

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق

تقديم: الشيخ أحمد زكي يمانى

تحرير: أ.د. محمد سليم العوا

الطبعة الأولى

حقوق الطبع محفوظة © ٢٠٠٦

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن

كتابي صريح من الناشر.

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

العنوان:

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law
Al-Furqan Islamic Heritage Foundation
Eagle House, High Street
Wimbledon, London SW19 5EF U.K.

هاتف: +٤٤٢٠٨ ٩٤٤ ١٢٣٣

فاكس: +٤٤٢٠٨ ٩٤٤ ١٦٣٣

الشبكة: www.al-maqasid.net

رقم الإيداع :

ردمك: ١-٩٠٥٦٥٠-٠١-٩

طبع بمطابع المدنى المؤسسة السعودية بالقاهرة ت: ٠٠٢٠٢٤٨٢٧٨٥١

الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كُتّابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

الصفحة

مقدمة التحرير

الدكتور محمد سليم العوا

مدخل: فقه المقاصد وفقه النصوص

الشيخ أحمد زكي يمانى

بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه

مقاصد الشريعة

الشيخ يوسف القرضاوي

حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثله التطبيقية

السيد هادي خسروشاهي

البحث في مقاصد الشريعة، نشأته وتطوره ومستقبله

الدكتور أحمد الريسوني

القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة

الإسلامية

الدكتور عبد الرحمن الكيلاني

مقاصد الأحكام الشرعية وعللها

الدكتور جاسر عودة

المقاصد في المدرسة الشيعية، إشكالية التسمية والتمذهب

الدكتور حسن محمد جابر

فكرة المقاصد في العبادات، رؤية منهجية

الدكتور محمد كمال الدين إمام

نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي

والاجتماعي

الدكتور سيف الدين عبد الفتاح

مقاصد الشريعة في مجال الوقف

الدكتور إبراهيم البيومي غانم

ملحق: تعقيبات على الأوراق المقدمة

تعقيب الدكتور محمد الطاهر الميساوي

تعقيب الدكتور محمد كمال الدين إمام

تعقيب الشيخ وهبة الزحيلي

تعقيب الدكتور نور الدين الخادمي

تعقيب الدكتور أحمد يوسف سليمان

مقدمة التحرير

الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا

بين يدي القارئ البحوث وأوراق العمل التي قدمت في ندوة مقاصد الشريعة الإسلامية التي دعت إلى عقدها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن: ٢٠-٢٢ من المحرم ١٤٢٦هـ = ١-٣/٣/٢٠٠٥م.

وقد نوقشت هذه البحوث على مدى أيام الندوة؛ وانتهت أعمال تلك الندوة المباركة بأن قررت مؤسسة الفرقان تنفيذ توصية المشاركين فيها بإنشاء مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ليكون جزءاً من مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، يخدم فقه المقاصد، ويوسع من نطاق العلم به، على النحو الذي عبرت عنه ورقة أقرها المجلس الأعلى للمركز نصها كما يلي:

«دراسة مقاصد الشريعة الإسلامية ضرورة لفقه نصوص الكتاب والسنة وفهم الاجتهادات الفقهية المستمرة التي بنيت في غايتها النهائية. على تحقيق المصالح للعباد ودفع المفاسد عنهم.

والاجتهاد الذي يجب على علماء كل عصر أن يقوموا به يعتمد . بين ما يعتمد عليه . على بصر واسع بالمقاصد ، وإدراك لترتيبها ، وتنزيل كل حكم يجري فيه الاجتهاد منزلته من تحقيق المقاصد الكلية للشريعة أو المقاصد الجزئية للأحكام .

ولأن الاجتهاد لا يجوز أن يتوقف ، وإلا توقف الفقه الإسلامي عن تلبية حاجات الناس وقعد عن تحقيق مصالحهم ، فإن تجديد البحث في المقاصد ينبغي أن يستمر في خدمة

الاجتهاد، وتمهيد سبيلهن وتيسير تحقيقه للهدف الكلي الذي ابتعث له الرسول صلى الله عليه وسلم ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

من أجل ذلك فكرت مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في إنشاء مركز لدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية يقوم على تحقيق الأهداف المذكورة أدناه.

وتوجز مهمة المركز في إحياء فهم مقاصد الشريعة تيسيراً للاجتهاد وتجديداً للفقه الإسلامي وتوسيعاً للأفق العلمي أمام طلاب العلم.

أهداف المركز:

يعمل المركز على توسيع نطاق الاهتمام العلمي (الأصولي والفقهية) والاهتمام الفكري (الثقافي والدعوي) بمقاصد الشريعة ويستهدف على وجه الخصوص ما يأتي:

١- تشجيع الدراسات التي تعنى بالمقاصد الشرعية سواء أكانت رسائل جامعية أم دراسات مستقلة.

٢- العلم على حث الجامعات الإسلامية وأقسام الدراسات الإسلامية في سائر الجامعات والتعاون معها على تدريس مقرر أو أكثر يتناول المقاصد الشرعية.

٣- الدعوة إلى ربط الاجتهاد المعاصر بالمقاصد الشرعية ربطاً يقف به المسلم على المعاني والغايات التي شرعت من أجلها الأحكام الإسلامية ويُنبي عليها الاجتهاد المعاصر.

- ٤- الاهتمام بفقهاء الأولويات وفقه الموازنات وفقه المآلات وفقه السنن والإلهية.
- ٥- دعوة العلماء. أفراداً ومجامع ومؤسسات علمية. إلى إبراز الربط بين النصوص والأحكام والمقاصد في فتاواهم ومجوتهم.
- ٦- العمل على بيان فساد دعوى اتباع المقاصد التي يرمي أصحابها إلى التحلل من الالتزام بثواب وقطعيات أحكام الشريعة.
- ٧- العناية والتعريف بتراجم العلماء الذين عنوا بدراسة المقاصد والتأليف فيه ونشر هذه التراجم.
- ٨- العلم على التوسع في إبراز نظرية المقاصد في العلوم الاجتماعية والإنسانية المختلفة، لاسيما العلوم السياسية والاقتصادية والقانونية.
- ٩- الربط بين دراسة المقاصد ودراسة القواعد الفقهية وتأكيد دورهما في الاجتهاد القديم والمتجدد.
- ١٠- العمل على إعداد موسوعة مقاصدية شاملة.

الوسائل:

يتخذ المركز جميع الوسائل المناسبة لتحقيق الأهداف المذكورة، ويعمل على الأخص من خلال:

- ١- تحديد موضوعات مقاصدية مقترحة للكاتبين ومنهم للكتابة فيها لمنح جوائز المركز.
- ٢- إصدار دورية علمية محكمة ومتخصصة في الموضوع: (حولية المقاصد) أو (حولية مقاصد الشريعة الإسلامية).
- ٣- عقد الندوات والمؤتمرات العلمية لمناقشة القضايا الخاصة بالاجتهاد والتجديد في ضوء مقاصد الشريعة على أن يختار لكل ندوة أو مؤتمر موضوع محدد يركز فيه البحث وينتهي فيه إلى نتائج علمية محددة أو توصيات عملية.
- ٤- نشر الرسائل والكتب والبحوث المتميزة التي تعنى بالمقاصد الشرعية باللغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى وسائر اللغات الحية لاسيما اللغة الإنجليزية واللغة الفرنسية.
- ٥- جمع التراث الإسلامي المتصل بالمقاصد الشرعية وتصنيفه وتبويب وفهرسته ليكون متاحاً للدراسين والباحثين في مجالات العلوم الإسلامية كافة.

٦- إنشاء مكتبة متخصصة في المقاصد تبدأ بمحصر شامل لكل ما كتب في هذا العلم قديماً وحديثاً .

٧- دعوة أقسام الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية والأمريكية إلى العناية بالدراسات التي تبين مرونة الفقه الإسلامي وسعته وصلاحيته للتطور الملائم لحاجات الزمان والمكان .

٨- إنشاء موقع «مقاصد الشريعة الإسلامية» على الشبكة الدولية للمعلومات، يهتم بموضوعات المقاصد، وموضوعات الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي .

٩- إعداد مطوية أو كتيب مبسط لجمهور المسلمين عن المقاصد الشرعية .

١٠- رعاية نوابع الطلاب وناشئة الباحثين (من الناحية العلمية) وتوجيههم لدراسة مقاصد الشريعة الإسلامية .

١١- إنشاء جائزة لأحسن رسالة دكتوراه في المقاصد (تمنح دورياً كل ٣-٥ سنوات) .

وقد اقتضت مهمة التحرير لهذا المجلد على ترتيب أوراقه ومراجعتها للتنسيق بينها بحيث تصلح للعرض في كتاب متكامل تقود بحوثه بعضها إلى بعض في ترتيب منطقي معقول . وتركت النصوص الأصلية كما قدمها أصحابها من حيث الموضوع والترتيب، وروجعت

من حيث الصياغة اللغوية فحسب، إبقاءً لفكر كل كاتب معبراً عن المدرسة التي ينتمي إليها، وناقلاً للقارئ الصورة التي يراها أوفى بموضوعه وأدنى إلى تحقيق مقصده من مجته.

وتجدر الإشارة إلى أن أصل كل من البحثين الواردين في الكتاب لفضيحة الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، ولالأستاذ الدكتور سيف عبد الفتاح كان أكبر من ذلك بكثير. فأما بحث الدكتور القرضاوي فهو الآن كتاب متوسط الحجم، عن مقاصد الشريعة الإسلامية، أصدرته دار الشروق بالقاهرة؛ وتفضل معالي الشيخ أحمد زكي يمانى بإهداء ثلاثئة نسخة منه إلى الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بمناسبة انعقاد جمعيته العامة الثانية في استانبول - تركيا في ١٤-١٥ من جمادى الآخرة ١٤٢٧هـ = ١٠-١١/٧/٢٠٠٦م.

وأما كتاب الأستاذ الدكتور سيف عبد الفتاح فالمرجو أن يرى النور قريباً في صورته الكاملة بعد أن تفضل وقدم لهذا الكتاب النص المختصر الذي يجده القارئ الكريم ضمن فصوله.

وأصل مقدمة الكتاب كان محاضرة ألقاها معالي الشيخ أحمد زكي يمانى في الحلقة العلمية لمجلس الروحة للتعليم والتعلم بمكة المكرمة بتاريخ ٢٧ من ذي الحجة ١٤٢٥هـ = ٦/٢/٢٠٠٥م، رأى المحرر أنها خير تقديم للكتاب.

وقد بدأ مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، بحمد الله، نشاطاته بعقد اجتماعين للمجلس الأعلى ومجلس الخبراء، عقداً بالقاهرة، أولهما يومي ١٢ و١٣ ذو القعدة ١٤٢٦هـ = ١٤-١٥/١٢/٢٠٠٥م وثانيهما في يوم ٢٦ من المحرم ١٤٢٧هـ =

٢٥/٢/٢٠٠٦م وفي هذين الاجتماعين نوقشت وأقرت سياسة المركز، وخطط عمله للسنتين القادمتين. وقد بدأ المركز في تنفيذها بالفعل فألقيت أولى محاضراته في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة يوم ٢٧ من المحرم ١٤٢٧هـ = ٢٦/٢/٢٠٠٦م وكان عنوانها (دور المقاصد في التشريعات المعاصرة) ألقاها الأستاذ الدكتور محمد سليم العوّا. ثم أقيمت المحاضرة الثانية في مكة المكرمة يوم ٥ من ربيع الأول ١٤٢٧هـ = ٣/٤/٢٠٠٦م بعنوان (علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه) وألقاها فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الله بن بيه.

وقد قام المركز بنشر هاتين المحاضرتين وتوزيعهما على نطاق واسع. وفي خطة المركز عدد آخر من المحاضرات عن جوانب متعددة من دراسات المقاصد سيجري إعدادها وتقديمها إلى جمهور أهل العلم وطلابه على التوالي إن شاء الله.

والكتاب الذي بين يدي القارئ هو ثمرة الندوة التأسيسية لمركز دراسات المقاصد، والأمل كبير في أن تتوالى ثمرات عمل المركز في خدمة العلم الإسلامي بوجه عام وفقه مقاصد الشريعة بوجه خاص.

والحمد لله رب العالمين،

فقه المقاصد وفقه النصوص

معالي الشيخ أحمد زكي يمانى

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على رسول الله خاتم الأنبياء والمرسلين،
والحمد لله الذى أكرمنا بالإسلام عقيدة وشرعة ومنهاجاً، وبعد:

فى الظروف الدولية المتغيرة اقتصادياً ومالياً عما كان عليه الحال فى العصور
الماضية، التى أبدع فيها فقهاؤنا باجتهادهم، وخلفوا لنا ثروة فقهية نعتز بها ونفخر، وبنوا
بعضها على عرف تغير، ومصالح تبدلت، فأصبح بعض تلك الآراء فى حاجة لإعادة النظر،
فى الوقت الذى طرأت معاملات تجارية لم تكن مألوفة أو معروفة، وتحتاج لحلول فقهية
نستقيها من كتاب الله ﷻ ومن سنة رسوله ﷺ، لذلك فإن فقه مقاصد الشريعة هو من أهم
آليات تجديد الفقه وتطويره، إن لم يكن أهمها . لهذا فقد اخترت أن يكون موضوع حديث
هذه الليلة عن فقه المقاصد وفقه النصوص . وكتبت هذه الورقة بشكل مبسط ليقرأها
المتقنون الذين لم يدرسوا الفقه وأصوله حتى تتضح الفكرة . والهدف منها ومن فقه المقاصد
أن يستمر فقهنا الإسلامى أساساً للحكم وتحقيق العدالة التى أرادها الله سبحانه وتعالى
للمسلمين من عباده .

إن الفقه الإسلامى ينقسم إلى مذاهب مختلفة، للفقهاء من كل مذهب طرائقهم فى
الاجتهاد والاستنباط، وهناك كما نعرف أهل الرأى أو أهل الحديث، ولكن التفرقة الأهم
عندى هى بين فقهاء النصوص وفقهاء المقاصد . ولقد أقر رسول الله ﷺ كلا الطرفين فى
الاجتهاد . والخلاف الذى ظهر بين الصحابة ؓ بعد غزوة الخندق عندما قال لهم عليه

الصلاة والسلام لا يصلين أحد منكم العصر إلا فى بنى قريظة ^(١) يعتبر خير مثال يوضح الفرق بين من تمسك بحرفية النص، فصلّى العصر فى بنى قريظة بعد خروج الوقت ودخول الليل، وبين من تفهم القصد من النص وهو السرعة فى المسير إلى بنى قريظة . وقد أقر عليه الصلاة والسلام كلا الفريقين ليشرع لأمته الحق فى الاختلاف، ولكى يقر من اجتهد فلم يتمسك بالنص بل تمسك بالقصد وعمل به .

ويمكن القول أن عميد الفقه المقاصدى هو أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، فقد كان أهل المدينة يرجعون فى تصرفاتهم إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى قضايا عمر بن الخطاب، وقد أكد ابن تيمية ذلك فى فتاويه . والمتبع لقضايا ابن الخطاب رضي الله عنه يعرف مدى تمسكه بالمقاصد الشرعية عامة أو كلية أو جزئية، فقد كان بفقهه ورجاحة عقله محل تقدير خاص من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى روى الترمذى عنه قوله صلى الله عليه وسلم : لو كان نبى بعدى لكان عمر بن الخطاب ^(٢) . وفى صحيح البخارى عنه صلى الله عليه وسلم : لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يك فى أمتى أحد فإنه عمر ^(٣) . وروى الترمذى أيضاً قول الرسول : إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه ^(٤)

كان رضى الله عنه رجل دولة يشاور كبار الصحابة قبل التصرف، ولهذا يقول الشعبى : (انظروا ما قضى به عمر فإنه كان يشاور) . هذا بالإضافة إلى أنه ملهم ومحدث، فهم الإسلام على حقيقته والشرعة بمقاصدها .

انتقل فقهه رضى الله عنه إلى فقهاء المدينة السبعة: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وخارجة بن زيد، وسليمان بن يسار، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب؛ ثم ورثوه إلى تلاميذهم، ومنهم إلى الإمام مالك بن أنس. ولهذا اشتهر المذهب المالكي بتمسكه بمقاصد الشريعة الإسلامية، التي تعتبر امتداداً لفقه ابن الخطاب. وهناك من يقول إن المذهب المالكي لا ينتسب إلى الإمام مالك وإنما ينتسب الإمام إلى المذهب، فلم يكن هو الذى أسسه، وإنما جاء فوجده فى المدينة سائداً. ولذلك فقد كان عمل أهل المدينة مصدراً من مصادر التشريع فى فقهه. وكان الإمام مالك يؤيد هذا القول بانتسابه هو إلى المذهب، فالدارس لكتابه (الموطأ) يجده يكرر عبارات تؤيد ذلك الرأى، إذ يكرر دائماً عبارة "الأمر المجتمع عليه عندنا"، أو "والأمر عندنا وبيلدنا"، أو "وأدركت أهل العلم"، أو "وسمعت أهل العلم"، أو "والذى أدركت عليه الناس"؛ وهكذا من العبارات التى تؤكد أن الإمام كان يصدر فى آرائه عن مذهب قائم مستقر. وهو مذهب اشتهر بجرصه على توخى المقاصد التى جاءت فى النصوص الشرعية وانفرد بتبنيه للمصالح المرسله مصدراً للتشريع.

وإذا أغفلنا المذهب الظاهرى الذى أغرق فى تمسكه بالنصوص وظاهرها، وأحجم وهاجم من أراد التوغل فى مقاصدها، فإن فقهاء مذاهب السنة الآخر أخذوا

بالمقاصد الشرعية بمقادير قد تختلف عما أخذ به فقهاء المالكية، مما يدل أن فقه المقاصد من الأمور التي تحظى بالرعاية والاهتمام من الذين أراد الله بهم خيراً ففقههم في الدين .

ومن علماء الرعيل الأول الذين أراد الله بهم خيراً الحكيم الترمذى من القرن الثالث الهجرى، الذى وإن كان منحاه صوفياً إلا أنه أول من استخدم كلمة المقاصد ، بل واستخدم الكلمة فى كتابه (الصلاة ومقاصدها) . ثم تبعه فى القرن الرابع الإمام الماترىدى، صاحب مدرسة الكلام التى ينتسب إليها الحنفية بفكرهم، والقفال الكبير من كبار فقهاء الشافعية .

ثم تبعه فى القرن الخامس الإمام الباقلانى، الذى اعتبره البعض مجدد المائة الرابعة، وهو الثانى الذى جاء بعد الإمام الشافعى ليرسّى قواعد علم الأصول بكتبه العديدة التى ألفها وأبرز فى الكثير منها محاسن الشريعة التى تمثل فى مقاصدها؛ ولعله رضى الله عنه من الذين أثروا على إمام الحرمين الجوينى ومن بعده الإمام الغزالى . ف (البرهان) لإمام الحرمين والذى تأثر بفكر الباقلانى يقول: "من لم يتفطن لوقوع المقاصد فى الأوامر والنواهي فليس على بصيرة فى وضع الشريعة"، ويقول: "ولينظر كيف اختبطت المذاهب على العلماء لذهولهم عن قاعدة المقاصد وهى سر الأوامر والنواهي" .^(٥) والإمام الغزالى كان من أعلام الفقه المقاصدى، وهو القائل: "مقاصد الشرع قبلة للمجتهدين من توجه إلى جهة منها أصاب الحق" .

ولو أردت أن أتبع الفقهاء من أنصار المقاصد لما اتسعت هذه الورقة المختصرة
لحصرهم وإيراد ذكرهم وآرائهم . ولقد تبع الغزالي رحمه الله الكثير من الفقهاء والأصوليين الذين
يديمون المقاصد الشرعية : كالرازي والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، والأسنوي،
وعز الدين بن عبد السلام وتلميذه القرافي، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وغيرهم كثير .
ولقد أردت القول فيما أسلفت أن مقاصد الشريعة والعناية بها لم تكن حكراً على
المالكية بل شاركهم فيها، ولو بمقادير أقل، الكثرة الغالبة من علماء المذاهب الأخر لأهل
السنة .

ومع ذلك فإن الفقه المالكي - وهو امتداد لفقه أمير المؤمنين ابن الخطاب رضي الله
عنه - كان الرائد فيما مضى، وهو الباعث والمطور فيما يأتي مستقبلاً، ومن أراد استخدام
آلية المقاصد لتجديد الفقه الإسلامي، وجب عليه أن يقرأ ويستزيد من فقه ابن الخطاب
الذي امتد ليصبح الفقه المالكي .

ومن المعروف أن المالكية لم تستخدموا كلمة (المقاصد) ولكنهم طبقوها
واستخدموها، والعبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني؛ وأول من استخدم الكلمة كما أسلفت
هو الحكيمة الترمذي، وكان استخدامها مقصوراً على عبادة الصلاة، وتبعه الإمام الماتريدي
صاحب مدرسة الكلام المعروفة، التي تبعها الحنفية بفكرهم، ولم يكن استخدام هذه
الكلمة في الفقه بفروعه وأصوله إلا من الشافعية .

وقد بدأ المتأخرون من المالكية فى إحياء تراثهم الفقهي ورفع راية مقاصد الشريعة، فكان الإمام الشاطبى رائداً وإماماً، وكتابه (الموافقات) يشهد له بالفضل والريادة. وجاء من بعده مؤخر الفقيه الملهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فأكمل المسيرة، وساهم الشيخ علال الفاسى فأدلى بدلوه. وقام العالم الفقيه الحبيب ابن الخوجة بتحقيق كتاب الشيخ ابن عاشور، وعندما ظهر نور تحقيقه لذلك الكتاب كان إضاءة كبيرة لعقول الباحثين والمفكرين الإسلاميين.

والدارس للجزء الثانى من كتاب (الموافقات)^(٦) يجد أنه لم يتطرق لتعريف المقاصد، ربما لأن الأمر لا يحتاج عنده إلى تعريف، أو أن القارئ سوف يخرج بتصور كامل لمعنى المقاصد. أما الشيخ ابن عاشور فيعرفها بقوله: "مقاصد التشريع العامة هى المعانى والحكم ملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها"،^(٧) بينما عرفها الشيخ علال الفاسى قائلاً: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والإسرار فى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^(٨).

ولا أظن أن المهم فى موضوع المقاصد الشرعية إيجاد تعريف جامع مانع لها، بل المهم فهمها ومعرفة أبعادها وتطبيقاتها.

ويمكننا تقسيم المقاصد الشرعية لثلاثة أقسام :

أ - المقاصد العامة، وهى التى يتحدث عنها عادة علماء الأصول ويستقيضون فى شرحها، ومن الممكن القول أن المقاصد العامة هى جلب المصالح ودرء المفاسد .
ب - والمقاصد الخاصة، وتعنى المقاصد التى تهدف الشريعة إلى تحقيقها فى باب معين أو مجال أو مجالات معينة مثل: مقاصد الشارع فى التصرفات المالية، والقضاء، والشهادة، وأحكام العائلة، أو مقاصد العقوبات، وهذا القسم يحظى أيضا بعناية علماء الأصول أكثر من عناية الفقهاء .

ج - والقسم الثالث هو المقاصد الجزئية، أى مقصد الشارع من كل حكم على حدة، أو كما يقول الشيخ الفاسى : "الأسرار التى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" . وهذا القسم هو ما يجب على الفقهاء العناية به والتمعن فيه، فهم أهل التخصص فى جزئيات الشريعة وأحكامها . والذى جرت عليه عادة الفقهاء هو التعبير عن المقاصد الجزئية بعبارات الحكمة أو العلة أو المعنى . ولا أريد فى هذه العجالة أن أدخل فى تفصيلات الفروق بين العلة والحكمة وما ينضبط وما لا ينضبط وأن علة الإفطار فى رمضان هو السفر وحكمته رفع المشقة . . .

والمالكية بنوا على المقاصد العامة أصليين هامين، فمن جلب المصالح ظهرت نظرية (المصالح المرسله)، ومن درء المفاسد برزت نظرية (سد الذرائع) .

ولا أريد فى هذا المجال أن أدخل فى بحث عن المصالح المرسلة ومناقشة حجيتها، ورأى من يقول بها ومن يعارضها، فذلك أمر تطرق إليه الكثير وكُتبت حوله العديد من الكتب، ويكفينى القول بأن صحابة رسول الله ﷺ، وفى مقدمتهم ابن الخطاب، كانوا أول من احتج بها وطبقها . وفى ذلك يقول الإمام الغزالى، وهو الشافعى:

"الصحابة رضى الله عنهم هم قدوة الأمة فى القياس وعلم قطعاً اعتمادهم على المصالح"،^(٩) وهو فى قوله يتبع خطى شيخه إمام الحرمين الجوينى الذى أوضح فى كتابه (البرهان) حجية الاستدلال المصلحي .

وهناك تطبيقات عديدة عند المالكية تراعى المصلحة باعتبارها المقصد العام للشريعة قيدوا بها تطبيق بعض النصوص . ويكفى لإيضاح ذلك أن أورد مثلاً واحداً قد يكفى لإزالة الغموض، منها ما ورد عنه ﷺ من نهى عن كثير من البيوع إذا أفضت إلى الغبن والغرر، ولكن بعض الحالات يصعب معها اتقاء الغرر، وتقضى المصلحة بقبوله والتجاوز عنه، فأفتى الإمام مالك بجواز بيع المغيب فى الأرض كاللفت والجزر، وبيع الباقلاء فى قشره . كما أجاز الإمام استخدام معاصر الزيت، لعصر العديد من الأرداب لزيت الجبلجلان والفجل والزيتون، إذا أتى بتلك الأرداب عدد مختلف من الناس . ومع أن بعض الأرداب تُخرج زيتاً أكثر من البعض الآخر، إلا أنه يعصر للجميع ويوزع الناتج عليهم سواسية رغم وجود الغبن، ويقاس على ذلك خلط الألبان . وهذا الاتجاه المالكى يخالف آراء الشافعية الذين يصرون على الشروط الأصلية للبيوع كما حددها عليه الصلاة والسلام . ومن المنطلق

نفسه للمصالح المرسله أباح المالكية، على عكس الشافعية، بيع العين الغائبة الموصوفة، إذا أصبح البيع ملزماً إذا طابق الوصف الحقيقة. بينما عارض الشافعية ذلك. ووقف الحنفية موقفاً وسطاً إذ أعطوا المشتري خيار الرؤية.

ومن درء المفسد جاءت قاعدة سد الذرائع التي كانت من أبرز القياسات الوقائية لابن الخطاب رضي الله عنه. وقد حمل المذهب المالكي لواء السياسة العمرية. ويقول الإمام الشاطبي في (الموافقات) إن الإمام مالك حكم قاعدة سد الذرائع في أكثر أبواب الفقه. ومن أهم ما كتب عن قاعدة سد الذرائع بحث للأستاذ هشام البرهاني بعنوان (سد الذرائع في الشريعة الإسلامية) أوضح انفراد المالكية بالتوسع في القاعدة.

وأكثر الأبواب الفقهية التي طبق عليها الإمام مالك قاعدة سد الذرائع هي أبواب البيوع والعقوبات والنكاح.

ومن أمثلة تطبيقها على البيوع: إبطال بيع العينة التي قد يفضى إلى الربا، وبيع العنب لعاصر الخمر، وبيع السلاح لأعداد المسلمين، وهكذا. فالبيع عند المالكية باطل، أما الشافعية فحكموا بصحة العقد وفساد القصد إذ أن أمره إلى الله تعالى.

وطبق المالكية القاعدة على أحكام النكاح، فمنعوا نكاح المريض مرض الموت والتوارث به إذا وقع، كما أنهم يورثون المطلقة فيه ولو بانة، والمعروف أن أهل المدينة والصحابة رضوان الله عليهم قد سبقوا مالكا في ذلك الاجتهاد.

والمستبع لآراء المالكية فى أحكام العقوبات يجدهم من أشد من توسع فى الزجر
وسد المنافذ على المجرمين والمعتدين، مقتفين فى ذلك خطى الفاروق رضي الله عنه .

وينبثق من سد الذرائع مبدأ مراعاة مقاصد المكلفين . وعلى الرغم من أن القاعدة
الأصلية قد لا تراعى القصد الفاسد ولا تهتم بإثباته، فإن قاعدة مراعاة مقاصد المكلفين
تهتم بذلك، وكلاهما ينبعان من هدف واحد وهو أخذ المقاصد، ظنية كانت أو ثابتة
مأخذ الاعتبار . وعلى الرغم من أن الريادة فى القاعدة المنبثقة هى المذهب المالكي فإن
الحنيفة لهم فى ذلك دور معروف . وتقول المجلة^(١) إن (العبرة فى العقود للمقاصد والمعانى لا
للألفاظ والمباني) .

ومن أمثلة الأخذ بمقاصد المكلفين إجازة بيع المعاطاة الذى اعتاد الناس عليه دون
إيجاب وقبول، بالرغم من أن الشافعية والظاهرية قد أبطلوه إعمالاً للظاهر وعدم الأخذ
بالمقاصد . وقد أبطل المالكية نكاح الحلل مراعاة لقصد الزوج الفاسد، بينما أجازة
الشافعية والحنيفة .

وقد ذكرت فيما مضى تقسيمات المقاصد إلى عامة وخاصة وجزئية، وأن القسمين
الأولين يقعان فى الغالب فى نظر واهتمام علماء الأصول، وأن المقاصد الجزئية هى ما يهتم به
الفقهاء عادة، وهو القسم الذى يجب أن يكون محل عناية خاصة عندما يرغب الفقيه فى
تجديد الفقه الإسلامى، ولكن هذا لا يعنى إغفال القسمين الأولين فلهما أثر كبير فى مضمار
التجديد .

والخطوة الأولى التى تقابلنا وتقابل الفقهاء هو مبدأ تعليل الأحكام الشرعية .
والغالبية من الفقهاء وعلماء الأصول يقولون بأنها معلة، ولم يخالف ذلك، فيما أعلم، غير
الرازى الذى يرى أن أحكام الله مثل أفعاله غير معلة، ووافقه فى رأيه آراء بعض أهل
الكلام.

واختلف من قال بالتعليل، فقال البعض إن جميع الأحكام للعبادات والمعاملات
معلة، وهذا رأى ابن القيم، ومنهم من قصر التعليل على أحكام المعاملات . ويرى
الشاطبى، رحمه الله، أن الأصل فى العبادات عدم التعليل، ويشاركه الرأى جمهور الفقهاء،
وينسب الرأى نفسه إلى الإمام مالك، ويقف الإمام أبو حنيفة موقفاً وسطاً إذ يقول إن الأصل
هو التعليل فى العبادات حتى يتعذر .

ولسنا فى صدد تحديد فقه العبادات بصفة عامة، اللهم إلا فى بعض أحكام الحج
التي تحتاج لعناية الفقهاء، آخذين بقاعدة رفع الحرج فى ظروف تغيرت عما كانت عليه فى
العصور الماضية . ولذلك فإن المهم فى رأى هو أحكام المعاملات التي يكاد ينعقد الإجماع
على تعليلها إلا من بعض الفقهاء . كما ظهر الاختلاف على كيفية التعليل هل هى بإعمال
العقل أو تحكيم الشرع أو كلاهما ؟ وأيها تكون له الأسبقية ؟ وهى خلافات يطول الحديث
حولها، وقد يقود القارئ إلى الملل . ومثل هذه الأمور تترك لنقاش المختصين من الفقهاء من
أهل الاجتهاد، يجتمعون فى مجلس علمى فقهي ينحصر عمله فى المقاصد الشرعية الجزئية

وتجديدها ووضع ضوابطها، واتخاذ هذه الآلية لتجديد أحكام معينة من الفقه الإسلامى تدعو الظروف إلى تغييرها أو تجديدها أو تعديلها . وحبذا لو أخذ اقتراح الطاهر بن عاشور مأخذ الجد وهو يدعو إلى إنشاء علم مستقل يسمى (علم مقاصد الشريعة) . وقد وفق الله مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامى كى تقرر إنشاء فرع لها وهو (مركز دراسات مقاصد الشريعة)، وسوف تعقد بإذن الله ندوة هامة يشارك فيها كثير من علماء المسلمين وأقطارهم المختلفة الممتدة من ماليزيا إلى المغرب، وتبحث فيها موضوعات مختلفة للمقاصد على مدى أيام ثلاثة، ثم يعلن إنشاء المركز المذكور .

وعلماء المسلمين المجتهدون عندما يستخدمون آلية المقاصد لتجديد الفقه الإسلامى لمواجهة الظروف المتجددة المتطورة يتأسسون بما فعله صحابة رسول الله ﷺ، وفى مقدمتهم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ؓ، الذى كان يعنى بمقاصد النصوص ويعطيها الأولوية فى أحكامه واجتهاداته . والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة ويصعب فى ورقة كتبت على عجل أن أحصيتها وأشرحها، ويكفينا الإشارة إلى تعطيل سهم المؤلفلة قلوبهم الذى سيأتى شرحه . وهو رضى الله عنه لم يعطل نصاً من كتاب الله عز وجل، وحاشا أن يفعل ذلك، وإنما نظر إلى المقصد فلم يجده كما كان فتوقف عن تطبيق النص . بمعنى أنه إذا عادت دولة الإسلام (أودويلاته) ضعيفة هزيلة أمكن تطبيق النص لوجود وتوافر المقصد .

وهناك مثل آخر له مساس وعلاقة بجاحضنا، وهو سفر المرأة مع محرم، والسفر فى عهد النبوة يكون بالجمال ويمتد لأيام، يسافرون نهاراً وينامون ليلاً، والمرأة بمفردها تنام مع

الرجال، فقد يكون بينهم ذئاب بشرية لا تخاف الله ولا تخشى فيه لومة لائم، فتعرض لخطر محتمل جعل وجود الزوج أو المحرم أمراً واجباً يحميها من المخاطر، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً، إلا ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذو محرم منها^(١١). وتعددت الأحاديث فمنها ما حدد السفر بمسيرة يومين ومنها ما حدده (قليلاً أو كثيراً). وتمسك الحنابلة بجرفية النص، أما ابن الخطاب رضي الله عنه فوجد أن القصد من النص هو درأ الخطر عن المرأة، فأذن لزوجات النبي ﷺ بالهجر دون محرم، وأرسل معهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما، ولم يكونا من المحارم، وتم ذلك دون اعتراض من صحابته عليه الصلاة والسلام، فكان ذلك إجماعاً بالسكوت. وقد رأى الكثير من فقهاء المسلمين السنة. ممن أبصروا المقصد وأخذوا به، أن الرقعة المأمونة تغنى عن المحرم. وقال الجعفرية إن المطلوب هو أمن السلامة وعدم الخوف على المرأة، فإذا تحقق ذلك لم يلزم المحرم.

وسواء أخذنا عبارة مقصد الحكم أو سببه أو حكمته أو علته أو معناه، فالمهم أن يرتبط الحكم مع ذلك المقصد مهما كان اسمه وجوداً وعدماً. ونحن إذ نفعل ذلك لا نلغى نصوص الأحكام وإنما نطبق الأهداف والمقاصد التي أرادها الله ﻋﻠﻴﻬﻲ ﺍﻟﺴﻼﻡ. وابن الخطاب رضي الله عنه عندما رفض دفع سهم المؤلفة قلوبهم لم يبلغ نصاً جاء في كتاب الله، بل عرف ببصيرته وفهمه الحقيقي لشريعة الله أنه شرع لتقوية شأن الدولة الإسلامية وهي في بداية عهدها وشدة

ضعفها، فلما اشتد عودها وقويت حركتها وامتدت رقعتها لم تعد هناك حاجة لسهم المؤلفه قلوبهم وسيلة لإعزازها، فتوقف تطبيق النص لأن تطبيقه يعد مخالفة لمقصده وإهداراً للحكمة التي جاء لتحقيقها. والذي أراه، وأرجو ألا أكون مخطئاً، أن الأصل في التشريع هو مقاصده وأن النصوص تأتي تابعة لمقاصدها، وإن كان الأمر غير ذلك، فكيف نفعل بصلاة الخوف في الحروب؟ وقد جاءت آيات في سورة الأعراف توضح كيفية تحديدها، والقصد من ذلك لص القرآن هو اتخاذ الحيلة والحذر في وقت كانت الحروب تدار فيه بأوضاع وأساليب عفى عليها الزمن الآن، وأصبحت حروب اليوم تدار بأساليب شديدة الاختلاف، فهل نغفل النص ونغفل المقصد؟ أم نطلب من قادتنا العسكريين إيجاد طرق جديدة لصلاة الخوف في الحروب يتحقق معها الهدف والقصد والحكمة، إذا أردنا للجندى المسلم أن يؤدي فريضة الصلاة وهو في الحروب؟ ولا أظن أن أحداً يجروء على القول بعدم وجوب الصلاة أو التزام تطبيق النص القرآني حرفياً. ورحم الله الشيخ العالم سيد سابق عندما سئل كيف يصلى الجندى في حروب اليوم، فأجاب: يصلى كيفما اتفق.

وعندما يجتمع علماء المسلمين المجتهدون للنظر في بعض القضايا المعاصرة مستخدمين آلية مقاصد الشريعة، فسوف يطرح على مسامعهم كثير من المسائل الملحة التي تتعلق بأحكام شرعية يراد التوصل لمعرفة مقاصدها، حتى يتوصلون إلى تجديد تلك الأحكام بتعديلها أو إلغائها. وسوف يسألون عن مقاصد عقد الزواج هل هو المقصد

الأصلى فقط وهو حفظ النسل؟ أم أننا نعتد بالمقاصد التبعية كالألفة والمودة؟ وأن يكون طرف كل زواج سكناً ولباساً للطرف الآخر. وعندما يتم الاتفاق بين الفقهاء يُعرف المقصد الشرعى يمكن الحكم على أنواع مختلفة شاعت فى بعض أوساطنا الإسلامية مثل زواج المسيار، وزواج المتعة وزواج من نوى الطلاق عند إبرام العقد .

وعلى الرغم من أن زواج المسلم بالكثائية جاء نص صريح فى كتاب الله ﷻ بإباحته فإن ابن الخطاب رحمه الله قد منع الصحابة من إتمامه بناء على المصلحة التى رآها . وسوف يعرض على أعضاء المجلس الفقهى سؤال عن إمكانية وضع قيود فى بعض أوساطنا الإسلامية التى يقوم فيها الرجال، وقد تجمعت فى أيديهم الأموال، مندفعين نحو الزواج المتكرر المتعدد، فلا يتم الزواج الثانى أو الرابع إلا بعد استيفاء شروط يضعونها، خصوصاً وأن التعدد فى حد ذاته أمر محاط بالخوف، ولم يكن زواج المسلم بالكثائية كذلك .

وبعض التساؤلات لها أهمية أكثر من بعضها الآخر، ومن المهم أن ننطلق إلى حقل البيوع والمعاملات، والعقود التى تبرم فى السوق الإلكترونية بين أناس لا يرى بعضهم بعضاً، وينقود ليست ذهبية أو فضية، وليست ورقية، فنسأل فقهاءنا هل تتوسع فى الأمر بناء على المصلحة كما توسع المالكية فى إباحة بيع المعاطاة؟

وسوف يواجه علماءنا المجتهدون قضية هامة وحساسة وهى تقدير المصالح والمفاسد المتغيرة . فمن المعلوم أن كثيراً منها يتغير بتغير الأزمان والأحوال، مما يؤثر على

النصوص الشرعية التي أناطها الله تعالى بتلك المصالح . وسيجد علماؤنا صعوبة في ارتقاء هذا المرتقى الصعب . والإحجام عن اقتحام هذا الأمر سيحرم شريعتنا من التطور الذي أراده الله تعالى لها ، وسيبقى جامدة غير قابلة للتطبيق . ولا شك أن الثوابت من المقاصد باقية لا يجوز أن تتغير كأحكام الجرائم والعقوبات والحدود .

وسوف يواجه علماؤنا سؤالاً حول مقاصد السكوت عن الحكم . وقد يقول قائل أن شيخ المقاصدين الإمام الشاطبي قد قال عن سكوت الشارع، عند إعطاء حكم، عن إضافات له يعنى أن قصده ألا يزداد فيه ولا ينقص . ولكن الشاطبي رحمه الله ذكر أن ذلك عندما يكون موجب الزيادة قائم فلم يقرر فيه حكم، ولذلك تصبح الإضافة كالبدعة الزائدة . ولكن علماءنا الأفاضل سيواجهون نوعاً آخر من مقاصد السكوت عندما لا يكون موجب الزيادة قائم وقت النازلة التي جاء من أجلها النص . وخير مثال لذلك هو الشورى التي أوجبها الله على المسلمين ولم يتطرق النص إلى الطريقة التي تتم بها . فالسكوت هنا هو لإعطاء المسلمين حرية البحث عن تلك الوسائل والطرق التي تتلائم مع عصرهم وظروف مجتمعاتهم .

والأسئلة التي نوجهها لعلماؤنا المجتهدين كثيرة متعددة والبعض منها هام وحساس، يحتاج إلى سرعة البت وشجاعة المواجهة والحرص على حرمة الثوابت من الدين .
أسأل الله أن يوفقنا لخدمة شريعتنا وتجديد فقها وأن يجنبنا مخاطر التفريط وخطورة الإفراط .

المصادر والمراجع

١٠٠

١

-

-

١

-

١

-

١

-

١

١

-

١

-

١

-

١

-
 .
 -
 :
 -
 .
 -
)
 .(
 -
 .

بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية

دراسة في فقه مقاصد الشريعة

العلامة الشيخ يوسف القرضاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين، ونعمة على المؤمنين، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين . ورضي الله عن آل وصحبه ومن اتبعهم بإحسان على يوم الدين .
(أما بعد)

فإن من التوجيهات القرآنية المباركة: الدعوة إلى حسن توزيع القوى والطاقات الإنسانية على المواقع المختلفة، والميادين المتنوعة، والاختصاصات المتعددة، بحيث لا تتركز كل القوى في ناحية، على حين نهمل نواح أخرى لها أهميتها . كما أشارت بعض الأحاديث إلى الخطر الذي يهدد الأمة إذا رضي أبناؤها بالزرع، وتبعوا أذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله .

أشار القرآن إلى هذه القضية الكبيرة في سورة التوبة، حيث قال تعالى: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) التوبة: ١٢٢ .

فقد عاب القرآن على مجتمع المؤمنين أن ينفروا كلهم للجهاد، على ما له من منزلة عظيمة في دين الله، ولا سيما في عصر البعثة الذي كان فيه المسلمون مهديين من كل جانب، معرضين للفتنة في دينهم . ومع هذا وجههم القرآن إلى أن لا يفرغوا كل طاقتهم في الجهاد وحده، مغفلين أمورا مهمة تحتاج إليها أمة مثل أمة الإسلام، لها رسالة ربانية إنسانية عالمية، ومن ذلك التفقه في الدين، ففرض كفاية على الأمة أن تنفر منها طائفة أوجماعه للتفقه في الدين، والتعمق في أسرارها، ليعودوا إلى قومهم دعاء ومعلمين .

ومن روائع التعبير القرآني هنا: أنه استخدم كلمة (نفر) التي تستعمل في العمل الجهادي، باعتبار أن طلب العلم والفقه في الدين إنما هونوع من الجهاد في سبيل الله؛ كما في الحديث: " من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع " وجاء في الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" .

والفقه في الدين أخص من العلم بالدين؛ فالعلم بالدين قد يكفي فيه العلم بظاهره، أما الفقه في الدين فلا يتحقق إلا بالعلم بباطنه وسره . وأول ما يشمل هذا: العلم بالمقاصد التي جاء بها الدين . ولهذا اعتبر العلم بمقاصد الشريعة وأسرارها هو لباب الفقه في الدين . ومن وقف عند ظواهر النصوص، ولم يغص في حقائقها وأعماقها، ويتعرف على أهدافها وأسرارها، فلا أحسبه قد فقه في الدين، وعرف حقيقته .

وليس معنى الاهتمام بأسرار الدين، ومقاصد الشريعة أن نعرض عن النصوص الجزئية المفصلة التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، ونقول: حسبنا أن نقف عند المقاصد الكلية، ولا نتشبت بالنصوص الجزئية . فهذا انحراف مرفوض، واستهانة بنصوص مقدسة لا تصدر عن مؤمن (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا) الأحزاب: ٣٦ .

وحول هذا الموضوع الكبير: العلاقة بين النصوص والمقاصد - ستكون دراستنا هذه، نبين ما فيها من اتجاهات ثلاثة، وما لكل منها وما عليه .

والله يهدي للحق وهو يهدي السبيل .

(/) : () . () . () . () . ()

بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: ثلاث مدارس .
إن أول ما يجب أن يركز عليه فقه الشريعة الذي ننشده هو أن نفقه النصوص الشرعية
الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط
الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها .

مدارس ثلاث في فقه المقاصد:

وقد ذكرت في دراسة سابقة لي حول مقاصد الشريعة أن في هذه القضية مدارس ثلاثا،
لكل منها وجهة وطريق .

١ . المدرسة الأولى: التي تعني بالنصوص الجزئية، وتشبث بها، وتفهمها فهماً حرفياً،
بمعزل عما قصد الشرع من ورائها . وهؤلاء الحرفيون هم الذين سميتهم من قديم (الظاهرية
الجدد)؛ فهم ورثة الظاهرية القدامى، الذين أنكروا تعليل الأحكام أو ربطها بأي حكمة أو
مقصد، كما أنكروا القياس بل قالوا: إن الله تعالى كان يمكن أن يأمرنا بما نهانا عنه، وأن ينهانا
عما أمرنا به، حتى إنه كان يمكن أن يأمرنا بالشرك، وينهانا عن التوحيد .

وهؤلاء ورثوا عن الظاهرية القدماء الحرفية والجمود، وإن لم يرثوا عنهم سعة العلم، ولا
سيما فيما يتصل بالحديث والآثار .

() :
()
()

ولهذه المدرسة خصائص تميزها، ومرتكرات تقوم عليها، ولهذا نتائجه وآثاره في فقهها، وموقفها من الحياة والناس .

٢ . والمدرسة الثانية: هي المدرسة المقابلة لهؤلاء، وهي التي تزعم أنها تعنى بمقاصد الشريعة، و(روح) الدين، معطلة النصوص الجزئية للقرآن العزيز، والسنة الصحيحة، مدعية أن الدين جوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة. فإذا واجهتهم بمحكمات النصوص لفوا وداروا، وردوا صحيح الحديث - وهم في الواقع لا يعرفون صحيحا من ضعيف - وتأولوا القرآن فأسرفوا، وحرّفوا الكلم عن مواضعه، وتمسكوا بالمتشابهات، وأعرضوا عن المحكمات. وهؤلاء هم (أدعياء التجديد) وهم في الواقع دعاة التغريب والتبديد .

وكل العلمانيين والمتغربين والحدائين الذين أقحموا أنفسهم على الشريعة، ولم يأتوها من أبوابها هم من تلاميذ هذه المدرسة. وأحدهم لا يحسن أن يقرأ آية من كتاب الله، أو حديثا من أحاديث رسول الله، قراءة صحيحة .

ومن الغريب أن يزعم هؤلاء أن إمامهم فيما يدعونه - عمر بن الخطاب، الذي عطل النصوص القرآنية والنبوية لأنها تعارضت مع المصلحة. وهي دعوى باطلة على ابن الخطاب، أعاده الله منها، فقد كان وقّافا عند كتاب الله، رجّاعا إلى النص إذا ذكر له. وقد رددنا على هذه الدعوى ردا علميا مفصلا في كتابنا: (السياسة الشرعية) .

وقد أطلقت على هؤلاء الدخلاء على الشريعة وفقهها اسم: (المعطلة الجدد) . ولهذه المدرسة أيضا خصائصها وسماتها، كما لها مرتكزاتها التي تستند إليها . ولهذا كذلك نتائجه وآثاره الفكرية والواقعية في الحياة والمجتمع والناس .

٣ . والمدرسة الثالثة: المدرسة الوسطية التي لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى، ومن صحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنها لا تفقه هذه النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية، بل تفهمها في إطارها وفي ضوئها، فهي ترد الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها، والمتغيرات إلى ثوابتها، والمتشابهات إلى محكماتها، معتصمة بالنصوص (القطعية) في ثبوتها ودالاتها - فالاستمساك بها استمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها -، ومتشبهة كذلك بما أجمعت عليه الأمة إجماعاً يقينياً حقيقياً، بحيث غدا يمثل (سبيل المؤمنين) الذي لا يجوز الانحراف - أو الصد - عنه .

وهو يتميز عن (سبيل الجرمين) الذي بينه القرآن، والذي حذر الله تعالى منه . وهذه هي المدرسة التي تؤمن بها، وتبني منهجها، ونراها هي المعبرة بصدق عن حقيقة الإسلام، والرادة عنه أباطيل خصومه، والتي أحسنت الفهم عن الله تعالى وعن رسوله عليه الصلاة والسلام، وهي التي تجسد فقه (الخلف العدول) من حملة علم النبوة، وميراث الرسالة، وهم الذين ورد الحديث الشريف بالثناء عليهم، وعلى مهمتهم في بيان الحق،

}:

. : {

}:

. : {

ومطاردة الباطل إذ قال: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين) .

ولهذه المدرسة . كما للمدرستين السابقتين . خصائصها المميزة، ومرتكزاتها البينة، ولهذا كله نتائجه وآثاره في فقهها وفكرها، ونظرتها إلى الواقع، وعلاجها للمشكلات المعاصرة في ضوء الشريعة الغراء .

وستحدث في الفصول التالية عن كل مدرسة من هذه المدارس الثلاث بما يجلي حقيقتها، ويبين فقهها وموقفها .

المدرسة الأولى: مدرسة (الظاهرية الجدد)

فقه النصوص بمعزل عن المقاصد

أود أن أبدأ هنا ببيان موقف المدرسة الأولى: مدرسة التمسك بالنصوص الجزئية مع إغفال المقاصد الكلية، وهي التي سميتها (الظاهرية الجدد) وهم فئات شتى، بعضهم يغلب عليه الطابع الديني، وبعضهم يغلب عليه الطابع السياسي - وإن اشتركوا جميعاً في حرفية الفهم - وبعضهم يوغل في الظاهرية حتى يغرق إلى أذقانه، وبعضهم يدخل فيها وإن لم يصل إلى حد الغرق .

()
:

/) : .
(.

: .
(/)
.

ولا ريب أنهم بجمودهم وتشددهم - بالرغم من إخلاص كثير منهم وتعبدهم - يضرُّون بالدعوة إلى الإسلام وإلى تطبيق شريعته ضررا بليغا، ويشوهون صورته المضيئة أمام مثقفي العصر، وأمام العالم المتحضر، كما يبدو ذلك واضحا في موقفهم من قضايا المرأة والأسرة، وقضايا الثقافة والتربية والاقتصاد والسياسة والإدارة، وخصوصا العلاقات الدولية، والعلاقة بغير المسلمين .

هم في قضية المرأة يدعون إلى منعها من العمل، وإن كانت هي أو عائلتها في أمس الحاجة إليه، ويريدون منها أن تظل حبيسة البيت، ويعممون ما ورد في (نساء النبي) على جميع نساء المسلمين، مع أن الله تعالى قال: يا نساء النبي لستن كأحد من النساء "الأحزاب" . وهم لا يقبلون أن تشهد المرأة في الانتخابات، ويكون لها صوت بالإيجاب أو بالسلب . ناهيك أن ترشح لمجلس الشورى أو للنواب أو حتى للبلدية .

وهم يدعون إلى أن نأخذ من مواطنينا المسيحيين وأمثالهم الجزية باسمها وعنوانها، وأن لا نبداهم بالسلام، وإذا لقيناهم في الطريق ألجأناهم إلى أضيقه، وأن نطبق عليهم ما ذكره الفقهاء حرفيا في العصور الماضية من أحكام أهل الذمة، ومنها تمييزهم في الزي عن المسلمين .

وهم يعترضون على ما ذكره الماوردي وغيره في أحكامه السلطانية من جواز تولي أهل الذمة وزارة التنفيذ . بل هم ينكرون ترشيحهم للمجالس النيابية .

وهم يرفضون تحديد مدة للولاية لرئيس الدولة، ولا بد أن تكون مدى الحياة، وينكرون على من أجاز التحديد، بأنه تقليد للكفار !

وهم يرفضون الاقتباس من غيرنا، معتبرين ذلك من (الإحداث في الدين) وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار .

ومن هنا يعتبرون الديمقراطية كلها (منكرا) تجب مقاومته، وأخذ القرار بالأكثرية (بدعة غريبة) مستوردة .

وكذلك فكرة تكوين (الأحزاب) أو (الجماعات) كلها تدخل عندهم في دائرة الحديث الصحيح المتفق عليه: " من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد " أي مردود عليه . وهم يعنون بالشكل أكثر من عنايتهم بالجوهر، فأكبرهمهم أن يطيل الرجل لحيته، ويقصر ثوبه، وأن تلبس المرأة النقاب على وجهها، ويضخمون من هذه الآداب كأنها من أركان الإسلام .

وهم في العبادات يأخذون بالأحوط والأشد: يمنعون أخذ القيمة في الزكاة، ويرفضون إدخال الحساب في الصوم، لا في الإثبات ولا في النفي، ويمنعون رمي الجمرات قبل الزوال، ويوجبون المبيت في منى أيام التشريق رغم زحام الحجيج وضيق المكان .

وهم يرفضون التجديد في الدين، والاجتهاد في الفقه، والابتكار في أساليب الدعوة، ويرون أن تبقى الحياة كما كانت في عصور السلف، مظهرًا ومخبرًا . . إلى آخر تلك المجموعة من الأفكار والمفاهيم التي يضيق المقام عن حصرها الآن، ولا سيما في باب السياسة الشرعية . وقد رددنا عليها في كثير من كتبنا، وخصوصا كتابنا (من فقه الدولة في الإسلام) وكتابنا (فتاوى معاصرة) بأجزائه المختلفة، وكُتِّبنا في ترشيد الصحوة الإسلامية، وآخرها كتاب (الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد) .

وسنبين فيما يلي خطأ هذه المدرسة، وأنها لم تحسن الفهم عن الله ورسوله، كما ينبغي أن يكون .

لقد تبنتوا روح المذهب الظاهري، وإن لم يتسموا باسمه، أويّدوا اتّحاله، ولكنهم أخذوا منه الجمود على ظواهر الألفاظ، وإغفال الحكم والتعليقات للنصوص .

ونسوا أن الأمة قد رفضت مذهب الظاهرية، ولم يكن لهم . كما نرى . أتباع كسائر المذاهب الأخرى . كما أنكر عليهم سائر علماء الأمة .

ظاهرة ابن حزم أوقعته في أخطاء كبيرة رغم عبقرية

فقد اتفق جمهور الأمة على تعليل أحكام الشريعة، ووجوب رعاية المقاصد في الفقه والفتوى والقضاء .

وبالغ الظاهرية في الأخذ بظواهر النصوص، والاستمسك بحرفيتها، إلى حد انتهى بهم إلى أفهام عجيبة، وآراء غريبة، ينكرها الشرع والعقل جميعاً، رغم عبقرية ابن حزم التي تشهد بها آثاره العلمية التي كان فيها نسيج وحده، ورغم ماله من آراء في فقهه تعتبر غاية في الروعة والقوة .

مثال ذلك: ما قاله ابن حزم في حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الراكد: " لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، الذي لا يجري، ثم يغتسل منه " وفي رواية: " ثم يتوضأ منه " .

() .

() .

فابن حزم يرى أن البائل في الماء الراكد - الذي لا يجري - حرام عليه الوضوء، من ذلك الماء والاعتسال به لفرضٍ أو لغيره! (إن لم يغيّر البول شيئاً من أوصافه) وحلال الوضوء به والغسل به لغيره.

رفض ابن حزم أن يقيس الشرب على الوضوء، والغسل، فأباح الشرب، وحرّمهما على البائل، ورفض أن يقيس غير البائل على البائل.

وأكثر من ذلك أنه ربط الحكم بالبول المباشر في الماء، فلو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه فهو طاهر، يجوز الوضوء منه والغسل، له ولغيره، وهو جمود عجيب!

ولا غرو أن أنكره جمهور علماء الأمة على الظاهرية، واعتبروه من شذوذاتهم، وقال العلامة ابن دقيق العيد في شرحه للحديث في كتابه القيم: "الإحكام شرح عمدة الأحكام": "مما يُعلم بطلانه ما ذهب إليه الظاهرية الجامدة، من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء، حتى لو بال في كوز وصبّه في الماء لم يضر عندهم... والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم، لاستواء الأمرين في الحصول في الماء، وأن المقصود اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به".

هذا ما قطع به الإمام ابن دقيق العيد في: "مقصود الحديث، ولكن الظاهرية الجامدة" كما سمّاها، لا يعنيتها المقصود من الحديث ولا من النصوص عامة، ولا تبحث عن العلل والمقاصد وراء النصوص يوماً، وهذه هي آفاتها، الآفة في قصور منهج الظاهرية نفسه، وإن كان لهم استنباطات من النص أحياناً في غاية الرصانة والإبداع.

..... () : / : .

ومن حرقية أبي محمد ابن حزم ما قاله في حديث: "البكر تُستأذن وإذنها صماتها" .
فقد فهم جمهور الأمة من الحديث: أن صمت البكر عند استئذانها يدل على رضاها
ويقوم مقام كلامها، لأنها تستحي في الغالب، فلو أنها تكلمت وقالت بلسانها: أنا موافقة،
فإنه أكد وأدل على رضاها من باب أولى.

ولكن ابن حزم يرى أنها إن تكلمت بالرضا فلا ينعقد بهذا النكاح عليها، لأنه خلاف
الحديث النبوي!! . قال المحقق ابن القيم: وهذا هو اللاتق بظاهريته. !.

لقد رفض ابن حزم تعليل أحكام الشرع، وأنكر ربطها بأي حكمة أو مصلحة، وأجاز أن
يكون المأمور به منهيًا عنه، والمنهي عنه مأمورًا به ! ورأى أن الشريعة تُفرّق بين المتماثلين،
وتسوي بين المختلفين، وذكر لذلك أمثلة وشواهد رد عليها ابن القيم في: "إعلام الموقعين"
مبينًا خطأه، وأن ما حسبه متساويًا أو متماثلًا ليس كذلك، وأن الشريعة لا تُفرّق بين
متساوين أبدًا، كما لا تسوي بين مختلفين أبدًا، ومن ظن ذلك فقد أخطأ على الشريعة،
وأساء فهم القرآن والسنة.

سمات هذه المدرسة وخصائصها

لهذه المدرسة التي غلبت عليها الظاهرية سمات وخصائص علمية وفكرية وخلقية،
تميزها عن غيرها من المدارس، وتؤثر على اتجاهها الفقهي والعملية في اختيار الآراء،

()
: () " : /
: - / : . . - .

وترجيح الأقوال بعضها على بعض، وفي حكمها على الأحداث والوقائع والمواقف والأشخاص. وأستطيع أن أجمل هذه الخصائص في ست نقاط:

١. حَرْفِيَّةُ الفهم والتفسير:

الحَرْفِيَّةُ في فهم النصوص وتفسيرها، والتَّقْيُّدُ بذلك، دون النظر إلى ما يكمن وراء النص من علل ومقاصد، يدركها الباحث المتعمق.

فإذا صح حديث يتوعد (مُسْبِلُ الإزار) وأنه في النار، وأن الله لا ينظر إليه يوم القيامة ولا يكلمه، وله عذاب أليم، لم يُكَلَّفْ أصحاب هذه المدرسة أنفسهم أن يبحثوا في العلة من وراء هذا الوعيد الشديد، وهل مجرد الإسبال يستحق كل هذا الوعيد؟ وهل يتفق مع منطق الدين كله؟ أو يا ترى هناك علة وراء هذا الوعيد الذي يخلع هوله القلوب؟ وهو (الخيلاء) التي ذكرت صراحة في بعض الأحاديث؟ فينبغي أن يُحمل المطلق على المقيد، وبذلك يزول اللبس، ويستقيم منطق الدين بعضه مع بعض.

ولكن هذه المدرسة لا تعني نفسها بمثل هذا البحث، وتأخذ بحديث الإسبال على ظاهره، وتشدد منه كل التشديد، ما دام ينذر بالنار، وغضب الجبار.

٢. الجنوح إلى التشدد والتعسير:

الجنوح إلى التشدد والتنطع والغلو، وإن كانت هذه المدرسة لا تسميه بذلك، بل تراه ذلك هو الحق الذي اقتضاه الدليل!

ولارب أن كل الغلاة والمتشددين في تاريخنا، كانوا يرون أنفسهم على صواب، وأن الحق معهم لا مع غيرهم. حتى الخوارج الذين صَحَّتْ الأحاديث في ذم وجهتهم والتحذير منهم

ومن غلوهم في الدين، رغم مبالغتهم في التعبد الظاهري من صلاة وصيام وتلاوة قرآن، ولكنهم مع هذا يستحلون دماء المسلمين من غيرهم وأموالهم. (يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان).

إنك ترى هؤلاء يميلون أبداً إلى الرأي الأثقل، والرأي الأحوط، ولا يرضون بالتيسير منهجاً، بل هم يذمون الميسرين من العلماء، ويرمونهم بالتساهل في الدين. والتهاون بأحكام الشرع.

وتراهم إذا كان في المسألة قولان لا يأخذون إلا أشدهما وأثقلهما، ولا يكادون يعرفون ما في الدين من رخص، وما فيه من أحكام الضرورات والحاجات التي تنزل منزلة الضرورات، ولا المخففات المعتبرة في الشرع من المرض والسفر واشتداد المشقة، وعموم البلوى. أقرب شيء إلى ألسنتهم وأقلامهم إذا سئلوا أن يقولوا: حرام. مع أن السلف لم يكونوا يطلقون كلمة (الحرام) إلا على ما علم تحريمه جزمًا.

٣. الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور:

الاعتداد بالرأي الذي يذهبون إليه، إلى حد اعتباره هو الصواب المطلق، وكل الآراء الأخرى التي يقول بها غيرهم خطأ محض. لا يؤمنون بالمقولة التي تنسب إلى الإمام الشافعي: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب. بل يقولون: رأينا صواب لا يحتمل الخطأ، ورأي الآخرين خطأ لا يحتمل الصواب!

ولهذا يحاولون أن يلغوا الآراء الأخرى، والمذاهب الأخرى، وأن يجمعوا الناس على رأيهم وحده، لا شريك له!

ولا غرو أن سُمّوا (مدرسة الرأي الواحد) التي يكافح شيوخها وطلابها ليرفعوا الخلاف بين الناس، ولا يسمحوا لرأي آخر أن يبرز أو يكون له من يؤمن به ويدعو إليه . وهذا ما جعل الثقات من العلماء يردون عليهم، ويبينون لهم أن رفع الخلاف غير ممكن، كما أنه غير مفيد .

ولقد وَضَحَتْ في أكثر من كتاب لي أن الاختلاف -وخصوصا في الفقه والفروع- ضرورة ورحمة وسعة، وأقمت البينات على ذلك، كما في كتابي: (الصحة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم) وكتابي: (كيف نتعامل مع التراث والمذهب والاختلاف) .

