم النفس ليشمل كل فضاءات النفس البشرية؛ إذ يميّز الإسلام بالشمول في نظره إلى الكيان الإنساني. وحين نوسّع مفهوم النفس نرى أنّ لها مكوّنات ثلاثة: العقل والعاطفة والضمير⁽²⁾، كما ندرك صعوبة فصل هذه المكوّنات عن بعضها بعضاً، ولزوم تفحص ارتباط هذه المكوّنات بالجسد. وفيما يلي سأشرح معنى النفس من خلال مناقشة مفهوم الفطرة التي اعتبرها الحال السويّ للنفس في

(1) المرجع السابق، ص 70.

(2) أفضل مصطلح للضمير على عبارة "البعد الروحي".

عناصرها الثلاثة، بالإضافة إلى عنصر الجسد بوصفه الوسيلة السبب التي تتمظهر من خلاله أوجه النفس.

ولنبداً في اكتشاف آفاق معنى الفطرة التي وُصفت بأن لا تبديل فيها وأنها الدّين القيم. يقول ابن عاشور في سياق هذه الآية: "ويتنظم معنى الآية هكذا: إذا علمت ما بيناه من الدلائل على إبطال الشرك، فوجّه نفسك للإسلام الحنيف الذي هو الفطرة، فذلك هو الدين القيم الصحيح دون غيره"⁽¹⁾. ويؤكد ابن عاشور أنّ حديث "كل مولود يولد على الفطرة" يعضد التفسير الذي قدّمه، ثم يتابع فيقول: "الفطرة ما فُطر أي خُلِق عليه الإنسان ظاهراً أو باطناً، أي جسداً أو عقلاً..⁽²⁾. وبناء على هذا إن كان للفطرة علاقة بالنفس فهذه عبارة صريحة لابن عاشور في إثبات بُعدي العقل والجسد ضمن الفطرة، وإنّ أتى قوله هذا في كتابه «أصول النظام الاجتماعي» وليس في كتاب «مقاصد الشريعة».

ولمكان الفطرة من الكيان الإنساني أو تجلياتها فيه يمكننا تصوّر الأمر على نحوين: (1) يمكننا أن نقول بأن الفطرة هي ما نعني بالضمير والشعور الداخلي، سواء أكان على صعيد الوعي أو اللاوعي. (2) أو نقول إن الفطرة تتعلّق بكل من العقل والعاطفة والضمير، وبالجسد أيضاً، فتمثّل الحالة الملهمّة المخلوقة فيها، وهي الحالة السويّة التي تشكّل نقطة المرتجع الذاتي؛ أي نقطة الوضع الذي ينوس إليه النواس بعد زوال الاضطراب الذي دفعه يمنة أو يسرة، والنقطة التي تعشعش حولها توجّهات العناصر الأربعة المذكورة (العقل والعاطفة والضمير + الجسد).

ويحتاج هذا الفهم للفطرة وعلاقتها بالنفس بحثاً مستقلاً، غير أنّ بعض الأمثلة توضح المقصود. فهناك حالة فطريّة للعاطفة لا أدلّ عليها من الحبّ الذي نجده في كل الثقافات وفي كل الأزمان. وطيف العاطفة الفطريّة واسعٌ يشمل الودّ والبغض والغيرة والغبطة والشحّ والإيثار والغضب والحلم والجبن

(1) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 16.

(2) المرجع السابق، ص 17.

والجراحة... إلخ. ووصف هذه العواطف بأنها فطرية لأنها تتّجه بنفس الاتجاه عند جميع الناس، انعكاساً طبيعياً للمؤثرات التي يتعرّضون إليها، وإن اختلفت في شدّتها. والشذوذ النادر في هذه الأوجه -كوجود أم لا تعطف على ولدها- دليلٌ يؤكد الأصل من الحالة الفطرية.

والعقل له حالٌ فطريٌّ كذلك، منه السؤال والمحااجة والمراقبة والتحليل والتمييز والتصنيف والاستنتاج والاستقراء.

أما الضمير فهو أخفى أوجه النفس وأعصاها على الضبط، ولعلّ الضمير هو محلّ انعكاسات البُعد الروحيّ في حياة الإنسان. ويمكن أن نعتبر شعور الإثم الذي يحيك في الصدر مثلاً جيّداً على تجلّيات الضمير، وكذا التائب. ويمثل التائب الحالة الفطرية السوية، ويمثّل عكسه الانحراف والبُعد عن الفطرة. وأحسب أن الإحساس بالجمال وتذوّقه هو أمر ضميريّ.

وحين نقول إن للنفس ثلاثة فضاءات فإننا نُضْمِن معنى التفاعل بين هذه الفضاءات. فالدهلوي يؤكد أن الفطرة يمكن أن تنكمش بسبب ثلاثة حجب تمنع ظهورها، معظمها "حجاب الطبع وحجاب الرسم وحجاب سوء المعرفة"؛ والذي يكشف هذه الحجب هو المجاهدة في ارتفاع "النفس" والاستبصار في فضائل الارتفاقات لمغالبة "الدنيا" والتفكّر⁽¹⁾. ويقول في موضع آخر إن "اللطايف الثلاث"، العقل والقلب والنفس متعلقة ببعضها ومؤكّداً أنّ الرجل القوي "هو الذي غلب عقله على قلبه مع قوة قلبه، وسوّغ قواه وقهر قلبه على نفسه ووفور مقتضياتها، فهذا هو الذي تَمّت أخلاقه وقويت فطرته"⁽²⁾. وابن عاشور يقول: "فلا جرم أن كان الحثّ على اكتساب العلم حثّاً لتحصيل سبب إصلاح الفكر وصلاح العمل، ووسيلة لإصلاح الاعتقاد، وتكملة لإيجاد الوازع النفساني"⁽³⁾. وفي هذا إشارة واضحة لمفهوم التفاعل. فالخوف مثلاً له مرتكزه العاطفي المرتبط بوجه عقليّ وآخر ضميريّ،

(1) الدهلوي. حجة الله البالغة، مرجع سابق، ج 1، ص 111.

(2) المرجع السابق، ج 2، ص 140.

(3) ابن عاشور. أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق ص 91.

فشدة الخوف تتعلق بتقدير العقل للضرر المترتب على العارض المُخيف، وتتعلق بوجه التوكل الضميري والإحساس الداخلي. والعقل يتفاعل كذلك مع العاطفة والضمير، وما غضب العالم عند الافتراء على العلم إلا مثالاً على هذا، ورجاء المثوبة فيما يكتبه من ردّ هو بعد ضميري. أما تأثر الضمير بالحال العقلي والعاطفي فمثاله حالة موت الضمير عند امرئ بسبب أفكار شاذة تشربها، أو بسبب تعرضه وهو طفل إلى إهمال عاطفيّ مديد، ثم الاستيقاظ المفاجئ بعد سنين طويلة لهذا الضمير الذي طمس وعودته إلى نقطته الملهمة.

أما الجسد فيما أن ندخله جزءاً من النفس أو نعتبره خادماً لأغراضها، لما له من تمايز ماديّ وتمظهر عضويّ محسوس إحساساً مباشراً، والاعتبار الثاني هو الأولي.

ويمكننا كذلك لفت النظر إلى تفاعل الجسد مع كل من المكونات الثلاثة للنفس. فالعُصاب الذي يرهق الجسد هو مثالاً لتأثير العقل فيه، والقلق مثالاً لتأثير العاطفة فيه. وقراءة شعر وانبساط الجسد لذلك هو مثال عن تأثير العقل والعاطفة في الجسد. أمّا تأثير الضمير على الجسد فهو خفيّ، وليس أدلّ عليه من أن اليأس يُقعد الجسد، كما أن الاندفاع يجعله قادراً على تجاوز حدّ المقدرة العضوية المعتادة بين البشر.

وإذا كان هذا هو تأثير الأوجه النفسيّة في الجسد، فما هو تأثير الجسد في النفس؟ إنَّ الجسد هو الوسيلة التي تمرّ خلالها أوجه النفس وتتفاعل معها، بحيث لو لم يكن هناك جسد أو كان معتلاً لربما اختلّت حركة أوجه النفس الثلاثة؛ العقل والعاطفة والضمير (ولاختلف مستوى التكليف). ولا بدّ هنا من التنبيه إلى أن المنهجيات الماديّة المعاصرة للعلوم تتجه باتجاه اختزال الإنسان وعقله وعاطفته وضميره في البناء العضويّ وجيناته، بدعوى الاكتشافات المتتالية التي تُظهر تعطل وظيفة نفسيّة عند اختلال عضويّ جينيّ. ولكن الجانب العضويّ هو بمنزلة الوسيلة التي تمكّن تحرّك الأوجه النفسيّة في واقع الحياة، ولا يمثل حقيقتها الذاتيّة، وانعدام التمظهرات الخارجيّة للنفس

عند تخلف أسباب ظهورها ليس دلالة على عدم وجودها الأصلي.

وإذ نقول إنّ الفطرة هي أمر بشريّ يشترك فيه كل الناس، بقي أن ننبّه إلى تنوّع في أمر الفطرة بين الذكور الإناث يوازي التنوّع بينهما في الجسد وميول العقل والعاطفة والضمير. وهذا التنوّع في الفطرة لا يناقض الفكرة الأساسية التي نحن بصددّها. والقدرات النفسيّة للرجال والنساء تتحرّك على نحوٍ مختلف، فيُقدّم كلّ جنسٍ قدرةً من القدرات على قدرةٍ أخرى من وجه أولويّة استدعاء هذه القدرة النفسيّة، ومن وجه قوّة الاستجابة، وهذا مما تكتمل به الحياة وتنصلح. وإنّ اتحاد الرجل والمرأة في أصل الصبغة الفطريّة بالرغم من التلوّن في ميولها، هو دلالة إضافية على عمق الفطرة في الكيان الإنسانيّ. وفكرة التنوّع هذه تدعم اختيارنا القول إنّ الفطرة هي الحال السويّ للنفس وليست هي النفس ذاتها.

وما دعا إلى التفصيل في أمر الفطرة وفضاءات النفس هو التبعات الجمّة لهذا الفهم على نظريّة المقاصد. فحصر مفهوم النفس بالجسد الفيزيائيّ العضويّ يبتعد عن المفهوم القرآنيّ للنفس. والذي يثير التساؤل هنا هو أنّ الغزالي الذي أضاف مقصد حفظ العقل هو شيخ التفصيل في الأوجه المتعددة للنفس البشرية وبخاصّة البعد الروحي. وإنّه لعجيبٌ أن تُسقط المعاني الغزيرة للأبعاد الروحيّة الضميريّة التي فاضت بها المؤلّفات في تراثنا وزان بها نسق حياة المسلمين. وابن عاشور يؤكّد أنّ "وصف الإسلام بأنّه الفطرة من الإيجاز الجامع" وأنّه "أولى الأوصاف بأن يُجعل أصلاً جامعاً لكلّيات الإسلام.."⁽¹⁾. وتوسيع مفهوم النفس على النحو الذي فضّلت فيه يترتّب عليه انتفاء الحاجة إلى استقلال عنصر العقل في نظرية المقاصد.

رابعاً: مفهوم الحرية

مفهوم الحرّيّة مفهوم أثبته ابن عاشور في كتابه «أصول النظام الاجتماعي» وذكره في سياقاتٍ متعدّدة -كما سبق عرضه في الفصل الثاني- مما يدعو إلى

(1) المرجع السابق، ص 21.

محاولة تحرير موقعه في نظرية المقاصد. ومفهوم الحرية عند ابن عاشور ورد بمعنيين اثنين، معنى ضد العبودية، ومعنى حرية التصرف. وضمن المعنى الثاني، لنفصل قليلاً في أوجه الحريات الأربع التي تبناها ابن عاشور: حرية الاعتقاد والتفكير والقول والفعل.

لا مرأ في أن الإسلام يأبى الإكراه في أمور الدين، لا من باب الحرية فحسب، ولكن أيضاً من باب أصل فكرة انشراح الصدر للإيمان وقناعة الجنان به، وكون ذلك المعول عليه في أمر الإيمان. وحرية التفكير تظهر في عرض القرآن مقولات الكافرين، لا لقيمتها الذاتية وإنما لتقرير التحدي الفكري. ومفهوم حرية الاعتقاد جزء من حفظ الدين وإلا انقلب الدين نفاقاً أو طقوساً. وحرية التفكير جزء من حفظ العقل، فمن غير ذلك يضمر وينكمش. وحرية القول وحرية الفعل يرتبطان بالصدع بالحق وبالنصيحة، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكل هذا يشير إلى أن أمر الحرية هو من طبيعة الإسلام وصبغته. ولكني -مع ما قدمت- أحسب أن مفهوم الحرية لا يصلح أن يكون مقصداً كلياً تنتظم الجزئيات حوله، وهو ما سأشرحه فيما يلي.

حرية التصرف بمعنى مطلق الفعل يتصل بصيغة العقد الاجتماعي بين أفراد البشر ومجموعاتهم، ويتصل من وجه آخر بمبدأ التعارف. وعندها ينصرف الهم إلى تحقيق الوئام بين الناس وعلى تعاونهم وبنائهم صرحاً جماعياً لا تنفرد به النزعات الفردية. فحرية التصرف متلبسة بضعف الإنسان وميله للانفراد. ونعلم أنه بعد انفراد الطفل بأمه وأبيه يأتي تحدي تنشئة الأطفال وإخراجهم من توحدهم في عالمهم الطفولي. وتمتد رحلة النضوج بعد ذلك في إدراك ضرورة انسجام الأفراد مع الأوجه الجمعية من الحياة.

ولذلك أرى أن جعل حرية التصرف مقصداً أصلياً يوقع في الإشكال؛ إذ لا مناص من الحاجة إلى تقييد الحرية بضوابط كثيرة على مختلف الصعد، سواء بما يتعلق بتصرف الفرد بخاصة نفسه كالانتحار أو تشويه الخلقة، أو ما يتعلق بتحقيق رغباته وشهواته، أو ما يتعلق بالنكوص عن واجباته في الإعالة والمساعدة والمناصرة، وكل ذلك يستدعي الخروج من أسر الحرية الفردية

التي يغلب عليها الاستئثار إلى رحابة وحدة الحال مع النظام الجمعي والتراص والتشابك معه.

والمعاني التي ذكرها ابن عاشور معانٍ إسلامية ظاهرة، غير أنه -والله أعلم- من الأولى فهمها على وجه السالب من منع الظلم والتعدي على الحرية، لا على وجه الموجب في إطلاقها. وإن أطراد الظلم والتحجير في تاريخ البشرية ليس مردّه الغفلة عن الحرية وإنما مردّه إلى الضرورة البشرية لتنظيم الحريات، فتطغى الوسائل على غاية التنظيم والتنسيق، فيستبدّ القوي. وكذلك فإنّ مردّد ضمور الحريات في كثير من الأحيان يرجع إلى الحاجة الاقتصادية القاهرة، وإلى اضطراب الوضع السياسي والتقاتل وانقذاح الفن.

ويحسن هنا أن نناقش على نحو مختصر مسألة الرقّ وارتباطه بفاعليات الاقتصاد والمال. فقد جعل الله المال قياماً للناس، ويشمل هذا ما كان على صعيد الفرد وما كان على صعيد المجتمع. ولا يفوت دارس تاريخ البشرية من أنّ في البشر نازعاً لتحسين أحوالهم وتبديل المشقة والعسر بالسهولة واليسر، والرغبة في نعيم يخفّف قسوة الحياة.

واختلفت الأقوام في تاريخ البشرية في توجّهمها للإعمار، من زاهدٍ قانع بالطفيف من التحسين إلى لاهثٍ يستعجل الطيبات. وجاءت حضارة المسلمين -على الوجه المجل- حضارة توازن في سيرها العمراني. وسعى العمران يستدرج الدول القويّة إلى الاستئثار، إلى أن يصل إلى استكثارٍ قاروني. ويترافق هذا مع استغلالٍ للبشر يصل إلى حدّ الاستعباد، وذلك لأن السيطرة على ثروات الأرض غير ممكنة من غير سواعد البشر وعقولهم، ومن غير الجند كثيرة العدد والعدّة التي تلزم لحماية السيطرة الظالمة.

وقد عرفت البشرية أنواعاً متفاوتة من الاسترقاق يمكن أن تصنّف في صنفين: ذاك المرتبط بالمعيشة والاقتصاد (بمفهومه المعاصر)، وذاك الذي يتّصل بالحرب. وكما هو معروف، الشريعة مليئة بتوجيهات تحرير الرقاب، وليس في القرآن الكريم فتحٌ لأي مصدرٍ للاسترقاق؛ وفي سياق الحرب أتى قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: 4]. ولا تسمح

طبيعة النشاط الاقتصادي الإسلامي والأحكام المتصلة به بالاسترقاق "فبطل الاسترقاق الاختياري وهو بيع المرء نفسه أو بيع كبير العائلة بعض أبنائه، وقد كان ذلك شائعاً في الشرائع. وبطل الاسترقاق لأجل الجناية بأن يحكم على الجاني ببقائه عبداً للمجني عليه... وبطل الاسترقاق في الدين الذي كان شرعاً للرومان وكان من شريعة سولون في اليونان من قبل. وبطل الاسترقاق في الفتن والحروب الداخلية الواقعة بين المسلمين. وبطل استرقاق السائبة كما استرقت السيارة يوسف إذ وجدوه"⁽¹⁾. وما استمر منه إنما استمر لغلبة الشهوات والإعراض عن مبتغى الشارع عند من استغل حاجات البشر وفقدهم. ومع أنه من استقراء تصرفات الشريعة الإسلامية في أحوال الرقيق وعتقهم استخلص الفقهاء قاعدة "أن الشارع متشوف للحرية"⁽²⁾، كما يقول ابن عاشور، فقد اضطرب بعض التنظير الفقهي في ذلك، فجعل الظرف التاريخي العارض حاجة مستقرة وكأنها غير خاضعة للتأزم أو الذبول.

بقي أن نقول إن الرق المعيشي كان رقاً محلّياً، وكان الرقيق يسكنون في نفس سكن أسيادهم، وربما تعاملوا معهم تعامل الأجير، وإن كان هذا الأجير أسيراً فاقد الحرية⁽³⁾. وفي هذا أتى التوجيه النبوي في إطعام المستأجرين وإلباسهم مما يلبس السيد وعدم تكليفهم ما لا يطيقون. أما الاسترقاق على نحو تام فكان في الروم واليونان، وما تلاه في العالم الجديد أمريكا. ومثل هذا الاسترقاق الجماعي لتعظيم الثروة العامة نسقاً جديداً في حياة البشرية، اكتمل فيه حال الاسترقاق وغلظ. ولنا أن نلاحظ أن شبه الاسترقاق من أجل الاستمتاع بالنساء سفاحاً ما زال قائماً اليوم على شكل سوق حرة ليس لها ضوابط، بل أضيف الأولاد إلى هذه التجارة؛ أما استرقاق العمالة فشبهه قائم كذلك.

فإذا انتبهنا إلى الارتباط الكبير بين الاسترقاق وفاعليات تكثير الأموال،

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 141.

(2) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، مرجع سابق، ص 168.

(3) المرجع السابق، ص 167.

كان الأولى في التنظير أن يُدخل في مفهوم العتق والتحرير من نير الاستغلال تحت مفهوم عمارة الأرض. فعندما تضيق سبل المعاش ضيقاً شديداً ترى الناس يرتضون لأنفسهم درجات من الذلّ والانقياد.

ووفق ذلك يمكن أن نفهم مطلب العتق الذي توجه إليه الإسلام، وتحرير الرقاب الذي أمر به القرآن، أمراً جارياً على مرّ الزمان. فمن الاسترقاق ما هو ظاهرٌ مستندٌ إلى القانون -وهو مما جفّف ينايعة الإسلام بخطة تدريجية- ومنه ما هو دونه مما ينبغي أن تُسدّ منافذه وتُضيق؛ فكلّ أنواع التحجير تسعى الشريعة الغراء لإزالته.

ولقد توجّهت الشريعة نحو تحرير عقول المؤمنين وسواعدهم على حدّ سواء. فالعتق بنموذجه الإسلاميّ عتقٌ شاملٌ، نقطةُ بدئه مغروسة في أصل التصوّر الذي يظهر في مفهوم المساواة، المستندة إلى فكرة الخلق وفكرة العبوديّة لله وحده، وهذا تحرير ثنائيّ الأبعاد، يشمل عالم المادة والروح، الواقع والجسد والظرف المعاش، بالإضافة إلى العقل والشعور والوجدان. وأُحيط كلّ ذلك بجملّة مفاهيم أساسية لها تبعات عمليّة، مثل مفاهيم العدل والرحمة.

وعند تأطير مفهوم الحرّية بالإطار الإسلامي، يمكن أن نشير إلى أربعة أبعاد. فمفهوم الحرّية في الإسلام له طرفٌ مرتبط بأصل التصوّر الإسلامي في العبودية لله وحده من دون أي شركٍ ظاهرٍ أو خفيّ. وله طرف آخر مرتبط بالحرّية التي يشعرها أهل الأديان بتمسّكهم بمبادئ وضيئة. وهذا شعور عميق بالحرّية؛ إذ يرتفع بصاحبه وبالمجموعة المؤمنة فوق عالم المادّة المحسوس، وليس هناك سجنٌ أضيق من سجن المادّة. وله طرفٌ ثالثٌ في اسشعار المسلم الحرّية من الشهوات ومن أسر الشيطان؛ فهذه حريات ثلاث على مستوى النفس والعقل والشعور لا تنفك عن مفهوم الحرّية الإسلامي.

ولمفهوم الحرّية طرف رابع يتّصل بالنتائج البنيويّة للشاكلة الإسلاميّة في العمران. وأبرز مثالٍ هنا هو رفض مفهوم الطبقات المقدّسة. ومعلومٌ أنّ أغلب الأديان أعطت لهيئة رجال الدين قداسةً ياباها الإسلام، وفي التجربة المسلمة

تلبَّست بهذا بعض الجماعات والطوائف، ولكنَّ المجرى العام للإسلام ومركزيَّة القرآن والسنة ومرجعيتهما عمل على كبت دعاوى الاختصاص الديني ورفضها.

ولا تخفى إشكاليَّة مصطلح الحرِّية ضمن المناخ الفكري المعاصر؛ إذ أصبح له متعلَّقات ثلاثة. فكثيراً مما يتضمَّن مصطلح الحرِّية اليوم مرتبطٌ بمزاج الفرد وهواه. والوجه الثاني يتعلَّق بالثقافة الفردانيَّة الغربية في التشكيل الاجتماعي، ونزعة التنكُّب عن سلامة المجتمع والمسؤولية العامَّة تجاهه. والوجه الثالث يرتبط بالعبئيَّة السياسيَّة الاقتصاديَّة، بما في ذلك تطبيع حرِّية التمحورات الفويَّة الطبقيَّة، وحرِّية ترويج المفسد من المنتجات.

وقد يُعترض بأنَّه لا يصحَّ إهمال مفهوم له أصلٌ إسلامي من أجل الاحتراز من سوء الفهم. غير أنَّ المسألة لا تتعلَّق بإسقاطه وإنما بتوضيحه ضمن النسق التصوري للإسلام، ذلك النسق الذي يربط الحرِّية بالعبودية لله تعالى، ويربطها بأصل فكرة الخلق الذي يستوي فيه كل بني آدم، فتتفي دعاوى الاختصاص. وليس عدم ورود لفظ الحرِّية في القرآن -إلا في سياق الرقّ- وقلة وروده في السنة والتراث إنكاراً لأصل القيمة، وإنما لتوضُّعها توضعاً مختلفاً في نسق تصوّر الإسلام.

ويُشار إلى أنَّ مفهوم حقوق الإنسان، الذي كثر استعماله وطرحه على نحو مطلق، يحتاج إلى أن يُطر في إطار إسلامي؛ إذ أن له ارتباطاً بالخلفية الثقافية لمجتمعات الحداثة. يقول الريسوني: "مما لا شك فيه أن فكرة حقوق الإنسان، بتسميتها وفلسفتها ومضامينها المتداولة اليوم، هي فكرة غربية وثقافة غربية، بغض النظر عن التقائهما وتقاطعهما مع كثير من المبادئ والقيم الدينية، بل واستمداها منها بشكل مباشر أو غير مباشر"⁽¹⁾.

ومفهوم الحقوق في الإسلام يلتحم مع مفهوم الواجبات، وهو كذلك في غالب الأديان. ومفهوم الإنسان في القرآن الكريم أتى على معنيين اثنين:

(1) الريسوني وآخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 39.

الأول هو ضعف الإنسان وثنائية استعداداته نحو الصلاح أو الفساد، والثاني هو مسؤولية الإنسان وارتباط ذلك بالحساب يوم القيامة وبحمل الأمانة. وعلى هذا، اشتهرت في تراثنا الإسلامي عبارة حقوق العباد، لا حقوق الإنسان. والريسوني يؤكد فرادة مفهوم الحقوق في الإسلام، وأنّ همّة الأول هو "العناية بالإنسان قبل حقوق الإنسان"، مما يسمح بتحديد مستند هذا الامتياز وصيانتته وتوجيهه "حقوق الإنسان بما يتلاءم ولا يتعارض مع هذا الامتياز الذي هو سبب وجود حقوق الإنسان"⁽¹⁾.

يصعب أن يستقل مفهوم الحرّية بنفسه مقصداً كلياً؛ إذ إنّ الحرّية في المنظور الإسلامي غالباً ما تلازم أوجهاً أخرى في الحياة لها ضوابطها المختلفة. فالحرّية الفردية مقيّدة في الأمور التي تتصل بالسلوك وما يرافقه من حدود وواجبات. وحرّية اكتساب المال مقيّدة بضبط طرق اكتساب المال ومبادئ توزيعه، وبجعل المال العام عامّاً لا تصحّ الملكية الفردية فيه. والحرّية السياسيّة للفرد مقيّدة بتقديم المصالح الكبرى للجماعة، وتسري من خلال مبادئ الشورى واختيار النقباء من الأقوام والقبائل والمجموعات، وكذلك فإنّ معقلها القانوني استقلال الفقه وعلوم الشريعة عن جهاز السلطة، وكذا جهاز القضاء. أقول: هذا ما حدا بي في صياغة المقاصد العمرانيّة في الفصل الأخير إلى عدم أفراد الحرّية مقصداً مستقلاً، لا لغياب معنى الحرّية في الإسلام، وإنما لحلوله في بنية الشريعة، ولأنّ مرتكزات الحرّية متفرّقة بين عدد من أوجه الشريعة. ولا أريد أن يُفهم مما ذكرته الانحياز إلى (فقه الطاعة) المبتوث في بعض المؤلفات التراثية المتّصلة بالإمامة والخلافة والخروج على الحاكم⁽²⁾، وإنما ما ذكرتُ من طبيعة المفهوم وطريقة توضع في المنظومة الإسلامية.

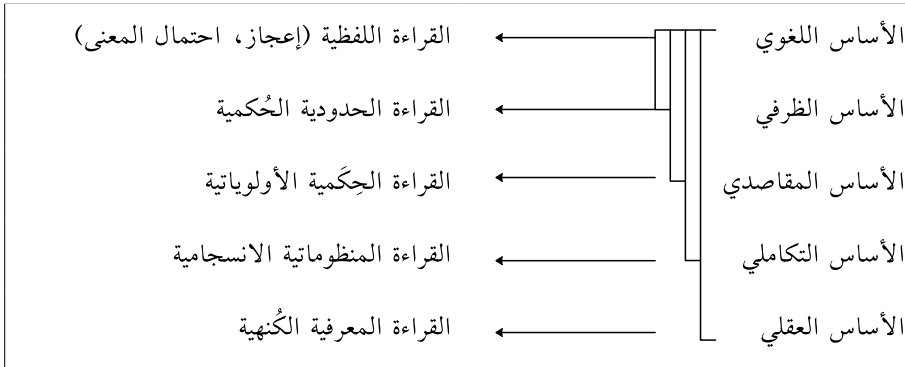
(1) المرجع السابق، ص 41.

(2) سبقت الإشارة إلى التحليل المتميز لعبد المجيد الصغير واعتباره توجّه المقاصد برمته توجّهاً يرفض التلاعب السياسي بالفقه.

خامساً: مستويات قراءة النص

من المفيد التذكير بالأسس المختلفة لقراءة النص كما صاغها عبد المجيد النجار في كتابه «خلافة الإنسان بين الوحي والعقل»، فجعلها خمسة: الأساس اللغوي والأساس الظرفي والأساس المقصدي والأساس التكاملي والأساس العقلي⁽¹⁾. وبناء على طرح النجار أرى أنه ينبغي فهم هذه الأسس على نحوٍ تشابكي، كما يبين المخطط التالي. وأحسب أنه إذا قبلنا هذه المستويات المختلفة لفهم النصّ لانتفى معظم الخلاف الذي نحن بصددده في المقاصد، ولانتفى الوهم في أنّ قراءة للنصّ على مستوى معيّن تعتدي وتنعكس بالإلغاء على غيرها. وسوف أُشير إلى هذه المستويات إشارة سريعة لا تُغني عن الرجوع إلى كلّ الأفكار القيّمة للكتاب. وسوف أبني على عطائه، وأزيد بأن هذه القراءات تمثّل قراءات للنصوص متعاضدة متشابكة، يقوّي بعضها بعضاً ويضبطه.

مخطط: المستويات المتناسجة لقراءة النص



ويتصل الأساس اللغوي بالقراءة اللفظية الفنية، ويحدّد ما يمكن أن

(1) النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، الدوحة: كتاب الأمة، 2000، ص 92-97.

يتحمّله اللفظ وتحمّله بُنية الجملة، وما يصحّ ولا يصحّ في كل ذلك، ومركزية اللغة العربيّة هنا أمر مفهوم وواضح.

أما الأساس الظرفيّ فيتّصل بالقراءة التي تهتمّ بالأحكام، وتستوعب لزوماً القراءة الفنيّة، وينتج عنها الحدود التي يجب أن تلتزم بها الأعمال، وتدخل في هذا المستوى القواعد الأصولية.

أما القراءة المقاصدية فإنها تهتمّ بالمآلات وبالحكمة المودعة في النصوص، حكماً تتجاوز حيّز الأحكام؛ إذ إنّ مدارها مطالب هذا الدين. وتتّصل هذه القراءة بالفوائد التي تجنيها من استصحاب أصول الفقه ومن تبعات هذا. وينتج عن هذه القراءة نظرة تعتني بالأولويات وترقب التنزيل، وتستوعب لزوماً الأساس الظرفيّ واللغويّ، وإن كانت لا تُختزل في أي منهما.

أما الأساس التكامليّ فإنّه يمثل القراءة المتعلقة بمنظومة الإسلام من ناحية الانسجام الداخليّ لعناصر هذه المنظومة. وتبتعد القراءة عند هذا الحدّ من خصوصيّة واقع التنزيل إلى الفضاء الواسع الذي تتحرّك فيه منظومة الإسلام. ومع أنّ الأساس المقصديّ يعتني بالمعاني العامّة للشرعية، غير أنّه يبقى مركزاً على ذوات المسائل لا محيطها. ولذا كان لا بدّ من قراءة أوسع تلاحظ الانسجام في تفاعل الجزء مع المستويات الأعم في منظومة الإسلام. ويدخل في هذه القراءة ملاحظة السنن الكونيّة في الخلق واستصحاب فهم طبائع العمران.

وأخيراً يأتي مستوى القراءة التصوريّة للنصوص (وهي ما سمّاها النجار القراءة العقليّة). وذلك أنّه لا يكفي التفكّر في سمات المنظومة الإسلامية، ويجب كذلك أن يؤطر ذلك ضمن همّ فهم الهداية الربانية. فتمثل هذه القراءة تفكّراً للخصائص التصوريّة الكُنهيّة المعرفيّة للشكالة الإسلاميّة.

ولقد أتى ذكر العربيّة عند أول مستوى، وهذا فيما يختصّ بقواعد استعمالها، غير أن عربيّة القرآن حاضرة في كل المستويات، لأنها أداة التفكير ووعاؤه.

إنّ الوعي بالمستويات المتعدّدة للقراءة، والفهم التكامليّ لها على نحوٍ

يربط بين طبقاتها، هو الذي يُنجي من خنق النص وتقليصه عند الحرفيين المتخوفين من السيوبة، ويُنجي من إضاعة النصّ وتمطيظه عند المتأولين المتخوفين من الانحصار، وذلك بوساطة إحكام موازين مختصة بكل مستوى، وبوساطة ضبط داخليّ للتفاعل بين مستويات القراءة. وتأتي أهمية ذلك عند استحضار أنّ ثمة جهوداً حثيثة تتبنّى المسلمات الثقافية الغربية، وتتأطر بأطر الفلسفة العلمانية، وتدّعي تدليساً تجديداً فهم النصوص الإسلامية. وهذه التوجهات الجديدة لقراءة النصّ تدّعي الظنية المطلقة لدلالات نصوص القرآن والسنة، وتروجّ لقراءتها قراءة ذاتية، وتنتهي إلى اتخاذ الواقع "حاكماً على النصّ الديني... وبما أنّ الواقع الإنساني لا يخضع في تقلّباته إلى استقرار، فإنّ المدلول النصّي لا ينتهي هو بدوره إلى مستقرّ"⁽¹⁾، والنتيجة العملية تكون في جعل الواقع "هو الذي يملأ النصّ بمضامينه فيغيّره بحسب تغييره"⁽²⁾.

ولا بدّ لي من أن أُنَبِّه -على استحياء وبحرج بالغ- أنّه حين تخلّفت القراءة العليا للنصّ، وقعنا في فخّ التأويل غير المنضبط، ولم تنجُ بعض معالجات الأكابر من المؤلّفين ومحاولاتهم التوسيع من زلّة حدائيّة عجزت عن تجاوز إشكاليّ أصاب مدرسة محمد عبده قديماً. وربما يُعذّر الزمنُ والسياقُ اللذان جريا فيه، ولكن لا يصحّ الاستمرار في ذلك⁽³⁾. وسوف أَسْتَطرد في أمر منهجية مدرسة محمد عبده، لأنّها منزلق يمكن أن تقع فيه مساهماتُ تظنّ أنّها تقتضي أثر المقاصد، فتلتقف قواعدها التقافاً سريعاً، وتغفل عن فُرادة منظومة الإسلام، ويصيبها الخطل بسبب مزدوجة الفقه الضيق المسيّس والدعوات الاعتباريّة للتجديد، وإن كانت نيّتها سليمة ولا تبلغ في شططها مبلغ التوجهات العلمانية الصرفة التي جرت الإشارة إليها.

(1) النجار، عبد المجيد. القراءة الجديدة للنصّ الديني؛ عرض ونقد، دمشق: مركز الذاكرة للتنمية الفكرية، 1427هـ/2006م، ص39.

(2) المرجع السابق، ص151.

(3) ولعله يمكن القول إنّ النضج الواضح عند مقارنة منهجية ابن عبده (ت 1322/1905م) بمنهجية ابن عاشور (ت 1393هـ/1972م) وإزاها على الواقع تطور واقع الاستعمار الاستخرابي الأوروبي وظهور زيف مستنداته الفكرية.

وتكمن إشكالية منهجية مدرسة محمد عبده في أنها لا تنفك عن الرغبة الجامحة في تأويل النصّ على نحو يأخذ السياق التاريخي والسياق الحالي بالحسبان. وتُبقى هذه المنهجية، من جهة، الفكرَ محصوراً في الدلالات الفقهيّة للنصّ بالرغم من التوسّع في هذه الدلالات توسعاً يسعى لإثبات حداثة الإسلام؛ غير أنّ هذه المنهجية تعجز -من جهة أخرى- عن الارتفاع بالنصّ من مستوى التقنين الفقهي المعاصر إلى مستوى الإنشاء المستقبلي لرؤية إسلامية فريدة. وتنتهي منهجية هذه المدرسة -عند المستعجلين بخاصة- إلى التوحد مع الواقع الفكريّ الغالب. فما دام همّ التجديد هو التأويل الجديد ووضع النصوص في سياق يناسب العصر، لا تلبث الحداثة -وهي في سدة التمكّن الحضاري- أن تبني واقعاً يُطلب من النصوص أن تنحني له تأويلاً. وإذا سمحنا لهذه المنهجية أن تبلغ مداها المنطقي، فسوف تنجرّ حكماً إلى الابتعاد عن الصبغة الإسلامية، وإلى اختزالها في بعض خصوصيّاتها من أعمال العبادة؛ أي بالرغم من أنّ هذا المدخل يحرّر من ضيق التقليد، فإنّه لا يدفع نحو الاقتراب من منظومة إسلامية مبنية على تصور مختلف، بقدر ما يدفع باتجاه التلاؤم والتكيف مع الواقع الحال. وربما يصل الأمر إلى أن يحرم توجه التأويل المنفلت الذي همّه (المعاصرة) من التفكير بالبدائل، لأنّ التفكير بالبدائل يُبطئ عملية التكيف ويأخذ موقف المناجزة من الواقع. إنّ منهجية مدرسة عبده -كما آلت إليه- عاجزة عن نقد الأسس التصورية للحداثة، وتنزلق في مداهايتها والتوحد معها بدلاً عن تجاوزها وطرح البدائل على مستوى المفهوم والتصور، وليس مجرد المستوى التطبيقي الذي يقتصر على التشذيب فحسب.

إنّ المفاهيم التي ولّدتها حركة التنوير ما زالت تنمو وتعمّق. وبالرغم من أنّها تنقض نفسها وتتآكل، لكنّها لا تتخلّى عن ادعاء عالميتها والصلاحية لكلّ البشرية ولكلّ الأزمان. وإنّ محاولة بعض الكتابات الإسلامية ضمّ المفاهيم الحداثيّة كما هي والاكتفاء بالباسها عناوين تراثيّة على نحو مقتضب، لا يفكّك المفاهيم ولا يتفحص منطلقاتها الفلسفية، يُشكّل ركاكة فكرية تغيب عنها خصوصية الأنساق الحضارية للإسلام.

الفصل الثالث

منارات للتجديد في المقاصد

الابتعاد النسبي عن تفرعات الفقه وأصول الفقه أمرٌ مطلوبٌ لإخراج نظريةٍ مقصديةٍ فاعلةٍ، عموميةٍ الخطاب غير غارقةٍ في فنونٍ تخصص حقليّ وتحيزاته. وبخاصّة، أنّ هناك حاجةً للابتعاد عن ثنائيات متوهمة، وأهمها جعل المصلحة نوعين أخرويةً وديويةً، وهو ما رفضه قديماً ابن تيمية رحمه الله وكذا الطوفي. يقول محمد الميساوي منبهاً إلى عقم الخلافات المدرسية: "ينبّه صاحب الموافقات إلى أن الخلاف المشهور بين المعتزلة والأشاعرة، يصبح خلافاً لا طائل من ورائه؛ فإذا كان المعتزلة يعدّون المصالح والمفاسد بحسب ما يؤدي إليه العقل، وهو (والكلام هنا للشاطبي) "الوجه الذي يتم به صلاحُ العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد" وإذا كان الشرع عندهم "كاشفاً لمقتضى ما ادّعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضرّ في كون المصالح معتبرة شرعاً، ومنضبطة في أنفسها"⁽¹⁾. وهكذا يقرر الشاطبي -بوضوح- قيام المصلحة بذاتها، بحيث يكون بإمكان العقل إدراكها، مؤيداً بذلك ما ذهب إليه الطوفي، وابن تيمية، وابن القيم، ومن قبلهم المعتزلة، وسائرهم في ذلك الغزالي -مع تحفّظ- تحامياً من أن يرمى بالاعتزال..⁽²⁾

(1) الميساوي، محمد طاهر. "التعليل والمناسبة والمصلحة، بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة"، إسلامية المعرفة، العدد الثاني والخمسون، 1429هـ/ 2009م، ص 43.

(2) المرجع السابق، ص 43.

ولما كان هدف هذا البحث تقديم رؤية عمرانية للمقاصد، كان لازماً قراءة ابن خلدون قراءةً تستنطق أبعاداً مقاصديةً عمرانيةً في ما كتب. وإذ أصف مدخل هذه الدراسة بأنه خلدونيّ، فذلك بمعنى أنها انصرفت إلى مستوى مفهوماتيّ يتعلّق بال عمران الذي تغشاه شريعةٌ تُصلحه وتزكّيه، لتنسج في الصياغة دروساً في الأمر الوجوديّ مستخلصةً من العلوم الاجتماعية. فلا يُتصوّر -ضمن هذا المدخل- الحديث عن مقاصد الشريعة إن لم تستوعب الواقع الذي يتحرّك فيه البشر، وتسعى لأن تُصلحه وتُنظّمه، وتدفعه نحو تحقيق خصائص النموذج الإسلاميّ وشاكليّته الفريدة.

هذا الفصل يبدأ بعرض المنهجية التي دعا إليها طه جابر العلواني للوصول إلى مقاصد شريعة كبرى، ثمّ بقراءة ابن خلدون بعينٍ مقاصدية. وهما المنارتان اللتان توجّهان صياغة المقاصد العمرانية التي سوف يأتي التفصيل فيها في الفصل القادم.

أولاً: تجاوز الصياغة الأصولية والفقهية

تُظهر المناقشة السابقة أن محاولات فهم المقاصد والإضافة عليها بقيت محصورةً في أطر الفقه أو أصوله. وحيث أن أكثر البحوث المقاصدية الجديدة لم تطوّر مصطلحات جديدة، وحرصت كلّ الحرص على الالتزام بمقولات الأولين مع شيء من التصرف، بقيت هذه الجهود في دائرة التوسيع والتأويل، لا التطوير النوعي. والفقرات التالية تسعى إلى مناقشة جهود تجاوزت المنهجية القديمة المرتبطة بالفقه وأصوله، ونظّرت في صعيد أعمّ وأكثر تجريداً.

ولقد سبق الكلام في السياقات التاريخية والمعرفية لتطور علم أصول الفقه. يقول أبو بكر محمد إبراهيم: لقد لاحظ عبد المجيد الصغير أن "مراعاة العلاقة الجدلية بين المعرفي والمجتمعي، أمرٌ في غاية الأهمية لإبراز العلاقة الجدلية المتبادلة بين علم الأصول والظروف السياسية العامة"⁽¹⁾. وعند

(1) إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد. "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، إسلامية المعرفة، عدد 42-43، ص24.

الحديث عن تجاوز الحدود المعروفة لعلم ما، فإنَّ ذلك لا يعني نسيانه أو اعتباره عديم الفائدة، وإنما محاولة تجديده وتحديث مسأله، وعدم الانحصار في صياغته التاريخية، ثم محاولة مكاملته مع المنتج الجديد. ويقول الحسني في هذا: "لكن إذا كان على المرء أن يسلم بالتكاملية على مستوى الممارسة، فعليه في الوقت نفسه أن ينتبه إلى الاستقلالية النسبية بين علم الأصول وبين درس مقاصد الشريعة، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع أو على مستوى الهدف. فعلم الأصول لم يعد بعد ارتباطه بمقتضيات المذهب الفقهي، محققاً للغاية التي أنشئ من أجلها والمتمثلة في تحقيق الوفاق بين المدارك، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاستعانة بدرس المقاصد الشرعية"⁽¹⁾.

ويطرح كل هذا إشكالية معروفة في الفكر الإسلامي المعاصر عند الكلام عن التجديد وموقع التراث منه، ومحمد بن نصر ينه إلى أن المواقف تجاه التراث تتراوح تراوحاً كبيراً، من تجاوز التراث والقفز فوقه إلى توظيفه توظيفاً إيديولوجياً، إذ يُمكن لكل زاعم أن يجد فيه سنداً لما يدّعيه؛ ثم يقول: "وفي تقديرنا لا سبيل إلى تجاوزها [أي مشكلة موضع التراث] إلا بالعودة إلى النصّ القرآني واستكشاف معانيه بشكل مباشر، فيتحوّل التراث إلى وسيلة مساعدة وليس مفتاحاً للفهم، وأيّما عقل جعل من قراءة ما للنصّ بديلاً عن النصّ الأصلي فقد حكم على نفسه بالعطالة الذهنية"⁽²⁾.

ولقد كان طه جابر العلواني على رأس من يدعو إلى عدم الانحصار في المكتوب من التراث، وكانت مساهمته في المقاصد أول مساهمة قدّمت تجديداً منهجياً على نحو جذريّ ابتعدت عن كلّ من الفقه ومقاصد الفقه باتجاه أصول الدين. ومسلك هذه الدراسة هو استلهاً الآفاق التي دعا إليها العلواني، ولا أحمله ما قد أكون أخطأت في استلهاً فكرته. وفيما يلي سأعرض وجهته بالتفصيل مع الالتزام بعباراته:

-
- (1) الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور، مرجع سابق، ص 438.
- (2) ابن نصر، محمد. "تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، أما أنّ لهذه ازدواجية أن تنتهي؟"، إسلامية المعرفة، عدد 42-43، 1426هـ/2005م و1427هـ/2006م، ص 119.

يقول العلواني: "عرفت أصولنا الفقهية "مقاصد الشريعة" في إطار السقف المعرفي الذي كان سائداً في الماضي، وتكلم الأصوليون فيها بوصفها غايات للحكم الشرعي، أو فوائد تتحقق به وتترتب عليه، أو عللاً توظف في مجال القياس، أو حكماً تُثبت القلوب وتزيد في اطمئنانها لصلاحية الشريعة، وأخذت على أيدي إمام الحرمين والغزالي والعزّ بن عبد السلام والشاطبي صيغة "الكليات القطعية" التي لا تخرج الأحكام عنها بحال، ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذه الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها وإنضاجها، وتحويلها إلى مصدر أساس للحكم الشرعي، ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عُدت نوعاً من الأدلة المعضّدة لما تنتجه أدلة أصولية أخرى"⁽¹⁾.