٤. الإنكار بشدة على المخالفين:

تشديد الإنكار على المخالفين لهم في الرأي والتوجه، وهذا فرع أو ثمرة للسمة السابقة، فشدة اعتدادهم برأيهم وأنه الصواب وحده جعلهم ينكرون، بل يشتدون في نكيرهم على من خالفهم . مع إجماع علماء الأمة على أنه لا إنكار في المسائل الخلافية الاجتهادية؛ إذ الآراء متساوية في نسبتها إلى الصواب والخطأ، ما دامت صادرة عن غير معصوم . قد يكون بعضها أرجح وأقرب إلى الصواب من بعض، ولكن تظل العصمة من الخطأ ممنوعة على أي مجتهد . وكم رأينا من آراء كانت مرجحة أو مصححة في زمن ما، أتى زمان فضعفها العلماء، ورجحوا ما كان مرجوحا من قبل، وصححوا غيرها مما كان ضعيفا .

وهم ينكرون على (المدرسة الوسطية) مقولتها الشهيرة: تتعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه .

فهم لا يعذرون من يخالفهم، ولا يُقَدِّرون وجهة نظره، حتى إنهم ليرفضون الحوار معه .

وقد لمست ذلك في موقفهم من كتاب صديقنا الأستاذ عبد الحليم أبوشقة رحمه الله (تحرير المرأة في عصر الرسالة) فقد رفضوا ما جاء فيه من تفسيرات وتفسيرات وآراء تقدمية من خلال نصوص القرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم، ودعاهم إلى اللقاء للتداول والمناقشة معهم في النقاط التي يعترضون عليها، فرفضوا لقاءه مطلقاً، حتى قال الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله: إذن هم يرفضون القرآن ويرفضون البخاري ومسلماً، لأن الكتاب كله قائم على ذلك! ؟

وكم أتمنى أن يرجع إخواننا هؤلاء إلى أدب الخلاف، الذي ركز عليه علماءنا من قديم، وكتب فيه القدماء والمحدثون، وأود أن أذكر هنا بكتاب رائع معاصر في هذا الصدد، هو كتاب (فقه الائتلاف) للأستاذ محمود الخازندار رحمه الله؛ ففيه نقول نفيسة، حرية بأن تجمع المختلفين، إذا صدقت النيات.

٥. التجريح لمخالفهم في الرأي إلى حد التكفير:

ولا يكفي هؤلاء الحرفيون بالإنكار على الآخرين ممن يخالفونهم في الرأي، بل إنهم ليلابغون في تجريحهم، وإساءة الظن بهم، وتبديعهم أو تفسيتهم، إلى حد قد ينتهي بتكفيرهم! !
فالأصل في مخالفهم من العلماء هو الاتهام. وإذا كان الأصل في قوانين الناس: أن المتهم بريء حتى تثبت دينوته، وهذا ما تقره شريعتنا فإن الأصل عندهم: أن المتهم مدين حتى تثبت براءته. وبراءته في أيديهم هم وليس بأيدي غيرهم.

وقد صنف هؤلاء كتبا كبيرة مطبوعة طباعة فاخرة! في تجريح عدد من المفكرين المسلمين الذين لا يتفقون معهم: أوسعوهم ذماً وجرحاً بالبدعة والفسق؛ فسق التأويل، وربما بالكفر، من هؤلاء: الدكتور محمد عمارة، والأستاذ فهمي هويدي، والفقيه إليه تعالى.

٦. عدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية وغيرها:

يضاف إلى هذه السمات والخصائص: ضعف الحس بالآخر، بل ربما فقدانه بالكلية، سواء كان هذا الآخر مخالفا في المذهب العقدي، مثل الشيعة والإباضية، أم مخالفا في الدين نفسه، مثل اليهود والنصارى.

فهم يخطبون ويكتبون ويؤلفون، وكأنهم في العالم وحدهم، ويرسلون كلامهم الذي يسيء إلى الآخرين إساءات بالغة، وكأنهم لا يشعرون، وربما يشعرون ولكنهم غير مباليين بنتائجه الخطيرة. فهم يكفرون الشيعة، والشيعة يعيشون بين ظهرائهم، أو قريبا منهم. وهذا ينعكس أيضا على أهل السنة الذين يعيشون بين ظهرائهم الشيعة. وهم يدعون على اليهود والنصارى أن يهلكهم الله، ولا يبقى منهم أحدا، وأن ييتم أطفالهم، ويرمل نساءهم، وربما كان في بلادهم أو بلاد جيرانهم من المسلمين- كثير من المسيحيين واليهود من أهل دار الإسلام، يشاركونهم المواطنة، ولم يقاتلوهم في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم، أويظاهاروا أعداءهم على إخراجهم، وهؤلاء لم يبنه الله تعالى عن برهم والإقساط إليهم.

مرتكرات مدرسة الظاهرية الجدد

ترتكز مدرسة (الحرفيين) في فهم النصوص الشرعية-الذين سميناهم (الظاهرية الجدد)- على مرتكرين، ويتمثل ذلك في جملة أمور:

أولاً: الأخذ بظواهر النصوص، دون التأمل في معانيها وعلل مقاصدها، فما أفادته هذه الظواهر أخذوا به، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة البحث في هذا النص وما أخذ منه من حكم، هل هو موافق لمقصود الشارع أولا؟ وهل للشارع مقصد منه أولا؟ وما هو؟.

وقالوا لو كنا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعنا قوله: " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة " لكنا من الفريق الذي أخر الصلاة حتى وصلوا في بني قريظة، وإن أضاعوا الصلاة في وقتها عملاً بظاهر الأمر .

ويعيبون على المعنيين بالمقاصد أنهم يعرضون - تحت ستار المقاصد - عن نصوص القرآن والحديث عمداً، وهي التي أوجب الله الاحتكام إليها، " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون الله لهم الخيرة من أمرهم " الأحزاب ٣٦ .

ثانياً: إنهم ينكرون (تعليل الأحكام) بعقول الناس واجتهادهم، ولا يثقون بالعقل الإنساني في فهم النصوص، ومحاولة التعرف على مقاصدها وعملها، وما وراء الأحكام من حكم قصدها العليم الحكيم، وإن جهلها من جهلها .

فالعقل عندهم متهم، ومن عول على العقل من العلماء اتهموه بأنه من المعتزلة، أو غيرهم من الجهمية وأمثالهم . ونحن معهم في إنكار التعليل للأحكام في دائرة (العبادات) فإن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم والافتقاد، وإن لم نعرف لها علة ولا حكمة متصلة لمعنى اختصت به وهو التعبد، بخلاف العادات والعبادات، وما يتعلق بشؤون الحياة، فإن الأصل فيها هو معرفة المعاني والأسرار والمقاصد، وهو ما نبه عليه الإمام الشاطبي، ودلل عليه في موافقاته، وسنعرض له عند حديثنا عن المدرسة الوسطية .

كما نوافق هؤلاء في عدم الاعتماد المطلق على العقل وحده، دون الاستظهار بالشرع، فإن العقل إذا لم يستضيئ بالشرع، ضل السبيل وفقد الدليل .

() ()

والحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تحجيـرا .
ومعنى الاقتضاء الأمر أو النهي . ومعنى التخيير الإذن والإباحة . وهذا لا يعرف إلا بوحي
الله سبحانه إلى رسوله المؤيد بالآيات البينات الدالة على صحة نبوته .
فمهمة العقل هنا أن يفهم خطاب الشارع الذي جاء به وحي الله في الكتاب والسنة
ويحسن الفهم عنه .

ثالثا: إنهم يتهمون الرأي - بل يدينونه - ولا يرون استخدامه في فهم النصوص وتعليلها ،
ويرون اتباع الرأي والتوسع فيه أمرا مبتدعا ومذموما ، وسموا الذين يستعملون الرأي :
(الرأيتيين) ، أي الذين يقولون دائما : رأيت لو كان الأمر كذا ماذا يكون الحكم ؟
وكان المحدثون وأهل الرواية - بصفة عامة - أقرب إلى اللفظية من الفقهاء وأهل
الدراية ، إلا من اشتغل بالفقه منهم مثل : مالك والشافعي وأحمد والبخاري وغيرهم ، ممن
عرفوا باسم : فقهاء الحديث .

وعلى هذا انقسم أهل الفقه بعد عصر الصحابة إلى مدرستين :

- مدرسة أهل الحديث والأثر .
- ومدرسة أهل الرأي والقياس .

وكان معظم أهل الأثر في الحجاز ، ومعظم أهل الرأي في العراق .

ثم اقتربت المدرستان بعضهما من بعض ، حين حاول أصحاب أبي حنيفة الذين يمثلون
مدرسة (الرأي) الاستفادة من مدرسة الأثر ، كما فعل أبو يوسف ، ومحمد صاحب أبي
حنيفة في الاستفادة من مالك وعلم أهل المدينة .

كما حاولت مدرسة الأثر أن تستفيد من مدرسة الرأي، كما استفاد الشافعي من كتب محمد بن الحسن .

ولكن ظل هناك متعصبون لمدرسة الأثر هاجموا الإمام أبا حنيفة هجوما عنيفا: نراه في مثل كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد ، وفيما رواه الخطيب في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد من أقاويل أهل الحديث وتجريحهم لإمام أهل الرأي . وأبو حنيفة ليس إلا وارثا لعلم مدرسة الكوفة الفقهية التي أسسها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود .

رابعا: إن المدرسة الظاهرية تنهج - بصفة عامة - نهج التشدد في الأحكام، وتميل إلى شدائد ابن عمر، أكثر من ميلها إلى رخص ابن عباس، وإذا وجد قولان متكفئان أو متقاربان، أحدها أحوط والآخر أيسر، فإنها تميل دائما إلى الأخذ بالأحوط، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثما . كما إنها لا تعترف بما حدث من تطور في العالم، تغير معه كل شيء عما كان في عهد فقهاءنا القدامى، وخصوصا في هذا العصر: عصر الثورات العلمية الهائلة: التكنولوجية، والبيولوجية، والإلكترونية، والنووية، والفضائية . . . الخ .

ولهذا لا تراعي تغير الزمان والمكان والأعراف والأحوال التي ذكر المحققون من العلماء: إنها توجب تغير الفتوى بتغيرها . ولا ينظرون كثيرا إلى المخففات التي توجب التيسير على

: (/) :
: (/) :

الناس؛ مثل الضرورات، والحاجيات التي تنزل منزلة الضرورات، وما عمت به البلوى، متناسين القواعد التي قررها العلماء من قديم، مثل: إذا ضاق الأمر اتسع، والمشقة تجلب التيسير. ومما ذكره عن عمر أنه كان يقول: ((أصحاب الرأي أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإياهم)) . وفي رواية: فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا . قال ابن القيم: إسناده في غاية الصحة . وهذا فيمن يعارضون السنن بآرائهم، لا فيمن يستنبطون منها الأحكام بآرائهم على عللها ومقاصدها لعقولهم، فهذا هو الفقه في الدين عن الله ورسوله . وحذر ابن مسعود فيما رواه البخاري عنه أنه قال: ((فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفا وبجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم)) .

وهذا أيضا فيمن يستخدمون الرأي دون اعتماد على أصل من كتاب أو سنة، أو قياس عليهما، أو نظر إلى مقاصدها . وقد كان ابن مسعود هو المؤسس الأول لهذه المدرسة التي عرفت بمدرسة الرأي في الكوفة . فنسبها إلى صحابة رسول الله نسب موصول .

نتائج إغفال (الظاهرية الجدد) لمقاصد الشريعة

وفي عصرنا رأينا وسمعنا من تقمصوا شخصية ابن حزم، وأغفلوا النظر إلى مقاصد الشريعة، ورفضوا ربط الأحكام بالحكم والمصالح، وحجبتهم ظواهر النصوص الجزئية عن النظر إلى المبادئ الكلية، فوقعوا كما وقع ابن حزم - وهو أوسع منهم علما بيقين - في أخطاء فاحشة، وحملوا شريعة الله ما لا تحتمله، بضيق أفهامهم، وسعة أوهامهم .

$$\begin{array}{ccc} & (/) & : \\ & . (/) & : \\ & (/) & : \end{array}$$

وسنذكر هنا أمثلة بيّنة، بل صارخة، لحرفية هؤلاء وجمودهم على الظواهر، التي يستغرب أهل العقل والعلم كيف تصدر عن هؤلاء، وكيف ينسبون ذلك إلى الإسلام.

١- إسقاط الثمنية عن النقود الورقية:

لقد وجدنا من يقول: إن النقود الورقية - التي يتعامل بها العالم كله اليوم، ومنه العالم الإسلامي - ليست هي النقود الشرعية التي وردت في الكتاب والسنة، وعلى هذا لا تجب فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا! إنما النقود الشرعية هي الذهب والفضة وحدهما! .
هكذا يقول جماعة من الناس ظهروا في لبنان، وعرفوا باسم (الأحباش) وظهرت معهم آراء شاذة مثل هذه، خالفوا بها جمهور الأمة.

يمكنك في قول هؤلاء "الظاهرية الجدد" أن تملك الملايين من هذه النقود، ولا تخرج عنها زكاة في كل حوّل، إلا أن تطيب نفسك بشيء فتطوّع به.

ويمكنك أن تدفع هذه النقود إلى من شئت من الناس أو إلى البنك، وتأخذ عليها من الفوائد ما أردت، ولا حرج عليك!! . وقد رددتُ على هؤلاء الحرفيين في كتابي: "فقه الزكاة"، وبيّنتُ خطأهم الفاضح وتناقضهم الواضح. فهذه النقود هي التي يدفعونها ثمناً للأشياء، فيستحلون بها مختلف السلع من عقار ومنقول. وهي التي يدفعونها أجرة فيستحلون بها عرق العامل الأجير، وينتفعون في مقابلها بالعين المؤجرة. وهي التي يدفعونها مهراً للمرأة، فيستحلون بها الفروج، ويصححون النكاح، ويثبتون الأنساب. وهي التي يدفعونها دية في القتل الخطأ، فيبرأون من دم المقتول. وهي التي يقبضون بها رواتبهم

:
! .
(/) :

ومكافآتهم، وأجور عقاراتهم، وأثمان بضائعهم، وقيمون الدعاوى، ويطلبون التعويضات، ضد من يتأخر عنهم في ذلك، أو يأكل بعض ذلك عليهم . وهي التي يعتبرون غنى المرء بمقدار ما يملك منها، وفقره بمقدار ما يحرم منها . وهي التي يحفظونها في أعز المواقع صيانة لها وحفظاً من الضياع لشيء منها، في الدور أو في المصارف، ويقاثلون دونها لوصول عليهم صائل يريد لها . وهي التي تعاقب القوانين كلها من سرقتها أو اختلسها أو أخذها رشوة . فكيف ساع هؤلاء أن يغفلوا ذلك كله، ويُسقطوا الزكاة عن هذه النقود، ويجيزوا الربا فيها، لأنها ليست ذهباً ولا فضة، لولا النزعة الظاهرية الحرفية، التي ذهبت بهم بعيداً عن الصواب؟! .

٢- إسقاط الزكاة عن أموال التجارة:

ومن أعجب ما قرأنا وسمعنا في عصرنا من آراء هؤلاء القول بسقوط الزكاة عن أموال التجارة . ولقد ساءني أن أجد رجلاً مثل المحدث الشيخ ناصر الدين الألباني - على تبحره في الحديث وعلومه - يؤيد رأي الظاهرية والشيعة الإمامية في إخراج الثروات التجارية من وعاء الزكاة، ويرى أن التجار الذين يملكون عروض التجارة التي تقدّر بعشرات الملايين أحياناً لا تجب عليهم الزكاة فيها ! . وقد تبع في ذلك العلامة الشوكاني، وتلميذه الأمير الهندي صديق حسن خان القنوجي، مخالفاً جمهور الأمة، معرضاً عن عمومات القرآن والسنة، وعن مقاصد مقاصد الشريعة .

وأنا من المعجبين بالشوكاني والقنوجي - وقبلهما بآبن حزم - ولكن لا عصمة لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم، والشوكاني - على إمامته - تبدو فيه أحياناً نزعة ظاهرية، كما في موقفه هنا، وفي بعض المسائل الأخرى .

وأحسب أن الشوكاني لو عاش إلى عصرنا ورأى أن من التجار من يملك بضائع وعروضا تقدر بالملايين، بل بعشراتهما ومئاتها، وأن هذه الثروة قد تمر عليها السنون ولا تنض (أي تُسَيَّل في صورة نقود)، ولو حدث شيء جزئي من ذلك فقلما يحول عليه الحول، ومعنى هذا أن أموال التجار هذه معفاة - بصورة مستمرة - من وجوب الزكاة! أحسب لو رأى الشوكاني ذلك، ولمس نتائج، لغير رأيه واجتهاده، فقد كان رجاءاً للحق. ولكن الشيخ الألباني يعيش في عصرنا ويقول ذلك، وينكر على من يخالفه، ويزعم أن قوله هو الشرع الصحيح، وهذا هو العجب العجيب! . لقد سمعتُ ذلك عنه قديماً من بعض الناس، وكنت لا أصدقه، حسبته نوعاً من التشنيع على الشيخ، لما له من خصومات كثيرة مع علماء المذاهب الأربعة وغيرهم. حتى قرأتُ ذلك في كتابه: "تمام المنة في التعليق على فقه السنة" وذلك عند تعليقه على حديث أبي ذر رضي الله عنه: "وفي البز صدقة" الذي ضَعَفَهُ الشيخ، وإن حسَّنه الحافظ ابن حجر من قبل. ولا يتسع المقام هنا للرد على الشيخ، وقد رددت عليه في كتابي (المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة) .

ولقد ناقشتُ المضيّقين في إيجاب الزكاة في كتابي: "فقه الزكاة" في فصل: "زكاة المُسْتَغَلَّات"، وناقشتُ شبهات الظاهرية في فصل: "زكاة الثروة التجارية"، وقدّنتُ شبهات هؤلاء وأولئك، ولا أريد أن أعيد ما كتبه هناك فليراجعه من يريد التوسع في الموضوع .

/

: " / - " .

وليت شعري لو أخذت المدن التجارية الكبرى في عالمنا الإسلامي بفتوى الشيخ، فماذا يكون للفقراء، والغارمين، وفي سبيل الله، وسائر المصارف من أموالهم التي تُقدَّر بالمليارات؟. ليس على تجار جدة والرياض والكويت ودبي وأبوظبي والدوحة والمنامة ومسقط وعمّان وبيروت والقاهرة ودمشق وبغداد وغيرها من زكاة إلا ما نصَّ من البضائع (أي ما سئل منها) وحال عليه الحول، أو ما طابت به أنفسهم من قليل أو كثير. وقد تمر سنوات، ولا يُسئل من هذه العروض شيء، لأن بضاعة تذهب، وأخرى تجيء، وهكذا دواليك، والمحرومون هم الفقراء والمستحقون، والمظلوم هو الإسلام. على أن ابن حزم المضيّق في الزكاة يكمل مذهبه أنه يوجب على ولي الأمر أن يفرض على الأغنياء في أموالهم ما يسد حاجة الفقراء، ويجبرهم على ذلك. والشيعّة الذين لا يرون الزكاة واجبة في عروض التجارة، يُعوضون ذلك بما أوجبوه من "الخمس" في كل ما يغنمه المسلم ويستفيده من دخل، بعد أن يأخذ كفاية نفسه وأهله لمدة سنة بالمعروف. ومن ذلك: خمس أرباح التجارة. فهي ضريبة على صافي الدخل بمقدار ٢٠%.

أما الشيخ فيرى الأصل براءة الذمة من كل تكليف في المال، وإن بلغ الملايين، وأن أموال الأغنياء محرمة مصونة لا يجوز المساس بها، أو إيجاب أي حق عليها، وليمت الفقراء جوعاً، وليهلك الضعفاء تشرداً، إلا أن يجود عليهم التجار بما تطيب به أنفسهم من القنات! . يعزو ذلك كله إلى الكتاب والسنة المفتري عليهما .

: / -

إن الإسلام قد يُضار أحياناً من أصدقائه الطيبين، أكثر مما يُضار من أعدائه الخبيثين الكائدين .

٣. الإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة:

وللظاهرة الجدد موقف عجيب من زكاة الفطر، نشهده منهم كل عام في أواخر رمضان، فهم يقفون موقفاً حاسماً رافضاً لإخراج القيمة- أي قيمة الصاع أو بصنفه الواجب من الطعام- ويقولون بوجوب إخراجها من الحبوب من قمح أو شعير أو ذرة أو أرز، أو تمر أو زبيب، ويحرمون ما عدا ذلك تحريماً قاطعاً، وينادون في الناس علناً أن من أخرج زكاة الفطر نقوداً فزكاته باطلة!! لأنها خلاف السنة! وعليه أن يعيدها ثانية، ويخرجها من الطعام حتى يقبلها الله منه!. هذا مع أن هذا أمر اختلف فيه الأئمة والفقهاء، فلا يجوز الإنكار والتشديد فيه، لأن من المتفق عليه أن لا إنكار في المسائل الاجتهادية الخلافية، إنما ينكر ما اجتمعت عليه الأمة بيقين.

على أنهم لم يحسنوا فقه السنة في المسألة كما ينبغي، ولو تأملوا لوجدوا السنة ضدهم.

• نظرة في أحاديث زكاة الفطر:

من الثابت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخرج زكاة الفطر، ويأمر بإخراجها بعد صلاة الفجر، وقبل صلاة العيد من يوم الفطر.

وكان الوقت كافياً لإخراجها وإيصالها إلى مستحقيها، لصغر حجم المجتمع، ومعرفة أهله بعضهم لبعض، ومعرفة أهل الحاجة منهم، وتقارب منازلهم، فلم يكن في ذلك مشكلة. فلما كان عصر الصحابة، اتسع المجتمع، وتباعدت مساكنه، وكثر أفرادها، ودخلت فيه عناصر جديدة، فلم يعد الوقت ما بين صلاة الصبح وصلاة العيد كافياً، فكان من فقه

الصحابة أن كانوا يعطونها قبل العيد بيوم أو يومين . وفي عصر الأئمة المتبوعين من الفقهاء المجتهدين ازداد المجتمع توسعا وتعقيدا فأجازوا إخراجها من منتصف رمضان، كما في المذهب الحنبلي، بل من أول رمضان كما في المذهب الشافعي . ولم يقفوا عند الأطعمة المنصوص عليها في السنة، بل قاسوا عليها كل ما هو غالب قوت البلد . بل زاد بعضهم جواز إخراج القيمة، لا سيما إذا كانت أنفع للفقير، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، إذ المقصود (إغناء المساكين) في هذا اليوم الكريم، والإغناء كما يتحقق بالطعام يتحقق بدفع قيمته، وربما كانت القيمة أوفى بمهمة الإغناء من الطعام، وخصوصا في عصرنا، وفي هذا رعاية لمقصود النص النبوي، وتطبيق لروحه، وهذا هو الفقه الحقيقي .

• السنة بين اللفظ والروح أو بين الظواهر والمقاصد :

إن التمسك بحرفية السنة أحيانا لا يكون تنفيذا لروح السنة ومقصودها، بل يكون مضادا لها، وإن كان ظاهره التمسك بها . خذ مثلا تشدد الذين يرفضون كل الرضا إخراج زكاة الفطر بقيمتها نقدا، كما هو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وهو قول عمر بن عبد العزيز وغيره من فقهاء السلف . . وحجة هؤلاء المتشددين أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجبها في أصناف معينة من الطعام وهي: التمر والزبيب والقمح والشعير، فعلى أن نقف عند ما حدده رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نعارض السنة بالرأي .

ولو تأمل هؤلاء الإخوة في الأمر كما ينبغي له، لوجدوا أنهم خالفوا النبي صلى الله عليه وسلم، في الحقيقة وإن اتبعوه في الظاهر . أقصد أنهم عنوا بحسم السنة وأهملوا روحها .

فالرسول صلى الله عليه وسلم راعى ظروف البيئة والزمن، فأوجب زكاة الفطر مما في أيدي الناس من الأطعمة، وكان ذلك أسير على المعطي، وأنفع للآخذ .

فقد كانت النقود عزيزة عند العرب، وخصوصاً أهل البوادي، وكان إخراج الطعام ميسوراً لهم-والمساكين محتاجون إليه-لهذا فرض الصدقة من الميسور لهم، حتى إنه رخص في إخراج (الأقط)-وهواللبن المحفف المنزوع زبده-لمن كان عنده وسهل عليه، مثل أصحاب الإبل والغنم والبقر من أهل البادية. فإذا تغير الحال، وأصبحت النقود متوافرة، والأطعمة غير متوافرة، أو أصبح الفقير غير محتاج إليها في العيد، بل محتاجاً إلى أشياء أخرى لنفسه أو لعياله، كان إخراج القيمة نقداً هو الأيسر على المعطي، والأنفع للآخذ. وكان هذا عملاً بروح التوجيه النبوي، ومقصوده. إن مدينة القاهرة وحدها فيها أكثر من اثني عشر مليون مسلم، لو كلفتهم بإخراج اثني عشر مليون صاع من القمح أو الذرة أو الشعير أو التمر أو الزبيب، فمن أين يجدونها؟ وأي عسر وحرج يجدونه، وهم يبحثون عنها في أنحاء القرى، حتى يعثروا عليها كلها أو بعضها؟ وقد نفى الله عن دينه الحرج، وأراد بعباده اليسر ولم يرد بهم العسر! . وهب أنهم وجدوها بعد لأي وعناء، فماذا يستفيد الفقير من هذه الحبوب؟ وهو لم يعد يطحن ولا يعجن ولا يخبز، إنما يشتري الخبز جاهزاً من المخبز؟ إننا نلقي عليه عبئاً حين نعطيها له حبا، ليتولى بعد ذلك بيعه، ومن يشتريه منه، والناس كلهم من حوله لم يعودوا في حاجة إلى الحب؟! وهل نكون بذلك قد حققنا مقصد الشرع الذي أمرنا بإغناء المساكين في هذا اليوم؟ إننا في الواقع لم نعنهم بهذه الحبوب ولم نسعفهم، ولم نقض أي حاجة من حاجاتهم، فكيف نكون مع هذا متبعين للسنة؟! . ولقد حدثني بعض الإخوة في بعض البلاد التي يمنع علماؤها إخراج القيمة أن المزكي للفطر يشتري صدقة فطره من التجار بخمسين ريالاً مثلاً، فيسلمه للفقير، فيبيعه الفقير في الحال لنفس التاجر بثلاثين ريالاً، وأحياناً

بما هو أقل، وأحيانا يرفض شراءه لكثرة ما عنده. ويظل الطعام أو التمريض ثم يشتري هكذا مرات ومرات! والواقع أن الفقير لم يأخذ طعاما! إنما أخذ نقدا، بأنقص مما لودفع المزكي القيمة له مباشرة، فهو الذي يخسر الفرق ما بين ثمن شراء المزكي من التاجر، وثن بيع الفقير له، فهل جاءت الشريعة لمصلحة الفقراء أو بضدها؟ وهل الشريعة شكلية إلى هذا الحد؟! . وهل التشديد في هذا على الناس كل الناس اتباع للسنة حقا؟! أو مخالفة لروح السنة التي شعارها دائما: "يسروا ولا تعسروا"؟ ثم إن الذين لم يميزوا إخراج القيمة في زكاة الفطر، أجازوا إخراج أنواع من الطعام لم ينص عليها الحديث، إذا كانت هي غالب قوت البلد! . وهذا نوع من التأويل للسنة، أو القياس على النص، قلدوا فيه أئمتهم، ولم يجدوا فيه حرجا، وهو- في رأينا - قياس صحيح، وتأويل مقبول. فلماذا كان الرفض الشديد لفكرة القيمة في زكاة الفطر، مع أن المقصود بها إغناء المساكين عن السؤال والطواف في هذا اليوم؟ ولعل هذا يتحقق بدفع القيمة أكثر مما يتحقق بدفع الأطعمة العينية.

نحن نوجب دفع الأطعمة في حالة واحدة، وهي (حالة المجاعة) التي يحتاج الناس فيها إلى الطعام أكثر من حاجتهم إلى النقود، وقد توجد النقود عند الإنسان ولكنه لا يجد الطعام، فهنا يجب دفع الطعام لأنه هو الذي يسد حاجة المسكين.

٤- تحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني:

ومن مواقف أصحاب هذه المدرسة المشهورة التشدد في تحريم التصوير (الفوتوغرافي) الذي عرفه الناس في عصرنا، والذي تطور كثيرا، حتى أمسى يصور الأشخاص متحركين ومتكلمين، كما نشاهد ذلك في التصوير التلفزيوني.

ومنذ ظهرت هذه الآلة (الفوتوغرافيا) في حياة الناس، بادر العلماء ببيان حكمها، فمنهم من أباحها، ومنهم من كرهها، ومنهم من حرمها . وكانت الإباحة هي الرأي الأشهر الذي أفتى به كبار علماء الأمة، ومن أظهرهم مفتي المملكة المصرية في زمنه العلامة الشيخ محمد نجيت المطيعي، الذي ناقش الموضوع في رسالة (القول الكافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي) وانتهى إلى القول بجله وإباحته، ناظرا إلى أن العلة التي ذكرتها الأحاديث المحرمة للتصوير، والتي لعنت المصورين هي أنهم يضاهون خلق الله . وهذا ينطبق على التصوير (الجسم) وهو ما نسماه (التماثيل) . أما هذا التصوير، فليس فيه مضاهاة خلق الله . وإنما هو خلق الله نفسه، انعكس على الورق المخصوص، كما تنعكس الصورة على المرآة . ويؤكد هذا الكلام الذي قاله الشيخ نجيت أن أهل قطر والخليج هنا يسمون الصورة عكسا، والمصور عكاس، ويقال له: متى أخذ العكوس منك؟ وهذا واضح في التصوير الفيدوي، والتلفزيوني، حيث يشاهد الإنسان خلق الله كما هو، ولا تتضح فيه فكرة المضاهاة، التي هي علة التحريم، كما تنطق بذلك الأحاديث . وكم ناقشت الإخوة المتشددون في هذا الأمر، فلم يلينوا أبدا . وقلت لهم إن الوعيد الشديد الذي ورد في السنة في هذا الأمر (مثل: أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون) لا يتلاءم مع حجم المخالفة المذكورة في الحديث؛ إذ مجرد تصوير الإنسان على صورته التي خلقه الله عليها ليست فيها مفسدة ملحوظة، ولا ضرر بالنفس أو بالغير، يستوجب هذا الوعيد كله . فلا بد أن يكون المقصود بالمصورين هنا شيئا آخر، مثل الذين يصورون الأصنام وغيرها مما يعبد من دون الله .

وقد أفتى هؤلاء بتحريم مشاهدة التلفزيون، أو إدخاله في بيت المسلم، لأنه يعرض أشياء محظورة شرعا مثل الرقص والأغاني الخليعة، والمناظر الخارجة من أدب الإسلام، بل هو حرام لأنه قائم على التصوير المحرم، وإن كان كل ما يعرضه حلالا لا شائبة فيه .

وأذكر أنني شاركت في المؤتمر العالمي الأول للدعوة والدعاة، الذي دعت إليه الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وفي الجلسة الافتتاحية حضر تلفزيون المدينة ليأخذ صورة حية من هذا الجمع الحاشد من مئات العلماء الذين حضروا من أنحاء العالم الإسلامي، وأبى نائب رئيس الجامعة أن يسمح لهم بذلك، باعتبار هذا منكراً لا يليق أن يرتكب في رحاب جامعة إسلامية، رغم أن جمهور المشاركين يجيزون ذلك، ولا يرون به بأساً .

• قيام الشريعة على رعاية المصالح:

ومما يرد على دعوى هؤلاء ما اتفق عليه جمهور علماء الأمة من أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد، وأن الله سبحانه لا يعود عليه بشيء منها، فهو غني عن العالمين، وإنما أراد بها الخير والصالح لخلقه . فلا بد للعالم من تحري معرفة مقصود الله تعالى من شرعه، وليس لأحد أن ينفي عن الشريعة الحكمة والمصلحة فيما جاءت به .

ومن الكلمات المضيئة التي يتناقلها أهل العلم هنا ما قاله الإمام ابن القيم في (إعلامه): (إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد . وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل) . وهذا كلام ينبغي أن نعص عليه بالتواجد، وأن نواجه به الذين يتمسحون بابن القيم وشيخه ابن تيمية، ولكنهم لم يحملوا عنهما هذه الروح، وهذه البصيرة، التي تنظر إلى الشريعة هذه النظرة، وترى ذلك أساساً لتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والإنسان، وفقاً للمقاصد والأهداف والمصالح التي راعاها الشارع عند

تشريعه للحكم، إيجاباً أو استحباباً، أو تحريماً أو كراهة أو إباحة. والأدلة على وجوب تغير الفتوى بتغير موجباتها كثيرة لا يتسع المقام لها هنا. وقد بينّاها في كتب أخرى. إنما الذي يهمنا ذكره وتأكيدُه هنا ما تَبَّه عليه ابن القيم، وهو ارتباط ذلك بتقرير قيام الشريعة على رعاية المصالح، فإذا تغير الحال، ولم يعد الحكم القديم محققاً للمصلحة، وجب أن يتغير. وعلى هذا الأساس يجب مطاردة فكرة (الحيل) التي انتشرت لدى بعض المتأخرين للتحايل على فعل بعض الحرمات، أو إسقاط بعض الواجبات. كما نؤكد هنا على أن كل حكم شرعي لا بد أن يكون وراءه تحقيق مصلحة، ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وفق تقسيم الأصوليين لمراتب المصالح. وقد يكون تحقيق المصلحة في صورة سلبية، بمعنى درء المفسدة. وقد جَوَّد الإمام أبو إسحاق الشاطبي في (موافقاته) الحديث عن هذه (المقاصد) وأفرد لها جزءاً خاصاً من كتابه ينبغي أن يُراجع.

كما أفردته بالتأليف في عصرنا العلامة محمد الطاهر بن عاشور، واستدرك بعض الاستدراكات المهمة، كما كتب العالم الأزهري الفقيه الشيخ محمد مصطفى شلي كتابه (تعليل الأحكام) الذي حصل به على شهادة (العالمية من درجة أستاذ) من الأزهر عام ١٩٤٤م. وكتب فيه كثير من العلماء والباحثين في عصرنا، وقدمت له رسائل للدكتوراة لعل أشهرها رسالة العالم الباحث المغربي المعروف الدكتور أحمد الريسوني، وباب العلم مفتوح، ولكل مجتهد نصيب.

() :

- : () :

() : () :

() :

() () ()

فقهاء الصحابة ينظرون إلى مقاصد الشريعة:

ومن استقرأ ما أثر عن فقهاء الصحابة - رضي الله عنهم - مثل الخلفاء الراشدين، وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعائشة، ومعاذ وزيد بن ثابت، ونظر إلى فقههم وتأمله بعمق تبين له أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله الأوامر والنواهي من حكم ومقاصد، فإذا أفتوا في مسألة، أوحكموا في قضية، لم تغب عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها، ولم يهدروا هذه المقاصد الكلية في غمرة الحماس للنصوص الجزئية، ولا العكس، بل ربطوا الجزئيات بالكليات، والفروع بالأصول، والأحكام بالمقاصد، بعيداً عن الحرفية والجمود.

● معاذ يأخذ القيمة في الزكاة:

ولهذا وجدنا معاذ بن جبل الذي أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن معلما وقاضيا وواليا، وأمره أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم، ليردها في فقرائهم. وحذره أن يأخذ كرائم أموالهم، أي أحسنها وأفضلها (من المواشي والزروع وغيرها)، بل يأخذ الوسط منها - لا الأجود ولا الرديء - وكان مما قاله له فيما رواه أبو داود وغيره: "خذ الحَبَّ من الحبِّ، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر".

ولكن معاذاً - رضي الله عنه - الذي جاء في الحديث أنه أعلم الصحابة بالحلال والحرام - لم يحمِد على ظاهر الحديث، بحيث لا يأخذ من الحَبِّ إِلَّا الحَبَّ... إلخ؛ ولكنه

[illegible]

• ()

التناصر القبلي هو علة فرض تحمل العصبية أو القبلية للدية، فما دام قد تغير فإن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، ولا يتصور من عمر أن يخالف ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم؛ ولكنه عرف المقصود فوقف عنده. وقد اختلف أئمة المذاهب فيما ذهب إليه عمر وأقره عليه الصحابة، فمنهم من وقف عند ظاهر قضائه صلى الله عليه وسلم بالدية في قتل الخطأ وشبه العمد على العاقلة، وهم (عَصَبَةُ الرجل) من قبيلته أو عشيرته فأخذوا بظاهر ذلك وأوجبوا أن تكون العاقلة هي العصبية أبدا، ولم ينظروا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم، إنما أناط الدية بالعصبية، لأنها - في ذلك الزمن - كانت محور النصر والمعاونة والمعاوضة. وخالفهم آخرون كالحنفية، مستدلين بفعل أمير المؤمنين عمر الذي جعلها في عهده على (أهل الديوان)، ناظرا إلى مقصود ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم في عهده. وقد بحث ذلك الإمام ابن تيمية في فتاويه فقال: " النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العاقلة، وهم الذين ينصرون الرجل ويعينونه، وكانت العاقلة على عهده هم عصبته، فلما كان في زمن عمر جعلها على أهل الديوان، ولهذا اختلف فيها الفقهاء، فيقال أصل ذلك أن العاقلة هل هم محددون بالشرع، أو هم من ينصره ويعينه من غير تعيين؟ فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب، لأنهم العاقلة على عهده. ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كل زمن ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان، إذ لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ديوان ولا عطاء.

فلما وضع عمر الديوان، كان معلوما أن جند كل مدينة ينصر بعضه بعضا، ويعين بعضه بعضا، وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، وهذا أصح القولين، وأنها تختلف باختلاف

الأحوال، وإلا لورجل قد سكن بالمغرب، وهناك من ينصره ويعينه كيف تكون عاقلته من بالمشرق في مملكة أخرى؟ ! (أي من عصبته) ولعل أخباره قد انقطعت عنهم، والميراث يمكن حفظه للغائب، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في المرأة القاتلة أن عقلمها على عصبته، وأن ميراثها لزوجه وبنها . فالوارث غير العاقلة" .

ولهذا أفتيت في عصرنا بأن العاقلة اليوم يمكن أن تنقل إلى (النقابات) المهنية، فإذا قتل الطبيب خطأ، فديته على نقابة الأطباء، والمهندس على نقابة المهندسين . . وهكذا . وهذا لا بد منه في المجتمعات التي تقوم على (عوائل) محدودة العدد، محدودة القدرة، لا على قبائل وعشائر كبيرة . مثل المجتمع المصري وغيره، فلا يوجد لجمهور الناس عاقلة من عصبية يمكن أن تتحمل ديته، إذا قتل خطأ كما في حوادث السير .

المدرسة الثانية: مدرسة (المعطلة الجدد)

تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد

والمدرسة الثانية المقابلة لمدرسة (الظاهرية الجدد) التي تحدثنا عنها هي المدرسة التي تغفل النصوص الجزئية، بل تعتمد الإعراض عنها، وتزعم أنها إنما تنظر إلى المصالح العامة، والمقاصد الكلية . وهؤلاء أسميهم: (مدرسة التعطيل للنصوص) أو (المعطلة الجدد) الذين ورثوا (المعطلة القدامى) الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقية .

فهؤلاء القدامى عطلوا في مجال العقيدة، وهؤلاء الجدد عطلوا في مجال الشريعة، وكلاهما تعطيل مذموم . فأولئك المعطلة الجدد اجتروا على نصوص الشرع، التي جاء بها الوحي

المعصوم في القرآن العزيز، والسنة المشرفة، فردوها بلا مبالاة، وجمدوها بلا إثارة من علم أو هدى، إتباعا لهوى أنفسهم، أو أهواء الآخرين ممن يريدون أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليهم من الحق، والله تعالى إنما يريد من عباده أن يأخذوا الحق كله، ويؤمنوا بالكتاب كله، ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبلهم من بني إسرائيل، الذين قرعهم الله تعالى بأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض. قال سبحانه: (أَقْتُومُونَ ببعض الكتاب وتكفرون ببعض، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب، وما الله بغافل عما تعملون) البقرة: ٨٥.

ولقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بين الناس - خصوصا أهل الكتاب- بما أنزل الله إليه، ونهاه عن إتباع أهوائهم، وحذره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه، فقال عز وجل: (وَأَن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ) المائدة: ٤٩.

خصائص مدرسة المعطلة

ولهذه المدرسة: خصائص وسمات تميزهم، وتحدد ملامحهم، أهمها:

١. الجهل بالشريعة:

أولها: الجهل بالشريعة؛ بمصادرها وأصولها وأحكامها، وفقهها الثري. فهم لا يكادون يعرفون شيئا من القرآن، وجلهم - إن لم يكن كلهم - لا يحسنون أن يقرأوا بعض آيات منه قراءة صحيحة، ولا يعرفون علوم القرآن، ولا يصبرون على قراءة تفاسيره؛ ما كان منها تفسيرا بالرواية، وما كان بالرأي والدراية.

ولا يعرفون في الحديث وعلومه كثيرا ولا قليلا، بل لعلمهم لا يعرفون الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الحسن والحديث الضعيف، ولا بين الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع، ولا بين الموصول والمنقطع والمعضل والمعلق. ولا يعرفون علم أصول الفقه، ولا أدركوا أغواره ومدارسه، ومباحثه وما فيها من اتفاق واختلاف. ولا يعرفون علم الفقه، ولا خاضوا بحاره، ولا صبروا على هضمه وتحصيله، ولا كلفوا أنفسهم قراءة بعض كتبه، من الفقه المذهبي، أو الفقه العام. ولا يعرفون اللغة وعلومها، وهي التي يعدها علماء الشرع من (العلوم الآلية) أي أنها آلة ووسيلة ضرورية لفهم الشريعة. ومع هذا الجهل الغليظ، يدعون أنهم أعلم بالشريعة من أهلها، المتبحرين فيها، والذين نذروا حياتهم لدراستها، والعيش في رحابها.

٢. الجراءة على القول بغير علم:

وثانيتهما: الجراءة على التناول والادعاء.

فمع جهل هؤلاء بالشريعة وأصولها ومصادرها نراهم جراء على الكلام فيها بغير علم، ونرى الواحد منهم يتحدث أو يكتب عن الشريعة، وكأنه شيخ الإسلام أو مفتي الأنام! مع أن من أعظم الذنوب عند الله: أن يقول عليه المرء ما لا يعلم، كما قال تعالى عن الشيطان: (إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) البقرة: ١٦٩. وقال سبحانه: (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) الأعراف: ٣٣.

ومن أعجب ما كتبه بعض المعاصرين منهم : أن الله تعالى إنما أمر رسوله أن يحكم بما أنزل الله بين أهل الكتاب، لا بين المسلمين، فقلوه: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله) الضمير في (بينهم) لأهل الكتاب.

وإني لأعجب كيف ينزل الله كتابا للمسلمين، هو مصدر عقيدتهم وشريعتهم، وروح وجودهم، ثم لا يؤمر المسلمون أن يحكموا بهذا الكتاب، وإنما يحكم به بين غير المسلمين وحدهم؟! . إن أولى الناس أن يُحْكَمَ بينهم بما أنزل الله هم المسلمون، الذين أنزل لهم الكتاب، وبعث لهم الرسول، ولا يتم لهم إيمان إلا إذا رضوا بحكم الله ورسوله (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون) النور: ٥١ . إن الناس لن يستغنوا عن هداية الله، وإن بلغوا من العلم ما بلغوا، لأن القصور البشري سيظل يحكمهم، وعلم الله أكبر من علمهم (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) الإسراء: ٨٥ . على أن الإنسان قد يعرف الصواب من الخطأ، ويميز الخير من الشر، ولكن تغلبه الشهوات والمصالح الآتية والمادية، فتجعله يحل لنفسه ما يجب أن يحرم، ويوجب على نفسه من الأمور ما لا ينبغي، ويسقط عنها ما لا يجوز أن تعفى منه . وأعظم مثل على ذلك: إباحة الولايات المتحدة الأمريكية الخمر، بعد أن حظرتها، وأصدرت تشريعا بذلك، ثم ضغطت عليها الشهوات والمصالح، فألغت الحظر، وهي تعلم ما وراءه من مآثم وأضرار على العقول والأجسام والأخلاق والاقتصاد والأسر والجماعات .

معارضة أركان الإسلام باسم المصالح:

ولقد رأينا من جرأة هؤلاء أنهم يعارضون قواطع النصوص باسم مصالح لا حقيقة لها . حتى إن منهم من عارض أركان الإسلام ذاتها من الصلاة والصيام والزكاة والحج، فمنهم من زعم أن الصلاة تعطل عن العمل، وأن الزكاة تشجع البطالة، وأن الصوم يقلل الإنتاج، وأن الحج يأخذ من العملة الصعبة ما نحن في حاجة إليه ! .

بل منهم من قال: إن القصد من العبادة هو تزكية الأنفس، وقد نستطيع الوصول إلى هذه الغاية بغير العبادة! ومن هؤلاء من نادى بإباحة الزنى وإعادة البغاء الذي كان مباحا في بعض البلاد الإسلامية أيام الاستعمار، ومنهم من طالب بإباحة الخمر، تشجيعا للسياحة، وتظاهرا بالتقدم، ومنهم من نادى بإباحة الربا، تحت دعاوى شتى. ومنهم، ومنهم...

معارضة إقامة الحدود باسم المصالح:

على أن أبرز ما عارضوه من أحكام الشرعية القطعية باسم المصالح، هو الحدود والعقوبات التي شرعها الله، وأوجب إقامتها - بشروطها وضوابطها - حسما للجريمة، ومطاردة للمجرمين، وتأمينا للمجتمع، مثل حد السرقة، وهو قطع اليد، وحد القذف، وهو الجلد، وحد الزنى من الجلد الثابت بالقرآن، والرجم الوارد في السنة، وحد الحراة وقطع الطريق الثابت بالقرآن. وهناك حدود ثبتت بالسنة مثل حد السكر، وحد الردة. وهذه تحتل الاجتهاد.

٣. التبعية للغرب:

وثلاثة الخصائص لهذه المدرسة المعطلة للنصوص هي التبعية للغرب، وهذا الغير هو الغرب بشقيه: الليبرالي الرأسمالي، أو الماركسي الاشتراكي، وكليهما مذهب نابع من الغرب، وهل كان ماركس إلا غربيا قحاً؟

وقد سميت هؤلاء من قديم: (عبيد الفكر الغربي) -اليمينيين منهم واليساريين- وقد قيل لي: لماذا لا تسميهم تلاميذ الفكر الغربي؟ قلت لهم: التلميذ التجيب كثيرا ما يناقش أستاذه، وقد يتخذ لنفسه خطأ غير خطئه، ولكن هؤلاء يأخذون كل مفاهيم سادتهم

() : () .

قضايا مسلمة، لا يمتحنونها، ولا يناقشونها، ولا يجادلونهم قبلها، فليس لهم وصف يعبر عن حقيقة موقفهم إلا وصف العبيد، الذين ذابت شخصيتهم في ذوات ساداتهم.

إن قبلتهم ليست الكعبة المشرفة، بل هي لندن أو باريس أو واشنطن أو موسكو وغيرها. ومصادرهم ليست القرآن الكريم، ولا البخاري ومسلما، ولا تفاسير القرآن ولا شروح الحديث، ولا كتب الفقه والأصول، فهذه كتب صفراء لا تليق بالعصر، ولا تصلح للعصر. وأئمتهم ليسوا الصحابة ولا التابعين، ولا الأئمة الأربعة، ولا الثمانية، بل أئمتهم من خارج أرضنا، وخارج حضارتنا وتراثنا. ولذلك يريدون أن ننظر بأعين الغرب، ونسمع بأذن الغرب، ونفكر بعقل الغرب. فما رآه الغرب حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه الغرب قبيحا فهو عند الله قبيح! ومن هنا يريدون أن يفرضوا علينا فلسفة الغرب في الحياة، ونظرة الغرب إلى الدين، وفكرة الغرب العلمانية، ونظرات الغرب في القانون والاجتماع والسياسة. كما قال بعضهم يوما: نأكل كما يأكلون، ونلبس كما يلبسون، ونكتب من الشمال إلى اليمين كما يكتبون!!

مرتكرات مدرسة المعطلة لنصوص الشريعة

ترتكز مدرسة (المعطلة الجدد) لنصوص الشريعة على جملة أمور، تعتبرها العمدة الأساسية التي تبني عليها نظريتها.

١. إعلاء منطق العقل على منطق الوحي:

أولا: على منطق عقلاني محض، تزعم من خلاله: أن الله غني عن خلقه، وأنه أعطاهم العقول ليفكروا بها ويستخدموها في معاشهم ومصالحهم، لا يتركوها هملا، حتى تحرب وتعطل، ككل شيء لا يستخدم فيما خلق له.

صحيح أن الله تعالى أنزل كتابا، وبعث رسولا، ليقوم العدل في الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور، ولكن بعثة الرسول لا تعني إلغاء العقل الذي عرفنا به صدق رسالة الرسول، وبه فهمنا خطابه، ولكن الرسول لم يبعث ليُلغي عقولنا . وقد أمرنا بالنظر في خلق السماوات والأرض، والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء، وبالتبصر في الآفاق وفي الأنفس . وأهم ما تحول فيه عقولنا وتصل، هو: الكون الذي نعيش فيه، وما سخر الله لنا فيه، وكيف نستفيد مما فيه من نعم ليسعدنا في حياتنا، ويسر علينا معيشتنا، ويساعدنا في أداء مهمتنا على الأرض، وتحقيق ما نصبوا إليه من مصالح تحتاج إليها حياتنا، ودرء ما نخافه من مفسدات تهدد استقرار حياتنا وأمنها وانتظامها وسعادتها . فإذا اهتدت عقولنا إلى مصلحة، وجدنا فيها الخير والنفع لنا: كان علينا أن نخلصها، ولو كانت مصادمة لنص شرعي جزئي، آية من قرآن، أو حديث عن الرسول، لأن القرآن والحديث لم يقصدا أبدا أن يعطلا مصالحنا . . وقد نص القرآن أن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، ولا أراد بنا العسر . وإنما أراد بنا اليسر والتخفيف والتوسعة .

كما قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) البقرة: ١٨٥ وقال تعالى: (هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج) الحج: ٧٨ . وقال: (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا) النساء: ٢٨ .

بمثل هذا المنطق يحتج هؤلاء على دعواهم في تعطيل نصوص الشريعة . وقد عبرت عن فكرتهم بعبارات من عندي، وعرضتها بأسلوب قد لا يستطيعون عرضها بمثله، وخلاصة هذا المرتكر هي إعلاء منطق العقل على منطق الوحي . وهم في هذا غاطلون أو مغالطون

فيما يدعون . أما غلطهم، فهو أن العقل الإنساني مهما بلغ من العلم وارتقى في المعرفة، سيظل في حاجة إلى هُدى الله، الذي جاء به الوحي الإلهي، ليسدد العقل في مواضع الشبهات، ويثبت عند المزالق المضلة، ويهديه في مفارق الطرق، ويضيف إلى نوره الفطري الداخلي نورا إلهيا من خارجه، فيكون للإنسان (نور على نور) . وقد رأينا العقل الإنساني يستبيح أشياء كثيرة أنكرها الوحي أو الشرع الإلهي، كالعرب الذين استباحوا وأد البنات، وحرمانهن من الميراث، والذين أولعوا بالخمير، واستحلوا الربا والكسب الخبيث . ورأينا العقل المعاصر في كثير من البلدان يستبيح الزنى والشذوذ الجنسي والعري الكامل، والمسكرات والمخدرات، وأشياء كان من قبلنا يستحون من مجرد ذكرها على ألسنتهم . وقد رأينا عقل الرأسماليين يجذب النظام الرأسمالي والفلسفة الفردية، ويبرر أهدافه ووسائله، بغض النظر عن مظالمه، بل لا يرى فيه مظالم أساسا . كما رأينا عقل الشيوعيين يرحب بالنظام الشيوعي وفلسفته الجماعية، وهدمه للملكية الفردية، وقيامه على فلسفة المادية، وصراع الطبقات، ودكتاتورية البلوريتارية، ومصادمته للحرية الإنسانية: دينية ومدنية وفكرية وسياسية .

ورأينا العقل الإنساني يتبع فلسفات عبثية وعدمية وغيرها . لهذا كان العقل في حاجة إلى عون إلهي يساعده ويسدده وينير له الطريق -ولا سيما في المآزق والمضايق والمفارق- حتى يتحقق العدل في الأرض، كما قال تعالى: (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) الحديد: ٢٥ .

وأما مغالطتهم، فهي في تمويههم وإيهامهم أن النصوص الشرعية يمكن أن تعارض المصالح البشرية . وهذا افتراض لم يقيم عليه دليل .

قد يقع التعارض بين مصلحة وفهم قاصر لبعض العلماء، فليس هناك عالم معصوم، وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك، إلا الرسول المعصوم. ومن كلام العلماء ما يحمل معه (بصمة) الزمان والمكان، فلا يجوز تأييده في الزمان، ولا تعميمه في المكان.

ومثل هذه الأفهام الجزئية يمكن مناقشتها، بل مخالفتها إذا كان معنا الدليل، ما لم يسندها إجماع مستيقن. أما النص الثابت، الصريح في دلالاته، فيحمل معه أبدا الخير والمصلحة للناس، لأن الله تعالى لا يشرع للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم ومنفعتهم في الدنيا والآخرة. ولهذا قال المحققون من علماء الأمة: إن الشريعة إنما جاءت بمصلحة العباد في العاجل والآجل، أوفي المعاش والمعاد. والحق أن هذه الدعوى العريضة - التعارض بين النص والمصلحة - لا يؤيدها دليل من العقل ولا من النقل ولا من الواقع. بل تنقضها الأدلة كلها من صرائح العقول، وصحاح النقول، وثوابت الأصول، وحقائق الواقع. فإن الذي أنزل هذه الشريعة الإلهية، وبين أحكامها، وكلف خلقه العمل بها، هو الذي خلق الناس، وعلم ما هم في حاجة إليه من الأحكام فشرعه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فالزمهم به. (ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير)؟! الملك: ١٤. فهو أعلم بهم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه - وهذا لا يقول به مسلم - أو يكون علمه، ولكنه أراد أن يعنتهم، ويلزمهم العسر والخرج وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) البقرة: ١٨٥. (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج

ولكن يريد ليظهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) المائدة: ٦، (يريد الله أن يخفف عنكم، وخلق الإنسان ضعيفا) النساء: ٢٨، (ولو شاء الله لأعنتكم، إن الله عزيز حكيم) البقرة: ٢٢٠.

٢. ادعاء أن عمر عطل النصوص باسم المصالح:

ثانيا: يعتمد هؤلاء المعطلة على مواقف لعمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين، زعموا فيها أنه رضي الله عنه عطل النصوص حين رآها عارضت المصلحة، وهو أحد الذين أمرنا أن نستن بسنته "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ"، "اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر".

وذكروا من المواقف العمرية هذه عدة أشياء، مثل تعطيل سهم (المؤلفة قلوبهم) وهو أحد مصارف الزكاة بنص القرآن في الآية (٦٠) من سورة التوبة (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم...).

ومثل إيقاف حد السرقة عام الجماعة، مجمدا قوله تعالى: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) المائدة: ٣٨.

ومثل تعطيل آية تقسيم الغنائم بين المقاتلين وغيرهم، وهي قوله تعالى: (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل)

() () : (/) () () . () : (/) . ()

الأنفال: ٤١. فهذه مصارف الخمس، أما الأربعة أخماس، فهي للمقاتلين. ولكن عمر لم يطبق مفهوم الآية في تقسيم سواد العراق. هذه الدعوى على ابن الخطاب باطلة بيقين. وقد رددنا عليها بالتفصيل في كتابنا (السياسة الشرعية في ضوء النصوص والمقاصد) وفندناها كلها قضية قضية. ولا ضرورة لتعيدها هنا، فليراجعها من أراد هناك. حسبي أن أشير إلى قضيتين لعلهما أشهر ما يدعى به على عمر أنه عطل فيهما النصوص القطعية، حين تعارضت مع المصلحة، وهما: قضية (المؤلفة قلوبهم) وقضية (إيقاف حد السرقة في عام المجاعة).

• دعوى إلغاء سهم (المؤلفة قلوبهم):

أما الادعاء على عمر أنه ألغى مصرف (المؤلفة قلوبهم) الثابت بالقرآن، فهذا لا شك فهم خاطئ لما صنعه عمر، وإنما منع عمر أن يعطي من الزكاة أو من غيرها قوما كانوا مؤلفين في عهد الرسول وعهد أبي بكر، ورأى عمر أنهم لم يعودوا يستحقون الأخذ من بيت مال المسلمين بهذا الوصف (المؤلفة قلوبهم) لأن الله أعز الإسلام وأغنى عنهم. فأني نص علقه عمر أوجمه حين رفض أن يعطي أناسا معينين؟ إن القرآن الكريم نص على أن للمؤلفة قلوبهم سهما في الصدقات، كما لسائر المصارف السبعة الأخرى، المذكورة في آية التوبة المعروفة، ولم ينص القرآن على أن يظل عيينة بن حصن الفزاري، أو الأقوع بن حابس التميمي، وأمثالهما من زعماء القبائل مؤلفة قلوبهم أبد الدهر.

وكل الذي فعله عمر أنه أوقف الصرف لهؤلاء، إذ لم يعد يعتبرهم من المؤلفة قلوبهم، إما لأنهم قد حسن إسلامهم بمضي الزمن والتفقه في الإسلام، والاندماج برجاله الصادقين، وإما لأن قبائلهم كانوا هم القوة الأولى المؤثرة عليها، وقد حسن إسلامها، ولم تعد تبالي بهم حتى لو

ارتدوا والعياذ بالله، وإما لأن الإسلام نفسه قد قويت شوكتة، وعزت دولته، ولم يعد يخشى من قننة يقوم بها بعض الطامعين في المال من القبائل أو زعمائها . (وخصوصا بعد أن انتصر على كسرى وقيصر) . أيما كان السبب، فلم يعد هؤلاء-في رأي عمر-من المؤلفات قلوبهم، الذين يستحقون الأخذ من الصدقات أو غيرها، ومنع هؤلاء لا يعني إبطال سهم المؤلفات قلوبهم، فلم يقل عمر ذلك . وقد شرح العلامة الشيخ محمد المدني تصرف عمر شرحا علميا رصينا بمنطق فقهي سليم، يحسن بي أن أنقله هنا لما فيه من قوة ونصاعة . قال رحمه الله: (إن حقيقة الأمر في ذلك أن عمر والصحابة الذين وافقوه ومن جاء بعدهم من العلماء، لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم يعلقوه، وإنما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال: (والمؤلفات قلوبهم) أثبت لفريق من الناس نصيبا من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق، ووجوب الإعطاء، هو كونهم (مؤلفات قلوبهم) . ولما كان التأليف ليس وصفا طبيعيا يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر، إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلف أناسا وألفهم فعلا أصبح الصنف موجودا، فيستحق، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألف أحدا، فإن الصنف حينئذ يكون معدوما، فلا يقال: إنه منعه؛ لأنه ليس معنا أحد يجري عليه الضمير البارز "منعه" . وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق، وإنما الحل هو الذي انعدم، فلو أن ظرفا من الظروف على عهد عمر-أو غيره من بعده-قضى بأن يتألف الإمام قوما فتألفهم، لأصبح الصنف موجودا، فلا بد من إعطائه .

وقد يرد على هذا: أن المؤلفَةَ قلوبهم كانوا موجودين فعلا على عهد عمر، وهم الذين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تألفهم، فعمر منعهم مع وجودهم، فلا يقال إذن: إن عدم الإعطاء لعدم وجود الصنف، وإنما هو لمعنى مصلحي قدره عمر، وهو: أن الإسلام قد أعزه الله، ولم يعد هناك سبب للتأليف، وهذا يتفق مع ما يقرره بعض العلماء من أن إعطاء المؤلفَةَ قلوبهم حكم معلل بحاجة الإسلام إلى التأليف، فإذا انتفت علته انتفى، لأن الحكم المعلل، يدور مع علته وجودا وعدما. وقد يرد علينا هذا، وربما كانت عبارة عمر المروية في هذا الشأن، وهي قوله: "إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم" مؤيدة لهذا الإيراد. ونقول في الرد على ذلك: إن قول عمر للمؤلفَةَ قلوبهم الذين كانوا يأخذون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم" معناه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألف قلوبكم لمصلحة الإسلام، فصار لكم هذا الوصف، وصف المؤلفَةَ قلوبهم، فأعطاكم، لكن هذا الوصف لم يستمر لكم إلى الآن، لأن الإسلام قد عز واستغنى، فزالت الحاجة إلى التأليف، فلم يبق بيننا "مؤلفَةَ قلوبهم" بمعنى أنهم موصوفون بهذا الوصف الآن، وإن كانوا "مؤلفَةَ قلوبهم" باعتبار ما مضى. وهذا الوصف مما يتغير ويتبدل كوصف الفقر، فقد يكون المرء فيما مضى فقيرا، فيكون له في الزكاة نصيب، ثم يصبح غنيا فلا يكون له فيها نصيب. ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم، أو أن الإمام يجب أن يعدهم كذلك إلى آخر عمرهم، وإنما الأمر—أمر تقدير المصلحة—في نظر الإمام، فإن أداه اجتهاده إلى أن يتألف أعطى، وإلا فلا.

وإذن فليس معنا نص أوقف العمل به أو علق، أو نسخ أو عدل، ولكن معنا نص معمول به، لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيد الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه عنه، كأنه قيل: والمؤلفَةَ قلوبهم إن وجدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين مثلا، إنما الصدقات للفقراء إن وجد فقراء، والمساكين إن وجد مساكين، وفي الرقاب إن وجدت رقاب مملوكة. فإذا كان

هناك من يريد أن يحاول أن يجادل عمر رضي الله عنه في أن التأليف -أي إيجاد صنف المؤلفـة قلوبهم- واجب على الإمام في كل حال، فهذا جدال في موضع من مواضع الاجتهاد، وليس في محل النص . والفرق بين وجوب التأليف، ووجوب إعطاء المؤلفـة قلوبهم حين يكون هناك تأليف واضح . فالأول: أمر مصلحي يختلف فيه النظر، والثاني: حكم نصي لا يمكن التصرف فيه بالإبطال، أو التعديل، أو التعليق . انتهى كلام الشيخ المدني .

تعليق الشيخ الغزالي:

ويلحق الداعية الكبير الشيخ محمد الغزالي رحمه الله على موقف عمر، فيقول: " فهمُ صنيع عمر على أنه تعطيل للنص خطأ بالغ، فعمر حرم قوما من الزكاة، لأن النص لا يتناولهم، لا لأن النص انتهى أمدّه . هب أن اعتمادا ماليا في إحدى الجامعات خصص للطلبة المتفوقين، فتخلف في المضمار بعض من كانوا يصرفون بالأمس مكافآتهم، فهل يعد حرمانهم إلغاء للاعتماد ؟ ! إنه باق يصرف منه من استكملوا شروط الصرف . وقد رفض عمر إعطاء بعض شيوخ البدو ما كانوا يتألونه من قبل، تألفا لقلوبهم، أو تجنباً لشروهم . . . أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتألف حفنة من رجال القبائل الطماعين ؟ ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة كغيرهم من سائر المسلمين ؟ !

• إيقاف عمر حد السرقة في عام المجاعة:

وأما دعواهم على عمر: أنه أوقف حد السرقة في عام المجاعة المشهور بعام (الرمادة)، فالحقيقة أن عمر لم يوقف حدا استوفى شروطه، فوجبت إقامته، بل كان عمر ممن يرى أن الحدود تسقط بالشبهات . وقد ورد في ذلك بعض الأحاديث، منها: " ادروا الحدود ما استطعتم، ومن وجدتم له مخرجا فخلوا سبيله، ولأن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ

في العقوبة" ، والحديث وإن كان ضعيف السند، فإن معناه صحيح . والمذاهب المتبوعة كلها تسقط الحد بالشبهة . وأعتقد أن عمر رأى وجود المجاعة العامة مظنة شبهة عامة جدية بأن توقف الحد، إذ الغالب أن لا يسرق السارق في هذا الظرف إلا من حاجة .

تعليق الشيخ المدني:

وأنقل هنا أيضا تعليق العلامة الشيخ محمد المدني رحمه الله في نظراته في فقه عمر، إذ قال: إن عمر رضي الله عنه لم يعلق هنا نصا، ولم يعدل، ولم ينسخ - وحاشاه أن يرى لنفسه هذا الحق - وإنما فهم أن أخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق، لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ، والسرقة هي أخذ الإنسان ما لا له حق فيه خفية . بيان ذلك: أن من أصول الإسلام القطعية: التكافل بين الناس، على معنى أنه يجب على المجتمع وجوبا كفايا أن يغيث أفراد الذين نزلت بهم الفاقة، حتى أوردتهم موارد الضرورة، فإذا لم يقيم المجتمع بهذا الواجب الكفائي للمضطرين كان أثما، وكان للمضطّر أن يأخذ ما يقيت به نفسه ويدفع ضرورته . وعام المجاعة من غير شك، هو ظرف زمني يغلب فيه وجود أفراد مضطرين على هذا النحو، فهو مظنة لوجوب الحق لهم على المجتمع، ولا ينظر في هذا لتحقيق الضرورة فعلا بالنسبة لشخص السارق، أو عدم تحققها حتى يقطع أو لا يقطع، فإن هذا موطن من مواطن الحدود، والحدود تدرأ بالشبهات، فيكفي أن يقول الحاكم: لعل هذا إنما سرق لضرورة ألجأته إلى السرقة، فتكون هذه شبهة قوية تدرأ عنه الحد . أما لو كان العام ليس عام مجاعة، وإنما هو عام يسر ورخاء، فإن هذه الشبهة لا تكون قوية، ولا يجوز درء الحد بها، لأن العبرة في الشبه التي تدرأ بها الحدود إنما هي بقوتها، وتأيد الظروف لها .

بم تعلق فقه عمر؟

(/) . :

فعمر بن الخطاب يتعلق فقهه بلفظ وارد في النص، هو قوله تعالى: (والسارق والسارقة) فيفسره بأنه أخذ ما لا حق له فيه خفية، ثم يطبق مفهومه على السارق في عام الجماعة، فيراه أخذاً ما له حق فيه، ومن ثم لا يشمل النص، فلا يجب قطعه، ثم يعمق فقهه هذا فيقرر أن منطقة الضرورة، وهي عموم الأمر ظناً في عام الجماعة تنزل منزلة الضرورة الفعلية، ومن ثم لا يجب الفحص في عام الجماعة عن حالة سارق بعينه، ليعلم أكان في فاقة وضرورة؟ أم لم يكن؟ وما يدل على نظرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تفسير السرقة، بأنها أخذ الإنسان ما لا حق له فيه ما رواه القاسم بن عبد الله من أن رجلاً سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص لعمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: "أن لا قطع عليه؛ لأن له فيه نصيباً". فقه عليّ شبيه بفقه عمر رضي الله عنهما: ولذلك أيضاً نظير فيما يروى من فقه علي رضي الله عنه، فقد حدث سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص: "أن علي بن أبي طالب أتى برجل قد سرق من الخمس (أي خمس الغنيمة) مغفراً فلم يقطعه علي وقال: إن له فيه نصيباً".

٣. مقولة نجم الدين الطوفي:

ثالثاً: يعتمد هؤلاء كذلك على مقولة اشتهرت للفقهاء الأصوليين الحنبلية نجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦هـ) ادعوا عليه فيها أنه قال ما معناه: إذا تعارض النص القطعي في ثبوته ودلالته مع المصلحة قدمنا المصلحة، وعلقنا النص، وجمدناه، لأن الأصل أن الشرع جاء لتحقيق مصالح الناس، فلا يتصور أن يعود عليها بالنقض والإبطال.

:

(/) .

يقول الطوفي في شرحه لحديث: " لا ضرر ولا ضرار " من كتاب (الأربعين النووية) الشهير: (من الحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم، وكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش بدونها . فوجب القول أنه رعاها لهم، وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفق بينه وبينها بما ذكرناه، من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان .) ويقول في موضع آخر من شرحه: (ولا يقال أن الشرع أعلم بمصالحهم - مصالح العباد - فلتؤخذ من أدلته؛ لأننا نقول: قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح، ثم إن هذا إنما يقال في العبادات، التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها).

والواقع أن الطوفي رحمه الله . قد ظلمه العلمانيون، وظلمه الشرعيون .

فالعلمانيون جعلوه من أئمتهم الذين يرجعون إليهم بعزل الدين عن حياة المجتمع، ويقدمون العقل على الشرع باستمرار، والرجل بريء من ذلك . والحق أنهم خطفوا جزءا من كلامه، وطاروا به فرحا وأشرا، ولم يصبروا على قراءة كلامه كله، أو قل: لم يريدوا أن يقرؤوه، لأن فيه حجة عليهم . ولو قرؤوه كله، لوجدوا غير ما ادَّعوا على الشيخ .

/ / :

. / :

والشرعيون أيضا لم يستوعبوا كلام الشيخ، وأخذوه بالجزء الأول من مقولته، ولم يستوعبوا كل ما قال، ونقل بعضهم عن بعض دون الرجوع إلى الأصل، فأوسعوا الرجل نقدا وتجريحا. وهو لا يستحق كل هذا. قد يلام على بعض إطلاقاته في كلامه الأول، ولكن لا يستحق ما وجه إليه من سهام جارحة.

المراد بالنص في كلام الطوفي:

ظاهر كلام الطوفي - كما يبدو في بعض فقراته من تقديم المصلحة على النص - مردود عليه، وهو مما انفرد به، وأنكره عليه عامة العلماء، وقد كتبت كتبت من قبل معلقا على مقولة الطوفي حول المصلحة: إنه لم يحدد المراد بالنص الذي تخصصه المصلحة هل هو مطلق النص من الكتاب أو السنة وإن كان ظنيا، أو المراد النص القطعي في ثبوته ودلالته؟ والأول هو اللائق بأن يصدر من عالم أصولي، والثاني لا دليل عليه من كلامه. بل في كلامه ما يفيد العكس، فقد استثنى المقدّرات والعبادات مما قاله. وما ذاك إلا لأن التقديرات قد حددها الشارع بوضوح فلا تقبل احتمالا آخر، مثل تحديد أنصبة الورثة، ومقادير الواجب في الزكاة، ومدة العدة للمرأة المطلقة، والمتوفى عنها زوجها، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها. كما أن العبادات المحضة يجب أن تؤخذ بالتسليم. هذا ما قرره قديما عن طريق الاستنتاج.

:" :
:" :
:" :

وعندما عدت إلى مقولة الطوفي، وقرأت كلامه فيها يامعان، تبين لي بيقين أنه حين يذكر (النص) في كلامه لا يعني به إلا (النص الظني) في سنده وثبوته، أو في متنه ودلالته. وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم يقتصر على بعضه، ولم تضلله إطلاقاته وإيهاماته، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب.

يقول الطوفي:

(وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين، فهو إما صريح في الحكم أو محتمل، فهي أربعة أقسام: فإن كان متواترا صريحا، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملا من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدر في كونه قاطعا مطلقا. فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطيعة من كل جهة، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق. وإن كان آحادا محتملا فلا قطع، وكذا إن كان متواترا محتملا أو آحادا صريحا لا احتمال في دلالته بوجه لفوات قطيعته من أحد طرفيه: إما متنه أو سنده) . أ. هـ.

فهو هنا -بكل وضوح- يمنع صراحة أن يخالف النص القطعي في سنده وفي دلالته المصلحة. وهذا أبلغ رد على من نقلوا عنه خلاف ذلك.

ومما لا نزاع فيه بين أهل العلم عامة، أن المصلحة اليقينية (القطعية) لا يمكن أن تناقض النص القطعي أو يناقضها بحال من الأحوال. وهو ما أكده علماء الأمة قديما وحديثا. وإذا توهم هذا التناقض، فلا بد من أحد أمرين:

/ :

إما أن تكون المصلحة مظنونة أو موهومة، مثل مصلحة إباحة الربا لطمأنة الأجانب، أو الخمر لاجتذاب السياحة، أو الزنى للترفيه عن العزاب، أو إيقاف الحدود، مراعاة لأفكار العصر، أو غير ذلك مما يمويه بموهون من عبید الفكر الغربي .

وإما أن يكون النص الذي يتحدثون عنه غير قطعي، وهو ما وقع فيه كثير من الباحثين، ولا سيما من غير المتخصصين والمتضلعين في علوم الشريعة وأسرارها، من أساتذة الحقوق والاقتصاد والآداب وأمثالهم، فحسبوا بعض النصوص قطعية، وليست كذلك .

تعليق الدكتور متولي على الشيخ أبي زهرة: ومن أمثلة ذلك: أن العلامة الشيخ محمد أبا زهرة، ذكر في كتابه عن الإمام أحمد بن حنبل عندما تحدث عن رأي نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ) في تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا، فقال أبو زهرة: "إنه لا يمكن أن يكون ثمة تعارض بين مصلحة يقينية ونص قطعي" . وعلق الدكتور عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري المعروف في كتابه (مناهج التفسير في الفقه الإسلامي) على كلمة الشيخ أبي زهرة بقوله: "الواقع أن هذا القول - فيما نعتقد - لا يتفق مع الواقع، ومع ما كان يراه بعض كبار الصحابة، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، بل ولا مع ما كان يراه الرسول ذاته .

فالرسول نهى عن قطع يد السارق في زمن الحرب خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هربا من القصاص، الأمر الذي يدل على أن الرسول رأى أن النص القرآني المعروف (الذي يقضى بقطع يد السارق) لم يكن يتفق تطبيقه في تلك الحالة (حالة الحرب) مع المصلحة .

وعمر بن الخطاب لم يطبق نص الآية القرآنية المعروفة التي وردت بشأن إعطاء الصدقات إلى (المؤلفة قلوبهم)، لأنه وجد المسلمين لم يعودوا بحاجة إلى المعصدين والمؤيدين من تلك الطائفة، ومن ذلك نرى أنه لم يطبق النص لزوال حكمته، أو بعبارة أخرى: وجد تطبيق النص أصبح في عصره لا يتفق مع المصلحة" أ. هـ. والواقع أن تعليق الدكتور متولي، على شيخنا أبي زهرة، في غاية الخلل والاضطراب، وسوء الفهم. فهو يجعل بيان الرسول صلى الله عليه وسلم للنص القرآني من باب تعارض المصلحة مع النص، ونسي أن مهمة الرسول -نص القرآن ذاته- أن يبين للناس ما نزل إليهم، وأن من هذا البيان: تخصيص العام، وتقييد المطلق، بإجماع العلماء كافة. وقد بين الرسول بالنسبة للنص القرآني في حد السرقة: النصاب الذي يوجب القطع، فلا قطع في أقل من ربع دينار، أو في ما دون ثمن الجن، ولا قطع في ما يؤخذ من غير حرز، كالذي يؤخذ من الحقول للأكل، ولا في ما أخذ من مال ابنه أو ابنته، لقوله: "أنت ومالك لأبيك" ويقاس عليه كل من سرق من مال له فيه حق. والقطع إنما يكون لليد اليمنى، ومن الرسغ، لا من المرفق، ولا من العضد. إلى آخر ما جاءت به السنة مبينة للقرآن، وكان من ذلك، نهيه صلى الله عليه وسلم أن تقطع الأيدي في الغزو. فكيف اعتبر الباحث هذا الأمر وحده معارضة للنص باسم المصلحة؟ وهل يعتبر الدكتور متولي النص من القرآن وحده؟ أو يشملهم ويشمل النص من الحديث النبوي أيضا؟ فما ذكره في هذا المقام لا يدخل

:

() () () :

في باب التعارض أبداً، لا بين نص ومصلحة، ولا بين نصين، بل هو من باب بيان السنة للقرآن . أما ما ذكره الدكتور متولي عن موقف عمر من (المؤلفة قلوبهم) وأنه عطل النص لتعارضه مع المصلحة في عصره، فهذه دعوى عريضة على ابن الخطاب رضي الله عنه، فهو لم يعطل نصاً، وما كان له أن يفعل، ولا يملك هو ولا غيره ذلك، وما قاله الدكتور هنا تريد لقول أناس سبقوه، لم يعطوا الموضوع حقه من الدرس والتأمل . وقد ردنا على هذه الدعوى عند مناقشتنا لمستندات مدرسة المعطلين للنصوص من قبل .

٤ . حيث توجد المصلحة فثم شرع الله:

رابعا: ومن مستندات مدرسة تعطيل النصوص، التشبث بكلمة يدعون نقلها عن الإمام ابن القيم، ويرددونها في كل مناسبة وهي: "حيث توجد المصلحة فثم شرع الله!". والحق أنهم لم ينقلوا كلمة ابن القيم بنصها ولفظها، فهو لم يتكلم عن المصلحة، وإنما تكلم عن العدل . كما أنهم يقطعون هذه الكلمة عن سياقها الذي وردت فيه . فقد قالها ابن القيم في كتابه (الطرق الحكيمة) وغيره رداً على الذين يحصرّون "البينة" الشرعية في شهادة الشهود وحدها، ويرفضون الأخذ بالقرائن، وإن بلغت ما بلغت من الوضوح والدلالة على وجه الحق في القضية . فقد قال رحمه الله: "إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه" ونحو ذلك قاله في (إعلام الموقعين) .

.....
: : :
(/ -) :
:

أما إطلاق هذه الكلمة عن ابن القيم أو شيخه ابن تيمية، فلم يثبت عنهما، ولا يتصور منهما، وهما أشد الناس تمسكا بالنصوص، ودعوة إلى الاتباع، وإنما تقبل هذه الكلمة "حيث توجد المصلحة فثم شرع الله" فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص يحتمل تفسيرات عدة، ترجح أحدها المصلحة. وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: "حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد".

المدرسة الثالثة: المدرسة الوسطية

الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

المدرسة الوسطية هي التي تسير على النهج الوسط للأمة الوسط، فلا تغلومع الغالين، ولا تفرط مع المفرطين، إنها مدرسة (الصراط المستقيم) التي ترفض التطرف والتسيب كليهما، وتؤمن بالتوازن والاعتدال، وتعمل بموجب قول الله تعالى: (ألا تظفوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان) الرحمن: ٨. فهذه هي الوسطية القرآنية: لا طغيان في الميزان، ولا إفسار في الميزان. وتتجلى وسطية هذه المدرسة في موضوعنا، بأنها تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، بل تفهم الجزئيات في ضوء الكليات، ولا تغلو- في إتباع ظواهر النصوص، والتمسك بحرفية الألفاظ- غلوا المدرسة اللفظية، التي سميناها: (مدرسة الظاهرية الجدد) وتحدثنا عنها وعن فقها فيما سبق. كما لا تفرط، فتعتمد إلى إهمال النصوص، والإعراض عنها، تفرط المدرسة التغريبية التي سميناها: (مدرسة المعطلة الجدد). تؤمن المدرسة الوسطية: بأن أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها

على وفق الحكمة، وأن عللها تقوم على مصلحة الخلق، فإن الله تعالى غني عن العالمين، وكل ما سواه مفتقر إليه، كما قال الله تعالى: (يأيها الناس أتمم الفقراء إلى الله، والله هو الغني الحميد) فاطر: ١٥. فهو سبحانه إذا أمر أو نهى، أو حلل أو حرم، فإنما ذلك لمنفعة عباده، بلا ريب، علم ذلك من علم، وجهل ذلك من جهل. ذلك أن من صفات الله تعالى (الحكمة) ومن أسمائه سبحانه (الحكيم) والحكيم لا يشرع شيئاً عبثاً أو اعتباطاً. كما لا يخلق شيئاً باطلاً أو لهواً. بل كل من خلقه وأمره أو قدره شرعه: مرتبط بحكمته البالغة. ولهذا وصف القرآن أولى الألباب بأنهم يتفكرون في خلق السموات والأرض قائلين: (ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه) آل عمران: ١١٩. وقال تعالى منكراً: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً . . .) المؤمنون: ١١٥. وقال تعالى: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا) ص: ٢٧. وقال سبحانه (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون) الدخان: ٣٨، ٣٩. فهذا الخالق العظيم ينزه نفسه عن الباطل والعبث واللعب، وأثبت أنه خلق كل شيء بالحق، كما أنه أنزل كتابه بالحق، وأرسل رسوله بالحق: (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل) الإسراء: ١٠٥، (إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً) البقرة: ١١٩. فهو لا يخلق إلا بالحق، ولا يشرع إلا بالحق. وبعبارة أخرى: لا يخلق إلا لحكمة، ولا يشرع إلا لحكمة. إنه العليم الحكيم. ومن صفاته تعالى كذلك: الكرم والبر والرحمة ومن أسمائه: الكريم البر الرحيم. ولهذا لا يخلق ولا يشرع إلا ما فيه خير عباده ومصلحة خلقه، برا بهم، وإحساناً إليهم، فقد كتب على نفسه الرحمة.

ومن هنا نجد الشارع الحكيم - في كتابه وسنة نبيه - يتبع كثيرا من الأحكام ببيان علّتها وحكمها والمصالح المترتبة عليها، وذلك في مئات المواضع، وخاصة في المعاملات بين الناس بعضهم وبعض . ولهذا أجمع العلماء - فيما عدا فئة قليلة - على تعليل أحكام الشريعة وربطها بالحكم والمصالح، بل استدل الذين يقولون: (شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد نسخ) بقولهم: (إن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة: يدل على تعلق المصلحة به، فعن حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل . ولهذا قال المحققون: إن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا . سواء أكانت هذه المصالح ضرورية أم حاجية أم تحسينية، وهي القواعد الثلاث التي قامت عليها الشريعة . وقال الإمام الشاطبي: (إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع وأن اعتبارها مقصود للشارع) . ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي، الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافة بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة على رضي الله عنه، وما أشبه ذلك؛ فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من

:

أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة. اهـ. وما ذكره العلامة الشاطبي في المغرب، وفصل فيه القول في جزء كامل من كتابه الفريد (الموافقات)، قرره قبله علماء محققون في المشرق، منهم الإمام ابن القيم، الذي أكد أن الشريعة أساسها ومبناها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصالح كلها. ومثل ذلك ما قرره شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية. وقبل هؤلاء قرر حجة الإسلام الغزالي: أن مقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، وأضاف الإمام شهاب الدين القرافي: وأعراضهم. وهذا ما تؤمن به المدرسة الوسطية التي لا تغفل المقاصد، ولا تهمل النصوص، بل تنظر إلى النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وترى أن الله تعالى لم يشرع الأحكام إلا لمصلحة عباده، وأنه لا يوجد حكم شرعي مقطوع به يخالف مصلحة للناس مقطوعا بها، لأن الذي أنزل هذه الشريعة وأوجب على الناس الاحتكام إليها، هو الذي خلق الناس وأمدهم بنعمه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فالزمهم به، (ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير) الملك: ١٤ فهو أعلم بهم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم. وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا يقول به مسلم. أو يكون علمه، ولكنه أراد أن يعنتهم ويلزمهم

: (/) .
: (/) .

العسر والخرج، وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) البقرة: ١٨٥، (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) المائدة: ٦، (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا) النساء: ٢٨، (ولو شاء الله لأعنتكم، إن الله عزيز حكيم) البقرة: ٢٢٠. (هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج) الحج: ٧٨. لهذا كان تصور مصلحة حقيقية تعارضها النصوص القطعية، تصورا نظريا أو افتراضيا محضا، لا وجود له في أرض الواقع. وينبغي أن نحرر محل النزاع هنا، وهو التعارض بين قطعي النصوص، وقطعي المصالح، وهو ما نقول بامتناعه. أما التعارض بين مصلحة حقيقية معتبرة وبين نص محتمل للتأويل، فهذا قد وقع ويقع، وهنا يجب تأويل النص ليتفق مع المصلحة المعتبرة شرعا. وهذا ما صنعه سيدنا عمر بن الخطاب ومن وافقه من الصحابة في قضية قسمة الأرض المفتوحة على الغانمين، وتوقفه في ذلك، وانتهى إلى تخصيص (ما غنمتم) في الآية بالمنقولات ونحوها، مما يغنم ويحاز حقيقة. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك. وهو ما صنعه سيدنا عثمان حيث رأى التقاط ضوال الإبل، وحفظها في بيت المال، حتى لا تضيع على أصحابها، ولم تكن تلتقط على عهد النبي صلى الله عليه وسلم. وهو ما صنعه بعض فقهاء التابعين في حديث امتناعه صلى الله عليه وسلم عن التسعير حيث شكوا إليه أصحابه الغلاء، وقوله: "إن الله هو المسعر القابض الباسط" إذ حملوا ذلك على حالة الغلاء الطبيعي - الناتج عن العرض والطلب - وليس الغلاء الناتج عن احتكار التجار، والعمل على إغلاء الأسعار.

:

() .

وكذلك التعارض بين نص قطعي ومصلحة موهومة لا يدخل في ما نحن فيه . والواقع أن هذا هو ما يمويه بموهون اليوم فمن زعم أن هناك مصالح للناس يعارضها الشرع . فمن نظر إلى هذه المصالح المدعاة بموضوعية وإنصاف لم يجد لها مصلحة حقيقية على الإطلاق .

فلا توجد مصلحة حقيقية في (إيقاف حدود الله) التي أوجبها النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية في (إباحة الخمر) التي حرمتها النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية في (إباحة الربا) الذي حرّمته النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية في (إباحة الخلاعة) التي حرّمها النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية في (تعطيل الزكاة) التي فرضتها النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية في (منع تعدد الزوجات) الذي أباحته النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية في (إباحة البغاء) الذي حرّمته النصوص القطعية .

ولا توجد مصلحة حقيقية في (التسوية بين الابن والبنت في الميراث) الذي منعه النصوص القطعية . وهكذا كل ما ينادي به (عبيد الفكر الغربي) اليوم مما تعارضه الشريعة بيقين، ليس فيه عند التحقيق أية مصلحة معتبرة تعود على الناس بالخير في معاشهم أو معادهم . إنما هي أوهام تخيلوها مصالح، بحكم تأثرهم بالغرب، وعبوديتهم الفكرية له . ولولا أن الغرب نهج ذلك النهج، ما قالوا ما قالوه، ولا خطر ببالهم أن يقولوه . ولو غيّر الغرب موقفه من بعض هذه القضايا لرأيت هؤلاء أسرع ما يكونون إلى تغيير موقفهم؛ فإنما يتبعون سننه - فكرا وعملا - شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه، كما أنبأ المعصوم صلى الله عليه وسلم .

سمات المدرسة الوسطية وخصائصها

تتميز المدرسة الوسطية بحملة من السمات والخصائص الفكرية والخلقية، تحدد ملامحها، وتميز شخصيتها عن المدرستين السابقتين: المدرسة الحرفية أو الظاهرية، التي تنظر إلى النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد، والمدرسة المقابلة لها، التي تغفل النصوص الجزئية من القرآن والسنة، ولا تلقي لها بالا، بزعم أنها تهتم فقط بروح الدين، ومقاصد الشريعة. فهذه المدرسة وسط بين هاتين المدرستين، ولهذا تميزت بالخصائص التالية:

١ - الإيمان بسمو الشريعة وكما لها:

أولى هذه الخصائص والسمات: أنها تؤمن بكمال الشريعة وسموها لأنها منزلة من عليم حكيم، فهي تمثل علمه وحكمته جل ثناؤه؛ إذ لا يتصور أن يشرع العليم الحكيم لعباده حكما يضرهم في معيشتهم، أو يعسر عليهم حياتهم، أو يوجب عليهم العنت والخرج في دينهم، إلا أن يشرع ذلك وهو غير عالم بما فيه عنت وخرج وضرر، أو يكون عالما، ولكنه أراد أن يعنت خلقه ويخرجهم. وكلاهما مستحيل عليه سبحانه وتعالى.

أما عدم العلم، فهو منفي عنه جل وعلا، كما قال تعالى: "إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء" آل عمران: ٥. وهو الذي خلق الإنسان ويعلم ما يصلحه وما يفسده، وما يرقى به وما يهبط به، كما قال تعالى: "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" الملك: ١٤. وأما أنه أراد أن يعنت عباده ويريد بهم العسر والخرج، فهذا قد نفاه الله نفيًا قاطعًا في كتابه العزيز، حيث قال: "ولو شاء الله لأعنتكم" البقرة: ٢٢٠، وقال: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" البقرة: ١٨٥، وقال: "ما يريد الله ليجعل عليكم من

حرج " المائدة: ٦، وقال: " وما جعل عليكم في الدين من حرج " الحج: ٧٨، وقال: " يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا " النساء: ٢٨ .

كما أن هذا يتنافى مع الرحمة التي وصف بها نفسه " إن الله بالناس لرؤوف رحيم " البقرة: ١٤٣، ووصف بها رسالة محمد " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين " الأنبياء: ١٠٧ . ولهذا تؤمن المدرسة الوسطية بأن الشريعة الإسلامية تتضمن كل ما فيه رحمة بالعباد، وتيسير عليهم، وتخفيف عنهم . ومن ظن أن الشريعة بخلاف ذلك، فقد افترى عليها، وظن بمنزلها ظن السوء، أو - على الأقل - أخطأه الحق والصواب في دعواه .

فالناظر المتعمق يجد أن من الحديث ما بني على رعاية ظروف زمنية خاصة، ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة معينة، أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت، أو يكون مبنيا على عرف قائم في ذلك الوقت، ولكنه لم يعد قائما اليوم .

ومعنى هذا أن الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاما ودائما، ولكنه عند التأمل مبني على علة، يزول بزوالها، كما يبقى ببقائها، أو على عرف ينتفي باتفائه .

وهذا يحتاج إلى فقه عميق، ونظر دقيق، ودراسة مستوعبة للنصوص، وإدراك بصير لمقاصد الشريعة، وحقيقة الدين، مع شجاعة أدبية، وقوة نفسية للصدع بالحق - وإن خالف ما ألفه الناس وتوارثوه - وهذا ليس بالشيء الهين؛ فقد كلف هذا شيخ الإسلام ابن تيمية معاداة الكثيرين من علماء زمنه الذين كادوا له حتى أدخل السجن أكثر من مرة، ومات فيه رضي الله عنه .

لابد لفهم النص فهما سليما دقيقا، من معرفة الملابس التي سيق فيها الحديث، وجاء بيانا لها، وعلاجاً لظروفها، حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة، ولا يتعرض لشطحات الظنون، أو الجري وراء ظاهر غير مقصود .

ومما لا يخفى أن علماءنا قد ذكروا أن مما يعين على حسن فهم القرآن معرفة أسباب نزوله، حتى لا يقع فيما وقع فيه بعض الغلاة من الخوارج وغيرهم ، ممن أخذوا الآيات التي نزلت في المشركين، وطبقوها على المسلمين، ولهذا كان ابن عمر يراهم شرار الخلق بما حرقوا كتاب الله عما أنزل عليه . فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره، كانت أسباب ورود الحديث أشد طلبا ؛ ذلك أن القرآن بطبيعته عام وخالد، وليس من شأنه أن يعرض للجزئيات والتفصيلات والآيات، إلا لتؤخذ منها المبادئ والعبر .

أما السنة، فهي تعالج كثيرا من المشكلات الموضوعية والجزئية والآنية، وفيها من الخصوص والتفاصيل ما ليس في القرآن .

فلا بد من التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام، وما هو مؤقت وما هو خالد، وما هو جزئي وما هو كلي، فلكل منها حكمه، والنظر إلى السياق والملابس والأسباب تساعد على سداد الفهم واستقامته، لمن وفقه الله .

إن الفقه الصحيح الذي أراد الله بصاحبه خيرا، والذي ينطبق عليه الحديث الصحيح: " من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين " ؛ هو الذي ينظر إلى النصوص من القرآن والسنة، موصولة بمقاصد الشرع .

() :

لذا كان على الفقيه الموفق ألا يتشبث بحرفية النص وحدها، مغفلاً ما وراءها من حكم ومقاصد وملابسات لها تأثيرها في معرفة الحكم، يدركها الغواصون المتعمقون الذين لا يكتفون بالوقوف عند السطح، بل يجتهدون إلى أن يصلوا - ما استطاعوا - إلى الأعماق . وبدون هذا سترل الأقدام، وتضل الأفهام، ويذهب الناس يمينا وشمالا، بعيدا عما قصده الشارع الحكيم، وإن كانوا يحسبون أنهم متمسكون بنصوص الدين، ذابون عن كتابه الكريم، وعن سنة نبيه الأمين، وهم بعيدون كثيرا عن روح القرآن، وعن جوهر السنة، وعن حقيقة الإسلام . فإن كانوا أهلا للاجتهاد فلهم أجر المجتهد إذا أخطأ، وإن أقحموا أنفسهم فيما لا يحسنون فلا أجر لهم، ولا عذر لهم عند الله . ولقد قال صلى الله عليه وسلم في جماعة أفتوا رجلا أصابته جنابة، وكان يعاني من جراحة في جسده: أن يغتسل على ما به من علة ! فأخذ بقتواهم، واغتسل، فتقايم عليه الجرح حتى مات، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: " قتلوه قتلهم الله ! هلا سألوا إذا لم يعلموا ؟ ! فإنما شفاء العي السؤال . إنما كان يكفيه أن يعصب على جرحه ويقيم " . فاعتبر قوتواهم المتعجلة - التي لم تن على علم - قتلا للرجل، وفي هذا نذير لمن يُفتون بغير علم، ويقولون على الله ما لا يعلمون .

وسأضرب هنا بعض الأمثلة التي ينبغي فيها الربط بين النص الجزئي، والمقصد الكلي للحديث الشريف، حتى نصل إلى الحكم الشرعي السليم .

() .
 (/)
 :

(.

وهذه أمثلة متنوعة من أبواب شتى من الفقه:

أ- في العبادات: (اعتبار نصاب الزكاة في النقود واحدا لا نصايين) .

ب- في الأحوال الشخصية أو شؤون الأسرة: (سفر المرأة بدون محرم - وطروق الرجل أهله ليلا) .

ج- في السياسة الشرعية حديث: " أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ."
وحديث: " الأئمة من قريش " .

• وجود نصايين للنقود في الزكاة:

ومن الأمثلة البارزة على أن النص قد يبنى على عرف ثم يتغير، أويزول بالكلية: ما ثبت من تقديره صلى الله عليه وسلم نصايين لزكاة النقود: أحدهما: بالفضة، وقدره مائتا درهم (تقدر بـ ٥٩٥ جراما) . والثاني: بالذهب، وقدره عشرون مثقالا أو ديناراً (تقدر بـ ٨٥ جراما) وكان صرف الدينار يساوي في ذلك الوقت عشرة دراهم، وقد جاءت الأحاديث النبوية مبينة لذلك . ربما خطر لبعض الناس: أن هذا نص جاء في عبادة من العبادات الكبرى، وهي الزكاة، فلا يجوز الاجتهاد فيه، أو التفكير في تغييره! ولكن من المعروف أن الزكاة ليست عبادة محضة كالصلاة والصيام؛ بل هي عبادة وحق مالي، ولهذا تذكر في كتب الخراج والأموال، وفي كتب السياسة الشرعية، وهي ولا شك جزء من النظام المالي والاجتماعي في الإسلام . ولهذا دخلها التعليل، ودخلها القياس في أحكام شتى، فلا مانع من النظر في بعض أحكامها إذا كانت مبنية على مصلحة أو عرف لم يبقيا إلى اليوم .

ولقد بينت في كتابي (فقه الزكاة) أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد إلى وضع نصابين متفاوتين للزكاة، بل هو نصاب واحد، من ملكه اعتبر غنيا وجبت عليه الزكاة، قدر بعملتين جرى العرف بالتعامل بهما في عصر النبوة- إذ لم يكن للعرب عملة خاصة يتعاملون بها، بل كان اعتمادهم على (الدراهم) الفضية التي ترد إليهم من دولة الفرس في (إيران) وهذه معظم نقودهم، أو على (الدنانير) الذهبية التي ترد إليهم من (دولة الروم البيزنطية) وهي قليلة- فقدر الرسول - صلى الله عليه وسلم - النصاب الذي يمثل الحد الأدنى للغنى الموجب للزكاة، بما ذكرنا من العملتين السائدتين في المجتمع العربي عند البعثة، فجاء النص بناء على هذا العرف القائم، وحدد النصاب بمبلغين متعادلين تماما . فإذا تغير الحال في عصرنا، وانخفض سعر الفضة بالنسبة لسعر الذهب انخفاضا هائلا، لم يجز لنا أن نقدر النصاب بمبلغين متفاوتين غاية التفاوت، فنقول مثلا: إن نصاب النقود ما يعادل قيمة (٨٥ جراما) من الذهب، أو ما يعادل (٥٩٥ جراما) من الفضة، وقيمة نصاب الذهب حينئذ تزيد على قيمة نصاب الفضة حوالي عشرة أضعاف . ولا يعقل أن نقول لشخص معه مبلغ معين من الدنانير الكويتية أو الأردنية مثلا أو الجنيهات المصرية أو الريالات السعودية أو القطرية: أنت غني إذا قدرنا نصابك بالفضة، ونقول لمن يملك أضعاف ذلك أنت فقير إذا قدرنا نصابك بالذهب ! والمخرج من ذلك هو تحديد نصاب واحد في عصرنا للنقود، به يعرف الحد الأدنى للغنى الشرعي الموجب للزكاة ، وهذا ما ذهب إليه شيوخنا الكبار: الشيخ محمد أبوزهرة، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ عبد الرحمن حسن - رحمهم الله - في محاضراتهم

()

عن الزكاة في دمشق سنة ١٩٥٢م، من التقدير بالذهب فقط . وهذا ما اخترته وأيدته بالأدلة في بحثي عن الزكاة . وليس هنا مخالفة لنص كما قد يتوهم البعض، بل النص هنا مبني على عرف كان قائماً، فلا غرو أن يزول بزواله .

• سفر المرأة مع محرم:

ومن ذلك ما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وغيره مرفوعاً: " لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم " .

فالعلة وراء هذا النهي هي الخوف على المرأة من سفرها وحدها بلا زوج أو محرم، في زمن كان السفر فيه على الجمال أو البغال أو الحمير، وتجتاز فيه غالباً صحاري ومفاوز تكاد تكون خالية من العمران والأحياء، فإذا لم يصب المرأة شر في نفسها أصابها في سمعتها . ولكن إذا تغير الحال - كما في عصرنا - وأصبح السفر في طائرة تقل مائة راكب أو أكثر، أو في قطار يحمل مئات المسافرين، ولم يعد هناك مجال للخوف على المرأة إذا سافرت وحدها، فلا حرج عليها شرعاً في ذلك، ولم يعد هذا مخالفة للحديث، بل قد يؤيد هذا حديث عدي بن حاتم مرفوعاً عند البخاري: " يوشك أن تخرج الطعينة من الحيرة تؤم البيت لا زوج معها " . وقد سبق الحديث في معرض المدح بظهور الإسلام، وارتفاع مناره في العالمين، وانتشار الأمان في الأرض، فيدل على الجواز، وهو ما استدل به ابن حزم على ذلك .

$$\begin{array}{l} \frac{. (\quad - \quad / \quad)}{. (\quad) (\quad)} : \\ (\quad / \quad) : \end{array}$$

ولا غرو أن وجدنا بعض الأئمة يميزون للمرأة أن تحج بلا محرم ولا زوج، إذا كانت مع نسوة ثقات، أو في رفقة مأمونة، وهكذا حجت عائشة وطائفة من أمهات المؤمنين في عهد عمر، ولم يكن معهن أحد من المحارم، بل صحبهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم كما في صحيح البخاري . بل قال بعضهم: تكفي امرأة واحدة ثقة . وقال بعضهم: تسافر وحدها إذا كان الطريق آمناً، وصححه صاحب (المهذب) من الشافعية . وهذا في سفر الحج والعمرة، وطرده بعض الشافعية في الأسفار كلها .

• طرق الرجل المسافر أهله ليل:

ومما ورد في شأن السفر أيضاً نهيه، عليه الصلاة والسلام، الرجل المسافر أن يطرق أهله ليلاً إذا طالت غيبته عنهم، وكان صلى الله عليه وسلم لا يطرق أهله ليلاً، إنما يدخل عليهم غدوة أو عشية . وقد جاءت بعض الروايات تحدد العلة بأمرين:

- ١ - اتقاء أن يظهر الرجل في صورة من يتهم أهله أو يتخونهم ويلتمس عثراتهم، فهو يريد أن يفاجئهم بعودته على غير توقع منهم، لعله يكشف شيئاً مريباً محبباً عنه، وهذا سوء ظن لا يرضاه الإسلام للمسلم في العلاقة الزوجية التي يرفعها الإسلام مكاناً علياً .
- ٢ - أن يكون لدى المرأة علم بقدوم زوجها، حتى تتجمل له، وتتهيأ بدنياً ونفسياً لاستقباله، وإليه الإشارة في الحديث "كي تستحد المغيبة، وتمشط الشعثة" .

() .

(/) :

(/) :

(/) :

() ()

ومن هنا نقول إن باستطاعة المسافر في عصرنا أن يحضر أي وقت تيسر له من ليل أو نهار، إذا أخبر أهله بطريق الهاتف أو البرق أو البريد أو غيرها، وبخاصة أن المسافر في عصرنا ليس مختاراً دائماً في اختيار الوقت الذي يرجع فيه، لأن الطائرات والبواخر ونحوها هي التي تجبره على مواعيدها، وليس هو الذي يختارها، بخلاف راكب الناقة قديماً، فإن مركبه ملكه، يتحرك به متى شاء، ويقل أو يبيت متى شاء، ويعجل أو يؤجل عودته كيف شاء .

• حديث " أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ":

ونضرب هنا مثلاً بحديث " أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تترأى نارهما " . فقد فهم منه البعض تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين، وأفتى بذلك مفتون في بلاد شتى، وضيّقوا بذلك على المسلمين الكثيرين الذين يعيشون في أوروبا وغيرها، مع تعدد الحاجة إلى ذلك في عصرنا: للتعليم، والتداوي، وللعمل، وللتجارة، وللسفارة، وللفرار من الاضطهاد، ونشر الدعوة، ولتعليم المسلمين الجدد وتثبيتهم، ولغير ذلك، وخصوصاً بعد أن تقارب العالم حتى غدا كأنه (قرية كبرى) كما قال أحد الأدباء !

فالحديث - كما ذكر العلامة رشيد رضا - ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي صلى الله عليه وسلم لنصرته، رواه أهل السنن . أما أبو داود فرواه من حديث جرير

:

:

()

()

. ()

بن عبد الله، وذكر أن جماعة لم يذكروا جريرا، أي روه مرسلا، وهو الذي اقتصر عليه النسائي، وأخرجه الترمذي مرسلا، وقال: وهذا أصح، ونقل عن البخاري تصحيح المرسل، ولكنه لم يخرج في صحيحه، ولا على شرطه. والاحتجاج بالمرسل فيه الخلاف المشهور في علم الأصول، ولفظ الحديث: (بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأمر لهم بنصف العقل - أي الدية - وقال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: لا تتراءى ناراهما". (أي لا يتجاوران ولا يتقاربان، بحيث ترى نار كل منهما نار الآخر، وهو كناية عن بعد ما بينهما). انتهى. فجعل لهم نصف الدية وهم مسلمون؛ لأنهم أعانوا على أنفسهم، وأسقطوا نصف حقهم لإقامتهم بين المشركين المحاربين لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم، وشدد في مثل هذه الإقامة التي يترتب عليها مثل ذلك من القعود عن نصر الله ورسوله، والله تعالى يقول في أمثال هؤلاء: "والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا في سبيل الله، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" الأنفال: ٩٢.

فنفي تعالى ولاية المسلمين غير المهاجرين إذ كانت هناك هجرة واجبة، فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" أي بريء من دمه إذا قتل، لأنه عرّض نفسه لذلك بإقامته بين هؤلاء المحاربين لدولة الإسلام.

:

:

ومعنى هذا: أنه إذا تغيرت الظروف التي قيل فيها النص، وانتفت العلة الملحوظة من ورائه، من مصلحة تُجلب، أو مفسدة تُدفع، فالمفهوم أن ينتقي الحكم الذي ثبت من قبل بهذا النص، فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا .

● الأئمة من قريش:

ومن ذلك: حديث " الأئمة من قريش " وما في معناه، فمن الناس من ردّه، ولم يقبله بإطلاق، بغير منطق علمي، وبحث في الأسانيد ومدى قوتها وضعفها؛ إلا استبعاد ذلك .

" () () "

.

:

: (/ :)

" "

" "

" :

" "

" "

" .

.

:

"

"

:

() () ()

(/)

(/)

: (:)

()

(/)

.

:

.

() ()

:

=

علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطردها العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشتدنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية على من معها لعصرها ليستبعوا من سواهم، وتجمع الكلمة على حسن الحماية . . إلخ.

منهاج الصحابة والتابعين في النظر إلى علل النصوص وظروفها:
وهذا المنهج في النظر إلى ملابسات النصوص، وخصوصا من الأحاديث، وإلى العلل التي سيق لها قد سبق به الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم بإحسان .
فقد تركوا العمل بظاهر بعض الأحاديث، حين تبين لهم أنها كانت تعالج حالة معينة في زمن النبوة، ثم تبدلت تلك الحال عما كانت عليه .

من ذلك ما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لا تكتبوا عني شيئا ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه " .

ومع هذا النهي رأينا جمهور الصحابة كتبوا عن النبي أو أجازوا الكتابة، كما أثبت ذلك العلامة السيد سليمان الندوي في إحدى محاضراته عن السيرة النبوية، وأثبت ذلك كثير من الدارسين لتاريخ تدوين السنة - مثل الدكتور عجاج الخطيب، والدكتور محمد مصطفى الأعظمي وغيرهما - وذلك لأنهم فهموا المقصود من وراء هذا النهي وهو توفير أقصى عناية ممكنة للقرآن الكريم ، من ناحية، وشدة الاحتياط في التباس القرآن بغيره من أحاديث الرسول، وخصوصا في أول الأمر، والنسبة لبعض الناس . فلما زال هذا المانع أزيلت هذه

: (/) :
/
- () .

الخشية، لم يروا حرجاً في كتابة الأحاديث النبوية، ولم يعتبروا ذلك مخالفة للرسول عليه الصلاة والسلام. وهوما استقر عليه الأمر، وأجمعت عليه الأمة، فدونت كتب الحديث: جوامع ومسانيد ومصنفات ومعاجم وأجزاء إلى غير ذلك، وزال ما كان من خلاف في أول الأمر حول جواز كتابة الحديث أم لا. ومن ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خير بين الفاتحين، ولكن عمر لم يقسم سواد العراق، ورأى أن يقيه في أيدي أربابه، ويفرض الخراج على الأرض، ليكون مورداً دائماً لأجيال المسلمين ٧٨. وقال في ذلك ابن قدامة: "وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم خير كانت في بدء الإسلام وشدة الحاجة، فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان هو الواجب". أه لم يخرج عمر عن النص القرآني أو يبطله - كما زعم زاعمون - وهو قوله تعالى: "واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...". "الأنفال: ٤١"، ولكنه حقق النص بالمنقولات التي يمكن أن تغنم وتحاز بالفعل. ومثل ذلك: موقف الخليفة الثالث عثمان بن عفان، من ضالة الإبل، التي صح الحديث في النهي عن التقاطها، حتى جاء زمن عثمان، وتغير فيه الناس عما كانوا عليه من قبل، فأجاز التقاطها، والتعريف بها ثم تباع، ويحفظ ثمنها لصاحبها، فإذا جاء أخذه. وربما توهم بعض القاصرين أن عثمان خالف سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وربما اتهمه بذلك.

(/) :
. /
- :
(-)
. (/)

والحق أن عثمان نظر إلى مقاصد الشريعة في الحفاظ على أموال الناس، ففعل ما هو الأصلح في زمنه، كما فعل الرسول ما هو الأصلح في زمنه، كما قال ابن قدامة في عدم تقسيم عمر للعراق. وهذا يدل على أن بعض هذه التصرفات النبوية هي من نوع تصرفه باعتباره إماماً ورئيساً للدولة، فهي تقوم على اعتبارات مصلحة في زمنه، فإذا تغيرت تغير الحكم معها. ومن ذلك: موقف عثمان من الزوج يطلق امرأته في مرض الموت، فإن عثمان رأى أن لا يوقع هذا الطلاق لأنه - في الظاهر - أراد الفرار من ميراثها منه، فطلق ليحرمها الميراث. وأقره على ذلك الصحابة، وسمى الفقهاء هذا الطلاق: طلاق الفار. ومن ذلك: ما ذهب إليه الخليفة الرابع علي بن أبي طالب من تضمين الصناعات قيمة ما يهلك في أيديهم من أموال الناس وأشياءهم وثيابهم، مع أن الأصل أن أيديهم يد أمانة والأمن لا يضمن، ولكنه رأى المصلحة في زمنه للمحافظة على أموال الناس توجب ذلك، فضمنهم، وقال في ذلك عبارته الشهيرة "لا يصلح الناس إلا ذاك".

٣. التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة:

تقرير المقصد الشرعي دون تعيين وسيلة:

المتأمل في أحكام الشريعة وأوامرها ونواهيها، يتبين له أن منها ما يقرر المبدأ المطلوب، وهو المقصود للشارع، ولا يعين له وسيلة لتحقيقه، لأن وسائله قابلة للتغير والاختلاف؛ باختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراف والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولهذا نرى الشارع في هذا المقام يترك المكلفين أحراراً فيما يختارون لأنفسهم من وسائل ملائمة، ولا يقيدهم بوسيلة معينة مناسبة لعصر البعثة، فيتشبث بها بعضهم، ويجمد نفسه

عندها، ويظنها بعضهم أمراً تعبدياً يلزم كل مسلم التقيد به، ولا يجوز له مجرد التفكير في الفكاك منه. وكان الأولى أن تترك تعيين الوسيلة للعقل المسلم، ليختارها وفق ظروفه وأحواله. نرى ذلك في مثل ما قرره القرآن والسنة من (مبدأ الشورى) في الحياة الإسلامية، وخصوصاً في الحياة السياسية، كما قال تعالى في القرآن المكي: "وأمرهم شورى بينهم" الشوري: ٣٨. وقال في القرآن المدني: "وشاورهم في الأمر" آل عمران: ١٥٩. ولكن كيف تكون الشورى؟ ومن المستشارون؟ وكيف يختار أهل الحل والعقد؟ وكيف يبايع الخليفة ويختار؟ لم يعين الشرع وسيلة لذلك، بل تركها للمسلمين، يجتهدون في اختيارها وتحديثها، وتحسينها وتطويرها، حسب الزمان والمكان، ولذلك اختلفت طريقة اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة، كل حسب ظروف اختياره. وفي عصرنا يمكننا اختيار طريقة الترشيح وانتخاب الأفضل بأغلبية الأصوات، كما هو شأن النظام الديمقراطي. ومثل ذلك ما جاء في الشريعة من تقرير قاعدة (الأمر المعروف والنهي عن المنكر)، وما يكملها من قاعدة تغيير المنكر، باليد أو باللسان أو بالقلب. لقد جاء الأمر بذلك عاماً، وقررت الشريعة فريضة كفائية على المسلمين، وأحياناً تكون عينية. ولكن كيف ننظم أداء هذه الفريضة على وجهها؟ ومن يقوم بها؟ وما سلطانه واختصاصاته؟. هذا ما عرفه المسلمون وطبقوه في (نظام الحسبة) الذي ابتكره المسلمون، ووضعوا له من الضوابط والشروط والأحكام والتوجيهات ما ينظم أمره، ويضبط سيره.

وهكذا نجد كثيراً من (المبادئ) أو (المقاصد) الشرعية، ترك الشارع الحكيم تحديد وسائل معينة لتحقيقها، قصداً للتوسعة على الناس، غير غافل ولا نسيان، وهو داخل فيما

أسميناه (منطقة العفو) التي تركها الشارع قصداً تيسيراً على الناس، ورحمة بهم ليملأوها بما يلائمهم عن طريق القياس أو الاستحسان أو رعاية المصالح المرسلّة أو غيرها .

تعيين وسيلة مناسبة للزمان والمكان:

ومن الأحكام ما نرى الشريعة الغراء قد عينت له وسيلة مناسبة للزمان والمكان، لتحقيق المقصد الذي أراده الشارع . ولكن الشارع الحكيم لم يقصد أن تكون هذه الوسيلة عالمية أبدية، بحيث تشمل كل مكان وكل زمان، بل راعى بها ظروف المخاطبين في عصر نزول الوحي، فأرشدهم إلى ما يليق بهم .

التمييز بين المقاصد والوسائل:

وتعين بعض هذه الوسائل كان من أسباب الخلط والزلل في فهم الشريعة، كما بينا ذلك في كتابنا: (كيف تعامل مع السنة النبوية) ؛ فإن بعض الناس خلطوا بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تسعى النصوص إلى تحقيقها، وبين الوسائل الآنية والبيئية التي تعينها أحياناً للوصول إلى المقصد المنشود، فتراهم يركزون كل التركيز على هذه الوسائل، كأنها مقصودة لذاتها، مع أن الذي يتعمق في فهم النصوص وأسرارها يتبين له أن المهم هو المقصد، وهو الهدف الثابت والدائم، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة أو العصر، أو العرف، أو غير ذلك من المؤثرات . إن الوسائل قد تتغير من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى أخرى، بل هي

: () :

.

لا بد متغيرة، فإذا جاء النص - ولا سيما من الحديث النبوي - على شيء منها، فإنما ذلك لبيان الواقع، لا ليقيدنا بها، ويحمدنا عندها أبد الدهر.

وسيلة رباط الخيل:

بل لو نص القرآن نفسه على وسيلة مناسبة لمكان معين، وزمان معين، فلا يعني ذلك أن نقف عندها، ولا نفكر في غيرها من الوسائل المتطورة بتطور الزمان والمكان. ألم يقل القرآن الكريم: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم" (الأنفال: ٦٠). ومع هذا لم يفهم أحد أن المرباطة في وجه الأعداء لا تكون إلا بالخيل التي نص القرآن عليها. بل فهم كل من له عقل يعرف اللغة والشرع أن خيل العصر هي الدبابات والمدرعات، ونحوها من أسلحة العصر. وأن ما ورد في فضل احتباس الخيل، وعظيم الأجر فيه، مثل حديث: "من احتبس فرسا في سبيل الله، إيماناً بالله وتصديقاً بوعده، فإن شبعه وريه، وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة." يعني حسنات. ومثل حديث: "الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والمغنم" وغيرها من الأحاديث ينبغي أن يطبق على كل وسيلة تستحدث، تقوم مقام الخيل، أو تتفوق عليها بأضعاف مضاعفة. ومثل ذلك ما جاء في فضل "من رمى بسهم في سبيل الله فله كذا وكذا". فهو ينطبق على الرمي بالسهم أو البندقية أو المدفع أو الصاروخ أو أي وسيلة أخرى يخبئها ضمير الغيب.

()
: () ()
: ()
: ()
()

وسيلة الجلباب للمرأة المسلمة:

ويدخل في ذلك ما ذكره القرآن من الأمر بإدناء الجلابيب لنساء المؤمنين، وسيلة لتحقيق الستر والاحتشام للمرأة المسلمة، كما قال تعالى في سورة الأحزاب: " يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن " الأحزاب: ٥٩ . فهذا الأمر القرآني لا يعني أن الجلابيب وإدناءها - أي إرخاءها - هو الزبي الوحيد المشروع للمرأة المسلمة كما نرى ذلك لدى بعض الملتزمات من نساء المسلمين . ذلك أن الزبي أمر يخضع لأعراف البلاد، وبيئات أهلها، ويتغير بتغير الزمان، وتنوع حاجات الناس، ومتطلبات التطور، والشرع لا يمنع ذلك بشرط المحافظة على المقاصد الأساسية التي يطلبها الشرع في الزبي وهي أن يستر المسلمة، ولا يكشف عورة يجب سترها، ولا يشف ولا يصف، ولا يفقد المسلمة خصوصيتها . وتحقيق الستر والحشمة للمسلمة لا يكون بصورة واحدة لا تعداها، فيمكن تحقق ذلك بالجلباب، أو بالمعطف (البالطو) السابغ، أو بالعباءة فوق الثياب، أو بالملاءة التي كان يلبسها النساء في مصر، أو بلباس من قطعتين سابغتين، وهو ما يسمى (التير)، أو غير ذلك مما يبتكره الناس من أزياء ما دامت لا تخالف أوامر الشرع .

السواك وسيلة لتنظيف الأسنان:

وأعتقد أن تعيين السواك لتطهير الأسنان من هذا الباب؛ فالمقصود هو طهارة الفم، حتى يرضى الرب، كما في الحديث: " السواك مطهرة للفم مرضاة للرب " .

() () () .

ولكن هل السواك مقصود لذاته، أو كان هو الوسيلة الملائمة الميسورة في جزيرة العرب فوصف لهم النبي صلى الله عليه وسلم ما يؤدي الغرض ولا يعسر عليهم؟ ولا بأس أن تتغير هذه الوسيلة في مجتمعات أخرى، لا يتيسر لها هذا العود من (الأراك)، إلى وسيلة يمكن تصنيعها بوفرة تكفي مئات الملايين من الناس، مثل الفرشاة. وقد نص بعض الفقهاء على ذلك: قال في (هداية الراغب) في الفقه الحنبلي: (ويكون العود من أراك وعرجون وزيتون، وغيرها، لا يجرح ولا يضر ولا يتقت. ويكره بما يجرح أو يضر أو يتقت. والذي يضر كالرمان والريحان والطرفاء ونحوها. ولا يصيب السنة من استاك بغير عود). ونقل مذهب الكتاب الشيخ عبد الله البسام عن النووي قوله: (بأي شيء استاك مما يزيل التغير حصل الاستياك، كالخرقة، والإصبع وهو مذهب أبي حنيفة لعموم الأدلة. وفي المغني أنه يصيب السنة بقدر ما يحصل من الإبقاء، ولا يترك القليل من السنة للعجز عن أكثرها، وذكر أنه الصحيح).

رؤية الهلال لإثبات الشهر:

ومما يمكن أن يدخل في هذا الباب ما جاء في الحديث الصحيح المشهور: "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له". وفي لفظ آخر: "فإن غم عليكم، فأكملوا عدة شعبان ثلاثين".

(/) .

:

()

() .

فهنا يمكن للفقهاء أن يقول: إن الحديث الشريف أشار إلى مقصد، وعين وسيلة. أما المقصد من الحديث فهو واضح بَيِّن، وهو أن يصوموا رمضان كله، ولا يضيعوا يوماً منه في أوله أو في آخره، أو يصوموا يوماً من شهر غيره، كشعبان أو شوال، وذلك بإثبات دخول الشهر أو الخروج منه، بوسيلة ممكنة مقدورة لجمهور الناس، لا تكلفهم عناء ولا حرجاً في دينهم. وكانت الرؤية بالأبصار هي الوسيلة السهلة والمقدورة لعامة الناس في ذلك العصر، فلماذا جاء الحديث بتعيينها، لأنه لو كلفهم بوسيلة أخرى كالحساب الفلكي - والأمة في ذلك الحين لا تكتب ولا تحسب - لأرهقهم من أمرهم عسراً، والله يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وقد قال عليه الصلاة والسلام عن نفسه: "إن الله لم يعثني معنّاً ولا متعناً، ولكن بعثني معلماً ميسراً". فإذا وجدت وسيلة أخرى أقدر على تحقيق مقصد الحديث، وأبعد عن احتمال الخطأ والوهم والكذب في دخول الشهر، وأصبحت هذه الوسيلة ميسورة غير معسورة، ولم تعد وسيلة صعبة المنال، ولا فوق طاقة الأمة، بعد أن أصبح فيها علماء وخبراء فلكيون، وجيولوجيون، وفيزيائيون متخصصون على المستوى العالمي، وبعد أن بلغ العلم البشري مبلغاً مكن الإنسان أن يصعد إلى القمر نفسه، وينزل على سطحه، ويجوس خلال أرضه، ويجلب نماذج من صخوره وأترابه! بل يحاول أن يغزو الكواكب الأبعد مثل المريخ، فلماذا نجمد على الوسيلة - هي ليست مقصودة في ذاتها - ونغفل المقصد الذي نشده الحديث؟! لقد أثبت الحديث دخول الشهر بخبر واحد أو اثنين يدعيان رؤية الهلال بالعين المجردة، حيث كانت هي الوسيلة الممكنة والملائمة لمستوى الأمة، فكيف يتصور أن

()

يرفض وسيلة لا يتطرق إليها الخطأ أو الوهم، أو الكذب؟ وسيلة بلغت درجة اليقين والقطع، ويمكن أن تجتمع عليها أمة الإسلام في شرق الأرض وغربها، وتزيل الخلاف الدائم والمتفاوت في الصوم والإفطار والأعياد، إلى مدى ثلاثة أيام تكون فرقا بين بلد وآخر، وهو ما لا يعقل ولا يقبل لا بمنطق العلم، ولا بمنطق الدين، ومن المعلوم أن أحدها هو الصواب، والباقي خطأ بلا جدال. إن الأخذ بالحساب الفلكي القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور، يجب أن يقبل من باب (قياس الأولى) بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال - وهي الرؤية - لا ترفض وسيلة أعلى، وأكمل وأوفى بتحقيق المقصود، والخروج بالأمة من الاختلاف الشديد في تحديد صيامها وفطرها وأضحائها، إلى الوحدة المنشودة في شعائرها وعباداتها، المتصلة بأخص أمور دينها وأصقها بحياتها وكيانها الروحي، وهي وسيلة الحساب القطعي.

على أن العلامة المحدث الكبير الشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله، نحا بهذه القضية منحى آخر فقد ذهب إلى إثبات دخول الشهر القمري بالحساب الفلكي، بناء على أن الحكم باعتبار الرؤية في الحديث النبوي مغلل بعلّة نصّت عليها الأحاديث نفسها، وقد انتفت الآن، فينبغي أن ينتفي معلولها؛ إذ من المقرر أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وهذه العلة هي (أمية الأمة) التي لم تكن تكتب ولا تحسب في عصر البعثة.

() ()

!!

ومعنى (ولا تحسب) أي لا تعرف الحساب الفلكي. فإذا تغيرت طبيعة الأمة وأصبحت تكتب وتحسب وجب أن يتغير الحكم. ويحسن بنا أن ننقل هنا عبارة الشيخ بنصها لما فيها من قوة ونصاعة، قال رحمه الله في رسالته (أوائل الشهور العربية): "فمما لا شك فيه أن قبل الإسلام وفي صدر الإسلام، لم يكونوا يعرفون العلوم الفلكية معرفة علمية جازمة، كانوا أمة أميين، لا يكتبون ولا يحسبون، ومن شدا شيئاً من ذلك، فإنما يعرف مبادئ أوقشور، عرفها بالملاحظة والتتبع، أو بالسماع والخبر، لم تكن على قواعد رياضية، ولا على براهين قطعية، ترجع إلى مقدمات أولية يقينية، ولذلك جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرجع إثبات الشهر في عباداتهم إلى الأمر القطعي المشاهد، الذي هو في مقدور كل واحد منهم، أو في مقدور أكثرهم. وهو رؤية الهلال بالعين المجردة، فإن هذا أحكم وأضبط لمواقيت شعائرهم وعباداتهم، وهو الذي يصل إليه اليقين والثقة مما في استطاعتهم، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. لم يكن مما يوافق حكمة الشارع أن يجعل مناط الإثبات في الأهلة الحساب والفلك، وهم لا يعرفون شيئاً من ذلك في حواضرهم، وكثير منهم بأدُون لا تصل إليهم أنباء الحواضر، إلا في فترات متقاربة حيناً، ومتباعدة أحياناً، فلوجعله لهم بالحساب والفلك لأعنتهم، ولم يعرفه منهم إلا الشاذ والنادر في البوادي عن سماع- إن وصل إليهم- ولم يعرفه أهل الحواضر إلا تقليداً لبعض أهل الحساب، وأكثرهم أو كلهم من أهل الكتاب. ثم فتح المسلمون الدنيا، وملكوا زمام العلوم، وتوسعوا في كل أفنانها وترجموا علوم الأوائل، ونبغوا فيها وكشفوا كثيراً من خباياها، وحفظوها لمن بعدهم ومنها علوم الفلك والهيئة وحساب النجوم.

وكان أكثر الفقهاء والمحدثين لا يعرفون علوم الفلك، أو هم يعرفون بعض مبادئها، وكان بعضهم أو كثير منهم لا يثق بمن يعرفها ولا يطمئن إليه، بل كان بعضهم يرمى المشتغل بها بالزيف والابتداع، ظنا منه أن هذه العلوم يتوصل بها أهلها إلى ادعاء العلم بالغيب (التنجيم)، وكان بعضهم يدعى ذلك فعلا، فأساء إلى نفسه وإلى علمه. والفقهاء معذورون، ومن كان من الفقهاء والعلماء يعرف هذه العلوم لم يكن بمستطيع أن يحدد موقفها الصحيح بالنسبة إلى الدين والفقه، بل كان يشير إليها على تخوف. هكذا كان شأنهم؛ إذ كانت العلوم الكونية غير ذائعة ذيعان العلوم الدينية وما إليها، ولم تكن قواعد قطعية الثبوت عند العلماء. وهذه الشريعة الغراء السمحة، باقية على الدهر، إلى أن يأذن الله بانتهاء هذه الحياة الدنيا، فهي تشريع لكل أمة ولكل عصر، ولذلك نرى في نصوص الكتاب والسنة إشارات دقيقة لما يستحدث من الشؤون، فإذا جاء مصداقها فسرت وعُلمت، وإن فسرها المتقدمون على غير حقيقتها. وقد أشير في السنة الصحيحة إلى ما نحن بصدد، فروى البخاري من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا... يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين" ورواه مالك في الموطأ: "الشهر تسعة وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له". وقد أصاب علماؤنا المتقدمون رحمهم الله في تفسير معنى الحديث، وأخطأوا في تأويله، ومن أجمع قول لهم في ذلك: قول الحافظ ابن حجر: "المراد

()

(/)
 . (- /)

بالحساب هنا حساب النجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك إلا النزر اليسير. فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية، لرفع الحرج عنهم في معاناة التسيير، واستمر الحكم في الصوم، ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك. بل ظاهر السياق ينفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً. ويوضحه قوله في الحديث الماضي: (فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) ولم يقل: فسلوا أهل الحساب. والحكمة فيه كون العدد عند الإغماء يستوي فيه المكلفون، فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم. وقد ذهب قوم إلى الرجوع إلى أهل التسيير في ذلك. وهم الروافض، ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم، قال الباجي: وإجماع أهل السلف الصالح حجة عليهم. وقال ابن بزيمة: وهو مذهب باطل، فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم لأنها حدس وتخمين، ليس فيها قطع ولا ظن غالب، مع أنه لو ارتبط الأمر بها لضاق، إذ لا يعرفها إلا القليل. فهذا التفسير صواب، في أن العبرة بالرؤية لا بالحساب، والتأويل خطأ، في أنه لو حدث من يعرف استمرار الحكم في الصوم (أي باعتبار الرؤية وحدها) لأن الأمر باعتماد الرؤية وحدها جاء معللاً بـ «منصوصة»، وهي أن الأمة "أمية لا تكتب ولا تحسب"، والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإذا خرجت الأمة عن أميتها، وصارت تكتب وتحسب - أعني صارت في مجموعها ممن يعرف هذه العلوم، وأمكن الناس - عامتهم وخاصتهم - أن يصلوا إلى اليقين والقطع في حساب أول الشهر، وأمكن أن يثقوا بهذا الحساب ثقتهم بالرؤية أو

) :

:
(!!)