ثم يقول: "وسوف يكون حديثنا هنا عن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة وهي التوحيد والتزكية وال عمران، بوصفها قيماً علياً ومبادئ حاكمة، لا تقتصر على قضايا التكليف الشرعي والأحكام الجزئية، أو تعالج المقاصد بوصفها باباً مهماً من أبواب أصول الفقه، وإنما تتجاوز ذلك إلى استلهاهم الخطاب القرآني في بيان غاية الحق من الخلق، وفهم حقيقة الفعل الإنساني وعلاقته بالخطاب المقاصدي. فالفعل الإنساني في وجوده حاصل تفاعل بين تقدير العزيز الحميد وعوالم أمره وإرادته، وعالم الأشياء - الذي هو عالم تحقيق مشيئته؛ أو هو حاصل التفاعل بين حركة الغيب وحركة الإنسان المستخلف - وعالم الطبيعة المسخّر. وهذا الفعل يتعلّق به خطاب الشارع لتصويبه وتسديده وجعله مؤثراً في قضايا التوحيد والتزكية وال عمران وفقاً لمتطلبات محددة في دوائر تلك المقاصد العليا". ثم يتابع فيقول: "إن الخلق بمقاصد الشريعة أن لا تُختزل في أي مكوّن من مكوّناتها وأن تُجسّد الرسالة الإسلامية تجسيداً يرصد أبعادها الكبرى فينسب بعضها ببعض في رباط جامع شامل"⁽²⁾.

(1) العلواني، طه جابر. "من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة"، إسلامية المعرفة،

العدد 46 - 47، 1427هـ-1428هـ/2006-2007م، ص5.

(2) المرجع السابق، ص6.

وفي بيان القصور في اكتشاف الآفاق المقصدية يقول: "ويبدو أن فقه المقاصد والأوليات لم يأخذ مداه في الفضاء الفقهي والفكري الإسلامي، وإن وُجد لدى ثلّة من الأعلام المجتهدين الذين تناولوا الموضوع بصورة نظرية، لكنّ النقلة المنهجية والإبستمولوجية المنتظرة لم تتحقّق، وربما حال دون ذلك ظروف وأسباب، منها:

- هيمنة النظر الكلامي المجرد، والاختلاف في التعليل والغائية، وهيمنة النظر الفقهي الجزئي الباحث عن الدليل الجزئي للفرع أو الواقعة، والتفكير الإطلاقي الذي قد لا يراعي النسبية الزمانية والمكانية.
- سيطرة اتجاه القراءة المنفردة للوحي، والتركيز على الأدوات اللفظية أو السياق اللغوي للخطاب الشرعي، والإغراق في التنظير والافتراضات، والبعد عن واقع الحياة العملي وبروز "فقه الأرايين".
- عدم اعتبار البعض خصائص الشريعة الإسلامية محدّدات منهجية ملزمة منهاجياً، والاقتصار على الإشادة بها بوصفها مناقب مجردة، وما أكبر الفرق بين الاثنين! وتأثر البعض ببعض الاتجاهات والشرائع السابقة وتوسّع مساحة التعبدات فيها، وخاصة شريعة التوراة وما أضافه اليهود إليها⁽¹⁾.

ويحدّد العلواني ستّ خصائص للمقاصد القرآنية الحاكمة:

- "المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، كليات مطلقة قطعية تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كليته وإطلاقه وقطعيته وكونيته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد..⁽²⁾
- السنة النبوية الصحيحة الثابتة المؤطرة قرآناً والتي ترتبط به بعلاقة "البيان بالمبين".

(1) المرجع السابق، ص 12.

(2) المرجع السابق، ص 15.

- "والمقاصد العليا لا تُعدّ مقاصد كلّية إذا لم تردّ بها رسالات الأنبياء كافة، ذلك لأنها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات، وإن تعددت بعض جوانب التشريع وتنوعت، فليس كل ما لاحُت فيه حكمة أو علّة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عدّ مقصداً من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة.." ⁽¹⁾.
- "ومن شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية، وتوليدها- عند الحاجة- في سائر أنواع العقل الإنساني - القلبي منها والعقلي، والوجداني والبدني- ليتحقّق ربط الجزئيات بالكلّيات ولتتهدي "الكيونة الإنسانية" بكلّيتها بهداية الله.." ⁽²⁾.
- "إن المقاصد العليا الحاكمة كالمبادئ الدستورية - فيما يتعلّق بالجانب التشريعي- من حيث قدرتها على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونية.." ⁽³⁾.
- "والمقاصد العليا الحاكمة في "منظومتنا القرآنية هذه" لن تكون مجرد دليل من الأدلة، أو أصلاً من أصول الفقه المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد "أصول الفقه" وتجديدها، ولبناء "الفقه الأكبر" عليها بعد ذلك - إن شاء الله.." ⁽⁴⁾.

والعلواني ينبّه إلى أن عامّة الباحثين اليوم يظنّون أنّ العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعيّة هي حكر للعلوم الغربيّة المعاصرة، غير أنّ هذا النوع

(1) المرجع السابق، ص 16.

(2) المرجع السابق، ص 16-17.

(3) وليت العلواني لم يقلّ "مثل الدساتير" وإنما مثل موقع الدساتير من القانون، أو قال شيئاً نحو: المقاصد تشكّل روح الدساتير وقاعدتها النظرية وإطارها الناظم، وذلك لأنّ بين الدستور والمقاصد مسافة طويلة، وهو ما جرى التفصيل فيه؛ وأحسب أنّ هذا ما أرادّه العلواني.

(4) العلواني، "من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة"، مرجع سابق، ص 17.

من العلوم قد تمّ احتواؤه في التجربة الإسلامية ضمن الفقه وأصول الفقه، وهيمن هذا النوع الثاني من العلوم على الأول. ويُذكر بالمقولة المشهورة لابن قيم الجوزية: "هكذا اشترطوا في الفقيه والمفتي والقاضي وعموم من يقوم بالحكم وجوب توافر نوعي الفهم: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والإمارات والعلاقات حتى يحيط بها علماً، وفهم الواجب في الواقع"⁽¹⁾. ولما كان هذا مما اتفق عليه أهل العلم، يتابع العلواني قوله: "وتفعيلاً لذلك فالفقيه اليوم في حاجة إلى توظيف وإدراك الأنثروبولوجي واللغات وعلم المجتمعات والاجتماع، وربما السياسة والاقتصاد، وعلم اجتماع الدين، وأي نوع من أنواع المعرفة الاجتماعية. وقد يلجأ الفقيه إلى بعض العلوم الطبيعية وخبرائها وعلمائها حسب حاجته وما استجد عليها"⁽²⁾.

وليس هذا في حقّ الفقيه فقط، إذ يتابع العلواني قوله: "والأصولي - الذي وضع القواعد التي تقود خطوات الفقيه سواء أكانت استنبطت من الجزئيات الفقهية، أو وُضعت قبلها وقادت إلى الوصول إليها- لا يستطيع أن يتجاهل المعارف السلوكية والاجتماعية والعقلية، بل والطبيعية، ولذلك وجدنا جملة كبيرة من القواعد الأصولية مبنية على هذه المعارف والعلوم"⁽³⁾. ثم يشير العلواني إلى أنّ المفكرين المسلمين كان لهم إسهام أوسع في العلوم الاجتماعية والإنسانية في التراث الإسلامي من إسهام فلاسفة التجريد والفقهاء والأصوليين، وأشار إلى ابن خلدون والمقرّزي وابن أبي ربيع⁽⁴⁾.

ويندرج هذا تحت المقولة المشهورة لطلح جابر علواني بوجوب القراءة المزدوجة للقرآن وللكون، وأنهما ليستا متقابلتين وإنما تهيمن قراءة القرآن على قراءة الكون. ولكي تستقيم هذه القراءة لا بدّ أن تنضبط بعلم اجتماع يوجّهها الخطاب القرآني والنسق الإسلامي ولا تُترك إلى الخيالات العرفانية.

(1) المرجع السابق، ص 17.

(2) العلواني، طه جابر. "تراثنا الإسلامي والمعارف الإنسانية والاجتماعية"، إسلامية المعرفة، العدد 42-43، 1426-1427هـ/2005-2006م، ص 8.

(3) المرجع السابق، ص 9.

(4) المرجع السابق.

ثانياً: قراءة مقاصدية في عطاء ابن خلدون

إذا استقرَّ أنَّ مشروع المقاصد مشروع أمة استنفر فيها العلماء لمواجهة التياث الظلم، فينفع عند محاولة تطوير صيغة المقاصد أن ننظر خارج الحقل التخصصي، ونفتش في الحقول المجاورة، التي غشاها نفس الهم واستنشرت لنفس المهمة. وإذا كان الشاطبي قد أشار إلى "مجاري العادات" فإن ابن خلدون هو شيخ "طبائع العمران" و"الأمر الوجودي" و"المجرى الطبيعي".

تعاصر ابن خلدون (733-808 هـ) مع الشاطبي (720-790 هـ)، ودفع بالفكر الاسلامي نحو التجريد ونحو اعتبار المآلات وطبائع الأمور في الخلق. وبدهي أنه لا يمكن لمقصد أن يتحقق إذا انقطع عن اعتبار ما يسري عليه من سنن الاجتماع البشري. وإذا لا يُذكر ابن خلدون في سياق نظرية المقاصد، فذلك لأنه لم يكن فقيهاً أصولياً بالمعنى التخصصي، ولم يُفرغ جهده في هذا الميدان. غير أنه إذا كانت الحياة البشرية تجري على سنن مستقرّة، ولما كان قصد الشريعة هو تحقيق مآلاتها من العدل والقسط والتقوى والبرّ والإحسان، فكيف يتحصّل هذا بغير فهم طبائع العمران وضبط منهجية هذا الفهم؟ ويلفتُ عبد المجيد الصغير النظرَ إلى إشكالية عصر الشاطبي وابن خلدون وعلاقته بالتنظير المقاصدي بقوله: "شهد هذا العصر حركة فعلية تحاول بلورة مقاصد الشريعة بكيفية نظرية مضبوطة، وكأنّ ذلك جاء استجابة للعصر واستصلاحاً لمساره الذي تأكد للجميع اندفاعه إلى الهاوية في المشرق والمغرب معاً... وكما أنه لم يكن بإمكان ابن خلدون أن "يبدع" علمه إبداعاً لولا الأصول والممّهّدات، ولولا أيضاً أزمة العصر التي حملته على صياغة علمه صياغة اعتبرها وصفاً للهاوية، وتحذيراً من عدم "الاعتبار" بأعراضها الماضية والحاضرة... فكذلك الشأن بالنسبة للشاطبي، الذي كان يكتب فوق بركانٍ من الحمم -بركان غرناطة الأندلس المتراجعة- عاملاً على صياغة "رؤية جديدة" وبلورة نظرية متكاملة حول المقاصد الشرعية؛ محاولة تحقيق هدف شبيه بذلك الذي كان يطمح إليه ابن خلدون من علمه الجديد أيضاً: وصف مظاهر الانحطاط و"كشف الغمة" وإبادة النقم، وإيقاف أو تأخير مسلسل

الانحلال..⁽¹⁾. وسوف نجد أن مَعْلَم المقاصد التالي -مَعْلَم ابن عاشور- كان أيضاً استنفاراً من قِبَل أهل العلم لمواجهة واقع مُلتاث دعاه أن يعتبر الضروري ما يقوم بأمر الأمة ويحميها من الهمود.

ولنا أن نلاحظ أن ابن خلدون أنهى تدوين مقدمته في عام 799هـ، وأتمَّ الشاطبي كتابه الموافقات في العقد نفسه على الأرجح⁽²⁾، ويرجع لقاءهما في غرناطة "واستفادة بعضهما من بعض، إما بشكل مباشر أو غير مباشر"⁽³⁾. وبنَّه عدنان زرزور إلى تعاصر الشاطبي وابن خلدون وعيشهما ظروفًا متشابهة فيقول: "ويمكن عدُّ (الإصلاح) الذي قام به، أو حاول التأسيس له في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة»، الصورة المقابلة أو المكملّة للإصلاح الذي أسس له ابن خلدون في كتابه «المقدمة». وتعدّ مقاصد الشاطبي وسنن ابن خلدون محاولتين لإنعاش الذاكرة وإعادة عمل العقل، مقابل الركود الذي حدث في المشرق، واقتصر على حفظ الذاكرة، بينما كانت المدرسة المغربية مجددة، سواء أكان ذلك في تجديد التعامل مع (النص) أم محاولة فهم (الواقع) ومن ثمَّ في العلاقة التي تربط بين النص والواقع"⁽⁴⁾.

1 - نبذة في تفرد منهجية ابن خلدون

لا يمكن الإحاطة بمنهجية ابن خلدون والتفصيل فيها في هذا المؤلّف، ولكن لا بدّ من إشارات تتّصل بموضوع المقاصد. ولعلّ أحسن ما نبدأ به هو مقارنة خطبة ابن خلدون بخطبة الشاطبي، وعند المقارنة تظهر بعض سمات الحال الفكريّ للقرن الثامن. وقد سبق ذكر تصدير الشاطبي وتخوّفه

(1) الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية؛ قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 409.

(2) شهيد، الحسان. "شاكلة النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون: مقارنة منهجية"، إسلامية المعرفة، العدد السابع والخمسون، 1430هـ/ 2009م، ص 84.

(3) المرجع السابق، ص 86.

(4) زرزور، عدنان. "ابن خلدون وفقه السنن"، إسلامية المعرفة، العدد الخمسون، 1428هـ/ 2007م، ص 165.

من أن يُعتبر تجديده ابتداءً وتقوُّلاً على الشريعة، وحسابه توجَّهاً لم تكن عليه الأجيال الأولى من العلماء "وغيرَ الظَّانِّ أنَّه شيء ما سُمع بمثله ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله.."⁽¹⁾. كما نبَّه الشاطبي في الخاتمة إلى أنه في بعض المسائل نوَّه لمعاني وضَمَّنَها "رموزاً مشيرة"⁽²⁾ من غير تصريح، وأن القارئ الحذق لا تفوته هذه الإشارات. إنَّ اللافت للنظر أننا لا نجد شيئاً من هذا النوع من الاحتراز والتنويه في خطبة ابن خلدون أو في خاتمته، مع أنه في مسائل متعدده خالف المشهور، مثل مسألة الخلافة في قريش أو أمر المهدي، أو في رفضه قصصاً في التاريخ والسير. فكيف نفسر جرأة ابن خلدون؟ ولعل جزءاً من الجواب يكمن في أنَّ انفصاماً في مفهوم العلم والنافع منه كان قد رسخ في زمانه، تلك النظرة التي تعتبر علوم الفقه والأصول علوماً شرعية، في حين أنَّ موضوع التاريخ واكتشاف سننه والاعتبار بعاقبة من جاء من قبل، والتفكُّر بآيات الكون، موضوع خارج عن العلوم الشرعية أو منحاز عنها، لا يُثير الكلام فيه والتجديد ومخالفة الأولين عصبية التقليد وجهالات العامة التي تضغط على حسَّ العلماء.

التوجُّه المقاصدي الذي تبلور عند الشاطبي ورنا إلى مراقٍ عاليةٍ تتكامل فيها صورة الأحكام الشرعية، وقف عند القبول النظريِّ بوجوب اعتبار السنن الطبيعية والسجلِّ التاريخي، ولم يطرَّ منهجية الاستفادة منهما؛ ويُذكر هنا أنه لم يُعرف عن الشاطبي أنه غادر غرناطة. ومنهجية الاستقراء الأصولي واتكاؤها الكبير على القواعد اللغوية لا يسمح عملياً باستنطاق التاريخ. وإن انحصار المقاصد وبقاءها قريباً من علم الأصول هو الذي حصرها في شباك قواعد هذا العلم النافع، وإنها لسنَّة أنَّ النافع في مقام يضرُّ أو لا ينفع في مقام آخر، وهو الأمر الذي حاول ابن خلدون رتقه والإسهام فيه.

ويمكننا رصد التوازي في الاهتمامات بين طرحيِّ ابن خلدون والشاطبي،

(1) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج 1، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ج 4، ص 340.

وفي ذلك يقول عدنان زررور: "ولكن الذي يميّز ابن خلدون عن الشاطبي في حديثه عن المقاصد، أو في الاستناد إليها والتعويل عليها، أن ابن خلدون وضع هذه المقاصد في السياق التاريخي، أي: الاجتماعي من حيث الظهور، كما أنه نقل بعض المحرّمات في الشريعة من الحكم الديني إلى الإطار الاقتصادي والاجتماعي، أو التمس لهذا التحريم علّة اجتماعية تتصل بال عمران البشري"⁽¹⁾. وأرى أنّ ابن خلدون لم يكتفِ بوضع المقاصد في السياق التاريخي، وإنما تجاوز ذلك إلى البحث عن أسس منهجية في فهم حركة البشر في التاريخ، فهي منهجية مستقلة عن المقاصد، وإن كان بالإمكان تفحص الجسور الرابطة بينهما، وهذا ما سأشير إليه فيما يأتي.

ونجد ابن خلدون في مستهلّ المقدمة -وفي سياق حديثه عن أهمية علم العمران- يربط بينه وبين المقاصد قائلاً: "ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مُخلطٌ للأنساب مفسدٌ للنوع، وأن القتل أيضاً مفسدٌ للنوع، وأن الظلم مؤدّنٌ بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران"⁽²⁾.

ولنأخذ أنموذجاً من معالجة ابن خلدون ولنتفحص منهجيتها المضمرة. يقول ابن خلدون واصفاً أبعاد تغير الأحوال: "نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المئة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيّف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلالها وفلّ من حدّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض⁽³⁾ البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدّل الساكن.

(1) زررور، "ابن خلدون وفقه السنن"، مرجع سابق، ص 166.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 43.

(3) انتقاض أو انتقاص، بحسب الطبعة.

وكأنني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسانُ الكون في العالم بالخموم والانقباض، فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدّلت الأحوال جملةً فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلقٌ جديدٌ ونشأةٌ مستأنفةٌ وعالمٌ مُحدثٌ" (1).

فمقابل تركيز الشاطبي وهمة التنظيري الذي ينصبّ على النصوص وفهمها فهماً تنبثق من خلاله قواعدٌ كليّة، نجد أنّ الهمّ البحثي التنظيري عند ابن خلدون ركّز على بضعة أبعاد يمكن أن نقرأها في عبارته القصيرة سابقة الذكر بالتالي: (1) أثر انمحاء "محاسن العمران" التي تمثّل انعكاسات لقوة الحياة المسلمة وحيويّة نشاطتها وشمولها. (2) وإشكالية هرم الدول، إشارةً إلى فساد مؤسساتها وبلوغها "الغاية من مداها" بحيث لم تعدّ صالحة كوسيلة - ضروريّة - لبقاء منعة المسلمين صلبة. (3) وخطر ضعف "وفلّ حدّ" مؤسسات الدولة وفاعليّتها، وضعف سلطانها السياسي، وتراجع قوتها الاقتصادية. (4) وأهمية العوامل السكانيّة الديمغرافيّة في استمرار قيام الكيانات البشريّة، لأن العمران لا بدّ له من سواعد البشر وعقولهم، فإذا أصاب التوازن السكاني الاختلال يحلّ الخراب في سائر أنشطة الحياة التي فيها قيام أمر المسلمين. (5) والالتفات الواعي للتحوّلات النوعيّة المرتبطة بحركة التاريخ وتبعات مسيرة الزمان التي جعلت العالم "وكانه خلق جديد". وكان بلاد الحسّ في اعتبار التحوّلات النوعيّة تستدعي الغوص في أعماق النصوص الشرعية، وتفحص منطقتها الداخلي والشاكلة التي تُنشئها باجتماع هذه النصوص عند ملازمة واقع جديدٍ "لعالم مُحدث" يستدعي وسائل جديدة، واستنارة ساطعة ليست على نحو الماضي المتصدأ. وكان ابن خلدون يُنذر بأنّه لا قيام لأمر الشريعة إذا أصاب العمران ما أصابه، وبأنّه لا تكفي المقاصد - في إطار علم الأصول - في إغاثة الأُمّة، لأنّه علمٌ اصطبغ بظرف تطوّره من التمكن والانتشار، لا التزلزل والانقباض.

(1) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ص 38.

ويشار هنا سريعاً إلى أنَّ شمول المقاصد لأمر العمران يوازئها شمول منهجيّ في طريقة الاستدلال. وكان ابن خلدون واعياً لهذا الأمر، ففي سياق ذكر اقتران الظلم مع تخريب العمران، وبالتالي تحريم الظلم، يقول: "وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر"⁽¹⁾.

ويعتبر عبد الرحمن العضرواي أنَّ مجهودي الشاطبي وابن خلدون "نقله معرفية ومنهجية عقلانية، ذات صبغة علمية فائقة الجدّة والاستكشافية"⁽²⁾، ويعتبر أنَّ المنهج الخلدونيّ هو تطبيق مقاصدي، "فالمقاصد الشرعية في هذه النظرية لا يمكن حصرها في كونها مجرد تعليل للأحكام الشرعية فحسب، بل مفتاحاً للتحكم في عالم الشهادة بما تشكّله من مرجعية للاختيارات الحضارية والمجتمعية"⁽³⁾. وهذه الملاحظة في غاية الأهمية؛ إذ مع وجود توازٍ بين جهديّ الشاطبي وابن خلدون من جهة استنهاض الأمة وتقويم طريقة تفكيرها وعملها، فإن مساهمة ابن خلدون مثّلت ثورة منهجية خرجت عن الطوق المعهود في الاستدلال اللغويّ والتعليل الأصولي، ونسجت خارج ذلك الحيز إطاراً يستوعبه ويتّسق معه من جهة، ويتجاوزه ويصحّحه من جهة أخرى؛ وبذلك فتحت مساهمة ابن خلدون آفاقاً أرحب من آفاق الشاطبي بآماد. ويؤكد العضرواي أنَّ التأويل "التاريخي عند أبي خلدون فلسفة تحليلية محضة مناقضة للتفسير الأرسطي والمنطق الصوري، وقائمة على استنتاج تفسيري مبني على الاستقرار الدقيق المحكوم بقانون العلّية وقانون الاطراد، ومعرفة طبائع الأحوال في العمران"⁽⁴⁾.

ويتابع العضرواي تعقيبه، بعد الاستشهاد بالترابي الذي يؤكّد منهجية الأخذ بـ "جملة من أحكام الدّين منسوبة إلى جملة الواقع التي تنزل فيه"، بقوله: "وبهذا يتبيّن مفهوم التطبيق المقاصدي، عند ابن خلدون، بأنه مفهوم

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 43، ص 263-264.

(2) العضرواي، عبد الرحمن. "التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني"، إسلامية المعرفة، العدد الخمسون، 1428هـ/2007م، ص 177.

(3) المرجع السابق، ص 179.

(4) المرجع السابق، ص 206.

عمليّ يتجدّد في التوظيف العملي والتنزيل السليم للمصالح الشرعية، العامة والخاصة، الأصيلة والتبعية، القطعية والظنية"⁽¹⁾. وهذا كلام طيّب، غير أنه عرضة لسوء الفهم؛ إذ قد يخيّل للقارئ أنّ المقاصد ناجزة جاهزة، وما على المسلمين إلا تطبيقها على صعيد آخر غير صعيد الأحكام. ويظهر هذا احتمال سوء الفهم على نحو أوضح في العبارة التالية للعضرواي: "فهو بحكم التدبّر في الوحي الإلهي، ثم استفادته من الاستقراء للواقع الإنساني الحيّ، خلص إلى نظر استقرائية، تهدف الوصول إلى قوانين العمران البشرية وأحكامه ومبادئه..⁽²⁾". وهذا كلام قيّم ولا أبغي التنقيح، إلا أنه لا بدّ من التنبيه إلى أنّ منهجية ابن خلدون تتجاوز التفكير الثنائي من النظر النصّي ثم الاستفادة؛ إذ إنها تشكّلت على نحو تفاعل بين الوحي والتجربة اللذين يشير إليهما العضرواي. ولزم هذا التنبيه لأن العبارات التي تُكثر من ذكر مصطلحات "النظر المصلحي" أو "الفهم الأصولي"، يُخشى أن يفهم منها أنّ مبادئ علم أصول الفقه جاهزة، وما على الباحث إلا تطبيقها على التاريخ أو السياسة أو الاقتصاد وغيرها من علوم الاجتماع البشري. ويرى حسان شهيد أنه "تتحد مسالك النظر العلمي عند الشاطبي وابن خلدون في وحدة الاستقراء، والتتبع للجزئيات والفروع الموضوعية لمجال العلم المبحوث"⁽³⁾، ويفضّل في التوازي الاستقرائي بين منهجهما تفصيلاً أخشى منه أن يحرم كلاً منهما التفرد الذي ميّزهما والإبداع المخصوص لديهما، ويتعذّر عند ذلك تفسير فسحة الدور العقلي في منهجية ابن خلدون الذي أتى على نحو يفوق الشاطبي بمراحل.

إنّ فداة ابن خلدون تجلّت تعيناً في إمكانه تجاوز السقف اللغوي الذي انحسب فيه علم الأصول، كما تجاوز حيطانه الداخلية المتمثلة بالاستغراق في الجزئيّ. وإذ لا شكّ في أنّ علم الأصول كاليات تفكير ضابطة كان ولا زال ذا قيمة علمية لا يمكن هدرها، غير أنّ ما امتازت به منهجية ابن خلدون هو

(1) المرجع السابق، ص 180.

(2) المرجع السابق، ص 181.

(3) شهيد، "شاكلة النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون"، مرجع سابق، ص 89.

تجاوز هذه الآليات لا مجرد تطبيقها. وقد يُقال إن ابن خلدون لم يكن يدرس النصوص، فلا يصح وصف منهجيته بأنها تجاوزت منهجية علم الأصول. غير أنَّ منهجية علم الأصول اعتُبرت شاملة وصالحة لدراسة أي موضوع، والشاطبي كان يرى في عمله تدبراً في "مجاري العادات" مع أنَّ منهجيته خلّت مما يمكّن من قراءة التاريخ والتجارب البشريّة. وينبغي أن يكون جلياً جلاءً تاماً أنَّ التفكير على مستوى "المجرى الطبيعي" و"الأمر الوجودي" و"طبائع العمران" في أبعادها الجماعية التاريخية والجغرافية والسياسية والمالية أوسع من "مجاري العادات" بمراحل كثيرة. فمقتضيات مفهوم مجاري العادات الذي ردّده الشاطبي وأصلّ اعتباره، أقرب إلى مفهوم العرف من قربه من مفهوم السنن. وتقرير ابن خلدون بأنه "وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي"⁽¹⁾ يمثّل مفترق طرق على مستوى المنهج.

وليس أولى من ابن خلدون نفسه أن يدلّنا على ارتباط المقاصد بالعمران، أو وجوب شمول المقاصد على الأبعاد العمرانية. فمن الأفكار المؤسّسة لفلسفة ابن خلدون اعتباره أنَّ "الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدنيّ بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنيّة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران". ومع أنَّ الله سبحانه خلق الإنسان و"رُكّب فيه من القدرة على [تحصيل الضروري في العمران] إلا أنَّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته". وقد ميّز الله البشر عن الحيوانات العُجْم بقدرة "الفكر واليد"، وإمكانه التعاون مع أبناء جنسه، "وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوتٌ ولا غذاءٌ ولا تتمُّ حياته"⁽²⁾. وإذا استحضرنّا أنه ما أُرسل من رسول إلا ليطاع، وأن الطاعة متوقّفة على سنن العمران، فلم يكن بدّ إذّا من ارتباط سنن العمران بالمقاصد الكبرى للشريعة، فالتمكّن في الأرض ممكن من غير دين، "إذ الوجود وحياء البشر قد تتمّ من دون [شرع مفروض]... فأهل الكتاب والمُتَّبِعُونَ للأنبياء قليلون

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل 26، ص 183.

(2) المرجع السابق، الباب الأول، ص 46-47.

بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم؛ ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب؛ بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فإنه يمتنع [يعني تمام وجود وحياة البشر]⁽¹⁾. إقامة الدين إقامة تامة مفتقرة لإصلاح العمران إصلاحاً وفق الشاكلة الفريدة للإسلام. ويتعذر عندها تخيل تفتق مقاصد الشريعة في واقع البشر وتخلق تبعات رؤيتها في معزل عن إحكام سنن العمران. ويظهر هذا المعنى واضحاً عند ابن خلدون في فكرته المحورية من "فساد العمران وخرابه"؛ إذ إنه "مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال"⁽²⁾.

وفي حين أن المساهمة المنهجية لعلم المقاصد ولصياغة الشاطبي تجلّت في الإحصاء الواسع لذرات الجزئي، وربطها بعضها بعضاً بقواعد جامعة بحيث ينصرف التضارب الظاهري، فإن الثورة المنهجية لابن خلدون تجلّت في الانتقال من عالم الذرة إلى عالم المجرة، وفي صياغة كليات مستقاة من الاعتبار من مسرى الجزئيات، ومن تمحيص أطراد شبكة الجزئي، وهذان الأمران يقدمان مفاهيم جامعة مستوعبة للجزئي وغير مختزلة فيه، فينتفي التضارب من خلال النظر في عمق التاريخ نظراً سدّه التفكير في هداية النص، ونظراً في عمق النص أرهفه التفكير في عبرة التاريخ.

2 - آفاق مقاصدية عمرانية

اللمحات المنهجية سابقة الذكر في معالجة فكر ابن خلدون لا تُغني عن الوقوف على بعض أفكاره التفصيلية التي فيها كمون المقاصدي. وليس الغرض مراجعة نظريته برمتها أو الإحاطة بآفاق أفكاره، فهذا مما يتجاوز نطاق هذا البحث، وإنما الوقوف على مسائل طرحتها المقدمة، وقوفاً من جهة ارتباطها

(1) المرجع السابق، ص 47-48.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 43، ص 263.

بالمقاصد الخمسة للشريعة. والأبعاد الفكرية لابن خلدون، مع اشتهاؤها، لا يُنظر إليها عادة على أنها ذات مضامين مقاصدية أو أنَّ لها علاقة وثيقة بها. ومن أسباب ذلك الطرق السائدة في الاستدلال على المقاصد التي حدّدت طبيعتها -وقد سبق التفصيل في ذلك- ومن أسبابه غلبة اعتبار الفرد عند النظر في المقاصد. فإذا حوّلنا النظر عند اعتبار المقاصد من الحيز الفرديّ إلى الحيز الجماعيّ، ظهرت أهمية أطروحة ابن خلدون على نحو جليّ. فما دامت حياة الفرد والمصالح الشرعية المتعلقة به لا تتحصّل إلا من خلال صلاح نظام الجماعة، وما دامت كثيرٌ من أوامر الشريعة ومآلاتها متوقّفة على الجهد الجماعي، وجب أن يكون لصلاح العمران علاقة تأسيسية بمقاصد الشريعة. وإذ رأينا أنَّ مساهمة ابن عاشور امتازت في إضافة البُعد الجماعي، فإنَّ قراءة تراث ابن خلدون ومحاولة اكتشاف أبعاد مقاصدية في فكره تسمح لملاحظة الجماعي لا على وجه التوسيع في المستقرّ في المقاصد وإنما على وجه تأسيسي مجذّر في أصل تصور المقاصد.

وفيما يلي أقرأ أبعاداً مقاصدية عمرانية في فكر ابن خلدون، وأصنّفها على نحو قريب من التصنيف المعروف للمقاصد: استقامة التصوّر، وسلامة النفس والعقل، والتآلف الاجتماعي، وتنمية الأرزاق، وعدل نظام الحكم. وهذه الأبعاد هي الرسم التنظيري الذي سوف يلتزم به الفصل الأخير من هذا البحث.

أ - استقامة التصوّر

إذا وسّعنا مفهوم الدين ابتداءً ليشمل معنى سلامة الاعتقاد والتصوّر، فإنَّ المقدمة بجمليتها وبخطابها المتضمن فيها تأكيد لمفهوم السنّة وغاية الخلق ودور الإنسان في هذا الكون. يقول عدنان زرزور: "ولا نعتقد أنَّ محور هذه النظرية هو (العصبية) كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الحصري (أبو خلدون) بوصفها -أي العصبية- تؤلّف نظاماً تام التكوين في الاجتماع بوجه عام، وفي الاجتماع السياسي بوجه خاص. ولا نعتقد كذلك أنَّ هذا المحور هو (الدولة)، كما قال طه حسين. ولا (البداءة والحضارة) وما يقع بينهما من

صراع، كما ذهب إلى ذلك عالم الاجتماع علي الوردي؛ لأن حديث ابن خلدون عن هذه المحاور الثلاثة، إنما جاء في سياق حديثه عن سنن الاجتماع أو العمران (الإنساني)؛ أي إنَّ هذه السُّنن انطوت على هذه المحاور جميعاً. ومن هنا، فإن لنا أن نقول: إن القضية المحورية في مقدمة ابن خلدون، أو أن (نظريته) هي السُّنن⁽¹⁾.

وقد سبق التنبيه إلى مفهوم "الأمر الوجودي" عند ابن خلدون. ولهذا المفهوم تبعات حاسمة في التصوّر الإسلامي. وتنتفي معه ثنائيات فاسدة ومفاهيم منحرفة في الجبر والقدريّة، كما يصبح الحديث عن تعارض العقل والنقل عقيماً. ولعل عباراتنا المعاصرة في قراءة الكتاب المنزّل والكون المفتوح أو القراءة المزدوجة للقرآن والكون هي امتدادات لمفاهيم ابن خلدون وتصديق لرؤيته. وينبغي التنبيه إلى أن هذا لا يعني قراءتين اثنتين؛ واحدة للشريعة وأخرى للكون والتاريخ والحياة -فالفهم الانفصامي هو في صلب إشكالات توجهات شائعة في التفكير الإسلامي اليوم- وإنما قراءة واحدة آتية الازدواج، تنظر للأول بعين الثاني مستحضرة أبعاده وللثاني بعين الأول مستحضرة آفاقه. ولا مرء في أن هذا المستوى من القراءة ليس حاضراً في الكتابات المقصدية على نحو كافٍ.

ومن الآفاق الخلدونية في حفظ الدين وإبقاء أرومة التصوّر الإسلامي صافية اعتناؤه بمفهوم الغيب وتفسير حقيقة النبوة. ففي سياق مناقشته للمعجزات والكرامات والسحر، يقول ابن خلدون: "والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى وهو الخارق المعجز؛ فشاهد في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي؛ فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه. وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "ما من الأنبياء من نبي إلا قد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحى الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة"⁽²⁾؛ يشير إلى أن المعجزة متى

(1) زررور، "ابن خلدون وفقه السنن"، مرجع سابق، ص 161.

(2) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، ج 1، ص 134، حديث رقم 152.

كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان الصدق لها أكثر لوضوحها، فكثُر المصدّق المؤمن وهو التابع والأمة⁽¹⁾. وهكذا يؤكد ابن خلدون المرجعية المطلقة للقرآن، التي يجب أن لا تشوبها الادعاءات التي تسرّبت بعد الاختلاط بالحضارات المجاورة.

وما من شيء أفتك بالأمة في حياتها الدنيا مثل تضخّم مفهوم الغيب واعتدائه على مفهوم الأخذ بالأسباب. ومن تبعات الخلط بين عالمي الغيب والشهادة تعظيم الأشخاص الذين يُنسب إليهم قدرات غيبية: فتستبدّ في الساسة منهم شهوة التحكّم بمال الأمة وحرّيات أفرادها، فيصير الحيف أمراً مقبولاً، ويبقى "الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبرّكاً"⁽²⁾. وتستبدّ في أدعياء المنزلة الدينية الخاصة شهوة التحكّم النفسي والعقلي، فيدّعون لأنفسهم ما لا ينبغي لبشر. وتلبّس هذا أديان الهند بخاصة، وغلّظ في النصرانية وعظّم، فاشتركت الكنيسة مع الأشراف الأوروبيين في الظلم وأكل أموال الناس بالباطل. وفي ملّة الإسلام استبدّت ببعض أدعياء تصوّف شهوة تحيل المريّد هملاً محقوراً، وربما أمروا أتباعهم بما يخالف الشريعة أو بما ينبو عن روحها، وغير ذلك من مداخل الشرك الخفيّ. وينبّه عدنان زرزور⁽³⁾ أنّ الانتباه لغلبة الخرافة همّ مشترك بين ابن خلدون والشاطبي، حيث أشار الثاني إلى "ما انتحله الباطنية في كتاب الله من إخراجها عن ظاهره، وأن المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر". وإيراد هذه النقطة من قبل الشاطبي لا تقف عند حدّ التحقيق العلمي بين الفقهاء والأصوليين، وإنما هي بيان لحال ثقافيّ، فنجد الشاطبيّ يُكمّل عبارته بقوله: "ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخّرة على الرّاقع، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادّعاها الباطنية حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذلك"⁽⁴⁾. أما ابن خلدون فإنه عقد

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب الأول، المقدمة السادسة، ص 92.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث الفصل 28، ص 194.

(3) زرزور، "ابن خلدون وفقه السنن"، مرجع سابق، ص 156.

(4) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 1، ص 86.

فصولاً متعددة حول هذه الظاهرة الثقافية وعن علم أسرار الحروف قائلاً: "وحدث هذا العلم في الملة بعد صدرٍ منها، وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس، وظهور الخوارق على أيديهم.." (1).

والذي نريده في هذا المقام هو أن معنى حفظ الدين والعقيدة يرتكز على التفكير السنني والنظر السببي، وإفراد التوجه لله تعالى، وتثبيت مرجعية القرآن وحده والسنة الشارحة المبينة. ولا يحرم هذا من التفكير فيما هو قابل للتأويل ومحتمل للعقل، من غير جنوح أو غلو يُعكران السمة الأصلية لطبيعة الاعتقاد في الإسلام الذي عبّر عنها الجويني بـ"عجائز نيسابور" والشاطبي في فكرة أمية الشريعة.

ب - سلامة النفس والعقل

الإشارات إلى دور التفكير عند ابن خلدون كاملة الواضح، غير أنه لا بد من تنبيهات مختصرة لعدة أمور. منها أن اهتمام ابن خلدون لم يكن مجرد ذكر حكم التاريخ ودروسه مما صنف فيه من قبله تصنيفاً لا "يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ..." (2)؛ وإنما بناء نظرية على نحو منظوماتي متماسك. فغلبة نازع النقل يحجب همّة التفكير ويلاحقها. فبدل أن ينبري الجهد في استيفاء دروس النص وتقصي آفاقه، يقنع بظاهره وينتقل من نص إلى آخر على نحو السرد، فيحشر النصوص في صعيد واحد ويُرتبها على نحو غير مترابط، فيحرم أعماقها من أن تتمثل وتتجسد بسبب الوعاء المسطح الذي سكت فيه.

ويشتكي ابن خلدون من التقليد الذي يعني انصراف الهم عن الاجتهاد فيقول: "فأقيمت هذه المذاهب الأربعة على أصول الملة، وأجري الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب السادس، الفصل 29، ص 488.

(2) المرجع السابق، الكتاب الأول، ص 44.

والأصول الفقهية"⁽¹⁾. وينسجم هذا القول مع أقوال كثير من الأعلام الفقهاء، غير أن الذي يميّز اهتمام ابن خلدون هو ذكره في سياق العمران. أي أن إقامة أقوال الأئمة على أصول الملة ليس فيه مجرد إفساد فهم الأحكام فحسب، وإنما فيه أيضاً إفساد العمران الذي يقوم به نظام الدين.

ونرى عند ابن خلدون قلقاً من الخلط الفكري في الثقافة العامة الدارجة، بين التشريعي والعاديّ من تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، ومثاله "أمر الطب المنقول في الشرعيات" فهو "ليس من الوحي في شيء، وإنما هو أمر كان عادياً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي -صلى الله عليه وسلم- من نوع ذكر أحواله التي هي عادةً وجبلةً، لا من جهة أن ذلك مشروعٌ على النحو من العمل، فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بُعث ليعلمنا الشرائع ولم يُبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات"⁽²⁾. ويظهر التميّز المنهجي لابن خلدون في هذه المسألة في أن ورود الخبر الصحيح في جزئيّ (التطبّب) لم يُغنِ عنده عن توضيحه ضمن المهمة الكلية للرسالة ككلّ وليس مجرد الكليّ في المسألة بعينها. وصحيح أن الشاطبي يُقرّ أن كلّ ما في السنة أصله في القرآن، إلا أن منهجية ابن خلدون تذهب إلى أبعد من هذا، فلا تكتفي بمجرد ربط الأمر بورود النصّ القرآني، وإنما بالفهم الجمليّ للمقاصد الكبرى التي تتعلّق بأصول الدين ومهمة الأنبياء: "فلا ينبغي أن يُحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع، فليس هنالك ما يدلّ عليه، اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرّك وصدق العقد الإيمانيّ.." ⁽³⁾. وينسجم هذا المفهوم عند ابن خلدون، وربما يتجاوز، مفهوم مقامات الرسول التي ذكرها القرافي ⁽⁴⁾.

وإذا كان اهتمام ابن خلدون بتقويم فهم السببية على صعيد ما نسميه اليوم

(1) المرجع السابق، الباب السادس، الفصل 9، ص 427-428.

(2) المرجع السابق، الباب السادس، الفصل 25، ص 479-480.

(3) المرجع السابق، الباب السادس، الفصل 25، ص 480.

(4) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مرجع سابق، القاعدة 58.

ثقافة عامة، فله اهتمام مماثل على الصعيد المؤسسي؛ إذ يشير إلى العلاقة بين أهل السيف وأهل القلم، واحتمال غلبة السياسي ووقوع المفكرين تحت وطأة السلطان، فالقلم عند ذلك "خادمٌ فقط منقذٌ للحكم السلطاني"⁽¹⁾. وينبّه عدنان زرزور إلى أنّ العبارة المشهورة لابن خلدون "الناس تبعٌ للسلطان وعلى دينه" جاءت في سياق الحديث عن اللغة العربية⁽²⁾، فللعربية قدرتها المتميزة على حمل معاني الإسلام صافيةً "فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام... وصار اللسان العربي لسانهم [سكان الممالك]، حتى رسخ في جميع أمصارهم ومدنهم"⁽³⁾. ثم تطرّق الفساد للسان العربي بتملك العجم المسلمين، وكاد هذا اللسان أن "يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة... [وبعد ذلك] فسدت اللغة العربية على الإطلاق"⁽⁴⁾ لما ملك التتار والمغول غير المسلمين. وإذا استحضرنّا ما للغة من أثرٍ في التفكير، سواء في الأوعية التي توفرها لاحتضان الأفكار، أو في الأبعاد التضمينية التي تتخلل عباراتها، أدركنا أنّ مقصد حفظ العقل يرتبط برعاية اللغة العربية بتهذيبها القرآني.

ولكنّ اضطراب العلم وانكماشه لا يأتي من التأثيرات الخارجية فقط، فالحركات الداخلية للعلم يُمكن أن تحرف سيرورة المؤسسة العلمية وتمنعها من تحقيق الغرض منها. وينتقد ابن خلدون طريقة المتأخرين والإسراف في الشروحات الفقهية قائلاً: "اعلم أنه مما أضرّ بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدّد طرقها، ثم مطالبة المتعلّم والتلميذ باستحضار ذلك. وحينئذ يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلّم إلى حفظها كلّها أو أكثرها ومراعاة طرقها. ولا يفي عمره بما كُتب في صناعة واحدة إذا تجرّد لها، فيقعّ القصور ولا بدّ دون رتبة

(1) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل 35، ص 236.

(2) زرزور، "ابن خلدون وفقه السنن"، مرجع سابق، ص 161-162.

(3) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب الرابع، الفصل 22، ص 351.

(4) المرجع السابق، الباب الرابع، الفصل 22، ص 352.

التحصيل"⁽¹⁾؛ أي إنّ المسلك العمراني هذا في أمر العلم الفقهيّ الشرعيّ يُفوّت الحصول على العلم ذاته، بخلاف لو كان "التعليم سهلاً ومأخذه قريباً". ويُدرِك ابن خلدون أنّ تطوّر العلوم على هذا النحو وتَشكّل طرق التدريس أصبحت مُجذّرة (مُتمأسسة، بعبارة اليوم) لا ينفع عندها مجرد التنبيه والتحسين، فيتابع قوله مبيناً ذلك: "ولكنه داءٌ لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه..."⁽²⁾؛ أي إنه عند غلبة الشروط العمرانيّة المرجوحة -الذهنيّة والمسلكيّة- لا يمكن الكلام عن تحقيق مقصد حفظ العقل على وجه سليم.

ننتقل عند هذه النقطة إلى آفاق ابن خلدون فيما يتعلّق بحفظ النفس، فنرى أنّ شمول نظريّته يجعلها تربط استقامة العمران مع سلامة البناء النفسي. ويُعدُّ مصطلح (الأمر الطبيعي) عند ابن خلدون من المصطلحات المؤسّسة في نظريّته، ويمكن أن نفهم مقتضيات هذا المصطلح عنده على صعيدين: ما يتصل بالفرد، وما يتصل بجماعات الناس وسنن الاجتماع البشري. وما يتصل بالفرد له عند ابن خلدون ثلاثة أبعاد: الأول يتصل بالبناء العضويّ للإنسان وما هو مغروز فيه من نوازع جسدية، والثاني يتصل بالنفس البشرية وفطرتها، والثالث يتصل بالتنشئة والاعتیاد.

فهناك مسائل كثيرة عند ابن خلدون تُظهر أثر البناء العضوي، مثل تأثير الهواء في البشر أو الجوع في الأبدان. ولبعض أفكار ابن خلدون في ذلك تبعات مقاصديّة حاسمة، مثل تأكيده أنّ النسب هو للالتحام فحسب، "إذ النسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له"⁽³⁾. ولن أفصّل في ذلك لعدم مناسبته في معرض معالجة المسائل الرئيسيّة التي نحن بصددّها.

البعد الثاني يظهر عند ابن خلدون في مسألة الفطرة. وهناك خلافاً معروفاً في استواء الفطرة بين الخير والشر أو ميلها لأحد الطرفين. ونجد أنّ ابن خلدون يعطينا فهماً متميزاً عن الفطرة، فهو يرى أنّ "الإنسان أقرب إلى

(1) المرجع السابق، الباب الخامس، ص 527.

(2) المرجع السابق، الباب الخامس، ص 527.

(3) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 8، ص 122.

خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوّته الناطقة العاقلة، لأن الشرّ إنما جاء من قبل القوى الحيوانيّة التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب⁽¹⁾. وناهيك عن تغليب خصال الخير، نرى في فهم ابن خلدون ترابطاً بين الفطرة والعقل؛ أي كأنّ العقل بتدبره وقراءته للحكمة المتحصّلة في تجارب البشر ينتج عنه تغلب خلال الخير على خلال الشرّ. ويمكن أن نعتبر ذكره للقوة الناطقة إشارة إلى دور التعلّم واللغة واللسان. فالمصطلحات التي تولّدها ثقافة ما تنطبع بعمق في النفس وتُشكّل مقتضياتها نسقاً للتفكير والسلوك.