. ()

أقوى- إذا صار هذا شأنهم في جماعتهم، وزالت علة الأمية، وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت، وأن يأخذوا في إثبات الأهله بالحساب وحده، وأن لا يرجعوا إلى الرؤية إلا حين يستعصي عليهم العلم به، كما إذا كان ناس في بادية أو قرية، لا تصل إليهم الأخبار الصحيحة الثابتة عن أهل الحساب. وإذا وجب الرجوع إلى الحساب وحده بزوال علة منعه، وجب أيضا الرجوع إلى الحساب الحقيقي للأهله، واطراح إمكان الرؤية وعدم إمكانها، فيكون أول الشهر الحقيقي الليلة التي يغيب فيها الهلال بعد غروب الشمس، ولولحظة واحدة".

وما كان قولي هذا بدعا من الأقوال- أن يختلف الحكم باختلاف أحوال المكلفين- فإن هذا في الشريعة كثير، يعرفه أهل العلم وغيرهم. ومن أمثلة ذلك في مسألتنا هذه: أن الحديث "فإن غم عليكم فاقدروا له" ورد بالفاظ آخر، في بعضها "فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين" ففسر العلماء الرواية الجملة "فاقدروا له" بالرواية المفسرة "فاكملوا العدة" ولكن إماما عظيما من أئمة الشافعية، بل هو إمامهم في وقته، وهو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج، جمع بين الروایتين، بجعلهما في حالتين مختلفتين؛ أي أن قوله: "فاقدروا له" معناه

:

() ()

. () .

" "

" "

(

": ()

"

. (- /) (- /)

قدروه بحسب المنازل، وأنه خطاب لمن خصه الله بهذا العلم، وأن قوله " فأكملوا العدة " خطاب للعامة . فقولي هذا يكاد ينظر إلى قول ابن سريج، إلا أنه جعله خاصا بما إذا غم الشهر فلم يره الراؤون، وجعل حكم الأخذ بالحساب للأقلين، على ما كان في وقته من قلة عدد العارفين به، وعدم الثقة بقولهم وحسابهم، وبطء وصول الأخبار إلى البلاد الأخرى، إذا ثبت الشهر في بعضها، وأما قولي فإنه يقضى بعموم الأخذ بالحساب الدقيق الموثوق به، وعموم ذلك على الناس، بما يسر في هذه الأيام من سرعة وصول الأخبار وذيوعتها . ويبقى الاعتماد على الرؤية للأقل النادر، ممن لا يصل إليه الأخبار، ولا يجد ما يثق به من معرفة الفلك ومنازل الشمس والقمر . ولقد أرى قولي هذا أعدل الأقوال، وأقربها إلى الفقه السليم، وإلى الفهم الصحيح للأحاديث الواردة في هذا الباب ١. هـ . هذا ما كتبه العلامة أحمد شاكر منذ ثمانية وستين سنة هجرية أو ستة وستين عاما شمسية (ذي الحجة ١٣٥٧ هـ - الموافق يناير ١٩٣٩ م) . ولم يكن علم الفلك في ذلك الوقت قد وصل إلى ما وصل إليه اليوم من وثبات استطاع بها الإنسان أن يغزو الفضاء، ويصعد إلى القمر، ويحاول الوصول إلى ما هو أبعد منه، وانتهى هذا العلم إلى درجة من الدقة، غدا احتمال الخطأ فيها واحدة إلى مائة ألف في الثانية !! كتب هذا الشيخ شاكر، وهو رجل حديث وأثر قبل كل شيء، عاش حياته - رحمه الله - لخدمة الحديث، ونصرة السنة النبوية، فهو رجل سلفي خالص، رجل

(/) :
(/) (- /)
: . (-)
. (-) :

اتباع لا رجل ابتداع، ولكنه رحمه الله لم يفهم السلفية على أنها جمود على ما قاله من قبلنا السلف، بل السلفية الحق هي أن نهج نهجهم، ونشرب روحهم، فنجتهد لزمنا كما اجتهدوا لزمهم، ونعالج واقعنا بعقولنا لا بعقولهم، غير مقيدين إلا بقواطع الشريعة، ومحكمات نصوصها وكليات مقاصدها . هذا وقد قرأت مقالا مطولا في شهر رمضان لعام ١٤٠٩هـ لأحد المشايخ الفضلاء ، أشار فيه إلى أن الحديث النبوي الصحيح: " نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب " يتضمن نفي الحساب، وإسقاط اعتباره لدى الأمة . ولو صح هذا لكان الحديث دالا على نفي الكتابة، وإسقاط اعتبارها أيضا، فقد تضمن الحديث أمرين دلل بها على أمية الأمة، هما: الكتابة والحساب . ولم يقل أحد في القديم ولا في الحديث: إن الكتابة أمر مذموم أو مرغوب عنه بالنسبة للأمة، بل الكتابة أمر مطلوب، دل عليه القرآن والسنة والإجماع . وأول من بدأ بنشر الكتابة هو النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو معلوم من سيرته، وموقفه من أسرى بدر، وقد جعل فداء (الكاتبين) منهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين الكتابة . ومما قيل في هذا الصدد: إن الرسول لم يشرع لنا العمل بالحساب، ولم يأمرنا باعتباره، وإنما أمرنا باعتبار (الرؤية) والأخذ بها في إثبات الشهر . وهذا الكلام فيه شيء من الغلط أو المغالطة، لأمرين: الأول: إنه لا يعقل أن يأمر الرسول بالاعتداد بالحساب، في وقت كانت فيه الأمة أمية، لا تكتب ولا تحسب، فشرع لها الوسيلة المناسبة لها، زمانا ومكانا، وهي الرؤية المقدورة لجمهور الناس في عصره .

ولكن إذا وجدت وسيلة أدق وأضبط وأبعد عن الغلط والوهم، فليس في السنة ما يمنع اعتبارها . الثاني أن السنة أشارت بالفعل إلى اعتبار الحساب في حالة الغيم وهو ما رواه البخاري في كتاب الصوم من جامعه الصحيح بسلسلته الذهبية المعروفة عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر رمضان فقال: " لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له " . وهذا (القدر) له أو (التقدير) المأمور به، يمكن أن يدخل فيه اعتبار الحساب لمن يحسنه، ويصل به إلى أمر تطمئن الأنفس إلى صحته، وهو ما أصبح في عصرنا في مرتبة القطعيات، كما هو مقدر معلوم لدى كل من عنده أدنى معرفة بعلوم العصر، وإلى أي مدى ارتقى فيها الإنسان الذي علمه ربه ما لم يكن يعلم . وقد كنت ناديت منذ سنين بأن نأخذ بالحساب الفلكي القطعي - على الأقل في النفي لا في الإثبات - تقليدا للاختلاف الشائع الذي يحدث كل سنة في بدء الصيام وفي عيد الفطر، إلى حد يصل إلى ثلاثة أيام بين بعض البلاد الإسلامية وبعض . ومعنى الأخذ بالحساب في النفي أن نظل على إثبات الهلال بالرؤية وفقا لرأي الأكثرين من أهل الفقه في عصرنا، ولكن إذا نفى الحساب إمكان الرؤية، وقال إنها غير ممكنة - لأن الهلال لم يولد أصلا في أي مكان من العالم الإسلامي، أو ولد ولكن لا تمكن رؤيته - كان من الواجب ألا تقبل شهادة الشهود بحال، لأن الواقع - الذي أثبتته العلم الرياضي القطعي - يكذبهم . بل في هذه الحالة لا يطلب تراخي الهلال من الناس أصلا، ولا تفتح المحاكم الشرعية، ولا دور الفتوى أو الشؤون الدينية أبوابها لمن يريد أن يدلي بشهادته عن رؤية الهلال . هذا ما اقتنعت به، وتحدثت عنه في فتاوى ودروس ومحاضرات وبرامج عدة، ثم شاء الله أن أجده مشروحا

:"

— — —
: " () .

مفصلاً لأحد كبار فقهاء الشافعية، وهو الإمام تقي الدين السبكي، (ت ٧٥٦) الذي قالوا عنه إنه بلغ مرتبة الاجتهاد . فقد ذكر السبكي في فتاواه أن الحساب إذا نفى إمكان الرؤية البصرية، فالواجب على القاضي أن يرد شهادة الشهود؛ قال: " لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلاً عن أن يقدم عليه " . وذكر أن من شأن القاضي أن ينظر في شهادة الشاهد عنده، في أي قضية من القضايا، فإن رأى الحس أو العيان يكذبها ردها ولا كراهة . وقال: " والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حساً وعقلاً وشرعاً، فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الإمكان: استحالة القبول شرعاً، لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات " . أما شهادة الشهود فتحمل على الوهم أو الغلط أو الكذب . فكيف لو عاش السبكي إلى عصرنا، ورأى من تقدم علم الفلك (أو الهيئة كما كانوا يسمونه) ما أشرنا إلى بعضه ؟ . وقد ذكر الشيخ شاكر في بحته أن الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر الشهير في وقته، كان له رأي - حين كان رئيساً للمحكمة العليا الشرعية - مثل رأي السبكي، برد شهادة الشهود إذا نفى الحساب إمكانية الرؤية، قال الشيخ شاكر: ((وكنت أنا وبعض إخواني ممن خالف الأستاذ الأكبر في رأيه، وأنا أصرح الآن أنه كان على صواب، وأزيد عليه: وجوب إثبات الأهلّة بالحساب في كل الأحوال، إلا لمن استعصى عليه العلم به)) .

خطر تحويل المقاصد إلى وسائل أو العكس:

وأريد هنا أن أنبه إلى نقطة في غاية الأهمية وهي محاولة بعضهم أن يحول المقاصد إلى وسائل، ومعنى هذا: أن هذه المقاصد والغايات تعدو قابلة للتغير، بل للإزالة نهائياً،

: (/) .

واستبدال غيرها بها . وهذا أظهر ما يكون في العبادات الشعائرية الكبرى مثل: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وهي الأركان العملية التي بني عليها الإسلام، والتي ثبتت بحديث جبريل الشهير، ومحدث: (بني الإسلام على خمس)، وإجماع الأمة اليقيني المستقر، المرتبط بالعمل المستمر . فمن العوام من يقول: ((المهم أن يظهر قلبك، ويصحو ضميرك، وتخلص لله في عملك، وليس المهم أن تركع أو تسجد، أو تجوع وتعطش، أو أن ترتحل إلى مكة وتطوف حول الكعبة)). ويستدل العوام على ذلك بأن من الناس من يؤدي هذه العبادات، ولكنها لا تترك أثراً في نفسه من صلاح واستقامة، ويقولون في هذا: ((يصلي الفرض، وينهب الأرض)). أو: ((لسانه يسبح، ويده تذبج)). ويساعدهم على ذلك بعض الأدباء والشعراء فيقول قائلهم: إذا رام كيداً بالصلاة مقيماً فتاركها عمداً إلى الله أقرب وهناك من الخواص، بل من كبار الفلاسفة من يذهب مذهب هؤلاء العوام - أوقربا منه - رغم سعة أفقه، وعمق تفكيره، ويقول: ((إنما شرعت العبادات لتهديب أنفس العوام. أما الفلاسفة، فليسوا في حاجة إلى هذه العبادات، لأن نفوسهم تترقى بالمعرفة والتفكير والتأمل)). وهذه نظرة خاطئة من أصحابها، وإن كانوا فلاسفة كبارا، وذلك لعدة أسباب:

أولها: أن العبادة حق الخالق المنعم الوهاب على عباده المخلوقين، الذي سخر لهم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، ومنها: نعمة الإيجاد، ونعمة الإمداد، ونعمة إعطاء العقل، وتعليم البيان .

وثانيها: أن المخلوق لا يستغني عن خالقه طرفه عين، ولا حول ولا قوة له إلا به، سواء كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، أم كان عالماً من أكبر علماء الكون، أم فيلسوفاً من أعظم الباحثين عن الحكمة أو المحبين لها .

وثالثها: أن هذه الفكرة فيها نظرة استعلائية على الناس، وكأن الفلاسفة خلقوا من ذهب في حين خلق الناس من طين . وكان المفروض في الفلسفة أن تدعو أصحابها إلى التواضع للخلق، ناهيك عن التواضع للخالق .

ورابعها: أن الفلسفة - في عالم الواقع - لم تعصم أصحابها من ضلال الفكر، ومن انحراف السلوك، ومن مسايير الطغاة، ومن اتباع الشهوات، لأن المعرفة وحدها لا تؤدي بالضرورة إلى الفضيلة، كما ظن سقراط، بل لابد معها من الإرادة .

هذا، وقد ناقشت هذه الفكرة في ثاني كتاب أدخل به ميدان التأليف بعد (الحلال والحرام) وهو كتاب (العبادة في الإسلام) ولا بأس أن أقول منه هذه الفقرة: هل العبادة مجرد وسيلة لتهديب النفس؟ هناك دعوة خبيثة شريرة يروجها بعض الملحدين المستكبرين عن عبادة الله، فتجد هؤلاء يستغلون ما جاء به الدين نفسه من رد العبادة السطحية المرائية التي لا تنفذ إلى القلب، ولا تزكي النفس، ولا تنهى عن فحشاء أو منكر، يستغلون هذا ليقولوا: ((إن الغرض من الأديان وعقائدها وعباداتها: إنما هو إصلاح النفس وتربية الضمير، واستقامة الخلق . . فإذا وصلنا إلى هذه النتيجة بأي وسيلة أخرى كالتهديب النفسي الجرد، والتربية الأخلاقية المدنية، فلسنا بحاجة إلى العبادة والشعائر والصلوات والمناسك، فإنما هذه وسائل لا غايات، وقد انتهينا إلى الغاية التي يريد الله منا، فما تشبثنا بالوسيلة؟ وما حاجتنا إليها؟)).

هذه هي الدعوة الجاحدة الماكرة التي ذهب إليها بعض المتفلسفين قديما، وبعض المنحرفين حديثا . وهي دعوة باطلة يراد بها باطل .

صلاح النفس ثمرة للعبادة الحقة وليس علة له:

أما أنها دعوة باطلة؛ فلأن العبادة مطلوبة لذاتها، وغاية في نفسها . بل هي - كما أوضح القرآن - مراد الله من خلق المكلفين إنسا وجنا، بل هي الغاية وراء خلق السماوات والأرض قال تعالى: "الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهما لتعلموا أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما " سورة الطلاق: ١٢ . "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " سورة الذاريات: ٥٦ .

والمقصود الأول من العبادة - كما ذكرنا - هو أداء حق الله عز وجل .

المقصود بالعبادة أن يعرف الإنسان نفسه فقيرا لا حول ولا قوة له إلا بربه، ولا اعتماد له إلا عليه، ولا قيام له بذاته، ويعرف ربه عليا كبيرا، غنيا عن العالمين، "يا أيها الناس أتمموا فقرائي إلى الله والله هو الغني الحميد . إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد . وما ذلك على الله بعزيز " فاطر : ١٥ - ١٧ . فإظهار العبودية لرب العالمين، وامتنال أمره سبحانه فيما تعبد به خلقه، هو علة العبادات كلها من صلاة وصيام، وزكاة وحج، وتلاوة وذكر، ودعاء واستغفار، واتباع للشرعة، والتزام بأحكام الحلال والحرام . أما صلاح النفس، وزكاة الضمير، واستقامة الأخلاق، فهي ثمرة لازمة للعبادة الحقة، وليست علة غائية لها، لهذا قال تعالى: "اعبدوا ربكم . . . لعلكم تتقون " سورة البقرة: ٢١ وقال: "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون " سورة البقرة: ١٨٣ .

فالتعبير بـ " لعل " هنا التي تفيد الترجي - دون التعبير بلام التعليل أو " كي " - يفيد أن العبادة، أو الصيام تجعلهم على رجاء التقوى وتعددهم لها . وحتى لو ذكر التعليل صريحا، ما أفاد ذلك ترك العبادة إذا لم تؤد إلى التقوى، وإنما تفيد إعادة النظر في العبادة وإحسانها، حتى تؤتي أكلها من تقوى الله وخشيته . ولو فرضنا أن قلنا لفلاح: ازرع لتحصد؛ فزرع ولم يحصد الحصاد المرجو، لتقصيره في بعض ما كان واجبا عليه أن يراعاه، لم يكن معنى ذلك أن نقول له: أترك الزرع والغرس؛ مع أنه مهمته التي لا وظيفة له غيرها . وكل ما يقال له: ابذل جهدا أكثر، ووف عملك حقه من الإتيان، لتحصل على ثمرة أفضل . ولو أن إنسانا صلى الصلوات الخمس، أو صام رمضان مثلا، ولم يقصد بذلك إلا تركية نفسه، وتربية خلقه، دون الالتفات إلى حق الله عليه، والقيام بواجب العبودية له جل شأنه؛ ما كانت هذه الصلاة وذاك الصيام إلا إعادة من العادات لا يؤبه لها في ميزان الحق، ولا تحظى بذرة من القبول عند الله .

مقصد أصلي ومقاصد تابعة للعبادة:

ذلك أن للعبادة - كما قال الإمام الشاطبي - مقصدا أصليا، ومقاصد تابعة، فالمقصد الأصلي فيها هو: التوجه إلى الواحد المعبود بغاية الخضوع والطاعة والمحبة له، وإفراده بالقصد إليه في كل حال، ويتبع ذلك: قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك . ومن المقاصد التابعة للعبادة: صلاح النفس واكتساب الفضيلة . قال الشاطبي: فالصلاة مثلا، أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له . قال تعالى: " وأقم الصلاة لذكري " طه: ١٤ . وقال: " إن الصلاة تنهى الفحشاء والمنكر ولذكر

الله أكبر " سورة العنكبوت: ٤٥ . يعني أن اشتمال الصلاة على التذكير بالله أكبر وأعظم من نهيهما عن الفحشاء والمنكر، لأن ذكر الله هو المقصود الأصلي ، وفي الحديث " إن المصلي يتأجى ربه " . ثم إن لها مقاصد تابعة كالنهى عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكد الدنيا، كما في الخبر: " أرحنا بها يا بلال " وفي الصحيح " جعلت قرعة عيني في الصلاة " . وإنجاح الحاجات كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة . . وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخاصة، وكون المصلي في خفارة الله . وفي الحديث: " من صلى الصبح لم يزل في ذمة الله " . ونيل أشرف المنازل قال تعالى: " ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا " الإسراء: ٧٩؛ " فأعطي بقيام الليل المقام المحمود " . وكذلك سائر العبادات لها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله " . ولا حرج على المؤمن أن يطلب بعبادته الفوائد الأخروية من الفوز بالجنة والنجاة من النار . فإن هذا داخل تحت معنى الرجاء في مشيئة الله، والخشية من عذابه، وهو ضرب من العبودية لرب العالمين، والخوف والرجاء بهذا المعنى لا يقدح في الإخلاص لل . أما الفوائد الدنيوية فلا يجوز أن تكون الباعث الوحيد للعبادة، سواء كانت مادية أو معنوية .

()
. ()
()
()
(/)

وقد أنكر الراسخون من العلماء ما كان يشيع في رحاب التصوف وبين بعض أتباعه ومريديه، من التعبد بقصد تجريد النفس، وتصفيتهما من الشواغل والعلائق، لتكون أهلاً للاطلاع على عالم الأرواح ورؤية الملائكة، وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والحصول على العلم (الدني) الموهوب من لدن الله . . وما أشبه ذلك . أنكروا هذا وقالوا إنه خروج عن طريق العبادة، وتخرّص على علم الغيب، ويزيد بأن جعل عبادة الله وسيلة إلى ذلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخل - بوجه ما - تحت قوله تعالى: " ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين " سورة الحج: ١١؛ كذلك هذا: إن وصل إلى ما طلب فرح به وصار قصده من التعبد، فقوي في نفسه مقصوده، وضعفت العبادة؛ وإن لم يصل رمى بالعبادة، وربما كذب بنتائج الأعمال التي يهبها الله لعباده المخلصين . وقد روي أن بعض الناس سمع بحديث: " من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه " فتعرض لذلك لينال الحكمة، فلم يفتح له بابها . فبلغت القصة بعض الفضلاء، فقال: " هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله ! " .

والخلاصة أن كل دعوة تغفل المقصود الأصلي في العبادات، وتهيل تراب النسيان عليه، وتشيد بالمقاصد الفرعية التابعة، وتسلب الأضواء عليها وحدها، هي دعوة باطلة؛ لأنها تضاد القصد الأول من العبادة، بل القصد الأول من الدين، بل القصد الأول من خلق الناس، بل من خلق السماوات والأرض .

^{١٩} الزهد لابن المبارك (١ / ٣٥٩ / ١٠١٤) .

استكبار عن عبادة الله:

وأما ما وراء هذه الدعوة من أغراض خبيثة ؛ فإن أربابها يبطنون إلحاداً وكفراً واستكباراً على الله، واستنكافاً عن عبادته، ويخفون ذلك تحت ستار التحمس للأخلاق المجردة، والفضيلة الذاتية، كما يخفى السم الزعاف في الحلوى والدمسم . فما أجدر هؤلاء بوعيد الله: "إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين" غافر: ٦٠، "ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً . فأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيه أجورهم ويزيدهم من فضله، وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً، ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً" النساء: ١٧٢-١٧٣ .

وما أجدر هؤلاء المتكبرين على الله أن يحرموا من نور الهداية إلى الحق، واستبانة طريق الرشد، فإن الكبر يعمي ويصم، وصدق الله: " سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق، وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً، وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً . ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين " الأعراف: ١٤٦ . إن الله تعالى ليس في حاجة إلى عبادة أحد من خلقه، فهو سبحانه غني عن العالمين . وعباد الله ليسوا قليلين، فالكون كله يعبد الله بلغة نجهلها نحن البشر: "تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم" الإسراء: ٤٤ . وحسبنا من العقلاء العابدين: الملائكة في السموات السبع وفي كل مكان: "لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون . يسبحون الليل والنهار لا يفترون"

الأنبياء: ١٩، ٢٠. فأين موضع هؤلاء الذين حسبوا أنفسهم كبراء على عبادة الله؟ " فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون" فصلت: ٣٨. ١١٠

٤- الملائمة بين الثواب والمتغيرات:

ومن مرتكزات المدرسة الوسطية أنها تلائم بين ثواب الشرع ومتغيرات الزمان والمكان والحال. فأما الثواب، فلا يمكن المساس بها بحال، وهي (الدائرة المغلقة) التي لا يدخلها الاجتهاد، ولا التجديد ولا التطور. بل هي (المحور) أو (قطب الرحى) الذي يدور حوله المجتهدون والمجددون والمتطورون. فكل ما حوله يتحرك وهو ثابت.

وهذه الثوابت تتمثل في:

- العقائد الأساسية، مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهذه الخمسة مذكورة في القرآن وأضافت إليها السنة: الإيمان بالقدر، وهو داخل ضمن دائرة الإيمان بالله.

- وأركان الإسلام العملية، مثل: الشهادتين، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا.

- وأمّهات الفضائل الأخلاقية، مما جاء به القرآن من أخلاق المؤمنين، ومما جاءت به السنة من شعب الإيمان، مثل: العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، والصدق والأمانة، والعفة عن الحرام، والرحمة، والصبر والشكر، والحياء.

١١٠ - انظر: كتابنا (العبادة في الإسلام) ص ١٥ - ٢٠.

- وأمّهات المحرمات القطعية الظاهرة من القتل والزنا والشذوذ الجنسي وشرب الخمر ولعب الميسر والسرقه، والغصب، والسحر وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف، وشهادة الزور، وعقوق الوالدين، وقطع الأرحام، والغيبة والنميمة، والكذب، والعدوان على حرّامات الناس .

- وكذلك المحرمات الباطنة، مثل: الكبر والغرور والحسد والبغضاء، والرياء والعجب، وحب الدنيا، واتباع الهوى، والشُّح .

- وأمّهات الأحكام الشرعية القطعية في الأكل والشرب واللباس والزينة، والبيع والشراء، والمعاملات المالية، والنكاح ، والطلاق، والوصية، والميراث، والعقوبات الشرعية المقدرة كالحدود والقصاص، والثابتة بالقرآن، ونحوها .

فهذه هي الثوابت القطعية، التي لا يجوز تجاوزها مجال، وهي مسورة بسور منيع لا يقبل الاختراق، وهو (القطعية في الثبوت والدلالة) فلا مجال فيها لاجتهاد أو تجديد . ومن المعلوم أن دائرة (الثوابت) محدودة جدا . ولكنها مهمة جدا؛ لأنها هي الدالة على هوية الأمة وذاتيتها وتميزها، وهي التي تحفظ الأمة من الذوبان في غيرها، كما تحفظ عليها وحدتها، وتحميها من التفكك إلى أمم مختلفة، بعد أن جعلها الله أمة وسطا . وما عدا ذلك، من الأحكام الفرعية والجزئية، فهو من المتغيرات، مما ثبت بنصوص ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة، أو ظنيتهما معا . وهذه الدائرة دائرة رحبة، تدخل فيها معظم أحكام الشريعة، وهي قابلة للاجتهاد والتجديد والتطور . والعلمانيون من مدرسة التعطيل يحاولون باستمرار تذيب

الحدود، وإزالة الفوارق بين الدائرتين، ليجعلوا الثابت متغيرا، فيتمكنوا من تغيير الشريعة، حيثما يخترقون ثوابتها . والمدرسة الوسطية تقف لهم بالمرصاد .

شبهة لأستاذ حقوق:

وسأكتفي هنا بالرد على أحد المعبرين عن مدرسة تعطيل النصوص القطعية، ممن ينتسبون إلى القانون ويقومون - للأسف - بتدريسه لأبناء المسلمين الذين وضعتهم الأمة أمانة بين أيديهم، وذلكم هو الدكتور نور فرحات أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق بجامعة الزقازيق، الذي يقول في إحدى مقالاته: "لا يختلف علماء الشريعة والباحثون فيها، والمؤرخون لها، على أنها تتضمن ثوابت ومتغيرات، فتوابتها هي تلك المبادئ والأحكام والأفكار التي لا تتغير أو تتبدل بتغير الأمكنة أو تبدل الأزمنة، أما متغيراتها فهي ذلك القدر النسبي من المبادئ والأحكام والأفكار، الذي يتبع أعراف الناس ومعتقداتهم وأحوالهم ودرجة التقدم والمدنية التي يعيشون عليها . فقضية احتواء الشريعة على بعض من الثوابت وبعض من المتغيرات قضية لا خلاف عليها، ولكن الخلاف هو حول محتوى هذه الثوابت وتلك المتغيرات، أي حول ما يعد ثابتا وما يعد متغيرا من أحكام الشريعة ومبادئها . ولا خلاف أيضا على أن أول ثوابت الشريعة وأساسها: ما تعلق منها بالعقائد وبأركان الإسلام وبالعبادات؛ فهذه أحكام أساسية في الإسلام تعد بمثابة الدعائم الكبرى له، لا يقبل من مسلم إلا أن يسلم بها كحقائق كلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا خلاف أيضا أن ما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، يعتبر من المتغيرات، التي تختلف باختلاف الظروف، التي تمر على المجتمعات الإسلامية، مادام داخلا في إطار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية .

ولكن الخلاف هو حول ما ورد فيه من مسائل المعاملات نص شرعي قطعي الثبوت، أي ثابت بمصدره على وجه القطع واليقين، قطعي الدلالة، أي لا شبهة في تأويله: هل يطبق حتى ولو كان فيه إضرار بمصالح المسلمين؟ وهل يؤخذ به حتى لو اختلف السياق التاريخي وقت التطبيق عن السياق التاريخي وقت نزول النص؟ وهل تؤخذ هذه النصوص الأخيرة بالحكمة منها دون تمسك بحرفية تطبيقها عملاً بمبدأ (إن الدين يسر لا عسر)، وإن الأحكام مبناهم مصالح العباد، لأن الله سبحانه وتعالى ما جعل علينا في الدين من حرج؟ أم أنها واجبة التطبيق دون النظر لما تتصوره عن آثارها الاجتماعية التي قد تبدو ولنظرتنا القاصرة أنها غير ملائمة، لأنها تمثل شرع الله، وشرع الله أولى بالتطبيق من شرع الناس". يقول الكاتب: "في هذه الفئة الأخيرة من الأحكام العملية، التي تثار الخلاف حول ثباتها أو تغيرها، يدخل أغلب ما يناقش بالأخذ به وتطبيقه اليوم دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية، وأظهرها مسائل الحدود، وإبطال الربا في المعاملات المالية. إذن يبقى الخلاف محصوراً في مسائل الحدود والمعاملات التي أتى بها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة، مثل قوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) البقرة: ٢٧٥، (يمحق الله الربا ويربي الصدقات) البقرة: ٢٧٦، (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء ما كسبا نكالا من الله) المائدة: ٣٨، (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا . .) المائدة: ٣٣. وقوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"، إلى آخر ذلك من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تضع حكماً قطعياً لأمر من أمور الدنيا يهتم معاش المسلمين، وينظم علاقاتهم الاجتماعية".

ويتكئ الكاتب هنا - كما اتكأ غيره من كتاب المدرسة المعطلة لنصوص القرآن والسنة- على فقرة من مقولة نجم الدين الطوفي الحنبلي، التي ذكرناها من قبل، والتي أخذوا منها ما يؤيد دعواهم، ويوافق هواهم، وتركوا منها ما يرد عليهم، ويبطل زعمهم. وقد نقل د. فرحات نصا من كلام الطوفي المؤيد له، ثم قال: "ولو قدر لنا أن نخاطب شيخنا الجليل الإمام سليمان الطوفي رحمه الله ورضي عنه وأرضاه، لسألنا سؤال الفتى الحائر لشيخه العالم الوقور: أستاذنا وشيخنا الجليل. . أنت تعلم أن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مباشرة حقلا ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن نبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أخرج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه، على استقامتهم وانحرافهم. . . " أ. هـ.

الرد على ما أثاره الكاتب:

وقد رددت على الكاتب في بعض كتي، وبينت تهافت مقولته. وأنا هنا أكتفي ببعض النقاط الأساسية التي تغني عن سواها في بيان فساد كلام الكاتب.

أولا: خالف الكاتب القواعد الشرعية القطعية التي أجمع عليها المسلمون في جميع العصور، ومن كل المذاهب، حيث جعل المسائل التي أتى بها (نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة) قابلة للخلاف، وهو مخالف للإجماع اليقيني، ومخالف لطبيعة هذه النصوص، باعتبارها (قطعية الثبوت والدلالة). فالمفروض أن هذه (القطعيات) هي التي يحتكم إليها عند الخلاف، ويرجع إليها عند التنازع، لا أن تكون هي نفسها موضعا للخلاف، وإلا لما صح وصفها بالقطعية في الجانبين: الثبوت والدلالة معا.

ويبدو من الأمثلة التي ذكرها الكاتب أنه حشر نفسه فيما لا يحسنه، وأنه لا يفهم معنى قطعية الثبوت، ولا معنى قطعية الدلالة ! .

ثانياً: أوهم الكاتب أن نصوص الشريعة القطعية يمكن أن تتعارض مع المصالح الاجتماعية للناس . وهذا لا يمكن أن يقع إلا من باب الوهم والخطأ؛ فمن المقرر المعروف أن القطعيات لا تتعارض أبداً مع المصالح . فإما أن يتوهم غير المصلحة مصلحة، وإما أن يتوهم غير القطعي قطعياً . وقد لمسنا هذا وشاهدناه فيما طالب ويطلب به دعاة العلمانية والتبعية للغرب أو الشرق؛ فمنهم من طالب باسم المصلحة بإباحة البغاء، ومنهم من طالب بإباحة الخمر، ومن طالب بإباحة الربا، ومنهم من طالب بتعطيل فريضة الصيام، ومنهم من طالب بتجميد فريضة الحج، ومنهم من طالب بالتسوية بين الأبناء والبنات في الميراث ! كل هذا بدعوى الحرص على المصلحة . مع اليقين أن لا مصلحة في شيء من ذلك على التحقيق - وهؤلاء يزعمون أنهم أعلم بمصالح الناس من رب الناس، أو أنهم أبر بهم ممن خلقهم فسوّاهم، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة !

ثالثاً: حاول الكاتب أن يفرق بين العبادات والمعاملات، فجعل كل العبادات من الثوابت، وكل المعاملات من المتغيرات . وهذا ليس بمسلم ولا صحيح . فهناك من أحكام العبادات ما ليس من الثوابت، لأنه ثبت بنص غير قطعي الثبوت والدلالة، ولهذا اختلفت المذاهب في كثير من أحكام العبادات، ولا سيما في الزكاة التي هي عبادة وحق مالي (ضريبة) معا . وقد بينا ذلك في كتابنا (فقه الزكاة) وفي سلسلة تيسير الفقه (فقه الطهارة) و(فقه الصيام) وكذلك في كتابنا (مائة سؤال في الحج والعمرة) .

كما إن من أحكام المعاملات وشؤون الحياة ما هو من الثوابت بيقين، وقد ورد في القرآن والسنة ورود العبادات تماما، وربما بنفس الصيغة، مثل قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) البقرة: ١٧٨ . فهذا شأن الآية التي جاءت بعدها بثلاث آيات، وهي قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) البقرة: ١٨٣ . ولم يجد الكاتب من يعتمد عليه في دعواه المرفوضة والمنقوضة إلا ما نقله عن نجم الدين الطوفي، الذي أخذوا بعض كلامه، ولم يستوعبوا كل ما قاله، فظلموا الرجل، وظلموا العلم والحقيقة . ذلك أن الطوفي حين تحدث عن تعارض النص والمصلحة لم يقيد النص بأنه (القطعي الثبوت والدلالة) فكلامه عن منطق النصوص، وهذا قد يراد به النصوص الظنية التي تحمل التخصيص بالمصلحة القطعية . وهو فعلا جعل ذلك من باب التخصيص والبيان لا من باب الإلغاء، أو الافتئات على النص . وقد بينا - من نصوص كلامه نفسه - فيما مضى أن النص القطعي في مثله وسنده، أو في ثبوته ودلالته، يستحيل أن يعارض مصلحة قطعية .

رابعا: أما ما ذكره الكاتب حول (الحدود) فقد سقط فيه سقطات لا نهوض له منها، إلا أن يتداركه الله بقوة منه ورحمة، فقد ظهر فيما كتب قلة معرفته بمقام الله تعالى في علاه، وبالشرع والفقه، وبالقرآن، وبالتاريخ، وبالواقع .
أ. أما قلة معرفته بالله تعالى، فقد وقف مما شرعه الله من الحدود موقف الحائر المرتاب، وحاول أن يستجد بشيخه (الطوفي) في قبره، ليخرجه من حيرته وشكه .

وكان يكفيه قول الله سبحانه: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) الأحزاب: ٣٦، ليحزم أمره ويعلن كما أعلن المؤمنون دائماً: (سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير) البقرة: ٢٨٥. أما أن يتعالم على الله، ويستدرك عليه، ويحسب أنه أعلم منه بأحوال خلقه، وأبر بهم منه جل جلاله، فهذه هي الطامة: (قل أأنتم أعلم أم الله)؟! البقرة: ١٤٠

ب. وأما ضحالة معرفته بالشرع، فتتمثل في أمرين:

أولهما: توهمه أنه قد يأتي بما ينافي مصلحة الخلق والشرع؛ إنما أقيم لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، كما حقق علماء الأمة، وكما دل عليه استقراء الأحكام الثابتة بالنصوص الصحيحة الصريحة. وإذا قيل - فيما لا نص فيه - : "حيث توجد المصلحة فثم شرع الله"؛ فأولى أن يقال فيما فيه نص: "حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة"! غير أن عقول بعض الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة فيتصورونها جزئية، فردية، محلية، مادية، آنية، دنيوية. والشرع ينظر إلى المصالح نظرة شمولية: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية. ولا يقدر على الإحاطة بهذه الجوانب كلها إلا من أحاط بكل شيء علماً، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.

ثانيهما: أنه يريد أن يحيل الثواب إلى متغيرات. أعني أنه يريد أن يجتهد فيما لا يقبل الاجتهاد، إذ محل الاجتهاد - بالإجماع اليقيني - هو ما كان ظنياً في ثبوته أو في دلالة أو فيهما معاً.

أما الأحكام القطعية، ثبوتاً ودلالة - مثل أحكام الحدود الثابتة بمحكم القرآن - فليست محلاً للاجتهاد والقيـل والقال، إلا في تفصيلات أحكامها وتطبيقاتها . ولو كان كل حكم شرعي قابلاً للأخذ والرد، والجذب والشد، لأصبح شرع الله مادة (هلامية) يشكها كل من شاء بما شاء، وكيف شاء . ولم يصبح الشرع ميزاناً يحتكم الناس إليه إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا اختلفوا، بل يصبح هو نفسه في حاجة إلى ميزان آخر، ومعيـار آخر، ويتشكل وفق أهواء الناس وأوضاعهم، يستقيم باستقامتهم، ويعوج باعوجاجهم؛ وفي هذا إلغاء لمهمة شرع الله، ورسالته في ضبط أحوال الناس، وتقويم مسيرتهم بالقسط، وردهم إلى عدل الله وصراطه المستقيم .

استجداد الكاتب بالطوفي لا ينجده:

واستجداد الكاتب بالشيخ الطوفي هنا لا ينجده، لأن الطوفي لم يقل إن المصلحة تلغي النصوص القطعية أو تنسخها، ولا يتصور من مسلم - فضلاً عن فقيه أصولي - أن يقول هذا، لأن مقتضى هذا أن ينسخ الناس أحكام الشرع بأهوائهم أو آرائهم القاصرة، وأن يكون رأي البشر فوق وحي الله، وأن يكون الإنسان أعلم من الله بمصلحة عبادته، وهذا ما يرفضه الطوفي ومن دونه بيقين لا ريب فيه . (قل: أأنتم أعلم أم الله ؟!) البقرة: ١٤٠ . كل ما يؤخذ من كلام الطوفي: أن النصوص الظنية تخصصها المصالح القطعية، فالمصلحة عنده لا تفتت على النص ولا تلغيه، ولكنها تخصصه وتقيده . وهذا لا يكون في النصوص القطعية الثبوت والدلالة، لأن طبيعتها قطعية تأبى أن تقبل التخصص أو التقييد، إنما يكون ذلك في (العمومات) و(المطلقات) من النصوص، فالعام قابل لأن يخص، والمطلق قابل لأن يقيـد . لهذا قال الجمهور من الأصوليين: "إن دلالة العام ظنية، ودلالة المطلق ظنية" . ثم إن الطوفي استثنى (العبادات والمقدّرات) من تأثير المصالح عليها . والعبادات معروفة . أما المقدّرات

فيعني ما قدر الشرع فيه مقادير وحدودا معينة مثل: أنصبة الميراث، وعدد الطلاق، والوفاة، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها؛ فلا يقبل عند الطوفي أن يقول قاتل: "إن المصلحة تقتضي أن نجعل حد الزنا ثمانين جلدة مثل حد القذف، لعموم البلوى بالزنا، وغير ذلك من الأعذار والتعليلات. لأن هذا التقدير من حق الشرع، وليس للناس أن يجتهدوا فيه بدعوى المصلحة أو غيرها. وأبعد من ذلك - بلا ريب - أن يقال: "نغير حد السرقة بالجلد بدل القطع"، إذ لا يجوز لنا أن نضع حدا مكان حد آخر، فنبدل أحكام الله تعالى. ثم أبعد من ذلك أن يقال: "إن المصلحة في عصرنا تقتضي أن نلغي الحد بالكلية، ونستبدل به عقوبة أخرى من عندنا، أو لا نستبدل به شيئا قط، كما في كثير من جرائم الزنا التي لا يرى القانون الوضعي المستورد أي عقوبة عليها، ما دامت برضا الطرفين الراشدين! إن الطوفي لا يقبل إقصاص الحد المنصوص عليه عشر جلدات، فكيف يتصور أن يلغي حدود الله كلها باسم المصالح المزعومة؟ بل رأينا الطوفي في كلامه عن المصلحة ينص صراحة على أن الحدود التي جاءت بها النصوص متفقة تماما مع مصالح الخلق. فهو يتحدث عن (المعاملات) فيقول: "أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع: إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فيها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي: قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع والمصلحة. وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع، فاجمع بينهما، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو ببعضها...". فانظر كيف نص الطوفي صراحة على أن النص والإجماع والمصلحة جميعا، كلها قد اتفقت على فرضية الحدود والقصاص.

ج- وأما ضحالة معرفته بالقرآن الكريم، فهي ضحالة فاضحة، مع جرأة بالغة، فهو يريد أن يفسره بهواه ويحرف كلامه عن مواضعه، ويقول على الله بغير علم، مخالفاً الأولين والآخرين. وضحالة هنا تتمثل في عدم إلمامه بمعاني القرآن، وأحكام القرآن، وتاريخ نزول القرآن، وكل ما يتعلق بعلوم القرآن. فهو يزعم أن القرآن نزل في مجتمع لا يحتاج إلى سواعد أبنائه في زراعة ولا صناعة، كما يحتاج مجتمعنا اليوم! إذ كان ذلك المجتمع يعتمد على التجارة. فلماذا شرع له حد السرقة بقطع اليد. ومعنى كلامه أن حد السرقة لا يصلح إلا في المجتمعات التجارية دون غيرها!! ولا أدري كيف اجترأ الكاتب أن يقول مثل هذا القول؟ وعلى أي منطق استند؟ فالمجتمع الذي نزلت فيه آية حد السرقة - مجتمع المدينة - كان في أساسه مجتمعاً زراعياً، على خلاف مجتمع أهل مكة. ثم كان هو مجتمع جهاد وكفاح مسلح، كل أبنائه في حالة تعبئة ضد القوى المعادية والمتربصة: وثنية ويهودية وبيزنطية ومجوسية؛ وهو في حاجة إلى سواعد أبنائه للجهاد العسكري، كما هو في حاجة إلى سواعدهم للجهاد من أجل العيش والحياة الطيبة. ثم هل القرآن نزل لمجتمع المدينة وحده، أو أنزله الله للعالمين؟ فمن المقطوع به أنه هداية الله للناس كافة، ورحمة الله للعالمين، في كل زمان ومكان، ونصوص القرآن نصوص عامة خالدة. ومن ناحية أخرى: هل شرع الله الحكيم حد السرقة ليحرم المجتمع من سواعد أبنائه؟ أو ليحمي المجتمع من الذين يستخدمون سواعدهم لتدمير أمن المجتمع، وحرمان الذين يستعملون سواعدهم من ثمرات عملهم؟ وليت شعري كم ساعداً ستقطع من السواعد المعتدية، لتحمي الآفا وملايين من السواعد والرؤوس التي لا يبالى أولئك المجرمون بقطعها في سبيل الوصول إلى مآربهم، والنجاة بأنفسهم من أيدي العدالة؟!

د- وأما قلة معرفته بالتاريخ فواضح للعيان، برغم ما يدعيه أنه من قارئ التاريخ، ومستنطقيه، ولكنه يقرأ ما يوافق مشربه، ويخدم غرضه، ويهمل منه ما لا يلائم هواه، ثم هو يستنطقه بما لا ينطق، ويستلهم منه ما لا يلهم. فهي قراءة انتقائية موجهة مغرضة. لقد جهل الكاتب- أوتجاهل- أن الإسلام- منذ القرن الأول- حكم أقطارا شتى تضم بلاد الحضارات العريقة الكبيرة: حضارات الفرس، والروم، وبابل، ومصر، واليمن، وغيرها... ولم يقل أحد في تلك الأقطار: "إن أحكام القرآن إنما نزلت لمجتمع بسيط غير مجتمعاتنا هذه العريقة في المدنية، فلا يليق بنا أن نطبقها"! بل وجدت كل هذه المجتمعات في أحكام القرآن حمايتها وأمنها ومصلحة دنياها وأخرها، برغم أنها كلها كانت في حاجة إلى سواعد أبنائها! . وجهل الكاتب- أوتجاهل- أن المجتمعات التي سعدت بالإسلام، وطبقت فيها أحكامه، وأقامت حدوده، كانت في طليعة المجتمعات البشرية إنتاجا وازدهارا وتقدما، ولم يمنعها قطع يد السارق أن تنتج وتتقدم وتتبوأ مكاتها تحت الشمس؛ بل وفرت الحدود لها الأمن الذي لا بد للناس منه لكي يعملوا ويتجوا. وكأني بالكاتب يتخيل أن إقامة حد الله في السرقة ستملا الطرقات بمقطوعي الأيدي! وهذا ما لم يحدث قط في التاريخ. فعقوبة السرقة عقوبة رادعة زاجرة، فهي تردع السارق نفسه أن يعود لمثل جريمته، وتردع غيره أن يمضي في نفس طريقه، فيصيبه ما أصابه، ولهذا وصفها القرآن بقوله: (نكالا من الله، والله عزيز حكيم) المائدة: ٣٨.

على حين نرى عقوبة السجن لا تردع المجرم، ولا تزجر غيره، ولهذا كثر (أصحاب السوابق) الذين يكررون الجريمة برغم السجن بسببها**، فالسجن لا يردع ولا يؤدب، بل

كثيرا ما يعطى فرصة لمزيد من المهارة في السرقة وفنونها، ومزيد من الضراوة في اقتحام المخاطر، لاختلاط اللصوص والجرمين بعضهم ببعض، وتعلم بعضهم من بعض .

هـ- وأما قلة معرفته بالواقع، فإن ما يحدث في العالم الإسلامي كله يرد عليه . فقد عطلَّ المسلمون في شتى أوطانهم أحكام الشريعة، ومنها الحدود، وحد السرقة على الأخص، وسلمت السواعد التي أظهر الكاتب الإشفاق عليها، فماذا كانت النتيجة ؟

هل انتقل المسلمون بتعطيل حد السرقة وبقيّة أحكام الشريعة من دنيا التحلف إلى دنيا التقدم ؟ هل لحقوا بعصر الفضاء و(الكمبيوتر) والثورة التكنولوجية والبيولوجية ؟ بل هل صنعوا السلاح الذي يحميهم، وأتجوا الغذاء الذي يكفيهم ؟ !

للأسف لم يفعلوا شيئا من ذلك، وما زالوا في مؤخرة القافلة في العالم الثالث، أو الرابع، لو كان هناك رابع !

لقد أشفق الكاتب - بقلبه الحنون - على سواعد اللصوص الجرمين أن تقطع . . ولم نر لديه مثل هذا الحنان والإشفاق على ضحايا الجرمين الذين تسلب أموالهم وتهدد بيوتهم، وتنتهك حرمااتهم، وقد تقطع أيديهم ورقابهم، إذا هموا بالتعرض للجاني أو الإمساك به .

وبجوارنا بلد عربي إسلامي، كان يضرب به المثل في الفوضى واختلال الأمن، حتى كان يقال فيمن يرحل إليه لحج أو عمرة: الذاهب مفقود والراجع مولود ! فما إن حكمه الملك عبد العزيز بن سعود رحمه الله، وأقام فيه الحدود حتى تغير الحال، وغدا يضرب به المثل في الأمان والاطمئنان، حتى تمر الأشهر ولا تقطع يد واحدة بفضل تنفيذ هذا الجانب من أحكام الإسلام، وإن كان هناك تقصير في بعض الجوانب الأخرى .

إن مصلحة الناس الحقيقية تتجلى في طاعتهم لربهم، وتحكيم شرعه في حياتهم، وإقامة حدوده - بشروطها - على من يستحقها منهم .

فلم يشرع رب الناس للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم، وإن جهل ذلك من جهل منهم . فهو أبر بهم من آبائهم وأمهاتهم، وأعلم بمصلحتهم من أنفسهم (الأي علم من خلق وهو اللطيف الخبير) الملك: ١٤ .

٥- التمييز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات:

ومن ومرتكرات المدرسة الوسطية: أنها تتبنى هذه القاعدة المهمة التي نبه عليها الإمام الشاطبي، وهي: التفريق بين العبادات والعادات (المعاملات) من ناحية الالتفات إلى المعاني والعلل والمقاصد من وراء التكليف لكل منهما، وتدليله على ذلك؛ فقد ذكر في كتابه الأصولي الفريد (الموافقات) هذه القاعدة- في المسألة (الثانية عشرة) من مقاصد وضع الشريعة للامتنال- وهي أن الأصل في العبادات، بالنسبة إلى المكلف: التباعد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات (يعني المعاملات): الالتفات إلى المعاني .

الأصل في العبادات التباعد والتزام النص:

وقد دلل الشاطبي على القسم الأول من هذه القاعدة، (وهو أن الأصل في العبادات التباعد) بعدة أمور، منها: استقراء الأحكام الشرعية في العبادات، فوجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، مثل إيجاب الغسل بعد الجماع، ووجدنا الصلوات حفت بأفعال مخصوصة على هيئات مخفوفة لا يجوز لنا أن نغيرها، ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف آثارها؛ فالحيض والنفاس للمرأة يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم . وأن طهارة الحدث

محفوفة بالماء الطهور - وإن أمكنت النظافة بغيره - وأن التيمم - وليست فيه نظافة حسية - يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب (كالدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والتكبير يدخل به في الصلاة، ولكن الخروج منها بالتسليم لا بالتكبير) وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها .

قال: " وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة: الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخصوع، والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه . وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص " .
والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُد وما لم يحُد، لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف منها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه وجامعه، في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه: ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات . ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه: دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك الحدود، إلا أن يتبين - بنص أو إجماع - معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اعتبره، لكن ذلك قليل . فليس بأصل وإنما الأصل ما عم في الباب، وغلب في الموضع .

وأيضاً فإن المناسب (أي الوصف الذي اعتبر علة للحكم) في العبادات معدود عندهم مما لا نظير له، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك . (يريد أن المشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر) .

الثالث: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات (التي لم يبعث للناس فيها رسولا) لم يهتد إليها العقلاء اهتداء هم لوجوه معاني العادات، فقد رأيت الغالب عليهم الضلال فيها، والمشى على غير طريق. ومن ثم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة. وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها، ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك.

قال الشاطبي:

فإذا ثبت هذا لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع، وهو معنى التعبد. ولذا كان الواقف مع مجرد الإتيان فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح، وهو رأي مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة، حتى اشترط النية والماء المطلق، وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه، والتسليم كذلك. ومنع إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات. . إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصاد على محض المنصوص عليه، أو ما مثله . ١٠ هـ. ونحن هنا نقر القاعدة، كما وضحها الشاطبي، ولكننا لا نقر (المبالغات الشديدة) للإمام مالك رضي الله عنه، إلا فيما هو تعبدى محض مثل افتتاح الصلاة بالتكبير، واختتامها بالتسليم، فنحن هنا مع مالك في وجوب الالتزام بما ورد، ولا نقيم غيره مقامه. . أما التطهير بغير الماء، وإخراج القيم في الزكاة، فنرى ذلك أمرا معقولا، وهو يحقق مقاصد الشرع، ولا حرج فيه.

.. - / :

:

الأصل في العادات والمعاملات: الالتفات إلى المعاني والمقاصد:

ودلل الشاطبي على أن الأصل في العادات والمعاملات الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم والأسرار بعدة أدلة:

أولها: الاستقراء؛ قال: "فإننا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار. فترى الشيء الواحد يُمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز". وضرب الشاطبي لذلك أمثلة كثيرة.

الثاني: أن الشارع توسع في بيان العلة 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 باب العبادات) وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان، ونقل عنه أنه قال: "إنه تسعة أعشار العلم".

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة - وهي الجمعة - للوعظ والتذكير، والقراض (المضاربة)، وكسوة الكعبة، وأشبه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودا، وما كان من محاسن العوائد، ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول .

. - :

لماذا قيل: الأصل الالتفات إلى المقاصد ؟

وإنما قال الشاطبي ومن وافقه من العلماء: الأصل في العادات والمعاملات هو الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم، ليدلوا على أن هناك ما هو خلاف الأصل، وكلمة الأصل تعني الأساس والغالب . ومفهومه أن هناك أشياء تأتي على خلاف الغالب والمعروف، وهذا أمر ثابت في أحكام الشرع، وقد نبه عليه الإمام الشاطبي رضي الله عنه .

ومن هذه الأشياء التي لا يلتفت فيها إلى المصالح والحكم: المقدرات الشرعية؛ فقد نجد في باب العدد: عدة الوفاة - للمرأة المتوفى عنها زوجها - مقدرة بأربعة أشهر وعشرة أيام، إلا إذا كانت حاملا .

وعدة المطلقة ثلاثة قروء لمن تحيض، ومن لا تحيض ثلاثة أشهر . وفي الموارث نجد تقديرات السدس والثلث والثلثين، والثلث والرابع والنصف، لوارثين معينين . ونجد في الحدود حدا قدر بمائة جلدة، وآخر بثمانين جلدة، وثالثا بقطع اليد، فما سر هذا الاختلاف ؟ قد نقول مثلا إن جريمة الزنا أغلظ من جريمة القذف بالزنا، فلماذا غلظ حد الزنا أكثر من حد القذف . ولكن لماذا جعل هذا مائة، وذلك ثمانين، لماذا لم يكن هذا ثمانين وذاك ستين ؟ أو هذا مائة وعشرين وهذا مائة ؟ ستظل الأسئلة تلاحقنا، ولن نجد لها جوابا مقنعا شافيا، لأننا لا نملكه .

فلماذا لا يسع المكلف المسلم أمام هذه التقديرات - وإن لم تكن في العبادات - إلا أن يعتبرها من نوع التعبد بالتكليف، والابتلاء بما لا يعلم سره، ليقول المؤمن في النهاية: سمعنا وأطعنا .

في العبادات حكم وأسرار أيضا:

وليس معنى قولنا إن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد، أن العبادات خالية من المقاصد تماما، فهذا ليس بصحيح؛ بل كل ما شرعه الله تعالى من العبادات والمعاملات، فإنما شرعه لحكمة ومصلحة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها .

ولا يشرع تعالى لعباده شيئا عبثا، ولا اعتباطا، كما لا يخلق شيئا لعبا ولا باطلا .

ولكن هذه الحكم والمقاصد لا نعرف لنا على وجه تفصيلي، إنما نعرف على وجه كلي، كما أشار القرآن نفسه إلى تلك الحكم والمقاصد الكلية من العبادات .

فهو يقول في الصلاة: (وأقم الصلاة، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، ولذكر الله أكبر) العنكبوت: ٤٥ . ويقول في شأن الزكاة: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) التوبة: ١٠٣ . ويقول عن الصيام: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) البقرة: ١٨٣ . ويقول عن الحج: (وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق . ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات . .) الحج: ٢٨، ٢٩ . ويقول عن الذكر: (فاذكروني أذكركم) البقرة: ١٥٢، (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) الرعد: ٢٨ . ويقول عن العمل الصالح بصفة عامة - ومنه العبادات قطعاً - (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة، ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون) النحل: ٩٧ .

وإدراك الحكمة والمصلحة الكلية في العبادات ممكن وواقع، ولكن الذي لا يدرك ولا يُعرف هو الحكم التفصيلية في جزئيات العبادات .

فإذا أخذنا الصلاة مثلا، نرى أننا لا نعرف الحكمة والمصلحة التفصيلية في كثير من أحكامها وجزئياتها، ولا نستطيع أن نجيب إجابة شافية ومحددة عن هذه الأسئلة:

لماذا كانت الصلوات خمسا ولم تكن ثلاثا ولا سبعا ؟
ولماذا كانت مواقيتها بهذا التقدير . ولم تكن قبل ذلك أو بعده ؟
ولماذا لم تكن صلاة الصبح أربعاً ، وصلاة الظهر اثنتين ، وصلاة العشاء ثلاثا ؟
ولماذا كان بعضها سرىا وبعضها جهريا ، وبعضها يجمع بين السر والجهر .
ولماذا كان الركوع مرة واحدة والسجود مرتين ؟
ولماذا كانت القراءة المفروضة في كل ركعة فاتحة الكتاب ولم تكن سورة الإخلاص أو آية الكرسي ؟

ولماذا افتتحت الصلاة بالتكبير واختتمت بالتسليم ؟
ولماذا اشترط للصلاة كل هذه الشروط من الطهارة واستقبال القبلة . . إلخ ؟
ولماذا . . . ولماذا . . . ولماذا . . ؟

ويمكن أن تكلف الإجابة عن بعض هذه الأسئلة، ولكن إجابتنا لا تروي غليلا، ولا تشفي غليلا . وسيظل سر ذلك عند عالمه وشارعه سبحانه وتعالى .
ويبقى سر واحد نعلمه وندركه جيدا، وهو (الابتلاء) فإن الله تعالى يتلينا بما لا نعلم سره من التكليف، ليعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، ويظهر من لا ينتقاد لإعقله، ومن ينتقاد لأمر به .

فلو كانت الحكمة واضحة للعقل، في تفصيل كل أمر، لكان المرء في هذه الحالة مطيعا لعقله، لا مطيعا لربه الذي خلقه فسواه . ولكن العبودية الحقيقية تتجلى حين يؤمر الإنسان بما

لا يعرف المصلحة فيه، فيقول عند الأمر الإلهي: سمعنا وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير.

وما سألناه في شأن الصلاة، يمكن أن نسأله في تفصيلات الصيام، وتفصيلات الحج، لا سيما أن الحج حافل بالأمور التعبدية من الطواف، والسعي، والوقوف بعرفة، ورمي الجمرات، كلها بأعداد معينة وفي مواقيت خاصة، لا يعلم أسرار تفصيلاتها إلا شارعها جل شأنه.

وقد ذكرت من قديم في كتابي (العبادة في الإسلام) هذه الحقيقة، وبينت أن الأصل في العبادات أنها تودى أمثالا لأمر الله تعالى، وأداء لحقه على عباده وشكرا لنعمائه التي لا تنكر، وليس من اللازم أن يكون لهذه العبادات ثمرات ومنافع في حياة الإنسان المادية، وليس من الضروري أن يكون لها حكمة يدركها عقله المحدود. الأصل فيها أنها ابتلاء لعبودية الإنسان لربه، فلا معنى لأن يدرك السر في كل تفصيلاتها، فالعبد عبد، والرب رب. وما أسعد الإنسان إذا عرف قدر نفسه!

ولو كان الإنسان لا يتعبد لله إلا بما وافق عليه عقله المحدود، وعرف الحكمة فيه تفصيلا، فإذا عجز عن إدراك السر في جزئية، أو أكثر من جزئية، أعرض ونأى بجانبه - لكان في هذه الحال عبد عقله وهواه، لا عبد ربه ومولاه.

إن العبودية لله شعارها الإيمان بالغيب وإن لم تره، والطاعة للأمر وإن لم تحط بسره. وحسب المؤمن أن يعلم بالإجمال أن الله غني عن العالمين، غني عن عبادتهم وطاعتهم، لا تنفعه طاعة من أطاع، ولا تضره معصية من عصى (ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه، ومن كفر

فإن الله غني حميد) لقمان: ١٢، و(ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، ومن كفر فإن الله غني عن العالمين) آل عمران: ٩٧.

فالله غني عن عباده كل الغنى، وإذا تعبدتهم بشيء فإنما يتعبدونهم بما يصلح أنفسهم، ويعود عليهم بالخير في حياتهم الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والأخروية. غير أن الإنسان المحدود قد تخفى عليه حكمة الله جل علاه.

وكم لله من سر خفي يدق خفاه عن فهم الذكي
وكما أخفى كثيرا من أسرار هذا الكون عن الإنسان، أخفى عنه بعض أسرار ما شرع، ليظل الإنسان في هذا وذاك متطلعا بأشواقه وراء المجهول، آملا في الوصول، معترفا بالقصور. . . وليظل دائما في دائرة العبودية المؤمنة التي شعارها دائما: (سمعنا وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير) البقرة: ٢٨٥.

وقد ذكر الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) أن: "العبادات لصحة قلب الإنسان، كالأدوية لصحة بدنه، وليس كل إنسان يعرف خواص الدواء وسر تركيبه إلا الطبيب، أو العالم الذي اختص بمعرفة، وكل مريض يقلد الطبيب في ما يصف له من دواء ولا يناقشه فيه". قال: "فكذلك بان لي على الضرورة أن أدوية العبادات بمحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل. وكما أن اختلاف الأدوية في المقدار والوزن والنوع، لا يخلو من سر هو من قبيل الخواص. فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى إن السجود ضعف الركوع. وصلاة

الصبح نصف صلاة العصر في المقدار، فلا يخلو من سر من الأسرار، وهو من قبيل الخواص التي لا يطلع عليها إلا بنور النبوة. فقد تحامق أو تجاهل جدا من أراد أن يستنبط لها حكمة، أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق لا من سر إلهي فيها ". انتهى .

وبهذا علم أنه من الخطأ البين أن نطلب لكل تفصيل من تفصيلات العبادة حكمة تقنع العقل، وتشبع نهمه، لا سيما ذلك العقل المادي الحديث الذي لا يشبعه إلا الحسية والمنفعة . فالعبادات - كما قال الأستاذ العقاد - شعائر توقيفية تؤخذ بأوضاعها وأشكالها . ولا يتجه الاعتراض إلى وضع من أوضاعها إلا أمكن أن يتجه إلى الوضع الآخر، لو استبدل منها ما اقترحه المقترح بما جرى عليه العمل وقامت عليه الفريضة من نشأتها .

لماذا يكون الصوم شهرا ولا يكون ثلاثة أسابيع أو خمسة ؟ لماذا تكون حصة الزكاة جزءا من عشرة أجزاء، ولا تكون جزءا من تسعة أو من خمسة عشر ؟

لماذا نركع ونسجد ولا نصلي قيا ما أو قيا ما وركوعا بغير سجود ؟

من اعترض بأمثال هذه الاعتراضات فليس هناك ما يمنعه أن يعود على الاعتراض لو فرض الصيام ثلاثة أسابيع، أو فرضت الصلاة على وضع غير وضعها الذي اتفق عليه أتباع الدين . وليس معنى ذلك أن هذه الأوضاع لا تعرف لها أسباب تدعو إليها، وتفسر لنا اتباعها دون غيرها، ولكنها في نهاية الأمر أوضاع توقيفية لا موجب من العقل للتحكم فيها بالاقتراح والتعديل، لأن المقترح المعدل لن يستند على حجة أقوى من الحجة التي يرفضها، ويميل إلى سواها .

ويسري هذا على كل تنظيم في أمور الدنيا، ولا يسري على أمر الدين وحده .
فلماذا يكون عدد الكتيبة في جيش هذه الأمة خمسين مثلاً ويكون في أمة غيرها أربعين
أومائة ؟

ولماذا يجعل اللون الأخضر رمزا لهذا المعنى في ألوان العلم القومي عند قوم من الأقوام،
وهو مجهول لغير هذا المعنى عند أقوام آخرين ؟
لا مناص في النهاية من أسباب توقيفية يكون التسليم بها أقرب إلى العقل من المجادلة
فيها . أ.هـ .

وقد ضل قوم حاولوا أن يفهموا الحكمة في كل جزئية من جزئيات العبادة فلما خفيت
عليهم أسرار بعض التفصيلات في عبادة كالحج شكوا وشككوا، وهم في شكهم
وتشكيكهم ضالون عن سواء السبيل .

الطوفي يستثنى العبادات من تقديم المصلحة عليها:

وهذا الذي قاله الغزالي قرره قبله شيخه إمام الحرمين في كتابه الأصولي المعروف
(البرهان) وأكدّه بعده الأصولي الحنبلي نجم الدين الطوفي في مقولته عن المصلحة، وتقديمها
على النص والإجماع- يقصد النص الظني كما بينّا ذلك في موضعه- فقد استثنى الطوفي من
ذلك العبادات، كما استثنى المقدرات الشرعية، وقال معللاً ذلك: (وإنما اعتبرنا المصلحة
في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق الشرع خاص به، ولا يمكن
معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له سيده،

وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك هاهنا . ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا .

وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول .

ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلتقدمها في تحصيل المصالح .

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات . أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام، علمنا أننا أحلنا بتمامها على القياس، وهو الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، بجامع بينهما .

والله عز وجل أعلم بالصواب (أ. هـ .

الزكاة ليست عبادة محضة:

ومع تسليمنا بما قرره الشاطبي من أن الأصل في العبادات هو التعبد دون الالتفات إلى العلل والمقاصد، نحب أن نقرر أن الزكاة - وإن عدت من العبادات الشعائرية الأربع الكبرى، وأنها أحد أركان الإسلام العملية - ليست عبادة محضة كالصلاة والصيام والحج والعمرة، بل هي عبادة فيها معنى الضريبة، أو ضريبة فيها معنى العبادة .

()

فهي عند التأمل والتحليل مشتملة على جانبين اثنين:
الأول: أنها عبادة وقربة إلى الله تعالى، لهذا قرنت بالصلاة في ثمانية وعشرين موضعا في القرآن الكريم.

والجانب الثاني: أنها حق مالي فرضه الله في أموال الأغنياء ليرد على الفقراء، ويصرف في مصارفه الشرعية المعروفة.

ولهذا نرى الفقهاء أحيانا يغلبون الجانب الأول، وأحيانا يغلبون الجانب الآخر.
غلب الحنفية جانب التعبد، حين جعلوها فرضا على المكلف (البالغ العاقل) فأسقطوها عن الصغير والجنون، وإن بلغت ثروتهما الملايين.
على حين غلب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم: الجانب الثاني، فأوجبوها في أموال الصغار والمجانين.

وفي موقف آخر وجدنا العكس، وهو أن الجمهور غلبوا المعنى العبادي في الزكاة، فرفضوا جواز إعطاء القيمة في الزكاة، وتمسكوا بحرفية ما ورد في الزكاة، وهو إعطاء العين.
في حين غلب الحنفية المعنى الآخر، فأجازوا دفع القيمة بدل العين، سواء في زكاة المال أم في زكاة الفطر، لأن المهم هو إغناء الفقير، وهو يتحقق بالقيمة كما يتحقق بالعين، بل قد تكون القيمة أفضل له في كثير من الأحوال.

ومما يدلنا أن الزكاة ليست مجرد عبادة محضة: إدخالها في كتب (السياسة المالية) مثل: الخراج لأبي يوسف، والخراج ليحيى بن آدم، والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، والأموال لابن زنجويه، وغيرهم.

وكذلك إدخالها ضمن كتب (السياسة الشرعية) باعتبارها ولاية من الولايات، مثل: كتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي الشافعي، ومثله لأبي يعلى الفراء الحنبلي، وكتاب (السياسة الشرعية) للإمام ابن تيمية، وغيرها .

ومن الأدلة على ذلك أيضا دخول القياس في كثير من أحكامها، بناء على معرفة العلة، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، لاشتراكهما في العلة .

فهي في الحقيقة جزء من نظام الدولة المالي والاجتماعي في الإسلام .

ولو أردنا أن نؤلف الفقه على الطريقة الحديثة، لأمكن أن نجعل الزكاة مع الفقه المالي، لاعم العبادة المحضة، وكذلك عند التقنين، فإنها داخلة -لا محالة- في التشريع المالي من ناحية الموارد، وفي التشريع الاجتماعي من ناحية المصارف .

حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلته التطبيقية

السيد العلامة هادي خسرو شاهي

رئيس مركز البحوث الإسلامية - قم
الجمهورية الإسلامية الإيرانية

تعريف العلم:

عرفه المرحوم العلامة الشيخ ابن عاشور بأنه: "الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معان من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"^{١١٧}.

وفي مجال الفصل بينه وبين علم الأصول الذي عرف بأنه "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق" أو "أنه العلم بالكبريات التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي مباشرة" أو أنه "منطق الفقه"، في هذا المجال، يرى المرحوم العلامة ابن عاشور أن علم الأصول ظني لوجود الأحوال العارضة ولوجود مبدأ التعليل وغير ذلك. أما علم المقاصد فهو علم قطعي^{١١٨}.

ولكننا نرى:

أولاً: أن العلم مهما كان يجب أن يكون مؤدياً إلى القطع وإلا لم يعد علماً.

ثانياً: أن علم الأصول إنما يراد للوصول إلى القطع بالحكم الشرعي عبر إجراء عملية استنباط مقطوعة الحجية.

١- المقاصد الشرعية، ص ١٦٥.

^{١١٨}- يراجع كتاب الشيخ الحبيب بن الخوجه في الموضوع.

ثالثاً: أن علم المقاصد لا يعدو أن يكون علماً فقهياً يتوصل فيه إلى مقاصد الشريعة العامة أو الخاصة بنظام معين بنفس الطريقة المعمول فيها في الفقه . وبالتالي فهو لا يختلط بعلم الأصول إلا بالمقدار الذي يختلط فيه الفكر بمنهجه .

وعلى أية حال، فنحن نعتقد أن علم المقاصد لم يعط حقه مع أنه هام لاكتشاف الرؤية الإسلامية العامة والمقارنة بينها وبين أبعاد وأهداف المذاهب الأخرى كما أن له أهمية في الوصول إلى قناعات في مجال الأحكام الفرعية الفقهية .

ونحن فيما يلي نشير إلى بعض المقاصد العامة ثم تعرض إلى نظام مقصد عام كنموذج للأنظمة الأخرى من المقاصد المذكورة في كتب المتقدمين .

١- الفطرة وقد ربط العلماء بها مقاصد الشريعة واعتبروها صفة عامة للشريعة^{١١٤} .

٢- السماحة^{١١٥} .

٣- المساواة^{١١٦} .

٤- الحرية^{١١٧} .

كما وضعوا لها قواعد وضوابط وقسموها إلى أقسام مختلفة وأطنبوا في ذلك .

-

. -

.. -

.. -

بعض المقاصد الخاصة بالنظام الاقتصادي (كمثال على ما سبق)
وستقتصر فيها مثلاً على واجبات الدولة في مجال التوزيع وهي تتناول المجال الفردي ومجال
مستوى المعيشة العام .

واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي

إن سياسة الدولة ووظيفتها في مجال الدخل الفردي تلخص في ما يلي:
أ- حماية الملكية الخاصة ومجابهة كل اعتداء على هذا القطاع . وتدخل في هذا الباب
أحكام الغصب والسرقة وأمثالهما .
ب- مراقبة قيامها بواجبها الاجتماعي، من حيث اعتبارها حقاً معه مسؤولية، لاحقاً مطلقاً .
ومن هنا إذا أصبحت الملكية الخاصة مثلاً سبباً لتضييع فيه حقوق المجتمع أوقف الحاكم هذا
الأمر . وهذا ما يستفاد من نصوص كثيرة وأحكام معروفة في مجال الحجر والكسب المحرم
وأحاديث "لا ضرر ولا ضرار"، ومنها على سبيل المثال قوله تعالى: (ولا توتوا السفهاء
أموالكم)^{١٣٣}، إذ نسب هذه الأموال (التي هي مملوكة ملكية خاصة لهؤلاء السفهاء) إلى المجتمع،
وعين واجب تقويمها للمجتمع، ليمنع بالتالي هؤلاء السفهاء من التلاعب بالثروة الاجتماعية كيف
يشاءون .

ومن الواضح أن مفهوم السفاهة يحتاج إلى دقة في تعيين حدوده، وبالتالي مصداقيته . فإذا فسرنا السفه بعدم امتلاك التوازن والوعي والرشد المطلوب لتوجيه الأموال الوجهة الصحيحة، والاضطراب في التعرف، فإن هذا المفهوم سيفتح مجالاً واسعاً لسيطرة المجتمع على كثير من التصرفات المضطربة، وأنواع البذل غير المتزنة .

وأما أحاديث لا ضرر ولا ضرار فهي تشكل أساساً لقاعدة كبرى في مجال الأحكام الفرعية، وتفسح المجال لتدخل الدولة لحماية حقوق ومصالح الأفراد، فضلاً عن منع الإضرار بالمصلحة الاجتماعية العليا . ويمكننا هنا أن نتصور تدخلاً كاملاً للدولة لمنع من ازدياد ثروة ما إذا أدت إلى الإخلال بالتوازن العام لتوزيع الثروة، كما في مجالات الإقطاعات الزراعية أو الصناعية أو التجارية الواسعة، أو أي مجال آخر يرى خبراء الدولة أنه سيترك أثره التكاثري المضر على الوضع الاجتماعي المتوازن . بل ويمكننا أن نتصور تدخلاً للدولة لمنع بعض أنماط الإنتاج الكبرى لصالح حماية ذوي الدخل المتوسط من الضرر .

فإذا أضفنا إلى هذه الأمور النصوص التي تؤكد دفع الضرائب المالية المستحقة لصالح المجتمع، نستنتج أن الإسلام سد الأبواب أمام استغلال حق الملكية الخاصة لتحقيق الأمور التالية:

١- الاستهلاك أو التبادل اللامعقول، عبر الحجر على السفينة والمريض مرض الموت والمدين وغير ذلك .

٢- التبادل اللامشروع للملكية، بما لا ينسجم مع القيم الأخلاقية والاقتصادية التي يؤمن بها الإسلام عبر أحاديث منع الكسب الحرام .

يقول الشهيد الكبير الصدر:

"تصرف المالك في ماله بالشكل الذي يؤدي إلى الإضرار بالآخرين، يتم بنوعين: أحدهما: التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً بإتقاص شيء من أمواله؛ مثلاً: إذا حفرت في أرضك حفرة تؤدي إلى انهدام الدار المجاورة المملوكة لفرد آخر. والنوع الآخر: الصرف المضر بشكل غير مباشر والذي يؤدي إلى سوء حال الآخرين دون أن ينقص فعلياً أي شيء من أموالهم، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، فإن هذه الأساليب لا تنقذ صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلاً، وإنما قد تضطره إلى تصريفها بأرخص الأثمان، والانسحاب من الميدان، والعجز عن مواصلة العمل. فأما النوع الأول، فهو يندرج في القاعدة الإسلامية (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف. وأما النوع الثاني، فاندراجه في تلك القاعدة العامة يرتبط بتحديد مفهوم القاعدة عن الضرر، فإذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النقص - كما يرى الكثير من الفقهاء - فلا يندرج هذا النوع في القاعدة، لأنه ليس إضراراً بهذا المعنى. وإذا كان الضرر بمعنى سوء الحال - كما جاء في كتب اللغة - فهو مفهوم أوسع من النقص المالي المباشر، ويمكن، على هذا الأساس، إدراج النوع الثاني في هذا المفهوم، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة، لأنهما جميعاً يؤديان إلى سوء حالة الآخرين، ومرد سوء الحال إلى النقص أيضاً، كما أوضحناه في بحوثنا الأصولية، ودللنا على شمول القاعدة له"^{١٢٤}.

والواقع إن تفسير الضرر يرجع فيه إلى العرف، وهو بالتالي ينطبق على الإضرار بذوي الحرف الصغيرة في المثال المذكور. وعلى أي حال، فحتى لو لم يتم الاستدلال، فإننا نجد أن لولي الأمر الصلاحية اللازمة للتحديد تحقيقاً للمصلحة الاجتماعية العليا، والسير المتوازن للمجتمع.

٣- الاعتداء على حقوق الأفراد الآخرين، وحقوق المجتمع العليا عبر أحداث منع الضرر.

٤- الفرار من أداء الوظائف الاجتماعية الكبرى عبر النصوص التي تفرض الزكاة والضرائب المالية الأخرى وتحرم الامتناع عنها. وبالتالي، نستطيع القول بأن أكبر وظيفة للدولة في مجال الملكية الخاصة هي حمايتها من جهة، والسيطرة عليها لتقوم بواجبها الاجتماعي من جهة أخرى.

واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة

عندما تقوم الدولة على الصعيد الفردي بواجباتها فإنها - في الواقع - تضمن قسطاً كبيراً من قيامها بالواجب على الصعيد العام، وهو ما أسميناه مجال (مستوى المعيشة)، أو مجال (ضمان الحد المطلوب للنسبة بين مستويات معيشة الأفراد في المجال الاقتصادي).

ويمكننا - هنا - أن نقول: إن هناك أساسين رئيسين تقوم عليهما سياسة الدولة الإسلامية الاقتصادية، هما (التكافل والتعادل).

الأساس الأول: التكافل

نعني بالتكافل الفردي، أن يكون كل فرد في المجتمع الإسلامي ضامناً للأميرين واجبين لا تخلف فيهما، وهما:

- أ- الحاجات الأساسية الضرورية الفورية لكل فرد في المجتمع الإسلامي .
- ب- الحاجات الأساسية الضرورية لمجمل المجتمع الإسلامي والتي لا يمكن أن يتم قوامه بدونها .

التكافل الاجتماعي

نعني بالتكافل الاجتماعي، أن تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الأمرين التاليين:

- أ- توفير الحاجات العرفية للأفراد حتى يصلوا إلى مستوى الغنى .
 - ب- تأمين أفضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية .
- ولا نجدنا بحاجة للاستدلال على هذين النمطين من التكافل، إذ هما يكادان أن يكونا من المسلمات الفقهية، ولكن - لزيادة التأكد - نلاحظ النصوص التالية:
- ١- عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال "تعطيه من الزكاة حتى تغنيه"^{١٢٥} .
 - ٢- وقال أبو جعفر الباقر (ع): "إذا أعطيت فأغنه"^{١٢٦} .

١٠- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢٩٨

٣- عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال: "إن من أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: إنصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه إلا بما يرضى لنفسه منه، ومواساة الأخ في المال...".^{١٢٧}

٤- عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال في معرض حديثه عن حق المؤمن على المؤمن: "يا أبا ن، تقاسمه شطر مالك. ثم نظر إلي فرأى ما دخلني، فقال: يا أبا ن أما تعلم أن الله قد ذكر المؤثرين على أنفسهم؟ قلت: بلى جعلت فداك، فقال: إذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنما أنت وهو سواء إنما تؤثر إذا أنت أعطيته من النصف الآخر".^{١٢٨}

٥- عن أمير المؤمنين (ع): "من شكا الحاجة إلى مؤمن فكأنما شكاها إلى الله".^{١٢٩}

٦- عن الصادق (ع) قال: "يأتي على الناس زمان من سأل الناس عاش، ومن سكت مات، قلت: فما أصنع إن أدركت ذلك الزمان؟ قال: تعينهم بما عندك، فإن لم تجد، فيجاهك".

٧- عن الصادق (ع) قال: "أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلوله يده إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار". ويلحق الشهيد الإمام الصدر على هذا الحديث، فيقول: "والحاجة في هذا الحديث وإن جاءت مطلقة، ولكن

-^١ :
- :
- :

المقصود منها هو الحاجة الشديدة . . ولذا نجدهم يبحثون عن أسلوب تصحيح أخذ الأجرة على هذه الأمور باعتبارها من الواجبات .

١٠- من الواجبات التي يجمع العلماء على لزوم قيام الدولة بها، الرقي بالحاجة العامة إلى ما يمكنها منه .

ومن الملاحظ هنا أمران:

أولهما: أن الدولة الإسلامية تحمل وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تقتضي إزام الأفراد بالعمل بواجباتهم وهذا - بتعبير آخر - يعني أن الدولة تحمل مسؤولية تحميل الأفراد المسؤولية، ولا تترك الأمر لمجرد المواعظ الأخلاقية، وإن كان لهذه الدور الكبير في إيجاد الدافع المطلوب .

ثانيهما: أن ما ينتج من هذا الضمان الفردي والاجتماعي هو الضمان المؤكد للحاجات الضرورية من جهة، والضمان الطبيعي للحياة الطبيعية لجميع الأفراد الذين يعيشون في المجتمع، وهذا يعني ضمان غير المسلمين أيضا كما يرى البعض كالشيخ الحر العاملي، من أن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم .

الأساس الثاني: التعادل

وهذا هو الركن الثاني المهم من واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة، وبه تتكامل السياسة الاقتصادية للدولة، وبدونه لن تتحقق هذه السياسة .

والمقصود بالتعادل، ليس التعادل الحدي، والتساوي بين مستويات المعيشة، وإنما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. ولكي يتضح هذا الأمر نقول إن هناك حدّين مسلمَ بهما - فقهما - لمستويات المعيشة الفردية، لا يمكن تجاوزهما، وهما الإسراف كحد أعلى والغنى كحد أدنى. والمقصود بالإسراف هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة. كما أن المقصود بالغنى هو امتلاك هذا الحد الطبيعي الذي يمكن الفرد من معيشة متوسطة عرفاً.

ولسنا نجد حاجة للاستدلال على هذين الحدين بملاحظة وضوح ذلك، وخصوصاً إذا لاحظنا الروايات التي مرت بنا قبل قليل، وإن كما نجد أن أدنى تأمل في طبيعة أهداف الدولة الإسلامية الاقتصادية يكفي للدلالة على أن الحد الأدنى الذي يرتضيه الإسلام هو الغنى المذكور، وأن الحد الأعلى هو حد عدم الإسراف - كما مر - ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدولة عليها أن تبذل كل إمكانياتها المادية والتشريعية القانونية ونفوذها المعنوي في سبيل الارتفاع بمستوى الطبقات المحرومة في المجتمع وتوفير كل الظروف الملائمة لتحقيق حد الغنى المطلوب، كما أن عليها أن تبذل كل طاقاتها للضغط بشدة على الطبقات المترفة المتجاوزة للحد الطبيعي حتى تصل إلى الحد الذي يرتضي فيه العرف العام صدق صفة عدم الإسراف عليه. وبهذا يتحقق التعادل المطلوب إسلامياً في المجتمع، وينمحي التفاوت غير الطبيعي بكل آثاره السلبية. إلا أن زوال المجتمع الطبقي لا يعني زوال الفوارق بين مستويات المعيشة كلية. كلاً، بل يعني أن الفوارق سوف تبقى ولكن على مستوى فوارق الدرجة - كما يعبر

الشهيد الكبير الصدر - لا على مستوى الطبقة . وليس هذا التفاوت عيباً ، بل هو يشكل -
حتماً - نقطة قوة إذا لاحظنا الأمرين التاليين:

أ - التفاوت في الامكانيات الذهنية والعقلية للأفراد ، وبالتالي تفاوت الأعمال من حيث
القدرة على الإنتاج الجيد .

ب - قبول الإسلام بمبدأ أساس الملكية ، مما يؤدي إلى التفاوت في ملكيات الأفراد وقدراتهم
على تحقيق مستويات أفضل . فإذا ما أفسحنا المجال للأفراد للعمل على رفع مستوياتهم ،
فقد وفرنا الدافع الإنتاجي القوي ، ولم نمت حسن الإبداع والسعي فيهم . إلا أن ذلك لن يبقى
مطلقاً ، وإنما هو مقيد بعدم تجاوز الحد الأعلى للمجتمع المتوازن العادل .

يجب أن لا تصور أن توفير الحد الأدنى من قبل الدولة يؤدي إلى الكسل والتواكل ، فذلك
تصور باطل ، لأن الدولة لن تلجأ إلى التوفير الكامل لهذا المستوى ، إلا إذا انعدمت الأساليب
الأخرى ، كأسلوب توفير وسائل الإنتاج للقادرين على العمل ، أو توفير السيولة النقدية الممكنة
لبناء رساميل صغيرة ، تعين الأفراد على بناء حياتهم المعيشية المتوسطة ، وغير ذلك . ومن
هنا فإن العكس هو الصحيح ، إذ سيكسب الإنتاج عناصر جديدة ، إذا كانت سياسة
الدولة تتجه إلى هذا الهدف بكل متابعة وجدّ .

وهنا يجب أن نذكر بأن هذين الحدين لا يمكن تعيينهما بشكل قطعي ، وإنما هما يتبعان
الظروف المتغيرة ، كمستوى الإنتاج ، وتوفر المعادن ، وكثافة السكان ، وانعدام الأزمات
الاقتصادية ، والمناخ الجغرافي ، والظروف السياسية والاجتماعية ، وغير ذلك . ومن هنا

يجب توفير جهاز خبير يتابع هذه المتغيرات ليكتشف - بالتالي - هوية هذين الحدين على ضوءها .

كما يجب التذكير - بعد هذا - بأن التعادل الذي ذكرناه لا يتناول المستوى الفردي بشكل مباشر، إذ ليست هناك علاقة حتمية بين مستوى الدخل ومستوى المعيشة، وإن كانت هذه العلاقة قائمة في الحالات الطبيعية، ولكنها قد تنفصم مثلاً لعامل أخلاقي، كما في حالة الزهد، أو لعامل قانوني، كما في حالة المنع القانوني من الإسراف، أو لأي عامل آخر . وعليه، فالدخل لا محدودية له في الدولة الإسلامية كمبدأ، ولكن هذا لا يعني أنها لا تستطيع السيطرة على نمو الدخل الفردي بشكل أهوج، فإذا رأت أن ذلك النمو الأهوج سوف يؤدي إلى تداول الثروة لدى فئة قليلة جداً، لها صفاتها غير الطبيعية، مما يسحب القدرات الاقتصادية في مجالات الإنتاج والتبادل من الجماهير . أورات أن هذا النمو المتكاثف سوف يجعل من الصعب على الجهاز الإداري أن يحقق التوازن المطلوب، وأمثال ذلك، فإنها تستطيع تحديد الدخل عبر المنع من الدخول ببعض المجالات الاقتصادية، ومنح تلك المجالات لرؤوس الأموال التعاونية أو للشركات المساهمة أو للأفراد أو للآخرين، وتستطيع أن تفرض الضرائب التوازنية لتحقيق هذا الهدف . ولا مجال هنا للبحث عن الأسس التشريعية لذلك، ولكننا نشير إلى القدرة القانونية، التي يملكها ولي الأمر المفترض له الطاعة بنص القرآن الكريم، فهي قدرة واسعة لتحقيق المصلحة الاجتماعية، والأهداف الاقتصادية المرسومة .

وختاماً للبحث تقدم المقترحات التالية:

أولاً: من الملاحظ أن البحث في مجال المقاصد الشرعية لم يرق إلى المستوى الذي يجعله علماً قائماً بحد ذاته، أو فصلاً متكاملاً من علم جامع - هو الفقه - وهو ما نعتقده؛ إذ أن هذا العلم هو بحث وفصل مهم من علم الفقه بالشرعية بل لا ريب هدفه اكتشاف أهدافها العامة في الحياة سواء على مستوى كل الشريعة أو على مستوى كل نظام من أنظمتها .

وعليه فنحن بحاجة لتنظيم مباحث هذا العلم وتقعيد قواعده لكي يشكل بحثاً متكاملًا يتم من خلاله الآتي:

أ - تنقيح موضوع العلم .

ب - تقسيم فصوله .

ج - دراسة قواعده العامة والخاصة بجانب معين .

د - دراسة ثمراته العلمية .

ثانياً: يجب أن يكون البحث ساعياً لتحقيق القطع فيه والإمام* * يعد علماً . وتقصد من القطع، القطع بالحجية بمعنى أن الدليل قد يؤدي إلى الظن كخبر الواحد وظهور النص والمفاهيم لكن هذا الظن يجب أن يقوم على اعتباره دليل قطعي، كأن تتأكد من قيام سيرة عُرْفية على العمل بخبر الواحد مع اليقين بأن الشارع أمضى هذه السيرة .

ثالثاً: هذا البحث يتم على أساس اكتشاف النُظم الإسلامية والمذاهب الإسلامية في مختلف مجالات الحياة، كالمذهب الإسلامي في الحقوق والاقتصاد والتربية والعقوبة وغير ذلك .

رابعاً: يُشكّل هذا العلم جانباً من جوانب المرونة الإسلامية . التي تستوعب المتغيرات الزمانية، والمكانية على ضوء المقاصد الشرعية فيجب تجلية هذا الجانب بشكل واضح في البحوث .

البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله

الدكتور أحمد الريسوني

أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة محمد الخامس
وبدار الحديث الحسنية بالرباط

إذا استثنينا بعض أفراد من المذهب الظاهري، فإن الأمة الإسلامية مجمعة على أن الشريعة إنما هي حكمة ورحمة ومصلحة للعباد في دنياهم وآخرتهم، وأن أحكامها كلها على هذا المنوال، ما علمنا من ذلك وما لم نعلم. قال الله عز وجل «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»^{١٣٠} قال العلامة القرطبي في تفسيره "ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدينية"^{١٣١}. وقال الإمام الشاطبي: "الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق"^{١٣٢} ومن هذا المنطلق جزم العلامة ابن القيم بأن "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل..."^{١٣٣}

وهذا الإجماع عن الأئمة وسائر العلماء المعبرين، قديم يرجع إلى الصحابة رضوان الله عليهم، وهو ما حققه وصرح به عدد من العلماء المحققين المدققين في فقه الصحابة والسلف. قال العلامة شاه ولي الله الدهلوي: "وقد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح... وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير"^{١٣٤}

[:]
/

/
/
/
/ -
/ -

وإذا كان الصحابة هم أول القائلين - وأول المجمعين - بأن الشريعة مصلحة، وأن أحكامها لا تعدو أن تكون لخير تجلبه أو لشر تدفعه، فمن الطبيعي أن يكونوا هم أول الملتفتين وأول المراعيين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى. قال ابن القيم "وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيه واتباع له. وإنما كانوا يدنون حول معرفة مراده ومقصوده"^{١٣٥}

وإذا كان شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي قد أبدى تخوفه - في زمن الركود والجمود - من أن يتلقى فكره المقاصدي التجديدي بالاستغراب والإنكار، فإنه وجد ملاذه وحجته في كون ما جاء به هو "بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقله سلف الأخيار، ورسم معالمة العلماء الأحبار، وشد أركانه أنظار النظار. وإذا وضع السبيل لم يجب الإنكار"^{١٣٦}. وهو يصرح وينص بصفة خاصة على الصحابة، فيصفهم بأنهم "عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجلت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها."^{١٣٧}

وعلى هذا فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها، ليس شيئاً اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين، بل هو صميمه، من أول يوم ومن أول فهم. والقرآن الكريم

-
/
/
-

والسنة النبوية هما أول مصرح بمقاصد الشريعة وأول منبه على أمثلتها ونماذجها الإجمالية والتفصيلية. فرغم أن أحكام الوحي لها من القداسة ومن الثقة بها والتسليم لها ما لا مزيد عليه عند المؤمنين بها، وما لا يحوجهم إلى بيان علة ولا حكمة ولا مقصد ولا مصلحة، فإن القرآن والسنة- رغم ذلك- قد بينا كثيرا من علل الأحكام ومقاصدها، في العبادات والمعاملات وسائر أبواب التشريع. وأقول كما قال الإمام ابن القيم رحمه الله: "والقرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح... ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"^{١٣٨}

ومثل هذا الموقف نجده - قبل أكثر من ثلاثة قرون من ابن القيم- عند ابن بطال في شرحه النفيس على صحيح البخاري، حيث قال عند حديث "إنما جعل الاستئذان من أجل البصر":

"وهذا حديث مما يرد قول أهل الظاهر، ويكشف غلطهم في إنكارهم العلل والمعاني، وقولهم إن الحكم للأسماء الخاصة؛ لأنه عليه السلام علل الاستئذان بأنه إنما جعل من قبل البصر، فدل ذلك على أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب أشياء وحظر أشياء من أجل معان علق

" / / / "

التحريم بها . ومن أرى هذا فقد رد نص السنن . وقد نطق القرآن بمثل هذا كثيرا ، من ذلك قوله تعالى (وجعلنا في الأرض رواسي أن تמיד بهم) وقال (ما أفاء على رسوله من أهل القرى) إلى قوله (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) وقال تعالى (ذلك جزيناهم بيغيهم) في مواضع كثيرة يكثر عددها ، فلا يلتفت إلى من خالف ذلك^{١٣٩}

وبما أن الغرض الآن متجه إلى رصد الاهتمام بمقاصد الشريعة باعتبارها موضوعا للبحث والنظر والتصنيف ، وكيف بدأ ذلك وكيف تطور قديما وحديثا ، فلا أطيل في بيان أصالة النظر المقاصدي وأساسه الواضحة في القرآن والسنة وفقه الصحابة ، خاصة مع صرح به عدد من العلماء من الإجماع على ذلك وبداهته ووضوحه للعيان .

مصطلحات متعددة وحلقات مفقودة

من أجل التعرف على ما قيل وما كتب عن مقاصد الشريعة في مختلف العصور ، وفي مختلف المصنفات والعلوم الإسلامية ، لابد أن نعرف قبل ذلك - أن ما نعينه اليوم بمقاصد الشريعة قد عبر عنه العلماء بتعاير ومصطلحات متعددة . فلا بد من معرفة مختلف المفردات المعبر بها ، حتى لا تقتصر على ما ورد بعبارة مقاصد الشريعة ، أو مقاصد الشرع ، أو ما يشق منها .

()

/

-

فمصطلحات: العلة والعلل، والحكمة والمصلحة، والمعنى والمغزى، ومراد الشرع، وأسرار الشريعة، كلها وغيرها استعملت وما زالت تستعمل للتعبير عن مقاصد الشريعة وما يندرج فيها .

وكذلك لابد أن نستحضر، ونحن نرصد ونسجل ما نقف عليه من كلام حول مقاصد الشريعة، أن هناك الشيء الكثير من تراثنا العلمي القديم، ومن أقوال عدد من العلماء وآرائهم، إما لم يدون أصلاً- وخاصة منه تراث الصحابة والتابعين ومن يلونهم من المتقدمين- وإما ضاع ولم يحفظ لنا، وإما أنه محفوظ ولم يصل إلى أيدينا بعد، أو لم تصل أيدينا إليه، وإما أنه بين أيدينا ولكن لم يستكشف ولم يدرس بعد . وهذا كله يبغي باب الاستدراك والتتيمم مفتوحاً . فلا بد من أخذ هذا التحفظ في الاعتبار

الأئمة الثلاثة للفكر المقاصدي

الفكر المقاصدي- كغيره- بدأ ونشأ وتطور عبر سلسلة طويلة، من العلماء وآرائهم وكتاباتهم، لا حصر لحلقاتها وامتداداتها الفكرية والمذهبية والزمانية والمكانية. إلا أنني أجد ثلاثة من العلماء المبرزين في هذا المجال، لكل منهم مقامه المتميز، وريادته وإمامته لمن بعده . ويمكن التأريخ ورصد التطورات الكبرى للفكر المقاصدي من خلال هؤلاء الثلاثة وهم:

١. إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨هـ

٢. أبو إسحاق الشاطبي، المتوفى سنة ٧٩٠هـ

٣. محمد الطاهر بن عاشور، المتوفى ١٣٧٩هـ/١٩٧٣م

فمن خلال التوقف عند هؤلاء الأعلام الثلاثة، مع الالتفات إلى من سبقوهم ومن لحقوهم، مؤثرين ومتأثرين، نستطيع أن نسجل أهم المحطات في نشأة الفكر المقاصدي وتطوره.

قبل الجويني كان القفال الكبير

قبل أن نصل إلى الإمام الجويني وإلى التطوير النوعي الذي أحدثه في مجال الفكر المقاصدي، نجد إماما مقاصديا جليلا، لا يزال مغمورا، أو - على الأقل - غير مقدر حق قدره إلى حد الآن. هذا الإمام يبدو مزاحما ومنافسا للإمام الجويني في إمامته وريادته في مجال المقاصد، وأعني به أبا بكر القفال الشاشي، المعروف بالقفال الكبير (ت ٣٦٥)، صاحب كتاب (محاسن الشريعة)

وقد نوه بهذا الكتاب غير واحد من العلماء الذين اطلعوا عليه واستفادوا منه. فالقاضي أبو بكر بن العربي، ذكره في سياق حديثه عن تعليل الشريعة وابتنائها على المقاصد والمصالح، حيث قال: "ولقد انتهت الحالة بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرده (أي جعله مطردا عاما) ذلك حتى في العبادات، وصنف في ذلك كتابا كبيرا أسماه (محاسن الشريعة) . . .^{١٤٠١}

وكذلك ذكره ابن القيم في سياق دفاعه الطويل المتمع عن القول بالحسن والقبح الذاتيين، فقال: "واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، القفال الكبير، وبالغ في إثباته وبنى كتابه (محاسن الشريعة) عليه، وأحسن فيه ما شاء"^{١٤١}

ونحمد الله تعالى على كون هذا الكتاب لا يزال محفوظاً، تعرف نسخة منه بتركيا وأخرى بالمغرب. كما أن جزءاً من الكتاب^{١٤٢} حققه الأستاذ الدكتور كمال الحاج غلّول العروسي وتقدم به لنيل الدكتوراه في الفقه من جامعة أم القرى من مكة المكرمة، سنة ١٤١٢/١٩٩٢.

وقد علمت أن الباحث الجزائري الدكتور محمد السليمان يعمّل على تحقيقه ونشره كاملاً. والكتاب يرمي - أساساً - إلى بيان حكم الشريعة ومقاصدها في أحكامها، مبيناً من خلال ذلك وجوه الرحمة والمصلحة واليسر والنفع للعباد. قال الإمام القفال الكبير رحمه الله في مقدمة كتابه: "غرض الكتاب الذي قدرنا - والله التقدير - تأليفه، في الدلالة على محاسن الشريعة، ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة، ولصوقها بالعقول السليمة، ووقوع نوره من الجواب لمن سأل عن علمها - موقع الصواب والحكمة... "^{١٤٣}، ثم يؤكد أن "المقصد فيه (أي في الكتاب) تقريب الشرائع في العقول في الأصل، وجواز وقوع السياسة فيها لما بينا أنها وقعت من حكيم عليم بالعواقب مستصلح"^{١٤٤}

:

-

وهو يقرر - رحمه الله - أن أهل الحق والإيمان "يعتقدون صحة ما ترد به الشرائع . وإن جهلوا وجهه . . . ثم وراء ذلك يربطونه بالمعنى العام الذي هو المصلحة من المتعبد الذي قدست حكمته ورأفته، وغناه وجوده، وانفراده بالعلم بالغيب والشهادة"^{١٤٥}

ويستمر تأسيسه العقدي والفكري للبعد المقاصدي الاستصلاحي للشرائع المنزلة من خلال رده على بعض الفئات المشوشة، إلى أن يقول لهم: "إن كنتم تثبتون للأشياء صانعا حكيمًا قادرًا، فهو لا يكون إلا مريدًا للخير لعباده، مجزيًا لهم على السياسة الفاضلة العائدة باستصلاحهم . . ."^{١٤٦} تم يتطرق إلى ما قد يعترض به من أحكام شرعية لا يظهر للناس وجه الحكمة والمصلحة فيها أو في نسخها واستبدال غيرها بها، فيبين أن ثبوت صفة الحكمة والاستصلاح في جملة الشريعة، يغني عن معرفة ذلك في كل أحكامها وتفصيلها .

فحتى الناس فيما بينهم إذا عرفوا واستقر عندهم أن أحدهم يدير الأمور ويسوسها بحكمة وعدل وتعدل "كفى ذلك عن تتبع مقاصده بمن يولي أو يعزل، أو فيما يدير به نفسه وأهله ورعيته، إلا أن يبلغ الأمر في ذلك مبلغًا لا يوجد لفعله منفذ ومساغ في المصلحة، فحينئذ يخرج صاحبه الفاعل عن استحقاق صفة الحكيم."^{١٤٧}

وبهذا "يكون الجواب عما يسأل عنه عن العلة في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به في نفسه، أنه معلول بالعلة العامة التي هي المصلحة"^{١٤٨١}

وبعد استيفاء هذه المقدمات النظرية التأسيسية قال: "ونحن الآن نصير إلى الشرائع وتقرب معانيها من العقل، على الأصول التي تقدم ذكرها . . ."

ثم مضى رحمه الله مع تفاصيل أحكام الشريعة، وفق التبويب الفقهي المعهود، يبين عللها ومصالحها ووجوه اللطف والحكمة فيها . غير أن خوضه وانهماكه في التعليقات الجزئية لا يمنع من التوقف من حين لآخر، ليقرر المقاصد العامة والأسس الكلية للشريعة الإسلامية، وليذكر بما ذكره عنها، كما نرى في قوله: "وقد ثبتت الدلالة على غنى الله واتقاء الحاجة والفاقة عنه، واستحالة الضرر واستجلاب النفع إلى نفسه عز وجل . فهو لا يحلل ولا يحرم لحاجة نفسه أو دفع الضرر عنها أو استجلاب نفع إليها، وإنما يفعل ذلك لمنافع عباده واستصلاحهم . وما سبيله الاستصلاح، فقد تجري السياسة فيه على حظر ما يخاف بإباحته إلى استباحة ما الصلاح في حضره"^{١٤٩١}

ومن خلال هذا النص، ونصوص أخرى تقدمت، وأخرى لم أقرأها، يتبين لنا كثرة استعماله لمصطلحات المصلحة على أهميته. وقد ذهب بعض الدارسين - وهم في ذلك معذرون - إلى أن الإمام الغزالي هو أول من استعمل مصطلح "الاستصلاح"، ثم ظهر أن شيخه الإمام الجويني قد سبقه في ذلك، لكنني كشفت عن أنهما مسبوقان معا - كما سيأتي بعد قليل - بالقاضي عبد الجبار الهمداني، المعزلي، المتوفى سنة ٤١٧هـ. وها أنذا الآن - بتوفيق الله تعالى - أكتشف وأكشف سبق الإمام القفال الكبير، لهم جميعا. ومن يدري، لعلنا نصل إلى أبعد من هذا وأقدم. وها هو القفال نفسه يقول لنا: "وفي ابتعاث الرسل من الحكمة والمصلحة وجوه كثيرة، هي موجودة في كتب العلماء"^{١٥٠}

فمن هم هؤلاء العلماء السابقون عليه؟ وما هي كتبهم يا ترى؟ فمما شك فيه أن هؤلاء المتقدمين الأولين لهم فضلهم على الإمام الشافعي القفال، مثلما له ولهم الفضل على اللاحقين. وقد نبه محقق كتاب (محاسن الشريعة)، غير مرة عن تشابه وتطابق كبيرين، بين نصوص من هذا الكتاب وأخرى في كتاب (مفتاح دار السعادة) لابن القيم الجوزية^{١٥١}، رحم الله الجميع وجزاهم خيرا. الترمذي الحكيم

:

^{١٥١}. انظر الهوامش في ص ١٠٩ و ١١٢

وقبل القفال الكبير نجد علما آخر كانت له عناية بارزة بمقاصد الشريعة وعللها وأسرارها، وهو أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي، المعروف بالترمذي الحكيم. وقد اختلف في سنة وفاته اختلافا غربيا والراجح أنه عاش إلى أواخر القرن الثالث الهجري، وربما إلى أوائل القرن الرابع.

وأول ما يلفت الانتباه ويستحق التنويه عند الحكيم الترمذي، هو أنه - فيما نعرف - أول من استعمل لفظ "المقاصد" في عنوان كتابه، وذلك في كتابه (الصلاة ومقاصدها)، وهو كتاب محقق ومطبوع منذ عدة سنين^{١٥٢}. وهذا نموذج منه يعال فيه أفعال الصلاة وما ظهر له من أسرارها، قال رحمه الله: "فأفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد: فبالوقوف يخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر، وبالتناء يخرج من الغفلة، وبالتلاوة يجدد تسليمًا للنفس وقبولا للعهد، وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الذنب، وبالانصباب للشهد يخرج من الخسران، وبالسلم يخرج من الخطر العظيم...^{١٥٣}. ثم راح يفصل هذه الإشارات في بقية فصول الكتاب.

١٥٢ حققه الأستاذ حسني نصر زيدان، ونشر بمصر (دار الكتاب العربي)

^{١٥٣} الصلاة ومقاصدها، ص ١٢

الترمذي الحكيم يغلب عليه -كشأن علماء الصوفية وشيوخها- هذا المنحى الرمزي الذوقي، في تحليل أحكام الشريعة وتكاليدها . وهذا ما نجده في كتب تحليلية مقاصدية أخرى له، مثل كتاب إثبات العلل^{١٥٤}، وكتاب "الحج وأسراره"^{١٥٥}.

وفي تقديري، فإن القيمة الكبرى للترمذي، لا تكمن في تحليلاته التي شملت الكثير من العقائد والأحكام الشرعية، بقدر ما تكمن في منحاه التعليلي الذي لا يكاد يستثني شيئاً؛ فهو قد خدم فكرة التعليل والتقصيد لأحكام الشريعة بشكل قل نظيره فيمن بعده، فضلاً عن قبله.

الشيخ الصدوق

ومن جاءوا بعد الترمذي وشغفوا بالبحث والتقصي لعلل الشريعة وأحكامها، نجد إماماً إمامياً، هو العلامة ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي، المعروف بالشيخ الصدوق، المتوفى سنة ٣٨١هـ. وأهم كتاب يذكر له في هذا الباب هو "علل الشرائع"^{١٥٦} الذي جمع فيه ثروة كبيرة من الأقوال التعليلية المروية عن أئمة الشيعة وعلمائهم، ابتداء من الصحابة المعتمدين عندهم. وهي تعليقات تشمل كافة أبواب الشريعة، بل كافة أبواب الدين، بما فيها

^{١٥٤} حققه الدكتور خالد زهري، ونشرته كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

^{١٥٥} حققه الأستاذ حسني نصر زيدان، ونشر بمصر (١٩٧٠)

^{١٥٦} مطبوع في مجلد واحد من جزأين

العقائد والأخبار . ولا أستبعد أن يكون الشيخ الصدوق قد تأثر بالشيخ الحكيم، في منهجه ونزعة التعليقية الجامعة.^{١٥٧}

وإذا كانت القيمة الكبرى للترمذي الحكيم هي هذه النزعة التعليقية، بغض النظر عن تعليقاته ذاتها، فإن القيمة الكبرى للشيخ الصدوق هي هذه الآلاف من الروايات التعليقية التي جمعها، من حيث كونها تكشف - من حيث المبدأ - عن توسع كبير في التعليل والتقصيد عند المتقدمين، مما يظهر بوضوح إيمانهم الراسخ بكون الشرائع كلها مبنية على علل وحكم ومقاصد ومصالح. كما تكشف لنا مؤلفات هؤلاء الأعلام الثلاثة (القفال الكبير، والترمذي الحكيم والشيخ الصدوق) عن مدى انهماك علماء هذه الحقبة في تقصي التعليقات والمقاصد الجزئية التفصيلية بصفة خاصة.

أبو الحسن العامري والتفكير الفلسفي في المقاصد

في هذه الحقبة أيضاً نقف عند حكيم آخر وعلم آخر من أعلام الفكر المقاصدي والبحث المقاصدي هو الفيلسوف أبو الحسن العامري، المتوفى سنة ٣٨١ هـ كذلك .

وإذا كان الأعلام الثلاثة السابقون فقهاء فروعيين شغلهم العلل والحكم الجزئية، فإن أبا الحسن العامري، الفيلسوف المتكلم، جاء فكره المقاصدي متسماً بالنزوع نحو الرؤية الكلية والاستنتاجات العامة.

"

"

وأهم نموذج بين أيدينا الآن من إنتاجه وفكره هو كتابه الفذ "الإعلام بمناقب الإسلام" وهو كتاب يدخل في "علم مقارنة الأديان" وأقرب فصوله إلى موضوعنا هو الفصل السادس، المتعلق بحكم العبادات الإسلامية ومكارمها، وبيان تميزها وتفوقها على نظيراتها في الديانات الأخرى.

ولعل أهم سبق حظي به العامري هو سبقه إلى ذكر الضروريات الخمس، التي أصبحت - على مر العصور - محور الكلام في مقاصد الشريعة. وسبقه كذلك إلى التنبيه على منبع استنباطها من خلال العقوبات الشرعية التي وضعت لحفظ أركان الحياة الفردية والاجتماعية.

قال رحمه الله: "وأما المزاجر فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي:

- مزجرة قتل النفس كالقود والدية

- ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب

- ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم

- ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق

- ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة^{١٥٨}

فهذه هي أصول الكليات التشريعية، التي جرى تنقيحها وضبط مصطلحاتها لاحقاً، على يد الجويني والغزالي، واشتهرت باسم الضروريات الخمس .
على أن العامري كتاباً آخر، يظهر من عنوانه أنه في صميم مقاصد الشريعة، وهو يشبه بعض العناوين السابقة، المنتمية إلى هذه الحقبة . واسم الكتاب هو (الإبانة عن علل الديانة) . ذكر أنه علل فيه أحكام الشريعة في المعاملات .^{١٥٩} ولا أدري إلى الآن ما مصير هذا الكتاب الذي يسيل له لعاب الباحثين في مقاصد الشريعة .

ويبدو لي أن العامري وأمثاله من المتكلمين والمتفلسفين قد أسهموا في دفع البحث المقاصدي نحو مرحلة التنظير والتعديد والتماس المقاصد الكلية . وفي هذا السياق يمكن أن ندرج بعض الإسهامات المعتزلية، حيث يبدو أن المقالات الاعتزالية عن العدل الإلهي، واللفظ الإلهي وفعل الصلاح والأصلح، والحسن والقبح الذاتيين، قد شكلت مصدراً غنياً للنظر المقاصدي، سواء لدى المعتزلة أنفسهم، أو لدى مخالفينهم ولعل الاستدلالات العقلية المطولة للفخر الرازي على تحليل الشريعة ومصلحياتها، وختمه لها بقوله: "أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث، بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض . . ."^{١٦٠}

"

· / -

"

لعل ذلك واضح الدلالة على حضور المقالات الاعتزالية ومساهمتها في تأسيس النظر المقاصدي. وفي هذا السياق أضع إمام الحرمين وإسهاماته الفكرية في مجال مقاصد الشريعة، حيث انتقلت إلى التنظير الكلي، بعد مرحلة غنية بالتعليل الجزئي . .

إمام الحرمين وإسهاماته في مقاصد الشريعة

إذا تجاوزنا الإمام أبا إسحاق الشاطبي الذي قدر له أن يتربع على عرش مقاصد الشريعة منذ القرن الثامن الهجري (ت ٧٩٠)، فإن العارفين بهذا الشأن يجمعون على أن صاحب الريادة في هذا الفن، هو إمام الحرمين، الجويني .

وإذا كان إمام الحرمين لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف خاص أو شبه خاص، كما فعل علماء آخرون قبله وبعده، فإن مؤلفاته جاءت مشحونة بقضايا مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها . وجاءت شاهدة على نظر مقاصدي ثاقب وفكر مقاصدي ناضج . وتلك هي الإمامة التي ائتم به فيها كبار المقاصدين من بعده، فكرر ما قرره، وأتموا ما بدأه، وصاروا على نهجه ونسجوا على منواله .

إسهامات تأسيسية لإمام الحرمين في الفكر المقاصدي

الأعمال التأسيسية مهما تكن قلتها ومحدوديتها، ومهما يكن من قصورها وعدم كفايتها، ومهما يرد عليها من ملاحظات واستدراكات، فإنها تظل أعمالاً عظيمة لا يأتي بها إلا

العظماء المبدعون . ومن هؤلاء إمام الحرمين . وفي ما يلي بعض إسهاماته المقاصدية التي تمتاز بالسبق والابتكار في هذا المضمار:

١-الضروريات والحاجيات

لقد أصبح من المعتاد تقسيم المقاصد الشرعية ومصالحها المرعية إلى ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. كما أصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يعتبر فيه الترخيص وما لا يعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن... إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية... هذا التقسيم نجده ونجد أساسه أول ما نجد عند إمام الحرمين، وذلك في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في (البرهان)؛ فبعد أن عرض آراء العلماء فيما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، وذكر نماذج لتعليلاتهم، وأثر كل ذلك في إجراء الأقيسة في الأحكام... قال: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة. ونحن نقسمها خمسة أقسام..."^{١٦١}

وظاهر من عبارته الإشعار بأن هذا التقسيم من وضعه، وأنه غير مسبوق به. وقبل أن أذكر تقسيمه للعلل والمقاصد الشرعية، أشير إلى أنه أتى به ليبين من خلاله ما يصح إجراء القياس فيه وما لا يصح. أما الأقسام الخمسة للعلل - أو التعليقات - الشرعية، فهي:

القسم الأول: ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص، فهو معمل بحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها.^{١٦٢}

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وقد مثله بالإجارات بين الناس.^{١٦٣}

القسم الثالث: ما ليس ضروريا ولا حاجيا حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتحلي عن نقائصها. وقد مثله بالطهارات^{١٦٤}

القسم الرابع: وهو أيضا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث، بحيث ينحصر في المندوبات^{١٦٥}. فهو - في الأصل - كالضرب الثالث، الذي اتجز الفراغ منه، في أن الغرض المخيل هو الاستحاث على مكرمة لم يرد الأمر بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها...^{١٦٦}

/

/

/

/

/

القسم الخامس: هو ما لا يظهر له تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، قال: "وهذا يندر تصويره جدا" ^{١٦٧} أي أن هذا الصنف نادر جدا في الشريعة؛ لأن كل أحكامها -تقريبا- لها مقاصد واضحة وفوائد ملموسة. ولهذا فإنه رغم تمثيله هذا القسم الذي لا يعلل، بالعبادات البدنية المحضة، التي لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ^{١٦٨}، أي لا يظهر فيها درء مفسدة ولا جلب مصلحة، فإنه سرعان ما نبه على أن هذه العبادات يمكن تعليلها تعليلًا إجماليًا، وهو أنها تمرن العباد على الاتقياء لله تعالى، وتحديد العهد بذكره، مما ينتج النهي عن الفحشاء والمنكر، ويخفف في المغالاة في اتباع مطالب الدنيا، ويذكر الاستعداد للآخرة. قال: "فهذه أمور كلية، لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية. وقد أشعر بذلك بنصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" ^{١٦٩} (العنكبوت: ٤٥)

فلم يبق إذن إلا بعض أحكامها التفصيلية، مما يعسر تعليله فيتعذر القياس عليه، كهيئات الصلاة، وأعداد ركعاتها، وكتحديد شهر الصوم ووقته... ^{١٧٠}

. /
. /
. /
. /

ولنعد إلى التقسيم الخماسي للعلل والمقاصد الشرعية، فقد سبق التنبيه- واعتمادا على كلام الإمام نفسه- على أن القسمين الثالث والرابع، يمكن دمجهما في قسم واحد . ويؤكد هذا أنه عندما ذكر القسم الخامس نص على أنه لا يدخل لا في الضروريات، ولا في الحاجيات، ولا في المحاسن . فحصر الأقسام الأخرى في ثلاث .

ثم إذا جئنا إلى هذا القسم الخامس، نجد أنه قد قسمه -ضمنا- إلى ما يعلل تعليلا إجماليا وإلى ما لا تعليل له، فيجب إلحاقه بأحد الأقسام الثلاثة، فهو إما من الضروريات، وإما من الحاجيات، وإما من المحاسن . وما تعذر تعليله، فهو ليس مما نحن فيه، أي تقسيم العلل . فلا يبقى عند التحقيق إلا ثلاثة أقسام . . .

والذي أريد أن أخلص إليه من هذا هو أن إمام الحرمين رحمه الله، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات-الحاجيات-التحسينيات)، و هو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المصالح الشرعية .

٢-الضروريات الخمس

لقد دأب العلماء عامة- والمقاصديون منهم خاصة- على اعتبار الضروريات الخمس (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) أسس الشريعة ومصالحها الكلية. وقد تحددت هذه الضروريات وانحصرت واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي، وأصبحت منذئذ أسسا من أسس أي كلام في مقاصد الشريعة.

وإمام الحرمين هو أحد السباقين إلى إدراكها والتنبيه عليها. ومن إشارته في هذه المسألة ما جاء في قوله: "فالشريعة متضمنها مأموره، ومنهيه عنه، ومباح.

فأما المأمور به فمعظمه العبادات... وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواج... وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع..."^{١٧٨}

فهو في هذا النص قد نبه على حفظ الدين بالعبادات، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض مجد الزنا وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع. وبهذا يأتي الجويني في الدرجة الثانية بعد العامري- زمنا ووضوحا- في تحديد هذه الضروريات والتنبيه على أساسها.

إن ما عرفته هذه الضروريات من تميم وتهذيب، ومن تأصيل وتفصيل، على يد اللاحقين- الغزالي فمن بعده- مهما كانت قيمته يبقى لدينا للرواد الأوائل- العامري والجويني، وربما غيرهما- الذين تفقت فطنتهم ونباهتهم عن هذه الملاحظات والاستنتاجات الرائدة.

٣- وضع المصطلحات المقاصدية وإغناؤها

ابتكار المصطلحات وضبطها وتطويرها هو نوع من الأعمال التأسيسية في أي علم من العلوم؛ ذلك أن "العلم، من حيث كونه (علما) ينبنى على ثلاثة أركان هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج. والركنان الأخيران يتطلقان من المصطلح ويعودان إليه... إذ أول ما يولد عادة من العلم هو (المفهوم)، أي (المعنى العلمي البسيط) الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية... إن الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم، ثم يتردد ويتداول بلفظ، أو عدة ألفاظ إلى أن يستقر في مصطلح ما؛ فيسجل بذلك أول بداية العلم"^{١٧٢}

وإمام الحرمين، بعقليته التأسيسية الريادية، صاحب عطاء وغناء في مجال المصطلحات وضعها وتطويرها. ومن ذلك المصطلحات الآتية:

: /)
(-

تقدم قبل قليل استعماله لمصطلحي: الضرورات والحاجات. كما نجده يتحدث عن "الحاجة العامة" أو "حاجة الجنس" في مقابل "حاجة الآحاد"، أي الأفراد^{١٧٣}. ولست أدري هل سبقه سابق إلى تقرير قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضرورة"؟ وعلى كل فهو يقول: "البيع مستنده الضرورة، أو الحاجة النازلة منزلة الضرورة"^{١٧٤} ويقول: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة...".^{١٧٥} وأنا أورد هذه القاعدة الآن بالدرجة الأولى من حيث الأوعية الاصطلاحية التي تحملها.

وبما أن مصطلح الحاجة- خلافا لمصطلح الضرورة- يكتنفه الغموض والإيهام، فقد عمل على ضبطه وتحديد مضمونه، خاصة وأن الأمر يتعلق بتنزيل الحاجة منزلة الضرورة في التراخيص واستباحة المحرمات. قال رحمه الله: "إذا تقرر أن المرعي الحاجة، فإن الحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول. والمقدار الذي بان أن الضرورة وخوف الروح (أي خوف الموت) ليس مشروطا فيما نحن فيه كما يشترط في تفاصيل الشرع في الآحاد (أي في حق الأفراد) في إباحة الميتة وطعام الغير. وليس من الممكن أن تأتي بعبارة عن الحاجة تضبطها ضبط التخصيص والتنصيص، كما تتميز المسميات والملقبات بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب ينبه عن الغرض...".^{١٧٦}

^{١٧٦}. الغياثي: ٢٩٥ - ٢٩٦

والحقيقة أنه ضبط هذا المصطلح ضبطاً علمياً محكماً، أكثر ضبطاً وإحكاماً حتى من الذين جاؤوا بعده كالغزالي والشاطبي، فقال: "لسنا نعني بالحاجة تشوق الناس إلى الطعام وتشوفها إليه، فرب مشته لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف . فالمرعي إذا دفع الضرر واستمرار الناس على ما يقيم قواهم . . . فاقطعنا من الإيهام التشوف والتشهي المحض، من غير فرض ضرر من الانكفاف عن الطعام، وقد لا يستعقب ضعفاً ووهناً عاجزاً عن التقلب في الحال، ولكن إذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع أورث ضعفاً، فلا تكلف هذا الضرب من الامتناع . ويتحصل من مجموع ما قينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل . . ." ^{١٧٧}

وحتى مصطلح "مقاصد الشريعة" - بهذين اللفظين، أو بهذا اللقب الإضافي - فإن أقدم استعمال له أعرفه وأذكره هو استعمال الجويني .

ففي رده على أبي حنيفة الذي يجوز الإحرام في الصلاة بغير لفظ التكيير ويرى أن تخصيص الإحرام بلفظ (الله أكبر) ليس بلازم قال: "فمن قال والحالة هذه: لا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمر وفاق، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة" ^{١٧٨}

وفي بيان مدى حاجة الدنيا إلى الدين، وحاجة الدين إلى الدنيا يقول: "ولكن الله تعالى فطر الجبلات على التشوف للشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكليف من هذه الجملة بالمحافظة على تهيل المطالب والمكاسب وتمييز الحلال من الحرام وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأثام، فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع، ومن العبادات الرائقة الفائقة المرضية، في الإعراب عن المقاصد الكلية في القضايا الشرعية" . . . ١٧٩

كما أن الإمام استعمل بغزارة عددا من المصطلحات المعبرة عن مقاصد الشريعة، مثل: "مباغي الشرع ومقاصده" ١٨٠ ومثل: المعاني، ١٨١ والكليات، والمصالح العامة. ١٨٢

ومن التعابير اللطيفة الجامعة التي استعملها للدلالة على مجمل مقاصد الشريعة عبارة "الأغراض الدفعية والنفعية: ١٨٣. فهي تفيد أن مقاصد الشريعة ذات وجهين: دفع وقع. وهو المعنى الذي عبر عنه فيما بعد بعبارة "جلب المصالح ودرء المفاسد، وعبر عنه الجويني نفسه بقوله: "طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل" ١٨٤. وهو الذي تبناه الغزالي وعبر عنه بقوله: "أما المقصود،

:

:/ - / : /

/

١٨٤. الغياثي: ١٥٨

فينقسم إلى ديني ودنيوي . وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء . وقد يعبر عن التحصيل بـجلب
المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة . . .^{١٨٥}

ومن المصطلحات البارزة التي أكثر إمام الحرمين من ذكرها وتنويع استعمالها: مصطلح
"الاستصلاح" . وهو وعاء كبير من أوعية الفكر المقاصدي؛ فهو معبر عما تقدم ذكره من جلب
المصالح ودفع المفاسد، وهما جماع مقاصد الشريعة وأغراضها . كما يعبر به عن مراعاة المصالح
المرسلة وإعمالها واعتمادها في الاجتهاد والتشريع، كما يعبر به عن ذلك المنحى الإصلاح
العام للإسلام وشريعته، ولكافة الرسائل والشرائع المنزلة، كما جاء على لسان شعيب عليه
السلام: (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت)^{١٨٦} وعلى لسان موسى خطاباً لأخيه هارون
عليهما السلام: (وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين)^{١٨٧}

وإمام الحرمين عبر عن هذه المعاني كلها بهذا المصطلح (الاستصلاح)؛ فهو يقرر أن "الشريعة مبنية
على الاستصلاح"^{١٨٨} ويرى أن هذا الأساس الاستصلاحى للشريعة واسع وشامل ومطرد في
أحكامها وتفاصيلها إلى درجة أن "تفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول"^{١٨٩} . ولذلك

:

/

/

ليس لأحد أن يضاهي الشريعة في استصلاحاتها ويرخي العنان لنفسه ولعقله في حرية الاستصلاح، إذ ليس أحد معصوما كحصمة الشريعة، ولذلك فهو يرفض "الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب"^{١١٠}؛ فهو وإن كان يقر ويقرر -مثلا- أن "الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة"^{١١١} فهو ينكر على الحكام تماديهم في ممارسة كل ما يرونه استصلاحا على غير هدى من الله ولا سند من شرعه.

هذه بعض الأمثلة من الاستعمالات الكثيرة والمتنوعة لمصطلح الاستصلاح عند إمام الحرمين. واستعماله لهذا المصطلح من أقدم الاستعمالات المعروفة إلى الآن، حتى إن بعض الدارسين اعتقدوا أنه أول من استعمله. وهذا ما مال إليه كل من الشيخ الخضري، وبعده الدكتور عبد العظيم الديب الذي يقول: "ولعل إمام الحرمين هو أول من سمى المصلحة المرسلة استصلاحا، فإن الخضري رحمه الله في كتابه (أصول الفقه) -٣٠٣- يقول: "يسميه الغزالي الاستصلاح" أي: يرى أن أول من سماه بذلك الغزالي. ولما كان إمام الحرمين شيخ الغزالي، ووجدناه يسميه بذلك، فلا شك أن الغزالي أخذ هذا عن إمام الحرمين."^{١١٢}

والحقيقة أن مصطلح الاستصلاح مستعمل قبل الجويني عند القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفي سنة ٤١٥هـ، فقد جاء في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل): "فصل في معنى وصف

-
:

اللفظ بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح. . . ثم قال: "فأما وصفه بأنه استصلاح، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه. . . وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنه قد استصلاح المكلف بالأنطاف وغيرها. . ."^{١٩٣}

وقبلهما معا ورد استعماله كثيرا عند القفال الكبير كما تقدم في الفقرة المخصصة له.

بعد الجويني وقبل الشاطبي

الكتابات عن مقاصد الشريعة فيما بعد الجويني، وإلى الشاطبي، جعلت هذه المرحلة مكشوفة ومضاءة بدرجة جيدة بفضل الأبحاث والدراسات الكثيرة التي أنجزت حول هذه الحقبة وأعلامها، ابتداءً بأبي حامد الغزالي وانتهاءً بأبي إسحاق الشاطبي، مروراً بأبي الوليد بن رشد، وأبي بكر بن العربي، وفخر الدين الرازي، وسيف الدين الأمدي، وعز الدين بن عبد السلام، وشهاب الدين القرافي، ونجم الدين الطوفي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

فهؤلاء جميعاً نشرت ودأعت ودرست كتبهم وأفكارهم وإسهاماتهم المقاصدية، على ما بينها من تفاوت كبير، كما وكيفاً.