إنّ ربط ابن خلدون لمفهوم النفس بمعنى الخصال القلبيّة مع مفهوم النفس بمعنى الخصال العقليّة والتفكير مهمّ لغرض هذه الدراسة؛ إذ يُشكّل هذا الربط نسقاً نظرياً حاسماً تتبنّاه الدراسة وتُفصّل فيه. فعلى صعيد المقاصد يهيمنا من مفهوم الفطرة وغلبة خيريّتها أمر تزكية هذه الخيرية والحفاظ عليها نقيّة، لأن إمكانات النكوص إلى أسفل سافلين بانحراف عقليّ أو نفسيّ واردة في البشر بالرغم من غلبة نازع الخير. ويتدبّر على هذا أنّ أمر النسق العمراني الذي تتمّ من خلاله رعاية الخصال الحميدة للفطرة لا بدّ أن يدخل في اعتبار المقاصد. فصبغة العمران الإسلامي تجعله يُشجّع على تنمية خصال الخير، وتجعله يضيق على مسالك الشر ويأطّر الانحراف أظراً. وتدفع هذه الصبغة بعكس اتجاه دفع المذاهب المعاصرة المستندة إلى الفلسفة الوضعيّة الدهرية، التي تعتبر الإنسان ثلّة مغروّزات حيوانية لا طراد مشاهدة انعكاساتها، فتؤصّل لهذه الغرائز وتجعلها أساس الاجتماع الإنساني وتحوّر العمران نحوها.

البعد الثالث لمفهوم (الأمر الطبيعي) عند ابن خلدون يتصل بالتنشئة. ولُبّ خطاب ابن خلدون هو تأثير البيئة المحيطة في سلوك الناس، ومن هذا المنظار ينبغي أن يُفهم حديثه عن العمران البدويّ والأمم الوحشيّة، لا من منظار الفهم الجبريّ. ومن ذلك ما يذكر ابن خلدون عن الحسب والشرف وتأثرهما بالتنشئة: "وقد يكون للبيت شرفٌ أوّلٌ بالعصبيّة والخلال، ثم

(1) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 20، ص 133.

ينسلخون منه لذهابها بالحضارة -كما تقدّم- ويختلطون بالعمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدّون به أنفسهم من أشرف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها في شيء..⁽¹⁾. وكلام ابن خلدون هنا يفهم منه اعتبار العُرف وأهميته في حياة الناس، ولكن يبقيه محكوماً بالمحكّ القيمي الأصلي للإسلام. وتَشكّل طبقاتٍ للأشراف تُمايز نفسها أمرٌ مشهود في المجتمعات. وإذ تحفز أعرافُ طبقة الأشراف على ترقية السلوك العام في المجتمع، إلا أن العجب يفسدها في منتهى الأمر، فتصير محض مفاخرة عاجزة عن تقويم السلوك.

وذكر ابن خلدون للترف وما يترتب عليه عنصر أساسي في نظريته، ويتحصّل بالتشثّة. فالتمدّن "غايةً للبديويّ يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مُقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوالُ الترف وعوائده عاج إلى الدعة"⁽²⁾. ولا يورد ابن خلدون ذلك على وجه الخلق الفردي وفي سياق تدني مستوى التقوى فحسب، وإنما يقرّر أنه جزء من وضع اجتماعي ونسق بنيوي: فأهل "الحضر لكثرة ما يُعانون من فنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، وقد تلوّنت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومساكنه بقدر ما حصل لهم من ذلك..⁽³⁾.

وينبّه ابن خلدون على أثر الاعتياد في استقامة الأخلاق، "لأن الأفعال لا بدّ لها من عودٍ أثارها على النفس. فأفعال الخير تعودُ بآثار الخير والذكاء، وأفعال الشرّ والسفسفة تعود بضدّ ذلك، وترسخ إن سبقت وتكررت"⁽⁴⁾. ولهذه المسألة أهمية كبيرة في فهم مقتضيات مقاصد الشريعة، لأن كثيراً مما هو واقع في دائرة المباح قد يجرّ إلى السفسفة على صعيد الفرد، ولكن ينقلّب

(1) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 13، ص 126.

(2) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 3، ص 116.

(3) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 4، ص 116.

(4) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 15، ص 370.

فساداً ومرضاً اجتماعياً إذا ترسّخ بين فريق من الناس بما طبعتهم به مهنهم وطرق اكتسابهم، وغير ذلك من العادات التي لا يظهر فسادها أو فساد أثرها إلا عند تعاضمها.

ولأسلوب التربية أثره الأكيد في تنشئة الأولاد، لأنه إذا "كانت الأحكام بالعقاب فمذهبةً للبأس بالكلية؛ لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يُكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك. وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد، فلا يكون مُدلاً ببأسه.."⁽¹⁾. هذا على صعيد الأسرة. ويتابع ابن خلدون قوله ليشمل صيعد الثقافة العامة وطرق التعليم: "ونجد أيضاً الذين يُعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عاديةً بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة؛ فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس"⁽²⁾. وفي ذلك وضوح تامّ لاهتمام ابن خلدون بالسائد من طرق التعليم، لأنه يُمكن أن تُفسد الطرق المآلات التي يقصدها التعليم ولو كانت مادتها علوماً شريفة؛ أي إذا كانت صيانة العقل والنفس مقصداً شرعياً، لزم أن يكون النسق العمراني مفضياً إلى رعايتهما وما يحفظ سلامتهما. وهذا النسق العمراني يتجاوز كونه وسائل متغيرة؛ إذ يعكس مواقف فكرية وفهماً مقصدياً.

ويصل تقرير ابن خلدون للأثر الحاسم للتنشئة منتهاه في تعقيبه على آية تيه بني إسرائيل، فالمذلة والانقياد قد تستحكما إلى درجة لا ينزعها إلا ذهاب جيل ومجيء آخر، "ويظهر من مساق الآية ومفهومها أنّ حكمة ذلك التيه مقصودة وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذلّ والقهر والقوة، وتخلّقوا به وأفسدوا من عصبيّتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيلٌ آخرٌ عزيزٌ لا

(1) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 6، ص 119-120.

(2) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 6، ص 119-120.

يعرف الأحكام والقهر ولا يُسام بالمدلّة؛ فنشأت بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة. ويظهر لك من ذلك أنّ الأربعين سنة أقلّ ما يأتي فيها فناء جيلٍ ونشأة جيلٍ آخر؛ سبحانه الحكيم العليم" (1).

إنّ الآفاق العمرانيّة في مسألة حفظ النفس والعقل حاسمة؛ إذ يتّسع عندها مفهوم العقل فلا يقتصر على إشكاليّة الإسكار المادّي، ويتّسع مفهوم النفس فلا يقتصر على الجسد. وأذكرُ بأنّه جرثُ مناقشة بعض النقاط المتعلّقة بمفهوم حفظ النفس عند مناقشة مفهوم الضرورة، وكذا جرى تقليب الأوجه في مفهوم الفطرة.

ت - التآلف الاجتماعي

المعنى العام لمفهوم العصبية عند ابن خلدون هو التماسك. ولا ينحصر هذا المفهوم في أمور السياسة، بل يرتبط بكل ما يساعد على سلامة جسد المجتمع وارتصاص مكوّناته. وما يلي مناقشة تركّز على طبيعة العمران التي تحفز على التآلف الاجتماعي ولا تخمد.

ويطرح ابن خلدون إشكاليّة الصيغة الذهنيّة للاجتماع والمخيال الذي يشدّ لبنات المجتمع بعضها إلى بعض. وتتفاوت الدعاوى الجامعة (الإيديولوجيات، إن صحّ التعبير) في نفاذها، ولكن المضمون الدينيّ هو الذي يطهرها ويوازن عناصرها حيث أنّ "الصبغة الدينيّة تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتُفرد الوجهة إلى الحقّ، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيءٌ لأنّ الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه.."(2). إنّ استقرار المفاهيم العامة للدين تُنشئ شخصيةً حضاريةً تُصبح صيانتها مقصودة، لأنّها مما تتقبّله جموع الناس وتنقاد إليه، ولو من غير وعي كامل. وكذلك تُقدّم هذه الشخصية صيغةً عامّةً للالتقاء بين فرق المجتمع، بما فيهم غير المسلمين؛ أيّ إنه ليس المطلوب فقط حفظ الدين بمعنى الأحكام

(1) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 19، ص 132.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 5، ص 147.

والقوانين فحسب، بل حفظه من ناحية كونه صيغة عامة للاجتماع والالتقاء، بحيث تصبح توجيهاته الخُلقية موجّهاتٍ موجبةٍ للتعاون يتوقّعها الناس من باب العرف، وموجّهاتٍ في ساعات الاختلاف. كما لا يكفي حفظ النفس كفرد، وإنما إصلاح المجموع، وهو مما اهتم به ابن عاشور كما سيأتي.

ويمكن أن نشير إلى مناقشة ابن خلدون لأثر اعتياد المذلة والانقياد في فوت الدور الريادي وفقدان التمكّن، لأن "من عوائق الملك المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم، وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها... [وينتج عن ذلك ظاهرة الذين] رثموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، (ومن عجز عن المدافعة) فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة"⁽¹⁾.

وموضع ارتباط هذا بالمقاصد العمرانية هو التكيّف الثقافي مع الأحداث والملّمات. فما من أمة نجت من الامتحان والابتلاء، فهما من طبائع العمران. ولذا كان مما تحتاج أن تشملها مقاصد العمران حماية الثقافة العامة من الوهن، بحيث يتم الحفاظ على تماسك الأمة وعصبيتها في حال الرغد والابتلاء والنصر والهزيمة وما بينهما من أحوال.

أما قولة ابن خلدون الشهيرة: "ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه، في اتّخاذها وأشالكها، بل في سائر أحواله"⁽²⁾، فإنها يمكن أن تؤخذ لا على محمل التقرير فحسب وإنما على محمل طلب المناجزة أيضاً. ويشمل عندها مقصد التمكين الاجتماعي للمسلمين الانتباه إلى هذا المنزلق النفسي الذي له تبعات جمّة على صعيد الاقتصاد -وبخاصة في عصرنا الحالي الذي تغوّل فيه رأس المال- وتبعات أخرى خطيرة، وهي التي تتصل بنسق هذه العادات ومستنداتها الفكرية، واحتمال عدم انسجامها مع الإطار العام للسلوك الاجتماعي المسلم.

(1) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 19، ص 132.

(2) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 23، ص 137.

ويتصل تحقيق التآلف الاجتماعي بصناعة البناء وتنظيم السكنى وتوزّعها الجغرافي، فاتخاذ "البيوت والمنازل للسكن والمأوى للأبدان في المدن" هو في الإنسان نتيجة "لما جُبل عليه من الفكر في عواقب أحواله... والمتخذون البيوت للمأوى قد يتكاثرون (فتكثر بيوتهم)⁽¹⁾ في البسيط الواحد، بحيث يتناكرون ولا يتعارفون، (فيخشى من طروق) بعضهم بعضاً بيئاتاً، فيحتاجون إلى حفظ مجتمعهم (بإدارة سياج الأسوار التي تحوطهم) ويصير جميعها مدينة واحدة ومصرّاً واحداً..⁽²⁾ وبذلك يكون حفظ النفس والأعراض وكثير من مصالح الحياة اليومية المعتبرة شرعاً مرتبطة بطبيعة الهندسة المعمارية وهندسة المدن، بما في ذلك التصاميم المناسبة للحماية من العدو الخارجي واتخاذ "المعقل والحصون لهم [للأهل الدار] ولمن تحت أيديهم"⁽³⁾.

وتتصل هندسة البناء بالتآلف من وجه آخر، لأن نمط البناء يتعارف عليه سكان كل مدينة "ويصطلحون عليه، ويناسب مزاج أهوائهم واختلاف أحوالهم في الغنى والفقير"⁽⁴⁾، ويناسب مناخ الإقليم وشكل التضاريس. وتزداد أهمية طراز البناء للتآلف بين الناس باعتبار "أنّ الناس في المدن الكثيرة الازدحام والعمران يتشاحون حتى في الفضاء والهواء للأعلى والأسفل، في الانتفاع بظاهر البناء، مما يُتوقّع معه حصول الضرر في الحيطان. فيمنع جاره من ذلك إلا ما كان له فيه حقّ. ويختلفون أيضاً في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية، والفضلات المسربة في القنوات..⁽⁵⁾ وفي كلام ابن خلدون هذا تنبيهاتٌ جازمةٌ لما ينتج عن اختلال تنظيم المدن من خلافٍ بين المسلمين وتقصيرٍ عن تحقيق مقاصد كبرى من اجتماعهم وتأزّرهـم.

إنّ التنبّه إلى التآلف الاجتماعي ينبغي أن لا يقف عند مفهوم أخوة المؤمنين والتعاون والتحابب القلبيّ بين الأفراد، لأنّه إذا توافر التحابب

(1) العبارات التي بين أقواس تشير إلى ما فيه اختلاف بين الطبقات.

(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب الخامس، الفصل 23، ص 376-377.

(3) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 25، ص 377.

(4) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 25، ص 377.

(5) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 25، ص 377.

والتعاون ولكن أُهملت الأحوال الداعية للخلاف والتنافر، احتجبت المحبة مع وجود أساسها في عقد الإيمان. ورعاية أسباب التألف من أكد مصالح الناس على الصيعد الجماعي، فلا بد أن تكون مندرجة على وجه من الوجوه في مقاصد الشريعة. فما قرره ابن خلدون من ضرورات العمران لا بد أن ترقى إليه نظرية المقاصد.

ث - تنمية الأرزاق

نجد عند ابن خلدون دروساً كثيرة فيما يتعلّق بمجال الاقتصاد والحياة الماليّة للناس والتوازن في تنمية الأموال، وفيه إشارات لزماننا مع أن إسهاماته أتت قبل ظهور الاقتصاد الصناعي والخدمات المتشعّرين اليوم.

ويقدّم ابن خلدون تحديداً دقيقاً لإشكالية تحصيل المال عند اكتمال نضوج الدولة وتفرّع مؤسساتها. فالجباية "أول الدولة تكون قليلة الزوائع كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الزوائع قليلة الجملة"⁽¹⁾. فالإشكال هو التوازن في الجباية بحيث يتحصّل للدولة مالٌ كافٍ للقيام بوظائفها ولا يُجحف بالناس وبهمة اكتسابهم، لأنه "إذا قلّت الزوائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتماد ويتزايد محصول الاغتباط بقلّة المغرم، وإذا كثر الاعتماد كثرت أعداد تلك الوظائف والزوائع فكثرت الجباية التي هي جملة"⁽²⁾.

ويتّصل هذا الأمر بالتنظيمات الاجتماعية. فعندما تكون بسيطة يسهل تتبّع مسيرة المال العام ومواضع إنفاقه، ولا يحتاج الأمر لكثير اجتهد في معرفة المصرف الجدير بأن تُدفع إليه الأموال؛ فالفقير والمسكين والأرملة حالاتٌ شاخصّة حين يكون المجتمع ما زال منظماً على نحوٍ بسيط غير متراكب. أما حين تزداد تراكيبيّة المجتمع فتنشأ الحاجة للدواوين الكثيرة، ولا بد لها من مال، فربما تستهلك من المال بقدر أكبر مما تُقدّمه وما أنشأت لأجله (وسوف يتمّ التفصيل في ذلك في فصل السياسة).

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 38، ص 255.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 38، ص 255-256.

ومما يهلك المال العام انعزال الإدارة والحكم واهتمامهم بأمرهم والتفريط في مصالح الأمة، فيتخلّق "أهل الدولة حينئذ بخلق التخلُّق وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرّة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثّر لهم الجباية.." ⁽¹⁾. فيقابل المكتسب بين "نفعه ومغارمه وبين ثمرته وفائده، فتنبض كثير من الأيدي عن الاعتماد جملة" ⁽²⁾؛ أي إنّ هناك حاجة للتوفيق بين إبقاء مال كافٍ في أيدي الناس يستثمرونه وينمونه، وما يُفرض فيه لنفقة النظام العام؛ فالمصالح الجمعية لأفراد الناس لها منفعة عامّة أيضاً.

وإذا كان ضرب المكوس لتلبية حاجة خراج السلطان ونفقته في "خاصّته وكثرة عطائه.." والزيادة والتدرّج "في عوائد الترف وفي العطاء للحامية" تكسد بسببه "الأسواق لفساد الآمال، ويؤذّن ذلك باختلال العمران، ويعود ذلك على الدولة؛ ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل"؛ فإن هناك منزلقاً آخر لفساد معالجة دورة المال تتصل بسياسات الدولة. وهذا المنزلق هو دخول الدولة السلطان في التجارة والاكْتساب. وسبب ذلك واضح عند ابن خلدون لأن "الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحدٌ منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته.." ⁽³⁾. وينبّه ابن خلدون في هذا إلى طبيعة خطيرة من طبائع العمران من الحاجة لحراسة فرص الاكْتساب، وتنمية الأموال وعدم الاعتداء عليها من قبل جهاز الدولة، لأن لجهاز الدولة قوّته الخاصّة به التي تُخلّ بتوازن الأسواق وطرق الاستثمار. وكأن استقلال أهل الصنائع بصنائعهم وعدم مزاحمتهم من المتغلبين هو الأقوم، فكلُّ فريق متسابق بالاجتهاد في مجال خبرته يجلب لنفسه النفع، فيرشح النفع لغيره للإتيان الناتج عن نشاط الذين أفردوا نشاطهم

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 38، ص 256.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 38، ص 256.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 38، ص 256-257.

له، بخلاف "المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأمراء والمتغلّبين في البلدان"⁽¹⁾. وليس في ذلك إضرار بمن هم في سلك الدولة أو حرمان لهم، لأنّ الذي "حصل لهم من الشُّهرة بخدمة الدول كافٍ في وجدان المعاش لهم بالجرّيات السلطانيّة أو بالجاه..⁽²⁾".

وينبّه ابن خلدون إلى أهميّة الأعراف التي يتعارف عليها أهل الصنعة الواحدة وتضطبع بها نفوسهم، وإلى أثر الاعتياد على استقامة الأخلاق في مسيرة الحرف، "لأنّ الأفعال لا بدّ لها من عودِ آثارها على النفس"⁽³⁾. وفي رعاية كلّ ذلك تحقيق للمصالح العامّة للناس، ينعكس بعضها على بعض بالتثبّت والإحسان.

وكلّ ذلك تشهد له الشواهد الكثيرة في تجربة المسلمين وغيرهم من الأقوام. والحماية من هذا التناقض في مسيرة تنمية المال واستثماره يضرّ بمصالح أفراد الناس أولاً وينتهي بذبول الدولة، وتعرض خلال ذلك جملة من مآلات الشريعة للاختلال والاضطراب.

وينبّهنا ما سبق على معضلة إداريّة ماليّة على مستوى الحياة الجماعيّة للمسلمين. فلا بدّ من فرض ضريبة تُؤطّف في أموال الناس، لأنّ نظام الحكم "لا يُنمي ماله ولا يُدرّ موجوده إلا الجباية، وإدرارها إنّما يكون بالعدل في أهل الأموال والنظر لهم بذلك"⁽⁴⁾. والعدل في ذلك لا يستقيم على حال واحدة في جميع الأزمان والظروف، ولا مناص عندها من استمرارية الاجتهاد وتقليبه في التوظيف في المال ومقدار الوزائع من أجل خدمة الحاجات الأكثر خطورة في حياة الأمّة. وإذا كان الحسم في خطورة الأوجه المختلفة للحياة غير ممكن، تبين أنّ أمر الضرائب والتوظيف في المال هو أمرٌ حراكيّ، ويتعلّق بالتحديات الخارجيّة وليس بالتغيّرات الداخلية فحسب.

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 38، ص 258.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 41، ص 261.

(3) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 15، ص 370.

(4) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 38، ص 258.

ويربط ابن خلدون بين النشاط العلمي والنشاط الاقتصادي، ويميّز بين البسيط والمركّب من الصنائع، وما يختصّ منها "بالضروريّات" وما يكون "للجماليّات". ويشير إلى التطور الحاصل فيها، فلا "يزال الفكر يُخرج أصنافها ومركّباتها من القوة إلى الفعل، بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدرّج حتى تكمل" (1). وبغض النظر عن الضروري وغير ضروري من الصنائع، يُقسّمها ابن خلدون إلى ثلاثة أقسام: ما يختصّ بأمر المعاش، والجندية وأمثالها، وما يختصّ بالأفكار "التي هي خاصيّة الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة" (2)؛ وكأن ابن خلدون بهذا التصنيف يربط بين مقتضيات حفظ المال وحفظ العقل وحفظ النفس، ولا يفوته أن يؤكّد أنّ بعض الصنائع "ضروري للعمران أو شريف بالموضوع" (3). ويعدّ الكتابة وما يتبعها من الوراقة من الشريف بالموضوع "فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيّدة لها عن النسيان، ومُبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلّدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رُتب الوجود للمعاني" (4)؛ وكأن ابن خلدون يرى أنّ حفظ الدّين بأعمق صوره يمرّ عبر الصنائع الشريفة، إحياء للعلوم وإغاثة للأمم بالرقّي في المعاني.

ج - عدل نظام الحكم

إنّ اشتهاً مقولات ابن خلدون في المسألة السياسية يترافق عند البعض مع سوء فهم لبعض أفكاره، أو مع عدم توضيعها على نحو سليم ضمن الإطار العام لفلسفته. ومع أنّ التفصيل في هذا يتجاوز غرض هذه الدراسة، لا بدّ قبل الشروع في تبيان هذا المقصد العمراني الانتباه إلى نقطتين منهجيتين في قراءة أطروحة ابن خلدون، الأولى ما سبق التنبيه إليه من أنّ محور نظرية ابن خلدون ليس العصبيّة، وليس الدولة، ولا البداوة والحضارة، وإنما السُننية؛

(1) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 16، ص 371.

(2) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 16، ص 371.

(3) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 23، ص 375.

(4) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 23، ص 376.

بناءً على أنَّ طرح ابن خلدون "إنما جاء في سياق حديثه عن سنن الاجتماع أو العمران (الإنساني)"⁽¹⁾. الثانية، أهمية عدم الخلط بين المعياري والسننيّ، فالمعياريّ يتّصل بالمثل، والسننيّ يتّصل بما يغلب أن يجري عليه واقع البشر. غير أنَّ استفراغ الجهد في بيان طبائع العمران السننيّة لا يعني تنحية المعياري؛ إذ إنه هو الأصل الذي يُطلب من الجهد البشري أن يتوجه إلى تحقيقه، وإنما يعني أهمية تبيان السيورة في الرحلة نحو الآفاق المعيارية لتصبح واقعاً مطاعاً بإذن الله. ولذلك وعلى الرغم كل (الواقعية) التي قد يراها قارئون في ابن خلدون، ليس الأصل المعياري الأخلاقي غائباً في نظرية ابن خلدون، وهذا ظاهر في قوله: "واعلم أنَّ هذه هي الحكمة المقصودة للشّارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذّن بانقطاع النوع البشريّ، وهي الحكمة العامة المراعية للشّرع في جميع مقاصده الضروريّة الخمسة"⁽²⁾؛ وهذه الحكمة الكبرى المقصودة أمر بمثابة البدهي من ناحية أنها مضمرة في نصوص القرآن والسنة، بحيث لا يُحتاج إلى إيراد أدلة تدلّ عليها مع وجودها -كما يقول ابن خلدون- فهي كثيرة لا تنحصر.

إنَّ استحضار النقطتين المنهجيتين السابقتين مهمّ، كي لا تُختزل أفكار ابن خلدون في حيّز ظرف التّأليف في القرن الثامن والتّنينظر لما يناسب ظرفه الخاصّ. وعند إجمالة الفكر، ندرك أنَّ فهم ابن خلدون شمل معاني واسعة تتعلّق بالدولة، نناقشها فيما يلي في أربعة فروع: الجذر الفكري للسياسة؛ وأهليّة من يقوم بالحكم؛ ومصارف بيت المال؛ ومفهوم التماسك والاستقرار والتغيير.

* الأساس الفكريّ للسياسيّ

قد يبدو للقارئ قراءة سريعة -أو المتأثّر بالمناهج المعاصرة- أنَّ طرح

(1) زرور. "ابن خلدون وفقه السنن"، مرجع سابق، ص 161.

(2) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل 43، ص 263-264.

ابن خلدون هو طرح واقعيّ/ براغماتي. غير أنّ الأساس الفكريّ للدولة في نظريّة ابن خلدون والأصل التصوريّ للسلطة وشرعيّتها ومهمّتها، كلها متّصلة بالرؤية الإسلامية ومتجذّرة فيها؛ بمعنى أنه يجب أن تكون كذلك وإن كانت الأسباب قد تقصّر عن تحقيق أقصى مدى الرؤية وآفاقها. ولذلك تكرّر تأكيد أنّ "الصبغة الدينيّة تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبيّة وتُفرد الوجهة إلى الحقّ"⁽¹⁾؛ فالمعياري هو الحقّ، والسنيّ هو الحاجة إلى عصبيّة متماسكة، ويجب أن لا يُلغى الثاني الأوّل وإن كان احتمال تخلّفه عن تحقيق كامل مقتضى الأوّل وارداً؛ ولا تفتأ الصبغة الدينيّة تنفي عن العصبيّة خبثها؛ إذ إنها تفسد إذا ما تُركت بغير تهذيب ولا رقابة قيمية.

وصفاء الهمّ الفكري يزيد العصبيّة قوّة ويجعلها أكثر تماسكاً على أشرف المعاني، لأنه إذا "حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقفّ لهم شيء، لأنّ الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه"⁽²⁾؛ وفي ذلك تقرير واضح إلى تفاعل المعياري مع الجهد المبذول في الواقع، والدليل السننيّ على هذا هو ما "وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات"⁽³⁾. وبالمقابل، أهل "الدولة التي هم طالبوها إن كانوا أضعافهم [أضعاف أهل الحقّ] فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقيّة الموت حاصل؛ فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم"⁽⁴⁾. وفي ذلك كذلك تقرير لعلاقة الاعتقاد الباطل بالسلوك السياسيّ المحض، فهو في أساسه سلوك نفعيّ، ومثل هؤلاء القوم "يعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذلّ"؛ وهذه سنّة وقانون "وسرّه أنّ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف"⁽⁵⁾. والعكس بالعكس، فإذا "انصرفت إلى الحقّ ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدتْ وُجهتها فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحسُن

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 5، ص 147.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 5، ص 147.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 5، ص 147.

(4) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 5، ص 147.

(5) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 4، ص 146.

التعاون والتعاقد" ⁽¹⁾. وكلُّ ذلك يجري وفق أسبابٍ معقولةٍ مفهومةٍ، وإذا تحقّق السبب الأرضي بالالتزام بالأخلاق التي يقتضيها الحقّ والشرع "اتسع نطاق الكلمة لذلك" ⁽²⁾؛ فالتفاعل بين المعياري والواقعي تفاعل مُحقّق.

* الأهلِيّة الإداريّة

تكرارُ ذكرِ العصبيّة في سياق الملك ينبغي أن لا يطغى على تأكيد ابن خلدون على ضرورة الأهلِيّة الإداريّة لسلك لسلطان. فالسلطان وأهل السياسة هم طبقة وظيفيّة، ومصلحة الرعيّة بهم "من الأمور الإضافيّة" ⁽³⁾. ومصلحة "الرعيّة في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حُسن شكله أو ملاحه وجهه أو عَظَم جثمانه، أو اتّساع علمه أو جودة خطه أو ثقب ذهنه؛ وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم" ⁽⁴⁾. وإشارة ابن خلدون إلى اتساع العلم أمرٌ يثير الانتباه، فهو يؤكّد بذلك أنّ السياسة فنٌّ لا يقوم بمجرد اتساع العلم، سواءً كان علماً شرعياً أو غيره من العلوم، وكذلك الصّور القارونيّة الظاهرة للسلطان التي يتعلّق بها الناس عادة ويُفتنون بأبّتها لست من دواعي الأهلِيّة. فالمدار في أهل السياسة هو حسن المَلَكَة، "ويعود حُسن المَلَكَة إلى الرفق. فإن المَلِك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقّباً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم، شملهم الخوف والذلّ ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلّقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم" ⁽⁵⁾؛ أي إنّ العلاقة بين أسلوب الحكم وأخلاق المحكومين علاقة تبادليّة. وأثر التنافر بين الحاكم والمحكومين لا يضرّ بالفريق الثاني فحسب، بل يضرّ بالأول أيضاً، لأنه ربما يقود المحكومين إلى خذلان السلطان "في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيّات، وربما أجمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة ويُخرّب السياج،

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 4، ص 146.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 4، ص 146.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 24، ص 176.

(4) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 24، ص 176.

(5) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 24، ص 176.

وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية" ⁽¹⁾؛ فالعصبية وإن كانت من ضرورة استقرار الحكم، إلا أنها بعد انحرافها عن مهمتها وبعد توجّعها نحو تحقيق أغراض السياسيين وشهواتهم "تجيء العصبية المُفضية إلى الهرج والقتل" ⁽²⁾.

وإذ قلنا إن سياسة الرعية فنّ فذلك لا يعني عند خلدون الدهاء وفرط الذكاء "لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة، وحمل الوجود على ما ليس في طبعه" ⁽³⁾. إن الجذر الفكري للسياسي هو العدل وغيره من القيم الكبرى للإسلام، لكنّ تحققّ الحقّ يتمّ وفق سنّة (الأمر الوجودي)، وهذه قوانين وسنن عامّة في كل الأقوام، "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّها ويشرّعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة" ⁽⁴⁾؛ أي إن السياسة الدينية تأخذ بسنن الأمر الوجودي وتوجّعها إلى تحقيق المآلات التي أرادها الشارع "فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة؛ حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكلّ محوطاً بنظر الشارع" ⁽⁵⁾. وبهذا يؤكّد ابن خلدون نظريته التكاملية إلى مقاصد الدين وسبل تحقيقها. فغرض السياسة "هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي... والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به" ⁽⁶⁾، فلا تعارض بين الاثنين، فواحد يقرّر الأهداف الكبرى ويشرّع ما يوصل إليها، والثاني يجتهد عقلاً في تحقيق ذلك وفق سنن الأمر الوجودي. فالسياسة العقلية "التي يحمل عليها أهل

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 24، ص 176.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 25، ص 177.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 24، ص 177.

(4) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 25، ص 177.

(5) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 25، ص 178.

(6) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 25، ص 178.

الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر⁽¹⁾. إلا أن ملوك المسلمين يُجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جُهدهم، فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خُلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم⁽²⁾، وبذلك لا يدع ابن خلدون شكاً في طبيعة السياسي في المنظور الإسلامي، وأنه ليس من نوع الحكم الثيوقراطي البتة.

مهمة الدولة عند ابن خلدون مهمة "إضافية" كما سبق ذكره، وهي مهمة وظيفية. ونجد عنده مفهوماً واضحاً للطبيعة المؤسسية -عبارة اليوم- للحكم وأجهزته. يقول ابن خلدون في ذلك: "ثم اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة على الدين والدنيا كما قدمناه. فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحدة منها في سائر وجوهها، لعموم تعلّق الحكم الشرعيّ بجميع أفعال العباد"⁽³⁾. ويتابع ابن خلدون واصفاً طبيعة فصل السلطات واختصاص كل فريق بمسؤولية تتعلّق بباب علم أهله ومهاراتهم، فكلّ مسؤول عما ساق الله له من العلم والخبرة، "والفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبداداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضاً منها وهو معنى الوزارة عندهم كما يأتي، وفي نظره في الأحكام والأقوال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً، أو في موجبات العزل إن عرّضت، وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية لا بدّ للفقيه من النظر في جميع ذلك كما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان"⁽⁴⁾. ويعكس ابن خلدون هنا طبيعة بنية الحكم في منظور الحضارة المسلمة، وفيه يختصّ الفقهاء في كيان الدولة

(1) جاء في بعض النسخ لفظ "غيره" بدل "كافر".

(2) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل 51، ص 278.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 34، ص 217.

(4) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 34، ص 217.

بالمهمة القانونية والقضائية. ويختتم ابن خلدون قوله مُبيناً أن غرضه هو الوجه المؤسساتي للدولة، لأن "كلامنا في وظائف المُلْك والسلطان ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصُّها من أحكام الشرع"⁽¹⁾ فهي مستوفاة في الكتب، "وإنما نتكلَّم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني"⁽²⁾.

* بيت المال ومصارفه

الفرع الثالث في استواء النظام السياسي للأمة هو تأمين ما تحتاجه من مالٍ يكون قواماً لمهمَّاتها. وقد سبق الكلام في حفظ الأرزاق عمّا ينبغي لأهل الساسة الابتعاد عنه من التجارة ونحوها من الانشغال في استثمار المال. أما الاهتمام هنا فيخصُّ أمرين: التوسُّع في الإنفاق المؤدي للعجز، وأوجه الصرف الجديرة بأن يُنفق فيها من بيت مال المسلمين.

وقد سبقت الإشارة إلى إشكالية زيادة تراكيبيَّة المجتمع وازدياد الحاجة للدواوين الكثيرة التي تأخذ عطاءها من عامَّة الناس، ولا تقوم بواجبها كاملاً بسبب ما أصابها من سوء الإدارة أو الاستقلال في أمرها؛ أي إن ازدياد تراكيبيَّة المجتمع تُنشئ أمرين أحدهما يدفع الآخر: الأول هو زيادة الحاجة للدواوين التي تُنظِّم حياة الناس والتي تلبي مطالبهم في المتاع الزائد والتأنق في الحياة؛ والثاني، هو أن زيادة الدواوين مع مرِّ الزمان ومع حلول الملك القويِّ العضوض تُكثر الوظائف المالية المضروبة على الرعايا. ونرى ابن خلدون هنا يضيف استعمال مصطلح المكوس على مصطلحي الوظائف والوزائع؛ أي الضرائب والمقادير المعلومة في أموال الناس⁽³⁾. والمكوس كثيراً ما تُشكِّل حلقة ذاتيَّة التغذية تتعاضد بنفسها: فأصل الحاجة للدواوين قائم، ولكنَّ التوسُّع فيها يحتاج إلى مال، فيُفرض وظيفة ضريبيَّة ومقدَّراً للتوزيع مُقدَّراً في أموال الناس "حتى تثقل المغارم على الرعايا وتنهضم

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 34، ص 217.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 34، ص 217.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 39، ص 256.

وتصير عادة مفروضة، لأن تلك الزيادة تدرّجت قليلاً قليلاً ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين ولا مَنْ هو واضعها"، فتصل دورة هذه الحلقة إلى نقطة تخرج عن "حدّ الاعتدال"⁽¹⁾؛ أي إننا نجد هنا الحاجة إلى توازن مصلحتين داخلتين في اعتبار الشريعة؛ مصلحة جباية الدولة للأموال لقيامها وللوفاء بإجراء المنافع العامّة، والمصلحة المباشرة للأفراد، فهاتان المصلحتان مرتبطتان.

وغياب الحكمة في إدارة المال العام يتحصّل من وجه غير مباشر أو غير مقصود، وذلك عن طريق الزيادة في الإنفاق على الدواوين مع مرّ الزمان. وذلك أنه إذا "استفحلت طبيعة المُلْك" وخلدت الإدارة السياسية إلى استقرار الدولة ورغدها، "فينفردُ صاحب الدولة حينئذٍ بالجباية أو معظمها، ويحتوي على الأموال ويحتجّنها للنفقات في مهمّات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلى خزائنه ويتّسع نطاق جاهه ويعتزُّ على سائر قومه، فيعظم حالُ حاشيته وذويه من وزيرٍ وكاتبٍ وحاجبٍ ومولى وشرطيٍّ، ويتّسع جاههم ويقتنون الأموال ويتأثّلونها"⁽²⁾. وينبغي أن ننتبه إلى أن هذا ليس محض ترفٍ شخصيٍّ منقادٍ بدافع شهوة المال، وإنما هو مما يتسلّل لسلوك القائمين على الدولة بعد تمكّنها. وكذلك فإنّ الإنفاق في هذه الأوجه يزيد هيبة الدولة، مما يسوّغه في ساعته ويقبله الناسُ وهم في حالة الرغد.

والتوسّع في الإنفاق على أبّهة الدولة وإغداقُ الجزاء إلى مستخدميها ينتج عنه قوةٌ ظاهرةٌ للدولة في أول الأمر وعندما تكون فتيةً، "ثمّ إذا أخذت الدولة في الهرم بتلاشي العصبية وفناء القبيل الماهدين للدولة، احتاج صاحب الأمر حينئذٍ إلى الأعوان والأنصار، وكثرة الخوارج والمنازعين والثوار، وتوهم الانتفاض فصار خراجه لظهرائه وأعوانه، وهم أرباب السيوف وأهل العصبية، وأنفق خزائنه وحاصله في مهمّات الدولة، وفلّت مع ذلك الجباية لما قدّمناه من كثرة العطاء والإنفاق، فيقلُّ الخراج وتشدُّ

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 39، ص 256.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 41، ص 259.

حاجة الدولة إلى المال، فينقلّص ظلُّ النعمة والتَّرف عن الخواصّ والحجاب والكتّاب بتقلّص الجاه عنهم وضيق نطاقه على صاحب الدولة⁽¹⁾. وفي عبارة ابن خلدون هذه تبيانٌ دقيقٌ لسيرورة العجز المالي في الإنفاق العام. ولا تقف حركيّات الافتقار إلى المال -مع وفرة النسيبة- عند هذا الحدّ؛ إذ تقصّر الأموال عن الوفاء للأعوان، "ويعود وبال ذلك على الدولة بفناء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها"⁽²⁾. ونُبّه مرة أخرى أنه ينبغي أن نفهم هذه السيرورة سيرورةً طبيعيّةً يُبتلى به المُلْك عند استفحاله وتمكّنه، كالمرض الذي يصيب الصحيح موفور القوّة فلا يرى أثره في يومه ولا يدرك عواقبه إلا عند فوات الفرصة؛ إذ "إنّ الخلاص من ذلك بعد الحصول فيه عسيرٌ ممتنع"⁽³⁾.

أما عن المصارف الخليفة بأن يُنفق فيها من بيت مال المسلمين، فيمكن أن نستخلص من ابن خلدون إشاراتٍ إلى بعضها. وقبل التفصيل فيها ينبغي التنبيه إلى ما قد يرد فيه الوهمُ بسبب ما جرى ذكره من وجوب ابتعاد جهاز الحكم عن الاستثمار وعن الإجحاف في الجباية. فليس معنى ذلك أن الإدارة السياسة يُمكن أن تستغني عن المال؛ فمصدر المال هو -أولاً وأخيراً- عامّة الأمة أو ما أودع الله في الأرض. وكلُّ المراد فيما سبق هو عدم المبالغة في الإنفاق على ما لا يعود على الأمة مما ترجح الحاجة إليه، وعدم المبالغة في التوظيف في المال بحيث تُخمد هذه الضرائبُ الحافزَ على العمل أو تستهلك رأس المال اللازم للانتفاع. وهذا تبيانٌ احترازٍ لما تنزلق فيه الحكومات، ولا ينفي الأصل من احتياج الدولة للمال فتسعى لتحصيله جبايةً. ولذلك نرى ابن خلدون فيما ذكره من أمر البرامكة يؤكّد أن سبب تنكيل الرشيد بالبرامكة لم يكن لأسباب شخصيّة، "وإنما نكّب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدّولة واحتجافهم أموال الجباية، حتى كان الرّشيد يطلب اليسير من المال فلا

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 41، ص 259-260.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 41، ص 260.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 41، ص 260.

يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور مُلكه⁽¹⁾. ويقرُّ ابن خلدون هنا بافتقار مركز الدولة للمال، ولخطورة احتجاز كلِّ المال في الولايات لأنَّ لذلك تبعات سياسيَّة، وفيه مقدماتٌ للانفصال وتفرُّق نظام المسلمين الجامع.

فالمطلوب هو اعتدال الجباية والتوازن بينها وبين إنفاق السلطة، ونفقات الدولة لها دورٌ كبير في تنشيط الحركة الاقتصادية العامَّة، "والسبب في ذلك أنَّ الدولة هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادَّة العمران... [والدولة] هي أمُّ الأسواق كُلِّها، وأصلها ومادَّتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلَّت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشدَّ منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردّد بين الرعيَّة والسلطان منهم إليه ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعيَّة. سنَّة الله في عباده"⁽²⁾.

ولا عجب إذاً أن يربط ابن خلدون بين الاستقرار السياسي والتمكّن الاقتصادي، فبلوغ "الحضارة" مبلغاً عالياً إنما هو "لطول أمد الدول... فاستحكمت فيها الصنائع وكملت جميع أصنافها على الاستجادة والتنميق"⁽³⁾. كما يشير ابن خلدون إلى تراكم المهارات والخبرات في الصنائع "والعوائد إنما ترسّخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال"⁽⁴⁾. وللدولة في كلِّ ذلك دورٌ. يقول ابن خلدون: "وأيضاً فهنا سرٌّ آخرٌ وهو أنَّ الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها وتوجّه الطلبات إليها. وما لم تطلبه الدولة، وإنما يطلبها غيرها من أهل المِصر، فليس على نسبتها؛ لأن الدولة هي السوق الأعظم، وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة"⁽⁵⁾؛ أي إن أثر الدولة في تنشيط

(1) المرجع السابق، "في فضل علم التاريخ"، ص 22.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 42، ص 261-262.

(3) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 18، ص 372.

(4) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 18، ص 372.

(5) المرجع السابق، الباب الخامس، الفصل 19، ص 373.

الاقتصاد المالي يأتي من جهة استهلاكها أجهزتها المتعددة لمنتجات كثيرة، ولقدرتها المالية الكبيرة مقارنة بغيرها من التركز المالي عند أهل الصناعات والتجارة والفلاحة.

* التماسك والاستقرار والتغيير

ليس غريباً أن يكون في تنظير ابن خلدون اهتمام بالغ بالاستقرار، وليس ذلك مختصاً بظرف القرن الثامن فحسب، وإنما يمثل حاجة أصلية في مجتمعات البشر، فما من مصلحة إلا ومفتقرة إلى الاستقرار. والحاجة إلى قوة جامعة أمر من جملة طبائع العمران، لأنَّ "البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم... [ولكن بسبب ما] في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان... استحالة بقاؤهم فوضى دون حاكم ينزع بعضهم عن بعض"⁽¹⁾، ولا بدّ للحكم من عصبية تحفظ تماسكه.

وأمر العصبية سنة وجودية لم تكن للتخلف حتى في أمر الأنبياء، "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيّدون من الله بالكون كلّ لو شاء، لكنّه إنما أجرى الأمور على مستقرّ العادة، والله حكيم عليم"⁽²⁾. والعصبية ليست مجرد رابطة قبلية لقوم ما، وإنما هي روابط قد تنحصر في القبيلة وقد تتجاوزها، ولا بدّ لها أن تتجاوزها إذا اتسع الأمر، فتنشأ عصبية تستمدّ من أحد العصبيات الموجودة أصلاً وتصبح "الغالبية على الكلّ حتى تجمعها وتؤلّفها وتصيّرُها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب"⁽³⁾. ونذكر إذاً أن مفهوم ابن خلدون للعصبية مفهوم حراكي لا يصحّ اختزاله في نازع قومي، وإنما هو استثمار للروابط المجتمعية وتشكيل جديد لها بحيث تصير عقداً سياسياً يجتمع عليه الناس.

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 23، ص 175.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 6، ص 184.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 10، ص 155.

ووفقاً لهذا الفهم السنني، يخالف ابن خلدون المشهورَ في مسألة الخلافة في قريش فيقول: "ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية أبوبكر الباقلاني لما أدرك [ما] عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال، واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقاً لرأي الخوارج لما رأى عليه حال الخلفاء لعهد. وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين. وردَّ عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرَّق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الاجتماع"⁽¹⁾.

ويتابع ابن خلدون شارحاً لموقفه ومستنداً إلى مقصد الشريعة في تخريج الحكم: "ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول: إنَّ الأحكام الشرعية كُلُّها لا بدَّ لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتُشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يُقتصر فيه على التبرُّك بؤصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوُصلة موجودةً والتبرُّك بها حاصلاً، لكنَّ التبرُّك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بدَّ إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها"⁽²⁾. ويتابع ابن خلدون التفصيل في أن العرب كانت تعترف بمكانة قريش، وأن افتراق الكلمة هو المتوقع لو لم تُسند إليهم قيادة الدولة الناشئة، ويختم مناقشته بقوله: "ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنَّه لا يقوم بأمر أمةٍ أو جيلٍ إلا من غلب عليهم. وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم"⁽³⁾.

وقول ابن خلدون في هذه المسألة قولٌ حاسمٌ، أبرز فيه الفهم المقاصدي

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 26، ص 181.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 26، ص 181-182.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 26، ص 183.

إبرازاً جلياً في أمر فيه نصٌّ صريحٌ وأدعي فيه الإجماع، وأدخل فكرة المقاصد في أمر غير معهودٍ من السياسة والحكم، ورفع مفهوم المصلحة من حيز الفرد إلى حيز الجماعة.

وإننا نقرأ في جملة الفهم السنني للأمر الوجودي عند ابن خلدون رفضاً للمفهوم الثيوقراطي للسلطة، ورفضاً للمفهوم القومي ورفضاً للمفهوم التوارثي فيها. وفي كل ذلك يطرح فهماً يرتبط بمقاصد الشريعة، ويستحضر طبائع العمران، فيُجنب نظريته من أن تقع في الخيالية وما لا يمكن أن تسري عليه الحياة. وينبغي أن تُفهم تفصيلات نظرية ابن خلدون من خلال خيط فكري ممتد في كتابه، ألا وهو الحراكية والتغير اللذين يطبعان الوجود البشري: "وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلافٌ على الأيام والأزمنة وانتقالٌ من حالٍ إلى حالٍ كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ﴿سُئِنَ اللَّهُ أَلْتِي قَدْ حَلَّتْ فِي عِبَادِهِ﴾ [غافر: 85]"⁽¹⁾.

والحاجة للعصبية بارزة في مبتدأ الأمر بخاصة، "فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأوليّة واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة"⁽²⁾، وذلك لأنه تتضح مسيرة المؤسسات مع مرور الزمن، يُكسبها ذلك استقراراً ويسبغها بالقبول والطاعة. وقوة العصبية وتماسك الحكم يحددان عمر الدولة وطول أمدها "لأن عُمر الحادث من قوّة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قويّة كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً"⁽³⁾. ولعله يصحّ القول إن مزاج الدولة تابعٌ للفكرة التي تطرحها في صيغة الاجتماع، ومدى وضوح هذه الصيغة، ومدى ملائمتها للظرف الذي يحيط بالناس.

(1) المرجع السابق، "في فضل علم التاريخ"، ص 35.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 2، ص 143.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 8، ص 152.

فإذا كان هذا هو الشأن في أمر العصبيّة، فإنّ الدول تواجه معضلة التوسّع وحدود ذلك. كما أنّ بقاء الدولة يتعلّق بمدى مناسبة سعة السلك الإداري الذي يُنظّم أمورها ويتعهد بالقيام بوظائفها. فما دامت العصابة "موفورة ولم ينفد عددها في توزيع الحصص على الثغور والنواحي، بقي في الدولة قوّة على تناول ما وراء الغاية، حتى ينفصح نطاقها إلى غايتها"⁽¹⁾. والحدّ الأقصى من هذا النطاق يتأثّر بغيره من العوامل، وأهمها وفرة المال للدولة وقوة المناجز من الخارج. ولعلنا نستطيع القول إنّ مناسبة المزاج (وإيديولوجية الحكم) أمر حاسم، لأنّ العصبيات تتعدّد، ولأنّ الحكم عند اتساعه بحاجة إليها.

وفهم ابن خلدون يتمتع بالحراكيّة؛ إذ لا تدوم الدنيا على حال، والتغيير دائمٌ في حقل السياسة وفي دائرة الحكم، وهو أمر وجوديّ تحصل فيه مصالح الناس في دفع الناس بعضهم ببعض. ولما كانت "من طبيعة الملك الانفراد بالمجد"، فإنّ إحجام أهل السياسة "عن المتاعب التي كانوا يتكفّلونها" وإيثار "الراحة والسكون والدعة" يتزايد فيهم "إلى أن يتأذّن الله بأمره" فيُنتزع الأمر منهم لتراجع أهليتهم، والله "خير الحاكمين"⁽²⁾؛ وكلّ ذلك سنّة إلهيّة وقانونٌ طبيعيّ.

وما دام أمر السياسة و(المزاج) الذي تقوم به هو أمر طبيعيّ، ولما كان حال الدنيا وقانونها هو التحوّل والتبدّل، فسوف يكون باستمرار طلبٌ للملك والحكم، ولذلك طرفان في الشدّة، فقد يكون مطاولة أو مناجزة، وقد يكون من ولاية الأطراف أو من الخوارج عن الدولة. ويؤكّد ابن خلدون على محوريّة الفكرة السياسية الجامعة التي تطرحها المعارضة -بتعبير اليوم- لأنّ "الدولة المستقرّة قد صيرت العوائد المألوفة طاعتها ضروريّة واجبة"⁽³⁾، كما أنّ "الدولة المستقرّة كثيرة الرزق... فيكثر عندهم ارتباط الخيول واستجادة

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 7 ص151.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 12، ص156.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 49 (أو 50، بحسب النسخة)، ص274.

الأسلحة، وتعظم فيهم الأبّهة الملكية⁽¹⁾. غير أن الظفر لا يقع بسبب القوة فحسب، إنما يقع "بأمر نفسانية وهمية، وإن كان العدد وال سلاح وصدق القتال كفيلاً به، لكنّه قاصرٌ مع تلك الأمور الوهمية"⁽²⁾. أما عند هرم الدولة وتلاشيها، فإن المعارضة تعظم قوتها بما اقتطعوه "فتنبعث همهم يداً واحدةً للمناجزة، ويذهب ما كان يفتُّ في عزائمهم من التوهّمات، وتنتهي المطاولة إلى حدّها، ويقع الاستيلاء آخرّاً بالمعاجلة"⁽³⁾.

ومع تأكيد ابن خلدون على سنة التقلّب، فإن ذلك لا يعني صلاحية أي دعوة للتغيير -ولو كان مطلبها وجه حقّ- إذا لم تتوافر لها الوسائل: "ومن هذا الباب أحوال الثوّار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدّين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاءً في الثواب عليه من الله"⁽⁴⁾. غير أنه بمثابة طلب الثواب في غير محلّه؛ إذ هو عُرْضةٌ لعارضين: أولهما أنه قد يكثر "أتباعهم والمتشبّثون"⁽⁵⁾ بهم من الغوغاء والدّهماء، ويعرّضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجورين..."⁽⁶⁾؛ وهذه مشكلة الأتباع الذين يحرفون الطلب الصحيح عن غرضه. ثاني العوارض هو قيام "المُلبّسين"⁽⁷⁾ بذلك في طلب الرئاسة، فأجدُر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنّه أمر الله لا يتمّ إلا برضاه وإعانتة والإخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشكُّ في ذلك مسلمٌ ولا يرتاب فيه ذو بصيرة"⁽⁸⁾؛ أي كما تبتعد أحقية السلطة المسلمة في فهم ابن خلدون عن ثلوث النازع: الشيوعي والقومي

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 49، ص 275.

(2) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 49، ص 274.

(3) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 49، ص 275.

(4) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 6، ص 148.

(5) "المتثلثون" في أحد النسخ.

(6) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل 6، ص 148.

(7) "المتلبسين" في أحد النسخ.

(8) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل 6، ص 149.

والتوارثي، فإنها كذلك ترفض الانفرادية الوعظية لافتقارها للفكرة الجامعة البديلة التي تتجاوز السلوك الفردي، وترفض التنافسية الاقتصادية لافتقارها لنية الإصلاح أصلاً.

ولا يعني ما سبق التقصير في إقرار الحق، وإنما ضرورة توافر الرؤية السياسية والتماسك (قُل التنظيم في مفهومنا المعاصر) الذي يجعل الجهد خليقاً، فالخلافة أمرٌ جليلٌ، وهي "في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁽¹⁾. ولقد سبقت الإشارة إلى عوائق الملك، ويمكن أن ندخل تحتها العجز عن المساهمة في رفع حال المسلمين بعد هزم الدولة، "وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشذتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليلٌ على فقدانها؛ فما رثموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، (ومن عجز عن المدافعة) فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة"⁽²⁾، ولا تقوم الدعوة الجديرة بالتمكين إلا بمثل من تحرر فكرياً ونفسياً من "قبضة الذل والقهر"؛ إنه "جيلٌ آخرٌ عزيزٌ لا يعرف الأحكام والقهر ولا يسأم بالمذلة..⁽³⁾".

وتظهر هنا خطورة الخطاب الثقافي في فترات الملمات والانكسار. وذلك لأنه إذا قيل بعدم المناجزة لنقص في العدد والعدة -وهو الذي تقتضيه الحكمة- ينبغي مع ذلك أن لا ينقلب هذا الخطاب تثبيطاً وقبولاً بالمعتدي وتقبلاً له، فلا تُعدم الأقوام مهما عظمت قوة عدوهم حياءً وأساليب للمناجزة، ولو كانت دفاعية سلبية، أو على الأقل مناجزةً نفسيةً على صعيد الهمّة والنية والتفكير، تحفظ على الأمة شعور عزّتها. ويتضح هنا الدور الدقيق للفتاوى وللخطاب الثقافي العام الذي تقوم به وسائل الإعلام اليوم؛ ولذا اشتهر العلماء الربانيون بقولة الحق في وجه السلطان الجائر. ففتاوى التخفيف يمكن أن تصحّ فقط على صعيد الفعل والتنفيذ الفوري كيلا تؤدي بالأمة

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 25، ص178.

(2) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 19، ص132.

(3) المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل 19، ص132.

المفتقدة للأسباب، والتي لم تبلغ عدتها الحد المناسب للتحدي؛ ولكن لا تصح الفتاوى الرخية على صعيد الشعور والتفكير؛ إذ عندها تؤسس للخنوع والمهانة. ويُقال في الطروحات السياسية والاجتماعية ما يُقال في الفتاوى.

كانت هذه جولة في عطاء ابن خلدون من جهة مضامينه وآفاقه المقاصدية. وكما شاهدنا، فإن طرحه غنيٌّ بالدروس المقاصدية على الصعيدين الجمعيِّ والعمرانيِّ. ونلفت النظر هنا إلى أنه لا يمكن الاستدلال للمقاصد العمرانية بنفس منهجية مقاصد التكليف التي تعتمد الاستقراء اللغويِّ. وهذا الأمر واضحٌ عند ابن خلدون، وأورد قوله المشهور ثانياً: "واعلم أنَّ هذه هي الحكمة المقصودة للشَّارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذناً بانقطاع النوع البشريِّ، وهي الحكمة العامة المراعية للشَّرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدِّين والنَّفْس والعقل والنَّسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدَّى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مُهمّاً، وأدلته من القرآن والسنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانونُ الضبط والحصر"⁽¹⁾. وغنيٌّ عن القول، أنَّ ابن خلدون كان مدركاً لمكانة علم أصول الفقه فهو "من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدراً وأكثرها فائدة"⁽²⁾. لكنّه كذلك كان مدركاً إلى أنَّ المقاصد العمرانية تتميز بأمرين: الأول هو أنه يصعب الحصر فيها؛ والثاني هو ارتباطها بما هو شديد التغيّر "وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر"⁽³⁾. ولهذا، احتيج إلى منهجية مختلفة، تلحظ مجموع الأدلة من القرآن والسنة التي لا يصحّ فيها في مسائل العمران "قانونُ الضبط والحصر"؛ منهجية تشبك إنارات مجموع الأدلة مع المستقرأ من طبائع العمران وقوانين الإمكان؛ "وقلَّ أن يكون الأمر الشرعيّ مخالفاً للأمر الوجوديّ [وإذ يصعب القطع في

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 43، ص 263-264.

(2) المرجع السابق، الباب السادس، الفصل 9، ص 424.

(3) المرجع السابق، "في فضل علم التاريخ"، ص 35.

هذه الأمور المتقلّبة، لا يفوتنا القول [والله تعالى أعلم⁽¹⁾].

وأختم بالتنبيه ثانية إلى أن جذر الفهم الخلدونيّ هو السنّيّة، وأنه ينبغي أن لا نجعل من الفهم السنّيّ حتميّة وضعيّة، فما ينفكّ الفهم الإنساني عن النسبيّة، ولا ينفكّ تاريخ البشر عن اجتماع عوامل فاعلة لم تكن في الحسبان. ولذلك فإننا نأخذ عبارات ابن خلدون الخاتمة لفصوله محمل الجدّ، فمثل عبارة ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ [يوسف: 21] وما شابهها ليست عبارات بركة ولكنّها عبارات منهجيّة تُدرّك محدوديّة الفهم الإنساني على الرغم من إفراغ الجهد في بيان مقتضياته.

وبعد، أرجو أن يكون هذا الباب بما ناقشه من مسائل منهجيّة، وبعرضه محدّدات العلوانيّ للمقاصد العليا، وبما قام به من قراءة عطاء ابن خلدون قراءة مقاصديّة؛ أن يكون قد مهّد السبيل تمهيداً كافياً لعرض مقاصد عمرانيّة. وهو ما يستقلّ به الفصل التالي.

(1) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 26، ص 183.

الباب الثالث

مقاصد عمرانيّة

هذا الباب من الكتاب يُقدّم نظريّةً مقاصديّةً على صعيد العمران. والباب الأوّل أكّد أنّ مشروع المقاصد هو مشروعٌ علميٌّ للأُمَّة، يضيء مسيرة التعامل مع الواقع في خضمّ تغيّرات الظروف والأزمان. وعرضتُ مادة هذا الباب المساهمات التراثية البارزة في المقاصد، ثم راجعتُ مساهماتٍ معاصرة متميّزة مع ذكر استدراكات وتعقيبات. وناقش الباب الثاني قضايا منهجيّة وحاول تحرير بعض المفاهيم، وذلك من أجل التوطئة لصياغة عمرانيّة مقترحة ومن أجل استقامتها. أما هذا الباب الأخير من الكتاب فيقدّم نظريّةً تستثمر عطاءات الأوّلين والمعاصرين في محاولةٍ لبيان رؤيةٍ مقاصديّة في العمران الإسلاميّ، الذي يتفرّد بشاكلة ذات صبغةٍ متميّزة. وترسم هذه الشاكلة منظومة عمرانٍ متمركزة في تصوّر توحيديّ، ومنعقدة في نسقٍ تربويّ نفسيّ وعقليّ، ومترابطة في نظام اجتماعيّ تناصحيّ، ومتكافلة في نظام اقتصاديّ كفائيّ، ومتشاورّة في نظامٍ سياسيّ عدليّ. وهذا الضرب من المقاصد العمرانيّة يعتني بالأوجه الجماعيّة للأُمَّة المسلمة، ولا يقتصر على ما يختصّ بالأفراد المكلفين.

وابتغاءً لانسباب العرض وسهولة الفهم، جعلت هذا القسم من الكتاب خالياً من الإحالات. كما أنني لم أناقش مسوّغ اختيار المقاصد المقترحة؛ فكلُّ ذلك جرى البسط فيه في الفصول السابقة. ففي باب المنهجية، ناقشت بتفصيل إشكالية الاستقراء في بناء المقاصد، والسجال العلميّ في صيغة المقاصد التي نرجو بلورتها. وكان طبيعياً لمن يحاول اكتشاف مقاصد عمرانيّة أن يميل إلى فكرة الحاجة إلى مقاصد عليا التي تنبثق من مجمل النصوص والتوجيهات

وتبني على فهم تجريديّ لرسالة الإسلام. وكما هو معلوم، ركّزت كثيرٌ من النصوص على خطورة سلامة التصوّر، وكثرت النصوص في مسائل العبادات وفي مواضيع الأخلاق واستقامة السلوك. أما في المعاملات والأمر التديريّة فقد قلّت النصوص، وبخاصة فيما هو شديد التغيّر، فكان ورودها في أمور السياسة أقلّ من ورودها في أمور المال والاقتصاد.

والصياغة المقاصديّة لهذا البحث تابعتُ توجّه ابن عاشور في اعتبار الأبعاد الاجتماعيّة والماليّة والسياسيّة في نظريّة المقاصد، وذلك بعد تحكيم الرؤية الخلدونيّة، كما حرصتُ على التواصل المصطلحيّ مع الصياغة الشاطبيّة. والتوصيات القيّمة لمحمد بن نصر تُدكرنا أنّ في التوجّه المقاصديّ كموناً إصلاحياً مهماً⁽¹⁾؛ وإسماعيل الحسنيّ يؤكّد تحليّ المقاصد بكمونٍ تطبيقيّ يُصلح واقع الناس⁽²⁾. واستجابة لهمّ الفكر الإسلاميّ المعاصر، جالت الصياغة المقاصديّة المقترحة مع الدلالات الكبرى للنصوص بغية استشراف كمون هدايتها ونظّمها لنسقٍ متفردٍ في الحياة. والصياغة استصحبَتْ كثيراً مما فاضَتْ به الكتابات الإسلاميّة؛ واستصحبها كُنتُه حال دون الإشارة إليها مراجعٌ منفردة. كما سُكبت فيها دروس كثيرة من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، ولكن ليس على نحو نظريات جاهزة تُفرض على الفهم الإسلاميّ فتشوّه تفردّه وثقّم فيه ما هو ليس من طبيعته؛ بالإضافة إلى إرهاف الحسّ التحليليّ إلى ما آل إليه الواقع المعاصر من تراكيبيّة وما ولّد من حاجات ومصالح. وكان حرصي في كلّ هذا منصباً على التنظير الترابطيّ ونسج الأفكار بحيث يعطيها التلاحمُ قدرةً توليديّةً تخاطب زماننا واحتياجات أمّتنا.

ومن ناحية منهجيّة بحثة، كان طه جابر العلوانيّ -ضمن دعوته إلى صياغةٍ لمقاصد عليا أوسع من مقاصد التكليف- قد طرح صياغةً ثلاثيّةً للمقاصد، حدّدتها في التوحيد والتزكية والعمران. فجعلتُ التوحيد هو الشعاع

(1) ابن نصر، "المقاصد الشّرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية"، مرجع سابق.

(2) الحسني، إسماعيل. "التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي". إسلامية المعرفة، العدد الخامس والخمسون، 1430هـ/2009م.

الهادي لكل فروع المقاصد، وجعلتُ التزكية هي السيرة التي تتحرك بها المقاصد، كي يتأكد معنى المجاهدة في هداية السبيل، وجعلتُ مسائل العمران موضوعَ التفصيل، واستنجدت في ذلك بابن خلدون وقرأت فيه مقاصد غائبة عن الأذهان.

ولقد حاولتُ -بقدر ما سمحتُ به طبيعة النظرية- البقاء قريباً من التقسيم الخماسي الذي اشتهرت به المقاصد، وليس ذلك فقط من باب التبرُّك بما جاد به التراث، وإنما من باب إمكان التواصل بين فضاءات المقاصد المختلفة، فيكون بعضها أقرب إلى الفقه وبعضها الآخر أقرب إلى الإطار الجامع المتصل مع الهداية القرآنية اتصالاً إلهامياً. ثم قسّمت كل مقصد إلى أربعة فروع لتتسنى تغطية أبعاد النشاط البشري الذي تحكمه الشريعة وتمدّه بتوجيهات الإصلاح. وأشير إلى أنني لم أقصر على مصطلح الحفظ، لأنّه يعكس اليوم معنى سكونياً غير تجديديّ، فأضفتُ إليه مصطلح التزكية وقرنته به. وأردتُ بمصطلح التزكية المعنى القرآني العام الذي يربط صيرورة الفلاح بعملية التزكية، مؤكداً أنّ واقع البشر يرتسم باجتهادٍ يحاول استهداء السبيل وبجهادٍ في مسرح الحياة يسعى إصلاحها.

والنظرية التي سوف أقدمها لم تتطرق إلى الدرجات الثلاث، الضروري والحاجي والتحسيني، مع أن هذا التقسيم من أنفس ما في الطرح المقاصديّ. غير أنّ تحديد هذه الدرجات تحديداً دقيقاً أمرٌ عسيرٌ وبخاصة على صعيد الحياة الجماعية، لأنّ فاعليّاتها عرضةٌ للتغيّر المستمرّ، ولذلك تجنّبتُ إثباتها. وإنّه من الأنجع أن نعتبر المقاصد الكبرى مقاصد عامة تتفتّق مقتضياتها في واقع الحياة على واحدٍ من هذه المستويات الثلاثة، وأن نترك تحديد هذه المستويات للاجتهاد عند المطابقة بين المقصد والمطلب، فقد يكون بينها تداخلٌ. وتتعلّق الأوزان الثلاثية للمصالح بموقع المسألة على الطيف بين الفردي والجماعي على صعيد العدد، وتتعلّق باتساع المساحة التي تؤثر فيه المسألة، وتتعلّق بمدى هذا الأثر وشدّته.

جدول: المقاصد من منظور عمراني

المقصد الفرعي	المقصد الكلي
1. التنزه عن الحلولية 2. التنزه عن التجسيد 3. التنزه عن القومية الغيبية 4. التنزه عن الدهرية	أولاً: حفظ الدين وتزكية التصوّر
1. الإخلاص والمراقبة 2. التوكل واليقين 3. الصبر والمجاهدة 4. التعلم والتثقف	ثانياً: حفظ النفس والعقل وتزكيتهما
1. السكن 2. التآزر 3. التناصح 4. الإصلاح	ثالثاً: حفظ النسل وتزكية التآلف الاجتماعي
1. التملك الاستخلافي 2. التداولية 3. الاعتاق 4. الكفائية	رابعاً: حفظ المال وتزكية الأرزاق
1. عدل الحقوق والواجبات 2. إحكام التشاور 3. جهاد الأمن والسلام 4. التعارف والبلاغ	خامساً: حفظ نظام الأمة وتزكية السياسة

وهكذا كان المقصد الأول هو تزكية التصوّر، لأنّه لا يستقيم وجه من وجوه الحياة بدون استقامة التصوّر، ولأنّه مما تطرأ عليه الشوائب فتحرفه عن أصالة الإسلام. والمقصد الثاني هو تزكية النفس بأبعادها العاطفية والإدراكية والضميرية، بالإضافة إلى الجسد؛ فابتعد هذا الطرح عن الفصل المتوهّم بين النفس والعقل. والمقصد العمراني الثالث هو تزكية التآلف الاجتماعي، وهو الفضاء الواسع الذي يجري فيه كل النشاط البشري، من سياسية واقتصاد

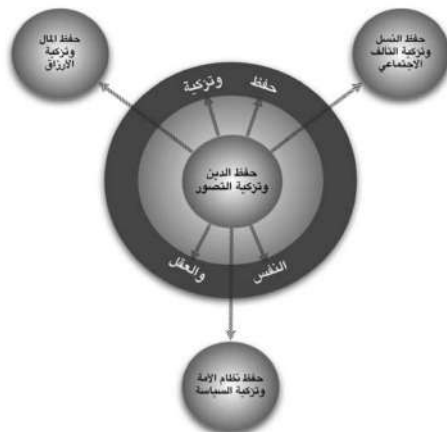
وتربية وتعلّم، بالإضافة إلى التشكّل الثقافي. أما مقصد حفظ المال فأضفت إليه لفظ الأرزاق ليكون المعنى شاملاً لثروات الكون المسخّرة. وأخيراً أضفت مقصد حفظ النظام المسلم وأوجه الحكم والسياسة، وهي أبعاد مهمة في أكثر معالجات المقاصد. وهذه الصُّعْد الخمسة أوجهٌ لا يستقيم تحليل واقع بشريٍّ من غير استحضارها، ومن خلال التفكير بالمتعلّقات التي تختلف باختلاف الزمان والمكان، يجري الاجتهاد المستمرّ في التفاصيل. ووفق هذا النحو من التنظير نجمع بين الثبات والنموّ.

والصياغة التي يقدّمها هذا الفصل اعتنّت بالربط بين أجزاء النظرية ربطاً تراتيبياً تفاعلياً يُظهر تأثير كلّ جزءٍ من النظرية بالأجزاء الأخرى بحيث ترصّف شاكلة الإسلام هذه الجزيئات وتوضّعها في إطارٍ يُحقّق صفتي الشمول والتوازن. وحرصت الصياغة على أن تكون على وعي كاملٍ بالتغيّرات الموضوعية التي تطوّر إليها حال الدنيا، وأن تعالجها بجديّة تتجاوز الاعتراف الاسمي، معالجة نقدية لا ترتعن إلى الواقع الجديد ولا تفرط في فزادة الرؤية الإسلامية.

والرسم البياني يحاول تسهيل النظرية المقاصدية التي سيتمّ تقديمها. وكما نلاحظ، يتوضّع الدين في المركز. وهذا يعكس نقطة أساسية ومهمّة جداً في النظرية، ألا وهي أنّ الدين ومقصد حفظه وتركيزه تصوّره لا يصحّ أن يصطفّ مع غيره من المقاصد على خطّ واحد، لأنّ الدين الإسلامي وفكرة التوحيد وخصائص تصوّره هي التي تشكّل النموذج التي ترسم وفقه كلّ أنشطة الحياة فيطبّعها بطابع معيّن. فما من سلوك فرديّ، وما من تنظيم اجتماعي ومنظومة مالية وهيكلية سياسية إلا وتنصبغ بصبغة الدين وتهتدي بهديه وتشكّل وفق مسلماته. ودوائر الاجتماع والاقتصاد والسياسة تدور على الفكرة المؤسّسة التي يمدّ بها الدين والتصوّر. والمركز يبعث أشعة هداية تصوّب حركة هذه العوالم الثلاثة وتعيدها إلى مدارها كلما اختلجت مسيرتها بفعل عوائق التحرك في الواقع. وعوالم الواقع التي تتحقّق فيها مقتضيات الدين تمرّ عبر الإنسان الواعي الفاعل المتحرّك نحو الإعمار والإصلاح، ويمثّلها في الرسم دائرة الأفراد الذين يجاهدون في بناء هذا الواقع، ولا يرتعنون إلى ظروفه

الموضوعية ارتهاناً جبرياً، مع وجود كل العقبات التي يفرضها الواقع على حركتهم.

رسم: ترابط المقاصد وترابطيتها



ولكي يقترب هذا الرسم مما ترمي إليه النظرية من أبعاد، يحسن أن نتخيله ثلاثي الأبعاد، فتصبح الدوائر فيه كرات ذات أحجام، لها فاعلياتها الداخلية الخاصة بها. ولكل كرة مدارها الخاص بها المشبوك مع المركز بجاذبية الاستهداء بالرؤية الشرعية، ومثل ذلك الأسطوانة الدائرية لعالم الأفراد فهي مشبوكة مع المركز بجاذبية الإيمان وتوجيهات الشريعة. وعلاوة على ما سبق ولكي يكون التمثيل أكثر دقة، علينا أن نستحضر أنّ هذه التشكيلة ليست ساكنة وإنما تسبح في فضاء المكان الذي له خصوصيات. والبعد الخامس هو بعد الزمان، وربما تتجلى فيه خصوصاً مفاهيم الذاكرة التاريخية والإرث الحضاري.

وأخيراً، فإني التزمتُ عدم التطويل، لأنّ مطلوبي الأول هو التنبيه لأبعاد عامة جامعة. والمخاطب في المقاصد العمرانية هم جمهور المسلمين المثقفين الذين يشتغلون في مجالات السياسية والاقتصاد والاجتماع. فأرجو أن تكون لغة الطرح مستساغة ومناسبة، وإن كان لا مفرّ في موضوع مقصد الدين عالي

التجريد من ألفاظ ربما غير معهودة عند بعض الناس، فعسى أن لا يصدّ هذا
عن إتمام القراءة في باقي المقاصد.

أرجو أن تكون مساهمتي خطوةً موفقةً على طريق اكتشاف المقاصد
العمرانية، أنارت عوالمها على مستوى منظومة الإسلام العامة وشاكلته
السابعة، وساهمت في اكتمال صرح علم المقاصد. والله من وراء القصد،
وهو المعين وله الفضل والمنّة.

الفصل الأول

المقاصد العمرانية للشرعية

أولاً: حفظ الدين وتزكية التصور

"فقد انتظم لنا الآن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح الإنسان ودفع فسادِه فإنه لما كان المهيمِن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله. ولذلك نرى الإسلام عالِج صلاح الإنسان بصلاح أفرادِه الذين هم أجزاء نوعه وبصلاح مجموعِه وهو النوع كله، فابتدأ بصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم. ثم عالِج الباطن محرِّك الإنسان إلى الأعمال الصالحة" (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 65).

الدين هو الموجّه الأعظم في الحياة البشرية، وهو لبُّ المسائل كلها وروحها التي تنظّمها وتضعها على صراطٍ مستقيم يعصم من السلوك المودي إلى الضلال. وإذ يعتري فهم الدين النقص والتشويه، كان التصوّر هو الحرّي بالمراقبة لما قد يغشاه من غبش وانحراف. فالمطلوب هو تحقيق الإيمان غير الملتبس بظلم، فصفة الهداية والأمن مختصة بهذا الصنف من المؤمنين. وهذا يستدعي دراسة أمراض التصوّر التي تحرف الدين عن أصل مبتغاه، والتفصيل في أوجه التزكية التي تحفظ صفاء دين التوحيد، وتوجّه نحو حنيفة التصوّر من غير زيادة أو نقصان، وتعالج ما اعوجّج من مفهوم السببية، وتحرّض القلب على التفكير بأسماء الله الحسنی تفكيراً شاملاً تتكامل فيه معاني هذه الأسماء.

وآفات التصوُّر التي غلبت على الأديان يمكن جمعها في أربع: الحلولية والتجسيد والقومية الغيبية والدهرية. وسأذكر في كلٍّ من هذه الانحرافات الأديان والمذاهب التي تماهت معها فوقعت في شراكها على نحو كامل، ثم أُشير إلى أوجه تسربها إلى فرقٍ من ملة الإسلام. والابتعاد عن شاكلة الإسلام منه ما وقف عند حدِّ الغفلة والتقصير الذي يجرُّ إليه ضعفُ البشر، والذي تُرجى فيه مغفرةُ الرؤوف الرحيم، ومنه ما استُدرج إلى حدِّ الغلوِّ الذي ينحرف عن ناظم الدين الحنيف.

وأول مقاصد العمران هو حفظ الدين وتزكية التصور، لأنَّ التوحيد تتجلى مقتضياته في تشكيل الرؤية الكونية التي ترتسم فيها منظومة القيم، وتتجلى مقتضياته في منهجية التفكير وعلاقة الأسباب بالمسببات، وتتجلى مقتضياته على صعيد النسق الشعوري الذي يحتضن ضمير الإنسان، وتتجلى مقتضياته في وجهة السلوك والنشاط البشري، وتتجلى آثاره في كلِّ وجه من أوجه الحياة بما فيها الفنّ والذوق. وكلّ ذلك يرتشح إلى الثقافة الجماعية التي يستبطنها الناس ويتشربونها ويتحرّكون في فضاء مخيلتها.

1 - التنزُّه عن الحلولية

وأول آفات التصوُّر هو الحلولية، فبدلاً من أن يتمَّ التفكير بأسماء الله الحسنى مما تهتدي بمعانيها العقول وتنشرح بها الصدور، يُقال إن الإله حالٌّ بما هو مخلوق. والهندوسية هي الدين الذي تماهى مع هذا المبدأ كلَّ التماهي، فارتسمت حياة ملّتهم برسم اعتقادهم، فقسّمت البشر إلى طبقات وأحلّت التألّه في أعلاها واللعنة في أدناها، ومَسَحَت الإنسان الذي خلقه الله مكرماً إلى حبيسٍ لدورة التناسخ.

ولقد تسربتْ بعض من هذه التصوُّرات إلى ملة المسلمين وتأرجحت بين حدِّ الغفلة الذي يجرُّ إليه ضعف الإنسان وحدِّ الغلوِّ الذي يمثل انتكاساً وتحريفاً لطبيعة الدين.

وفي حدِّ الغفلة تدخل مفاهيم الحلول من مدخل الحبّ، فتمتزج الانحرافات التصورية مع خيالات حبِّ المعبود. وبدلاً من أن تقف ملاحظة

اللفظ الإلهي وبديع الخلق عند حدّ تذوقها إشاراتٍ إلى الخالق المتعالى مستصحبة الإدراك بأنّ العالم مخلوق من ضَعْفٍ ومعجون بمادّة ومنفصل عن الخالق في أصل طبيعته، يُقال بحلول بعض صفات الإله -سبحانه وتعالى- فيما خلق، وإذ يعتري هذا المذهب وهمٌ توسيع ساحات الحبّ واللفظ وملاحظة إعجاز الباري، يغفل عن الإساءة في خلطه بين المَلِك المطلق والمُلْك المُعجز، وفي استبدال علوّ المحبوب الأزليّ بتجليات إرادته وخلقه.

والحلول السببيّ قد يتجاوز الغفلة العارضة والتقصير إلى ما هو أفبح منه. فتجد أنّ الذهول عن قدرة الخالق وإرادته في تحقّق قدرته قاد إلى العجز عن الفصل بين الفاطر المسبّب والمفطور المسبّب. وموضع خلط الحلوليّة السببيّة هو التقصير في إدراك أن الله خلق أسباباً وأودعها المخلوقات، فاكسبت جُعليّة الجري على سنن كونيّة محسوسة وأسباب كونيّة موضوعة. وكما الذهول عن أنّ الخالق هو الذي أعطى هذه الموجودات من الحيوان والجماد والإنسان خصائص وجودها يُفضي إلى الإلحاد الإنكاري، فإنّ الذهول عن أنّ الفاطر أراد استقلالها النسبيّ يُفضي إلى الحلوليّة. وبدون إدراك الاستقلال النسبيّ (لا المطلق) للأسباب لا تثبت مسؤوليّة البشر عن أفعالهم.

ومن غير الإدراك لوجهي المسألة من أنّ الباري غير مُلزم بالأسباب التي خلقها وإن كان أرادها، وأنّ الكون يجري تسخييراً من صاحب المنّة على سنن مطّردة، لا يمكن فهم طبائع العمران، وتتعثّر مسيرة إصلاح الأرض والسير فيها من غير تقصير ولا طغيان. ولا غرابة أن يهيم مذهب الحلول بالتفسير الإشاري للقرآن الكريم مع الغفلة عن المُحكم من المعاني.

والعجيب أنه قد لا تحثّ هذه الأنواع من الاعتقاد على ترك الشّهوات مع ادّعاء الترفع عنها. ولقد خلق الله الإنسان وفطر فيه نوازع البشر التي إن أُطلقت من غير عنانٍ تملّكت الإنسان فأهلكته، وإن حُبست تعفّنت ثمّ تسرّبت فأفسدت. وترى الصادق من هؤلاء يُنفق حياته في تهذيب النّفس من غير أن يدفعها إلى عملٍ وجهادٍ، وربما أمضى الوقت في جلد ذاته حتى ضعفت عن السير في الأرض وإحقاق الحقّ وإبطال الباطل. أما المتردّد في صدقه منهم فلربما وقع في تلبّيس إبليس، ومنهم من يشتري بظاهر التدين دنيا رخيصة.

وآثار هذا الانحراف موجودٌ في كافة الأديان. والانحراف في مبدأ التصوُّر يقود إلى الانحراف في السلوك. والنعي على بعض الرهبان وأكلهم أموال النَّاس بالباطل تحذيرٌ عام لا يختصُّ بدين.

وضمن هذا المنظور يُفهم سبب غلبة انتشار طرق التصوُّف الدروشي في قرون الضعف. وهذه الطرق تستهوي الفقراء والمظلومين على الدوام، وتستهوي بعضاً من الأغنياء في فترات الرغد، يُكفُّرون بالشَّطحات إثم إحساسهم بأنَّ غناهم خطيئة. وكثيراً ما يرى أهل السيف في هذه الطرق وسيلةً لشغل النَّاس عن إصلاح الواقع وعن الكفِّ على الأيدي الظالمة. وبالمقابل فإنَّ مذاهب التصوف الفلسفي غالباً ما تنتشر في قرون الازدهار والغنى، فاكتمال أسباب التمكين والغنى في الواقع المعاشيَّ قبله في الأذهان اختلاطٌ في مصدر هذه الأسباب وفي تجلّياتها في عالم الشهادة.

وهناك تشارك بين نوعي التصوُّف الدروشي والفلسفيَّ، فيزيّن للدراويش ممن هجروا إحكام العقل أنهم من أصحاب الألباب، لأن من شابههم في المشرب يتكلَّم بالمجرّدات، ويزيّن لأصحاب مشرب الفلسفة أن توجَّههم فيه الصلاح بدلالة حال الدراويش من التسليم. وكثيراً ما يُبتلى كلاهما بإهمال الشريعة الغرّاء، فيعمدون إلى قبيح التأويلات ظناً منهم أنَّ طيران القلوب والعقول في معاني الهيام يُغني عن الامتثال بضوابط الشارع الأعلم بما يُصلح الأنام.

أما حدُّ الغلوِّ في أمر الحلول فهو الحلول الباطنيّ الذي تنقلب فيه الآيات الهادية والأوامر القاطعة إلى ترميزٍ عبثيٍّ ينقاد إلى شهوات الأفكار ونزوات المزاج، ثم يدَّعي أنَّ الآيات تنطق بهذا. وتُلغي مفاهيم الحلول الباطنيّ أساسات المفاهيم الإسلامية وتعتدي عليها، بما في ذلك مفاهيم الخلق والحساب والجزاء. وعند تفحص هذه المذاهب المنحرفة يظهر جلياً أنها تتشكل من عقائد غير دين الإسلام، جرى كسوتها بشاراتٍ وأسماءٍ من الإسلام افتراءً وتحايلاً عليه. وهذه أسماءٌ ظنٌّ وهوى ولا يصعب التعبير عنها بعبارات منشؤها والعقائد المشتقة عنها.

2 - التنزُّه عن التجسيد

ثاني آفات التَصَوُّر هو التجسيد في المثال. وكانت النصرانيَّة هي الدِّين الذي تماهى مع هذا تماهياً كاملاً، فاخترعت عقيدة التثليث. وانقسم النصارى فيما بينهم فرقاً متعددة لتسويغ هذا الوجه الغريب في الاعتقاد ولإلباسه لباس التوحيد مع كلِّ ما أدخلوه من فروع العقائد الوثنيَّة وممارسات من قبلهم.

والتجسيد هو نازعٌ يضيق بالغيب، ويكره التسليم لله المطلق في كلِّ صفاته، فيعتمد إلى إحلال بعض صفاته وخصائصه -سبحانه وتعالى- في شخص أو مادَّة. وهو هروبٌ من حريَّة العبوديَّة لله وحده إلى سجن المادَّة بعد صبغها بصبغةٍ فيها لانهائيَّة متوهَّمة.

ويترافق التجسيد عادةً مع التشطير، لأنه ما كان لأيِّ مُجَسِّد أن يستوعب طلاقة ما أُريد تجسيده فيه من شأن الخالق العظيم سبحانه وتعالى، فيتَّمم توزيع صفات الألوهيَّة بين المُجَسَّدات. وهذا بدوره يقود إلى خللٍ في السببيَّة؛ إذ تختصُّ بعض المُجَسَّدات ببعض الصفات دون غيرها.

ويفضي التشطير إلى تنافس الأجزاء الاعتقاديَّة بين بعضها بعضاً، وبين ما يتصوَّره البشر المخترعون صفات خيرٍ أو صفات شرٍّ، فينحازون إلى واحدٍ منها أو آخر. وفي كلِّ ذلك خلعٌ لصفات المخلوق على الخالق، وتصوُّر أنَّ عدم كمال صفات المخلوقين واردٌ في حقِّه سبحانه وتعالى. وفيه كذلك عجزٌ عن الإيمان بالله تعالى على نحو الكمال الذي تقتضيه أسماؤه الحسنى، إيماناً على مجمل الإطلاق وعلى محمل نفي التشبُّه بأيِّ شيء.

وهذا النوع من الاعتقاد يدفع السلوك إلى الانحياز إلى أقطار المعبود. ووفق هذا يمكن فهم كيف أنَّ الحضارة التي تتخلَّلها النصرانيَّة المُحرَّفة -التي تُعلي من شأن الحبِّ وتتغنَّى به- تتلبَّس بجنوح ماديٍّ.

وهذا المرض العقديُّ ثنائيُّ المنبع. فهو ينبع من جهة الإنسان الذي عجز عن الارتفاع فالتصق بمادَّة روحانيَّة -بظنه- لا تضرُّ ولا تنفع. وينبع من جهة من يجد في تقديس ذاته المخلوقة أمضى وسيلةً للاستكبار، سواء أكانت تلك الهيئة التي ادعت القداسة ملكاً يَمُنُّ بما يدَّعي الإنعام به من عالم المادَّة، أو

حَبْرًا وراهبًا يأكل المال بالباطل ويسرق روح المتعبِّد بما يدَّعي الإنعام به من عالم الروح.

ولقد تسرَّبت هذه الآفة إلى تصوُّرات بعض فرقٍ من ملَّة الإسلام. ومن أنواع الغفلة في هذا الأمر التمسُّك بفكرة الشفاعة المُنحية وتضخيمها، فيُعظَّم النبيُّ على غير سنَّة الصحابة والتابعين المشهود لهم بالخيريَّة. والخطر في هذا الوجه هو التعلُّق بأخبار الصالحين وتنصيبهم أولياء، وربما خُلعت عليهم صفاتٌ لا تنبغي لبشرٍ مخلوق.

أما حدُّ الغلوِّ في ذلك فهو الرهبانيَّة التي تُسقط التكليف وتزعم ما لا ينبغي للبشر، وتدَّعي أنَّ الشريعة نزلت لعوام النَّاس، وأنَّ أمثالهم ممن انكشف الغطاء عن بصيرتهم يرتقون فوق مستوى الأنبياء.

وهناك تداخل بين آفة الحلول وآفة التجسيد التشطيريِّ، وتبعات هذين الاعتقادين متشابهة. فمنها ما قدَّمت من الاستهانة بالشرعية؛ لا استهانة الاستخفاف والإنكار وإنما استهانة الجهل والعُجب بادعاء تنقية القلب، ومنها الإخلال في مفهوم السببيَّة والتقصير في القيام بعبء الاستخلاف، ومنها ما يعتدي على صفاء التوحيد؛ سمة الدِّين الحنيف.

3 - التنزُّه عن القومية الغيبية

أما آفة التصوُّر الثالث فهي القومية الغيبية الماديَّة، وهو التصوُّر الذي يَضيقُ بالغيب المخبوء فيسكبه في المادَّة المحسوسة، ثم يجعل كليهما صفات مختصَّة بقوم معيَّنين. والدِّين الذي تماهى بذلك إلى أقصى حدٍّ هو اليهودية بصيغتها التي تحرَّفت على أيدي الأحبار. ومقارنة بالنصرانيَّة لم يُعرف عن اليهودية التفلسف بالشُّرك مع قولهم عزيزٌ ابن الله. ولكنَّهم جملةً أبعادوا المقدَّس عن أفكارهم بعد أن ظنُّوا أنه تقمَّص في شعبهم وقومهم، فتوارى الإله المطلق استناداً إلى الادِّعاء أنه أنهى مهمَّته بخلق الشعب المختار. ولذلك كانت اليهوديَّة هي الدِّين الوحيد الذي ينحصر في القوم ويُشترط فيه النسب عن طريق أرحام النساء.

وتسلَّلت آفة تصوُّر اليهودية المحرَّفة إلى ملَّة الإسلام في الابتعاد عن أُمِّيَّة الإسلام وعالمِيَّتِهِ. فظهر من يحتكر لنفسه الهدى والصواب ويورثه توريث الأنساب. وكغيرها من الآفات، لها حدُّ تفريط يقع فيه البشر بسبب ضعفهم وليس بسبب سوء في نيتهم. فاختلاط نزعة اللاأُمِّيَّة مع ميل الإنسان للتعاطف مع الأرحام والخلان يجعل النَّاس يَفْضُرُون الصواب والصالح على جماعتهم. وينتج عن هذا أن يتأذى النَّاس ممن حصروا الخيريَّة في قومهم، فيبتعدون عنهم جفوة من عجبهم بأنفسهم، وربما في نفرتهم منهم غمطوهم حقَّهم، فيدفع الغمطُ والنفورُ الأقلِّيَّة المتعاليَّة لأن تخرع لنفسها الشارات والأعراف تُعوِّضُ بها أَلَم هجر النَّاس وجفائهم. وعندما يستفحل الأمر في الحفنة المستصغرة التي ادعتْ كامل الطهارة -وخاصة بعد نزول البلاء بها- تتساهل في ضوابط الأخلاق عند التعامل مع من ليس من هذه الفرقة المنزوية بنفسها، وتتآكل فكرة عالميَّة الإسلام في الأذهان والنفوس وتضييق ساحة الأُمَّة لتحصن في قومٍ معينين.

وإنه إذا ابتلي في ذلك كثيرٌ من الفرق، إلا أنه في طرف حدِّ الغفلة اشتهر في الشيعة والنواصب، وفي طرف الغلوِّ الذميمة اشتهر في الخوارج والروافض. وتكمن خطورة التوقع الاعتقادي في أنه يقود إلى أنواع شتى من الغلوِّ في الابتداع العقدي، وبخاصة حين تتبَّعهم أجهزة السياسة المتوجَّسة من أمرهم المتربِّصة بهم. ولذلك لا يُستغرب أن خرجت من جهة التشيع -رغمًا عن أصل توجَّههم- كثيرٌ من الفرق المنحرفة التي لم تُبقِ من رسم الإسلام إلا أسماء لا يعتدُّ بها.

4 - التنزُّه عن الدهريَّة

الدهريَّة رابع آفات التصوُّر، ولبَّها وهمُّ الاستغناء عن الإله المطلق في كلِّ صفاته والقيُّوم على الكون قياماً مستمراً لا غياب فيه. ويتمثَّل هذا النزاع بدرجاتٍ متفاوتة في عقائد الزرادشتيَّة والغنوصيَّة والبوذيَّة والكنفوشيَّة والإنسانيَّة المعاصرة؛ وخاضتْ جميعُها في اللغز الأزلِّي في العلاقة بين العقل والدين. وتجلَّت عوارض هذا المرض في التجربة المسلمة في ظهور

علم الكلام، وتأرجحت بين حدّ الغفلة الناتج عن ضعف الإنسان وحدّ الغلوّ الناتج عن تكبر المخلوق.

أما حدّ الغفلة فيه فهو مذهب الإشراق والعرفان الذي يسعى إلى تسوية حقيقة الدّين بحقيقة العقل والفلسفة. والارتباط بين تصوّف الفلسفيّ والفلسفة الكلاميّة واضحٌ ومعروفٌ، وغاية الإشراقية ليست ذات المعرفة بل الوصول إلى العرفان. ولذا يعدّ بعضهم أنّ الدّين والفلسفة وجهان لحقيقة واحدة، ولكن من هؤلاء من يشتطون فيرون أنّ الدّين هو ظاهر الحقيقة وأنّ لبّها هو الفلسفة. وربما يقولون إنّ الدّين آلة الفلسفة ورديف حقائق الوجود الأزليّة، فما الدّين بزعمهم إلا وسيلة مناسبة لعامة النّاس لفهم مقتضيات العقل. ويعتقدون أنّ الانشغال بفنون الجدل يُمكن الخاصّة الوصول إلى الحقيقة عن طريق البيان البرهانيّ، بينما يحتاج عامة النّاس إلى البيان الوحيانيّ.

وبقدر اقتراب الاعتقاد من حدّ الغلوّ يتضخم دور العقل في غير محلّه، وتغور هداية الوحي -مع عدم إنكار هذا المذهب وجود الله الأزليّ- إلى أن يصل الأمر عند بعضهم إلى إنكار النبوة والشرعة. ولربما مكّن إطلاق العقل من إتقان المعرفة في الأسباب التي تعمّر بها البلدان، معرفة مبنية على استقراء تجارب البشر، ولكنّ إتقان قراءة عالم الشهادة مع إنكار عالم الغيب يؤدي إلى الفصام النكد والمعيشة الضنك.