ولعل في القائمة البيبليوغرافية التي أعدها الدكتور محمد كمال إمام ونشرها في العدد الخاص من مجلة (المسلم المعاصر) بيانا وافيا لذلك . ولهذا لا أطيل في الحديث عن هذه الحقبة التي تمتد أربعة قرون، وأقتصر منها على تسجيل النقاط الآتية:

- للإمام أبي حامد الغزالي ت ٥٠٥ مكانة عالية وتأثير بليغ في مسار الفكر المقاصدي منذ زمنه وإلى الآن، وله إبداعاته وسوابقه في التطوير والارتقاء بهذا الفكر . ولو أن معظم ذلك نجد أصوله وبذوره عند شيخه الإمام الجويني .

وقد استقصى الباحث المغربي الأستاذ محمد عبدو عناصر الجدة والسبق في الفكر المقاصدي لأبي حامد، مما تكرر لاحقا عند الشاطبي، فذكر من ذلك^{١٤}:

- ١- تقسيم المصالح إلى ضرورة وحاجية وتحسينية .
- ٢- مقاصد الشرع يتم حفظها من جهتي الوجود والعدم (الحفظ الوجودي والحفظ العدمي) .
- ٣- المصالح التحسينية تتعطف على الضرورية والحاجية انعطاف التتمة والتكملة
- ٤- فقدان المصالح التحسينية لا يلزم منه فقدان الضرورية ولا الحاجية .
- ٥- كل قسم من الأقسام الثلاثة له أذياله ومكملاته .

()

٦- المصالح المكملة لغيرها إنما تعتبر بشرط ألا تعود على أصلها بالإبطال .

٧- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الشارع في التشريع .

ومن أهم سوابق الإمام الغزالي كذلك، ما قرره وكرره من كون المصالح الضرورية (الضروريات الخمس) محفوظة في كافة الشرائع المنزلة، وأنه "يستحيل أن لا تشتمل عليها ملة من الملل وشرعية من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق . ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقه، شرب المسكر"^{١٥٠}

إذا كان الإمام الغزالي قد تحدث كثيرا عن الضروريات الخمس، واشتهرت على يده تسميتها وأمثلتها ومكملاتها، وكذلك ترتيبها، على هذا النحو: (الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال) فإن سيف الدين الأمري قد يكون الأول الذي توقف عند مسألة ترتيب الضروريات الخمس، فناقش وعلل وعدل . وقد اختار تقديم النسل على العقل،^{١٦} خلافا للغزالي الذي دأب على تقديم العقل على النسل .

أما بقية الأصوليين التقليديين من مختلف المذاهب، فلا نكاد نجد عندهم شيئا يستحق التسجيل والذكر . بل نجد مصنفاتهم -على العموم- تمثل تراجعا ونزولا مستمرا نحو الصورية والعقم والانحطاط عن المستوى الأصولي والمقاصدي الذي وصله الجويني والغزالي .

/

/

لكن بجانب هذا الخط الأصولي التقليدي، وربما خروجاً عليه، نجد في هذه الحقبة عدداً من فطاحل العلماء المتحررين المجددين. فبعض هؤلاء استمر معهم النمو والازدهار للفكر المقاصدي تنظيراً وتطبيقاً، حتى وصل الأمر إلى الشاطبي. وأذكر من هؤلاء على وجه الخصوص: ابن عبد السلام وتلميذه القرافي، ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

ومن بين هؤلاء، يتميز الإمام عز الدين بن عبد السلام، بشيء لم يفعله أحد قبله ولا بعده في العصور السابقة، وهو تناول المفصل والمعق - النظري والتطبيقي - لموضوع المصالح والمفاسد، وذلك في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وهو محقق مطبوع متداول، فلا أطيل في التعريف به ولا في تحليل مضامينه.^{١٩٧}

وفي هذه الحقبة أيضاً نجد تصنيف كتاب آخر على النمط الفقهي التعليقي، وهو (محاسن الإسلام وشرائع الإسلام) للفقهاء الحنفي أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت ٥٤٦هـ)، وهو يشبه - اسماً ومضموناً - كتاب (محاسن الشريعة) للقال الكبير، إلا أنه متأخر عنه زمناً ومستوى.

)

(

الشاطبي مؤسس علم المقاصد

إذا كان الإمام محمد بن إدريس الشافعي قد اعتبر مؤسس "علم أصول الفقه"، بالرغم من أنه لم يدع ذلك؛ بل مات، رحمه الله، وهو لا يعرف حتى مصطلح "علم أصول الفقه" فكذلك الشأن مع إمامنا أبي اسحاق الشاطبي الغرناطي، الذي اعتبره الكثيرون مؤسس "علم مقاصد الشريعة" بالرغم من أنه لم يدع ذلك، ولا استعمل هذا اللقب.

الإمام الشاطبي أصبح رديفاً لمقاصد الشريعة، فلا يكاد يذكر إلا ذكرت معه، ولا تذكر إلا ذكر معها.

وقد طارت شهرته وذاع صيته، وكب عنه في زمننا من المؤلفات ومن الأبحاث والمقالات ما لا يكاد يحصى. فلذلك ليس من اللائق أن أطيل وأفصل في الحديث عنه وعن مكانته في الشريعة، لاسيما وأنني أحد الذين كتبوا كتباً عن الشاطبي.^{١٩٨}

ولكن هذا لا يمنع من ذكر رؤوس بعض المسائل

—المسألة الأولى ما جاء في عنوان هذه الفقرة، وهو تأسيس "علم مقاصد الشريعة".

فكل الذين يؤمنون بانبثاق هذا العلم وتميزه، أو يؤمنون بضرورة ذلك وفائدته، أو أنه آخذ طريقه نحو التبلور والاستقلال، كل هؤلاء يعتبرون أن عمل الشاطبي كان عملاً تأسيسياً في هذا المضمار.

()

وقد اشتهر العلامة محمد الطاهر ابن عاشور بأنه أول من دعا إلى تأسيس علم جديد،
يستقل عن علم أصول الفقه ويتكامل معه، هو (علم مقاصد الشريعة) . ولكنه هو نفسه
يردف قائلا بعد دعوته تلك:

"والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي،
إذ عني بإبرازه في القسم الثاني من كتابه المسمى (عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول
الفقه)^{١٩}، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد"^{٢٠٠}

—المسألة الثانية: هي أن الشاطبي جمع ما تفرق عند غيره وما تراكم وتطور عند سابقه،
لكن جمعه هذا كان عملا بنائيا منسقا، مع مزيد من البيان والتتميم، ليخرج ذلك كله على
شكل نظرية متكاملة في مقاصد الشريعة .

—المسألة الثالثة: مما هيا لأكمال هذا البناء على يد الشاطبي، إلى حد أصبحنا معه اليوم
نتحدث—متفقين أو مختلفين—عن "علم المقاصد"، كونه افتتح الكلام في أبواب جديدة تتعلق
بمقاصد الشريعة، منها:

مقاصد المكلف في علاقتها بمقاصد الشارع،
ومنها علاقة المقاصد بالاجتهاد ومدى توقفه عليها،
ومنها طرق إثبات المقاصد .

)

()
(

·
-

فهو في هذه المباحث كلها مبتكر ومجدد ومؤسس.^{٢٠١}

-المسألة الرابعة: إن الاستفادة من عمل الشاطبي لم تحصل لافي زمن الشاطبي ولا في القرون التي أعقبته، لأن الزمن الإسلامي كان قد توقف وتجمد، إلى أن تحرك من جديد في غضون قرن مضى، يزيد أو ينقص . . .

ابن عاشور يستأنف البناء

منذ أن تعرفت على التراث العلمي للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور، واستوعبت قيمته وأهميته، وأنا أعرب عن أسفي لما أصابه من حيف وإهمال . وكثيرا ما كنت أقول: "ماذا لو كان ابن عاشور مصريا أو شاميا أو سعوديا"؟

فالانتماء التونسي والمغربي الإفريقي عموما، هو نفسه جزء من المشكلة، فهي مشكلة تاريخية جغرافية قديمة .

ولكن الجزء الأكبر في المشكلة هو ما نجم عن الانقلاب الكبير والشامل الذي عرفته تونس في مرحلة ما بعد الاستقلال، وخاصة في الوضع الديني والثقافي والفكري، الذي لم يبق فيه مكان ولا مكانة لابن عاشور وأمثاله .

ولعل أول كتاب كامل يصدر حول ابن عاشور، هو الذي أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهو (نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور) للدكتور إسماعيل الحسني (صدر

()

سنة ١٩٩٥)، ثم تبعه كتاب الدكتور بلقاسم الغالي (شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور) (نشر في لبنان سنة ١٩٩٦) وفي السنة الماضية (٢٠٠٤) صدرت من لندن طبعة جديدة مع دراسة جيدة، لكتاب ابن عاشور (مقاصد الشريعة الإسلامية) للأستاذ محمد الطاهر الميساوي.

وأخيراً صدر أهم عمل علمي عن ابن عاشور، وهو تلميذه العلامة محمد الحبيب ابن الحوجة، وللأمين العام لجمع الفقه الإسلامي. وقد طبع على نفقة أمير دولة قطر. هذا الكتاب يحمل اسم (محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية) وهو في ثلاثة مجلدات ضخمة، هي:

— الجزء الأول: شيخ الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور.

— الجزء الثاني: بين علمي أصول الفقه والمقاصد.

— الجزء الثالث: مقاصد الشريعة الإسلامية، لشيخ الإسلام، الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور (تحقيق ومراجعة).

هذه المؤلفات، فضلاً عن أبحاث ومقالات وفقرات أخرى، قد جعلت الشيخ ابن عاشور يتبوأ الآن شيئاً فشيئاً مكانته، ويصبح أكثر فأكثر معروفاً هو وكتبه، وخاصة منها كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية). فلهذه الأسباب، أجدني، مرة أخرى، في غنى عن التويل والتفصيل في الحديث عنه، وأقتصر على العناصر الأكثر جدارة بالذكر في هذا السياق.

١- عمل ابن عاشور في مجال الدراسات المقاصدية شبيه بعمل الشاطبي، من حيث طابعه التأسيسي، فهو- كما صرح بنفسه- يقتفي أثره، ويبني على ما أسسه، ثم يضيف ما عنده. ولقد أحسن الأستاذ محمد الطاهر الميساوي حين وصف ابن عاشور بأنه "المعلم الثاني" بعد "المعلم الأول" الذي هو الشاطبي^{٢٠٢}.

فابن عاشور واصل الكلام في أهمية المقاصد ومدى احتياج الفقه والاجتهاد الفقهي إليها. كما واصل الكلام في طرق إثبات المقاصد، بالإضافة إلى مزيد من التعمق في القضايا المألوفة، كالمصالح وأقسامها...

٢- من أبرز ما أضافه ابن عاشور، هو ذلك النوع من المقاصد الذي خصص له القسم الثالث من كتابه، وسماه "مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات"، وأدرج تحته:

- مقاصد أحكام العائلة.

- مقاصد التصرفات المالية.

- مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان

- مقاصد أحكام القضاء والشهادة

- المقصد من العقوبات

لقد كان الكلام في مقاصد الشريعة قبل ابن عاشور ينصرف إما إلى المقاصد العامة، وهي التي خصص لها القسم الثاني، وسمّاها "مقاصد التشريع العامة"، وإما إلى مقاصد الأحكام التفصيلية، أي المقاصد الجزئية، فلما جاء ابن عاشور كشف عن مستوى آخر من المقاصد، يتوسط بين العامة والجزئية، وهو ما يتعلق بمجال تشريعي معين، كالمجالات التي ذكرها .

٣- ابن عاشور هو أول من نادى صراحة بتأسيس علم جديد هو "علم المقاصد"^{٢٠٣}، ويبدو أنه كان يؤلف كتابه على هذا الأساس .

٤- لا بد من الاعتراف بأن الطفرة التي أحدثها ابن عاشور في مجال مقاصد الشريعة، متمثلة في العناصر الثلاثة السابقة، وأيضاً في كونه أدخل الدراسة المقاصدية في البرنامج الدراسي لجامعة الزيتونة، وفي فكره المقاصدي المثبت في عامة إنتاجه الفقهي والأصولي والتفسيري والحديثي والفكري، هذه الطفرة لم تنبت من فراغ، ولم تأت بغتة، بل هي مسبقة ومعززة بالحركة الإصلاحية التجديدية الشاملة التي كانت تعمل آنذاك لدى علماء مصر وتونس والجزائر والمغرب وغيرهم . وتعززت كذلك بنشر كتاب (المواقفات) الذي طبع في حياته عدة مرات بتونس ومصر، وقام هو نفسه بتدريسه للطلبة الزيتونيين . فابن عاشور مدين لكل هذه العوامل التي جنى ثمرتها .

الصحة المقاصدية المعاصرة.

١. في سياق العناصر المشار إليها في الفقرات السابقة، وبعد سنوات من صدور كتاب ابن عاشور، نجد الزعيم والعلامة المغربي علال الفاسي (١٩٧٤) يحمل راية المقاصد والفكر المقاصدي على نطاق واسع في عدد من المؤسسات الجامعية المغربية، ويتوج ذلك بتأليف كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)، وهو الكتاب الذي يقول عنه: "وكان أصله محاضرات أقيمتها على كل من طلبة الحقوق بجامعة محمد الخامس بالرباط، وطلبة كلية الحقوق بنفس الجامعة بفاس، وطلبة كلية الشريعة بجامعة القيروان من نفس المدينة"^{٢٠٤}

وهذا. كما لا يخفى -توسع كبير في تدريس مقاصد الشريعة وتلقين قضاياها ونشر ثقافتها، وإخراج لها من الحيز الضيق الذي كان لا يتجاوز -في أحسن الحالات- خاصة الخاصة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل استمر وترسخ وتضاعف أضعافا كثيرة. فبعد سنوات قليلة من وفاة علال الفاسي رحمه الله، نجح بعض رفاقه وتلاميذه في افتتاح أقسام للدراسات الإسلامية في كليات الآداب والعلوم الإنسانية، وهي الكليات التي توجد في جميع الجامعات المغربية، حيث جعلت فيها "مقاصد الشريعة" مادة دراسة مستقلة يدرسها آلاف الطلبة بصفة منتظمة طيلة سنينهم الجامعية. هذه السنة الحسنة ما لبثت أن انتقلت واتسعت، وعمل بها في مستويات ومؤسسات جامعية أخرى بالمغرب وخارج المغرب.

وهذا هو التطور التاريخي الأعظم الذي عرفته مقاصد الشريعة والدراسات المقاصدية منذ كانت. بل إن هذا التطور أصبح يخدم مقاصد الشريعة في سنة واحدة بأضعاف مضاعفة عما كان يحصل على مدى قرون؛ ذلك أن الأمر لم يقف عند تدريس المقاصد لألوف الطلاب في عدد من الجامعات عبر العالم، بل امتد إلى البحث العلمي، الجامعي وغير الجامعي، وامتد إلى حركة التأليف والنشر، وامتد إلى المجالات والندوات المتخصصة. وها نحن اليوم تدارس مبادرة كريمة، هي الأولى في بابها، لتأسيس "مركز دراسات مقاصد الشريعة".

فهذا ما أعنيه بالصحة المقاصدية المعاصرة.

مستقبل البحث في مقاصد الشريعة

البحث في مقاصد الشريعة أضحى اليوم ينمو ويتسع بوتيرة لم يسبق لها مثيل، سواء في الجامعات أو خارجها. غير أن ذلك يجري بكثير من العفوية أو العشوائية، مما يؤكد الحاجة الملحة لكثير من التفكير والتخطيط والتوجيه، من أجل ترشيد البحث المقاصدي. بين يدي ذلك أضع فيما يلي بعض الخطوط العريضة التي يمكن اعتمادها في هذا المجال: أولاً. الدراسة المقاصدية للقرآن والسنة:

لقد تحقق قدر معتبر من النشر والدراسة للمؤلفات والإسهامات المقاصدية لعدد من علمائنا، من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم. ولقد أصبح الآن لزاما التوجه إلى الدراسة المقاصدية

المباشرة لنصوص القرآن والسنة، لأن مقاصد الشريعة في البدء وفي النهاية إنما هي مقاصد الكتاب والسنة لا أقل ولا أكثر، فإذا كنا نلتبس المقاصد ونستخرجها من كتب الفقه وكتب الأصول وغيرها، فأولى بنا الآن أن نلتبسها ونستخرجها من القرآن الكريم والسنة النبوية. فإنما المقاصد مقاصدهما، وإنما الأصول أصولهما. قال الإمام الشاطبي وهو يحكي رحلته مع المقاصد ومع كتاب (الموافقات): «ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدي، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة»^{٢٠٥}

ثم قال رحمه الله في موضع آخر: "إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر... وإذا كان كذلك، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتخذ سميده وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الليالي والأيام... ولا يقدر على ذلك إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب".^{٢٠٦}

/

/

/

على أن مقاصد القرآن والسنة ليست محصورة في آيات الأحكام وأحاديث الأحكام. بل كل الآيات والأحاديث لها مقاصدها، ويجب أن تدرس وتفهّم بمقاصدها. فالقصص القرآني له مقاصده، والأدعية القرآنية والنبوية لها مقاصدها^{٢٠٧}، وضرب الأمثال في القرآن والسنة له مقاصده، كما للآيات والأحاديث التشريعية مقاصدها. وما ذكره ابن بطال وابن القيم من كون القرآن والسنة مليئين بالآف التعليقات والتنبيهات المقاصدية، يجب استقصاؤه واستخراجه ودراسته بالكامل، وهذا وحده يتطلب عدة أبحاث ومؤلفات.

ثانياً: مقاصد العقائد

وهذا المجال في تقديري هو أهم المجالات والآفاق التي على البحث المقاصدي ارتيادها وإلحاقها بمجالات الدراسات المقاصدية، وأعني به البحث في (مقاصد العقيدة الإسلامية)، تماماً مثلما بحث السابقون ويبحث المعاصرون في (مقاصد الشريعة الإسلامية). وليست شرائع الإسلام أولى بالعناية والبحث عن مقاصدها من عقائد الإسلام. فلماذا نجد الحديث ينمو ويتكاثر عن مقاصد الأحكام ولا نجد شيئاً عن مقاصد العقائد ؟ !

ففي الفقه والتشريع كانت مقاصد الأحكام حاضرة ومؤثرة في الفهم والاستنباط والاجتهاد والتطبيق، مما جعل الحديث عن مقصود الشرع، ومقصود الحكم، وحكمة الشريعة ومقاصد الشريعة، حديثاً مألوفاً ومعتمداً عند عامة علماء الفقه وعلماء أصول الفقه.

أما مجال العقائد (علم التوحيد وعلم الكلام) فقد خلا تقريباً من النظر المقاصدي، وكان عقائد الإسلام ليس لها مقصد ولا غرض ولا ثمرة ترجى، وأن على المكلف أن يعتقد ما ويعقد عليها قلبه ليس إلا. وليت الأمر وقف عند هذا الحد، فإنه قد يهون، ولكن الذي حصل وتبع عن تغييب مقاصد العقائد هو اتخاذ مقاصد غير مقاصدها، تم تنفيذها من الخصوم المناوئين، والرد عليها بما يضادها، وأدخلت العقائد الإسلامية- تلك البسيطة البريئة- في مآهات ذهنية خيالية أفقدتها قيمتها وفائدتها، وصرفتها عن مقاصدها وعن بعدها العلمي.

أنا أنطلق من أن لكل عقيدة من عقائد الإسلام (الإيمان بالله، صفات الله وأسمائه الحسنی، النبوات، القضاء والقدر، الملائكة، اليوم الآخر، الجنة، النار، الصراط، الثواب، العذاب...) كل عقيدة من هذه العقائد، وضمنها عقائد جزئية، لها مقصودها الشرعي أو مقاصدها. وهي مقاصد-كمقاصد الأحكام التشريعية-مصرح ببعضها، أو موماً إلى بعضها، وبعضها يدرك بالبداهة والفطرة، أو يدرك بالنظر والربط والاستنتاج. بل إن

مقاصد العقائد تدرك أيضا من خلال مقاصد الشريعة مثلما العكس أيضا . فإن الشرائع والعقائد ملة واحدة ذات مقاصد واحدة .

المهم: لكي تستعيد عقائدنا وجهها الحقيقي وتؤدي دورها الحقيقي، وتستعيد موقعها الأساسي في حياتنا وعلومنا وثقافتنا، لابد من البحث في مقاصدها الشرعية، ودراستها والتعامل معها في ضوء مقاصدها تلك .

فهذا مجال كبير وبكر من مجالات (علم المقاصد) ، يحتاج إلى باحثين أفذاذ ومستكشفين رواد .

وقد انشغلت بهذا الموضوع وتهممت به منذ عدة سنوات، حيث عرجت بي بعض المناسبات على نقاشات وقراءات في بعض القضايا العقدية . وكنت فيما قبل قد تعاملت كأبي طالب علم مع هذا المجال وقضاياها وتقبلته على ما هو عليه، ثم مضيت إلى شيء من التخصص والتركيز في مجالي الأصول والمقاصد وغيرهما . فلما عدت مؤخرا إلى بعض المراجعات والمناقشات العقدية، هالني أن أجدها العقائد بلا مقاصد ! ونما في نفسي هم وقلق شبيه بذلك الذي عبر عنه أبو الوليد بن رشد رحمه الله بقوله: " فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم"^{٢٠٨}

وأنا إلى الآن أتعجب وأتساءل: كيف ظهر في المسلمين (علم مقاصد الشريعة) ولم يظهر فيهم (علم مقاصد العقيدة) !؟

ولقد كدت أستسلم لمقولة (الواقع لا يرتفع)، ولكن نظرا لأهمية القضية وخطورتها وشدة إلحاحها علي، بدأت أفكر وأقتنع بأن هذا الواقع لا بد أن يرتفع. فإذا لم أكن أنا متخصصا في مجال العقائد ولا قادرا على التفرغ له، فلا أكن فيه داعيا ومناديا. وفي هذا السياق تأتي إثارتي لهذه القضية ودعوتي إلى بحثها ومعالجتها فيما يستقبل من مسيرة البحث المقاصدي.

ثالثا: طرق إثبات المقاصد

هذا الموضوع كما لا يخفى هو مفتاح الكشف والإثبات لمقاصد الشريعة. وهو أيضا المفتاح الذي به تغلق الباب على أدعاء المقاصد والمتقولين على المقاصد، والمتقولين على الشريعة وأحكامها باسم المقاصد.

فحينما يصبح القول في مقاصد الشريعة وتحديد ها وتعيينها وترتيبها عملا علميا دقيقا ومضبوطا له أصوله ومسالكه وقواعده، يمكننا أن تقدم بثبات وثقة في مزيد من الكشف عن مقاصد الأحكام، إتماما - ولربما تصحيحا - لما قام به أسلافنا من فقهاء وغيرهم، على مر العصور.

كما أن هذا سيغلق الباب على الطفيليين ودعاة التسيب باسم المقاصد والاجتهاد، الذين أصبح شعارهم "لا نص مع الاجتهاد" و"حيثما كان رأينا قتلك هي المصلحة" و"حيثما اتجه تأويلنا وغرضنا قتلك هي مقاصد الشريعة".

نعم لقد بذلت مجهودات، وكتبت أبحاث وفصول ومقالات في هذا الموضوع، من ذلك بحث الأستاذ فريد شكري، المقدم بهذه الكلية، وبحث الدكتور نعمان جعيم، وهو مطبوع بعنوان (طرق الكشف عن مقاصد الشارع)، ولكنها تظل حتى الآن قاصرة كما وكيفا عن سد هذه الثغرة وإيفائها حقها، بما يتناسب مع أهميتها وخطورتها.

رابعا: لإعمال المقاصد واعتمادها في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر.

إن مقاصد الشريعة - العامة منها والجزئية - تمثل ثوابت الإسلام ومراميه وأساسه العقديّة والتشريعية ولذلك فهي تمثل عنصر الثبات والوحدة والانسجام لحركة الفكر الإسلامي في مختلف قضاياها وجوانبه.

ومن جهة ثانية فإن الفكر الإسلامي المعاصر قد أصبح عرضة - أكثر من أي وقت مضى - لتأثيرات قوية نافذة من الفكر الغربي الحديث، مما يوسع من احتمالات الاختلاف والتباعد، ليس بين رواده ومدارسه فحسب، ولكن التباعد حتى عن بعض ضوابط الإسلام ومقتضياته وعن صبغته وطبيعته.

ومقاصد الشريعة بما تتضمنه وتبرزه من كليات وثوابت، ومن شمولية وتناسق في النظر إلى الأمور، وبما تتضمنه من مراتب وأولويات، هي خير مؤسس وموجه وموحد للفكر الإسلامي في مختلف القضايا التي يواجهها ويعالجها اليوم، سواء منها العقديّة أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية . . . ، ولا نبالغ إذا قلنا إن "الفكر الإسلامي" لا يكون جديرا بهذه الصفة إلا بقدر ما يتمثل مقاصد الشريعة ويصطبغ بها، ويترجمها إلى إجابات وحلول لقضايا العصر وإشكالاته وتحدياته .

وعلى هذا الأساس يمكن تناول أي قضية من القضايا التي تشغل الفكر المعاصر، والفكر الإسلامي خاصة، ودراستها من عدة زوايا يكون من بينها أو في مقدمتها زاوية مقاصد الإسلام ومقاصد شريعته، بحيث تتخذ معيارا وحكما .

وبالله تعالى التوفيق والحمد لله رب العالمين .

. ملحق .

رسائل وأطروحات جامعية في مقاصد الشريعة بإشراف الدكتور أحمد
الريسوني

عنوان البحث	صاحبه	تاريخ المناقشة ومكانها
الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي	امحمد عبدو	١٩٩٦/٠٧/٢٤ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
الفكر المقاصدي عند ابن تيمية	بوشعيب لدى	١٩٩٧/٠٥/٠٧ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
علاقة الكليات بالجزئيات وأثرها في الاجتهاد الفقهي	كمال راشد	١٩٩٨/٠٦/٠١ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
رعاية المقاصد في فقه عمر بن الخطاب	أحمد الغزالي	١٩٩٩/١١/٠٢ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
النظر المقاصدي عند الإمام مالك	محمد منصف العسري	١٩٩٩/١٢/٠٤ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
رعاية المقاصد في المذهب الحنفي	الحسن السافري	١٩٩٤/٠٦/٠٢ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
تعليل الأحكام بين أهل السنة والشيعة الإمامية: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين	خالد زهري	٢٠٠١/٠٤/١٨ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
مراعاة المقاصد عند الخلفاء الراشدين تطبيقاً ومنهجاً	محمد اللياوي	٢٠٠٢/٠٧/٢٢ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي	امحمد عبدو	٢٠٠٢/١٢/١٨ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
تعليل الأحكام في القرآن والسنة دراسة فقهية أصولية	أمينة سعدي	٢٠٠٣/٠١/١٦ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازي	يامنة هموري	٢٠٠٣/٠٣/١٩ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
التصوف عند الإمام زروق البرنسي في ضوء مقاصد الشريعة	بوشعيب لمدى	٢٠٠٣/٠٥/٢٧ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
المقاصد التربوية للشريعة الإسلامية	ميلودة شم	٢٠٠٣/٠٧/١٤ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة
الاجتهاد المقاصدي مجالاته وضوابطه	عبد السلام آيت سعيد	٢٠٠٣/٠٩/٢٦ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
مراتب المصالح بين ضوابط التفريق ومرجحات التطبيق	مصطفى ليه	٢٠٠٤/٠٣/١٥ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
الفكر المقاصدي عند الإمام شهاب الدين القرافي	حبيبة أحادوش	٢٠٠٤/٠٤/١٩ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
النص والمصلحة بين التطابق والتعارض	حفيظة بوكراع	٢٠٠٥/٠١/١٢ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية

الدكتور عبد الرحمن الكيلاني

**قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة
بجامعة مؤتة الأردنية**

مقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد

فإن الناظر في التراث الفقهي والأصولي الذي تركه لنا علماء الأمة جزاهم الله خير الجزاء، يجد أن جهودهم التي بذلوها في خدمة علم الفقه وأصوله، كانت تمضي في اتجاهين اثنين:

الأول: تفريع المسائل وبيان حكم الوقائع والنوازل والمستجدات التي كانت تواجه الناس في حياتهم.

الثاني: صياغة القواعد ووضع الأصول الضوابط وبيان الكليات الجامعة التي تستوعب ما لا ينتهي من المسائل والجزئيات والوقائع.

وسبب العناية بالأحكام الكلية الجامعة والاهتمام بالصياغة الكلية للأحكام هو ما تضطلع به هذه القواعد من خصائص ومزايا تجعلها من أبرز الضمانات التي تكفل صلاح الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وتمدها بالوسائل والأدوات التي تمكنها من استيعاب التطورات والتغيرات والمستجدات على اختلاف أنواعها وأشكالها . وهذا المعنى هو ما عبر عنه الإمام السيوطي مشيراً إلى الدور العظيم الذي تقوم به القواعد في إثبات دوام الشريعة وخلودها وصلاحها لكل زمان ومكان بقوله: "إن فن الأشباه والنظائر فن عظيم به يطلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه وأسراره ويتمهر على فهمه واستحضاره ويقدر

على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان".

ولقد أثمرت الجهود المتواصلة التي بذلها علماء الأمة في حركة تقعيد الأحكام وصياغتها صياغة كلية جامعة الكشف عن نوعين من القواعد:

النوع الأول هو القواعد الفقهية، والنوع الثاني هو القواعد الأصولية. وكان للإمام القرافي قصب السبق في التنبيه على هذين النوعين من القواعد بقوله: "إن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً اشتملت على أصول وفروع. وأصولها قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه، وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح نحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم".

والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى

ولقد تضافرت عبارات العلماء على أهمية هذه القواعد ومكانتها وضرورة الإحاطة بها لكل من أراد فهم الشريعة الإسلامية حق الفهم، وقصد الوقوف على أحكامها الكثيرة ومسائلها المتنوعة، حتى قال الإمام القرافي: "كل فقه لم يخرج على القواعد فليس بشيء"^{٢٠٩}. وقال: "الفقيه من كانت القواعد والنصوص معه أظهر"^{٢١٠}

وإن مما يزيد من مكانة هذه القواعد وأهميتها، ارتباطها الوثيق بمقاصد الشريعة الإسلامية، واتصالها الظاهر بأسرار التشريع وحكمه وغاياته وأهدافه ومراميه. وفي هذه الورقة التي أقدمها إلى ندوة مقاصد الشريعة التي ترعاها مشكورة مؤسسة الفرقان ساعمل على تجلية العلاقة بين القواعد الفقهية والأصولية من جهة، وبين مقاصد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى، وقد جعلت عنوان الورقة "القواعد الفقهية والأصولية وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية. وسأتناول فيها المباحث الآتية:

المبحث الأول: التعريف بالقاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية ومقوماتهما والفرق

بينهما .

المبحث الثاني: العلاقة بين القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة .

المبحث الثالث: العلاقة بين القواعد الأصولية ومقاصد الشريعة .

والله أسأل أن يوفقني فيما أنا بصدد بحثه ودراسته إنه نعم المولى ونعم النصير .

المبحث الأول

التعريف بالقاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية ومقوماتهما والفرق بينهما

المطلب الأول: التعريف بالقاعدة لغة واصطلاحاً

القاعدة في اللغة هي أصل الشيء وأساسه ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ البقرة: ١٢٧ وقوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾. النحل ٢٦

القاعدة اصطلاحاً:

إن للعلماء في تعريف القاعدة اصطلاحاً تعريفات متعددة نختار منها تعريف الإمام السبكي بأنها: "أمر كلي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها".^{٢١}

وإن هذا التعريف لا يختص بالقاعدة الفقهية والأصولية فقط وإنما ينتظم جميع أنواع القواعد سواء أكانت فقهية أم لغوية أم رياضية أم طبية أم غير ذلك. ويلاحظ في هذا التعريف وغيره من التعريفات الأخرى أنها قد جعلت لكل قاعدة خصيصتين عامتين هما:

الأولى: أن تكون حكماً كلياً؛ أي محكوماً بها على كافة الأفراد التي يتحقق فيها معناها، بحيث لا تختص بطائفة دون طائفة كقولنا في القاعدة الأصولية: "الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب" فهي حكم كلي لأنها تنتظم جميع الأوامر المطلقة المجردة عن القرائن. والقاعدة النحوية: "الفاعل مرفوع" حكم كلي لأنه انتظم جميع الأسماء التي تحقق فيها معنى الفاعل، وهكذا.

/

/

/

والثانية: أن وظيفة أي قاعدة تخرج أحكام الجزئيات على وفقها ، وهذه الخصيصة هي ثمرة من ثمار كلية القاعدة حيث يتم التوصل بها إلى الحكم المناسب للجزئيات من خلال تطبيق الحكم الكلي عليها

مثال ذلك قاعدة: "الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب" فلو تم تطبيقها على الجزئيات التي ورد فيها أمر مطلق لأفضت إلى وجوب الأفعال المأمور بها كقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ الذي يدل على وجوب الصيام وقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ والذي يدل على وجوب الصلاة والزكاة.

المطلب الثاني: مدلول القاعدة الفقهية

إن الدارس لمعنى القاعدة الفقهية اصطلاحاً يجد أن جل العلماء السابقين، الذين بينوا المعنى الاصطلاحي للقاعدة، قد اكتفوا بالتعريف العام للقاعدة دون تحديد للمعنى الاصطلاحي الخاص لكل من القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية. ومن هنا تتابع العلماء المعاصرون على الاجتهاد في سبيل صياغة تعريف اصطلاحى محدد لهذين المصطلحين الخاصين. وإن من أفضل التعريفات التي تعطي تصوراً عاماً للقاعدة الفقهية ويتسم بالايجاز والوضوح تعريفها بأنها حكم شرعي عملي كلي منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية. ^{٢١٢}

فوصف الحكم بأنه شرعي أخرج الأحكام غير الشرعية، كالحكم اللغوي والحسي والعقلي واللغوي والعادي، التي لا تسمى قواعد فقهية لأن مصدرها من غير الشرع. ووصفها بأنها كلية أفاد أن القاعدة الفقهية لا ترتبط بجزئية واحدة وإنما بعدة جزئيات، وهذا معنى الكلية فيها كما بينته سابقا، فالحكم لا يكون جديرا بوصف القاعدة إلا إذا كان كليا. وهذا جامع مشترك بين جميع القواعد الفقهية.

ووصفها بأنها منطبقة على جميع جزئياتها بيان لوظيفة القاعدة والمتمثل بتخريج حكم الوقائع والجزئيات على وفق الحكم الكلي الذي عبرت عنه القاعدة من مثل قاعدة "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما" التي تتخرج عليها العديد من المسائل والجزئيات القديمة والمعاصرة؛ فمن المسائل القديمة التي ذكرها الفقهاء: تجويز أخذ الأجرة على الطاعات كالآذان والإمامة وتعليم القرآن، وجواز السكوت على المنكرات إذا كان في إنكارها ضرر أعظم، وجواز شق بطن الأم الميتة لإخراج الولد إذا كان ترجى حياته^{٢١٣}

ومن تطبيقاتها المعاصرة: جواز نقل الأعضاء لغايات الحفاظ على سلامة الأحياء، وجواز التشريح الجشمانى للغايات الطبية والأمنية وفق شروط وضوابط محددة، إلى غيرها من الصور والمسائل التي تندرج تحت هذا الحكم العام.

وهكذا نجد أن القاعدة الفقهية تضطلع بدور حيوي وعظيم وأنها تسهم في تعزيز قدرة الشريعة الإسلامية على الصلاح لكل زمان ومكان، وأنها بفضل كليتها وعمومها تكتسب

/ :

القدرة على تخرج حكم الوقائع التي لا تنتهي والمسائل التي لا تنقضي، وهذا ما نبه إلى أهميته العديد من العلماء منهم الإمام السيوطي بقوله: "إن فن الأشباه والنظائر فن عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه وماآخذه وأسراره، ويتمهر على فهمه واستحضاره، ويقدر على الإلحاق والتخرج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر الزمان"^{٢١٤}

هذا وإن انطباق القاعدة على جزئياتها إما أن يكون مطردا بحيث لا يتخلف عنه أي فرد من أفرادها وإما أن يكون أغلبياً بحيث ينطبق على أكثر الأفراد والجزئيات لا جميعها، وهذا ما يشير إليه تعريف القاعدة بالقول: على سبيل الاطراد أو الأغلبية.

المطلب الثالث: مدلول القاعدة الأصولية:

القاعدة الأصولية هي: حكم كلي يتوصل به الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

ومعنى ذلك أن القاعدة الأصولية هي الوسيلة التي يستعملها المجتهد في سبيل التوصل إلى الأحكام الشرعية من أدلتها المختلفة.

مثال ذلك القاعدة الأصولية: "النهي يقتضي الفور والدوام"^{٢١٥}، فهي حكم كلي يتخرج عليه الأحكام الجزئية للعديد من النصوص التي وردت بصيغة النهي مثل قوله تعالى: "ولا

/ / /

تنكحوا المشركات حتى يؤمن " فالنهي عن نكاح المشركات في هذه الآية يفيد الفورية في ترك هذا الفعل، وضرورة الدوام والاستمرار في البعد عنه إذ لا يتحقق الامتثال إلا بالديمومة والاستمرار في الابتعاد عن المنهي عنه.

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى﴾ فتقريبا على القاعدة السابقة، يستفاد من النهي هنا ضرورة ترك فعل الزنا فورا ولزوم الاستمرار في تركه واجتنابه والبعد عن كل وسيلة تقضي إليه.

وهكذا جميع القواعد الأصولية يرجع إليها الفقيه من أجل استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. أي أن وظيفة هذه القواعد تمكين المجتهد من تفسير النصوص الشرعية تفسيراً صحيحاً، وتزويده بالأدوات والوسائل التي يستطيع بها أن يستنبط الأحكام الشرعية من مواردها المختلفة.

المطلب الرابع: عناصر القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية:

بالنظر إلى كل من القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية نجد أنها لا بد أن تجتمع فيها

مجموعة من العناصر حتى تسمى قاعدة، هذه العناصر هي:^{٢١٦}

أولاً: الاستيعاب والعموم:

ومعنى ذلك أن يكون الحكم فيها عاماً وشاملاً للعديد من الجزئيات والوقائع والمسائل

- / - /

والفروع، والأصل في كل قاعدة أن تتصف بهذه الخاصية، بحيث تنظم هذه الفروع كلها في عقد واحد هو المعنى العام الذي تعبر عنه القاعدة الفقهية. وقد مضى التمثيل على هذه الخاصية عند الحديث عن كلية القاعدة

ثانياً: التجريد:

ويقصد بذلك أن يكون الحكم فيها غير متعلق بجزئية خاصة أو واقعة محددة أو فرد معين، مثال ذلك قاعدة "الضرر يزال"، فإنها تتسم بالتجريد لأنها لا تختص بواقعة محددة أو ضرر خاص وإنما تشمل كل ضرر أمر الشارع بإزالته. وفي الوقت نفسه نجد بعض الأحكام قد تتسم بالكلية والاستيعاب ولكنها لا تتسم بالتجريد مثال ذلك^{٢١٧}

✽ من استعار عارية فأضاعها تفريطاً ضمنها .

✽ من أضاع ودیعة بتفريط ضمنها .

✽ من استأجر عیناً فأضاعها بتفريطه ضمنها .

فهذه الأحكام الكلية يظهر فيها عنصر الكلية والاستيعاب ولكن لا يظهر فيها عنصر التجريد لكونها خاصة في الحكم الأول بالعارية، وفي الثانية بالوديعة، وفي الثالثة بالإجارة؛ ولكننا لو عرینا هذه الأحكام عن متعلقاتها الخاصة وعبرنا عنها بقاعدة المفراط ضامن لأصبحت قاعدة فقهية ومتسمة بعنصر التجريد علاوة على اتسامها بعنصر الاستيعاب .

ثالثاً: إحصاء الصياغة:

ومعنى ذلك أن تصاغ القاعدة الفقهية بأوجز العبارات وأدقها وأبعدها عن الإطالة والإطناب وهذا ما ألمح إليه الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله بقوله في تعريف القاعدة الفقهية: "هي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"^{٢١٨}

رابعاً: أن يكون الحكم فيها حكماً باتاً غير متردد فيه:

فالقاعدة الفقهية والأصولية لا تكتسب قيمتها ولا تأثيرها إلا إذا كان الحكم الذي تتضمنه فيه صفة الجزم والقوة، وهذا راجع إلى أن الأحكام إذا كانت مترددة وغير باتة انتزعت منها هيبة الامتثال والالتزام.

خامساً: أن يكون الحكم فيها حكماً شرعياً عملياً أو وسيلة للحكم الشرعي العملي:

بينت آنفاً أن القاعدة الفقهية والأصولية هي أحكام كلية، ولا بد في الحكم في القاعدة الفقهية أن يكون حكماً شرعياً عملياً، أي مصدره الشرع ومتعلق بأعمال المكلفين. وهذا أمر تشترك فيه جميع القواعد الفقهية.

أو أن يكون الحكم وسيلة للوصول إلى الحكم الشرعي العملي وهذا ما يتحقق في القواعد الأصولية التي هي أحكام كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

المطلب الخامس: الفرق بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية:

ظهر مما تقدم أن كلا من القواعد الفقهية والقواعد الأصولية أحكام كلية وأنهما تشتركان في عناصر وخصائص واحدة من حيث الاستيعاب والتجريد والجزم، وتخرج العديد من الأحكام الجزئية على وفق أحكامهما الكلية.

ولكن هذه القواسم المشتركة بين كلا النوعين لا تزيل الفروق الواضحة بينهما والتي يمكن إجمال أهمها بما يأتي:

أولاً: من حيث الحقيقة:

عند النظر في كل من القاعدة الفقهية والقاعدة والأصولية نجد أنهما تختلفان في الحقيقة؛ ذلك أن حقيقة القاعدة الفقهية هي حكم شرعي عملي تنفرد عنه العديد من الأحكام الجزئية. أما حقيقة القاعدة الأصولية فهي حكم كلي استدلاي يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

فالقواعد الفقهية إذا أحكام عملية والقواعد الأصولية أحكام استدلاية يهدف بها إلى القواعد العلمية سواء أكانت الأحكام التي يتوصل بها عن طريق القواعد الأصولية أحكاماً كلية، أم كانت أحكاماً جزئية.

مثال ذلك: من القواعد الأصولية: "العام يبقى على عمومته حتى يرد ما يخصه" فهذه القاعدة هي حكم استدلاي يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها

المختلفة، كأن يستنبط من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ حكم كلي مفاده أن التلبس بالعبادة يوجب إتمامها لأن الآية عامة في النهي عن إبطال جميع أعمال المكلفين، والعبادات من أفضل الأعمال، فكان البدء في شيء منها والتلبس به موجبا إتمامها^{٢١٩}، عملا بالقاعدة الأصولية أن العام يبقى على عمومته حتى يرد ما يخصه.

وبالمقارنة بين قاعدة (العام يبقى على عمومته) وقاعدة (التلبس بالعبادة يوجب إتمامها)، نجد أن الأولى تعبر عن حكم استدلاي، بينما تعبر الثانية عن حكم شرعي متعلق بأعمال المكلفين.

ثانيا: من حيث الأسبقية:

بما أن الأحكام الشرعية العملية كلية كانت أم جزئية يتوصل إليها من خلال القاعدة الأصولية، فمن المفترض أن تكون القاعدة الأصولية أسبق في الوجود الذهني من القاعدة الفقهية؛ لأن الأولى هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الثانية، والارتباط بينهما كالارتباط بين الدليل والمدلول، ومن المعلوم أن الدليل يكون سابقا لمدلوله. فالقواعد الأصولية هي التي توصل إلى القواعد الفقهية وتهدي إليها.

/ :

ثالثاً: من حيث الاطراد والعموم:

إن القاعدة الأصولية هي حكم كلي مطرد على جميع الجزئيات والوقائع، وسار على كل الأفراد التي يتحقق فيها معنى الحكم الكلي، أما القاعدة الفقهية فهي في نظر كثير من العلماء والدارسين أغلبية وليست كلية، لورود الاستثناءات عليها، ولا يخرج عن هذه الأغلبية إلا بعض القواعد الفقهية الكبرى مثل: "الأمور بمقاصدها"، و"العادة محكمة"، و"الضرر يزال"، و"اليقين لا يزول بالشك"، و"المشقة تجلب التيسير". وهذه الأغلبية التي اتسمت بها القاعدة الفقهية هي التي حدث بالعديد من عرفوا القاعدة الفقهية إلى تقييد أحكامها بأنها أحكام أغلبية أو أكثرية^{٢٢} اعتباراً منهم لحالات الاستثناء التي تقدح في عموم القاعدة الفقهية واطرادها .

رابعاً: من حيث الحجية:

يرى العديد من الباحثين في علم القواعد الفقهية أنه لا يصح الاستدلال بالقواعد الفقهية في استنباط الأحكام الشرعية لأنها ذات صبغة أغلبية ترد عليها العديد من الاستثناءات، وهذا ما صرح به الحموي بقوله: "إنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية"^{٢٣} وقول الأستاذ مصطفى الزرقا: "وهذه القواعد الفقهية أحكام أغلبية غير مطردة؛ لأنها إنما تصور الفكرة الفقهية المبدئية التي تعبر عن المنهاج القياسي العام

/ / :

في حلول القضايا وترتيب أحكامها . والقياس كثيرا ما ينخرم ويعدل عنه في بعض المسائل إلى حلول استثنائية لمقتضيات خاصة "٢٢٢"، أي أن الفقيه يستعمل القاعدة الفقهية للاستئناس لا للاستدلال .

ولا يخرج عن هذا الأمر إلا بعض القواعد التي هي نصوص تشريعية ثابتة مثل لا ضرر ولا ضرار، والخراج بالضمان، والبينة على المدعي .

أما القاعدة الأصولية فأمرها يختلف فهي من الحجية والقوة في مقام الاستدلال بحيث يمكن للمجتهد أن يلجأ إليها دون تردد في سبيل استنباط الحكم الشرعي من دليله التفصيلي، أي أن القواعد الأصولية ليست قواعد استئناسية وإنما هي قواعد استدلالية .
وأنبه في هذا المقام إلى أن هذه الفروق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية قد تتلاشى في بعض القواعد التي تجمع بين كونها قواعد فقهية وقواعد أصولية في آن واحد مثل قاعدة "الأصل بقاء ما كان على ما كان"، وقاعدة "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما"، وغيرها من القواعد الأخرى التي يصدق عليها الوصفان معا .

:

المبحث الثاني

العلاقة بين القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة الإسلامية

إن الدارس للقواعد الفقهية، والمتبع للأحكام الكلية الشرعية التي عبرت عنها هذه القواعد يجد اتصالاً وثيقاً بين القواعد الفقهية من جهة وبين مقاصد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى. وهذا ظاهر من خلال ما يأتي:

أولاً: أن العديد من القواعد الفقهية قد تفرعت عن المقاصد الكلية التي يتبناها الشارع من تشريعه، منها مثلاً: القواعد الفقهية التي تناولت موضوع جلب المصالح ودرء المفاسد مثل قاعدة "الضرر يزال"، و"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما"، و"الضرر لا يزال بمثله"، و"يختار أهون الضررين"، و"إذا تعارضت المصلحة العامة مع الخاصة قدمت المصلحة العامة على الخاصة"، فهذه القواعد الفقهية جميعها ثمرة من ثمار المقصد العام الذي ابني عليه التشريع كله—وهو إقامة المصالح الخلق ودفع المفاسد عنهم—والذي عبر عنه الإمام العز بن عبد السلام بقوله "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم"، وقول الشاطبي: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"^{٢٢٣} فجميع القواعد الفقهية التي نظمت موضوع المصلحة والمفسدة منبثقة عن الأصل العام الذي قام عليه التشريع الإسلامي كله.

ونجد عند شيخ الإسلام ابن تيمية ما يفيد أن ما عبرت عنه هذه القواعد هو في حقيقته مقصد شرعي؛ أي أن هذه القواعد تعبر عن مقاصد الشارع، وهذا ما وضحه رحمه الله بقوله: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإنها ترجيح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما" ٢٢٤

فتقديم المصلحة الأعلى على الأدنى، وارتكاب المفسدة الصغرى لدرء مفسدة كبرى هو في حقيقته مقصد شرعي، وغاية يتوخاها الشارع ويهدف إليها .

ومن هذا القبيل أيضا قاعدة المشقة تجلب التيسير، فإنها منبثقة من أصل رفع الحرج الذي يعتبر واحدا من أعظم المقاصد الشرعية الذي تضافرت على الدلالة عليه واعتباره الكثير من النصوص الشرعية، منها قوله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" البقرة: ١٨٥، وقوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم" الحج ٧٨، وقوله تعالى: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" البقرة ٢٣٣ وقوله تعالى: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون" المائدة ٦، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة" البخاري ١٦/١، وغيرها كثير من الأدلة التي دلت على أن الشارع قاصد قطعاً إلى رفع الحرج عن المكلفين .

/ /

وأفرز قصد الشارع إلى رفع الحرج عن المكلفين مجموعة من القواعد مثل: "قاعدة المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة: "الأمر إذا ضاق اتسع"، وقاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أم خاصة"، وقاعدة: "إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل"، وقاعدة "ما لا يمكن التحرز عنه يكون عفوا"، وغيرها من القواعد الكثيرة الأخرى. ولقد نبه الإمام القرافي إلى صلة القواعد الفقهية بمقاصد الشريعة بقوله: "والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى"

وأرى أن القواعد الفقهية التي تنفر عن المقاصد الشرعية العامة وتعب عنها هي في حقيقتها قواعد مقاصدية علاوة على كونها قواعد فقهية؛ فهي فقهية من جهة كشفها عن حكم شرعي متعلق بأفعال المكلفين، وهي مقاصدية من جهة تعبيرها عن غايات التشريع من وراء أحكامه، وتبينها لحكمه ومقاصده التي توخاها من تشريعه.

وإن هذا النوع من القواعد الفقهية التي تعبر عن معنى تشريعي عام التفت إليه الشارع وتوخاه وقصده، تصلح أن تكون أدلة يستند إليها المجتهد في اجتهاده ويشتي عليها أحكام الوقائع والمسائل التي لا تنقضي ولا تنتهي، وهذا ما وضحه الإمام الشاطبي بقوله: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة الصيغ العامة فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور من كلام أهل الأصول.

الثاني: استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في ذهن أمر كلي عام فيجري مجرى
العموم المستفاد من الصيغ^{٢٢٥}.

وبين هذا النوع الثاني وأنه في رتبة الألفاظ العامة فقال: "ثم استقرى معنى عاما من أدلة
خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يقتصر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل
يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس
أو غيره؛ إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك
إلى صيغة خاصة بمطلوبه^{٢٢٦}"

فالاحتجاج بهذا النوع من القواعد هو احتجاج بمعقول العديد من النصوص الشرعية،
وهو في رتبته وحجيته كرتبة النصوص الشرعية العامة المنطوق بها سواء بسواء، فالعموم
الشرعي المعنوي كالعموم الشرعي اللفظي.

ثانيا: ومن وجوه الاتصال بين القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة الإسلامية، أن هذه
القواعد هي التي تنتقل بمقاصد التشريع الكلية من جانبها النظري وأفقها التجريدي إلى
ميدانها العملي وواقعها المشاهد والملموس. ذلك أن المقاصد هي المصالح التي توخاها
الشارع من تشريعه، وأما القواعد فهي الأحكام الكلية التي تنفرع عنها الجزئيات، فالمقاصد
تعبر عن الحكمة التشريعية والقواعد تعبر عن الحكم الشرعي العملي، والمصالح ستبقى

/ /
/

محلقة في سماء التنظير البعيد عن الواقع ما لم يتم تفعيلها عمليا بالأحكام، وهذا ما تنهض به الكثير من القواعد الفقهية. وعند النظر في التراث الفقهي الذي تركه لنا العلماء الأعلام- جزاهم الله خير الجزاء- نجد كيف وظفوا هذه القواعد أحسن توظيف، مدركين أن حسن تطبيقها هو في حقيقته إصابة للغاية والهدف الذي أراده الشارع وقصده وتغياه، ومن ذلك مثلاً ما قاله الإمام الجويني في مسألة فرض ضرائب الكفاية في حالة عجز خزائن الدولة عن تغطية نفقات الجند -وكان هناك خطر متوقع يهدد أرض الإسلام وأنفس المسلمين- وخوف من وطأة الكفار لديار المسلمين حيث قال:

"ولا يحل في الدين تأخير النظر للإسلام والمسلمين إلى اتفاق الكافرين، ولو فرض في مثل هذه الحالة توقف وتمكث لاخل العصام، وانتثر النظام، والدفع أهون من الرفع، وأموال العالمين لا تقابل غائلة وطأة الكفار في قرية من قرى الديار، وفيها سفك دماء المسلمين أو امتداد يد إلى الحرام ولو وقع وتم فلا مستدرك لما انقضى وتقدم إلا عض سن الندم"^{٢٢٧}؛ حيث نجد في ثنايا هذا التوجيه الفقهي ضرورة حسم الأمر بالمبادرة والإسراع إلى فرض الضرائب التي تسد العجز في بيت المال، استناداً إلى عدة قواعد فقهية هي تعبير عن قصد الشارع وغايته، من هذه القواعد:

أ- "الدفع أهون من الرفع" التي تعني أن دفع المفسدة قبل وقوعها أهون وأولى من انتظار وقوعها لرفعها بعد ذلك.

ب- "يختار أهون الضررين"، وهذا ما ألح إليه الجويني ببيانه أن دفع المال على ما فيه من مفسدة أنقص وأقل من وطأة الكفار لديار المسلمين، وسفكهم للدماء وانتهاكهم للأعراض . فالإمام الجويني بتطبيقه لهذه القواعد، وإعماله لها انتقل، بالقصد الشرعي من جانبه النظري إلى جانبه العملي، ومن أفقه التنظيري إلى ميدانه التطبيقي .

ثالثا: الضبط والتقييد:

إن المعاني التي تتضمنها المقاصد الشرعية معان تتسم بالعموم والاتساع والكلية، وهي في الكثير منها تحتاج إلى ضبط وتقييد حتى لا يدخل فيها ما ليس منها، أو يخرج منها ما هو من صميم مدلولاتها . وهذا ما تظلم به القواعد الفقهية في العديد من الحالات حيث ترد على القصد الشرعي فتضبطه، وتبين متى يكون شرعيا ومتى ينزع عنه وصف الشرعية والاعتبار؛ من ذلك مثلا: أن الشارع قصد إلى مراعاة أعراف الناس وعاداتهم، فهذا مقصد شرعي وهو يتسم بالعموم والكلية، ولكن القواعد الفقهية تضبط هذا القصد وتقيده من خلال جملة من القواعد الفقهية، منها قاعدة: "كل عرف ورد النص بخلافه فهو غير معتبر"^{٢٢٨} التي قيدت العادة حتى تكون معتبرة بأن لا تخالف نصوص الشريعة القطعية وقواعدها المحكمة، وقاعدة: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت"^{٢٢٩} التي جعلت من

/ /

شروط العرف حتى يكون صحيحا أن يطرد ويشيع ويكون غالبا في معاملات الناس وأقوالهم.

ومن هذا أيضا أن قصد الشارع إلى رفع الضرر وإزالته عن المكلفين-الذي يعبر عنه بقاعدة: "لا ضرر ولا ضرار" وقاعدة: "الضرر يزال"-ترد عليه جملة من القواعد التي هي ضوابط لإزالة الضرر ورفعها، وبيان لحقيقة الضرر الذي يقصد الشارع إلى منعه ورفعها؛ منها مثلا القاعدة التي بينها الإمام الشاطبي بقوله: "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أودرء مفاسدها العادية" و"المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع"^{٢٣٠} والتي قيد بها المفاسد والمصالح بأن تكون راجعة إلى خطاب الشارع، لا إلى أهواء النفوس من حيث جلب مصالحها ومفاسدها العادية. ومن شأن هذه القواعد التي تضبط المقاصد الشرعية وتوضحها وتجلي حقيقتها، أن ترد بعض الدعوات الزائفة التي تستند إلى أصل جلب المصالح ودرء المفاسد في سبيل إكساب بعض الأفعال صفة المشروعية والجواز؛ مثل الدعوة إلى منح التراخيص لبيع الخمر وشرائها لزيادة الدخل القومي وتقوية الاقتصاد الوطني، والمناداة بإعطاء البنت مثل حظ الابن من الميراث لما فيه من تحقيق لمصلحة البنت، وغيرها من الدعوات المردودة التي تعارض مع الأصل الذي يدعي

أصحابها ابتأوها عليه، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد؛ لأن المصلحة والمفسدة وفق منطوق القواعد الفقهية محكمة بخطاب الشرع لا بأهواء النفس ونزواتها، فوضع الشريعة- وإن كان لمصالح العباد- فإنما هو حسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم^{٢٣١}

رابعا: وتتصل القواعد الفقهية بمقاصد الشريعة من جهة أخرى هي جهة قصد المكلف، وبيان ذلك أن مجموعة من القواعد الفقهية جاءت لتضبط قصد المكلف حتى تجعله متوافقا مع قصد الشارع، منها مثلا قاعدة: "الأمور بمقاصدها" وما تفرع عنها من القواعد مثل قاعدة: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من الفعل موافقا لقصده في التشريع"^{٢٣٢}؛ حيث تضبط هذه القواعد وغيرها قصود المكلفين وبواعثهم لتكون متوافقة مع مقاصد الشارع، وكأن هذه القواعد قد صيغت لحماية مقاصد الشارع من مقاصد المكلفين غير المشروعة؛ ذلك أن القصد ما دام في النفس يسمى باعثا أو دافعا نفسيا، لكنه عند مباشرة الفعل يصبح واقعا مجسدا في الوجود الخارجي، وفي حال كونه غير مشروع يكون سببا في تفويت قصد الشارع من أصل تشريع العمل، فيكون القصد باطلا والعمل باطلا أيضا .

ولقد مثلت هذه القواعد التي تضبط قصود المكلفين دورا كبيرا في الحفاظ على مقاصد الشرع، وذلك من خلال ما تفرع عنها من مسائل وجزئيات؛ من ذلك مثلا: أن الشارع قد

/

/

شرع النكاح لما فيه من مقاصد أصلية تتمثل في استمرار النسل ونمائه، ومقاصد تبعية تتمثل فيما روعي فيه حظ المكلف من الاستمتاع بالمرأة وجمالها ومالها . فإذا تنكب المكلف هذه المقاصد التشريعية-كأن يكون قصده من زواجه مجرد أن يحلل المرأة لزوجها الذي طلقها ثلاثا-كان المكلف بهذا القصد مخالفا لقصده الشارع من أصل تشريع النكاح، وهادما للمصلحة التي رسمها الشارع غاية لإباحة النكاح شرعا .

وتطبيقات هذه القاعدة التي تبين دورها في الحفاظ على القصد الشرعي من الاختلال والفوات كثيرة جدا .

وبهذا يتبين أهمية القواعد الفقهية واتصالها الوثيق بمقاصد الشريعة الإسلامية: بيانا وتوضيحا، وضبطا وتقييدا، وإعمالا وتفعيلا، وحماية وحفظا .

المبحث الثالث

العلاقة بين القواعد الأصولية ومقاصد الشريعة الإسلامية

إن الدارس للقواعد الأصولية يجد أنها تنقسم، من حيث موضوعها الذي تندرج تحته، إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قواعد أصولية تتعلق بالأحكام الشرعية مثل: "الوجوب يتضمن تحريم الترك"، و"الحكم إذا وجب بعلّة زال بزوالها"، و"التخيير ينفي الوجوب"، و"المعين لا يقع الامتثال إلا به"، و"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وغيرها من القواعد الأخرى المتصلة بالحكم الشرعي، وهو خطاب الشارع بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

القسم الثاني: قواعد تتعلق باستنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ، وهي المعروفة باسم القواعد الأصولية اللغوية والتي يعول عليها في سبيل تفسير النصوص الشرعية تفسيراً صحيحاً، وفهماً فهماً سليماً، مثل: "الأمر المطلق يدل على الوجوب"، و"الأمر المطلق يقتضي الفور"، و"النهي عن الشيء يقتضي الفساد"، و"ما بعد الغاية يخالف ما قبلها"، و"دليل العبارة مقدم على مفهوم المخالفة عند التعارض". إلى غيرها من القواعد الأخرى التي تبحث في كيفية استنباط الأحكام الفقهية من القرآن والسنة.

وقد استمدت هذه القواعد مما قرره علماء اللغة العربية من دلالة الألفاظ على المعاني، بعد استقراء وتبع لها في كلام العرب المنظوم والمنثور، مع مراعاة الاستعمال الشرعي لها في نصوص الكتاب والسنة.

القسم الثالث: قواعد تتعلق بالأدلة ومصادر الشريعة، وهذه القواعد قد تناولت موضوع الأدلة ومصادر الشريعة التي تستفاد منها الأحكام، سواء أكانت مصادر أصلية أم مصادر تبعية، مثل: "لا طريق إلى إثبات القرآن إلا بنقل متواتر يوجب العلم ويقطع العذر"، و"قول الصحابي: "السنة" يفيد أنها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"، و"الأصل مساواتنا للرسول صلى الله عليه وسلم في الأحكام إلا ما دل دليل على أنه خاص به صلى الله عليه وسلم".

وبالنظر في القواعد الأصولية جميعها تحت أي من الأقسام الثلاثة نجد أنها تدور حول محور استنباط الأحكام الشرعية من مواردها المختلفة، ونادرا ما نجد في هذه القواعد ما يشير إلى المقاصد والغايات التي تسعى الأحكام لإقامتها وتشبيدها في الواقع الإنساني.

وهذا ما حدا بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى القول: "إن معظم أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها".^{٢٣٣}

ورأى أن المباحث التي فاضت فيها كتب أصول الفقه كانت قاصرة لأن الأصوليين قصرُوا مباحثهم فيها على القواعد التي تبحث في ألفاظ الشريعة مثل: "العموم، والإطلاق، والنص، والظاهر، ومسائل التأويل، والترجيح، والنسخ... دون العناية الكافية بمقاصد التشريع

العامة، وربما يجد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيرا من مهمات القواعد، لا يجد منه شيئا في علم الأصول.^{٢٣٤}

ولا يسلم من ذلك إلا بعض المسائل في علم الأصول، التي نجد لها في خبايا بعض مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارس في أواخر كتب الأصول، ولا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسله، ومبحث التواتر والمعلوم بالدين بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا^{٢٣٥}.