وأشير هنا إلى الترابط والتشارك بين آفات التصرّو، وكأنّها مذاهبُ مصفوفةٌ على دائرة ليس لها نقطة ابتداءٍ أو نهاية. فالتجسّد في المثال هو نوعٌ من الحلول في المخلوق، ونمط تشطير الاعتقاد وخلع صفات الألوهيّة على الأجزاء تراه في الحلول الباطنيّ في الترميز الذي يصرف حقائق الاعتقاد إلى رموز متراكبة. والقوميّة الغيبية فيها حلول المقدّس في القوم المخصوصين، كما أنّ في التجسّد في المثال غيبية ماديّة.

ولما كانت الآفات الاعتقاديّة مما تصيب الأديان كلّها، لزم أن يكون التنزّه منها مقصد حفظ الدّين. وإذا سُئل لمَ عجزت هذه الانحرافات التصرّوية عن الاستحواذ بمسيرة الإسلام، كان الجواب الظاهر هو كون الإسلام خاتم

الرسالات. وتفصيلاً لذلك ربما يصحُّ القول إنَّه لما كانت الرسالات قبل الإسلام غير عالميّة وروعي فيها خصوصيات الأقوام، كانت أكثر عرضةً للإصابة بالآفات، مع أنَّ الإسلام هو دعوة جميع الأنبياء، ومع ارتكاز دعواتهم على مفهوميّ توحيد الألوهيّة والحساب في الآخرة.

وقبل ختم الحديث عن آفات التصرُّو ينبغي تأكيد أنَّ القصد مما سبق ليس مجرد تصنيف النَّاس إلى مَلِكٍ وَنَحْلٍ والحكم على صحّة عقائد الفِرَق، ولكنَّ القصد هو بيان أنماط تصوُّر تتسرَّب إلى صفاء الدِّين فتحرفه عن الصراط المستقيم، متأثرةً بضعف الإنسان وعجزه عن صيانة المحجّة البيضاء من غير خادش وغش، أو متأثرةً باستكبار الإنسان ومحاولته التألّه والتحكُّم بالحقيقة استغناءً عن الخالق الأحد.

فإذا كانت هذه هي مجامع الآفات التصرُّورية التي أصابت بني الإنسان على مرّ الدهور والأزمان، فالمطلوب هو تزكية التصرُّو من تلصُّصها. ويرتبط ظهور هذه المذاهب بطرق السياسة. وذلك أنَّه قد تستنجد الفرقة بقوة المُلْك فتُخضع المذهبَ والفكرةَ لمطالب سطوة الحكم، أو قد تهرب الفرقة من السياسة إلى عزلة السرايب، آملة أن لا يُصيبها أذى انحراف السلطة، فتُصاب عندئذٍ بعوارض الاختفاء بعيداً عن نور المراجعة والاستدراك، فيقع احتمال تطوُّرها إلى فرقة شاذّة.

ومن ناحية الأسباب تقتضي تزكية التصرُّو وحفظ معانيه الأصليّة استقلال الفكر عن السلطة السياسيّة وإغناء أهله عن مذلّة السؤال. وتقتضي تزكية التصرُّو كذلك احترام منزلة العلم والعلماء إلى جانب التربية على أخلاق (والله أعلم)؛ وتقتضي التحذير من طغيان القصّاص الذين تلعب بهم الأهواء وهم يرون تهاوي النَّاس نحوهم وافتنانهم برواياتهم. ومن التزكية ضبط اللُّغة بين الجوهر والمجاز، وهذا ما تميّزت به العربيّة لغة القرآن، ولقد تفرَّدت عربيّة القرآن بجمعها بين الدقّة والاستيعاب، فتمنع الانحصار وتُغني عن التأويل المفتوح الذي يعتدي على جوهر النصّ. وتأمّل أنَّ فلسفات جميع آفات التصرُّو المذكورة كانت أول كتابتها بغير العربيّة.

وأشير هنا إلى أنه كما يقود فساد التصوُّر إلى فساد العمل فإنَّ فساد العمل يقود إلى فساد التصوُّر. فكثيراً ما ينشأ الغلوُّ في أجواء الظلم التي تقترن باليأس. وأشير هنا إلى أنواع محدَّدة من فساد الأعمال المرتبطة مباشرة بفساد التصوُّر، وأسَميها أمراض سلوك التدين وأَجملها في ستَّة:

أولها الاتكاليَّة وعدم الأخذ بالأسباب، وهو الأمر المفضي غالباً إلى الفقر والظلم مرتع الجهل والفساد. ولقد أصاب هذا المرض ممارسات معظم أهل الأديان مما أفسد واقعها وجعل أهلها يتخاذلون عن القيام بواجباتهم الأكيدة. وهذا المرض ينتج عن اضطراب في التصوُّر وذهولٍ عن خلق الأسباب وإناطة تفعيلها بالإنسان أمانةً كبرى. ومع أنَّ التواكل كثيراً ما يصطبغ بصيغة الاستسلام لقدرة الله، ولكنه في حقيقته تقصير وتنكُّب عن القيام بما طُلب من البشر من مجاهدة الحياة وكبدها.

وثانيها الادعائيَّة وغمط الآخر، كلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون. ويعتري هذا المرض ممارسات المتدينين الذين تعجز عقولهم عن التمييز بين المطلق والنسبيِّ. وصحيحٌ أنَّ ما تسمو إليه نفوس المؤمنين حقٌّ مطلق، لكنَّ تناولهم لهذا الحق ومقاربتهم إياه وتعاملهم مع مقتضياته لا ينفكُّ عن نسبيَّة تقتضيها محدودية علم الإنسان المخلوق. فلا يصحُّ التشبُّث بالاجتهاد -ولو كان ظاهر الرجحان- تشبُّث اليقين على نحوٍ ينفي عن المخالف ذرةً من صواب.

وثالثها العجب بالصلاح الشخصيِّ، مما يُفضي إلى الكبر. ويمكن أن يتلصَّص هذا المرض حتى إلى نفوس الصادقين. وشمول معاني التدين يجعل بعض النَّاس يجتهدون في وجهٍ دون آخر، ومن الجادِّين من تقوى نفوسهم في باب من أبواب الخير وتضعف في غيرها. والغفلة عن إدراك أنَّ تباين همم النَّاس هو من أسرار الخلق، يُغمط حقَّ الآخرين في ملاحظة أعمالٍ صالحة لهم يُمكن أن تكون خفيَّة غير ظاهرة.

ورابعها الغلوُّ والتنطُّع في الدين إلى حدِّ إرهاب الإنسان. فيتحوَّل خطاب الرحمة والتخفيف إلى خطابٍ همَّه لعن التقصير وملاحقة ضمائر البشر بتأثيم المفطور في خلقتهم. ويُصيب هذا المرض من يغفل عن ضعف البشر ومن

يعجز عن إدراك دور المجاهدة في تزكية النفس. إن المجاهدة بعينها - وليس مطلق تنقية الحياة البشريّة من كلّ نقص وشائبة - هي التي تُفضي إلى التنزه المطلوب من الإنسان. وصحيحٌ أن المجتمع المسلم يميل إلى النّقاء من النواقص، إلا أنّه لا يمكن تصوّر انعدام النواقص في الحياة البشريّة. وإنّ الفهم السكونيّ للحياة يجرّ إلى حلم جعلها جنّة ليس فيها لغوٌ ولا تأثيم، فيُعمد إلى رسم صورة لا يمكن للحياة أن ترقى لمثلها. وربما يقود هذا الفهم إلى عكس المراد منه، فتترك المجاهدة لاستحالة الوصول إلى الهدف المتوهم، أو يقود إلى الاكتفاء بمظاهر وطقوس يظنّها الناس بديلاً كافياً عن استقامة السلوك وعن تقويم مسرى الحياة.

وخامسها التحايل على الشرائع التي تصلح بها أمور الجماعة ولا يُستغنى عنها في صلاح الأفراد. ومصدر هذا هو تحويل الشريعة الهادية التي جاءت على نحو توجيهات تحفز النفوس وتهدي العقول إلى قوالب صارمة فارغة عن المعاني. وعندما تنصرف الحقيّة عن أصل الشريعة إلى هيئاتها، يعمد من انطوت أنفسهم على الخداع إلى تفتيق الأسئلة عن الأوصاف والألوان للهروب من الفعل وللإصطياد في خليج الممنوع.

وسادسها الحرفيّة في فهم نصوص الكتاب المنزل وسنة رسوله المبيّنة الشارحة. إنّ نظم القرآن المعجز جمع بين إثبات المعاني المطردة الثابتة والقدرة التوليديّة للنصّ. ومن غير التفكّر في الوحدة البنائيّة للقرآن تذبل الألفاظ، وتعجز عن قدح شبكة معانٍ صالحة لمعالجة الآفاق المتداخلة القادرة على معالجة الواقع البشري المتنوّع. وإنّ التقصير في تقدير السياق والظرف في فهم الأحاديث يعتدي على قيمتها ويضيع أسوتها ويُفوت حكماتها. إنّ حرفيّة الفهم تحرم إمكانيّة التنزيل عبر الأزمان والأقطار. وإنها، بالإضافة إلى الذهول عن احتمال ورود المجاز، يجرّان إلى الانكفاء إلى ضيق المعاني ويُفضيان إلى العجز عن الاستيعاب. ولكلّ هذا الذي ذكر من تجنّب الفهم الحرفيّ قواعد محكمة معروفة في العلوم الشرعيّة، هي صواب في مجملها مع أنها ليست نهائيّة بعينها.

وبعد، فهذه آفات ست للتصوّر تحرف مفهوم الدّين عما أَراده الله، وقد

لا تُبقي منه إلا اسمه. أما أمراض التدين فهي انحرافات سلوكية تطرأ على الممارسة الدينية فتُخرجها عن وسطيتها وتلقها بتليسات إبليس.

والتصور على مستوى الفكر المجرد تقابله الثقافة على مستوى المعنى في حياة الناس. وترسم الثقافة وفق معطيات التصور الذي يحدّد وجهتها، ويضبط قيمها ويقدر مخيالها. وهذا ما يفسّر التشابه بين ثقافات المسلمين على اختلاف قومياتهم وألستهم وظروفهم.

وفهم حفظ الدين من زاوية التصور يحمي من اختزال هذا المقصد في القيام بالعبادات. والدين ليس جوهرًا فيُحفظ، وإنما هو حقّ مطلق، ويتمثّل في الحياة البشرية فكرة تهدي العقل وشعورًا يملأ الكيان وموجّهًا يستقيم به السلوك. والدين بهذا المعنى الواسع هو الذي يؤطر باقي المقاصد الشرعية، ولا يصحّ لمقصد، مثل حفظ النفس أو حفظ المال، أن يوضع على صعيد واحد مع الدين. فالدين هو موجّه ما سيأتي من مقاصد، وهو ملهم شاكلتها.

ثانياً: حفظ النفس والعقل وتركيتهما

"فالجامعة الدينية لما كانت راجعة إلى الجانب العقلي المحض وهو الجانب الأقوى الذي به كان الإنسان إنساناً، كانت هي أولى الجوامع بالاعتبار، وكانت هي أولى بأن يدعو إليها دينٌ جاء لعامة البشر وجاء باقياً إلى منتهى هذا العالم، وهي أيضاً الجامعة الفطرية لأنها تعتزي إلى الناحية الإنسانية المحضة التي لا يخلو عنها بشر، والإنسانية هي فطرة البشر. أما بقية الجوامع فهي جوامع جُعلية إصطلاحية" (ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 107).

المقصد العمرانيّ الثاني للشرعة هو مقصد تزكية النفس وحفظها وفق نسق الفطرة. ومفهوم النفس المنسجم مع الرؤية الإسلامية يشمل أربعة عناصر: العقل والعاطفة والضمير والجسد. وللتنبيه، أضفتُ لفظة العقل إلى العنوان مع أنه داخل في مفهوم النفس. فكمون الفجور والتقوى الذي ألهم للنفس يتحقّق من خلال جسدٍ يجمع للشهوات أو يجاهدها، وعقلٍ يتناجى بالإثم والعدوان

أو بالبرِّ والتقوى، وقلبٍ متحجّرٍ أو متراحٍ، وصدرٍ منشرحٍ للإيمان أو منطوٍ على الشرور. والفلاح مختصٌّ بمن زكَّى النَّفسَ، والخيبة مختصةٌ بمن دسَّأها. وكما هو مطلوبُ الحفاظ على الجسد وصحَّته وإعطاؤه حقَّه، فكذا الأمر في العقل. وتركيزية العقل وحفظ ملكاته تتحصَّل بطلب العلم، ولذا رُفِع الذين أوتوا العلم درجات. وكذا الأمر من جهة مشاعر الإنسان وعواطفه، فالعاطفة قد تقسو قسوة الحجارة، والشفقة قد تغور والرحمة قد تُنزع من القلب. أما ضمير الإنسان الواعي وغير الواعي فهو موضع التهذيب والمراقبة والتنقية من الأدران.

والفطرة هي الحالة السويَّة التي ألهمها الله لكلِّ من الجسد والعقل والعاطفة والضمير. فمن فطرة الأجساد انبساطها بالتنظيف، ومن الفطرة العقلية طلب النَّاس النصيحة من خبير، ومن الفطرة العاطفية حبُّ النَّاس للحنوِّ وحبُّهم أن يحنو عليهم غيرهم، ومن الفطرة الضميرية ارتياح النَّاس لأهل الصدق والاستقامة والأمانة.

وهذه الأوجه الأربعة للنفس متفاعلة فيما بينها. وإنَّ تركيزية النَّفس في تراكيبتها الجسديَّة والعقليَّة والعاطفيَّة والضميريَّة مطلبٌ يقع في صلب صيرورة التدبُّن: فلا تدبُّنٌ كاملاً من غير عقلٍ على بينة من ربِّه، وقلبٍ وقرَّ فيه الإيمان في أعماق الضمير، ورحابة صدرٍ يتراحم فيها المسلمون ضعيفهم وقويُّهم وغنيُّهم وفقيرهم، وجسدٍ يصدِّق الإيمان بالعمل في واقعٍ مُعاش. وهذا مفهومٌ على صعيد الأفراد، وينبغي أن نتصوَّره على صعيد الجماعة كذلك. ويتحقَّق مقصد تركيزية النَّفس وحفظ سلامة فطرتها من خلال تركيزية أربعة أبعاد: الحفز على الإخلاص والمراقبة، والحفز على التوكُّل واليقين، والحفز على الصبر والمجاهدة، والحفز على الثَّقُف والتعلُّم.

1 - الإخلاص والمراقبة

مقصد تركيزية النَّفس يقتضي إدكاء معاني المحاسبة على الأعمال ووزنها، فليس للإنسان إلا ما سعى. ولما كانت الإثابة والأجر مفتقرين إلى صفاء الأعمال لوجه الله تعالى، كان تحقيق الإخلاص قبلةً عمل المسلم ورجاءه.

ولما كانت نوازع النَّفس تتلصَّص، احتيج إلى المراقبة الدقيقة للأعمال.

وبالإخلاص والمراقبة تعجز حظوظ النَّفس عن حرف وُجهة العمل عن مبتغها. والأعمال التي لا يكتمل فيها الإخلاص أو يغلب سرعان ما تُفسد المرء وتُفسد الجماعة؛ أي إنَّ الذي يترتَّب على الإخلاص والمراقبة من الفوائد لا يقتصر على تنقية نفوس الأفراد، بل يصير إصلاحاً في واقع المسلمين، فمن خلال ذلك تُنقى القلوب الأعمال من استئثار يتضرر منه المجتمع ومن العبث بالمصالح العامة.

وإنَّ جعل مسؤولية الأعمال فردية، وتعليقَ القبول على صفاء النية هما من أهمَّ أوجه شاكلة الإسلام في التعامل مع النفوس. فبالعمل ليوم الحساب تخفُّ الموازين وتثقل. والأسباب قد تقعد بالإنسان، ولكنَّ ذلك لا يحجز عن عمل الخير، فالنِّيات المودعة في الصدور والعقول الحرة الطليقة لا يُمكن أن يُقيدها قيدٌ من قيود الأسباب. وبالتزام التقوى يقوم العبد ببذل أقصى الجهد في تنقية الأعمال. ولأنه لا يمكن للمرء أن يقطع بأنَّ تقواه اكتملت، يعيش المسلم حياة صدقٍ وسلام مع نفسه، يجاهد في التقوى ويتوب عن المعصية والتقصير، يحفُّه نازعان متدافعان مُطهران للمسيرة: الخوف والرجاء.

ومن خلال وضوح معنى الحساب المتعلِّق بالإخلاص والصدق، تقع مسؤولية تغيير الفاسد المنكر على عاتق الفرد والجماعة على حدٍّ سواء، فلا يُقبل من الفرد عدم الإنكار القلبي ولو ضاقت الحيلة، ويطلب من الجماعة تصميم نسق حياة طيبة ضمن ظروفها الخاصّة. ومن تأكيد معنى الحساب على الأعمال ووزنها بميزان الإخلاص تُردّ دعاوى الترفّع والتكبر والاصطفاء، ويُعمل على صقل القلوب من الجاهليّات التي تترسّب في النفوس. وينعكس مفهوم الحساب في مسيرة الفرد حُسبةً في حقِّ الجماعة. فالواجبات الفردية للإنسان يحاسب عليها الأفراد يوم القيامة، فلا يُتصوّر الإكراه عليها في الدنيا إكراهاً مباشراً، وسمتُ نظام الإسلام يدفع النَّاس نحو الفضائل على نحوٍ لطيف فيه توجيه وليس فيه إكراه غليظ. إلا أنَّه لا يُترك تقصير الفرد من غير تقويم حين يكون التقصير في حقٍّ من أنيطت بالفرد مسؤوليتهم، كالزوج والأولاد. وما يتصل بحقِّ الجماعة لا يُترك لنوايا الأفراد، بل يؤخذ على

أيديهم من خلال نظام الحسبة الذي تخطه جماعة المؤمنين في الأمور التي لو لم يأخذوا عليها الأيدي لهلكوا جميعاً.

2 - التوكل واليقين

والبعد الثاني الذي تتحقق من خلاله تزكية النفس هو إذكاء التوكل واليقين بالله تعالى. واليأس من الحال والطمع في الزيادة من الدنيا شعوران يتسرَّبان للإنسان الضعيف فيزيدهانه ضعفاً، ولذا كان المراس على التوكل وجعله خصلةً نفسيَّةً وقناعةً عقليَّةً من أقوى ما تنصلح به حياة البشر. وبالاتسلاام لله تعالى تتحقق ثمرات الإيمان وينبثق شعور الرضى والقناعة. وعندها يسهل على المرء مغالبة صعوبات الحياة وينقلب الضيق سعة.

ومن أكثر وجوه الحياة التي تستدعي حفز معاقل التوكل واليقين هو سعة الرزق التي يرجوها المرء بطبعه. وإنَّ الرضى والقناعة هما اللذان يُشعران المؤمن بالاستغناء. وللرضى أوجهٌ كثيرةٌ في نوازع البشر، فلا يقتصر الرضى على الرضى بالرزق والمال، بل يشمل الرضى بالخلقة، ويتحقق هذا عندما يستقرّ في الوجدان معنى نظر الله - سبحانه وتعالى - إلى القلوب لا إلى الصور والأجساد. ومن أجل الحفز على تنمية هذه الخصلة الفردية اقتضى الأمر أن تتوجّه الثقافة إلى التأكيد على البواطن وعلى صفاء النيّات، وأن لا تحفل بالبهرج الخارجي الذي تتطلّع إليه أعينُ الشهوات.

وعلى المستوى الجماعيّ تشمل خصلة التوكل الرضى القناعة باللّون المخلوق وبالشعب أو القبيلة التي ينتمي إليها الأفراد، قناعةً ترفض ادّعاء الفضل في ذلك؛ إذ لا يُعقل التفاضل فيما ليس فيه للإنسان كسبٌ أو خيار. وكذلك تشمل خصلة الرضى رفض التمنيّ في نوع الجنس، فللرجال نصيبٌ مما اكتسبوا وللنساء نصيبٌ مما اكتسبن. ويشمل خُلُق اليقين القناعة بالمكان والظرف الذي اختير للإنسان عند ولادته، فحياة الإنسان العملية من ناحية وفرة الأرزاق وسلامة المعيشة متعلّقة بظرف ومكان الولوج إلى هذه الدنيا تعلّقاً كبيراً.

إن التوكل الرضى واليقين المطمئنّ هما اللذان يتناسبان مع الأمر بالأخذ

بالأسباب. فمن جهة لا يمكن للإنسان معرفة ما ستأتي به الأيام على وجه اليقين، ومن جهة ثانية الإنسان مطالبٌ بالإعداد. ومن غير تزكية التوكل لا يستقيم الإعداد لما هو مجهولٌ ومحجوبٌ.

3 - الصبر والمجاهدة

ويقتضي مقصد تزكية النفس وحفظ سلامة فطرتها إذكاء مشاعر الصبر والتدريب عليه، كما يقتضي قبول العقل لطبيعة الدنيا وأنها فُطرت على كدرٍ وأنَّ الإنسان خُلِق فيها في كبد. ولما كانت الدنيا دار ابتلاء وليست دار توفية الأجور، لزم فيها الامتحان. وإذ لزم الامتحان وجب تدريب الهمم، ووجب كذلك تدريب الحكمة العقلية، فالإنسان قد يكره ما فيه الخير وقد يحب ما فيه الضرر.

وحياة البشر مليئةٌ بأنواع الابتلاء، منها ما يتعلّق بفقد الأحبّة والأصدقاء، ومنها الابتلاء في البدن وصحته. ولا حيلة للإنسان في هذا، ومن سخط فإنما عليه سخطه. ونجد هنا ارتباطاً بين هذا البعد ومركزيّة مفهوم الحساب في تصوّر المسلم.

فتزكية مشاعر الصبر ترتكز على معنى الأجر وتستند إلى مفهوم دار البلاء. وتضافر هذين المعنيين من بديع صبغة الإسلام؛ إذ يحجز شعور الصبر المتوجّه إلى الله عن أن ينقلب الصبر إلى تجبّر المعاندين القساة، الذين يؤول تجبّرهم طغياناً على المجتمع وقهراً. فصبر المجاهدة هو صبرٌ صدوقٌ قانعٌ بقضاء مالك الملك وعالم الغيب.

والمجاهدة تُؤازر الصبر وتكمّله. فالمجاهدة على ضبط شهوات النفوس تورث قوةً وثباتاً. ولقد دُعي المسلمون إلى عدم الاستسلام للظلم أو القبول بالاستضعاف ما دامت أرض الله واسعة ويمكنهم الهجرة فيها.

وإنَّ مزدوجة الصبر والمجاهدة هي التي تلجم الاستعجال. ونازع العجلة هو من طبيعة الإنسان يساعد في الحفز على المبادرة قبل فوات الآوان، ولكنه دافع يحتاج ضبطاً. وتزكية معاني الصبر هي مفتاح التوازن بين اليأس والتفاؤل.

ويرتبط بالصبر صنو من جنسه ألا وهو الصّبح. فلا يكتمل صبر بلا الصّبح ولا الصّبح بلا الصبر، لأن حياة البشر مشوبةً بالكدر، ويكاد لا يسلم إنسان من أذى يصيبه يوماً من قريبٍ له أو بعيد، بقصد أو بغير قصد. ويتعاضد صبر المجاهدة مع الأبعاد الأخرى من التوكل والرضى، والتعقل وتقدير الظروف، والثقة بالعدل المطلق يوم الحساب.

4 - التعلّم والثّقّف

ورابع بُعدٍ في مقصد تزكية النّفس هو تعهّد العقل وحفظه بالتعلّم والثّقّف. وتحفز الشريعة المرء على تدريب العقل على التفكّر في الأنفس والآفاق، وجعلت ذلك عبادةً ومدخلاً لخشية الله. وبقدر ازدياد العلم - علماً لا يقتصر على معرفة ما يطلق عليه اسم العلوم الشرعيّة - تتفتح البصائر على إبداع الباري وتلحظ النعم في خلق الكون وتصوير الإنسان. وبقدر ازدياد العلم بالمجرّدات وضبطها بعقيدة التوحيد، يُمكن للمرء الخروج من ضيق المحسوسات المادية والابتعاد عن اختزال العبادات السامية في هيئات راتبة فارغة.

ولقد سبق ذكر دور العقل في صفاء المعتقد، وذلك بحجزه عن التألّي والولوج فيما يخرج عن نطاق إمكانات الإنسان. أما فيما يتعلق بالأسباب المخلوقة فأمر الإنسان بالسير في الأرض والنظر في الكون والتفكّر في الأنفس والاعتبار بالتاريخ. ويتميّز الإسلام الدّين الخاتم بأنه جعل التفكّر عبادة يؤجر عليها الإنسان، خلاف ما انحرفت إليه الجاهليات من التسليم بالخرافات غير المعقولة، أو تأليه العقل تأليهاً دهرياً. وبتأسيس أطراد قانون السببية في المخلوقات، وباقتران ذلك بالإيمان بإرادة الله التي لا تحجزها الأسباب المخلوقة، تتزّن نزعة التعقّل عند المسلمين وتشكّل ثقافة ترفض الفصام بين مقتضيات العقل ومقتضيات الإيمان. وتطبع هذه الشاكلة تطور العلوم المجردة والعلوم التطبيقية على حدّ سواء، كما تطبع نسق الحياة الجماعية ونسق سلوك الأفراد.

وهناك علاقةٌ بين رعاية العقل وحفظ النظام البشري، لأنّ العقول

الراجحة يقودها التأمل إلى فهم تنوع حياة البشر، فلا يضيّقون بما فطرت عليه الحياة. ومن أبرز أنواع التنوع بين البشر التنوع في سياسة أمورهم الجامعة وطرق اكتسابهم وسبل عيشهم المشترك، والتنوع في الأعراف والتجارب والخبرات، والتنوع في التجربة التاريخية وما تتركه من مخيّلات في الأذهان. فحياة البشر مليئة بالأسرار والعجائب، وإذا فقه الناس لطف هذه الأسرار والعجائب وحاولوا فك رموزها، أغنت حياتهم ومكّنتها وزيّنتها، وإذا عجزوا عن ذلك انقلبت عجائب التنوع إلى طلاسَم تجرّ إلى الشك والخلاف والتعاسة.

والنفوس ترتاح إلى ما ألفته وتركن إلى ما اعتادت عليه، والإلفة بما عليه القوم ترتشح إلى أعماق النفس وإلى صيغ الاجتماع البشري بدهيّات ومسلّمات، لذا كان لا بدّ من التعلّم والتثقّف بحال قبائل الناس وشعوبهم ليصقلا بليد ما يركن إليه الناس. ومن غير سعة الثقافة لربما ثارت ثائرة القوم لمخالفة أمر اعتادوه، هو عند غيرهم مما لا يرون له أهمية ومكانة.

وبقدر ازدياد الإنسان معرفةً وعلماً تنفتح آفاقه على أخيه الإنسان بالمعذرة وتقدير الظروف. وكلما ضاقت المعرفة ضاقت الصدر بالمخالف ولو في أصغر الأمور. والمعرفة تُبصّر الإنسان بضعف الإنسان، وتنبيه الناس إلى مسالك الشيطان في زعزعة تألفهم وتعكير تحابّهم.

ولا يفتّ في عضد الأمن والسكن الاجتماعيّ مثل ضيق الأفق وحبّ السفساف والتعلّق بالظاهر. وإنّ ذلك أشدّ أثراً على تماسك القوم من عدااء الأعداء وتأمّر المتأمرين، فالخِفة تُفرّق الناس بالتنازع على ما لا يستأهل النزاع فيه. وإذا تفكّرنا في الهرج الذي يقع في صفوف قوم من الأقوام، لم تُفُتْنا ملاحظة أنّ معظم هذا الشعب يقدّحه الدّهماء، حتى إنهم ربما ليتشاجرون على أمر في الدّين فيه سعة، كالاختلاف بين المذاهب. فتأمل كيف يقود الجهل إلى اعتبار ما فيه فسحة وتيسير موضع نزاع، لا غيراً على مبادئ الشريعة وإنما سوء فهم لمرادها ومقصدها. والمعولّ عليه هنا ليس خلق العفو والصفح فحسب، وإنّما كذلك ازديان العقل وامتلأؤه بمعرفة تُدرّك طبيعة الخلق وتتفكّر بمجاري العادات في حياة الناس.

ولذلك تجد أن الناس يؤوبون في النهاية إلى أهل الحكمة. والحكمة ليست علماً يُتعلّم من كتابٍ أو يُتلقّن من أستاذ، وإنما تتحصّل الحكمة بالتثقّف الواسع والتفكير الهادئ، ولذلك استحقّت الحكمة ومن أوتيها وصف الخير الكثير، ذلك الخير المرتبط بتذكّر أولي الألباب.

ولا شيء يقوّي النّفس في بُعدها العقلي مثل حماية الفكر والرأي من سطوة الحكم و سطوة المال. ولذلك يستحقّ العلم وأهله الاحترام والمنزلة بقدر تعالي أصحابه عن سفاف الأمور وبهرج الحياة، وهذا حظّهم من الحماية الذي يأتي من وجه العرف الاجتماعي. ولحماية أهل العلم من تسلّط المال ينفع أن يُرصد لهم ما يحفظ الكرامة وفيه بمعاشٍ يستغني به المشتغلون بالعلم عن السؤال. وليس مورد هذا المال صدقة فردية لمحسن فيها مظنة المنة، وإنما يكون مالاّ جماعياً مقدّراً؛ ويتحقّق ذلك من خلال رصد الأوقاف لمشاريع العلم. وأعسر الأمور حماية أهل العلم من جور السلطة، وذلك لغلبة قُصر النّظر على أهل السياسة ولتعجّلهم، فيضيّقون ذرعاً بنصيحة أهل العلم ويهمّون بالنيل منهم.

فهذه أربعة أوجه للنّفس تصبو الشريعة إلى تزكيتها. ولا حاجة لذكر الحفاظ على الجسد لأنّه أمرٌ غريزي. ومعلوم أنّ تشريعات الإسلام تُسهم في المحافظة على الجسد وصيانته مما يضرّه. والتشكّل الخاص للثقافات المسلمة، كتطويرها لأنماط السمر مثلاً، يُدعّم هذا الحفاظ. كما أنّ أخلاق التكافل والمؤسسات التي تيسّره تساهم كذلك في صيانة الأبدان، وكذا مؤسسات الرعاية.

ومما يغيب عن الأذهان أنّ العمران مرتبطٌ بتزكية النّفس ومستندٌ إليه، فلا تُشيد ما يُصلح الحياة همّ قاعدهٌ وعقولٌ سادرةٌ لا تدري عواقب الأمور. ولا يُمكن للعمران أن يقوم بلا الصبر على الإعداد له وعلى بنائه لبنة لبنة جيلاً بعد جيل. وحين يُفتقد الصبر وتُسرع النتائج ويأكل الأوّل الثمر قبل نضوجه ولا يُترك منه لمن بعده من أجيال، تنبت المسيرة ولا تقطع شوطاً وافياً. وإذا لم تتخلّص همّة العمران من الشجع، انقلبت خطط العمران تسلّطاً على الضعفاء

من القوم، تُعني فريقاً منهم وتُفقر فريقاً آخر، أو تعمر بلداً على حساب بلادٍ أخرى تستخربها بسلب ثرواتها واستضعاف أهلها.

ولا يقوم العمران إلا بتوكل القوم على المضيّ بالرغم مما تُخبئهُ الأزمان، وبالصبر على صعوبة الإقدام، وبعزم إصلاح يحجز عن التناحر والتفرّق. ويُمكن للقوم ما استقاموا وما ضبطوا نزوات النفوس بضوابط مقتضى معنى الحساب. فإن غاب هذا البُعد في ثقافة المجتمع، وكَنَزَ الأمراء الثروات وقعدت بهم دنيا الترف والملذات، وضربوا المكوس لتغطية نفقات القصور والأوباد، ظهر الخراب في البلاد وانفرط عقد السياسة والاجتماع.

ويمرُّ تحقيق مقصد تزكية النفس عبر قنوات متعددة، ابتداءً بتنشئة الأولاد وإحكام نمط تربيته تربية جدّية عطوفة، ويمرُّ عبر مناهج التعليم وما تختاره من مواد، وعبر طرق التدريس التي تحفز العقول إلى التفكير والإبداع وعدم الاقتصاد على الحفظ والتكرار، ويمرُّ عبر ثقافة تؤكّد المسؤولية الفردية عمّا يتعلّمه المرء، وعلى توظيف نتائج علمه في خدمة مجتمعه الذي رعاه، ويمرُّ مقصد تزكية النفس عبر وسائل الإعلام وما تبثّه من مواد، يُفترض أن تتوازن فيها عناصر ثلاثة: عنصر التعليم والإخبار وتوسيع الآفاق، وعنصر التحفيز والتوجيه والتحرّيك، وعنصر الفنّ والذوق والتسلية. ويتحقّق مقصد تزكية النفس بتفريعاته من خلال تشكيل ثقافة مسلمة تستنشق هذه المعاني لتصبح جزءاً من حركة الناس الطبيعية، نمطاً متميزاً تجسّده تجربة حياتية مخصوصة.

ثالثاً: حفظ النّسل وتزكية التّألف الاجتماعي

"إن المجتمع البشري أو الأمة عبارة عن مجموعة من الناس هي كلّ ملتئم من أجزاءٍ هي الأفراد، فلا جرم كان إصلاح المجتمع متوقفاً بادئ الأمر على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصالحة مجتمع يسوده الصلاح، ثم هو محتاج إلى أسباب أخرى من الصلاح زائدة على أسباب صلاح الأفراد، وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعية في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض، لأن حالات التجمع تبعث عوارض جديدة لم تكن

موجودة في أحوال الأفراد من الكمالات فتحجبها أو تزيلها بالمرّة
بحكم الاضطراب لمسيرة دواعي الأحوال الاجتماعية، فلم يكن بدّ
لشريعة الإصلاح من وضع قوانين زائدة على قوانين إصلاح الأفراد"
(ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 42-43).

تزكية التآلف الاجتماعي هو المقصد العمرانيّ الثالث للشريعة، ويشمل
مفهوم حفظ النسل ويوسّع فيه ويكامله مع متعلّقاته. فلا يُمكن حفظ النسل في
مجمل الاعتبار إلا عبر تزكية سياق التآلف الجماعي الذي يجري فيه التناسل.
وهناك أبعاد أربعة لعموم التآلف: السكن والتآزر والتناصح والإصلاح. ففي
غياب السكن تنقلب الحياة الرغيدة كدرأ؛ ومن غير التآزر يعجز الإنسان عن
حمل ما استؤمنَ عليه؛ وفي الإعراض عن التناصح مفسدة للأمر الجامع وتركُ
له على حالٍ مضطرب، ومن غير الإصلاح يتآكل الصرح الاجتماعي ويذبل.
ونسق هذه الأوجه في الحياة الاجتماعية تكون مسكوبة في ثقافة عامّة يعيش
الناس معانيها، وهي جزء من حياتهم ترتسم وفقها توقعاتهم وآمالهم وتوجه
سلوكهم.

1 - السكن

أبرز وجوه السكن هو السكن الأسري، وأهمية تزكية شروط وجوده
ظاهرة، لأنه هو الإطار الذي يجمع بين نوعي إبداع الخالق، الذكر والأنثى.
والذكر والأنثى يشتركان في الكرامة ومسؤوليّة الخلافة، ويفترقان فيما فضّل
الله بعضهم على بعض تفضيل اختصاصٍ لا تفضيل انتقاص. فلا تهدأ النفس
ولا ترتوي حتى يلتقي هذان النوعان في ربيع المودة والرحمة، ولا يستقيم
اجتماعهما ولا تعمّر الحياة وتستمرّ إلا بميثاق غليظ في كيان الأسرة. والعشُّ
الأول للسكن هو نطاق الأسرة التي ترتبط به كثيرٌ من الحقوق والواجبات. ولا
يصلح أمر الأمة الجماعي واستمرار النسل إلا بروابط النسب التي هي روابط
جبلية عضوية ونفسية.

ومن أقوى ما يُفضي إلى السكن تزكية خصال كلا النوعين تزكية فهمٍ

ومناصرة. فكلّ ما اختُصّت به الرّجولة يُطلب فيه التزكية، وكلّ ما اختُصت به الأنوثة يُطلب فيه التزكية، وأي طغيانٍ من طرفٍ يُفسد السكّن وينتقص من الحقوق المشروعة، ويحول دون تمكين الطرف الآخر من القيام بما أوكل إليه من واجبات.

ويستلزم تحقيق السكّن العناية بفهم النوع الآخر؛ فهم الإعجاب بما خلق الله فأحسن وقوّم. ويتأسس هذا في المجتمع بانبثاق ثقافةٍ تتذوّق التنوع وتحبّه. ولما كانت خصال المقارعة المغروسة في الرّجولة قد تنزلق إلى التضييق على خصال الرعاية المغروسة في الأنوثة، صحّ أن يكون للرجال عليهنّ درجة القوامة والحماية والصيانة، فبذلك ينقلب بأسُ الرجولة حين توجيهه إلى الرفق بالأنوثة إصلاحاً وتراحماً تتألّق فيه حالُ الأسرة محضن الأولاد. والواقع البشريّ مليءٌ بالشواهد على ضرورة حماية فتوة الرّجولة لرفّة الأنوثة؛ وهو مليءٌ بالشواهد على أنّه حين تتخلّف هذه الحماية يقع الظلم البغيض على الأنثى، وتتضخّم الرجولة في غير محلّها، فتطغى على الأنوثة قهراً وتحكماً. والواقع البشريّ مليءٌ أيضاً بالشواهد على ضرورة تمكين الأنوثة القيام بما تميل إليه فطرتهنّ من الرعاية وتهذيب الحياة مما تزهد به الرجولة عادةً ولا تحسنه. وكثيراً ما ينشأ الظلم عن الجهل بالنوع الآخر، وقد قرنت الآيات اختلاف نوعي الذكر والأنثى باختلاف الشعوب والقبائل، ففي كلّ يُطلب أن يتحقّق التعارف. وكلّ تحقيرٍ للخصال المغروسة في جنسٍ دون الآخر هو اعتراضٌ على حكمة الباري، فالتقصير في تفهم الأنوثة والرّجولة هو تقصيرٌ في أداء واجب التعارف، وادّعاء تفضيل نوعٍ على نوعٍ هو معارضةٌ للقول الفصل بأن الأكرم هو الأتقى، وأنّ لكلّ ما عمل واكتسب بحسب ما أُوتي وفُطر.

إنّ تصوّر الإسلامي للأمانة الكبرى وحملها، ولتنوّع الخلق وحكمة الباري فيه، ولمسؤوليات روابط النسب، ينشئ ثقافة مودةٍ ورحمةٍ تنفكّر في أسرار تباين النوازع والحاجات. وعندها يتوجّه النسق الثقافي وتسعى الأعراف إلى مكاملة الأدوار تكاملاً يلحظ التشارك بين الجنسين، ويحجز عن التنافس بالتقرير العادل لما يمكن تقريره، ويترك ما لا يمكن تقريره -وهو الأغلب في سياق الزوجية- إلى دوافع الأخلاق وإلى مشاعر الإحسان.

وثمة أسباب تقوّي السكن وتُمكن استقرار العائلة. وهي أسباب ترتبط بتنظيم الحياة في أوجه عدّة، منها ما يتّصل بهندسة العمران، ومنها ما يتّصل بنظام الاقتصاد، وسوف يتمّ ذكر هذه الأنواع مجتمعةً في نهاية هذا الفصل، لأنها تصون كلّ أوجه التآلف وليس السكن وكيان الأسرة فحسب.

2 - التآزر

فطرت حياة الإنسان على ضعفٍ يحوّله الرشد قوةً بالتعاون. والوليد ضعيفٌ أشدّ الضعف يُصبح فتياً وافر القوة بعطف الوالدين وتعاونهما. ولما كان ضعف الوليد والصغير ضعفاً بالغاً تزهق فيه الروح إذا لم يكن هناك معونة ورعاية، فُطر في قلب الوالدين حبٌّ يقي من ذلك المصير. أما الشابُّ فإنّه وإن كان مفتقراً إلى التعاون، تخلّف التعاون لا يذهب بالحياة، فاقترضى أن ينبني التعاون بين البالغين لا على أساس الفطرة النفسية فحسب، وإنما على تقدير العقول كذلك. وإنّ دائرة احتياجات الصغير محدودة ثابتةٌ يُمكن الإحاطة بها، أما احتياجات البالغين فمتنوعةٌ ومتغيرةٌ يدخل فيها التقدير والاجتهاد، ولو جُعلت مغروسةٌ لأشبهت حياة الإنسان حياة الحيوانات التي تتعاون غريزة لا يخرج تعاونها عن حفظ حياة الجسد، ولا يترتّب عليه عمرانٌ ولا علمٌ ولا أدبٌ ولا جمالٌ.

ولا تكفي استقامة السكن في الأسرة، التي هي أصغر وحدةٍ في الاجتماع، ولا ينفع الاقتصاد عليها لأنّ أوامر القربى الفطرية، إذا انغلقت على نفسها طغت على غيرها من الروابط اللازمة للاجتماع البشري. ولذلك يحتاج أي مجتمع بشري رسمَ ترابطٍ أوسع من ترابط النسل وعلى غير منواله. فالْبُعد الثاني للتآلف هو التآزر على رابطة الإيمان لا على رابطة الرحم.

وبالتآزر على خطّة الإيمان يزداد التآلف الاجتماعيّ قوّةً وتماسكاً بتعهّد أسرة التآخي بين أفراد المؤمنين وفئاتهم. وآصرة التوادّ الرحمي تستمرّ على طول حياة الأفراد، وسبحان العليم بخلقه، فإنّ أوجهاً من الضعف الإنساني لا تستقيم معها إلا عاطفة القربى الطافحة. أمّا في ما عدا ذلك من أوجه الحياة فالمؤمنون شركاء في البنيان المرصوص، ويطالبون بمجاهدة النفوس

كي تحجز الشنآن عن مفارقة العدل. والتآزر بهذا المعنى هو الذي يحمي من حمية الجاهلية ومن التناصر على الباطل تعصّباً وعناداً.

ولا تتم تزكية التآزر الموصل إلى البنيان المرصوص إلا بجهد المؤمنين أنفسهم، وبما يخترعون من أعرافٍ تُمكن من التآزر وتشدُّ لِبَنَاتِ المجتمع بعضها إلى بعض. ولقد طوّر المسلمون في تاريخهم الطويل عدداً من الأعراف المفضية للتآزر والتعاون، وأصول التزاور ولطائف الاحتفال بالأعياد، وبناء الأوقاف وتشيد المدارس والمكتبات، وبناء سبل الماء في الطرقات. وتنوّعت هذه الإبداعات وتلوّنت بحسب البيئة التي ظهرت فيها، والأغراض التي عازمت على خدمتها.

غير أنّ الأعراف لا تكفي وحدها في الحفاظ على التآزر إذا خذلتها طرق السياسة وموارد المال، وبخاصّة إذا طال هذا الخذلان. فإن غابت الحكمة عن أهل السياسة ورسخوا خططاً تتضارب فيها الحقوق، أو خططاً تقصر في تلبية الاحتياجات الخاصّة بالأقوام المتنوّعة، أو خططاً لا تسمح بسماع شكاوى المتضرّرين، تخلف مجمل التآزر في المجتمع، وربما حلّ التناحر محلّ التعاون. وكذا إذا دبّ الاستثأر وأهمّل المألّ رعاية أواصر الأخوة، وتراجعت النفوس إلى شحّها، كلٌّ يركض إلى سدّ حاجته ولا يفكر في حاجة أخيه؛ أيّ أنّه لا تركز مقتضيات التآزر على مجرد نيّة الأفراد وأخلاقهم وحسن سلوكهم، وإنّما تعتمد كذلك على نظم جهودهم الجماعية.

3 - التّناصح

والوجه الثالث من تزكية التآلف الاجتماعيّ هو تزكية التّناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وما دام الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدّم فلا بدّ من ناصح يُذكّر بالأقوم والأصلح. ولكلّ أمة نظامٌ أخلاقيّ ترتضيه لنفسها، وإذا لم يأخذ النَّاسُ على يد الظالم ونهوا عن فواحش الفعل وذكّروا بكريم الأعمال، انفرط عقد الاجتماع بفعل الثلّة القليلة من الأشرار. ومع اضطراد هذا المبدأ في حياة الأمم وبدهيّة الحاجة إليه، شابهته الشكوك بسبب سوء تطبيقه من بعض المسلمين وبسبب طغيان فلسفات الحرّية الفرديّة في

مذهب الليبراليين الدهريين. ولذا تأكّد اليوم وجوب التذكير بأخلاق النصيحة وضوابطها.

فالنصيحة من ناحية صحتّها ليست إلا اجتهداً. ولقد كثر اليوم من ينتطع برأيه يريد أن يلزم الناس بطريقته في التعامل مع الوقائع. وفي زمن ظهر فيه الفساد في نواحي الحياة كلها، طرأ الاختلاط على التصرفات العملية من ناحية التزامها بمطلب الإسلام. ولذا ينبغي للناصح أن يشكّ في نصحه لأنّ سلوك الآخر قد يكون مبنياً على اجتهدٍ لم يظهر للناصح. ويخشى على الذي تمرّس على سكب المواعظ من غير تقديرٍ لاجتهاد الآخرين أن يُبتلى بالعُجب أو بالترفع على من هم جادّين في الدرب على وجهٍ لم يألفه.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب الأقارب والأصدقاء والحيّ والمجتمع، وعليه جرى العمل، قوامه القوّة الأخلاقية العرفيّة غير الجبريّة. واختلط الأمر على بعض الناس ولم يروا بأساً في ربط النصّح بعنف الدولة الحديثة، وهي المستطيرة في قوّاتها، فقاربت فكرة النصّح عند بعض التوجهات الإكراه في أمور الدّين. غير أنّ الإكراه لا ينفع في عالم القيم والتصوّر والأخلاق؛ فإنما يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن في كبائر الأمور وفي المجاهرة المفضية إلى شيوع الفاحشة والاتّجار بها، لا في صفائر الزلّات واللمم.