وعلى الرغم من دقة الملاحظة التي سجلها الشيخ الطاهر بن عاشور على الأصوليين من انهم لم يفرّدوا لموضوع المقاصد بابا مستقلا يبحثون فيه هذا العلم بتميز، فإن الدارس للعطاء الأصولي الذي تركه لنا علماء الأمة، جزاهم الله خير الجزاء، يجد أنه قد تضمن العديد من المباحث التي هي من صميم النظر إلى مقاصد الشريعة، الأمر الذي يثبت أن علماء أصول الفقه لم يهملوا مقاصد الشريعة، ولكن عنايتهم به كانت من خلال المسائل الماثرة في المباحث الكثيرة لعلم أصول الفقه، ولم تكن من خلال بناء نظرية كلية متكاملة لمقاصد الشريعة الإسلامية، ويمكن أن يهتدى إلى هذه الحقيقة من خلال الدراسة المتأنية، والتصفح المتبصر

:

للعديد من المباحث والموضوعات والقواعد الأصولية، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:
أولاً: أن من المباحث الأصولية التي تناولتها جل المصنفات الأصولية مبحث مسالك العلة،
وهي الطرق التي يتوصل بها إلى استنباط علل الأحكام الشرعية، وتمثل هذه المسالك
بالنص والإيحاء والإجماع والشبه والدوران والسبر والتقسيم والمناسبة. وإن جميع القواعد
التي هي طرق للوصول إلى العلة، هي طرق أيضاً لتعيين المقاصد وتحديدتها وإدراكها
والوصول إليها، مثل: قواعد الإيحاء التي منها أن أمر الشارع بالشيء مبيناً لمصالحه أو نهييه عن
الشيء مبيناً لمفاسده، يدل على أن جلب المصلحة ودفع المفسدة علة الأمر أو النهي؛ كقوله
تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ . .﴾ ثم تعقبه على ذلك ببيان
المصالح التي به تتحقق ﴿تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ
يَعْلَمُهُمْ﴾ الأنفال ٦٠، الأمر الذي يعلم منه أن العلة والمقصد من وراء الأمر بإعداد القوة هو
إرهاب الأعداء وصرفهم عن التفكير بالمساس بالمسلمين، لأن الضعف يغري القوي
بالتطاول والاعتداء.

ومن هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوَةً بَغِيرَ
عِلْمٍ﴾ الأنعام ١٠٨، حيث تضمنت الآية هنا الحكم—وهو النهي عن سب آلهة—المشركين ثم
أتبعتها بالعلة والمقصد وهو تعظيم الله سبحانه وتعالى وتنزيهه عن كل ما يليق به كون سب
آلهتهم سيكون ذريعة إلى سفههم وجهلهم وتعرضهم لله سبحانه وتعالى.

فهذه القواعد إذن توجه المجتهد إلى طرق الوصول إلى علل الأحكام وإلى مقاصدها أيضا، والبحث فيها هو من صميم البحث في مقاصد الشريعة.

ثانيا: إن جميع المصنفات، الأصولية قد بحثت في موضوع، أدلة الأحكام الأصلية والتبعية، أو النقلية والعقلية، أو المتفق عليها والمختلف فيها، على حسب الاعتبار في عملية التقسيم. والبحث في موضوع أدلة الأحكام يستدعي البحث في مقاصد الشريعة، لا سيما المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع والعرف، فجميع هذه الأدلة وما يتفرع عنها من قواعد وأصول هي من ثمار النظر المقاصدي. فالعمل بالمصلحة المرسلة هو ثمرة من ثمار مراعاة مقاصد الشريعة في الاجتهاد، وإننا إذا رجعنا إلى حقيقة المصلحة المرسلة وشروطها لوجدناها ثمرة زكية من ثمار شجرة المقاصد المباركة، وهذا ما يكشف عنه الإمام الغزالي بقوله: "كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، ليس خارجا عن هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة"،^{٣٣٦} أي أن المصالح المرسلة عمل بالمصالح التي ثبت قصد الشارع لها. ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به، ويدخل تحت هذا الضرب الاستدلال المرسل الذي اعتبره مالك والشافعي، لأنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له

^{٣٣٦} الغزالي/المستصفى ٣١١/١

أصل كلي . والأصل الكلي إذا صار قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يُرى عليه بحسب قوة الأصل وضعفه^{٢٣٧}

فالمجتهد إذا لا يحكم على الفعل بأنه مصلحة مرسلّة إلا بعد أن يعرضه على مقاصد الشريعة العامة، وأصولها الثابتة، ومقرراتها الكلية التي تأكد قصد الشارع لها من خلال الشواهد الشرعية الكثيرة التي تدل عليها، مثل: قصد الشارع إلى حفظ الضروريات الخمس المتمثلة بالدين والنفس والنسل والعقل والمال، وقصده إلى رفع الحرج عن المكلفين، وقصد الشارع إلى تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا . . . إلى غيرها من المقاصد الأخرى التي تعتبر أهم معيار في عملية التثبت والتحقيق من كون الفعل مصلحة مرسلّة أو ليس كذلك .
ولقد أثبت الإمام الشاطبي هذا المعنى عملياً بإيراد عشرة أمثلة، أظهر من خلالها بأن اعتبار الفعل مصلحة مرسلّة انبنى على أساس اندراج هذا الفعل تحت مقصد شرعي من المقاصد التي ثبت اعتبار الشارع لها قطعاً؛ مثل القول بتضمين الصناعات، والضرب بالتهمة الذي تفرع عن أصل تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، والحكم بقتل الجماعة بالواحد، وجواز أكل مقدار الحاجة من الحرام يرجع إلى أصل الحفاظ على النفس، وجواز توظيف الخراج، وانعقاد بيعة المفضول الذي قصر عن رتبة الاجتهاد مع وجود الأفضل، أساسه أصل وجوب دفع أشد الضررين، وارتكاب أخف المفسدين لدفع أعظمهما . . .

إلى غيرها من الأمثلة الأخرى التي تدل أن العمل بالمصلحة المرسله هو عمل بالأصول الكلية المقصوده للشارع، وأن جميع الفروع المخرجه على أصل المصالح المرسله هي في حقيقتها فروع مخرجه على أصل المصالح المقصوده للشارع.

والأمر نفسه نجده إذا نظرنا إلى أصل سد الذرائع، فإنه من ثمار النظر إلى المقاصد؛ حيث إن سد الذرائع هو حسم الوسائل التي ظاهرها المشروعية وتؤدي إلى الوقوع في مآل ممنوع كثيرا أو غالبا^{٢٣٨} وتظهر صلة هذا المنهج الأصولي بمقاصد الشريعة الإسلامية بالنظر إلى أركانه الثلاثة، وهي: الوسيلة المشروعة، والمتوسل إليه الممنوع، والواسطة بين هذين الطرفين وهو الإفضاء. فلما صارت الوسيلة المشروعة مفضية في الكثير أو الغالب إلى مآل ممنوع مخالف لقصد الشارع من أصل تشريع العمل، منعت هذه الوسيلة التفاتا إلى مفسدة المآل لكونها أغلب وأعظم من مصلحة الأصل؛ مثل: النهي عن سب آلهة المشركين، والامتناع عن قتل المنافقين، فإنها أفعال قد حرمت سدا للذريعة التفاتا إلى مآلها الوخيم الذي يترتب عليها حال القول بالمشروعية والذي يعتبر على الضد من قصد الشارع، ولذا حرمها الشارع حفاظاً على مقصوده، وحماية له من الفوات أو الاخترام.

واعتبار المقاصد ومراعاتها نجده في الاستحسان أيضا؛ فإننا إذا دققنا النظر في هذا الدليل وجدنا صلته الوثقى بمقاصد الشريعة الإسلامية، يرشد إلى ذلك تعريف ابن العربي له بقوله: "إن

/ / / : / - /

الاستحسان ترك لمقتضى الدليل العام الذي يؤدي إلى الغلو في الحكم والمبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع^{٢٣٩}

فقوله على سبيل الاستثناء والترخص تنبيه إلى موجب الاستثناء حين يكون القول بعموم الدليل وإطلاق الحكم آيل إلى الوقوع بالخرج، فيسوغ الاستثناء رفعاً للخرج وتحقيقاً للمصلحة.

فرفع الخرج عن المكلفين هو واحد من أعظم مقاصد التشريع، وهو الذي أنتج لنا منهج الاستحسان الأصولي، ولذلك يقول الإمام السرخسي: "وقيل في الاستحسان: الأخذ في السعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة، وجل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر"^{٢٤٠}

أقول وليس ترك العسر لليسر إلا تطبيقاً لمبدأ رفع الخرج المقتضي للاستثناء والعدول. ولقد لخص الإمام الشاطبي ما يقوم به المجتهد من عمل في كل من سد الذرائع والاستحسان، مظهراً أنه في منتهاه عمل مقاصدي مؤسس على النظر المصلحي، الذي يتوخى الحفاظ على مقاصد الشارع من الفوات أو النقص أو الإهدار قال رحمه الله: "وقد يكون أي الفعل مشروعاً لمصلحة تنشأ عنه أو مفسدة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها،

/ /
/ /

فيكون هذا مانعا من القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول الثاني بعدم المشروعية فربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة^{٢٤١} ففي هذه العبارة يكشف الشاطبي عما ينبغي أن يتنبه إليه المجتهد من مراعاة لمآلات الأفعال، وتبصر بما ينتج عن القول باطراد المشروعية اعتمادا على الأصل الثابت أولا دون التنبيه إلى المفاسد التي تربو على المصلحة التي شرع الفعل من أجلها ابتداء، وواجب المجتهد في هذه الحالة أن يحكم بمنع الفعل اعتبارا لنتائجه الضرورية ومفاسده المنهية، وأن يقرر منع الفعل سدا للذرائع وحفاظا على مقاصد الشريعة من الضياع أو الاختلال، وإن كان الفعل في أصله مشروعاً؛ ذلك أن عمق نظر المقاصدي عند المجتهد قد أرشده إلى أن مفاسد المآل أعظم بكثير من مصلحة الأصل.

كذلك قد يؤدي القول بمنع الفعل بناء على ما ثبت أولا من عدم مشروعيته إلى فوات مصالح وإيقاع مفاسد تفوق المصالح التي أرادها الشارع من أصل منع ذلك الفعل؛ فلو أبقينا على الأصل الذي يقتضي المنع لترتب على ذلك نتائج ضرورية تحيق بالمكلفين وتخالف قصد الشارع من أصل منع ذلك الفعل، وهنا يأتي منهج الاستحسان الذي يوجب على المجتهد العدول بالمسألة عن موجب الأصل العام حفاظا على مقاصد الشريعة من الضياع.

ففي كل من سد الذرائع والاستحسان يعدل المجتهد عن الأصل العام جلبا للمصلحة ودرا للمفسدة، ولكنه في سد الذرائع يعدل عن أصل يقتضي المشروعية ويؤدي اطراده إلى مفسدة كبيرة في بعض الوقائع والصور، وفي الاستحسان يعدل عن أصل يقتضي المنع ويؤدي اطراده إلى إلحاق الحرج بالمكلفين. فكل المنهجين عملية اجتهادية تتضمن الاستثناء من الأصل العام الذي يقتضي المشروعية كما في سد الذرائع، أو عدم المشروعية كما في الاستحسان، والغاية من الاستثناء في كلا الأمرين أن في الاستحسان أو في سد الذرائع الحفاظ على المصلحة والعدل.

وهذا الذي سقته على سبيل المثال لا الحصر، وهناك العديد من المباحث الأصولية الأخرى التي يستكن فيها النظر المقاصدي، مثل مباحث المطلق والمقيد، والعام والخاص، ومباحث الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، وغيرها كثير من المباحث التي تثرت فيها أصول علم المقاصد وفروعه وجزئياته.

على أن ملاحظة الشيخ ابن عاشور تبقى جديرة بالاهتمام والاعتبار؛ ذلك أن مما يسجل على الدرس الأصولي-عند النظر والتحقيق-هيمنة المباحث اللفظية والكلامية على العديد من مباحثه ومسائله، وعدم إعطاء مقاصد الشريعة القدر اللازم من العناية والاهتمام، إلى أن جاء الإمام الشاطبي الذي فتح في علم أصول الفقه فتحة جديدة عن طريق ربطه بمقاصد الشريعة الإسلامية، وتنقيته من المباحث الكلامية واللفظية التي لا ينبغي عليها فرع فقهي ولا أدب شرعي.

وقد كان الإغراق في المباحث اللغوية دون ربطها بالمقاصد الشرعية سببا فيما أرى إلى ظهور العديد من الاجتهادات المعاصرة التي فهمت النصوص الشرعية فهما غير صحيح، لأنها احتكمت إلى محض القواعد اللغوية دون أن تقرن ذلك بالنظر إلى مقاصد الشريعة الإسلامية. ويمكن أن أسوق دليلاً على ذلك بعض هذه الاجتهادات، منها على سبيل المثال ما قرره بعض المعاصرين من حرمة الاستفادة من أعضاء الميت بإطلاق، بناء على قوله صلى الله عليه وسلم "كسر عظم الميت ككسر عظم الحي"^{٢٤}، ووظفوا القاعدة الأصولية المشهورة التي تفيد أن العام يبقى على عمومته حتى يرد ما يخصه، لينتهوا إلى حرمة زراعة الأعضاء الآدمية والاستفادة منها بأي وجه من وجوه الاستفادة سواء أكان المتبرع حياً أم ميتاً، لأن الحديث يدل بعمومه على حرمة المساس بجسد الآدمي بإطلاق. وأرى أن منشأ الخلل في هذا الاجتهاد هو في تعيينه لمقاصد التشريع الإسلامي وغاياته الكلية من جهات متعددة:

الأولى: أن أصحابه وقفوا عند ظاهر الحديث، وطبقوا القاعدة الأصولية "العام يبقى على عمومته" تطبيقاً آلياً، دون التنبيه إلى مقصود الرسول صلى الله عليه وسلم من حديثه الكريم؛ ذلك أن مقصود الحديث هو بيان حرمة الميت وكرامته ومكاته. فكما لا يصح إيذاء الحي بكسر عظمه اعتداء عليه، فكذلك لا يصح إيذاء الميت بكسر عظمه، لأن للميت من الحرمة والكرامة ما للحي سواء بسواء.

ومثل هذا المعنى لا يتحقق في حال الانتفاع بأعضاء الميت للمحافظة على حياة الحي، أو أحد أعضائه؛ إذ ليس المقصود من نقل عضوه إيذاءه ولا انتقاص حرمة ولا كرامته، وإنما المحافظة على نفس إنسانية أخرى جعل الله المحافظة عليها مقصدا من أجل وأعظم مقاصد الدين، واعتبر إحياء واحد من أفرادها بمثابة إحياء للإنسانية كلها، وهو ما بينه خالق الأنفس ومحبيها ومميتها بقوله ﴿ومن أحيها فكأنما أحيانا جميعا﴾؛ فاستعمال الحديث كان في غير محله وتطبيق القاعدة كان على غير أفرادها وجزئياتها .

الثانية: كما غاب عن أصحاب هذا القول بعد مقاصدي آخر هو ما تعبر عنه قواعد الموازنة بين المفسد المتعارضة-مثل: "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" و"إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما" و"يختار أهون الضررين"-التي تبين كلها أن قصد الشارع متوجه نحو ارتكاب أدنى المفسدتين لدفع أعظمهما . وأعظم المفسدتين في هذه المسألة هو ما سيحقيق بالمتبرع له من فوات نفسه إذا كان العضو الذي يحتاجه مما تتوقف عليه استمرارية حياته، أو كان ذاك العضو مما يحتاجه في سبيل تمكينه على القيام بدوره في الحياة بشكل سليم وسوي .

وإن هذا النظر المقاصدي الذي ينبغي إحياءه في عملية الاجتهاد المعاصرة ليس فيه ابتداع أمر جديد في الدين، أو اختراع أمر مستحدث في الشرع؛ ذلك أننا لورجعنا إلى عصر خير القرون لوجدنا أن الصحابة الكرام-رضوان الله عنهم-كانوا يفهمون ألفاظ النصوص

على ضوء مقاصد التشريع، وأنهم ما كانوا يفصلون الحكم عن حكمته والتكليف عن مصلحته، والأوامر والنواهي عن غاياتها ومقاصدها . نجد ذلك مثلاً في قوله صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب:

"أن لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فتخوف ناسُ فوت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن فاتنا الوقت، قال: فما عنف واحداً من الفريقين" (٢٤٣).

لقد بين أكثر شراح هذا الحديث ما يرشد إليه من صحة الاحتكام إلى مقاصد الأمر والنهي في سبيل فهم النصوص فهما صحيحا، وهو الفهم الذي دل عليه موقف الصحابة الذين صلوا بالطريق بناء على فهمهم أن المقصود من الحديث هو المبادرة في الإسراع، لا أن المقصود حقيقة تأخير الصلاة لذات التأخير.

وهذا ما وضعه الإمام النووي بقوله: "إن قوماً فهموا أن المقصود المبادرة بالذهاب إليهم، وأن لا يشتغل بشيء، لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه من حيث أنه تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظراً إلى المعنى لا إلى اللفظ فصلوا حين خافوا فوت الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته فأخروها، ولم يعتف النبي صلى الله عليه وسلم واحداً من الفريقين" (٢٤٤).

ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعتف واحداً من الفريقين، استنبط العلماء أنه لا يعاب على

من احتكم إلى الظاهر في تفسير الحديث، كما أنه لا يعابُ على من احتكم إلى المعنى والمقصد في فهم الحديث، وهذا ما عبّر عنه السهيلي بقوله: "لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية، ولا على من استنبط من النص معنى يخصّصه"^(٢٤٥).

ويرى الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى أنّ هذا الاختلاف في اجتهاد الصحابة في عين هذه المسألة، كان حجر الأساس للتنوع في المدارس الفقهية الاجتهادية التي ظهرت بعد ذلك، حيث يقول: "فاجتهد بعضهم وصلّاها في الطريق، وقال لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون، وأخروها إلى بني قريظة، فصلوها ليلاً، فنظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس"^(٢٤٦).

وبناءً على هذا البيان يكون تحكيم المقاصد في فهم الحديث منهجاً أصولياً معتبراً، قد أعمله سلف الأمة، ولقي الإقرار والقبول من الرسول صلى الله عليه وسلم، الأمر الذي يرشد إلى سلامة هذا المنهج وصحته.

ورغم أن أكثر شراح الحديث قد ذهبوا إلى أن الذين أخرّوا الصلاة قد وقفوا عند ظاهر النص، وأنهم أخرّوا الصلاة لذات التأخير، فإننا نجد من شراح الحديث من أشار إلى أن الذين أخرّوا الصلاة إلى حين الوصول إلى بني قريظة قد أخرّوها لأنهم فهموا أن المقصود هو

()
: /
()
:
/

التعجيل في الوصول، ولم يؤخروها بناء على فهمهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلب التأخير لذات التأخير: وهذا ما أشار إليه ابن المنير بقوله: "فإن الذين لم يصلوا عمدوا بالدليل الخاص وهو الأمر بالإسراع فتركوا عموم إيقاع الصلاة في وقتها، إلى أن فاتت، والذين صلوا جمعوا بين دليلي وجوب الصلاة ووجوب الإسراع، فصلوا ركباناً لأنهم لو صلوا نزولاً لكان مضادة لما أمروا به من الإسراع، ولا يظن ذلك بهم مع ثقب أفهامهم".

فارجع ابن المنير "عدم الصلاة في الطريق" إلى كونه ينافي الإسراع المقصود من النهي، إشارة إلى أن هذا الفريق لم يكن اجتهاده مبنياً على ظاهر اللفظ، وفق ما أشار إليه الأكثرون من شراح الحديث، وإنما كان مبنياً على الالتفات إلى مقصد النهي، حيث وجدوا في الصلاة في الطريق إعاقة وتراخياً في تحقيق حكمة النهي وهي الإسراع في الوصول إلى بني قريظة؛ ولذلك تركوا الصلاة في الطريق، حرصاً على تحقيق هذا المقصد المطلوب، وإقامة تلك الغاية المرجوة. والذين صلوا في الطريق راعوا هذا المقصد أيضاً، وتفهموا تلك العلة؛ ولذلك صلوا ركباناً، لأنهم لو صلوا نزولاً لكان مضادة لما أمر وفق ما يرى ابن المنير. وإن كان ابن حجر يستبعد أن تكون الطائفة التي صلت بالطريق قد صلوا ركباناً.

وبناءً على هذا الفهم (المنيري)، يكون الصحابة متفقين على الاحتكام إلى المقاصد للوقوف على حقيقة المطلوب منهم في أمره صلى الله عليه وسلم لهم في الصلاة في بني قريظة، فبعضهم فهم أن المقصود هو الإسراع في الوصول؛ ولذلك امتنعوا عن الصلاة في الطريق، لما فيها من

إعاقعة عن تحقيق المقصود . وآخرون فهموا هذا المقصد أيضا ولكنهم جمعوا بينه وبين الدليل الخاص الذي يقتضي الصلاة لوقتها .

وسواء أخذنا بتفسير ابن المنير، أم باتجاه الآخرين، فإن كلا التفسيرين يظهر لنا أهمية رعاية المقاصد الجزئية في فهم نصوص السنة النبوية، ويكشف عن أن الالتفات إلى المقاصد في فهم ما ورد على لسان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم منهج أصيل له عمقه وامتداده، في عصر خير القرون رضوان الله عنهم أجمعين، وأنه قد لاقى إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم واعتباره، الأمر الذي يفيد قطعية سلامة هذا المنهج وصحته . وقد اعتبر الإمام ابن حجر العسقلاني أن هذه الحادثة تدل دلالة واضحة على أنه يجوز الاستنباط من النص العام معنى يخصه^{٢٤٧}، والمعنى المخصص لظاهر اللفظ هو في حقيقته علة الحكم أو حكمته أو المصلحة التي شرع من أجلها .

وإنني في هذا السياق أقول بأن الجهود المعاصرة في عملية إحياء الاجتهاد المقاصدي للشريعة، يجب أن توجه صوب هذه الجزئيات المقاصدية المتناثرة في أرجاء علم الأصول لاستخلاصها وتنقيتها مما علق بها من الشوائب، التي كانت سببا في انحراف علم أصول الفقه عن غايته، وإعاقته عن تحقيق هدفه وغايته .

وأرى أنه لا بد أن تبذل الجهود نحو تقعيد علم المقاصد بحيث تتم صياغة مباحث علم

المقاصد على شكل قواعد محددة منضبطة لتكون قسيما للقواعد الأصولية والفقهية؛ ذلك أن ضبط العلوم بقواعد محددة أمر في غاية الأهمية، وهذا ما نبه إليه الإمام الزركشي بقوله: "إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة، هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها

٢٤٨١١

وبذلك يكون علم المقاصد محدد المعالم واضح الأمارات بين الملامح، يسهل على المجتهد أن يقف عليه من خلال القواعد الكلية التي يعبر كل منها عن معنى مقصود شرعا . ويمكن أن أضرب أمثلة على هذه القواعد المقاصدية:

- ✽ الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه^{٢٤٩}.
- ✽ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا^{٢٥٠}.
- ✽ ترك اعتبار المصالح في الأوامر الصادرة عن الشارع يعتبر مخالفة لقصده من تشريعها^{٢٥١}.
- ✽ العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع كما أن إهمالها اسراف أيضا^{٢٥٢}.

- / /
/ /
/
/
/

✽ الأصل في العبادات التوقف دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني^{٢٥٣}.

✽ النظر في المآل معتبر مقصود شرعا^{٢٥٤}.

✽ المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها^{٢٥٥}.

إلى غيرها من القواعد الأخرى التي تختص بمقاصد الشريعة الإسلامية، والتي لا بد من تجليتها والكشف عنها حتى تكون عملية الاجتهاد منضبطة بقواعد الشرع ومقاصده. فعملية الاستنباط والاجتهاد تتطلب استحضار القواعد الأصولية والقواعد المقاصدية معا، وعدم بتر النص الشرعي عن أي منهما.

وفي تعديد مقاصد الشريعة تسهيل لهذا الأمر، ومساعدة للمتصدين للفقهاء والإفتاء في عصرنا الحاضر للإحاطة بالقواعد المقاصدية إحاطتهم بالقواعد الأصولية؛ ذلك أنه لا يصح أن تطبق القواعد الأصولية المتعلقة بالأمر والنهي مثلا، دون أن يلتفت إلى المقصد والغاية من هذا الأمر أو ذاك النهي، وهذا ما أشار إليه الإمام الجويني بقوله: "ومن لم يتقطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة من وضع الشريعة"^{٢٥٦}؛ وأكد هذا المعنى

/

/

/

/

أيضا الشاطبي بقوله: "لا بد من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجردة"^{٢٥٧}

وقد نهت إلى أن الزلل الذي وقعت به بعض الاجتهادات المعاصرة، هو في احتكامها إلى القواعد الأصولية اللغوية وحدها دون أن تلتفت بالكلية إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، رغم أن كلا منهما يعتبر أمرا أساسيا لعملية الاجتهاد؛ يقول الشيخ عبد الله دراز: "إن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين:

أحدهما: علم لسان العرب

وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها"^{٢٥٨}

وبناء عليه فإن تعيد علم المقاصد من شأنه أن يساعد في أن تسير القواعد الأصولية جنبا إلى جنب مع القواعد الفقهية حتى يكون الحكم الشرعي موافقا لإرادة الشارع، محققا لغايته، موصلا لهدفه ومقصده.

والله المستعان وهو الهادي إلى سواء السبيل.

والحمد لله رب العالمين

/

/

مقاصد الأحكام الشرعية وعللها

الدكتور جاسر عودة

مدير مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية — لندن

مقدمة

هذا البحث محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي عن طريق اقتراح المقاصد الشرعية مناطاً للحكم الشرعي يدور معها وجوداً وعدمًا حسب تغير الأحوال. واعتبار المقصد المستنبط من الأمر الشرعي وإناطة الحكم به عمل اجتهادي ظني، ولكن له أصولاً من فهم الصحابة رضي الله عنهم للنصوص وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم لهم. كالذي ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما: "قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك (وفي رواية: إنما أراد الإسراع، وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فاتنا الوقت" ^{٢٥٩}). فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحداً منهم" ^{٢٦٠}.

وهذا الحديث أصل واضح في جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظن الغالب، بل، وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبط على وجه قد يخالف العلة الظاهرة في هذا

:

- :

:

-

:

العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل"،^{٢٦٣} وهو رأي يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقتها .

المقصد والعلة

القصد والمقصد لغة مشتقان من الفعل قصد، والقصد هو استقامة الطريق والعدل والتوسط وإتيان الشيء؛ يقال قصده واليه يقصد يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقصد الشرعي، أي "المعنى الذي قصد الشارع إلى تحقيقه من وراء الحكم".^{٢٦٤} والمعاني والحكم التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء التشريع قسمها العلماء إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.^{٢٦٥} فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو أنواع كثيرة منها، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل والحرية.^{٢٦٦} وتشمل المقاصد العامة المصالح الضرورية التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم

: :

:

()

()

:

:

- :

:

-

وأخراهم، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض.^{٢٦٧} والمقاصد الشرعية الخاصة هي المعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصصة، مثل مقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، ومقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة. وقد تكون المقاصد جزئية بمعنى الحكم والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات،^{٢٦٨} كمقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع الحرج في الترخيص بالفطر لمن لا يطبق الصوم، أو مقصد الطهارة في غسل النجاسات.

وكثيراً ما تعرض المقاصد على أنها هرم منظم من الأهداف على رأسه المقاصد العامة (وهي بدورها مرتبة عند كثير من العلماء ترتيباً معيناً)، وتفرع عنها بدورها المقاصد الخاصة والجزئية. ورغم أهمية الأولويات نظرياً وعملياً إلا أنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلها واستقصائها في مستويات هرمية، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل منظم. فأبو حامد الغزالي مثلاً قد رتب المقاصد العامة وضروراتها الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.^{٢٦٩} ثم

)

(

:

—

:
:
:

بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية فقال: "عند تعارض مصلحتين ومقصودين... يجب ترجيح الأقوى"، ومثل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.^{٢٧٠} ولكن أبا حامد ناقض الترتيب حين لم يبح الزنا تحت الإكراه^{٢٧١} رغم أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور. والآمدي قد وضع بعض الأولويات الفقهية العملية مثل تقديمه لحفظ الدين على النفس^{٢٧٢} رغم أن هذا مناقض - مثلاً - لإباحة النطق بكلمة الكفر تحت الإكراه، وتأخيرها لمقصد حفظ المال عما سواه رغم أن "من قتل دون ماله فهو شهيد".^{٢٧٣} ولعل هذه الإشكالات هي التي أدت إلى عدم تصريح كثير من العلماء بترتيب محدد في مسألة المقاصد الضرورية وعدم بناء أحكام محددة على ذلك الترتيب، مثل الشاطبي^{٢٧٤} والرازي^{٢٧٥} والقرافي^{٢٧٦} والبيضاوي^{٢٧٧} وابن تيمية.^{٢٧٨} وهناك اتجاه معاصر يرى أن المقاصد بأنواعها

:

:

:

:

:

:

ومستوياتها تمثل دوائر متداخلة ومقاطعة، كما لاحظ الشيخ محمد الغزالي رحمه الله مثلاً،^{٢٧٩} وهي بالتالي ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى وإنما منظومة دائرية تشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض،^{٢٨٠} وهو الرأي المختار.

أما العلة فهي في اللغة: "اسم لما يتغير الشيء بحصوله، أخذاً من العلة-التي هي المرض-لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض؛ يقال اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم".^{٢٨١} وأما في الاصطلاح، فهناك من يرى أن العلة هي المعنى الذي شرع الحكم لأجله،^{٢٨٢} وهذا التعريف يقترب بتعريف العلة من تعريف المقصد، ولكن العلة كما يراها جمهور الأصوليين هي: "الوصف الذي جعله الشارع" مناطاً لثبوت الحكم بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم".^{٢٨٣} وللعلة أسماء تختلف باختلاف

:

:

(- -)

:

:

:

:

)

(

:

الاصطلاحات ولكنها تدل على نفس المعنى؛ فيقال لها السبب والأمانة والداعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضي والموجب والمؤثر.^{٢٨٤} وإناطة الحكم بالعلة يعني ارتباطهما، والقاعدة الأصولية المعروفة تقول: "الحكم الشرعي يدور مع علته وجوداً وعدمًا".^{٢٨٥} فمثلاً، ذكر الفقهاء أن علة العدة الطلاق، وعلة رخصة الفطر السفر أو المرض، وعلة جمع الصلاة السفر، وعلة ضم الحبوب أو المعادن بعضها إلى بعض في الزكاة اتفاق الأسماء، وعلة تحريم الخمر الشدة في الشراب، وعلة ربا الفضل الطعم، وعلة رفع الإجماع في النكاح الثبوتية، وعلة المماثلة في المهر المماثلة في العصبية - على خلاف بينهم في بعض هذه العلة. فإذا غابت علة من هذه العلة غاب معها حكمها وإذا وجدت العلة وجد الحكم.

وقد اشترط جمهور الأصوليين في الوصف الذي يصلح علة شروطاً مردداً إلى أربعة شروط، وهي: الظهور (أي أن يكون واضحاً يمكن إدراكه والتحقق من وجوده أو عدمه)، والانتضاب (أي محدوداً لا يختلف باختلاف موصوفه ولا باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال)، والتعدي (أي ألا يكون خصوصية للرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً أو لأحد أصحابه)، والاعتبار (أي ألا يكون الشارع قد أورد أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به).^{٢٨٦}

الحاجة لإناطة الأحكام بمقاصدها

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور علم أصول الفقه واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"،^{٢٨٧} وكتب أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من . . . تأييد فروع اتزعمها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول . . . فهم قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية".^{٢٨٨} وكتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن "علماء الأصول من لدى الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة . . . فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه".^{٢٨٩} وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن: "الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،"^{٢٩٠} فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها . . . مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير

من المسائل التي جُلِبَت إلى الأصول من علوم أخرى".^{٢٩١} وقد أرجع الدكتور حسن الترابي هذا القصور الذي شهده الفقه الإسلامي إلى أن الفقهاء "لم يكونوا أولي أمر مسؤولين عن رعاية مصالح الأمة وسياستها بالشرع، فلم يستعملوا أصول المصالح بعد أن قرروها وآلت إلى تعطيل الكامل".^{٢٩٢}

ولكن يبدو لي أن هذا النقد يصدق فقط على عدم إعمال المقاصد في استنباط الأحكام، أي بناء الأحكام الشرعية عليها، فلم يكن للمقاصد تأثير يذكر في تقرير الأحكام الشرعية، واكتفى الفقهاء باعتبار العلل والقياس عليها والتأصيل لها. ولكن هذا النقد لا يبدو لي أنه يصدق على مناقشة العلماء للمقاصد نفسها على اعتبار أنها المصالح والمعاني التي أتت الشريعة لتحقيقها. فقد تحدث الفقهاء على اختلاف مشاربهم عن معاني المقاصد حسب التعريفات المذكورة سابقاً، وإن اختلفت ألفاظهم ومسمياتهم، فذكروا قصد الشارع بالحكم،^{٢٩٣} وغرض الشارع،^{٢٩٤} وما أراد الشارع بالحكم،^{٢٩٥} ومناسبة القياس،^{٢٩٦} والحكمة من الحكم،^{٢٩٧} ومصالح

— — — — —

: : : : : —

: : : : :

: : : :

: : :

: : :

= : :

العباد،^{٢٩٨} بل وأطلق أبو حامد الغزالي على المقاصد الضرورية اسم المصالح المرسلة.^{٢٩٩} ولكن هذه المصطلحات كلها لم تُتطَبَّقْ بها الأحكام الشرعية ولم تستخدم عملياً فيما بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم في الاستنباط أو القياس اللهم إلا في بعض الأغراض الفقهية المحدودة مثل الترحيح بين العلل إذا تعارضت، كما ذكر الآمدي،^{٣٠٠} ومنع التحيل، كما ذكر ابن القيم والشاطبي،^{٣٠١} والقليل من الفتاوى المتناثرة في ثنايا كتب المذاهب المختلفة.^{٣٠٢}

وهذه التطبيقات المحدودة للمقاصد الشرعية في تقرير أحكام الفقه اقتدت التأصيل المنهجي النظري، فلم يحدث تاريخياً أن قدمت المقاصد الشرعية كأصول قطعية تنفرع عنها وتخدمها أحكام الفقه التفصيلية، اللهم إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري في كتابه الفذ "غياث الأمم في التياث الظلم"،^{٣٠٣} وفيه يعرب عن خوفه من اقراض حملة الشريعة وثقله المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلاً في الجزء الأخير من الكتاب أن هذا قد حدث فعلاً، وبناء على هذا الافتراض الجدلي أوجد الإمام الجويني لنفسه مجالاً للإبداع في الاجتهاد دون التقيد بمذهب بل ودون التقيد بظواهر النصوص الجزئية المعارضة التي "تختلف فيها الأفهام وتختلف في توثيقها الآراء". ثم بنى الجويني أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "أصول قطعية"، و"الحكمات التي لا يتطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات"،^{٣٠٤} على حد تعبيره، وأوضح أن منهجه كان استقراء هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثم قال: "نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحي والأس من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفاريح، وإليه انصراف الجميع".^{٣٠٥} وهذه الأصول والقواعد بناها على المقاصد في أبواب الفقه، مثل مقصد تراضي الملاك في معاملات البيع، ومقصد رفع ضرر المحتاجين في باب الزكاة، ومقصد التيسير في باب التجاسات،^{٣٠٦} وغيرها. ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب القيم يبدو لي كخطة تحديد شاملة وعميقة في مناهج

:

⋮
-
⋮

الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراءً شاملاً، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاكمة على عملية الاجتهاد ببعديها الفقهي الاستنباطي والحديثي النقدي.

وهذا التجديد لنظريات الاستنباط الفقهي عن طريق المقاصد قد ظهر حديثاً في صورة مقترحات قيمة في كتابات الأصوليين بدأت بالنقد الذي ذكر آنفاً، وانتهت بمحاولات منهجية بلورة هذا التجديد للأصول عن طريق المقاصد . فقد اقترح الدكتور حسن الترابي ما أسماه "القياس الواسع"، وهو: "أن تسع في القياس على الجزئيات لتعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم توخى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه يقربنا من فقه عمر".^{٣٠٧} وأصل الدكتور طه العلواني لما أسماه بفقه المقاصد الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصداً من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات، قاض عليها، بعد أن كان يستمد وجوده منها".^{٣٠٨} ودعا الشيخ ابن عاشور إلى "أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلشت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك

^{٣٠٨} مقاصد الشريعة - طه العلواني ص: ١٢٤ - ١٢٥

الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية".^{٣٩}

وعلى ضوء هذه الأفكار، يقترح هذا البحث إضافة لقاعدة دوران الأحكام الشرعية مع عللها لتصبح كالتالي:

تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدمياً كما تدور مع عللها وجوداً وعدمياً

وإناطة الحكم الشرعي بالمقصد منه كما تقترح هذه القاعدة تسهم في مرونة الفقه وقدرته على استيعاب تغير الظروف والأعراف، كما تحد من دعاوى النسخ لبعض النصوص المحكمة لمجرد تعارض ظواهرها وتناقض عللها - كما تفصل المطالب التالية. ولكن هذه القاعدة تثير سؤالين منهجين هامين يجاب عنهما أولاً:

السؤال الأول: هل يصلح المقصد كوصف يتعلق به الحكم كما هو الحال في العلة التي يتفق على حجيتها أغلب الفقهاء؟ أم أن حاله كحال الحكمة التي لا يؤيد حجيتها جمهور الفقهاء؟

والسؤال الثاني: كيف تفرق بين الأحكام التي تصلح لأن تناط بمقاصدها المستنبطة والأحكام التي قصد بها التعبد الحر في المحض دون النظر إلى مسألة المصالح والمخاطر؟ هل يصلح المقصد وصفاً يتعلق به الحكم؟

اعترض جمهور الأصوليين على أن تكون الحكمة من الحكم الشرعي مناطاً للحكم، ذلك لأنها تفقد من شروط الوصف الذي يصلح أن يناط به الحكم شروط الظهور والانضباط وعدم التخلف عن الحكم.^{٢٩٠} وفيما يلي أمثلة يضر بها من يمنع التعليل بالحكمة من الأصوليين للتدليل على هذه الموانع الثلاثة، أعرضها على هيئة مثالين لكل مانع.

المثال الأول (مانع الخفاء): عدة المطلقة معللة بالطلاق، والطلاق ظاهر منضبط، ولكن حكمة العدة قد تخفى، فمن قائل إنها براءة الرحم، ومن قائل إنها فرصة للصلح بين الزوجين، ومن قائل إنها فترة نقاهة للمرأة قبل زواج جديد. وعلى هذا فلا يصح مثلاً - باتفاق العلماء - إسقاط العدة عن الآيسة مثلاً ليقينها من براءة رحمها، أو عن الزوجة المطلقة ثلاثاً لانعدام فرصة الصلح.

المثال الثاني (مانع الخفاء): ربا الفضل حكم معلل بعلة محددة يمكن استنباطها من الحديث الذي ورد في بابه،^{٢٩١} ولكن حكمة ربا الفضل تفقد شرط الظهور إذ صرح كثير من العلماء بعدم اهتدائهم لها، إلا بعض العلماء الذين رأوا أن الحكمة هي سد ذريعة ربا النسيئة. يقول ابن القيم:

.....

.....

(: :)

"أما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإنني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين إما في الجودة وإما في السكة وإما في الثقل والخفة وغير ذلك تدرجوا بالرجح المعجل فيها إلى الرجح المؤخر وهو عين ربا النسيئة وهذه ذريعة قريبة جداً، فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة".^{٣١٢}

المثال الثالث (مانع الانضباط): رخصة الفطر معللة بنص القرآن بالمرض أو السفر، وهي علة - في رأي جمهور الأصوليين - ظاهرة منضبطة. ولكن حكمة رخصة الفطر في رمضان، التي هي رفع المشقة، تقتد شرط الانضباط لأنها "تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الواسطة الحديثة. . والمسافر في الصيف وتحت وهج الشمس مشقة تختلف بكثير عن المسافر أيام الربيع. . ويدل على ذلك أنه لم يرخص للحمال في الفطر في الحضر مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائرة".^{٣١٣}

— : : : : :
— : : : : :
— : : : : :

الصائم، ولهذا شرع الإفطار في غير صور المرض والسفر مثل الجهاد والإرضاع، كما مر سابقاً. وأما حرمة الخمر التي عللها العلماء بالشدة في الشراب فحكمتها منع العداوة والبغضاء والصد عن سبيل الله، ولكن المقصد منها هو حفظ عقول الناس. وهذا المقصد أفضل من العلة المذكورة كأداة للقياس لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقوق ومشعوم وغيره، كما مر سابقاً.

وأما وجوب الحد على الزاني فهو معلل بالزنا، وحكمته التي ذكرها الفقهاء وهي منع اختلاط الأنساب قد تخلف عن الحكم. ورغم أن منع اختلاط الأنساب مصلحة معتبرة في الشرع، إلا أن قضية الزنا في الإسلام ليست قضية اختلاط أنساب فقط، وإنما هي قضية ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية متعددة. والمقصد من حد الزنا ليس المنع من اختلاط الأنساب فحسب، وإنما الردع عن الزنا بكل مفسده. فإذا استكرهت امرأة على الزنا مثلاً أو كانت لا تفقه معناه، انعدم قصد الردع ولم يُقم عليها الحد - كما درأ عمر رضي الله عنه الحد عن المراتين اللتين استكرهت إحداهما على الزنا وكانت الأخرى أعجمية لا تفقه.^{٣٢٠} وحرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة وحكمتها - كما ذكر الفقهاء - الجزئية وهي قد تخلف عن الحكم، ولكن المقصد من هذا التشريع الذي لولاه ما شرع الحكم ليس قضية الجزئية وإنما هو - في

(:)
:

غالب ظني - تبجيل واحترام رابطة الأمومة التي تنشأ بين المرضعة والطفل الذي أرضعته،
وروابط الأخوة التي تنشأ كذلك بين هذا الطفل وإخوته من الرضاعة، وهو مقصد لا يتخلف
عنه الحكم أبداً كما تخلف عن الحكمة.

والتعليل بالمقاصد ليس مطروحاً هنا كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما
التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها . فإن الشارع الحكيم قد أناط كثيراً
من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحياناً
وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين . ولكن سعة الإسلام وشموله لبُعدي الزمان
والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا
غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم .

كيف نفرق بين الأحكام التي قصد بها التعبد وغيرها ؟

أجمع المسلمون أن في الشرع أحكاماً يلزم المسلم اتباعها تعبداً، مثل عدد ومواقيت الصلوات
وهيئاتها وأذكارها المخصوصة، أي أنه يلزم المسلم عين ما ورد فيها عن الشارع بصرف
النظر عن الحكم والعلل وبصرف النظر عن اختلاف الزمان والأحوال . ولا ينكر أصل
الأحكام التعبدية في الإسلام إلا من كان في تصوّره الإيماني خلل كبير .

ولكن هناك خلافاً بين الأصوليين في مجال هذه الأحكام التعبدية ومنهج التعرف عليها،
وهو خلاف يبدو لي أنه ناتج عن خلافهم في مناهج التعليل . فأما من أنكر أن للأحكام علل

كالظاهرية فهم يعتبرون أن كل الأحكام التي وردت عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم تعبديات، على المسلم اتباع ظواهرها وصورها بغض النظر عن ما يبدو للعقل من عللها أو مقاصدها، ولا يقبلون أن يقاس على أي من الأحكام غيرها . يقول ابن حزم: "مسألة: ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان".^{٣٢١} ويقترب من منهج الظاهرية هذا من لا ينكرون التعليل للأحكام ولا القياس عليها ولكنهم لا يتوسعون في التعليل ولا القياس تورعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص بحال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبت علته نصاً .

وهناك العلماء الذين يعللون الأحكام - على اختلاف مسالكهم في التعليل - إلى حيث انتهت مدارك عقولهم، فإن قصرت عقولهم عن إدراك علة الحكم ردوا الأمر إلى الله تعالى إيماناً وتصديقاً واعتبروا التكليف عبادة محضة، أي المقصود منها الاتباع والتعبد، وهذا رأي أغلب الأئمة المجتهدين.^{٣٢٢} فمثلاً، يقول الشافعي: "التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل

:

: :

:

: : - : :

: : - : :

:

: :

=

والرجوع إلى ما أدخله الفقهاء على اختلاف مذاهبهم في باب العبادات المحضة يكشف عدم وجود منهجية ثابتة لتحديد هذه الأحكام، حتى إن أبا الوليد ابن رشد اتهم بعض الفقهاء بادعاء التعبد في بعض الأحكام كوسيلة للاقتصار في المناظرات، فقال: "وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم فتأمل ذلك فإنه يبين من أمرهم في أكثر المواضع".^{٣٢٦}

وقد حاول الشاطبي في موافقاته تحديد هذه المسائل منهجياً بالتفريق بين ما صُنف تحت أبواب العبادات وما صُنف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: "الأصل فيها (أي العبادات) التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه".^{٣٢٧} ولكن هذا التفريق ليس على إطلاقه، فبعض الأحكام التي صُنفت تحت باب العبادات—مثل أحكام الزكاة—مجالها العباد، وهو ما يقتضي أن تدور مع متغيراتهم وظروفهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية المنشودة، وبعض الأحكام التي صُنفت تحت باب المعاملات أو العاديات—مثل المهر وعدة المطلقة وحرمة الربا وغيرها—لا يعلمها العلماء بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحضة.

- :
- : :

واقترح الشاطبي في نفس السياق وسيلة أخرى للتفريق بين العبادات المحضة وغيرها، فقال: "وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح آخر غير ما يدركه المكلف لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر إذ لا يعرف كون الحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض"،^{٣٢٨} ويقول في موضع آخر: "التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى. . وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع، فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق".^{٣٢٩} وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلنا بالعلة و"عدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه" هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة.

وللقرافي تفريق إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى وهو بالتالي تعبدية، وبين غيره من الأحكام، فقال إنه الحكم الذي "ليس للعباد حق إسقاطه"،^{٣٣٠} مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة.

: :
:
— —

والخلاصة أن الأصل فيما أورده العلماء تحت أبواب العبادات التعبد، خاصة ما لا يعقل معناه ولم يتعلق بالعباد، والأصل فيما ورد تحت أبواب المعاملات الدوران مع العلل والمقاصد إلا ما لا يعقل معناه مما قصرت عنه أفهام المستنبطين، أو عُقل معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما قد شُرِعَ من أجل مقصد معين وليس المقصود منه التعبد الحض، فلا بد أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق المقاصد يتيح للفقه الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف، كما يفصل المطلب التالي.

استيعاب تغير الظروف والأعراف

قد تتغير الظروف والمعطيات المحيطة بالحكم تغيراً كبيراً يؤثر في الحكم نفسه، إلى حد أن يصبح أحياناً إعمال العلة دون اعتبار المقصد مصدراً للخرج وعائقاً عن استيعاب هذا التغير لصالح الإسلام والمسلمين. والأمثلة التالية توضح هذا المعنى.

المثال الأول: إذا اقتصر حكم رخصة الفطر على علة السفر أو المرض لم يستوعب حالات أخرى يغلب على الظن أن الشارع تعالى يقصد فيها إلى رفع الحرج والضرر بعدم إلزام المسلمين بالصوم مثل الجهاد والإرضاع والحمل والكبر وغيرها من صور مظنة الحرج أو الضرر. فإذا اعترض معترض بأن هذا الضرر غير منضبط، فالجواب أن العلة نفسها في هذا المثال غير

منضبطة، فالسفر اختلفت فيه الآراء كثيراً، والمرض غير منضبط كذلك. ويعبر ابن قدامة عن هذا الرأي بقوله: "المرض لا ضابط له فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو، ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره"،^{٣٣١} وهو يقصد بالحكمة هنا المقصد من الحكم، وقد مر بيان الفارق بين المقصد والحكمة.

المثال الثاني: يرى الشافعي وأبو حنيفة أن العلة التي جعلها الشارع مناطاً لحكم إعطاء المؤلفة قلوبهم من أموال الزكاة هي حداثة إسلامهم، وأن هذا الحكم لا يتغير مهما تغيرت الظروف.^{٣٣٢} ولكن عمر رضي الله عنه أناط هذا الحكم بمقصد فهمه من خلال صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم. فقد روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم ثقل فمجاه، فتذمرا وقالوا مقالة سيئة فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جهدكما". ثم علق الجصاص قائلاً: "سهم المؤلفة

- : -
- -

قلوبهم كان مقصورا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار".^{٣٣٣} ولكن البعض فهم من هذا أن عمر قد "نسخ الحكم"،^{٣٣٤} ودعوى النسخ باطلة لأنه لا نسخ بمجرد الرأي بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ورد ابن الهمام على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن "العلة للإعزاز، إذ يُفعل الدفع ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتب الحكم الذي هو الدفع على الإعزاز الذي هو العلة. وعن هذا قيل: عدم الدفع الآن للمؤتلفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نسخ؛ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع".^{٣٣٥} ورغم تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة إلا أنه يبدو لي أن الإعزاز هنا ليس علة حسب التعريف الأصولي لها كوصف ظاهر منضبط (لأن الإعزاز وصف متغير بتغير الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط)، بل الإعزاز مقصد. وعلى هذا فعمر رضي الله عنه قد أدار الحكم حسب تغير الحال مع ما نطلق عليه المقصد لا مع ما نطلق عليه العلة.

المثال الثالث: روى عبد الرزاق: "ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنشئ بمائة قلوص، فندم البائع فلحق عمر فقال غصبني يعلى وأخوه فرساً لي،

:

: :

: :

فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر فقال: إن الخيل تبلغ هذا عندكم ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً خذ من كل فرس ديناراً فقرر على الخيل ديناراً ديناراً".^{٣٣٦} وقد علق الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة على هذا الخبر بقوله: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة. فقد دل تصرف عمر رضي الله عنه على أن للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأن أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها".^{٣٣٧} بل عزم الشيخ القرضاوي ذلك الحكم بأن جعل: "كل مال نام فهو وعاء للزكاة"، وكتب عن قصد الشارع من ذلك فقال: "إن الزكاة إنما شرعت لسد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قصد إلقاء هذا العبء على من يملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الشعير ثم يعني كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظم المصانع وأضخم العمارات أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أوسق الشعير في سنوات".^{٣٣٨}

— — — — —
: : : : :
: : : : :
:

أما الظاهرية فقد حصروا الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط ولم يعتبروا غيرها . فقال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وما عجزها فقط . . وفيها جاءت السنة . . ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة . . " ^{٣٣٩} وهذا رأي واضح البعد عن تحقيق المقاصد والمصالح المرجوة من تشريع الزكاة نفسه، خاصة في عالمنا المعاصر الذي لا تمثل فيه هذه الأصناف الثمانية إلا جزءاً محدوداً من ثروات الناس .

المثال الرابع: الخمر . . علل العلماء حرمتها بشدة الشراب المسكر، ولكن المقصد من تحريمها هو حفظ العقل من الهذيان . ويدولي أن هذا المقصد أفضل من العلة المذكورة كأداة للقياس لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقوق ومشعوم بصرف النظر عن الشدة من عدمها، بل ويوجب إقامة الحد على فاعله إذ أنه لا فرق بين شارب الخمر وآكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل . وقد تردد بعض العلماء في إقامة الحد على متعاطي الحشيشة بناء على تمسكهم بالعلة المذكورة، فرد عليهم ابن تيمية بأن: "ضررها من بعض الوجوه أعظم من ضرر الخمر، ولهذا أوجب الفقهاء بها الحد كالخمر، وتوقف بعض المتأخرين في الحد بها وأن أكلها يوجب التعزير بما دون الحد فيه نظر، إذ هي داخلة في عموم

- : : -

ما حرم الله وأكلتها ينتشون عنها ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر وتصدهم عن ذكر الله، وإنما لم يتكلم المتقدمون في خصوصها لأن أكلها إنما حدث في أواخر المائة السادسة أو قريباً من ذلك فكان ظهورها مع ظهور سيف جنكيز خان".^{٣٤٠}

المثال الخامس: رأى الجمهور أن علة المماثلة في المهر هي المماثلة في العصبية. ولكن، قد تتغير الأعراف وتقل أهمية العصبية بل ويحتم المجتمع مقاييس أخرى للمماثلة في المهر مثل الجمال (كما يرى المالكية مثلاً) أو المنصب أو غيره، وعندها تقصر العلة عن استيعاب ذلك ولا يحقق الحكم الشرعي العدالة كما يفهمها المجتمع - وهي المقصد منه أصلاً - بل قد يؤدي التمسك بعلة المماثلة في العصبية - وإن فوتت المقصد - إلى الإخلال بهذه العدالة المنشودة.

المثال السادس: وبمناسبة الحديث عن العرف والمقصد أذكر مثلاً أخيراً ذكره ابن عابدين في رسالته العميقة المغزى عن العرف، التي سماها "نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف". فقد قال: "صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدين، واستدلوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط"^{٣٤١} وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى

: : - :
:
- - -
: : : :
:
=

به العرف كبيع نعل على أن يخذوها البائع . . فإن قلت: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضياً على الحديث ؟ قلت: ليس بقاض عليه بل على القياس لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث".^{٣٤٢} فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصد الحديث وهو قطع المنازعة، لا على ظاهره وهو النهي عن بيع وشرط، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود ولو خالف المعنى الظاهر .

من هذه الأمثلة السابقة نستنتج أن إدارة الأحكام مع المقاصد المستنبطة أقرب لتحقيق المصالح المنشودة عند تغير الظروف والأعراف . بل إنه كلما تطورت الحياة وتغيرت الظروف العامة تغيراً واسعاً كلما تغيرت المقاصد المستقرأة نفسها، مما يؤدي إلى مرونة أعلى واستيعاب أكبر للتغيرات في صالح التشريع . فقد اعتبر ابن تيمية المقاصد الضرورية قسماً من دفع المضار، ثم أضاف إليهما جلب المنافع في الدين والدنيا كالوفاء بالعهود وصلة الأرحام و"حقوق المسلمين بعضهم على

=

بعض".^{٣٤٣} ونوه الشاطبي على "مصلح أهل الأرض"^{٣٤٤} وإن لم يدخلها في الضرورات. أما ابن عاشور فأولى ما أسماه بالمقاصد الاجتماعية اهتماماً خاصاً، واعتبر المقاصد الأساسية للشرعية مراعاة الفطرة والسماحة والحرية، وجعل لكل من هذه المقاصد جانباً خاصاً بالفرد وآخر خاصاً بالأمة، وقدم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالأفراد.^{٣٤٥}

وابن عاشور رحمه الله هو رائد المعاصرين الذين حدّثوا المقاصد العامة وتبنّوا تقسيمات معاصرة في التنظير لها. فالشيخ محمد الغزالي رحمه الله مثلاً يتساءل في معرض حديثه عن المقاصد: "ما المانع أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرناً؟". لقد وجدت أن القرون أدت إلى نتائج مَرَّة لفساد الحكم. إذن يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة. لكي نضبط نظام الدولة لابد من ضمان الحريات".^{٣٤٦} ويوسع الدكتور القرضاوي هذه النظرة، فيقول عن المقاصد: "هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة وتشمل المادة والروح وتوازن بين الفرد والمجتمع وبين الطبقة والأمة وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية".^{٣٤٧} ثم قال: "قد يفهم من كلام الأصوليين

: : - : : -
:
(- -)
:

حول المقاصد والمصالح أن اتباهم موجه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد ولم يلتفت بقدر كاف إلى المجتمع والأمة".^{٣٤٨} ثم اقترح إضافة بعض "القيم الاجتماعية العليا" إلى المقاصد الضرورية، وهي قيم العدل والإخاء والتكافل والحرية والكرامة.^{٣٤٩} واستقرأ الدكتور طه العلواني من القرآن الكريم مقاصد أسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية وال عمران.^{٣٥٠} وقد اقترح إسماعيل الحسني الذي كتب عن التأسيس السياسي للمصلحة عند ابن عاشور أن تحديد الضرورات يخضع لما هو متحرك لا لما هو ثابت وهو الفهم الذي يدعو إلى "التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد"، واقترح بعض الإضافات للمقاصد مثل الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في الانتخاب والعمل والعلاج.^{٣٥١} وبالرغم من أن هناك ثوابت إنسانية مثل حفظ النفوس والعقول إلا أنه يبدو لي أن تجديد تعريف المقاصد في حدود المتغيرات الواقعية أقرب للصواب من تثبيتها أبداً. فالمقاصد الستة أو غيرها من أنواع المقاصد إنما عرّفها العلماء باستقراء النصوص. ورغم أن النصوص ثابتة خالدة، إلا أن التصنيفات المستقراة منها – مثل مقصد حفظ المال والحرية وال عمران والكرامة وحق المشاركة السياسية وغيرها من المصطلحات – كلها عناوين وضعية لهذه

:

:
-

:

-

التصنيفات تنتجها عقول العلماء بناء على الواقع الفكري والحضاري الذي يعيشون فيه . وهذا التجدد المستمر للمقاصد المستقرة من النصوص الشرعية إذا اقترن بإناطة الأحكام الشرعية بهذه المقاصد أنتج مرونة متجددة للفقهاء الإسلامي .

إعمال النصوص كلها ولوتعارضت ظواهرها عن طريق المقاصد

يشترط الأصوليون في العلة أن لا تؤدي إلى حكم ما في أحيان معينة وعكس هذا الحكم في أحيان أخرى؛ "لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين" ،^{٣٥٢} أي أنه إذا تحققت العلة وجب تحقق الحكم المرتبط بها ويكون من التناقض أن يأتي طرف أو زمان لا يتحقق فيه هذا الحكم . ولكن طبيعة النصوص - من آيات نزلت على مدار بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحاديث قيلت في ظروف شتى ومناسبات متفرقة - قد تقتضي تعارض ظواهرها ، وهذا التعارض ليس تناقضاً منطقياً في نفس الأمر وإنما مرده إلى اختلاف الظروف والوقائع من حرب وسلم وعسر ويسر وغنى وفقر وخوف وأمن وهكذا . ولكن شرط العلة المذكور لا يقبل بهذا التعارض الظاهري ويعتبر تناقضاً منطقياً يستوجب إبطال أو إلغاء أحد النصين المتعارضين نفسيهما . وهذا الإلغاء يكون بالنسخ (وهو البحث عن تاريخ الخبرين لتقديم آخرهما باعتباره ناسخاً ، وإهمال أولهما باعتباره منسوخاً) ، أو الترجيح (وهو البحث عن أصح الخبرين وأوثقهما لتقديمه وإهمال الآخر لكونه مرجوحاً ، وذلك من طرق

- :

عدة منها حال الرواة وكيفية الرواية ووقتها) . وبالرغم من أن النسخ لا ينبغي أن يصار إليه إلا بدليل شرعي^{٣٥٣} وردّ الحديث الصحيح بدعوى الترجيح يناقض قاعدة "إعمال النص أولى من إهماله"،^{٣٥٤} إلا أن التعليل الآلي -دون نظر إلى المقاصد حسب تغير الظروف- ألزم المتمسكين به من الفقهاء أحد المنهجين (النسخ أو الترجيح)، وأدى إلى إبطال نصوص محكمة صحيحة أراد الشارع لها أن تعمل في حالات وظروف غير حالات وظروف النصوص التي ادّعى أنها نسختها أو رجحت عليها . وقد أدى ذلك إلى تقييد قدرة الفقهاء على تغيير الأحكام اعتماداً على النصوص للتعامل مع ما يجد من حوادث، والحد من قدرة الأصوليين على استنباط القواعد الكلية والمقاصد العالية من مجموع الجزئيات -الأمر الذي أدى إلى تقليص مرونة الفقه الإسلامي عما أرادها الشارع سبحانه وتعالى . والأمثلة التالية تعرض نصوصاً اشتهرت فيها دعاوى النسخ رغم عدم وجود تناقض إذا أنطنا الأحكام بمقاصدها .

المثال الأول: روى مالك في الموطأ "عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: نهيتكم عن لحوم الأضحية بعد ثلاث فكلوا وتصدقوا وادخروا ونهيتكم عن الابتذال فابتذلوا وكل مسكر حرام، ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا

: : -
- : : -
: : :
: - :
: : -

هجرًا".^{٣٥٥} وفي رواية مسلم في باب سماه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء - قال صلى الله عليه وسلم: "إنما نهيتكم من أجل الدافاة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا".^{٣٥٦} و"إنما" تفيد الحصر، أي أنه حصر سبب النهي في ورود الدافاة، والدافاة هي الجماعة ويعني بها قوم مساكين قدموا المدينة،^{٣٥٧} فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية العلة لوجدنا أن علة النهي في الحديث وهي مرور ثلاث أيام ترتبط بحكم التحريم وتتناقض مع حكم التحليل، ولذلك رأى الجمهور لزوم القول بالنسخ. غير أن عائشة رضي الله عنها لم ترفي الأمر نسخاً، فقالت: "لم يكن حرماً، ولكنه أراد التوسعة على الدافاة التي قد دفت عليهم".^{٣٥٨} إذن فقد فهمت عائشة الأمر على أنه يدور مع التوسعة، وهو المقصد من الحكم. ولابد إذن إذا عادت مقتضيات الأمر الأول وتعين قصد الحكم أن يعود تأثيره، ولذلك رد الشافعي أيضاً دعوى النسخ وعلق: "فإذا دفت الدافاة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافاة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة".^{٣٥٩} وعليه، فإذا وجد فقراء في مجتمع ما ووصل الأمر بهم إلى الجوع كما

:

:

-

:

:

-

:

:

-

:

:

حدث في المدينة في ذلك العام وكما يحدث في كثير من بلاد المسلمين في عصرنا، وجب على المضحين في العيد إطلاعهم من لحوم الأضاحي وعدم إبقاء شيء منها إلى ما بعد العيد ومدته ثلاثة أيام.