ولا ينفع أن يضيق مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مجرد الوعظ والزجر، وينبغي أن لا ننسى أن التحوّل بالموعظة يُورث الممل، وأنّ الزجر في غير محلّه يُحرّض على المعاندة. والأهمّ هو فهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنّه مسؤولية اجتماعيّة تتلّس طرق الحكمة والموعظة الحسنة. وبذلك يشمل واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دور المؤسسات التي تدرس أمراض المجتمع، فتعالجها بتسديد أهل الخبرة والمعرفة العلمية وإرساء خططٍ عامّةٍ مناسبةٍ لرؤية المجتمع، وتقوم بتصميم الترتيبات على نحوٍ يحفز مكامن الخير، ويُفضي إلى الفضائل ويضيق مسالك الشيطان.

4 - الإصلاح

فُطرت الحياة البشريّة على النقص، وما كان لمجتمع فاضل أن يعيش دون خوارم ودون تقصير ونسيان، وإلا لصافحت الملائكة الناس على الطرقات، وحال البشر ساعة وساعة. ويتدبّر تجارب الأمم نرى أن همّ الرق والتعديل هو نهج الأمم الغالبة.

وطرف الإصلاح في الشاكلة الإسلامية يرتبط بهمة الأفراد على الإصلاح، والحفز عليه في أية حال، وغرس الفسيلة على الرغم من الشك في الإثمار. ويغمر الناس عندها همّ عمل الصالحات بكلّ أنواعها، من الابتسامة في وجه الأخ الإنسان، وإطعام في يوم ذي مسبغة، وتجهيز غازٍ وطالب علم. ويبذل الإنسان في ذلك أقصى جهده توكلًا من غير تواكل، أخذًا بالأسباب من غير تعلّق بها، وصبرًا على المكروه وبُعدًا عن القنوط واليأس، ورجاء للعافية من البلاء.

ونازع الإصلاح هو الذي تتوجّه إليه شريعة الإسلام لتصوغ الكيان المسلم على صعيد الجماعة، ابتداءً بالنصيحة لعامة المسلمين وخاصّتهم، وانتهاءً بالقيام بواجب الوقت وواجب المكان بحسب المستطاع. ونزعة الإصلاح هي المرتكز الفكريّ لعالمية رسالة الإسلام، وتصديقه لما سبق من الرسالات وهيمنة القيم القرآنية المحفوظة من التبديل. ونزعة الإصلاح كذلك هي المرتكز العمليّ لعالمية حركة المسلمين في مسرح التاريخ، فهي التي لم تهدم واقعاً بشرياً ولم تلغ ثقافة أو لغة أو عرفاً، إلا ما كان فاسد الأصل. وهكذا صرعت حركة الإسلام تأله الحكّام، وجعلت كلّ ربا الجاهلية موضوعاً، ولكن أبقت رؤوس الأموال لا يُظلم أصحابها ولا يظلمون. فهذا على صعيديّ السياسة والاقتصاد.

أما على صعيد حياة المجتمع الواسعة، فتكثرُ المسائلُ وتدقُّ. ويغلب أن لا ينفع إلغاؤها مرّة واحدة، لأن من طبيعتها التشكّل البطيء، فكان الأولى تذويبها تذويباً متدرّجاً إلا ما كان فساداً خالصاً. ووفق هذا المبدأ جرّم الواد أي تجريم، ووفقه كذلك وُضعت شروط في الزواج ولكن عُفي فيه عمّا سلف.

أما أعراف النَّاس مما اختلطت فيها الشوائب فيُترك للزَّمان مهمَّة تطهيرها بعد تغيير نيَّتها ومواقع ارتكازها؛ أي جعل الأساس التَّصوُّري العقديّ ركن الإصلاح، فيضرب فأس التوحيد كلّ صرح تأمَّ الفساد، أما ما ليس فيه فسادٌ غالبٌ فيُترك لمقتضيات التَّصوُّر الإسلاميّ ولنُظَم حياته لتترشَّح تدريجياً في حياة النَّاس. وبالتسلُّح بهذا النازع المعتدل، انساح المسلمون في المعمورة بوجهة أصلها منزَّة عن التفضيل للانتماء لشعبٍ أو لونٍ، إلا ما استفاق من جاهليَّات. وهكذا استثمرت حركة الإسلام ما عند الأقوام من خيرٍ، فخرجت حضارة المسلمين ملوَّنةً بألوان شعوب الأرض، لكلٍّ منهم مساهمةٌ وفضلٌ.

وأختم بالإشارة إلى بعض الأسباب العمليَّة غير الشعوريَّة التي تُقوِّي التآلف وتحميه من التآكل. منها إحكام هندسة البيوت التي تأوي إليه الأزواج والأولاد على نحو يساعد على برِّ الوالدين، وعلى رعاية من بلغ به الكبر مبلغاً يحتاج فيه إلى المساعدة. ومنها إحكام سكك الحيّ والطرق على نحو يساعد على القيام بحقِّ الجيران. ومنها إحكام خطط المدن التي تعجُّ بفئات متعددة من النَّاس إحكاماً يُقارب بين مراتب الأقوام. ومنها إحكام وسائل النَّقل على نحو يُسهِّل التزاور. ومنها إحكام وسائل الاتِّصال ونقل الأخبار على نحو يُحبِّب المؤمنين بعضهم ببعض ويمنع انتشار سوء الظَّن بينهم. ومنها إنشاء الأوقاف لأوجهٍ كثيرةٍ من احتياجات الحياة. ودور الأوقاف لا يقتصر على معنى عمل الخير ورجاء الثواب، ويشمل كذلك تأمين ما يقوم على تنظيم أمور النَّاس على نحو جماعيّ. ومنها إنشاء الجمعيات التي يتمُّ فيها التشاور وتلاقح الأفكار وتنظيم سير الأمور في المحلات الصغيرة مما لا تحسن تنظيمه سلطة الحكم، ومنها جمعيات أهل الصنعة للتشاور في أمور حرفتهم.

ولذا كان واجب العلوم والخبرات في هذه الصناعات أن تراعي في تصميماتها ما يُساعد على تحقيق دواعي التآلف، وأن لا تستعير خطط الأعاجم التي تناسب أعرافهم وطرق حياتهم استعارةً للإمعة. وتنظيم هذا هو مما تضطلع به دوائر السياسة العامَّة للمدينة والإقليم، وسيأتي ذكر هذا في مقصد تزكية السياسة، أما الحاجة لرعاية النظام الاقتصادي مقصد التآلف، فسيأتي ذكره في باب تزكية الأرزاق.

رابعاً: حفظ المال وتزكية الأرزاق

"ما يُظَنُّ بشريعة جاءت لحفظ نظام الأمة وتقوية شوكتها وعزتها إلا أن يكون لثروة الأمة في نظرها المكان السامي من الاعتبار والاهتمام. وإننا إذا استقرينا أدلة الشريعة من القرآن والسنة الدالة على العناية بمال الأمة وثروتها والمشيرة إلى أن به قوام أعمالها وقضاء نوائبها نجد من ذلك أدلة كثيرة تفيدنا كثرتها يقيناً بأن للمال في نظر الشريعة حظاً لا يستهان به" (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 178).

"وإنّ مال الأمة لما كان كلاً مجموعياً فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومته، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 182).

وهذا مقصد الشريعة الرابع في العمران، ومصطلح الأرزاق يشمل المال الظاهر والباطن والفردى والجماعي، وما تحصّل من جهد الفرد مباشرة وما هو موجود من خيرات خلقها الله وأنعم بها على عباده، فهم مستخلفون فيما رزقوا به. ولا تخفى آثار وفرة الأرزاق على حياة البشر، وقد وصفها المنعم الكريم بأنها قياماً لنا، وبدونها تذلل الحياة ولا تعمر. ويتفرّع هذا المقصد إلى أربعة أوجه: التملك الاستخلافي والتداولية والاعتاق والكفائية.

1 - التملك الاستخلافي

حبُّ المال مفطور في الإنسان، واقتضتْ حكمة الخالق أن يجعل في الإنسان ميلاً يُحفظ به ما لا تقوم الحياة إلا به. ولكنّ لَمَّا كان متاع المال مزيّناً للناس تستكثر منه، طلبتْ الشريعة الإنفاق منه ومنعتْ تكديسه، فذلك أدنى أن لا يدفع إلى العدوان وحرمان الآخرين.

ولو جُعِل امتلاك المال أصلياً لتكبرتْ النفوس وطغتْ. والمشاهد في تجارب البشر أنه ما وجدتْ كنوزاً مكدّسة إلا وكان تحصيلها بغصبٍ أو إقطاع غير عادل، أو تحصّلت عن طريق الغشّ والظلم والاستخفاف بعقول الناس.

وفي السلوك الاقتصادي لبلاد الفرنجة في القرنين الماضيين والشّور التي ترتبت على طغيان نمطها الحضاري دروس، وذلك لاعتبار ملكية المال والأرزاق ملكية أصلية مطلقة، فاستحلت هذه البلدان الاعتداء للتكاثر في الأموال لا لسدّ الحاجات. وإنما ذكّرت بهذا لأنّ مفاهيم الفلسفات النفعيّة التي تقول بتعظيم رأس المال وجعله مدار الاقتصاد وعُقدة الاجتماع طغت في هذا الزمان طغياناً يبهّر الأبصار لكثرة الانتاج الذي يترافق معها.

والإسلام لم يجعل فكرة تملك المال بالنيابة فكرة مجردة في العقول، وإنما جاءت التشريعات والتوجيهات لتحقيق هذا التوكيل في واقع الحياة. فمن وجه هناك ذمّ الإسراف والنعي على المبدّرين، ومن وجه آخر أوجبت الشريعة الإنفاق من المال، وذلك من أركان الدين. ومعنى النيابة في ملكية المال ترد فيما هو مقدّر وفيما هو غير مقدّر. وفي غير المقدّر جاء الحثّ على الابتعاد عن الإسراف والتبذير، وأما المقدّر فهو مضبوط بنسب الزكاة. ويكمن قصد تزكية الأرزاق في تحقيق هذين الوجهين من التشريع على أتمّ حال ممكن.

ولم يُترك مقصد تزكية الأرزاق جملة لتقدير الأفراد. ولما كان الإسراف أمراً نسبياً يتعلّق بوفرة الأرزاق وبدرجة عموم الرفاه، وهو مما يختلف بين قوم وآخرين وزمن وآخر، امتنع فرض حدّ ثابت فيه وتُرك ذلك إلى تربية النفوس، وجُعِل الإنفاق في الصدقات من أفضل الأعمال. أما التبذير ففيه إنفاق مُفسدٌ يخرج عن مجرّد المبالغة في التوسّع. وتكون التزكية إذاً في تقدير الحدّ الذي يقترب من السرف والحدّ الذي يقترب من التبذير. والابتعاد عن السرف منوطٌ بالتقوى وتقدير الفرد، فهل يُترك أمر التبذير لأفراد الناس وتقواهم أيضاً؟ والجواب على هذا النفي؛ والله أعلم، لأنه إذا استحقّ المبدّرون وصف إخوان الشياطين، فكيف يمكن أن يُترك الأمر إلى نفوس قد تعجز عن الترفع عن شهوة الاستكثار؟ إنّ التزكية هنا هي الاجتهاد في الاتفاق على الحدّ الذي يتجاوز تفسد الأمور. ويُترك تقدير أمر الإسراف للفرد وقلبه عسى أن تصده عن ذلك الموعظة، ويحاسبُ ويطاردُ الحق العام التبذير مطاردة الشياطين.

وكل هذا يتناسب مع معنى التملك الاستخلافي الذي هو عكس التملك الأصلي الذي يطلق الحقّ للأفراد بفعل ما شاؤوا في أموالهم، فالمال مال

الله أعطي الإنسان حق التصرف فيه. وتقتضي النيابة في تملك المال تقديم الحق العام، سواء أكان حق مجموعات صغيرة أو كبيرة، على حق الأفراد.

وينفع التذكير بأنّ الزكاة فُرضت في ما فضل من المال، مقادير تتناسب مع كسب الناس، فبقدر ما للإنسان دور وسيط في استخراج الرزق، يصغر عند ذلك مقدار الزكاة الواجب.

وأهمّ ما يشار إليه في أمر مقادير الزكاة هو أن موارد الأموال تختلف بمرّ الزمن، فما فتى أن استحدث البشر طرقاً جديدة للكسب واستخراج الأرزاق. ولذا كانت المقادير الواجبة من الزكاة والأوجه التي تجب فيها الزكاة هي موضع التزكية، فلو أهمل الاجتهاد الأوجه المستحدثة لطلب الرزق وما يجب فيها من زكاة، لحرم الحق العام من موارد تقوم بها المصالح، ولأهدر هذا المال كنزاً وتكديساً أو إسرافاً وتبذيراً.

والموقع اللائق للزكاة من ناحية أصناف التشريع هو المعاملات، وإن كانت واجبة في حق الأفراد عبادةً وفرض عين. وإذ جعل في الأموال أربع نسب -ربع العشر ونصف العشر والعشر والخمس- تقتضي تزكية مقصد الأرزاق الاجتهاد في تنزيل هذه النسب على أنواع الأموال، وتقدير النصاب في الزمان والمكان المخصوص، وتقدير النصاب من المال الذي يُعفى من الزكاة لسدّ الضروري من الحاجات، وتقدير الفضل الذي يُستغنى عنه.

ومن أهمّ مسائل الزكاة كيفية جمعها ومصارف توزيعها، وبين هذين الوجهين ارتباط، وفي هذا اختلاف واسع بين مذاهب الفقه.

وسكان الأحياء أدرى بفقرائهم ومحتاجيهم، والنظر في سيرة الأقوام يدلُّنا على أنّ الأنفع هو توكيل مهمّة توزيع حصّة الفقراء والمساكين من الزكاة، وربما حصّة الغارمين كذلك، إلى البلديات والتنظيمات المحلية في المجتمع. ومدار ذلك هو المعرفة الدقيقة بالمحتاجين، والتقليل من نفقة الإدارة والعاملين الذين يقومون بالتوزيع.

ومركز السلطة لا بدّ له من نصيب في الزكاة يُصرف على المصالح العامة، كتنظيم البريد وحماية الثغور وما شابه ذلك. وتقتضي تزكية مقصد

الأرزاق في هذا الأمر دوام تقليب النظر في حصّة الأموال التي تحتاج إليها الدوائر التي يقطنها الناس في المدن والقرى، والحصّة التي تحتاج إليه الدوائر التنظيمية الكبيرة من الولايات الجامعة لعدّة مدن وقرى، والحصّة التي تغطي احتياجات مركز السلطة. ولو أمسكت كلُّ محلّة بنصيبها لزالّت موجبات الوحدة بين المؤمنين، ولطمع فيهم المتربّصون من الأعداء لِضعف شوكة السلطة المركزيّة المفترقة للمال والتجهيزات. ولو استأثر مركز الحكم بكثير من الأموال لطمعت فيها الحاشية والوزراء ولأسرفوا في الإنفاق على مراسم القوّة وهيلمان الرئاسة. ولو حبس وُلائُ الأقاليم الزكاة داخل أقاليمهم ولم يجعلوا لبيت المال المركزي نصيباً، لتخلّف التعاون بين المدن وبين الأقوام، فقد يكون إقليم أغنى من الآخر. فالمطلوب إذاً الاجتهاد في كيفية توزيع الأموال بين المركز والأقاليم والمدن والمحلات على نحو يُبعد الاستثثار والطغيان.

ولا يمكن إلا ترجيح القول بأنّ في المال حقاً غير الزكاة. فقد تطوّرت الحياة وزاد الاحتياج للمرافق العامّة زيادة كبيرة تستدعي الإنفاق عليها من مال عام، وذلك لأربعة أسباب: (1) لعموميّة نفعها. (2) ولاستحالة كفاية المال الخاصّ لذلك. (3) ولعدم العدل إذا أوكلت إلى المال الخاصّ، لأنّه قد يهلك بسبب كوارث تصيب هذه المرافق. (4) ولأنّه إن أوكلت إلى المال الخاصّ حاز على سلطة كبيرة لا ينبغي أن يحصل عليها. والحاجة إلى الضرائب ظهرت من زمن بعيد، والإكثار منها يُرهق النَّاس من المزارعين وأصحاب المهن والصناعات، ويُضيّق عليهم حتى يُخرج أضغانهم. وسلك السلطة يهوى عادة جمع الأموال عن طريق الضريبة، لأن ذلك يوطّد لهم الطاعة. ولذا هناك حاجة إلى مراقبة زيادة الضرائب والتحقّق من الحاجة العامّة لها.

وأسباب الحاجة إلى موارد غير مورد الزكاة في أيامنا هذه ظاهرة. فمع تكاثر الخلق وازدياد التخصّص الدقيق في طرق الكسب والإنتاج، كادت تتعذّر حياة الاكتفاء الذاتي، وأصبح التكامل بين جهود عديد المهن والصناعات والخبرات أمراً لا تقوم الحياة إلا به. وبانشغال النَّاس بالاختصاصات الدقيقة ازدادت مساحة المصالح العامّة التي يحتاج إليها النَّاس احتياجاً أكيداً، تلك

المصالح التي إنشاؤها أو تعهدها ليس بوسع أي مجموعة بمفردها. وزيادة على هذا، فقد أصبحت إدارة المرافق العامة مفتقرة إلى الخبرات وأضحّت علماً منفرداً له أصوله وضوابطه. ولَمَّا كانت وظيفة الضرائب القيام على المصالح العامة، فإن نسبها تُقدّر اجتهاداً بحسب ما تعودُ به من فوائد على الناس. ولذلك يحسُن إجراء الشورى عند وضع هذه النسب، كما يحسن تبينها للناس لكي يتم قبولهم بالمضروب الزائد في مالهم وليعطيهم حافزاً لمراقبة إساءة التصرف بها. وكذلك يُطلب إحكام التشاور بين المتخصّصين في الأوجه التي ستُفرض فيها الضرائب، ومراقبة عدم انفراد نفرٍ من المتخصّصين بالأمر. وهذه الاعتبارات السابقة هي مدار الفرق بين المكوس الظالمة والضرائب الحكيمة.

ويمكننا تقدير أهمّ المصالح العامة الجدير تعهدها بشيء مقدّر من الإنفاق العام، وربما الإشراف الإداري كذلك، لتثمر وتنمو، لأنه لو تخلف الإنفاق فيها بالكلية لانعكس سلباً على قوّة الكيان المسلم وسلامته. ويمكن أن نجمعها في أصنافٍ ستّة من المصالح: القوات والحماية والتعليم والصحة والتنقل والاتصال.

أما الاقتيات فهو حاجة قديمة، وكان ممكناً تحصيله للأفراد من الزراعة التي يقومون بها ومن منتجات المواشي والصيد وما شابه ذلك. ولَمَّا أصبحت المدن مقرّ سكنى الغفير من الناس، وأصبحت مهنهم منحصرة في أمورٍ ليس لها علاقة مباشرة بالزرع والحيوان، صار أمر الاقتيات في المدن أمراً جماعياً. ويحتاج قاطنو التجمّعات الكبيرة إلى جرّ المياه وعدم هدرها والموازنة بين ما يحتاجونه ضرورة وما يحتاجونه للتنعم وما تحتاجه الزراعة. وإذا اعتبرنا أنّ هناك حداً من القوات ضرورياً يُبعد المجاعة، فقد يُقال إنّ تعويض المزارعين أو مهنة الزراعة أمر مطلوب عند التعرّض لتقلّبات المناخ مما ليس لهم فيه حلية.

وأما الإنفاق على أمن الناس وحماية المجتمع فعموم المسؤولية في ذلك أمر ظاهر. والحاجة لحفظ الأمن حاجة قديمة، وتزداد مع ازدياد درجة التراكبية في المجتمع وحدوث تغير طارئ على المجتمع. وهناك كذلك الحاجة

للإنفاق على تشييد الدفاعات التي تراقب غارة الأعداء. وأوجه الحماية كثيرة، وشمول معنى إعداد القوة ورباط الخيل واضح، والاستطاعة هنا جمعيّة وليست فرديّة.

والتعلّم والتعليم كان أمراً فردياً يجري قريباً من دائرة الأسرة، أو يرتاد المرء أهل العلم وربما يسافر من أجل ذلك. أما في هذه الأيام فاختلف الأمر اختلافاً كبيراً، وبخاصة أنّ الاكتساب أصبح مرتكزاً على تعلّم علوم لها أصولها المفصّلة.

وأما الحفاظ على الصّحة العامّة فأصبح همّاً جماعياً. فلقد تكاثرت الخلائق وازدادت كثافتهم في موقع عيشهم. ويحتاج قاطنو التجمّعات الكبيرة إلى المصالح العامّة المتعددة، وقد تكون حقيرة في ذاتها ولكن خطيرة في إهمالها، مثل لمّ الفضلات وتصريف النفايات. وازدياد كثافة السكان يساعد على انتشار الأوبئة؛ وكذلك نقل المؤن والطّيّبات عبر الأصقاع يساعد انتشار الجراثيم والآفات. وقد ترافقت كثيرٌ من الصناعات الجديدة مع أمراض خفيّة لا بدّ من مراقبتها. وكلّ ذلك مفتقرٌ إلى تمويل عامّ على وجه المراقبة وعلى وجه التنظيم.

وأما التنقّل بين المدن والأصقاع ونقل المؤن وتبادل المواد الأولية بين الأماكن فمن أركان الحضارات في تاريخ البشرية. وباعتبار ما حصل في ذلك من تطور وتغيّر، صار التمكن في هذه الأمور من مجمل تمكين الناس ورعاية مصالحهم الأكيدة. ومثل ذلك يقال في وسائل التواصل الكثيرة. ونظراً لتطوّر هذه الوسائل تطوّراً نوعياً، تجاوزت الحاجة إليها الأمر العارض، وأصبح لتوافر هذه الوسائل علاقة مباشرة مع تصريف كثير من شؤون الحياة، بما فيه كسب الرزق وحفظ الصّحة وتعلّم العلوم وتوفير الأمن. فيُنظر فيما قد يرقى منه إلى درجة الحاجي، وفيما إذا كان يبرّر الإنفاق العام على أوجه منها بقدر مقدّر يتوازن مع غيرها من الحاجات.

غير أنّ تعدّد الحاجات وتوسّعها ربما تعجز الميزانية العامة عن تغطيتها، ولذلك يُمكن أن تتعدّد أشكال الإنفاق في هذه الحاجات وأن تتنوّع موارده،

فربما شارك الأفراد بقسطٍ فيه إلى جانب الإنفاق العام؛ أي يُنفق من المال العام على ما رجحت الحاجة العامة فيه. وقد سبقت الإشارة إلى ورود الشورى عند الفرض الإضافي للضرائب على المال. وربما تُرك للجمهور التقرير في بعض ما يُفرض عليهم إذا كانت الحاجة العامة محتملةً وغير راجحةٍ وعوائد فائدتها مشكوكٌ فيها.

وفي فرض الضرائب على المستوردات من منتجات الرفاه حكمة ظاهرة، لكي لا ينضب المال النادر فيدبَّ العجز عن تغطية الحاجات الأساسية. ومقتضى العدل أن يتحمَّل الذي يتمتَّع بمتاع ما كلَّ كلفة متاعه، ما كان ظاهراً أو خفياً من هذه الكلفة وما كان مباشراً أو غير مباشر.

إنَّ جمع المال للمصالح العامة لا يُتصوَّر إمكان الاستغناء عنه، غير أنَّ الاشتطاط بذلك مضرٌّ، والأحوط أن يقتصر على ما يتأكَّد رجوع عوائده إلى النَّاس. ولذا كان النظر في هذا الأمر نظر تركيَّة متجدِّدة مطلباً أكَّد، وهو النظر الذي يوازن بين الحدِّ الذي يفتقد فيه الناس أموراً صارت مصالح راجحة لها أثر تمكينيٍّ عام في أكثر وجه من وجوه الحياة، والحدِّ الذي يُثقل بيت المال أو يركِّز الأموال في إداراتٍ يتسلَّل إليها الفساد والاستئثار. وكلُّ ذلك منسجمٌ مع معنى جعل المال قياماً للناس وحجز صرفه سفاهةً.

ولا بدَّ هنا من التذكير بأمر الأوقاف، فانتشارها في حضارة المسلمين انتشاراً واسعاً جعلها من سماتها المتميِّزة. وطريقة الأوقاف من أقوم وأحكم الطرق في تأمين كثيرٍ من الحاجات العامة. فمن وجهٍ، الأوقافُ مُلكٌ عامٌّ ليس بيد فردٍ، ومن وجهٍ آخرَ هذا المُلك العام ليس مُلكاً بيد أجهزة الحكم، فيحول دون تسلُّطها على مرافق الحياة والمصالح المتنوعة للناس.

2 - التداولية

تداول المال والثروة مبدأً أساسيّ في النسق الإسلامي. وغالب ما ذكر عن التملك الاستخلافيّ ينطبق على الأموال الخاصة للأفراد، ويقابله في الأموال العامة الدُّولية التسخيريَّة التي تتوجَّه إلى منع تركُّز الأموال في مجموعات صغيرة من الأغنياء. وكلُّ موارد الأرض مما خلق الله -ومما ليس

من هو صنعة العبد وحرفته- مثل كنوز الأنهار والبحيرات والبحار وأسماكها وكنوز الأرض وركازها، لا يُتصوّر أن تصلح فيه الملكية الخاصّة؛ إذ إنّ ذلك مُفَضِّلٌ إلى تحكُّمٍ عظيمٍ وفسادٍ عريض. والمعاني التي نوقشت في التملّك الاستخلافيّ جارية على هذه الأنواع من الثروات الطبيعية.

ولقد تفتّق الزمان على أساليب بارعة في استدرار كنوز الكون لنفع النَّاسِ، مثل تحلية الماء للشرب أو توليد الكهرباء من تدفُّق الشلالات ومن نفط وفحم المناجم، وغير ذلك مما هو معروف. ولذا اعتبار هذه الأمور من أصناف الماء والكلاء والنار التي يشترك فيها النَّاسُ ظاهر الرجحان. فالحياة بعينها تعتمد على الماء، وتعتمد البيئة التي يعيش فيها البشر على نبات الأرض، كما تعتمد كثير من مهن الناس على الطّاقة المولّدة. وربما يُمكن أن ينضبط مفهوم إحياء موات الأرض بهذا المبدأ العريض، فتكون الملكية فيه ملكيّة نيابة عن الجماعة مضبوطة بمصلحتها، وإلا لاستبق من عندهم آلة لضمّ الأراضي واستلّوا أحسنها واحتكروا الفرص وحرّموا من هو أحوج منهم لذلك، ولعظمت الإقطاعات ولما حصل المراد الأصلي من هذا المبدأ، وهو التشجيع على استخراج الغلات من الأراضي المهدورة؛ والله أعلم.

ومع اتساع الأرزاق وتكاثر النَّاسِ والاجتماع الكثيف للعديد منهم بقاع ضيّقة، نشأت احتياجاتٌ عامّةٌ لا يحتاج إليها في غير ذلك من تراتيب المعيشة، واستدعى ذلك الاعتماد على المال العام للإنفاق على مصالح عامّة جديدة. ولما كان إهمال هذه المرافق ينقلب عسراً وهلاكاً على جموع النَّاسِ، رجح أيضاً أن تكون مُلكيّة المؤسسات التي تدير استدرار الثروات الطبيعية مُلكيّة عامّة؛ والله أعلم.

وتزكية هذا المقصد تقتضي النظر جديداً في خيارات الكون التي تمكّن الإنسان من استغلالها نظراً تمنع من احتكارها ووقوعها في أيدي القليل من فئات النَّاسِ.

3 - الإعتاق

وهو منع الاستعباد، واخترت هذا العنوان لاستمداد المعاني الواسعة من

أمر الشريعة بالإعتاق. ولقد برأ الله النَّاسَ ومنَّ عليهم نعماً ظاهرةً وباطنةً، فهم بذلك متساوون؛ متساوون بالعبودية للفرد الصمد، ومتساوون في الانحدار من أصل واحد، ومتساوون في جعل أكرمهم عند الله أتقاهم. وإذا كان الإنسان مستخلفاً في ملكية الأرزاق وإدارتها، وكان التداول هو محور الأرزاق العامة، كان الأصل المساواة التامة بين جميع الأفراد. غير أنَّ الواقع المعاشي وما تعمّر به الحياة يختلف باختلاف الأقدار التي يُبتلى بها النَّاس. وأفراد النَّاس على همم مختلفة وفطن متفاوتة وقرائح متنوعة وقوى متباينة. كما أنَّه تتفاوت الأقسام في غنى مناطق عيشهم، وتختلف طرق تعاملهم مع الظروف المحيطة بهم، وما ينزل بقوم لا ينزل بآخرين، وما يُفتح لقوم لا يُفتح لآخرين.

وفي الخلق حظٌّ من التقسيم الأفقيّ، فللرجال نصيبٌ مما اكتسبوا وللنساء نصيبٌ مما اكتسبن، وذلك لتباين كثيرٍ من إسهاماتهم؛ فالعبرة بالعمل الصالح وبتعاونهم عليه. وفي الخلق حظٌّ من التمايز الرأسيّ، فنسق الحياة فيه طبقات وذلك ليتخذ بعض الناس بعضهم الآخر سُخرياً لتعمّر الحياة ولتزدهر بتنوّع المهارات والملكات. غير أنه حين يُظنُّ أنَّ التمايز بين فئات الناس وأقسامهم هو تفضيلٌ أصلي، وحين يقرن النَّاسُ الاختلاف بالكبر والطمع، ينقلب التسخير استعباداً.

وعلى هذا كان الفرع الثالث لمقصد حفظ الأرزاق وتركيتها هو الاعتاق من قيود الحياة ولزوب طلب الرزق فيها. والرقُّ هو أشد أنواع التحكُّم بالبشر، فنزل من الشرائع والتوصيات ما يُفضي إلى تذويبه تدريجاً، وبقي ما تمسَّكت به الشهوات ورغبة الغنى الوثير من قليلٍ من الأفراد.

ولقد ازدادت الحاجة إلى تكافل النَّاس وتعاونهم مع كثرة أعدادهم، ولقد كان بمقدور النَّاس في قديم الزمان أن يكتفوا بأنفسهم، فمعظم ما يحتاجونه كان موفوراً في جدول الماء وثمر الشجر القريب وصيد السمك والحيوان. وكان الاسترقاق لدهورٍ طويلةٍ فردياً على منوال التحكُّم بعدد قليل ممَّن يُخطفون من قبائل مجاورة أو ممَّن يُوسرون في الاقتتال. وعندما تعاظم شأن الشعوب وصار عندهم الأراضي الزراعية الشاسعة، اشتدَّ التحكُّم الاسترقاقِيّ

وانتقل الاسترقاق من صعيد الأفراد إلى صعيد القبائل، حتى صار الجمع الكبير من الناس يُستضعف لبناء القصور الفارهات وصروح الفرعة المستكبرة.

وعندما تفتتت معرفة البشر في استغلال ثروات الأرض وانتشرت المذاهب العنصرية التي تقول باصطفاء بعض أنواع البشر والاعتقاد بتفوقهم الخَلقي أو الاعتقاد بأنَّ غيرهم ليسوا بشراً على وجه الحقيقة، انتقل الاستخدام الاسترقاقي من صعيد القبائل إلى صعيد الشعوب. وصرت اليوم ترى آفاقاً واسعة حيز على ثرواتها أو نُقلت غصباً وغشاً إلى أراضي الطواغيت من الظلمة المترفين. ومع انتشار الآلات الحديثة واختراع أنماط جديدة لتوليد الأرزاق، صار همُّ أصحاب الأموال تأمين العدد الكبير من العمال والمزارعين لتشغيل الآلات في حرث أو حياكة أو ما جرى ذلك، فأغراهم طلب مزيد الربح على اختراع أساليب للسيطرة على هذه الجموع من العمّال.

وباعتبار ما سبق، كان مقتضى العتق في عصرنا هو تحرير الإنسان من أن يتساوى مع الآلة المنتجة، ومن أن تستحكم به شهوة رأس المال الذي لا يقتسم بمعروف، ولا يرضى للمتعاقد حقّه، ويحمل الأجير ما لا يطيق. وإن الولوغ في هذا النوع من العلاقات بين الشعوب أصبح مصدر القلاقل ومفتاح الشرور. وما أهمل قومُ الرفق بمستخدميهم وتعليمهم وتهذيبهم إلا وأحكم سيفُ تقصيرهم بأموال الأسياد ثم بكرامتهم وبأرواحهم؛ وهذا جزاء التقصير في الدنيا، وجزاء الآخرة أكبر وأعظم.

إن الإعتاق لا يُتصوّر أن يقتصر على تحرير رقاب من أسَّره القتالُ واستُعملوا في الخدمة، فالأسر صار ممكناً في وطن الإنسان ومكان معيشته بتحكّم قوى من خارج الوطن. وأولى بمعنى الإعتاق أن يشمل حرّيات رقاب الملايين من الناس الذين يشتغلون في مشاريع الصناعات الكبيرة وأراضي الزراعة الشاسعة، لا يملكون في ذلك إلا جهد أجسادهم، فإن قعد بهم مرضُ أو عاهةٌ انقطعَ بهم سبل الكسب. وتزكية هذا الوجه تقتضي تقدير النصيب العادل لمختلف أوجه الاكتساب، بما فيه موظفو سلك الدولة وعمّال الصناعات والفلاحين.

إن جوهر العتق هو تحرير البشر من التسلُّط بسبب طلبهم الرزق. وإن تزكية الإعتاق في تقدير الأوجه اللازمة فيه هو من أوجب الواجبات؛ إذ بتخلُّفه تضيق النفوس ويشور الشغب وتطلع رؤوس الفتنة.

4 - الكفائية

لقد منَّ الله - سبحانه وتعالى - على البشر بنعمة العقل، ففتحت لهم من أسرار الكون العجائب. وكما منَّ الله على عباده بإخراج الطيبات من الأرض، ونعى على من حرَّم زينة الله التي أخرج للناس، فإنه دعا إلى الاعتدال في الإنفاق والتمتّع. وإذا كانت القناعة صفة المؤمنين والرضى رسم المتّقين، ينبغي أن ينطبق هذا المبدأ على حياة المجموعات من الناس وليس على أفرادهم فحسب.

ودعا الخالق الكريم النَّاس إلى السير في الأرض والنظر في آفاقها لتعمر الأرض وتزهو الحياة، فتحصّل للناس على مرّ الدهور من العلوم والمعارف وطرائق التذليل ما يستطيعون فيه إطعام الغفير من النَّاس. وسدّ حاجات حياتهم بعد تكاثر الأمم وتعاضم أعدادهم، وهذا من جملة إنعام الخالق والإعجاز في خلقه. والخبرات والمهارات أدوات يمكن أن تُستعمل في الخير ويمكن أن تُستعمل في الشرّ. لقد مكّنت هذه الطرائق الجديدة المجموعات الصغيرة من النَّاس الاستئثار بالكثير من خيرات الأرض إلى حدّ الهدر والإتلاف، ولم يعد أثر ذلك محصوراً على من يقوم به، فالفساد الذي يعمّ البرّ والبحر ينال النَّاس جميعهم. ومع تفتُّق الأرض عن كنوز جمّة في هذه الأيام، فإنّ شيوع الفلسفات النفعيّة أضفى الشرعية التامة على الطمع وجعله من الحقوق التي يحميها القانون. وبلغ الأمر أن صار القوم القليلون يأكلون نصيبهم ونصيب غيرهم ممن عاصروهم ونصيب من يأتي من بعدهم. وقاد التسابق على استغلال الثروات إلى تسميم الموارد العامّة بسموم الصناعات ومركّبات الكيماويات.

ولذلك اقتضى مقصد الأرزاق أن ينضبط التمتّع بالطيبات بالكفائيّة واعتبار نصيب من يأتي من بعد من أجيال، وإلا فكيف يستقيم استغفار المؤمنين لمن جاء من قبلهم إذا أفسد الأول ماء الثاني وأرضه وزراعته، وإذا حال الأولون

بين الآخرين والحياة الكريمة؟ وإذا كان المال الذي بين أيدي الناس والمتحصّل من عملهم هو مال الله وهم مُستخلفون فيه، فكيف بثروات الكون التي لا كسب للبشر فيها؟ فتقتضي تزكية الأرزاق من جهة الكفائية تقليب النظر في سلامة الطرق التي مكّنت الإنسان من استخراج خيرات الكون، وأن يوظّف عائد استثمار هذه الثروات فيما يطول نفعه جيلاً بعد جيل، وأن لا يتمّ استنزاف البيئة بحيث يمتنع تجدّدها، وأن لا يطغى الإنسان على أخيه الإنسان في الملوّثات التي تفسد الهواء وماء البحيرات ومجاري الأنهار وقيعان البحور.

إنّ استئمان الإنسان على هذا الكون واستخلافه فيه يقتضي عدم العبث بالتوازن المخلوق فيه لحكمةٍ وقصد، ويقتضي التفكّر بالآثار الناتجة عن الاستفادة من ثرواته، تلك الآثار التي تصيب كل الخلائق من البشر والحيوان والنبات، ويقتضي اعتبار مصالح الأجيال القادمة. وتزكية هذا المقصد لا تتمّ إلا بدوام الاجتهاد في تقدير حركة الإنسان وآثار نشاطه في تلك الصُّعد المذكورة.

إنّ تزكية الأرزاق وحفظ المال والثروات من أهمّ أوجه قيام الحياة واستقرارها وسلمها الاجتماعي. وحبّ المال يقود إلى الاستئثار، ولذا جاءت الشريعة منظّمةً لسلوك الأفراد وفرضت الزكاة وسُنّت الصدقات. ولما كانت أسباب تحصيل المال تختلف بين الأزمان، اعتبرت الرؤية الشرعية الثروات والأرزاق -حتى ما يكتسبه العبد بنفسه- مُلكاً لله النَّاس مستخلفون فيها، واعتبرتها نعماً سُخِّرت للإنسان بقصد الإصلاح، واعتبرتها أمانةً في عنق النَّاس أجيالاً بعد أجيال. وكذلك أرادت الشريعة أن يكون خُلُق الله العاملين في تنمية الغلات موضع الرحمة ومحلّ الرفق، وأرادت للمال ولما خلق الله من ثروات طبيعية أن تكون وسيلة لتحرير الإنسان من شظف العيش وذلّ الفاقة. وإذا كان الرواج مقصداً شرعياً في الأموال الخاصة فالمقصد المقابل له في المال العام وثروات الأمة هو ديمومة عطائها وشمول الاستفادة منها. والملاحظ في كلّ من الأوجه الأربعة لمقصد تزكية الأرزاق تقديم المصلحة الجماعية على الفردية من غير إلغاءٍ أو غمطٍ للفردية.

والمال والثروات تعمل عمل المحرّك والطاقة الدافعة. وإذا تخلّف المال

تعثرت الأمة في الوصول لأهدافها، وإذا لم يُوزَّع المال على خِطَّةٍ عادلةٍ وقع التناحر وعمَّت البغضاء، وإذا لم تُصن الثروات وقعت في أيدي الطامعين استئثاراً وحكراً، فعبثوا بها ومكَّنوا للاستبداد وأضاعوا ما تصلح به الحياة وتعمرو. ولذلك ارتباط بطرق السياسة، لذا؛ يُفصّل فيه في موضعه.

خامساً: حفظ نظام الأمة وتزكية السياسة

"... فهذه أدلة صريحة كلية على أن مقصد الشريعة إصلاح هذا العالم وإزالة الفساد منه، وذلك في تصارييف أعمال أهل العالم" (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 64).

"إقامة حكومة عامة وخاصة للمسلمين أصل من أصول التشريع الإسلامي ثبت ذلك بدلائل كثيرة من الكتاب والسنة بلغت مبلغ التواتر المعنوي... (ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 206-207).

"قد حصل العلم من مجموع المباحث المتقدمة بأن إقامة الحكومة للأمة الإسلامية أمر في مرتبة الضروري لأنه لا يستقيم حال الأمة بدون حكومة، وهذا شيء قد تقرر في العقول السليمة" (ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 210).

"فمن مقاصد الإسلام أن تكون الأمة الإسلامية مرهوبة الجانب محترمة منظور إليها في أعين الأمم الأخرى نظرة المهابة والوقار يخشون بأسها، ليردعهم ذلك عن مناوشتهم إياها وتكدير صفو الأمن فيها" (ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 216).

هذا مقصدٌ أساسيٌّ جديرٌ بالاستقلال، وهو شبه غائبٍ في الصياغات المقاصديّة وبارزٌ عند ابن خلدون. إنّ سوء السياسة والتفريط في رعاية شؤون الأمة مفضٍ إلى مفاسد كثيرة واضطراب في كل أوجه الحياة، وربما يجرّ ذلك إلى فوضى الهرج، وباستمرار ذلك يضمّر شأن الأمة وتتآكل قواها. فلا يتحقّق استقرارٌ في مجتمع ما لم تتعهّد السياسة حفظ الحقوق؛ ولا يتمّ جمع جهود

النّاس وتوجيهها إلى الأهداف الكبرى للأمة من غير أن تُمكن لذلك طرق السياسة، ولا تقوم للإسلام شوكة من غير حُكم رشيد. وكمال الإسلام يقتضي شموله لأوجه السياسة، وعالمية رسالته تظهر باستقرار سياسات أهله. وإنه لحريٌّ بهذه الأمة أن تولي هذا المطلب العناية الفائقة؛ إذ إن تقصيرها فيه جعل هذا الوجه أول ما يُنقض من عرى الإسلام.

وينقسم هذا المقصد إلى أربعة مقاصد فرعية: عدل الحقوق والواجبات، وإحكام التشاور، وجهاد الأمن والسلام، وحفز التعارف والبلاغ. وورود النصوص في هذه الأوجه نادر، وما ورد من النصوص كان عاماً في الخطاب، لأنّ أمور السياسة كثيرة التغيّر، فلم تكثر النصوص إلا في الجهاد لتكاسل الهمم عنه؛ والله أعلم.

1 - عدل الحقوق والواجبات

وهذا أهمّ مطلب السياسة، وهو أبرز مسوّغ لتعهد السلطة لفرقة من أهل الحكم. ولقد أقامت جميع الأقوام على مرّ الدهور مؤسسة للسياسة على نحو ما، إلا أنّ ساحة عمل هذا الجهاز والحاجة إلى الدواوين المتعددة نمّت وتنوعت. ومن أسباب ذلك الازدياد الكبير في أعداد الكتل البشرية. وكان عدد الأقوام في غابر الزمان لا يتجاوز بضعة المئات، فكان كافياً أن يظهر في القوم قوياً فطناً يقود أمور الجماعة ويجعلهم يداً واحدة. وكان اعتماد عيش هؤلاء على الصيد وقطف الثمار مما لا يطلب كثيراً من الجهد الجماعي. ثم اشتغل بعضهم بالرعي وبالزراعة اليسيرة في البساتين الصغيرة وحول المساكن وقرب الديار، فبلغت أعداد القبيلة الواحدة حينها بضعة الآلاف على الأكثر. ثم كان من نتائج اكتشاف النار وتليين الحديد وتذليل الحيوان واختراع المحراث تمكّن ساكني السهول من زراعة المساحات الشاسعة، فزاد حجم الغلات ازدياداً عظيماً، وتراكمت لتكفي عدداً كبيراً من النّاس بلغ عددهم عشرات ومئات الألوف. ثم نما تعداد التجمّعات البشرية إلى ما نعرفه اليوم من الملايين.

والالفتات إلى العدد في التجمّعات البشرية مهمّ لسببين: الأول أنه إذا

كُبر عدد النَّاسِ تعذَّرَ تسيير أمورهم بقائد فردٍ ولزم وجود الطبقة من أهل السياسة، والثاني هو أنه بقدر تنوُّع مجالات الحياة وتراكب أوجهها تتداخل المصالح وتشابك العلاقات، فتزداد الحاجة إلى جهاز كبير من أهل الإدارة.

وللعرف دورٌ كبير في تنظيم المجتمع في المجتمعات الصغيرة. غير أنه مع زيادة الأعداد وزيادة كثافة العلاقات يُحتاج إلى شفع الأعراف المحليَّة بالقوانين المكتوبة. ففي حين تصلح الأعراف لمعالجة مساحات الخصوصية في حياة النَّاس، تحتاج مسيرة الحياة إلى ما يشدُّ أزرها من القوانين في المساحات العامة للنشاطات المتعدِّدة للناس.

إن مفهوم العدل مستبطنٌ في جميع توجيهات الشريعة، والمتأمل في حال الأقوام على مرِّ الدهور يجد أنَّ العدل هو مفتاح الخيرات وأنَّ غيابه هو مفتاح الشرور. غير أنَّه ليس في حياة البشر شيءٌ أصعب من إصابة عين العدل في جميع الأوقات وفي جميع الأمور. وإذا كان العدل الصافي والظلم الفادح بيَّنان يكاد لا يُختلف فيهما، فإنَّ تقدير وسط الأمور هو مما تحتار فيه العقول. فتحقيق العدل فيه قدر من النسبيَّة بسبب خفاء نقطة الوسط وصعوبة تقدير الأولويَّات، ويحتاج إلى تدبُّر مستمرٍّ وتناصحٍ بين أهل الخبرة.

وثمة مفارقة في أمر السياسة، وهو أنه حين يعمُّ الرخاء، ويكون عادةً لحكمة السياسة دورٌ في هذا، ينشغل النَّاس في ترتيب نعيمهم وينصرفون عن مراقبة مجرى السياسة. وإذا غفل النَّاس عن خفايا المظالم وتراجع صفاء العدالة، تمكَّن الظلم وانتشر في نواحي الحياة فينخر جسم الأمة، ليتبعه انهيارُ عقد التوازن الاجتماعي والوقوع إما في هرج الفتن أو في قبضة الطغاة واستبدادهم.

وهناك حاجة للنظر في التحقُّق العملي للعدل، ومحاولة موازنة الحقوق والواجبات، وهذا واجب تزكية مستمرٌّ. فلا يتحقَّق العدل إذا تقاعس عن العمل مَنْ في حقِّه عهدة القيام بواجبٍ، ولا يتحقَّق العدل إذا لم تُحمَ حقوق النَّاس ولم يأمنوا من الاعتداء عليها. وعند تحقُّق الأمن يستثمر النَّاس جهودهم طليقةً فيما ينفع، واضعين لبناتٍ جديدةً في صرح الخير العامَّ زيادةً على ما يتحصَّل لهم من منافع فردية.

ومن الكتابات الحديثة ما تسرد اللوائح الطويلة مما يطلق عليه اسم حقوق الإنسان. ويغيب عن هذا النهج من التأليف التأمل في حال الأمم ومسالك البشر. فلا قيام لحقٍّ من غير القيام بواجبٍ يوازيه، ومن خلال الموازنة بين الحقوق والواجبات ينبثق العدل ويتعرع. ومن الحقوق والواجبات الصريح المأمور به شرعاً، وهناك المضمّر الذي تعارف عليه النَّاسُ، أما فيما عدا ذلك فهو اجتهادٌ دائمٌ وتصويبٌ دائمٌ. وأكثر الواجبات والحقوق يتمُّ تنظيمها على نحو تلقائيٍّ غير شعوريٍّ في دوائر الاجتماع. غير أن من الحقوق والواجبات ما يحتاج إلى رقيب القانون. والقانون مودعٌ في القضاء، والقضاء محميٌّ بقوة العُرف والاستدامة من جهة، وبقوة السياسة وهيبتها وقدرتها على الإكراه من جهة أخرى. ومن خلال الموازنة بين الحقوق والواجبات من جهة والأعراف والقوانين من جهة أخرى، ينعمُ النَّاسُ بحريّةٍ مطمئنة لا ناقصة ولا متعدّية. فلا تستقيم حريّةٌ من غير عدلٍ، ولا يمكن تصوّر حريّةٍ من غير حقوق وواجبات. وتأمّل أنه حين أطلقت المذاهب الليبراليّة مفاهيم الحريّة مجردةً من معادل العدل، تحوّلت إلى حريّة الشهوات وفوضى العبث. والحرية المطلقة وهمٌ، فما من سلوكٍ بشري إلا وهو مقيدٌ بعرفٍ اجتماعيٍّ أو قانونٍ إداريٍّ، وفي كلّ منهما لا تنفك حريّة التصرف عن المسؤولية عن نتائجه. ويمكننا الجزم بأن كلّ حريّة غير متأطرة بالعدل هي استثنائيةٌ أنانيةٌ.

ولا تنتصبُ الحريّة مقصداً مستقلاً مع كون فحواها مستصحباً في أصل التشريع، لأنها نتيجة العدل وانعكاسٌ له؛ وفي جعلها مبدأ الأمور إخلالاً لأن وجه التحدي في الحياة هو فنّ الاجتماع لا فنّ الانفراد. والشواهد مطّردة على أنّ تنظيم الاجتماع معضلة إنسانية واجهتها كلّ التجمعات البشرية على اختلاف ثقافات وأعدادها وظروفها. هذا إذا قصدنا الحريّة على الصعيد الإجرائي من السلوك الاجتماعي، أما إذا قصدنا بالحريّة معناها على الصعيد الفلسفي المجرد، فالحريّة مبثوثة في كثيرٍ من المفاهيم الإسلاميّة، تابعة لها وليست حاکمة عليها. فالتصوّر الإسلاميّ مرتركزٌ على ركيزة التوحيد، ومن أبرز مقتضياته المساواة في العبوديّة لله ورفض دعاوى اختصاص فئةٍ من البشر، سواء أكانت فئة دينيّة أو قوميّة أو سياسيّة.

وينبثق من هذا التصوّر ويتسق معه ثلاثة أوجه من الحرّية: نفي الإكراه في مسائل الاعتقاد، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهو ما يُسمّى بالحرية الدينية أو حرية التدين أو حرّية الاعتقاد. والثاني هو حرّية التفكير والإبداع، وبتوافر هذا الوجه من الحرّية يتمّ إجمالة العقل والتفكير بالموجودات الماديّة وبالسنن التاريخيّة؛ وعكسه يحدث عندما تتبنّى السياسة مذهباً أو منزعاً إيديولوجياً تُكره الناس عليه. وهناك وجهٌ ثالثٌ خفيّ، ألا وهو شعور المؤمنين بالتحالي لما يغمرهم من مشاعر العفّة والترفّع عن الشهوات، وهذا من أعظم موارد شعور الحرّية.

وكثرة تداول مصطلح الحرّية أكسبه غبشاً، والمعول عليه هو المعاني الممكنة في المصطلحات، وتجاه ثلاثة أوجه الحرية المذكورة أعلاه يحسن الانتباه إلى بضعة ملاحظات. أولاً: ليس هناك نازع عبثي في نفي الإكراه في الدين، فالكون ماثوث بالآيات الدالّة على الحقّ؛ أي إنّ نفي الإكراه ليس فيه تصديق على نسبة الحقائق المطلقة في الدين. وكذلك فإنّ نفي الإكراه يراعي بطء ترشّح مقتضيات التفكير بالآيات ويراعي تعلّق الاهتداء بظروف كثيرة. ثانياً: حرّية إجمالة العقل لا تعفي الفكرة من مسؤوليتها تجاه الحياة، وهذه الحرّية لا تعبّر عن مركزيّة الإنسان في الكون بقدر تعبيرها عن الاستجابة لمقتضيات تصوّر يعتقد أنّ كلّ شيء خُلِقَ بمقدار، وأنّ وراء كلّ أمرٍ حكمة ظاهرة أو غير ظاهرة. وكذلك فإنّ حرّية إجمالة العقل هو الحريّ بدين جعل الإصلاح أوجب مهام الإنسان. ثالثاً: إفلات السلوك من قبضة الشهوات هو تحرّر من قيود الدنيا. وهذه هي الصبغة التي تصبغ مفهوم حرّية عباد الله في الإسلام، وكلّ المعاني المذكورة متضمّنة في المقصد الأول من تزكية التصوّر. إنّ الحرّية عنصرٌ أساسيٌّ مغروّز في التصوّر الإسلاميّ ومستصحّب في الشريعة، وإن لم تكن الحرّية هي المحور المنظّم والمقصد الجامع على مستوى الاجتماع.

والعدل يستدعي تمكين القضاء وإحكام نظامه وسلوكه. وقد تميّزت أمم المسلمين بتوافر المهتمّين بالفقه وما يتعلّق به من علوم، وبتنوّع المذاهب وباستقلال كلّ ذلك عن مسالك السلطان. فدور السلطة كان في انتداب نفرٍ من

أهل العلم ليقوموا بالنصح بما عندهم من علم بمقاصد الشريعة وتفصيل الأحكام. ويُعدُّ هذا النوع من العلاقة بين علماء الشريعة والسلطة السياسية خصلةً فريدةً في التجربة المسلمة؛ إذ تجعل الفقه الذي هو بمنزلة نظرية القانون منفصلاً عن السياسة؛ وهذا النسق من انفصال السلطات هو من أكد حمايات الحرّية.

وهناك حازان بين السلطة التنفيذية والقضائية تتحتّم حمايتهما، أولها ما ذكر من استقلال الفقه بوصفه علماً مرتبطاً بالشريعة من جهة وبالقانون من جهة أخرى؛ والثاني هو الاستقلال الإداري لجهاز القضاء. فلا يُمكن تحقيق إصابة عدل الحقوق والواجبات بلا صيانة استقلالية القضاء من ناحية مادّته الفكرية ومن ناحية عدم خضوعه للسلطة السياسية. وللسلطة السياسيّة قوّة مستمدة من الأُمّة، ولا ينفع أن تجمع قوّة السيف والقضاء معاً. والفصل بين السلطات هو من دعائم العدل، وهو مما اشتهر به أنموذج الحضارة الإسلاميّة. وكذلك عدم تركّز الصلاحيّات في مركز الدولة وتوزّعها بين الأقاليم والمدن والمحلات سمّةٌ صاحبت كثيراً من تجارب المسلمين، وهو مما يُبعد عن التسلّط؛ وهي حكمةٌ ظاهرة؛ والله أعلم.

وإذا كانت الحقوق لا تُحفظ من غدر الظالمين إلا بردع القانون، ظهر أنّ إقرار اللوائح القانونيّة التي تُبيّن الحقوق والواجبات أمرٌ مفيدٌ، ومثله الدستور على صعيد الاجتماع العام. وكذلك يُقال في اللوائح الإداريّة التي تُبيّن المسؤوليات وتُعين على ضبط مسيرة الدواوين والمؤسّسات. غير أنه ينبغي أن لا يُتوهّم أن سنّ القوانين يُغني عن روح التفاهم العفويّ. فما من قانونٍ إلا ويردّ الاجتهاد فيه وفي مناسبة تطبيقه، وفي الإحالة إليه أو إلى غيره من القوانين. وطغيان الاستنجاد بالقوانين علامةٌ على الشحّ الجماعي واضطراب العقد الاجتماعيّ؛ إذ إن الغالب في المجتمعات هو قدرة أصحاب النفوذ على المراوغة في استعمال القانون والتحكّم بتفاصيل تطبيقه، فيعجز القانون عن حماية ما سنّ لأجله.

وهناك مفارقة في موضع القانون في حياة الأمم، فالحاجة إليه أكيدة، غير أنه يقصر عن الوفاء بما يَرجى منه من تحقيق أقصى درجات العدل، وهذا

العجز يزداد مع المبالغة في التقنين التفصيلي. وسبب ذلك أنَّ القانون بطبيعته ضعيف في قدرته على الإحاطة بسياق القضايا، ومن غير استحصالٍ لسياق مشكلة ما ومتعلقاتها الكثيرة التي تميزها عن غيرها لا يتحقق العدل. ولذلك يحسن أن يكون القضاء آخر الدواء، وكلُّ ما أمكن حلّه بالتراضي وبالتحاكم إلى أهل المشورة في المحلّة وبالرجوع إلى العُرف هو أقرب لتحقيق العدالة، لأن هذا الطريق يطامن شخّ النفوس. وهذا ما اشتهرت به حضارة المسلمين وحضارات أكثر الأقاليم في تاريخ البشر، ولم يشذّ عن ذلك إلا الحضارة الأوروبيّة المعاصرة، ولذلك جذرٌ في حضارة الرومان التي شغفت بالتقنين.

ولا يمكن حفظ الحقوق وإيصالها لأهلها من غير الاعتناء بالتوثيق في قيدٍ مكتوب. ولهذا كان إنشاء الدواوين وسنُّ مسالك عملها مما يُحتاج إليه أي احتياج. ومع كثرة الخلق وازدياد أنواع المهن صار هناك حاجة إلى أنواعٍ مختلفة من الدواوين، كيلا تضيع الحقوق لغياب الخبرة. ومن خلال الدواوين ومجامع أهل الحرف والصناعات تتمّ الحسبة، تُراقب السلوك الذي يبتعد عن نصيح المسلمين وعن الوفاء بحاجاتهم العامّة.

إنّ إصابة العدل المطلق في الدنيا أمر محال، وتحقيق العدل هو موازنة بين الحقوق والواجبات، وتزكية هذا المقصد تكمن في التفحص المستمر في تحقّق المآلات. وإيمان المسلم بالحياة الآخروية يطامن من شخّ النفوس ويدفعها نحو الصفح والغفران، ويسهّل مسيرة جهاز القضاء، ويُبعد النزاع عند الموازنة بين الحقوق والواجبات.

2 - إحكام التشاور

تتمّ تزكية مقصد الشورى وحفظ فاعليّتها ومعانيها بإقامتها في أوجه الاجتماع المختلفة. وإذ ندب للفرد الواحد طلب النصيحة والاستشارة في أمورٍ تخصّه، كان من باب أولى أن يكون التشاور فيما يتعلّق بمسائل جماعيّة أمراً لا غنى عنه.

والتشاور في الأمور الجماعية عرفته البشرية منذ أقدم العصور. وكان التشاور في التجمّعات البشرية القديمة يتمّ بين حكماء القوم ووجهائهم. وكان

التشاور يجري على نحوٍ عفويٍّ لا تحكمه القوانين، وإنما يسدّد خطاه العرف الشائع المقبول. وتميّزت مجالس التشاور يومها بأنها على صلةٍ قريبةٍ بعامة الناس، وعلى درايةٍ كاملةٍ بآمال الأفراد وآلامهم. وهذا النوع من التشاور لم يكن يجري في التجمّعات الصغيرة فحسب -القرية والقبيلة مثلاً- وإنما أيضاً في الممالك الكبيرة. وذلك أنّ تلك الممالك لا تشبه في طبيعتها تركيبها السياسية/الاجتماعية دول اليوم؛ إذ بقي فيها المجتمع بعهد الروابط المحليّة ونظمها، سواء أكان نظم العشيرة أو الحيّ أو الجماعة الدينيّة. الذي اختلفت فيه الممالك عن التجمّعات الصغيرة هو اختصاص الأولى بالأوجه الكبرى من السياسة، كالحرب، ولكن بقيت صيغة الاجتماع فيها مرتبطة بدوائر القرابة والجوار وأماكن العبادة. نسق الاجتماع السياسي هذا مختلف تماماً عمّا هو اليوم. فالدولة الحديثة التي تشكّلت فلسفتها منذ عصر التنوير تعاضمت قدرتها على الضبط والتحكّم، وترافقت مع تراجع الروابط الاعتيادية التي عرفتها البشرية في تاريخها، وترافقت مع ظهور المذاهب الفرديّة. فطوّرت البلاد الأوروبيّة فكرة الديمقراطية التي تناسب دولها، تلك الدول التي تحوّل فيها الإنسان الاجتماعيّ إلى مواطنٍ سياسيٍّ مرتبطٍ بالمجموع برباط عقدٍ قانوني ضعيف الصلة بالروابط الاجتماعية العفوية، وانبتت الحقوق والواجبات وفق ذلك. وفي ظلّ هذا النوع المستحدث من الترابط تشكّلت مؤسسات سياسية مليئة بالإجراءات القانونية والإدارية لتنظيم الحياة التي ازدادت تراكبيّة. غير أنّ هذه المؤسسات وفكرتها التي تقوم عليها لا زالت تعترك مع مفاهيم تتعلّق بطبيعة الفرد وموضعه من المجتمع الكبير، ولم تصل بعدُ إلى صيغة توافق كامل بين الروابط الطبيعيّة التي رافقت تاريخ البشر والروابط الاصطناعية الحديثة.

قدّمت بهذه المقدمة لأنّه إلى أنّ معالجة مقصد التشاور ينبغي أن تراقب أولاً مكانها في المنظومة الإسلامية وفي التشكيلة الاجتماعية التي تدفع نحوها تشريعات الإسلام. ثمّ يجري بعد ذلك اعتبار تغيّر الأحوال وتطوّر الواقع. وإنّ من سنّة الاجتماع ترابط مصالح الأفراد وتشارك أوجه حياتهم بحيث لا يصلح حال أيّ منهم إلا بصلاح أمرهم جميعاً. ولذا اقتضى السلام في حياة البشر تحقيق الشورى في كلّ جزء من بناء المجتمع.

وسأعرض مسألة تحقّق الشورى من ناحيتين: اختلاف مسالك الشورى باختلاف نسق الاجتماع، وتعدد طبقاتها بحسب التكتلات البشرية، ثم أناقش مسألة الخروج على السلطة السياسية.

أ - علاقة الشورى بنسق الاجتماع

أنماط الشورى يمكن أن تختلف بحسب ثلاث خصال تميز فيها مجتمعات البشر:

الأولى، درجة التنوّع في تركيبتهم الاجتماعيّة، وللتنوع أبعاد ثلاثة: الانتماء القوميّ واللّغة والدين. والتجانس في أيّ من هذه الأبعاد يُخفّف مساحات الاختلاف والتنافر. فتجانس الانتماء القبليّ/ الشعبيّ⁽¹⁾ الذي هو موضع افتخار النّاس ومحلّ ثقتهم يُطامن من الخلاف وفرصة ادعاء الانتخاب القبليّ أو العرقيّ. وتجانس اللّغة يُسهّل تواصل النّاس وتفاهمهم، وتحمل اللّغة في طيّاتها مفاهيم وطرق تفكير تُقلّل الشذوذ والانفراد. أما اختلاف الأديان في الكيان الاجتماعي الواحد فلا تخفى نتائجه من احتمال التضارب، فأغلب الأديان ليس في مبادئها ما يسع غير المؤمن بها. وانفرد الإسلام الدّين الخاتم بقدرته على الاستيعاب من خلال نظريته لمهمّة الأنبياء المتّصلة منذ بدء البشريّة. والمراد هنا أن التجانس يسهّل التحقّق العمليّ للشورى لغياب التراكم والتنوّع الذي يُثقل المؤسسات الشورية بتناقضات حلّها عسير.

الثانية، طبيعة التّقاء النّاس وتشكيلهم لكيان سياسيّ واحد، ولذلك وجهان: وجهٌ يتعلّق بالتغيّرات التي تحصل في التركيبة السكانيّة، ووجهٌ يتعلّق بتفاعل السياسة مع الجغرافيا. والدول لا تبقى على حالٍ واحدٍ من ناحية التركيبة السكانيّة، فالهجرات مطّردة في تاريخ البشر، وينتج عنها التّقاء أوجه

(1) مفهوم القبيلة مشوّه اليوم، وهو موضوع بحث مستقل أرجو أن يتيسّر لي نشره. وربط هذا المفهوم مطلقاً بالتعصّب فيه إشكال، فالآية تعدّه صفة لازمة للخلق وبعداً من أبعاد التعارف. ولنقلّ للتبسيط أنّ بُعد القبيلة والشعب يشابه بُعد الوطني القوميّ، ولكن من غير أن نحشر فيه المفهوم الحداثي الدولة - الأمة.

كثيرة من ألوان الواقع البشري، فتتفاعل عناصر التعددية - وبخاصة الثلاثة التي أشرت إليها - تفاعل عسير أو يسر. وكذلك، فإنّ توسّع الدول والسيطرة السياسية على بقاع جديدة وضمّ سكّانها أمرٌ مطرّدٌ في التاريخ؛ أي إنّ تشكّل الكيانات الجديدة قد يأتي على نحوٍ عدائيٍّ أو سلميٍّ أو شبه سلميٍّ، وتوزّع فيها الحظوظ والميّزات على نحوٍ قريبٍ أو غير قريبٍ من رضى الناس. وقد تترافق الهيمنة السياسية وعملية الصهر في بوتقة الدولة مع القهر. والقهر قد ينجح في استدرار رضى الناس بإخضاعهم، فيحسم الأزمة السياسيّة في لحظتها، ولكنّه يمهدّ لأزماتٍ متعددة في المستقبل. والمراد هنا أنه بقدر ما يكون التقاء الناس عند تشكيل الوحدات السياسية عفويّاً ويغيب عنه القسر والإكراه، تنبسط مسالك الشورى ويسهل تأسيسها في الحياة.

الثالثة، طبيعة احتياج الفرق المتعددة في القوم لبعضهم بعضاً. ويتعلق هذا بتضاريس الأرض وجغرافيّتها، وطبيعة مصادرها الماليّة وأرزاقها. فمثلاً، تباعد الأقاليم أو تفرّقها بين جزرٍ، أو اعتراض الجبال الشاهقة والصحارى الشاسعة يؤثّر في كثيرٍ من نشاطات الحياة، بما في ذلك طرق السعي للرزق؛ فينعكس على طبيعة الاجتماع، وربما يقتضي حكمة ترابطٍ مختلفة. وحين يكون هناك اختلافٌ في طبيعة البيئة في الدولة الواحدة يغلب أن يكون الاختلاف البيئيّ بين الأقاليم سابقاً للتكوين السياسيّ. وعندها يكون لفرق القوم في الدولة الواحدة تجارب تاريخية متفاوتة تترافق مع تنوع ثقافيٍّ، ويغلب أن يعتمد كلّ إقليم على موارد معيشيّة مختلفة. ويقتضي ذلك أن يكون نسق التشاور في هذا النوع من الاجتماع مختلفاً عن نسقه بين قومٍ مُرتصّين في بقعة أرضٍ صغيرةٍ عالية الكثافة السكائيّة.

الخصال الثلاث سابقة الذكر تدلّ على أنّ الشورى تواجه تحديات عند محاولة تحقيقها، ولا بدّ لصيرورة الشورى من مراعاة واقع الحياة البشرية لتتمكّن من تحقيق مقصدها ومحاولة الوصول إلى أفضل القرارات، وتحقيق الرضى بهذه القرارات، وتسهيل مهمة الحكم والاقتراب من اكتمال العدل.

ب - طبقات الاجتماع البشري

وناهيك عن الاختلاف في المجتمعات البشرية في الخصال الثلاث (اللغة والدين والجذر القومي)، هناك خمس طبقاتٍ شائعة في الاجتماع البشري يَرُدُّ فيها التشاور.

أولها اجتماع الإلفة، وفيها يخفى رسمُ التشاور لغلبة المودة والرحمة؛ ولذلك ورد ذكر التشاور في الآية خصوصاً عند تخلف هذين الملتطفين والعزم على الانفصال. وهناك الاجتماع للهوية من الصيد والسياحة وما شابههما، وحاجة التشاور واردة هنا على الأقل لمنع تعكير الصنف.

إنَّ علاقة الأزواج هي أدنى مستويات الاجتماع البشري. ومع أنه التقاء مودة ورحمة، طُلبت فيه الشورى، لأنه التقاء بين نوعين من بديع خلق الله يُفكران بطريقة مختلفة ويشعران بطريقة مختلفة. وجاء الأمر بالتشاور في هذا الوجه من الاجتماع البشري حين يتعذر الالتقاء ويُعزم على الطلاق. وجاءت التوصية بالتراضي والتباعد عن الشخ. وانتبه إلى أنَّ افتراق الزوجين واردٌ، لأن ديمومة الأسرة متعلقةٌ بهما معاً، ولكنَّ الأمر على غير هذا النحو بالنسبة للاجتماع العامِّ الناس، فانفصال بعضهم عن بعض انفصلاً كاملاً غير مُتصوّر، ولو حدث شيء منه لغلّب أن يترافق مع الفتن والهرج. ولذا فتنظيم الشورى بحق المجموعات الكبيرة على نحو مؤسسي أمر أكد لا غنى عنها.

وثانيها الجماعة الصغيرة من أصحاب الصنعة. وفي تشاور أهل المهن والصناعات مصالح خاصّةٌ بهم من أجل حماية موارد رزقهم، وفيه مصالح عامّةٌ كذلك، لأنَّ الصواب الناتج عن تشاورهم يجمع الغشَّ ويصقل صناعة مهنتهم ويزيدها إتقاناً، فيزداد كيان المسلمين اقتداراً، ويصبح أكثر تهيؤاً لمواجهة التنازل وأغنى عدّة عند مواجهة الأعداء.

وثالثها اجتماع الحيّ والجوار. ولساكنيّ الحيّ مصالح مشتركةٌ، كالاحتفال بالأعياد والتآزر عند الملمات. ومن المصالح الأكدة صيانة الأخلاق العامة، مما لو أهمله بيتٌ تعدّى إلى بيتٍ آخر. ومناسبة أفراد ذكر الأخلاق من بين الكثير من الأمور هو إبعاد تدخّل الدولة والاستغناء عن

جهودها في هذا الوجه من الحياة، لأنه مما لا تُحسنه ومما لم تُنشأ لأجله. فباعتبار الدولة آلة كبيرة، كان إقحامها في شؤون المحلات والأحياء والتجمعات الصغيرة غير حكيم؛ إذ ينتج عنه عادةً إجحافٌ غير مقصود، لأن أدوات الدولة وطبيعة تفكيرها وهوسها بالطاعة والإخضاع يجعلها عاجزةً عن فهم الحاجات الدقيقة للبنى الصغيرة في المجتمع. وإذا استدام تدخُّل أجهزة الدولة في البُنَيَات الصغيرة، تأسَّس طغيانٌ كَرِيهٌ يَخْنُق الحُرِّيَّات الفطريَّة للإنسان. ولقد اشتهرت الحضارة الإسلاميَّة بالابتعاد عن هذا النوع من التسلُّط بسبب اضطلاع العلماء وكبار القوم وذوي الحكمة برعاية التشكيلات غير السياسيَّة في المجتمع.

ورابعها اجتماع المدن. ظاهرة المدن عامَّة في كلِّ الحضارات، وطبيعة الاجتماع فيها متفردة ومختلفة جداً عن الكيانات الصغيرة. ونظام المدن نظامٌ مرَّكَّب من مستويات متعدِّدة بينها تفاعلٌ وتداخلٌ. وفاعليات البُنَى الاجتماعيَّة الصغرى لا تنعدم في المدن، وإنما ينشأ من تفاعلها نظامٌ آخرٌ للمدينة لا يُمكن أن يُختزل في أفراد مكوِّناته؛ أي إنَّ المدينة ليست مجرد مجموع لوحداث أصغر منها، فالاتِّتماع يُولِّد حراكيات اجتماعيَّة ليست من نوع حراكيات التفاصيل التي تشكِّلها. ويغلب في المدن والتَّجمعات الكبيرة أن تكون هناك حاجةٌ إلى كثير من أوجه الشورى بحسب تعدُّد المصالح وتشابكها، فمثلاً، هناك مصالح جرِّ المياه وتأمين القوت وتوزيع الوقود ولمِّ القمامة. وهذه مصالح مشتركةٌ ينبغي فيها الرجوع إلى أهل الخبرة من الصناعات المختلفة، وتستدعي تقاسم الخدمات والنيابة فيها.

ولا يكفي التشاور في إجراء المصالح المختلفة كلٌّ على حدة؛ إذ إنَّ بينها اتصالاً، ولذا يُحتاج فوق ذلك تشاركٌ بين مجالس التسيير فيما بينها، يُستدعى نقيبٌ أو نقباء من كلِّ منها ليتشاورا فيما بينهم كي لا تتضارب المصالح المتنوعة ولا تتعارض.

وخامس مستويات التشاور هو كبرى أمور الأُمَّة، من حفظ الأمن وصكِّ النقود وحماية الثغور وجباية الزكاة وتوزيع الفائض من الأرزاق، وحفظ سلامة كلِّ هذا. والتزكية في كلِّ ذلك تتضمَّن مراقبة عمل التشاور ومراجعته حتى لا

يتحول النظام إلى شكل لا معنى له لا يحقق ما أوكل إليه. والتزكية واجبة في ملاحظة تغير الأحوال وتجدد الاحتياجات، فربما احتيج إلى زيادة مجلس بعد استحداث مصالح جديدة أو ورود مخاطر طارئة، وربما احتيج إلى حل بعض المجالس بعد انتفاء الحاجة إليها. ومثلاً، جمع الزكاة وتوزيعها في الدولة الكبيرة قد يُعهد إلى ما دون ذلك من مستويات المدنية والحي، أو قد يشتركان مع السلطة العامة، وقد سبق الكلام في هذا في مقصد الحفاظ على الأرزاق، فبين أمرَي السياسة والمال اشتراك ظاهر على هذا الصعيد.

إن قضية تقسيم الأقاليم والقطاعات الإدارية أمر في صميم اهتمام السياسة. وحين يرسخ نظام وتصميم معين يصعب تغييره. وليس هناك خلافاً على حكمة ابتعاد السياسة عن فرض نمط واحد على الواقع الاجتماعي، فلن يأتي ذلك إلا عبثاً، لأنّ الواقع الاجتماعي يتشكّل تدريجياً على نحو طبيعي غير إرادي، ويكون ذلك عادة قبل دخول السياسة فيه. فالمطلوب أن تتأقلم السياسة مع الواقع الاجتماعي وتُكيّف وسائلها لتخدم نمطه الفريد.

وأشير إلى أن أوجه التشاور على الصُّعد الثلاثة الأخيرة (صعيد الحي وصعيد المدينة وصعيد الأمة) شديدة الترابط، وكلُّ تقصير في صعيد ينعكس على الآخر. وإذا جرى التقصير في المستويات الصغرى ربما اضطر الناس عندها إلى إسناد أمور الشورى الدنيا إلى العليا، وهذا مفض إلى الاستبداد إن استدّام. وحين تُسند شورى المستويات العليا إلى السفلى، يغلب أن يتعذّر الالتقاء عندها لغلبة الأثرة المحليّة على فرق الناس، وربما قاد هذا إلى انقراط العقد الجامع مع مرور الزمن.

ونظام الشورى يقوى وتعمّق جذوره ويصبح صرحاً متيناً إذا سرت فاعليّاته على مستويات عدّة غير متمركزة في مجمع واحد. وهذا يتّصل بالنظرة الإسلامية لأصل شرعيّة الحكم. فالحكم يستمدُّ شرعيّته من كونه قادراً على خدمة مصالح جماعيّة معتبرة من متطلّبات الاستخلاف البشري. والأوامر الشرعيّة تبدأ بالفرد -فهو وسعيه موضع الحساب- وتندرج عبر الأسرة ثم الحي ثم القبيل وما تلاها؛ أي إنّ من ناحية الفكرة السياسيّة، فالبنى الصغيرة

هي التي تُعطي الدولة والمؤسسات الجامعة شرعيتها، وليس الدولة هي التي تمنُّ على وحدات المجتمع وتهبها حقوقها.

وفكرة استناد الشرعية السياسية إلى مرجعية المجتمع فكرة مهمة جداً ولها بُعدان. الأول هو أنَّ طبيعة التصوُّر الإسلامي للسلطة ترفض خلع القداسة على الحكام أو اعتبارهم ظلَّ الله في الأرض، وكذلك فإن مسؤولية الاستخلاف منوطة بجنس البشر عامّة. والبعد الثاني عمراني، لأنَّ معرفة الناس بشؤونهم هي معرفة حيثة، ومهارات التشكيلات الاجتماعية في تسيير أمور الحياة على نحوٍ عرفيّ غير مصطنع تترافق مع اليسر والسهولة وانخفاض الكلفة، ولذلك كان إجراء الشورى على عدد من المستويات هو الأقرب لتحقيق المقصود منها. وهذا التشاور متعدّد الطبقات هو الذي كان سمة التجارب التاريخية للمسلمين، وهو سمة فريدة تفوت بعض الناظرين للانشغال الكامل لتفكيرهم بالتشاور على الصعيد السياسي فحسب. وبغضّ النظر عن طريقة الوصول إلى الحكم -ولو كان بالتغلّب- لا تنتفي الحاجة الأصلية للتشاور ولا تنتفي مصدرية أحقية السلطة؛ فالطريقة الخاصة في الوصول إلى السلطة هي بمنزلة استثناء يفرضه الظرف التاريخي، وينبغي أن لا يُلغي الحال الطبيعيّ لمسيرة الحكم. فلوازم العصبية والوصول إلى الحكم وسيادة الدولة هي أمور وجودية، واطّراد الوجودي لا يُلغي أصل مقصد التشريع، وإنما يستأهل أحقية من جهة الوسائل، ويبقى الحكم مطالباً بالقيام بواجبه تجاه المحكومين.

وتحقيق الشورى يقتضي عادةً بعث النقباء نيابةً عن القوم. ولا تصلح النيابة إذا غلب عليها المتشوّفون وأصبحت موضع التنافس لطلب النفوذ، ولا يستقيم في نظام الشورى التغلّب ولا تُشترط فيه عصبية منفردة. وقد يجري مسلك الشورى على نحوٍ منفصلٍ ومُتميّزٍ عن مسلك الوصول إلى سلطة الدولة. وفي الحال الطبيعية تسري فاعليّات الشورى موازية للسلطة، أما في الأزمات فكثيراً ما يستقرّ الحكم بنوع من التغلّب، ثمّ تسوّغ أحقية الحكم على نحوٍ أو آخر. وفي هذه الحالة الثانية لا يُمكن لمسلك الشورى أن يمشي موازياً لمسلك الحكم، وإنما يسعى لضبط مسيرة السلطة التي خرجت عن السكّة الاعتيادية.

ويكون النقباء عادةً من أهل العقول وممن يثق بهم القوم أو ممن اعتاد الناس رياستهم وسلّموا بمنزلتهم، وهذه هي العصبية الطبيعية، وهذا مشهود له في تاريخ البشرية. والأهلية أقرب لأن تتشكّل وتتهذّب بين من هو منخرط في السياسة ومن عاشرهم، وكذا تراكم الخبرات، إلى أن يتنكّب أهل السياسة عن واجباتهم ويهملون الشأن العام. غير أنّ المراس والأهلية تتركزان في دوائر صغيرة من المجتمع، فيشبه تداول السلطة بين أصحاب هذه الدوائر التوريث الاستثنائي. أما مطلق التوريث فهو مُفسدٌ ولو اجتمعت له العصبية وتحقّق لأهله التماسك، لأن الأهلية لا تُتوارث، فيقع الناس عند ذلك تحت حكم الخامل الضعيف مفتقد البصيرة. وما تزال السلطة تُتداول بين من عندهم أهلية داخل التجمّع السياسيّ الغالب، إلى أن يؤذن بظهور كتّلات أقدر على تحقيق الأهداف الجماعية للقوم، تتسلّح بفكرة جديدة في الإدارة لم تتبدّل كما تبدّلت بين القدماء من أهل السلطة.

ويتطلّع الناس أن يكون رؤسائهم من بين أظهرهم فيما يتعلّق بالقرب من أمورهم المعاشية في المحلّة؛ وكذا في الإقليم. أمّا السياسة العامة الشاملة للأمصّار فيرضى الناس عادةً بمن يُحقّق لهم الأمن ويحميهم من العدوان. وإذا اتسعت البلدان صُعب كفاية عصبية واحدة واحتيج عندها إلى ما تجتمع عليه العصبية المتفرقة بين الأقاليم. وينبغي التنبيه هنا إلى أنّ محض ابتعاث النقباء من الفرق والأقاليم المختلفة لا يكفي للاستقرار السياسيّ، والفكرة الجامعة التي تستند إليها مجموعة الحكم هي التي ترسخه. وكما سبق ذكره، كلّ ذلك مبنيّ على صورة شوريّ متعدّدة الطبقات ذات صلاحيّات متداخلة ومختلفة يضطلع فيها قادة المحلات بمسؤوليات مختلفة عن مسؤوليات قادة الأقاليم وعن مسؤوليات قادة المِصر، وإن كان بين هذه المسؤوليات تشارك.

وينسجم مع مفهوم الشورى ويتّسق مع مرادها أن لا يرتسم بناء الدولة على هيئة نظام هرميّ، وإنما أن يكون نظاماً متداخلاً متعدّد الطبقات في بنيته الإدارية. فإذا قُصّر صعيدٌ أو فسد لا ينهدم البناء كلّهُ؛ وكذلك فإن هذه التركيبة المتداخلة التي تتوزّع في المسؤوليات والحقوق والواجبات تضع حواجز في وجه الظلم والاستبداد. والله أعلم.

إن القيام بالشورى على نحوٍ يناسب الزمان والمكان يمكن الأمة من الاسترشاد بأحسن ما عندها من أنظارٍ وقوى. فما القول إذاً عند شيوع الظلم وانسداد منافذ الشورى ورغبة الناس بزوال الحكم واستبداله؟ وإذا كان العدل مقصداً من مقاصد الشريعة في العمران، وإذا كانت الحرية مغروسةً في فطرة الناس ومصونةً في التصوّر الإسلامي وفي شريعته، وإذا كان الظلم مؤذناً بخراب العمران، فما هي ضوابط الخروج على الحكم؟ ومع أنّ المسألة تتعذّر عن الانضباط -مثلها مثل كلّ أمور السياسة- لتعلّقها الشديد بالظرف، وهنا بحدّة الظلم ونوعه، غير أنّ ذلك لا يمنع من تلمّس موجّهات عامّة.

ت - الخروج على سلطة الحكم

ونبدأ أولاً بملاحظة أنّ الحكماء من شتى الثقافات يميلون إلى عدم تحييد الخروج على السلطة لأدنى سبب، ويرون الثورة آخر الدواء. ولعدم تحييد الثورة سببان: الأول هو أنّ الداعي إلى الخروج على السلطة كثيراً ما يكون محض طموحٍ سياسيٍّ ومنافسةٍ جُلّ ما تبغيه هو الحياة على الملك، لا العدل والإصلاح؛ والثاني هو إمكان تهيج الدهماء بسبب تقصير من السلطة، ولو كان في أمور لا تحتل العصيان والخروج. والتحفّظ على الخروج لا يشمل حالة الطغيان والظلم الفادح، وإنما يتعلّق بالتقصير الذي يلزم أيّ واقعٍ سياسيٍّ. ولو قيل بالثورة لأدنى مظلمةٍ لحلّ هرجٍ مفضٍ إلى التفرّق والتناحر وإلى انفراط عقد الاجتماع.

والتحفّظ على العصيان والخروج ينبغي أن لا يكون نابعاً من فكرة وجوب الطاعة لأولي الأمر؛ إذ لا خلاف في أنّ طاعة الشريعة ونفاذ أمرها ومقتضياتها من العدل والإنصاف مقدّمٌ على طاعة القائم بأمر المسلمين. كما أن أولي الأمر الذي هم أهل للطاعة هم ذوو العقول والحجى ممن تثق بهم الأمة، وممن ليس لهم مطمعٌ في الرياسة، لا أهل السياسة والحاشية المستكثرة حولهم.

وإنّ للتحفّظ على القول بالخروج على السلطة عند مجرد التقصير -لا الظلم الفادح- أسباباً عمرانيّةً بحته، لأنّ مردّ التقصير قد يكون لضعفٍ في

البنية؛ أي إنَّ مردَّ التقصير ليس عجز الأفراد الحاكمين وإنما شروط موضوعية غالبية. فمثلاً، قلة المحاصيل في سنوات الجفاف أو ضيق الأرزاق عند استيلاء العدو على ممرات البحار، تمثل مشاكل لا تنصلح بمجرد تغيير الحاكم. ومردُّ الأمر في مثل هذه الحالات هو الاجتهاد والتعاون على خطط بديلة تواجه الحالات الخاصّة. أمّا إذا كانت الحكومة مستوثرة اعتادت الدّعة واستمرت الترف فغفلت عن الإصلاح والرتق في ساعات الحاجة الملحّة، أو قصّرت همّتها عن الانتصاب للنوازل، فقد حكمت على نفسها بالزوال ولو بعد حين، وإصلاحها أو الخروج عليها مطلوب.

إنَّ عدم أهليّة السلطة وعجزها عن النفرة لخدمة المصالح الحيويّة للأمة تُورث كره المحكومين للسلطة وتُفقد هيبة الحكم وأحقّيّته في النيابة عن أمر المسلمين، فتتطلّع الرعيّة إلى من يملك همّة المضيّ في إرساء رؤية جديدة وخطّة مستحدّثة. فإن كانت الشورى قائمة على نحو سليم في مختلف نواحي الاجتماع وعلى الصّعد المتعدّدة للإدارة، لم يكن بدّ من استجابة الحكم لخطط الإصلاح، وانتفت الحاجة لاستبدال الحكم. أما عند غياب الشورى وفساد وسائلها، فتبرز الحاجة إلى تغيير سياسيّ شامل، وإلى تعديل في تركيبة الحكم وطبيعة تحرّكه.

فإن فسح النظام القائم للتغيير اللازم، استعادت الأمة حيويّتها بالتدريج. ومع أنّ فسح السلطة السياسيّة لفرصة التغيير ظاهر الحكمة، إلا أنّه مما تُقصّر فيه الحكومات على الدوام، لأنّه تصغر في أعين النظام الحاكم سيئاته ويرى في نفسه أهليّة فوق ما يستحقّ. فإن وصل العُجب السياسيّ الحدّ الفرعونيّ في الاستبداد بالرأي أو الحدّ القارونيّ في العجب بالمال، صارت الثورة واجباً عمرانياً، وإن كان عسير التحقيق. وصعوبة التغيير راجعة إلى سببين: الأول هو أنّ الاستبداد السياسيّ يُفقر الأمة فلا تمتلك الكثير من أدوات التغيير، والثاني هو أنّ الاستبداد يحمي نفسه بقوات مدرّبة ويلجأ إلى أعمال البطش لإسكات المعارض الكاره، تكبراً وغروراً بقوة الشرطة والجند.

والثورة على الظلم سنّة عمرانيّة تطلبها حركة العمران كما يطلبها أفراد الناس، وإن كانت سبل الخروج قد يتأخّر توافرها بسبب إحكام الظلم للسيطرة

إلى حدٍّ لا يجد الناس لهم حيلة أو قوّة للمناظرة. وعند الثورة، وبخاصّة بعد طول فترة الظلم، يتّسع الخرق على الراقع وتكثر الأوجه التي تحتاج إلى إصلاح، كثرةً يستعصي تناولها جميعها مرةً واحدة. ويُخشى عندها من وقوع الفتنة لتراكم مطالبٍ لا يحتمل العمران بلحظتها تلك الاستجابة لها. ولذا كان أولى المطالب عند الخروج على السُلطة هو إعادة الشورى إلى نصابها، وينبغي أن يكون هذا المطلب الدافع على التغيير ليمسح الطريق أمام الإصلاح التدريجيّ. وحين تجتمع الهمم على تغيير النظام الحاكم، لا بدّ أن تختلف رؤى الإصلاح، فإذا اقترن هذا مع غياب الشورى لربما وقع الهرج و طال الاختلاف وتحزّبت حول مسائله فئات الناس. أمّا إذا أعملت الشورى على وجهٍ حسنٍ، وتسامح المتشاورون بالفرعيّ من المسائل واجتمعوا على ما يجمع فرقهم، انفتح الطريق أمام الإصلاح، فكلُّ إصلاحٍ يرتهن إلى زمنٍ يجري فيه التعافي وإعادة البناء.

وتصحّ المناجزة وتُطلب عند وجود انحراف أساسيٍّ في وجهة الحكم، أمّا ما سوى ذلك من التقصير في الجزئيات فتكون فيه المطالبة من خلال أقدية الشورى ومسالك القضاء.

وينبغي التذكير هنا بأنّ ما حرّره الأوّلون في هذا الأمر كان في سياق نظام مسلمٍ قصّر في الواجب، وإن كان هذا التقصير فادحاً في بعض الأحيان ووصل إلى حدٍّ ينفي صفة اهتداء السياسة بتوجيهات الإسلام. أما في زماننا هذا فقد تقلّبت الأحوال بعد هيمنة الفرنجة على نظام العالم وسيطرتهم على بعض بلاد المسلمين، فأصبحوا يتحكّمون بها على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ. ولذا، فإن ما حرّره الأوّلون يقصّر عن الإحاطة بما هو قائمٌ في زماننا بعد زوال رسم الخلافة، وبعد تحوّل الاجتماع المسلم من الارتكاز على الصيغ المحليّة المملّيّة⁽¹⁾ ضمن رابطة الخلافة إلى الاجتماع على عقدٍ وطنيّ فارغ المضمون مُتَنَكِّبٍ لثقافة الأمّة.

(1) مصطلح المملّة هنا يقابل مصطلح المجموعة الإثنية، وهي المجموعة التي تربط أفرادها علائق تاريخية ثقافية قومية، وربما تشترك مع أبعاد دينية أو عرقية.

وملاحظة سياق المكتوب في التراث في أمر السياسة يُشير بخاصة إلى الحاجة لتجاوز ثنائية القول بنصية الإمامة أو بجواز خلافة المفضول، فالتاريخ شاهد على إشكال كل منهما. فالذي تولّى الحكم بناءً على الانتساب إلى آل البيت أو زعماء ذلك لم يختلف سلوكه السياسي في الجملة عن سلوك غيره اختلافاً كبيراً، فغاية السياسة المُلْك، وهذا من طبائع العمران. ولذلك لا يُفاجأ دارس التاريخ حين يرى أنّ حكومات التشييع استنّت بسنة الزمن السياسي الذي تمكّنوا فيه، فشكّلوا سلطانات في زمن السلطنات وإمبراطوريات في زمن الإمبراطوريات؛ وعند تفحص مفاصل استناد حكمهم نجدها تكاد لا تختلف عن غيرهم من حكومات المسلمين إلا في الهيئات والشارات. والتاريخ شاهد كذلك على أنّ القول بخلافة المفضول قولٌ فضفاضٌ يُمكن أن يُدخل فيه من تنكّبوا للأمة وأهملوا أخطر مصالحها، ويُمكن أن يُستغلّ لإضفاء الشرعية على الظلم الفادح وتمديد عمره البائس.

فإذا كان أمر العصيان والثورة يترواح بين كونه ضاراً أو غير مُجدٍ وكونه واجباً ومطلوباً، يحسّن ضبط القول في هذا من خلال رصد موضع الخلل مُقدّراً على درجة ابتعاده عن تحقيق مقاصد الشريعة العمرانية، فنجعل أسلوب التغيير مرتبطاً بإصلاح ذلك الخلل. والخلل في تحقيق المقاصد العمرانية يُمكن أن يترواح بين حدّ العجز والإهمال وحدّ الجور والإفساد، فيكون التغيير السياسي والإصلاح المبتغى إصلاح مطالبةٍ للتقويم عند الحدّ الأوّل وإصلاح مناجزةٍ للإزالة وإعادة التصميم والبناء عند الحدّ الثاني.

والخلل على المستوى العقديّ يُمكن أن يترواح بين حدّ الإهمال من التلفيق في أمور التصوّر، وحدّ الإفساد من الإضلال بإقامة العقائد الزائفة. ومثال الأوّل رغبة الحكم في إشاعة مفاهيم الجبريّة واستغلال التصوّف وسيلةً لهذا، أو إضفاء القداسة على السلاطين وادّعاء أنّهم يحكمون بأمر الله وأنّهم ظلّ الله في الأرض. ومثال الثاني إشاعة المفاهيم الماديّة والفلسفات النفعيّة، ومطاردة الدّين والحيلولة بين قيمه والتمثّل في واقع الحياة ومحاصرته في دوائر العبادة فحسب.

والخلل في الأمور المتعلقة بالنفس والعقل يُمكن أن يترواح بين حدّ

الاستخفاف بالعلم وعدم تمكين أهل المعرفة في شتى العلوم من ممارسة واجبهـم النصحيّ في المؤسسات ودوائر الشورى، وحدّ التجهيل المُمنهج وإفساد الضمائر وتزيين الشهوات.

والخلل في حال الاجتماع يُمكن أن يترواح بين حدّ التقصير في دعم التآلف وما يحجز عن التناحر، وحدّ التشرذم والتأسيس للفتن ورمي فرق المجتمع بعضها ببعض.

والخلل على صعيد المال والأرزاق يُمكن أن يترواح بين حدّ الاستئثار الطفيف والخمول في حراسة المال العام وتنميته، وحدّ الاستيلاء على بيت مال المسلمين والأوقاف وحبس المال في جماعات المقرّبين من السلطة وإشاعة الفقر بين الناس والإنفاق فيما لا تحتاجه الأمة.

والخلل في السياسة يُمكن أن يترواح بين حدّ المواردية وضعف البصيرة، وحدّ خيانة الأمة ورهن مصالحها الكبرى.

وكلّ ذلك يُظهر وجاهة وزن أمر العصيان والخروج والثورة بمقياس المقاصد العمرانيّة، فما أمر السياسة والحاجة إليها إلا حاجةً عمرانيّةً؛ ولا مناص من تقدير مدى الابتعاد عن توجيهات المقاصد، ابتعادَ تقصيرٍ وضعفٍ همّةٍ أو ابتعادَ تنكّبٍ وإجحافٍ. وفي الحدّ الأول تكون المطالبة وفي الحدّ الثاني تكون المناجزة.

3 - جهاد الأمن والسلام

إرساء الأمن والسلام فرعٌ مهمٌّ في مقصد السياسة، فلا يستقيم أمرٌ ولا تنعم روحٌ ولا يتمّ تآلفٌ عند فقدان الأمن. ويُطلب تحقيق الأمن والسلام في ثلاثة صُعد: الصعيد المحليّ والصعيد الإقليميّ والصعيد العامّ لكلّ الدولة.

وحماية المحلّة تكون بحمايتها من جهالة الدّهماء وعبث الزُعر. وتكفي عادةً هذا الوجه الشرطية. ويحسُن أن يكون قوام الشرطة من المحلّة ذاتها ليكون أفرادها من فصيل الحيّ فلا يداخل الناس وساوس الانحياز، ولتحتجزَ

القربابُ والعيشُ في نفس الحيِّ عمالَ الشرطة عن الاعتداء؛ إذ سيعتدون عندها على أهلهم ومن تربطهم بهم علائق العيش المشترك، وسيخالفون العرف الذي يتأسس عليه وجود المحلّة والحيِّ.

وهناك أمنٌ داخليٌّ يُمكن أن يتهدّد من ثورة ترتبط بفاعليات ملّية، وهذا مما لا تكفيه عدّة شرطة الأحياء. ولعله يحسن أن يكون قوام قوة الأمن الداخليّ خليطاً من الملل لطرده مظنّة الانحياز والشنآن؛ ويكون هذا الجهاز تابعاً إلى مجالس إدارة الإقليم.

وما ذكر من الأمن لا يستقرُّ إذا لم يستعن بمجالس الشورى التي تقوم بمراجعة الخطط وتنصح في التصرف. ويُطلب أن يستلزم الرّدّ القاسي لأيّ جهاز أمن موافقة أهل الشورى والنقباء، ليكون الرّدّ نياحةً عن الجمهور ليس فيه مظنّة الانتقام؛ أي إنه لا يصلح استقلال النظام التنفيذي بالتدخل الغليظ. كما أنّ هناك دوراً عاماً لمجالس الشورى يتمثّل في سعيها رتق الأمر وتفهمّ موارد الغضب ودواعيه قبل اللجوء إلى الإكراه بالقوّة. ومراقبة أهل الشورى لكثائب ضبط الأمن مطلوبٌ أكيدٌ، من أجل أن تحوّل ما أمكن دون استخدام العنف في وجه الباغيين، فكل ضبطٍ تلتزم به القلوب والعقول أقوى وأدوم من الضبط بالقوّة والإكراه.

ثالث أوجه إرساء الأمن والسلام هو الجهاد للحماية من أعداء الخارج من غير المسلمين، ولذلك حالان؛ الأول هو حماية السكّان ومدنهم وقراهم، وحماية مصادر عيشهم. ويستلزم ذلك إشادة خطوطٍ متعدّدة للدفاع وعلى أنواع متعدّدة، تُرهب وتُثني غزو الطامعين. وتُضيق الشورى الخلاف الداخليّ وتُعدّ أمضى الأسباب التي تلجئ إلى الوفاق، فكذا رعاية أبعاد التعارف العالمي وتعميق المعرفة بخلائق الأرض تُثير الاحترام في النفوس وتحجز المغامرين المفسدين عن الاستخفاف بالشعوب، وتُبعد تزيينهم لأنفسهم العدوان على الآخرين والطمع بما يحصل لهم من السيطرة على ثروات الأرض ومحاصيلها.

وهل يكون للجهاد جيشٌ نظاميٌّ متفرّع؟ والشواهد التاريخية تشير إلى راحة النفي، مع احتراز سأذكره. وسبب عدم حكمة تفرّغ الجند أنّه يُفسدهم

عند غياب النزاع، أو يجعلهم يهَوُونَ النزاعَ فيما تُغني عنه السياسةُ والمفاوضةُ وضربُ العهود، أو يجعلهم يتطاولون على الأمير المنتخب وعلى سلطة الدواوين التي تُسير مصالح الناس. فالمطلوب أن يُتقن تدريب الجند في القادرين من الأمة، وأن توضع الخطط وأن يتم الاستعداد الدائم من غير غفلة، إعداداً للعدّة قبل وقوع المواجهة وإرهاباً لمن يُفكر بالمباغته؛ ولكن لا يُنادى للجهاد ولا تُستنفر الجند إلا عند اقتراب تكالب الأعداء. ولكن القول بعدم وجود جيشٍ نظاميٍّ متفرّع لا ينفي الحاجة لأن ينبري بعض الأفراد إلى التخصّص بعلوم القتال والدفاع. والاحتراز على القول بنفي الحاجة إلى جيشٍ نظاميٍّ هو أنّه يغلب أن يكون هناك مصلحةٌ وحاجةٌ إلى وجود قوام جيشٍ صغيرٍ يُمثّل أنموذجاً لما تحتاجه ساعة المواجهة؛ والله أعلم.

وتزكية هذا المقصد يدخل فيها دراسة أهل الاختصاص لأحوال الأعداء والأمم الأخرى، فلا يُركن إلى الرخاء ولو مع كامل التمكن. ويدخل فيها التصويب الدقيق بين الجهد لتضييق الخلاف وتفويت فرصة الإفساد والجهد على معالجة الفساد قبل استفحاله.

4 - التعارف والتعارف

المقصد الفرعي الأخير للسياسة هو حفز التعارف والبلاغ. ولقد خلق الناس شعوباً وقبائل ومللاً وجماعات، وليس أفراداً متناثرين. كما جعل التقاء الذكر والأنثى من الأفراد هو الذي يخرج منه نسق المجموعة من روابط الأرحام إلى روابط القوم. ولو شاء الله لجعلنا أمةً واحدةً، ولكن أراد التنوع لتعمّر الحياة وتزدهر. وحيث شاء العليم الخبير أن يجعل البشر مختلفين في اللسان والقبيلة والشعب، ومتلوّنين بألوانٍ متعددة من التنوّع، وجعل كلّ ذلك آيةً من آياته، كان حريّاً أن يكون التعارف هدفاً، وإلا لما كان هناك منّة وآية في التنوّع.

ومفهوم اختلاف الألسنة والألوان يشير إلى اختلاف الثقافات والعادات، وفي ذكر اختلاف القبائل والشعوب إشارة إلى اختلاف البنى وطرائق الاجتماع والعمران. فمثلاً قد يشترك أهل البادية وأهل المدينة في اللسان واللون

ويختلفان في العمران. والحضُّ على التعارف هو حضُّ على طلب العلم في طبائع الآخرين وعمرانهم من جهة، وحضُّ على التقارب في الالتقاء على المشترك بينهم من جهة أخرى، وإلا دبَّ الخلاف من أول لقاء، ليتبعه العداء والتناحر.

ويتميّز الإسلام عن غيره من الأديان في أن نظامه مبنيٌّ على تصوُّرٍ إليه واحدٍ فردٍ صمدٍ، وبشريةٍ واحدةٍ تنحدر من آدم، وهدايةٍ واحدةٍ حملها أنبياءُ إخوةٍ من عِلّات. وهكذا كانت صفة الرسالة الخاتمة صفة تصديقٍ وهيمنةٍ، لا صفة تنكُّرٍ وإلغاء. ويدفع الإسلام أهله إلى تحقيق البلاغ المبين، وهو بلاغ بالقول والعمل والحجة والقدوة. وينسجم هذا مع فكرة أنَّ الهداية من الله وحده، ويترك الناس إلى قناعة عقولهم وانسراحة صدورهم.

وفي نظام الإسلام الذي ينبغي أن تغيب فيه القومية الدينية وهرمية السلطة الدينية والحلول الديني في الأشخاص، يتراجع احتمال الإكراه بسبب طبيعة الدين وخواصه الذاتية. وبذلك يُمكن النظام السياسي للأمة المسلمة أن يبقى غير المسلمين على دينهم ويحافظوا على مسالك تصريف حياتهم، غير أنَّه يُطلب منهم تصفية سلوكهم من مثالب الأخلاق التي نهت عنها النبوات. ومقتضى العدل أن لا يُحاسَب الناس على ما لم يصلهم، ولذا وجب التعريف بخاتمة الرسالات لتقوم الحجّة على العالمين، فلا إكراه في دينٍ مبنيٍّ على ما وقر في القلب وصدّقه العمل. وإذا كان الدين هو الروح التي تسري في قلوب المسلمين وكانت شرائعه هي التي تنظّم حياتهم، فإن التعارف بين الأقوام وأتباع الأديان متعذّر من غير البلاغ.

إنّ مقصد السياسة من أهمّ مقاصد العمران، ولذلك فصّلت فيه. وتركيزية مقصد السياسة وحفظ نظام الأمة يقتضي البحث الدائم عن العدل الذي يوازن بين الحقوق والواجبات، وحماية حريات الناس من العدوان عليها لتنتقل ملكات الفكر وإبداعات التصرف من غير أن تتشكّل على نحو أنانيّ يزاحم الحقوق الجماعية. وتركيزية مقصد السياسة يقتضي تفعيل التشاور بتكثيف إجراءاته في قطاعات المجتمع المتنوعة وطبقات الإدارة المختلفة، العليا منها

والدنيا. وتركيزية مقصد السياسة يقتضي الإعداد لجهد همّه الحفاظ على الأمن والسلام، ولا يتم ذلك من غير قوى مضبوطة تحتكم إلى مجالس الشورى فيُحال بين هذه القوى واستفحالها. وتركيزية السياسة تقتضي مدّ جسور التعارف على صعيد العالم أجمع وتحقيق البلاغ المبين. والهمّ الأكبر في تركيزية السياسة هو إصلاح الفكرة المؤسّسة للنظام السياسيّ، فبذلك يكتسب أحقيّة تمدّ بالاستقرار وتمكّن الإصلاح وتحول دون الاستبداد.

خاتمة

تمَّ بحمده تعالى بيان مقاصد الشريعة من منظورٍ عمرانيٍّ؛ بياناً يرصد آفاق الشريعة في خمس نواحٍ للحياة البشرية لا تُعدُّها أمةٌ أو قوم. وأشير هنا إلى ترابط هذه المقاصد وتكامل عملها. فأول المقاصد الكبرى ورأس سنامها الاعتقاد والتصور؛ فالتصور هو الموجَّه للنشاط البشري، وعلى شاكلته يتمُّ بناء الحضارات فتتمايز فيما بينها تمايزاً في روحها وسَمَتِها، يطبع كلَّ نشاطٍ من نشاطاتها وكلَّ منتجٍ من منتجاتها بطابعٍ خاصٍّ. لذا فإنَّ مجمع الهدى يكمن في تنزيه التصوُّر التوحيدي للإسلام عما قد يعتريه من ضعف البشر وأهوائهم، وفي تجنُّب الأمراض التي تُصيب مسالك التدبُّر.

وثاني مقاصد العمران يأتي من جهة النَّفس في مكوّناتها الثلاثة من العقل والعاطفة والضمير، بالإضافة إلى الجسد. ومع أنَّ الحديث عن النَّفس يختصُّ عادةً بالأفراد، جرى ربط فاعليات النَّفس بالآثار الجماعية. ولا مرء في أنه لا يمكن لنظام جماعيٍّ أن يستقيم إذا لم يستقم سلوكُ الأفراد فيه، مهما كان بناء هذا النظام بديعاً.

وثالث أوجه العمران الذي تتعهد مقاصد الشريعة هو عالم الاجتماع والتآلف فيه. وتحقيق التآلف داخل المجتمع هو من معضلات أيِّ تجمُّع عرفته البشرية، فتوجَّهت الشريعة إلى صيانتها في تحقيق السكن والحفز على التآزر والتناصح والإصلاح. ولقد بيَّنتُ على أنَّ التآلف لا يوهب إلى أمةٍ بغير عمل واجتهاد. وبذلك يتّصل هذا المقصد من جهةٍ بمقصد تزكية النَّفس والعقل، ويتّصل من جهاتٍ أخرى بإحكام الخطط البنيوية في الاقتصاد والسياسة التي تحجز ما يولّد التنافر والتناحر.

أما رابع المقاصد في العمران فيتعلّق بالثروات والأرزاق واقتصاد الأمة. وغنيّ عن القول إنّهُ لا قيام لكيانٍ اجتماعيّ من غير تمويل يكفي النَّاس مؤونتهم، ويسدّ نفقات الأنشطة المختلفة للمجتمع. ويتّضح عندها كيف يرتبط هذا المقصد بالمقاصد الأخرى، سواءً أكان حفظ النَّفس والعقل وما يستلزم من مالٍ للتعليم والتثقيف، أو ما تعلّق بصيانة التآلف وجمع النَّاس على صُعدٍ عدّة يرتبط بعضهم ببعض بروابط مؤسّسات طبيعيّة وتعاقدية متشعبة بروح الإسلام ونظيرته، ترعى مصالحهم وتزيد تواصلهم وتقوي تماسكهم، أو ما تعلّق بحكمٍ يحرس الثروات وينسّق جهود العاملين ويسهر على التوزيع العادل.

وخامس مقاصد العمران يتعلّق بالسياسة ورعاية الخلق وإدارة شؤون المسلمين. فمهما حسّنت النفوس وصلّحت الضمائر ورجحت العقول، ومهما أتقن النَّاس نسج التآلف بينهم بروابط تزيد رصّ صفوفهم، ومهما نمّا النَّاس من الأموال حتى عمّ الرغد، فإنّ تسيير أمورهم العامة وإنفاذ رغباتهم الجماعية وحماية أوطانهم وأرزاقهم لا بدّ لها من سلكٍ إداريّ سياسيّ. والإدارة والسياسة مفتقرة إلى المال، ولا يمكن لأي نظام سياسيّ أن يبقى راشداً ويستمرّ إذا لم يكن هناك تآلف اجتماعيّ متناغمٌ معه، وإذا لم تكن هناك نفوسٌ صافيةٌ وعقولٌ راجحة.

إنّ ارتباط المقاصد الخمسة بعضها ببعض أمرٌ أكيد. فالتصوّر هو الناظم لكل سلوكٍ وشعورٍ وفكرٍ، ولكل نظام اجتماعيّ أو ماليّ أو سياسيّ. ويرتبط مقصد التآلف بمقصد حفظ الأرزاق، فلا يمكن تصوّر تآلف إذا دبّ الفساد في تحصيل الأرزاق أو توزيعها، ولا يُتصوّر استواء تحصيل الأرزاق إذا انعدم التعاون في تحصيلها. ولا بدّ لحفظ نظام السياسة من مالٍ لمؤسّساته وتآلف بين البشر تآلفاً عفويّاً لا تُغني عنه القوانين والأوامر. والمخاطبون بالمقاصد هم بشرٌ بضمائر وعقولٍ وعواطفٍ يتحرّكون بنيّةً ووجهة. وهكذا نرى اتكاء المقاصد على بعضها بعضاً وتفاعل عناصرها وتمازج أبعادها.

وإنّ ما صيغ من مقاصد العمران يمكن أن يعدّ امتداداً لما هو معروف من مقاصد الشريعة الخمسة. فمقصد تركية التصوّر والاعتقاد يوازي ويكمّل مقصد حفظ الدّين. كما أنّ حفظ النَّفس والعقل هو توسيع لهذين المقصدين في

الصياغة المعروفة ومدّ لآفاقهما. وتزكية الأرزاق وحفظها هو كذلك امتدادٌ وتوسيعٌ لمقصد حفظ المال.

وأشير إلى بروز البعد الجماعي على نحوٍ مختلف في كلٍّ من المقاصد الخمسة. فلربما يمكننا تصوّر حفظ النَّفس والعقل على مستوى الأفراد على الرغم من ارتباطه بالسياق الجماعي الذي تحصل فيه التنشئة. أما في مقصد التآلف فيكاد البعد الفردي والجماعي يستويان فيه، فسلوك الأفراد أثرٌ أساسيٌّ في حفظ التآلف، ولنظام الحياة أثر على ما يُنشئ النَّاس من روابط. وحين ننقل إلى مقصد الرزق نجد أنَّ لنشاط الأفراد وخياراتهم دوراً مهماً، غير أنَّنا نجد أنَّ للترتيبات الجماعية في جباية الأموال والعناية بما يشترك فيه النَّاس وفي توزيع المال ومصارفه المختلفة أثراً كبيراً يتجاوز حيِّز الأفراد. حتى إذا وصلنا إلى أمر السياسة وجدنا أنَّ الترتيبات والبُنى أخذت الصدارة.

وقد حرصتُ على التنبيه على هذا، لأنَّ التفكير في المقاصد كثيراً ما ينصرف لسلوك الأفراد ويغفل عن الذي يُنظّم السلوك، والذي يرسم له الطرق التي يجري فيها. فالترابط بين مقتضيات كلِّ المستويات، مستوى الفرد ومستوى الجماعة ومستوى القوم، ترابطٌ له تبعات كثيرة.

وبعد، فعلوم الشريعة نمتُ وأنتجتُ علم أصول الفقه ليضبط عملية تخريج الأحكام، وأنتجتُ القواعد الأصولية التي تُمثّل مبادئ عامة في تنظيم الحياة البشرية وفق الرؤية الأخلاقية الإسلامية، وأنتجتُ علم المقاصد الذي يساعد الأحكام أن تتوضّع ضمن خريطة شرعية الإصلاح. وفيما بين القواعد الأصولية والمقاصد قرابةٌ وتشاركٌ؛ ولكنَّ لعلّه يصحُّ القول إن المقاصد -وبخاصة في الصياغة المتبلورة للشاطبي- تميل إلى تنظيرٍ في فضاء العبادات والأحكام التي تتصل بما هو ثابت في واقع النَّاس، بينما تميل القواعد الأصولية إلى مخاطبة فضاء العاديات والأحكام المتّصلة بها. وثمة فسحةٌ لمساهماتٍ جديدة في المقاصد على صعيد العمران.

إنَّ الصياغة التي لا تأتي على هيئة صياغات العلوم الشرعية لا يُقصد بها استبدال ما كُتب في المقاصد، بالرغم من الاستدراكات والملاحظات النقدية

التي قد توردها، وإنّما دورها هو إثراؤها بدوائر تحيط بها، تزيدها نضارةً وتُمدّد مساحتها إلى مجالات الحياة الرحبة. ولا يقدح في قيمة العلم البشري أن يفوته أمرٌ أو مسألة أو أن يقصر عن شيء، وإنّما الذي يقدح أن يأخذه مَنْ بعده من غير مراجعة نقدية. يقول العزُّ بن عبد السلام: "وعلى الجملة، فما أفسدَ أحوالَ طلاب العلم إلا اعتقادُهم في مقلّديهم أنّ ما يقولونه بمثابة ما قاله الشرع، حتى يتعجّبوا من المذهب الذي يخالفُ مذهبهم، مع كون مذهبهم بعيداً من الحقِّ والصواب؛ ومَنْ هداه الله عَلمَ أنهم بشَرٌ يصيبون ويُخطئون"⁽¹⁾.

ويحسُن بالصياغات الجديدة أن تحوي على ما يربطها بالصياغات القديمة وما استقرّت عليه، على أن لا تنحصر هذه المساهمات في حواجز الحمى القديم التي أنشأتها العلوم لنفسها؛ أي إنّ العلاقة بين الكتابة المقصدية المتمركزة في منهجية أصول الفقه والتخريج اللغوي للنصوص، وتلك المتمركزة في اكتشاف الرؤية الإسلامية في عمران البشر هي علاقة تكاملية. ولعلّه يُطلب أن يجري إيضاح تصنيف الصياغات المقاصدية ليساعد على بيان فائدة كلّ منها، وليقلّل من احتمال الاختلاط في الفهم والجدال في الاسم والشارة.

إنّ القراءة المزدوجة التفاعلية في كتاب الله المنزل وحركة البشرية وخبراتها المتراكمة ينتج عنها رؤية لمقاصد الشريعة في العمران. ومع أنّ الساحة الأولىّة لتحرك الخطاب المقاصديّ العمرانيّ هي ساحة المسلمين، إلا أنّ شمول اهتمام هذا الخطاب يسمح له تحقيق هيمنة قيمية على المستوى العالميّ الإنسانيّ.

وحفظ مقاصد الشريعة وتزكيّتها هي مفتاح صلاح أمر المسلمين. وما دامت الحياة في تغيرٍ دائمٍ ظهرت الحاجة إلى تفكّر دائمٍ في الآفاق التي

(1) السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حمّاد و عثمان جمعة ضميريّة، دمشق: دار القلم، ط1، 1421هـ/2000م، ص277.

تتحقق فيها مقاصد الشارع. والعهد في ذلك على الإنسان المستخلف الذي أُلزم إعمال العقل والتفكير في كتاب الله المقروء والكون المخلوق والتاريخ المسطور.

ولقد كان همّي التوسيع في المقاصد ووضعها في نظرية محكمة تشمل ما تفتت عنه الحياة، وأن أجيل الذهن في مجاري العادات وما سرت عليه التجارب البشرية من طبائع العمران. وحرصت أن أجعل الصياغة خطاباً عاماً لكل المسلمين من أهل الاختصاصات المتنوعة، أُقرب إليهم رؤية الشريعة ومقاصدها الكبرى، وأضع على عاتقهم واجب التفكير والعمل على تحقيق مقاصدها فيما هم فيه مستأمنون فيه من شؤون الأمة. فأرجو أن أكون وفقت في هذا التنظير إلى تقديم الجديد النافع.

وحيث أنه لم يكن هدف هذه الدراسة التحقيق في مقولات التراث، فإنها ناقشت مسائل أساسية في علم المقاصد بقدر يكفي للسير قدماً. ويُطلق عادة على هذا النوع من الأبحاث وصف (تفعيل المقاصد). ولكن أحسب أن فيها أكثر من ذلك، ولعلّه لا يخلو هذا الوصف من دفاعية، فالأبحاث الجديدة فيها نصح يُضيء أحسن ما في المقاصد وفيها بناء لجديد؛ والله أعلم.

وإني لمدرِكُ أنّي لم آتِ بالمبتدع الجديد؛ وإذ تبنت منهجية هذه الدراسة رؤية العلواني في الحاجة لمقاصد كبرى للشريعة، فإن الصياغة استحضرت توسيع ابن عاشور وقامت بتنظير مبادئ ذكرها، ولكن لم يُنظر لها لاشتغال صياغته بالمتعلقات الفقهية. وهكذا أتت المساهمة التي بين أيدينا موازية لما استخلصته من الآفاق التي نظر لها ابن خلدون، فقدّمت صياغة مقاصدية من منظور عمرانيّ.

فهذا ما يسر الله لي من تفصيل في مقاصد الشريعة من مدخل يتفكر ويقترّب من نسق الإسلام في أصل تصوّره وفي تجلّيات هذا تصوّر في الحياة المسلمة في الزمان الحاضر وفيما آل إليه حال البشرية من تغيير في العمران وطرائق العيش.

وأسأل نفسي وقد فرغت من الكتابة والمراجعة، ماذا عسى أن يفيد كتاب

في علم جليل كتب فيه كبار العلماء ممن تثق بهم الأمة، وتنظر إلى ما كتبوه نظرة المرجع الدالّ على الصحيح من الدّين. غير أنّه لما كان أمر المقاصد من جملة أمر فهم الدّين وخدمته وتثبيته في واقع الحياة، كان واجباً في حقّ أصحاب العلوم الأخرى -وبخاصّة علوم الاجتماع- المساهمة في خدمة علم المقاصد، فموضوعه يتعلّق بالاجتماع. وهذا الواجب أكد في عصرنا هذا الذي خَفَت فيه صوت حضارة الإسلام وغابت روحه عن الأذهان والنفوس، وأصبح التجديد شرطاً لعودة عزّة المسلمين وأنموذجهم.

فأرجو أن تكون هذه الصياغة قد سُدّدت في محاولتها التوليف والنسج والبناء المستأنف، وأرجو أن أكون قد وضعتُ لبنَةً في طريق يأتي من يتابع فيه، فالمشروع المقاصديّ هو مشروع أُمَّة متّصل بالتحديات التي تمرّ بها. أسأله تعالى المغفرة على الزّلل، وأشكره على ما يسّر وألهم.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد. "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، إسلامية المعرفة، عدد 42-43.
- ابن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. مشاهد من المقاصد، الرياض: دار وجوه، 1431هـ/2010م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة 1386هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، صيدا: المكتبة العصرية، 1431هـ/2010م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1985.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1420هـ/2000م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: مكتبة الاستقامة، ط1، 1366هـ.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين، الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.
- ابن نصر، محمد. "تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، أما آن لهذه الازدواجية أن تنتهي؟"، إسلامية المعرفة، عدد 42-43، 1426هـ/2005م و1427هـ/2006م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير واليامة، ط3، 1407هـ، 1987م.
- بزا، عبد النور. "المقاصد الشرعية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير"، إسلامية المعرفة، العدد الأربعون، 1426هـ/2005م.

- البشري، طارق. "منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة الإسلامية"، **إسلامية المعرفة**، العدد الخامس، 1417/1996م.
- تاج الدين، مصطفى. "النص القرآني ومشكل التأويل"، **إسلامية المعرفة**، العدد الرابع عشر، 1419هـ/1998م.
- حامد، قيس محمود. "مقاربة فلسفية لمقاصد الشريعة الإسلامية"، **مقاصد الشريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم. دمشق: دار الفكر، 2009.
- حسن، جابر. **المقاصد الكلية في ضوء القراءة المنظومية للقرآن الكريم**، بيروت: دار الحوار، 2011م.
- الحسني، إسماعيل. "التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي". **إسلامية المعرفة**، العدد الخامس والخمسون، 1430هـ/2009م.
- الحسني، إسماعيل. "الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي"، **إسلامية المعرفة**، العدد السابع والخمسون، 1430هـ/2009م.
- الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن عاشور**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/1995م.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي؛ حجتيه، ضوابطه، مجالاته، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية**، 1419هـ/1998م.
- الدسوقي، محمد. "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد الثالث، رمضان 1416هـ/يناير 1996م.
- الدهلوي، ولي الله شاه. **حجة الله البالغة**، تحقيق: سيد سابق، بيروت: دار الجيل، 1426هـ/2005م.
- الريسوني، أحمد. **آخرون، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- الريسوني، أحمد. **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، الرباط والقاهرة: دار الأمان ودار السلام، 1431هـ/2010م.
- الريسوني، أحمد. **محاضرات في مقاصد الشريعة**، الرباط: دار الأمان، والقاهرة: دار السلام، 1430هـ/2009م.
- الريسوني، أحمد. "النص والمصلحة بين التطابق والتعارض"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد الثالث عشر، 1419هـ/1998م.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، نشر: الدار العالمية للكتاب الاسلامي، 1412هـ/1992م.

- زرزور، عدنان. "ابن خلدون وفقه السنن"، إسلامية المعرفة، العدد الخمسون، 1428هـ/2007م.
- زين، إبراهيم محمد. "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثلاثون، 1423هـ/2002م.
- سانو، قطب مصطفى. "المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام"، إسلامية المعرفة، العدد التاسع، 1418هـ/1997م.
- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميريّة، دمشق: دار القلم، ط1، 1421هـ/2000م.
- السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مرجع سابق.
- السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، الدمام: دار ابن الجوزي، 1424هـ.
- الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. ضبط: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (د. ت).
- شهيد، الحسان. "شاكلة النظر العلمي بين الشاطبي وابن خلدون: مقارنة منهجية"، إسلامية المعرفة، العدد السابع والخمسون، 1430هـ/2009م.
- الصغير، عبد المجيد. المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط2، 2010.
- الصوالحي، يونس. "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الإمام الشاطبي في الموافقات"، إسلامية المعرفة، العدد الرابع، 1416هـ/1996م.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.
- العالم، يوسف حامد. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، هيرندن: المعهد العالمي للفكرة الإسلامي، 1412هـ/1991م.
- عبد الله، محمد بابكر العوض. "المضامين المنهجية لمقدمات الشاطبي في الموافقات". مقاصد الشريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية. تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم. دمشق: دار الفكر، 2009م.
- العضرواي، عبد الرحمن. "التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني"، إسلامية المعرفة، العدد الخمسون، 1428هـ/2007م.

- عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. هيرندن ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ط1، 1432هـ/2001م.
- العلواني، طه جابر. "العقل وموقعه من المنهجية الإسلامية"، إسلامية المعرفة، العدد السادس، 1417هـ/سبتمبر 1996م.
- العلواني، طه جابر. "تراثنا الإسلامي والمعارف الإنسانية والاجتماعية"، إسلامية المعرفة، العدد 42-43، 1426-1427هـ/2005-2006م.
- العلواني، طه جابر. "من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة"، إسلامية المعرفة، العدد 46 - 47، 1427هـ-1428هـ/2006-2007م.
- العلواني، طه جابر. مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، 2001.
- الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993.
- القرافي، شهاب الدين. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1387هـ.
- القرضاوي، يوسف. "من محاذير التفسير: سوء التأويل"، إسلامية المعرفة، العدد الثامن، 1417هـ/1997م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ/1985م.
- القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط)، (د. ت).
- قطب سانو، مصطفى. "في مصطلح الإجماع الأصولي: إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية"، إسلامية المعرفة، العدد الحادي والعشرون، 1421هـ/2000م.
- الميساوي، محمد طاهر. "التعليل والمناسبة والمصلحة، بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة"، إسلامية المعرفة، العدد الثاني والخمسون، 1429هـ/2009م.
- النجار، عبد المجيد. القراءة الجديدة للنص الديني؛ عرض ونقد، دمشق: مركز الراهبة للتنمية الفكرية، 1427هـ/2006م.
- النجار، عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، الدوحة: كتاب الأمة، 2000.

- النجار، عبد المجيد. *عوامل الشهود الحضاري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006.*
- النجار، عبد المجيد. *مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008.*
- النعيم، عبد الله محمد الأمين. "اتجاهات النظر في التأسيس المقاصدي للعلوم الاجتماعية"، *مقاصد الشريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم دمشق: دار الفكر، 2009.*

ثانياً: مراجع أجنبية:

- Atiya, Gamal Eldin. *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law*. The International Institute of Islamic Thought, USA: Washington 1428 AH/2007 CE.
- Auda, Jasser. *Maqasid as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. Washington, USA: Islamic Institute of Islamic Thought, 2008.
- Barazangi, Nimat Hafez. *Women's Identity and the Qur'an: A New Reading*. Gainesville, FL: University of Florida Press, 2004.
- Hashem, Mazen. "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis." *Sociology of Religion*, 2006.
- Hashem, Mazen. Muslim Friday *Khutbas* in "America": Veiled and Unveiled Themes. Institute for Social Policy and Understanding, Oct, 2009.
- Safi, Louay. Islamic law and society. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1990.

كشاف الأعلام والمصطلحات

- الإبداع 78، 250، 316، 340
 إبراهيم، أبو بكر محمد 238
 ابن بيّة 94، 126
 ابن تيمية 34، 118، 176، 237
 ابن خلدون 13، 16، 48-49، 53، 64، 85
 90، 150-151، 238، 243-275، 277-
 283، 285-286، 336، 365
 ابن عاشور 12-13، 15-16، 44-45، 54-64،
 66-90، 93، 95، 97، 100-102، 105،
 114، 117-119، 121-123، 127، 139،
 145، 149، 157-160، 162-163، 166،
 169، 173، 176-178، 181-182، 195،
 207، 218-220، 223، 226-229، 245،
 253، 264، 290، 365
 ابن القيم 33-34
 ابن نصر، محمد 239، 290
 الاتصالات 167
 الإجماع 31، 40، 146، 156، 176، 186،
 212، 240، 281
 الأجير 229، 333
 الأخلاقي 165، 174، 212-213، 270
 الإدارة، الإداري 22، 49-50، 78، 142، 196،
 215-216، 267، 275-277، 282، 326،
 328، 338، 350، 358، 362
 الأدهمي، رياض 18، 128، 184-185
 الارتفاقات 47-51، 224
 استقرار 12، 15-16، 38-41، 43، 57، 59،
 72-71، 78، 94، 99، 102، 104،
 136، 146-150، 153، 155-156، 158-
 159، 176، 178، 180، 187، 190،
 199، 206، 224، 229، 246، 249-
 250، 285، 289، 304
 الإسراف 120، 178، 258، 325
 إسلامية المعرفة 13، 106، 115
 أصول الفقه 13، 16-17، 29، 31، 36-37،
 39-40، 55-61، 65، 70، 72-73، 89،
 92-96، 104، 111-112، 115-117،
 126-127، 148-149، 153، 157-158،
 187-188، 196، 200، 202-203، 205،
 216، 234، 238، 240، 242، 250،
 285، 363-364
 الاعتدال 82، 171، 276، 334
 الاقتصاد 12، 78، 80، 123، 134، 200،
 228، 243، 250، 264، 266، 279،
 290، 293-294، 319، 322، 325، 361
 الأمر الوجودي 238، 244، 251، 254، 273
 الانتفاع 47، 50، 77، 169، 265
 الأنثى 22، 76، 317-318، 357
 الأوقاف 315، 320، 323، 330، 355
 البداوة 253، 269
 البشري، طارق 214
 البعد الجماعي 72-75، 123
 تاج الدين، مصطفى 147-148
 التجارة 229، 267، 275، 279

- التجديد 34-35، 54-57، 60، 71-72، 92، 97، 113، 128، 140، 193-195، 207، 236، 239، 246، 366
- التجريد 16، 19-20، 39، 64-65، 121، 125، 146، 157، 162، 167، 215، 243-244، 295
- التحسين 14، 98، 100، 119، 170، 228، 259
- التحسيني، التحسينيات 90، 94، 119-120، 137، 176، 179-186، 190، 291
- تدرج 19
- التربية 23، 262، 305
- الترتيب الخماسي 185
- التurf 261، 267، 271، 316، 352
- التزام 108، 185
- التزكية 14، 132، 170-171، 190، 240، 290-291، 297، 305، 318، 325-326، 347-348
- النصوف 152، 300
- التطبيقي 126، 189، 213، 215، 217، 236
- التعارف 122، 227، 292، 318، 337، 356-359
- التقيح 98، 100، 119
- التكامل 14، 17، 122، 188، 327
- التنظير 13-14، 16-17، 39، 79، 89، 96، 120-121، 124، 126، 133، 168، 174، 193، 207-208، 215، 229-230
- 241، 244، 270، 290، 293، 365
- التوازن 12، 75، 131، 171، 221، 248، 266، 278، 293، 312، 335، 338
- جابر، حسن 92، 104-110، 156
- الجزئي 39، 56، 58، 73، 75، 79، 94، 110، 112، 116، 189، 216، 241، 250، 252
- الجسد 19، 94، 222-223، 225-226، 230، 263، 292، 308-309، 315، 319، 361
- الجماعية 21، 42، 87، 182، 205، 251، 298، 313، 335، 342، 358، 363
- الجهاد 14، 131، 141-142، 209، 337، 356
- الجويني 43-44، 170، 179، 256
- الحاجي، الحاجيات 44، 94-95، 119-120، 137، 176، 178-186، 190، 291، 329
- حامد، قيس 37، 169، 187
- الحداثة 15، 44-45، 55، 60، 65، 81، 90، 114، 195، 207، 209، 213-214، 231، 236
- الحرية 82، 107، 129، 131، 193، 226، 229، 339-340
- الحسني 57، 68-71، 100-104، 119، 187-188، 239، 290
- الحسني، إسماعيل 81، 92، 100
- الحضارة، الحضاري 76، 85، 91، 134، 166، 190، 209، 220، 263، 253، 261، 269، 274، 278، 294، 301، 325، 342-341، 347
- الحفظ 14، 16، 19، 30، 129-130، 132-133، 137، 141، 146، 163، 169-172، 185، 291، 315-316
- الخادمي 104
- خلاف، عبد الوهاب 163
- الخلافة 32، 49، 55، 85، 122، 125، 128، 232، 246، 273-274، 280، 284، 317، 353
- الدهلوي 44، 46-54، 66-66، 219
- الديمقراطية 205، 343
- الذرائع 30، 65، 96، 116
- الذكر 76، 208، 248، 252، 317-318، 345، 357
- رضا، رشيد 82، 163
- الرق، الرقيق، الاسترقاق 85-86، 228-230، 331-333
- الريسوني 13، 29-31، 54، 56، 91، 97-98

الصدر 114	100، 103، 119، 126، 145، 147،
الصغير، عبد المجيد 38، 41، 43، 99،	163-165، 169-170، 172، 181، 183،
244، 238، 152، 146	186، 189، 211، 231
الصناعة 86	زرزور، عدنان 245، 247، 253، 255، 258
الصوالحي، يونس 150-149، 154	الزكاة 28، 52، 109، 155، 171، 175،
الضروي، الضروريات 23، 29-30، 40، 94-	183، 325-327، 335، 347-348
95، 101، 119-120، 137، 149-150،	الزمان والمكان 121، 167، 293، 326، 351
170، 172-186، 189-190، 245، 251،	الزواج 76، 197، 200-201، 203، 216، 322
269، 291، 326، 336	زين، إبراهيم محمد 156
ضريبة 268، 327	سانو، مصطفى قطب 153، 156
الضمير 21، 222-226، 308-309، 361	السببية 21
طبائع العمران 12، 61، 151، 162، 167،	سدّ الذرائع 30، 64-65، 96، 108، 160
234، 244، 251، 264، 267، 270،	السلطان 42، 67، 141-142، 203، 258،
279، 281، 285، 299، 354، 365	267، 272، 274-275، 278، 284،
الطبباطي 114	321، 340
العائلة 61، 75-77، 102، 173، 229، 319	السنن 53، 64، 74، 90، 167، 234، 246،
العادات 32، 37، 49-50، 66-67، 164،	251
179، 216، 222، 262، 264، 357	السنوسي 28، 200
العاطفة 219، 222-223، 225-226، 308-309،	السياسة 12-14، 30، 41، 81-82، 86، 88-
361	89، 103، 141-142، 152، 183، 205،
العالم، يوسف حامد 92	214، 243، 250، 263، 266، 269،
عبد، محمد 114، 235-236	272-273، 277، 281-282، 290، 292-
العدل 34، 48، 59، 61، 79، 81-82، 84-	293، 303، 305، 315-316، 320،
85، 88، 108-109، 117، 122، 124،	322-323، 336-341، 343-344، 348،
133، 189، 204-205، 211، 230،	350-351، 353-356، 358-359، 361-
244، 268، 273، 313، 320، 327،	363
330، 338-342، 345، 351، 358	الشاطبي 14-16، 31، 34-44، 54-55، 57-
العرف 49، 61، 217-218، 251، 264،	59، 63-64، 70، 73، 75، 91، 93-
304، 315، 343، 355	95، 97-100، 104، 109، 118، 125،
العزّ بن عبد السلام 30، 33، 118، 240،	127، 136، 146-154، 156-158، 162-
364	163، 169، 171، 176-181، 195،
العصية 273	207، 237، 240، 244-252، 255،
العضرواي، عبد الرحمن 249-250	257، 290
عطية، جمال الدين 92، 104، 117-128،	الشاكلة 116، 168، 213، 215، 248، 252،
185، 189	289، 313، 322
العقل، العقول 14، 18، 22، 30-32، 35-	شهيد، حسان 250

257 ، 181 ، 65	72 ، 64-63 ، 58 ، 50-49 ، 47-46 ، 38
القرآن 27-28 ، 36-38 ، 59 ، 67 ، 72 ، 91 ،	74 ، 86 ، 89 ، 93 ، 97-95 ، 100-99
104-105 ، 108-110 ، 113-114 ، 135 ،	102-103 ، 108 ، 110 ، 112 ، 120-118
151 ، 156 ، 159-160 ، 163 ، 170 ،	122 ، 129 ، 132 ، 141 ، 149 ، 152-
177-178 ، 189 ، 210 ، 212 ، 227-228 ،	155 ، 163 ، 168 ، 171-173 ، 177 ،
230-231 ، 234-235 ، 241 ، 243 ، 249 ،	180 ، 182 ، 179 ، 186-184 ، 189 ،
256-257 ، 270 ، 285 ، 305 ، 307 ، 324 ،	216 ، 227-219 ، 230 ، 233 ، 237 ،
القضاء 47 ، 88 ، 198 ، 232 ، 342-339 ، 353 ،	242 ، 245 ، 252-254 ، 256 ، 260-258 ،
القياس 30 ، 39-40 ، 71 ، 96 ، 111-112 ،	262-263 ، 269 ، 285 ، 292 ، 298 ،
158 ، 240 ،	300 ، 303-304 ، 307-310 ، 312-314 ،
الكلبي ، الكلبيات 15 ، 39 ، 56 ، 61 ، 73 ، 75 ،	316 ، 319 ، 325 ، 336 ، 338 ، 334 ،
85 ، 94-95 ، 108 ، 112 ، 122 ، 148 ،	340 ، 350-351 ، 354 ، 356 ، 361-363 ،
153-154 ، 169 ، 181 ، 187 و 200 ،	365
208 ، 257 ، 292	العلة ، العلل 37 ، 71 ، 98 ، 149 ، 154
اللسان 98 ، 258 ، 357	العلمانية 214
الليبرالية 207 ، 339	العلواني ، طه جابر 13 ، 16 ، 114 ، 155 ،
المادية 21 ، 125 ، 313	190 ، 238-243 ، 286 ، 290 ، 365
المال العام 78 ، 232 ، 266-267 ، 276 ، 330-	عمارة الأرض 72 ، 122 ، 125 ، 230
331 ، 335 ،	الغيب 47 ، 130 ، 154 ، 240 ، 254-255 ،
مجازي العادات 12 ، 32 ، 40 ، 62 ، 86 ،	301-302 ، 304 ، 312
187 ، 204 ، 244 ، 251 ، 314 ، 365	الفاسي ، علّال 15 ، 44-45 ، 54 ، 55 ، 59 ،
المجرى الطبيعي 244 ، 251	63-66 ، 72-73 ، 81-83 ، 145 ، 211 ،
المدنية 348	217 ، 219-221
المرأة 69 ، 76 ، 197-198 ، 200-202 ، 226 ،	الفتوى 199-202 ، 204 ، 215-217
المساواة 66 ، 82-86 ، 101 ، 117 ، 230 ،	الفردية 42 ، 75 ، 87 ، 128 ، 335
332 ، 339	الفطرة 16 ، 63 ، 65-70 ، 101 ، 105-107 ،
المصالح المرسلة 108-109 ، 157 ، 161 ،	118-119 ، 129 ، 131 ، 141 ، 166-167 ،
165 ، 167	188 ، 193 ، 218-224 ، 226 ، 259-260 ،
المصلحة 16 ، 30 ، 34 ، 43 ، 49 ، 52 ، 57 ،	263 ، 308-309 ، 319
59 ، 63-64 ، 75-76 ، 85 ، 87 ، 89-90 ،	الفلسفة 40 ، 174 ، 260 ، 300 ، 304
95 ، 97 ، 102 ، 111 ، 121 ، 125 ،	القاسمي ، جمال الدين 163
137 ، 139 ، 161-168 ، 181 ، 187 ،	قانون ، قوانين 16 ، 21 ، 32 ، 54 ، 56 ، 65 ،
216 ، 237 ، 280-281 ، 335	78 ، 102 ، 111 ، 167 ، 193 ، 209 ،
المعاملات 57 ، 61 ، 74 ، 83 ، 88-89 ، 101-	211 ، 213-216 ، 230 ، 242 ، 249 ،
102 ، 106 ، 160 ، 164 ، 290 ، 326	285 ، 313 ، 334 ، 339 ، 341-342 ،
معرفية 45 ، 61 ، 249	القوافي ، شهاب الدين 30-31 ، 33-34 ، 43 ،

النَجَّار، عبد المجيد 92، 127، 233	المعياري 217، 270-272
النسيّة، النسبي 15، 29، 188، 205، 237،	المكوس 267، 275، 316، 328
239، 241، 277، 286، 299، 306،	المنظومة 16، 71، 106، 111، 142، 196،
338	232، 234، 343
النفس 70، 122، 130-129، 132، 138،	المنفعة 76، 81، 120، 138
141، 149، 161، 171-172، 184،	المنهاج 70، 98، 211، 213
193، 196، 218-219، 221-226، 230،	المنهجية 15، 39، 43، 57، 70-71، 90،
252، 256، 259-260، 262-265، 269،	103، 114، 124، 132، 146، 236،
292، 308، 354	238، 252
النفع 13، 34-35، 62، 73، 85، 267	المواصلات 167
	الميساوي، محمد طاهر 80، 237





هذا الكتاب

مقاصد الشريعة من منظور عمراني كتاب متميز خرج عن نسق المساهمات التي تركز على التحقيق في أقوال السابقين، وترجيح بعضها، والتأكيد على أن المدخل المقاصدي هو الذي يمكن من تفعيل تراثنا الفقهي، ويصوب تنزيل الأحكام. الكتاب الذي بين أيدينا هو محاولة لاكتشاف أبعاد المقاصد في مسرى الحياة الإنسانية، مستنيرة بأفاق العلوم المعاصرة. ولتحقيق هذا الغرض، قام الكاتب بمراجعة المفاهيم المقاصدية المركزية، ثم استخرج من طرح ابن خلدون منارات للمقاصد على المستوى العمراني. وهكذا قدم الكاتب نظرية متكاملة للمقاصد، جذرها نقاء التصور الإسلامي، ومستندها استقامة سلوك العبد المكلّف، ومآلاتها تكييف عوالم التنزيل الجماعي سياسية واقتصاداً واجتماعاً. واستصحبته منهجية الكتاب موقفاً نقدياً تمحيصياً من غير أن تنكئ على مبالغات المنهج المعاصر للتحليل اللغوي، وحرصت على التناسق التظيري في عملية بناء عالية التراكم. وحرص الكاتب على أن يبقى نظريته موازية للأبعاد المقاصدية الخمسة المشهورة، وذلك من أجل إمكانية التواصل مع العطاء التراثي. وفي الكتاب تركيب وتأليف لدروس من علوم متعددة، استنطقت وفق منهجية إسلامية المعرفة، ونُسجت في الصياغة العمرانية الجديدة.