المثال الثاني: أما القسم الثاني من حديث مالك المتعلق بالانتباز فرواية مسلم عن عائشة تضيف بعض التفاصيل: "أن وفد عبد القيس قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن النبيذ فنهاهم أن ينتبذوا في الدباء والنقير والمزفت والحنتم".^{٣٦٠} فكان هذا هو النهي الأول، ولكن رواية ابن حبان في صحيحه تلقي مزيداً من الضوء عن مناسبة بل وسبب هذا النهي وتربطه بجوار دار بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الوفد. فقد روى ابن حبان في صحيحه في باب سماه "ذكر العلة التي من أجلها زجر عن الشرب في الحناتم" عن أبي هريرة قال: "قال رجل: يا رسول الله ائذن لي في مثل هذه، وأشار النضر بكفه، فقال: إذا تجعلها مثل هذه، وأشار النضر بباعه، قال أبو حاتم: قول المسائل ائذن لي في مثل هذا أراد به إباحة السير في الانتباز في الدباء والحنتم وما أشبهها فلم يأذن له النبي صلى الله عليه وسلم مخافة أن يتعدى ذلك باعاً فيرتقي إلى المسكر فيشربه".^{٣٦١}

فإذا اعتبرنا العلة من التحريم أنها الأوعية المذكورة حدث تناقض يقتضي القول بالنسخ . أما إذا نظرنا إلى المقاصد لوجدنا أن القوم كانوا يستخدمون هذه الأوعية المخصصة لصنع ما يُسكر، فقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تربيتهم بسد ذريعة الشراب المسكر لفترة من الزمان، ثم حين تدرّبوا على ترك ذلك الشراب المسكر ردّهم إلى الأصل وهي القاعدة العامة أن كل مسكر حرام، بل وعلمهم صلى الله عليه وسلم أيضاً أن القضية ليست الوعاء، ففي رواية ابن ماجه لحديث الإباحة: "وإن وعاء لا يحرم شيئاً، كل مسكر حرام".^{٣٦٢}

وبناء على هذا الفهم لمقصد الحكم الأول فالحكم الثاني لم ينسخ الحكم الأول، بل يعود الحكم الأول للتأثير إذا دعت الأحوال لذلك . فمثلاً، إذا أسلم شخص غربي اعتاد شرب الخمر فعلى إمامه أن يقتيه بوجوب إخلاء منزله ومحل عمله من متعلقات الخمر كالكووس ذات الشكل المخصوص والتي تسمى في اللغات الغربية "كووس خمر" ولا تستخدم عندهم إلا في شرب الخمر، ورفوف الخمر المخصصة وغيرها . وإن الكأس أو الرفوف لا تحرم شيئاً ولكنها متعلقة بالخمر خاصة في حالة ذلك الشخص . ويفهم من هذا الحكم أيضاً أن للإمام المسلم مجالاً في تحريم ما يسد على الرعية ذرائع الفساد في دينهم ويلزمهم بذلك .

:
:

—

بالأحياء، ثم قالوا إنطلقوا بنا إلى القبور فجعلت إحدى الطائفتين تقول فيكم مثل فلان يشيرون إلى القبور ومثل فلان وفعل الآخرون مثل ذلك فأنزل الله (ألهاكم التكاثر . حتى زرتم المقابر) " .^{٣٦٧} فهذه قبائل مكة ويشرب على حد سواء تتفاخر بآبائها إلى حد زيارة المقابر للإشارة إلى قبر فلان أو فلان بدلاً من اتخاذها عبرة وعظة، فلا يبعد أن يكون هذا هو المتعلق المحذوف من العبارة النبوية - كما رأى البيضاوي - ومقصد الأمر النبوي الأول من عدم زيارة المقابر . ثم إنه صلى الله عليه وسلم أذن لهم في الزيارة - وهو الحكم الأصلي - بعد أن ذهبت نعرات الجاهلية وأوصاهم بعدة وصايا عند الزيارة كان منها ألا يقولوا هجراً حتى لا يعودوا إلى مثل قول الجاهلية .

والأمر الأول بعدم زيارة المقابر ليس لاغياً، بل ما زال مناسباً لأقوام من غير المسلمين يتخذون من قبورهم أوثاناً تعبد من دون الله، أو يرتكبون عندها فواحش الأمور . فإذا دخل قوم من هؤلاء الإسلام وجب على من يعلمهم أن ينهائهم عن زيارة هذه القبور حتى يتمكن الإسلام من قلوبهم وتزول دعاوى الشرك والجاهلية . وهذه القضية تشبه قضية الابتاذ في قصد الترية بسد ذرائع المعصية، والقضيتان تشتركان مع قضية الأضاحي في الدلالة على وجوب اتخاذ الإمام المسلم تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، ومنها حفظ الدين - بمعنى العقيدة السليمة - وهو المقصود في هذه الحادثة .

المثال الرابع: اختلفت الآراء حول مسألة أن يفطر المسافر في رمضان أو يصوم وقد وردت روايات متعارضة (ظاهراً) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه صام وأنه أفطر في السفر . فقد أخرج مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "لا تعبُ على من صام ولا على من أفطر . قد صام رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر وأفطر" .^{٣٦٨} وأورد مسلم أيضاً في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر" .^{٣٦٩} وبناءً على هذه الرواية، فقد رأى ابن شهاب الزهري - كما يروي مسلم - أن حكم الصوم في السفر منسوخ استناداً إلى تأخر تاريخ رواية الفطر وهو عام الفتح، فعلق قائلاً: "كان الفطر آخر الأمرين وإنما يؤخذ من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالآخر فالآخر . . . وكانوا (أي الصحابة) يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره ويروونه الناسخ المحكم" .^{٣٧٠} فابن شهاب رأى السفر علة للفطر ولا يمكن أن تتحقق هذه العلة مع الصوم في السفر إلا أن يُنسخ .

ولكنَّ مسلم له رواية عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مضمونها أنه لا يرى في المسألة نسخاً، ويرى نوعاً من الجمع أعمق من مجرد الحكم بالتخيير الذي يفهم من كلام ابن عباس رضي الله عنهما . فقد روى مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: "كنا نغزو

:

- -

:

-

: :

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فمننا الصائم ومننا المفطر فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسن".^{٣٧١} وهذا الرأي يربط العبادة بحال الشخص ويوازن بين مقصدين شرعيين: مقصد التعبد ومقصد التيسير، فمن وجد قوة فالتعبد أولى ومن وجد ضعفاً فالتيسير أولى. وهذه الموازنة بين مقصدي التعبد والتيسير سمة عامة في الشريعة الإسلامية. فعزائم الأمور التعبدية حين تشق على المكلف لا بد أن تأتي الرخصة فتخفف التكليف في حدود الشرع.

المثال الخامس: وهذه موازنة أخرى بين المقاصد أضرب عليها مثلاً من السنة على صاحبها الصلاة والسلام فيما اختلفت فيه الآراء بين النسخ والترجيح، رغم أن النظر للمقاصد يضع الأمر في إطار واحد من مراعاة مصالح الإنسان وبيئته التي يعيش فيها في آن واحد. فقد روى مسلم في صحيحه في باب سماه الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك، عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب غنم أو ماشية.^{٣٧٢} وروي أيضاً في هذا الباب حديثاً اعتبرنا نسخاً للحديث الأول: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم".^{٣٧٣} وقد فسر بعض العلماء الأمر بقتل الكلاب بأنه

- : -
:
:
- :
(: :
(.

كان أمراً شرعياً مطلقاً وأنه قد نسخ فلا يحل قتل الكلاب إلا الأسود منها حسب ظاهر الحديث الناسخ . وقد أناط بعض العلماء الأمر بقتل الكلاب بالضرر منها ، وهو جمع حسن للحديثين . فقال القرطبي مثلاً: "الحاصل من هذه الأحاديث أن قتل الكلاب غير المستثنيات مأمور به إذا أضرت بالمسلمين؛ فإن كثرت ضررها وغلب كان الأمر على الوجوب، وإن قل وندر فأبى كلب أضروا بقتله" ^{٣٧٤} وقال ابن رشد: "ذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يقتل من الكلاب أسود ولا غيره إلا أن يكون عقوراً مؤذياً . . واحتجوا بالحديث الصحيح في الكلب الذي كان يلهث عطشا فسقاه الرجل فشكر الله له وغفر له، وقال (صلى الله عليه وسلم): في كل كبد رطبة أجر، قالوا: فإذا كان الأجر في الإحسان إليه فالوزر في الإساءة إليه ولا إساءة إليه أعظم من قتله" ^{٣٧٥} .

أما إذا نظرنا إلى المقاصد فتفسير النصوص المتعارضة في المسألة يدور مع الموازنة بين مصلحتين: مصلحة الإنسان ومصلحة الحيوان، أي سلامة الإنسان وسلامة البيئة . فظاهر أن الحديث الأول كان في وقت حدث منه خطر من الكلاب العقورة على ساكني المدينة مما اقتضى من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأمر بقتلها ، ولم تكن المسألة حكماً شرعياً ناسخاً أو منسوخاً وإنما تديراً وقائياً صحياً . والحديث الثاني كان بعد فترة من الزمن زال فيها الخطر على الناس وأراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعلمنا أن أمم الحيوان التي هي أمم أمثالنا كما علمنا القرآن لها الحق في الوجود ما لم تضر بالإنسان ضرراً عاماً .

- : : - : : -

والصواب في قضايا البيئة عموماً وسط بين طرفين، طرف يحرم كل ما كان من شأنه المساس بالبيئة الطبيعية بحال وإن حدث من الضرر ما حدث للإنسان والعمران، وهي رسالة أحزاب الخضر السياسية وأنصار الحميات الطبيعية في عصرنا، والطرف الآخر لا يحترم من الموجودات غير الإنسان ولا يكثر بهلاك من سواه من أمم الأحياء . ولكن الحديثين (المتعارضين) المذكورين يعلمان البشرية درساً في التوازن بين سلامة الإنسان وسلامة البيئة .

المثال السادس: على الرغم من أن دعاوى النسخ بأية السيف قد ربت على مئات إلا أن هناك خلافاً حول أي آيات القرآن هي هذه الآية! ^{٣٧٦} والشائع إنها الآية في سورة التوبة: "فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" (التوبة ٥) . وقد ادّعى أنها نسخت عدداً كبيراً من الآيات منها على سبيل المثال قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (البقرة ٢٥٦)، وقوله تعالى: "فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ" (الأنعام ١١٢)، وقوله تعالى: "ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّبِيَّةَ" (المؤمنون ٩٦)، وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاءً لِّسْتٍ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ" (الأنعام ١٥٩)، وقوله تعالى: "وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ" (الحج ٦٨)، وقوله تعالى: "لَنَأَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ" (البقرة ١٣٩)، وقوله تعالى: "فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" (الروم ٦٠)،

وقوله تعالى: "فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَمَهُلُهُمْ رُيُودًا" (الطارق ١٧)، وقوله تعالى: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" (البقرة ٨٣)، وقوله تعالى: "إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ" (النساء ٩٠)، وقوله تعالى: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا" (الأنفال ٦١)، وحتى قوله تعالى: "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ" (الزيتون ٨) ! وهذه الآية الأخيرة آية في صفات الله تعالى، وهي مثال عجيب على دعاوى النسخ بدون برهان، إذ قال القرطبي - مثلاً - إن في هذه الآية "تقدير لمن اعترف من الكفار بصانع قديم"،^{٣٧٧} وعلى هذا فقد أورد رأيين في المسألة: رأي نسخ آية "أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ" بآية السيف (أي أنها نسخت لأن آية السيف نسخت كل تقدير للكفار، على حد ظن القرطبي)، ورأي أثبتها بناء على رواية عن علي رضي الله عنه أنه قال حين سمع الآية: "بلى وأنا على ذلك من الشاهدين". وكما ترى، فبرهان النسخ وبرهان الإثبات ليس فيهما حجة. وعلى أية حال، فالآيات المذكورة كلها آيات محكمات ولا يوجد تعارض بينها وبين "آية السيف" ولا دليل على أي من ذلك ولا نسخ. وللأسف، فإن دعاوى النسخ بآية السيف هذه ما زال يرددها بعض المنتمين إلى جماعات العنف في عصرنا وينسخون بها كل آيات الدعوة بالحكمة والإصلاح والحوار.

وإن طريقة النسخ - وهي رأي جمهور الفقهاء في هذه المسألة - اعتبرت أن علة القتال هي كفر الكفار (من غير أهل الذمة) وأن تأخر زمن ورود نصوص الحرب والجهاد على نصوص

- : :

التحالف والتعاون يوجب أن تنسخ علاقة المواجهة والصراع علاقة السلام والبر . وقد رأى البعض - من ناحية أخرى - أن الإسلام ليس فيه ما أسموه عنفاً ، وأن آيات الجهاد كانت لعلل خاصة بزمان التشريع فقط ، وسلوكوا مسلكاً دفاعياً في نفي تهمة العنف والإرهاب عن الإسلام . وكلا الرأيين جانبه الصواب في رأيي .

فالعلاقة المسلمين بغيرهم بكل تفاصيلها لا ينبغي أن تحكمها فتوى واحدة تُبنى على علة مستنبطة من نص واحد أياً كان ، وتطبق على كل الأزمنة والأمكنة والأحوال ، وإنما تحكمها مقاصد عديدة تستنبط من مجموع النصوص ، قد يؤدي أعمال بعضها في الواقع إلى نتائج تعارض أعمال البعض الآخر ، ويتقضي الأمر دائماً الترجيح والموازنة بين هذه المقاصد حسب أولوياتها في الشرع ، وحسب المصالح والمفاسد التي تترتب على اعتبارها . وهذا هو المنهج نفسه الذي اتبعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذي أدى إلى نتائج مختلفة حسب الموازنات بين المقاصد المختلفة في الظروف المختلفة .

خاتمة

يخلص هذا البحث إلى أن إناطة الأحكام بمقاصدها الشرعية ودورها معها وجوداً وعدمًا تساهم في الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب تغير الأحوال وتبدل الأعصار. فقد يصح إعمال ظواهر الفتاوى عند تماثل الأحوال والأعراف، ولكن حين يتغير العصر وتتغير معه المعطيات الواقعية تغيراً تاماً أحياناً، كما هو الحال في عصرنا، فإنه يجب ألا يؤدي التمسك بحرفية العلل إلى حرج أو ضرر تأباه المقاصد التي من أجلها شرعت النصوص، وتؤدي إناطة النصوص الشرعية بمقاصدها أيضاً إلى إعمالها كلها بصرف النظر عن ما سمي بالتعارض أو الاختلاف.

وأخيراً، فإن عرض أحكام الفقه الإسلامي من خلال أهدافها ومقاصدها يفيد الدعوة الإسلامية خاصة في بلاد الأقليات الإسلامية. فالمنهج العقلي الذي شاع في عصرنا لا يقبل إلا أن تدور الأحكام والتشريعات مع أهدافها المقصودة لا مع ظواهرها الشكلية، خاصة إذا ارتبطت هذه الأهداف بقيم الأخلاق العليا ومصالح المجتمع المنشودة. ولضبط هذا المنهج في الاجتهاد، فقد عرض هذا البحث لمساحة التعبد المحض في الأحكام الشرعية والتي لا تخضع للدوران مع ما نفهمه من حكم ومقاصد، والتعبد المحض هو دليل الإيمان بالغيب والاعتراف بقصور العقل البشري أمام علم الله سبحانه وتعالى.

المقاصد في المدرسة الشيعية إشكالية التسمية والتمذهب

حسن محمد جابر

باحث إسلامي وأستاذ جامعي
لبنان

المقاصد في المدرسة الشيعية

ثمة مداخل عديدة ينبغي التوقف عندها لمعرفة محفزات البحث المقاصدي، وتشكل بعض المبتنيات الأصولية شروطاً ضرورية ينبغي توفرها، إلى جانب المناخات السياسية والاجتماعية، لتوجيه عناية الباحثين إلى هذا الحقل الخصب الذي نزع أنه قادر على إنتاج الحلول للكثير من المعضلات في التشريع والاستنباط.

للوهلة الأولى، قد تبدو العلاقة بين أصول الفقه والمقاصد غير ذات صلة، أو أن الصلة بينهما عرضية لا تؤثر في جوهر التفكير المقاصدي، إلا أن التجربة العلمية وطبيعة السجال الدائر، اليوم، في الأوساط الحوزوية بين الداعين إلى تنشيط التفكير المقاصدي والمعارضين على أصل المطلب، قد اضاءت خفايا المحاذير والمخاوف التي تعترى البعض من المترددين والخائفين، والتي كانت -كما نعتقد- تحول، إلى الآن، دون ازدهار العقل المقاصدي لدى المجتهدين الشيعة بصورة عامة.

التعميم الفائدة، نرى ضرورة تسليط الضوء على بعض تلك المحاذير الأساسية التي تشكل معالجتها مدخلاً مهماً لإزاحة المعوقات أمام البحث المقاصدي:

١. حجية الحكمة المتصيدية من النص:

تولي المدرسة الاجتهادية الشيعية العلة المنصوصة أهمية خاصة، فهي لا ترى في سواها حجة يجب الأخذ بها، وتحتاط إلى الحدود البعيدة في كل ما يفيد الظن. وبما أن

الحكمة المتصيدة لا تمتلك القوة الإثباتية التي تمتاز بها العلة المنصوصة، فإنها لا ترتقي إلى مستوى الملاكات والعلل الصريحة، ولذلك لا يحكمون عليها بالحجية، مع العلم أن المقاصد الكلية تقوم أرضيتها الاستنباطية على الحكمة الكامنة خلف منطوق الآية أو الرواية. فملاكات الأحكام، لدى المدرسة الشيعية، ليست مشاعاً يمكن لأي متأمل -مهما علا كعبه- أن يدركها، لأنها توقيفية تتوقف معرفتها على بيان الشارع حصراً، ودون ذلك تبقى الحكمة والملاكات في منطقة الظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

بعض المجتهدين المعاصرين كالعلامة السيد محمد حسين فضل الله، حاول كسر جليد الموقف الأصولي الصلد، والمجاهرة بحجية الحكمة المتصيدة من النصوص، غير أن ذلك لم يرق للاتجاه التقليدي في الأوساط العلمية، وإن شكل هذا الموقف فاتحة النقاش الجدّي في هذا المعوق الحيوي، الذي يقدر له أن يتصاعد ويشد كلما مسّت الحاجة إلى تطوير الفقه وفتح آفاق جديدة في الاجتهاد.

٢. الدمج بين الشأنين التديري والتشريعي:

أو: الشأن الحياتي -العقلاني من جهة والشأن العبادي من جهة أخرى؛ هذا الخلط، أقله في التصور النظري، يحول، إلى الآن، دون تمييز إمكانية معرفة علة الأحكام التديرية -تماماً كما هي غير ممكنة في الأحكام العبادية- باعتبار أن الأخيرة من الأمور التوقيفية التي تتوقف معرفة مناطاتها وعللها على الشارع فقط.

مع العلم أن فلسفة التشريع في الدائرة التدييرية، وكما يسلم بها المجتهدون الشيعة، قائمة بالدرجة الأولى على العرف، أو ما يُعرف بالدائرة الإمضائية، بمعنى أن الشارع يُمضي ويؤيد أحكام العرف والعقلاء، وذلك كأحكام التجارة والرهن والكفالات والغارية وغيرها.

٣. القياس:

يُعدّ القياس من المفاتيح المقرّعة عن العنوان الثاني أي الدمج بين الشائين : العبادي والتدييري. واللبس الذي وقعت فيه المدرسة الشيعية أنها سحبت الدائرة العبادية على كامل مساحة التدير، فعمت حرمة القياس العبادي على القياس المعاملاتي. وربما كانت هذه النقطة، بالتحديد، من الأمور التي التبس فيه فهم السنة للشيعة أو العكس.

٤. عزلة الاجتهاد الشيعي عن الاجتماع:

المعروف ان للواقع الموضوعي ولإثارات الحياة وتحدياتها كبير الأثر في تحفيز العقل للبحث عن الأدلة والمناطق البكر في التشريع، وبما أن الشيعة، ولأسباب معتدية وسياسية آثروا العزلة على الاندماج، فلم يتسنّ لاجتهادهم التعرّض للهواء الخارجي والتزود بكميات إضافية من أوكسيجين الحياة ليتجدد ويطور نفسه، وبقي يدور في حلقة مغلقة خلافاً للاجتهاد السنّي الذي كان مضطراً، بفعل ضغوط الواقع،

لتجديد نفسه وتقديم تفسيرات وتأويلات وأحياناً منظومات جديدة تستجيب للإلحاح المتواصل لمشكلات الحياة، كالمنظومة المقاصدية التي جاءت تعبيراً عن فوضى الاجتهاد وتناقضات السياسة واضطراب حبل الأمن والسلطة مع بدايات وصول السلاجقة في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري.

هذه المفاتيح وغيرها ساهمت إلى اليوم، في عدم إيلاء الأهمية المطلوبة للبحث المقاصدي عند الشيعة، وإذا كانوا قد تبنوا المنظومة المقاصدية للشاطبي، فخلو هذه المنظومة من أي لبس سواء في المنهج أم في المعطى العلمي الاجتهادي.

أما في المنهج، فالمعروف أن الشاطبي اعتمد في مجته وبصورة أساسية على الاستقراء، فقام بملاحقة الأحكام الشرعية وتصنيفها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، دون أن يأتي بجديد يصدّم الواقع الاجتهادي، فقد جمع مشتركات الأحكام التي تتقاطع على عنوان واحد وخرج منها بعناوين كلية، فانتقل من الجزئي إلى الكلي. صحيح أن الاستقراء لا يكون تاماً إلا في حالات محدودة جداً، وأنه في حال عدم تماميته لا يؤدي إلا إلى الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً، إلا أن قبول العقل الاجتهادي الشيعي استخلاصات الشاطبي مرده إلى التسليم بصحة كل مفردات الاستقراء.

فالشيعة، إلى حدود المقاصد الشاطبية الخمسة، لم يجدوا غضاضة في قبولها كما هي، وتوظيفها في عمليات استنباط الأحكام وتحديدًا في حقل التزاحم بين الأحكام، الذي

يرادفه في الأصول لدى أهل السنة ما يُعرف بالاستحسان، فإذا واجه الفقيه حكمين واجبي الامتثال دفعة واحدة فإنهم قد يستعينون بالمقاصد لتقديم حكم على حكم.

بعض الفقهاء، وفي محاولة منهم للقفز فوق الموقف الأصولي المتشبت بعدم حجية الحكمة المتصيدة، كان يماهي بين الحكمة والعلة المنصوصة، أي ينزل الحكمة منزلة العلة ليتفادى النقد والإحراج من المزاج الاجتهادي الشيعي، كما كان حال العلامة محمد جواد مغنية في موقفه من مسألة تعلق الزكاة بالمال، والمعروف أن الاجتهاد الشيعي يشترط في زكاة المال أن يكون الأخير. أي المال. ذهباً أو فضة مسكوكين، وإلا سقط حكم إخراج الزكاة من المال، وهو حكم يتسم بالكثير من الجمود على النص. ما فعله العلامة مغنية، كان تجاوزاً للنصوصية على الحكمة أو روح التشريع، فلم يكتفِ بظاهر الرواية-المقيدة للآيات القرآنية- بل تعدّاها إلى المقصد العام وهو الكافل الإجتماعي، رأى فيه قوة العلة المنصوصة التي لا يجوز تجاوزها أو إهمالها، وإلا حدث تعطيل للوظيفة الأساسية التي لأجلها ورد التكليف الشرعي.

في التاريخ المعاصر، خطا العلامة محمد مهدي شمس الدين خطوات كبيرة كانت ترهص ببلورة فهم مقاصدي استثنائي، لكن ما يؤسف له، أن ظروف المرض، ومن ثم الوفاة السريعة، حالت دون تقديم رؤية مكتوبة كان يؤمل منها أن تكون جديّة ومبدعة، وقد أمل في آخر كتاب صدر له عن "الاجتهاد المعاصر" أن يأتي بعده من يستكمل هندسة المقاصد بديناميكية وآفاق جديدة.

فيما خلا هذه الشخصيات القليلة، فإن ما يؤثر عن النتاج العلمي الشيعي هو الحرص على متابعة وجوه المصلحة في التشريع الإسلامي التي تفتح كوة، أو هكذا يقدّر على البحث المقاصدي، لتسلم الجميع على دوران الفقه خصوصاً والتشريع عموماً مدار المصالح والمفاسد.

فمجرد سعي الفقيه لتلمس وجوه المصلحة في الأحكام فيه استشارة للهمم لمتابعة الأمور إلى نهاياتها وبالتالي ولوج حقل المقاصد.

السؤال الجوهرى الذي يطرح نفسه هنا، ويشكل رداً على عنوان المحاضرة التي اقترح لي في هذا المؤتمر: هل ثمة مقاصد شرعية شيعية؟ وبالمقابل هل هناك مقاصد شرعية لدى السنة مغايرة؟ بعبارة أخرى: إذا كان ثمة خلاف كلامي بفعل عوامل تاريخية متجاوزة ولها صلة بطبيعة القضايا التي كانت تشغل الاجتماع الاسلامي في صدر الاسلام، هل لهذه الخلافات والتعارضات انعكاس سلبي على المقاصد الشرعية؟.

بالطبع، لا أحد يدّعي عدم انعكاس الخلاف الكلامي على أصول الفقه واستنباطات الأحكام، ولكن لا يستطيع أحد ان يؤكد تسلسل ذلك الخلاف إلى العناوين العليا والمقاصد الكلية، فالمقاصد في رحلة تشكّلها لا تحتل الجزئيات والتفاصيل التي ارتكس فيها علم الكلام، وإنما لديها القدرة على رفض كل ما يعيق تشكّل عالمها الكلي، وربما هذا ما يفسّر التبنى الكامل لمنظومة الشاطبي دون أدنى تحرج أو تحسس غير مفهوم.

وكما أن فقهاء الشيعة لم يجدوا في السابق، حرجاً في تبني-بل الأخذ بمنظومة الشاطبي- وكانوا حريصين على العمل بمؤدياتها في عمليات الاستنباط، فإنهم لم يجدوا عن الفهم العام لأي منظومة مقاصدية جديدة قد يتفق بها عقل باحث شيعي أم سني، والاعتراض الذي قد يبديه البعض على شكل الهرم أو مضمونه لن يخرج عن إطار الملاحظات المنهجية والدالية التي قد تصدر من هنا أو هناك.

وإذا كانت العناوين الأصولية التي بقيت مسار خلاف-وبرأيي توهم خلاف- فقد توصل بعض الباحثين والخلفاء إلى مصالحات واسعة بشأنها واكتشف هؤلاء- وإن متأخراً- أن تلك الخلافات لا تتعدى حدود الألفاظ، كما هو حال مسألة القياس والاستحسان والمصالح المرسلة. والمسائل المشار إليها تمتاز بنوع من الحساسية الاستثنائية لجهة دورها في إثبات حجية الأدلة، وهذه من القضايا الحيوية التي لا تُستكمل عملية الاجتهاد من دونها، ومع ذلك تبين، فيما بعد، أنها بكل آلياتها تستخدم لدى الجميع وإن تحت مسميات مختلفة، فكيف والحال في المقاصد مغاير تماماً، فهي تنو إلى الغايات العليا التي يستهدفها التشريع ضمناً، وبالتالي لن تكون مثاراً للخلاف البتة.

هذه المقاربة قد تفسر التسليم الشيعي بالمعطى العلمي للمقاصد الشاطبية، وعدم خوضهم الجدل حوله، إذ لم يؤثر، على حد علمي، أن قدم أصولي شيعي إسهاماً بارزاً يعتد به، في علم المقاصد يرد فيه على المتسلم، وقد يكون كتاب "المقاصد الكلية للشرع

والاجتهاد المعاصر " الذي طبع في بيروت سنة ٢٠٠١م. أول جهد علمي بادري إلى بذله باحث شيعي في التاريخين المعاصر والوسيط. وهذه الصحوة المتأخرة لم تأت من فراغ فهي نتيجة طبيعية لخروج الشيعة من مرحلة العزلة واصطدامهم المفاجيء بكم هائل من التحديات والأسئلة والإشكاليات ووقوفهم عاجزين عن تقديم الإجابات والحلول في عالم متغير وسريع التحول.

فالشيعة، وكما هو معلوم، لم يكونوا على امتداد قرون طويلة جزءاً من السلطة الإجرائية، بل لم يكونوا جزءاً من المعارضة، بالمعنى السياسي للكلمة، فقد حُكم عليهم بفعل رؤى كلامية وظروف تاريخية بالعزلة والنأي التام عن الشأن العام، وقد حال، هذا الوضع، دون فتح حقول جديدة أو البحث عن مسارب وتصورات تحفزهم في عملية البحث والتطوير.

لقد بقيت الأبحاث الأصولية لدى الشيعة وكذلك الفقهية تبحر في فضاء التجريد، الأمر الذي ولد مع الزمن حالة احتباس كادت تفقد معها كل الأبحاث مادة الحياة-بالمعنى الاجتماعي-إلى أن حصل التحول في مكان آخر، أقصد في السياسة، وذلك في الربع الأخير في القرن الماضي. وتحت تأثير صدمة الحقيقة وانكشاف المنسوب العالي من التجريد، وضع المستنيرون منهم كل الموروث الأصولي والكلامي والفقهية على محك التجربة، وتشظت لحظة الحقيقة في عقول قلة قليلة من الفقهاء الذين سارعوا إلى البوح بما انكشف

لديهم، وصرحوا بأن ما كان يتوهم أنه بناء متماسك لم يكن سوى عمارة واهنة شُيّدت
بججارة من غير تربة الأرض والحياة، وبدأت على ضوء تلك الصدمة ورشة المراجعة
الشاملة في مختلف الميادين وخصوصاً في حقول الكلام والمنطق وفلسفة الفقه والمقاصد.
لقد تبين أن علم الكلام المتوارث قد وُضع لواقع غير واقعنا، وأنه كان يستجيب
لإشكاليات لم تعد ذات صلة بمحاضرنا، وأن ما قذفه الواقع الحديث والمعاصر في وجهها،
من قضايا لم يعد بمقدور المنهج القديم ومسلماته التفاعل معه أو استيعابه. وكذلك الأمر
بالنسبة لفلسفة الفقه الذي وضعت له تصورات جديدة فيها جرعة كبيرة من الحياة التي
كانت تفقدها النتاجات الفكرية والأصولية السابقة. وتفتح وعي بعض الباحثين الدينيين،
الذين جمعوا في دراساتهم وتخصصاتهم بين العلوم الدينية والأكاديمية، تفتح وعيهم على
حقل الدراسات المقاصدية وربما لأول مرة. غير أنهم لم يرتضوا لأنفسهم أن يقفوا عند
حدود ما أنتجه الشاطبي وابن عاشور، باعتباره أضاف مقصداً سادساً، وإنما استأنفوا
النظر في القرآن الكريم، وهم محملين بعدد غير محدود من الأسئلة، وبفهم معاصر للحياة
كفل لهم التزود بدلالات جديدة ومعانٍ للقرآن الكريم كانت كفيلة بتشديد هندسة جديدة
للمقاصد متجاوزة بالكامل لما قد تفق عليه عقل الشاطبي.

فالعَدل والحرية والتكامل والمسؤولية والانتظام العام التي تشكّل مع غيرها
جملة عناوين عليا لا تقع على خط واحد مع ضروريات الشاطبي، وإنما هي أعلى وأشمل
من منظومة الموافقات.

والفقه الذي يأخذ بالاعتبار هذه العناوين سيخرج إلى المكلفين بصورة أنضج من
الفقه المحكوم بضروريات الشاطبي، ستكون الزاوية الذي يُنظر منها إلى ملاكات الأحكام
أوسع مدى من تلك التي تعارف عليها السابقون، فهذه المقاصد الكلية تعصم بنفسها
كقيمة عليا تترع فوق علم الكلام التقليدي وفلسفة الفقه المتوارثة، وهي تأبى التمهيد
والتأطير، لأنها إسلامية عامة تعود بجذورها إلى القيم الفطرية التي يتساوى فيها الناس
أجمعين " فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم "

فكرة المقاصد في العبادات رؤية منهجية

الأستاذ الدكتور محمد كمال الدين إمام

كلية الحقوق — جامعة إسكندرية

مدخل:

تعد المقاصد الشرعية فكرة محورية في النسق الفقهي الإسلامي، وهي تصدر في الأصل عن توجيهات نصية تحمل العقل في المجال التشريعي علي إدراك أهميتها والتسليم بارتباطها الضروري برسالة خالدة تستوعب الزمان والمكان والإنسان، فهي ليست - كما يظن الخصوم - محاولة يائسة للخروج من مأزق تراجع النصوص، ولا لقطيعة مزعومة بين نص جامد وواقع متحرك. إن المقاصد تعد جزءاً من الخطاب التشريعي منذ نزوله، وعنصراً أساسياً في تنزيله، وآلية داخلية لتفعيله، وإذا كانت الحداثة أو المعاصرة تعني تجاوز النص، فإن منهج قراءة العقل الفقهي يستخدم المعاصرة بمعنى آخر، يستخدمها بمعنى العودة إلى عصر النص - لغة وأحداثاً ومفاهيم - حتي يصح فهم النص، وتعني المعاصرة بمعنى آخر المعاشية الكاملة لزمن المكلف بكل دوائره ومنجزاته، وذلك حين يتطابق التجريد الذهني للخطاب مع التجسيد العملي للمخاطب، وهذه المنهجية هي التي تعتبر المقاصد الشرعية من مقوماتها، بل في درجة عالية عند ترتيب الأولويات ونحن نحتكم إلى النص، وبحكمنا أمره ونهيه.

وتنقسم هذه الورقة المبدئية إلى مبحثين:

الأول: في التفكير المقاصدي

الثاني: التفكير المقاصدي في العبادات.

المبحث الأول

في التفكير المقاصدي:

يصعب التأريخ لفكرة المقاصد لأن المصطلح - حتي يوم الناس هذا - يظل عصياً علي التحديد الدقيق، ولكنها في القديم والحديث كانت تعبيراً عن محاولة جادة لجعل النص "مفتوحاً" أبعد من بنيته اللغوية، "ومنفتحاً" علي ما بعد صياغته الفقهية، لأن النص الإسلامي - باعتباره خطاباً بالمعني الأصولي - يحمل في داخله قدرة ذاتية علي التجدد والاستمرار، تجعل فريضة الاجتهاد جزءاً أساسياً من النسق التشريعي الإسلامي. والذي يدرس فكرة المقاصد عليه أن يتفهم هذا التماس بين ألفاظ متجاوزة مثل حكمة التشريع، وعلل الشرائع، ومقاصد التشريع، وماخذ الشرائع، وأسرار التشريع، ومدارك الأحكام، إلي غير ذلك من العناوين التي جري استخدامها في المذاهب الإسلامية المختلفة - سنية وشيعية - وتحركت في التراث الأصولي متصلة حيناً ومنفصلة حيناً آخر، ومترادفة في بعض الأحيان، بحيث يصبح الحديث عن دور مقاصدي جديد يبدأه الإمام الشاطبي إغفالاً لسلسلة ذهبية في التفكير المقاصدي تستوعب الأصول والفروع، وأفردت بالتأليف الخاص أوبالاهتمام العمدي في مؤلفات عامة. وفي هذا السياق تأتي كتابات الحكيم الترمذي، وابن بابويه، ومحمد بن عبد الرحمن البخاري، والإمام الجويني، والغزالي، وابن بركة، والقفال

الشاشي، ومحمد بن عبد الله النجري اليماني، والنعمان بن محمد، وابن مفلح، والدهلوي وهي أسماء تنتمي إلى جميع المذاهب الإسلامية الباقية، وينسب إليها من العناوين ما يجعل التفكير في المقاصد يجد مجالات له منذ القرن الهجري الأول بعيداً عن قاعدة الأمور بمقاصدها، حيث تأتي حكمة المقاصد هنا بمعنى "النيات"، علي تقدير أن أحكام الأمور بما وراءها من نوايا، وإن كنا نري في دخول "أل" الجنسية وهي من ألفاظ العموم، علي كلمة "الأمور" تعميماً لأصل الاهتمام المقاصدي، خاصة وأن التمييز بين العبادات والعادات- الذي اعتمده الشاطبي كثيراً في باب المقاصد يجد مرتكزاً له في النية وأثرها في الأحكام التفصيلية.

أما العناية المعاصرة بفقهاء المقاصد والتي يؤرخ لها كثيراً بكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للعلامة محمد الطاهر بن عاشور، الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٤٧، فمع أهمية الدور الذي يحتله الطاهر بن عاشور خاصة في محاولته تأسيس علم للمقاصد يختص بالمعاملات والآداب فحسب، والتي يري ابن عاشور- كما صرح في مستهل كتابه- "أنها الجديرة بأن تختص باسم الشريعة"، أقول مع أهمية ما قدمه ابن عاشور إلا أنه ينبغي أن يقرأ في سياق اتجاه عام للحركة الإصلاحية الحديثة في مجال الفقه - علماً وعملاً- الذي كان للإمام محمد عبده تأثيراً كبيراً فيه، خاصة في مجال الاهتمام بالمقاصد كما يظهر من مقدمه كتاب "أصول الفقه" للعلامة محمد الخضري، الذي صدرت طبعته الأولى ١٩١١م، وقد نبه في

مقدمته إلى عدم العناية من جانب الأصوليين بالقواعد التي اعتبرها الشارع في التشريع، "مع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقريرها حتي تكون نبراساً للمجتهدين، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا علي الخلاف فيها حكم شرعي"، ويقول محمد الخضري: "ولعلمهم - أي الأصوليين - تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه الصق". ولدينا أدبيات في مدرسة القضاء الشرعي، خاصة عند "منير عمران" في رسالته عن "قصد الشارع" وفي مدرسة دار العلوم خاصة عند مرسي أبوقمر في مذكراته في علم الأصول وكلاهما من إصدارات عام ١٩٣٠، هذه الأدبيات تؤكد الاهتمام الحديث بعلم المقاصد لدي رجال الحركة الإصلاحية"، خاصة في مدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده، والإمام الطاهر بن عاشور ليس بعيداً عن ذلك التأثير، خاصة وأنه اتجه إلى الكتابة في علم المقاصد وصولاً إلى غايات سبق لأعلام الحركة الإصلاحية الإعلان عنها، وقد حصرها ابن عاشور في أمرين هما:

- ١- فتح باب الاجتهاد اعتماداً علي علم المقاصد الشرعية الذي يري فيه "أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازها ونوائبها إذا التبت عليها المسالك".
- ٢- إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار "للخروج من العصبية المذهبية التي يغيب في ظلها النص "المفتوح" ويسيطر "النص الجامد" دفاعاً عن مذهب أو عصبية لإمام". وكان ابن عاشور واعياً بدوره الإصلاحي إلى حد العمل علي تأسيس علم للمقاصد الشرعية

ينطلق من معيار نقدي لمسائل أصول الفقه المتعارفة، والذي يتعلق فقط بأشرف معادن مدارك الفقه، وهو في هذا يتجاوز المدرسة الإصلاحية - حتى عند علال الفاسي أحد المعاصرين المغاربة له -، التي تعلي من شأن المقاصد في داخل علم أصول الفقه، دون إعلان استقلالها بعلم خاص، وأيا ما كان الأمر فإننا ننبه إلى هاتين الملاحظتين:

الأولي: إن جميع الكاتين في المقاصد قديماً وحديثاً كان همهم الأول من وراء ذلك "عموم الشريعة ودوامها" وكما يقول ابن عاشور "إن من لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجة البيضاء، فقد عطل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وفاقياً".

الثانية: أن ابن عاشور - وعلي عكس ما يقوله^(٣٧٨) أحد الباحثين - لا يري أن مقاصد الشريعة تعني عن أصول الفقه. بل صرح بترك علم أصول الفقه علي حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، وهو علم صعب سداه المدارك العالية التي تجعل ابن عاشور يلتزم بالقول إن "أصول الفقه يجب أن تكون قطعية وأن من حق العلماء ألا يدونوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي".

وهنا يحسن الإشارة إلى اتجاهات البحث المعاصر في مجال المقاصد .
الاتجاه الأول: يعتمد المقاصد ويشير إلى أهميتها ولكنه يعتبرها قسماً من علم أصول الفقه.
وهو الاتجاه الذي تؤيده وننتهي إليه .

() :

الاتجاه الثاني: يعتمد المقاصد ويفردها بعلم خاص في خريطة العلوم الفقهية هو علم المقاصد الشرعية ورائد هذا الاتجاه ومؤسسه العلامة الطاهر بن عاشور .

الاتجاه الثالث: ويقوده فضيل من العلمانيين يريد التقلت من الأحكام الشرعية ويستبدل المقاصد الشرعية بعلم أصول الفقه لأن المقاصد في هذا المعنى تحلق في فضاء فضفاض تدخل المشروعية الإسلامية علي كل ما تطلبه " حركات الحداثة وما بعد الحداثة حتي ولو كان شاذاً أو صادماً للعقل الجمعي تحت غطاء فهم خاص للمصلحة وأنها الجوهر الكامن وراء حكم الله .

الاتجاه الرابع: وهو اتجاه ظهر أخيراً، خاصة في علمانية الشمال الأفريقي، وله تبعيته لبعض اتجاهات الألسنية الفرنسية، الذي يري في المقاصد الشرعية مجرد محاولة من الفقه الإسلامي المعاصر لتجاوز الجمود التشريعي بواسطة المقاصد، وهي محاولة - من وجهة نظر هذا الاتجاه - محكوم عليها بالفشل رغم توهم أصحابها علي قدرتها الجبارة علي استيعاب قضايا العصر، والعقبة الكأداء - عند هؤلاء - التي سيواجهها الاجتهاد علي أساس المقاصد هي انكشاف المسافة القائمة بين القرآن والشرعة، تلك المسافة التي دأب علماؤنا عبر التاريخ، بوعي أو بغير وعي، علي ردمها أو حجبها عن أنظار المسلمين بإطلاقهم لفظ الشرعة علي القرآن وعلي ما يبتزعونهم من الأصول والأحكام في آن واحد ودون تمييز، وهو اتجاه يكشف أصحابه عن موقف أيديولوجي من القرآن والشرعة معاً يمثل "أركون" عندما يصف في كتابه "تاريخية العقل العربي الإسلامي" الاجتهاد المقاصدي بأنه "الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع الوهم الكبير إلي

تقديس كل القانون المخترع"، فالتجديد عند هؤلاء لا يعني إلا الخروج من دائرة الأحكام الشرعية، وهم يرون أن "بنية العقل الفقهي لا تتخبر والإصارت شيئاً آخر، وسواء اعتمد الفقيه حرفية النصوص أم اجتهد في حدود الأصلين، بل الأربعة، أم شمل بعطفه كل الأصول الفقهية، أم تعلق بالمقاصد، فإن النتيجة واحدة هي القصور. وهذا الاتجاه يصبح الحوار معه لوناً من التراسق بالكلمات لأنه يبدأ من موقف وليس من استيعاب.

المبحث الثاني

مقاصد العبادات

العبادة بالمعنى العام تستوعب كل عمل إنساني يريد وجه الله بل إنه يتسع لأكثر من ذلك في قوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» الذاريات آية ٥٦ .

أما العبادات بالمعنى الاصطلاحي، وهى تلى الشهادتين في خماسية أركان الإسلام، فهى تشمل الصلاة والصيام والزكاة والحج بما لكل منها من أركان وشرائط ومقدمات . وللعبادات مجال خاص تتحرك فيه فكرة المقاصد ويرتبط بقواعد في المنهج نسترشد بها اعتمادا على إشارات الإمام الشاطبى في الموافقات فيما يتعلق بالعبادات المحضة .

القاعدة الأولى: الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعنى .
القاعدة الثانية: العبادات إذن « فلا يدخل العبادات الرأى والاستحسان . . لأنه كالمنافى لوضعها، ولأن العقول لا تدرك معانيها على التفضيل . . كالصلوات حيث وضعت بعيدة عن مدارك العقول في أركانها، وترتيبها، وأزمانها، وكيفيةها، ومقاديرها، وسائر ما كان مثلها .

هذه القواعد - من وجهة نظرنا - تنصب على منع التعليل ولا توصل باب التفكير المقاصدى، بل إن النص القرآني الذى يتحدث عن كليات العبادات دون تفاصيلها جعل المقاصد العامة واضحة كما في قوله تعالى «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، وقوله تعالى في الزكاة « خذ من أموالهم صدقة تركيهم وتطهرهم بها » وقوله في الحج «ليشهدوا

منافع لهم» ويأتى فرض الصيام في سياق تحقيق مقصد هام وعام في ختام آية الصوم بقوله تعالى «لعلكم تتقون»، بل حتى المقدمات والشرائط يشار فيها إلى المعاني والمقاصد مثل قوله تعالى في الوضوء «ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم». وانظر إلى الالتفات إلى المعاني والمحكم والمقاصد في جزء صغير من الطهارة يتعلق بحكمة مشروعية التيمم وأسراره يقول أحد الفقهاء الحديثين .

"هو-أي التيمم-من خصائص هذه الأمة، وسبب مشروعيته ما وقع في غزوة ذات الرقاع وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم نزل للتعريس فسقط من عائشة قلادة لأسماء - رضى الله عنها، فلما ارتحلوا ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث رجلين في طلبها وأقام ينتظرهما فعدم الماء وحضرت صلاة الفجر، فأغاظ أبو بكر على عائشة وقال لها حبست المسلمين، فنزلت آية التيمم فقال أسيد بن خضير يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله فيه للمسلمين فرجا .

أما حكمة مشروعيته فالكلام فيها في موضوعين .

الأول: في مشروعية التطهير بالتراب، والثاني كونه شرع في عضوين فقط من أعضاء الوضوء .

أما الأول: فالتطهير بالتراب بدلا عن الماء يتضمن أسراراً عظيمة منها التفريح على المسلمين كما قال أسيد بن خضير، ورفع الحرج عنهم والتيسير عليهم، حيث رخص لهم-

عند الحاجة-في ترك المتعسر والاستعاضة عنه ببدل لا عسر فيه، فكان من تمام الحكمة والرحمة أن أحالنا عند العذر وفقد الماء إلى أقرب الأشياء وأيسرها كما يقتضيه الترخيص والتخفيف، فإن الصعيد الطيب قلما يفقده إنسان فلا يتحرج فيه ، ومنها فيه دفع التعود على ترك الطاعة والعبادة؛ فإن الإنسان قد يفقد الماء الطهور إلى شهر أو أكثر فلو لم يشرع البديل لأدى إلى التكاسل عن العبادة ونسيانها، ففي شرعيته الاستمرار على الطاعة والحفاظة على أداء الخدمة المعتادة؛ ومنها أنه يقطع دابر الشك ويدفع الحيرة والتردد عند الشخص عن التحرج وطروء العذر، ويحدث الطمأنينة والسكينة ويعرف الإنسان مقدار الصلاة أو العبادة الأخرى عند الله تعالى حيث لم يقبل منا تركها عند حدوث الأعذار .

ومنها تذليل النفس وتألفها للتعظيم والخضوع لله تعالى بما يكون من تعفير الوجه ومنها التوسل إلى طلب العفو والمغفرة، فإن وقوفه بين يدي الله تعالى متعفر الأطراف لا بس حل الذلة والخضوع أدعى إلى نزول الرحمة والرضوان ولا يقال إن الطهارة شرعت للنظافة وإزالة الأقدار ومعلوم أن التراب ملوث لا يزيل دنس ولا وسخا فكيف جاز التطهير به خلفا عن الماء .

لأننا نقول ما قدمنا لك من حكم المشروعية يتضمن جواب هذا، على أنا نقول إن الله تعالى جعل من الماء كل شئ حى، وخلقنا من التراب فلنا مادتان الماء والتراب، فجعل منهما نشأتنا وأقواتنا وبها تطهرنا وتعبدنا فهما أخوان فاذا عدم الماء كان النقل عنه إلى أخيه

وشقيقه التراب أولى من غيره . . .

أما الموضوع الثاني: وهو كون مشروعيته في عضوين فقط من أصل أعضاء الوضوء فالسر في ذلك أن وضع التراب على الرؤوس مكروه في العادات لا يستعمل إلا عند المصائب، والرجلان محل ملابس التراب في أغلب الأحيان فلم يتعبنا الشارع بمسحهما في التيمم^(٣٧٩).

وهذه المحاولة الموسعة في مقاصد الطهارة، تأتي في مقابلها محاولة موجزة تحصر

المقاصد الشرعية للزكاة في ثلاثة مقاصد هي:

١- العدالة.

٢- النماء.

٣- التقنية والانشغال بالحوالح^(٣٨٠).

فهذا النص المفصل في جزئية يسيرة حول الطهارة، وذلك الحصر الموجز للمقاصد الشرعية في عبادة كاملة هي الزكاة، هذا وذلك يكشفان بداية إمكانية انفتاح النص عند التأمل علي آفاق واسعة، وأسرار كامنة. وهذا البحث المقاصدي يتجاوز التعليل الذي ينضوي تحت فكرة جلب المصالح ودرء المفاسد، ولسنا بحاجة في هذا الصدد إلى عرض آراء الأصوليين في التعليل بين الظاهرية الذين يرفضونه مطلقاً -إلا ما ورد تعليله بوصف من الشارع-وما ذهب إليه في الطرف الآخر أصوليون يقولون بالتعليل بكل وصف صالح

() :

() :

لإضافة الحكم إليه دون مانع، وعلي الجملة فإن المختار عند الأحناف يسوي في أصل التعليل بين العبادات والمعاملات، بينما يعبر موقف الإمام الغزالي عن الجمهور بقوله "مبني العادات علي الاحتكامات، ونعني بالاحتكام "ما خفي عنا وجه اللطف فيه" وهو ما يعني وجود العلة مع كونها من علم الله .

إن التفكير المقاصدي في العبادات ينصب أساساً علي آثارها العامة والخاصة، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والأخروية، وكما قيل بحق فإن "الكشف عن المقاصد الشرعية من خلال تتبع آثار ومسببات هذه العبادات لا تتناقض مع تعبدية هذه العبادات . . والذي ينصب خصوصاً وأساساً علي الجانب التفصيلي والشكلي في سنن العبادات، كعدد مرات غسل أعضاء الوضوء، وترتيبها، وكعدد ركعات الصلاة وأوقاتها وصفاتها، واعتماد صيام رمضان دون غيره من الأشهر . . ، وكشفنا للمقاصد الشرعية عن العبادات من خلال مسبباتها وآثارها المادية والمعنوية . . هو الكشف عن مقاصدها من خلال الواقع، وآثارها علي الإنسان نفسه وعلي مجتمعه . . ويجب التعامل مع العبادات عند تعليلها بآثارها ومسبباتها بكل حذر خشية السقوط في مغبة التعليل المادي لها، وسحب أي صفة تعبدية عنها، مما قد يؤدي إلي القول بتعويضها بوسائل أخرى تؤدي نتائجها" (٣٨١) .

()

ولا يتوقف الأمر عند ذلك فحسب كذلك فحسب؛ بل إنه يضع الخطوط النهائية
لحركة الإنسان في مواجهة الأمر والنهي بما يقضي بتهافت فكرة سقوط التكليف التي يقول بها
بعض غلاة الصوفية. إن فكرة المقاصد في العبادات تعبير أمين عن همزة الوصل بين النص
الثابت والواقع المتعدد الوجوه الذي يتميز بالضرورة والتغير، ويكشف أهمية الترتيب
المنهجي للمقاصد، المقاصد الأصلية التي يمكن تحديدها لأنها تتحرك من وإلى النص،
والمقاصد التابعة التي لا تخضع تحت حصر لأنها تتعلق بالتنزيل علي الواقع وتفعيله في آن معاً،
وهذا فيه ما فيه من توسيع لآفاق الاجتهاد والتوسعية علي المكلفين.

والحمد لله رب العالمين،،،

نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي

الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح
أستاذ النظرية السياسية ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

مقدمات لا بد منها:

ليس من مقصود هذا البحث أن تقدم رؤية متكاملة حول دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي، فذلك له مقامه البحثي، وإمكاناته التي تتعدى هذه الصفحات أو قدرات الباحث المفردة، إن هذا الأمر يستحق تراكماً تضطلع به فرقة بحثية وربما فرق بحث جماعية.

وإنما المقصود أن تقدم مؤشرات أولية لبعض الإمكانيات المنهجية التي تحملها منظورات إسلامية مبنوثة في كثير من التأليفات، إلا أنه لم يتم التركيز عليها أو نقلها للغة وسيطة تحقق المقصود في بحث الاهتمام بها وقدرات التفعيل والتشغيل له.

منذ أن ترجم سليم عبد الأحد كتابه في "السياسة" فقد انتقلت أجندة موضوعات العلم، وحدث ذلك الانقطاع المهم (القطيعة المعرفية) مع موضوع السياسة والذي سُكن في ذلك الوقت ضمن موضوعات "السياسة الشرعية". بدا هذا الانتقال أقرب ما يكون إلى تحول النماذج مثلما أشار إلى ذلك "كون" في كتابه "بنية الثورات العلمية"، ونشأ علم السياسة في العالم العربي موصولاً بتكويناته الغربية، مفصلاً عن محاضنه في بيئته؛ لأسباب كثيرة بعضها معرفي وبعضها واقعي، تضافرت بحيث كوّنت رؤية نظرية نظرت من خلالها إلى السابق باعتبارها تراثاً، وإلى "السياسة" باعتبارها علماً غريباً يفترض أن يُولي من يطلبه وجهه شطر الغرب. وبدا هنا التعامل مختلفاً، يؤكد على وجود عناصر من القديم امتزجت بعناصر من الحديث فكانت ظواهر اختلاط، وعناصر من القديم توازت مع الحديث فكانت ظواهر

انفصال أورث صدعاً في الاجتماع السياسي في كثير من هذه البلدان، وتطورت عناصر تجزئة فرضت ظواهر ارتبطت بالظاهرة الاستعمارية وما بعدها فكانت ظواهر تابعة، ومفهوماً للتقدم والتخلف، وأشار إلى الظواهر المعاكسة للتقدم المانعة من النهضة. وبدت هذه الظواهر ضمن تفاعلات شديدة التعقيد والفوضى في آن، تحرك تكون عناصر العشوائية فيها؛ إذ يمكن النظر إليها على هذه الشاكلة.

تواترت الأزمات وتراكمت فصارت كالأزمات "المزمنة"، تحرك تلك العناصر في ضرورة الكشف عن الأعراض والمسببات للأزمة المعرفية التي طالت "علم السياسة"، كلها تشير إلى أن النموذج السائد كان في غالبه ناقلاً، وتولدت رؤاه على كل عناصر النموذج.

إن ما نحن فيه وبصده وما يترتب على كل ما سبق يتطلب منا كما قدمنا "إعادة تعريف السياسي" مرة أخرى، وجزء لا يتجزأ من تعريف "السياسي" هو البحث في القواعد والوسائل والترتيبات والعلاقات والمواقف التي توصل معنى "القيام على الأمر بما يصلحه"، في إطار ناظم بين الصلاح والإصلاح والمصلحة والصلاحية يحرك كل هذه المعاني المتميزة: من زيادة في المبنى التي جلبت إضافة في المعنى، واتحدت -كلها- في جذر واحد لا تغادر معانيه الأساسية ولا تحيد عنها.

إن ترجمة هذه الصبغة التوحيدية إلى صيغة ونموذج، إلى صياغات تشمل عناصر تفعيل وتشغيل، لا تنفصل عما نحن فيه: "دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي". ويمثل النموذج المقاصدي واحداً من أهم التطبيقات الأولية والحيوية في هذا

المقام، ندلل فيه على بعض من إمكانياته وقدراته وإسهاماته ضمن عملياته المنهجية المتكافئة.

إن السياسة تقتضي، بصورة حيوية، تفكيراً يستطيع الارتقاء إلى مستوى تعقيد المسألة السياسية نفسها، ويستطيع أن يستجيب لإرادة الحياة لدى الجنس البشري".
إن ممارسة السياسة بكونها مفهوماً يستبطن الصراع كقيمة تأسيسية وما ترتبط بذلك من مقولات، مثل: التكيف، والحلول الوسط، وتحكيم الواقع... واعتبارها فنّ الممكن، قد عبر عن رؤية اقتقت أثر مفهوم السياسة الوضعي في الفكر السياسي الغربي، وهي إن وجدت مجالها وطريقها إلى التعميم والانتشار والاستقرار إلا أن هذا كله لا يعني صحتها أو صلاحيتها أو فعاليتها وفق الرؤية الإسلامية.

والسياسة - باعتبارها فن الممكن - غلبت عناصر الواقع، مفهوم "السياسة" الذي وجد ضمن ذاكرة الفكر الغربي، وعقد أبوة علم السياسية الحديث لمكيافلي الذي فصل بين عناصر القيم السياسية والقيم بمعناها العام.

كما أن محورة تعريفات "علم السياسة" حول فكرة "القوة" والتي انتقلت إلى دائرة العامل الدولي وحقل العلاقات الدولية، بدا وكأنه أحد المفاهيم المحورية التي وإن أشارت إلى علاقات القوة أو استخدامها، فإنه صرف الأنظار عن مجالات بحثية شديدة التأثير في حقل السياسي، كما أنه وطن العلم في مسار تهميش "القيمي" لمصلحة فكرة "القوة" كفكرة مركزية حاکمة في المجال السياسي وفق تعريفاتها الغربية.

من القضايا المهمة ضمن تفحص السياق الذي يناهز ويؤكد في دراسة إعادة تعريف السياسة مجالاً، أو السياسي وصفاً للظواهر المختلفة أن نوضح أن الدولة القومية وحركتها الاستبدادية خاصة في كثير من دول العرب والمسلمين، الدولة القومية في إطار فكرة السيادة تقع في مناقضة مهمة، فهي تصدع بالسيادة حيث لا يجب الصدع بها وتتوارى حيث يجب أن تمسك بها، وهي قد تسوغ وتبرر تبعيتها في إطار خطابها العولمي، وتسوغ لقوة متوهمة حينما لا تسمح للأقرب منها، والجبال الحيوي المشترك فيما بين هذه الدول، ألا يتدخل أحد في شؤونها الداخلية. مناقضة في رؤية فكرة السيادة إلا أنها وفق التوجيهين تصبان في ضعف الدولة وإحكام عقدة تبعيتها. ويكمل هذه العقدة ويحكمها ذلك الزحف الذي وتسوغ له الدولة القومية بمحاولاتها تأمين كافة مجالات العملية والفاعليات السياسية، امتداد مفهوم "السياسة" و"السياسي" ليس إلا محاولة من السلطة والأنظمة السياسية تسويق مد سيطرة الدولة وهيمنتها على كافة الفاعليات السياسية داخل المجتمع السياسي، وهي ضمن هذا النظر ترى في المواطن ملكاً خاصاً بها في الداخل، بينما تفتح الباب واسعاً لما يُسمى بالمواطن العالمي.

وهي إذ تقيد حركة المجتمعات والفاعليات المدنية والأهلية، ورغم ذلك تفتح الباب واسعاً لما يمكن تسميته بالمجتمع المدني العالمي.

تناقضات "توسع" و"تضييق" من مجال "السياسة" و"السياسي" حسب رؤية شديدة الانتقائية، تركز لموضوعة الاستبدادية من جهة وموضوعة التبعية من جهة أخرى.

وفي الجانب الآخر نرى دعوة البعض إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص يختلف عن علم المقاصد العامة للشرعية. وما يراه أصحاب هذا الرأي من أن المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق بالضرورة مع المقاصد الشرعية الخمس. فمن المهم أن نؤكد أن أصحاب هذا الرأي قد لا يفتنون إلى النظر الذي يتأسس على أن المقاصد العامة الكلية إنما تشكل نموذجاً إرشادياً معرفياً، كلية المقاصد وعمومها يعني ضمن ما يعني أنه ليس لأحد أن يحصرها في نطاق أو يحدد مجالها فيخرجها عن خصيصتها (الكلية) أو صيغتها (العمومية).

ومن ثم فقد تحفظ على القول من أنه "لا بأس من التنبيه هنا إلى المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق ضرورة مع المقاصد الشرعية الخمس التي عرّفها الشاطبي". وذلك بدعوى أن ما أسماه الشاطبي مقاصد الشريعة ليست سوى المقاصد العامة للأحكام القانونية الحقوقية، وليست هي مقاصد الوحي بكتبتها، هذه المحصلة والنتيجة المتعجلتان أعقبتها استنتاج أكثر تعجلاً "فالشرعية في مصطلح الفقهاء هي مجموعة الأحكام الشرعية التي تنظم الحياة الجماعية، وهي بذلك لا تتطابق في معناه المصطلح القرآني". وبالتالي

فإن عالم السياسة يحتاج إلى تحديد مقاصد النظام السياسي من خلال عملية استقراء مستقلة . " واشتقاق المقاصد المتعلقة بالجال السياسي والاجتماعي أمر غاية في الأهمية إلا أن ذلك ما يمكن تسميته "بمقاصد خصوص الجال السياسي والاجتماعي"، أما ابتداع مقاصد كلية لكل مجال فإن ذلك مما يتحفظ عليه في هذا المقام، بل مقاصد كل مجال مقاصد مشتقة من المقاصد العامة، ويبدو ذلك الاشتقاق في عمليات التوظيف والتفعيل والتشغيل لهذه المقاصد في الجال السياسي .

غاية الأمر هذا المقام أن تعرف على مكانة المدخل المقاصدي من البنية المعرفية الإسلامية العامة، ودورة في تلك البنية، وهو واحد من أهم المداخل الجامعة والتي تجعل من تكامل العلوم وتكاملها عملية أساسية، كما تقوم بأدوار أخرى ضمن قيام الباحثين بعمليات التوظيف والتفعيل لهذا النموذج في سياق المجالات المعرفية المختلفة .

بل يمكننا أن نرى في هذا النموذج مدخلا لتصنيف علوم الأمة وعلوم العمران الحضاري وقيامها بعمليات الحفظ للمجالات الخمس ومراتب هذه العلوم في البنية المعرفية والواقعية على حد سواء من علوم تستلهم في تصنيفها ضمن منظومة العلوم العمرانية أو تصنيفاتها في داخلها من حيث القضايا والموضوعات، تستلهم نسق الأولويات الكامن في النموذج المقاصدي، علوم الضروريات وعلوم الحاجيات وعلوم التحسينيات . وعلوم المصالح والمفاسد وعلوم الوسائل وعلوم الآليات والتدبير والاستشراف المستقبلي وعلوم فقه

الواقع ضمن مجالاته النوعية والزمنية والمكانية والإنسانية هذه الرؤية الكلية تجعل المقاصد عامة وكلية كما أجمع في وصفها بينما تجليات هذه المقاصد تتنوع ضمن المجالات المعرفية المتخصصة والمشتقة، وهو إذ يوظف هذه المقاصد الكلية في توليد أطر كلية لمناهج النظر والتعامل والتناول، فإنه لا ينكر مجال الخصوص المتعلق بالتخصص، وهو أمر قد يقبل فيه ما يمكن تسميته "بمنظومة المقاصد السياسية" دون أن تنفصل عن كيان الرؤية الكلية المتمثلة في النموذج المقاصدي الذي يمثل بنية أساسية في إبتناء مناهج النظر على قاعدة منها .

إعادة الاعتبار للسياسة: قراءة مقصدية في مفهوم السياسة:

فماذا عن الطريق الثالث الذي يخرج عن حد الاستجابة لمجرد متغيرات الواقع؛ ومن هنا فإن الاستجابة للحاجات الواقعية لرصد التطورات الحادثة في عالم المفاهيم غير منكور، إلا أن عمليات التوظيف والتبرير لسياسات معينة من منطلق عالم المفاهيم ومحاولة تزييفها فضلا عن تحريفها عن وجهتها العلمية والأكاديمية . . هو الخطر في هذا المقام . إذ يبدو وعالم المفاهيم محالاً للاستيطان واغتصاب من قبل الفاعلين المستندين إلى القوة، إلى حد استخدامها في أشكال خطيرة القوة وطغيانها والبغي بالمفاهيم .

وبالنظر العميق في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية نلاحظ أن هذا التعريف فضلا عن أنه يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة ويجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيانية ولازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من خارج .، بحيث تستوعب المستحدث من تحيل أو ميل أو

انحراف أو توظيف أو تبرير، واقع الأمر أن هذا المفهوم وجد عناصر رسوخه ضمن "صبغة" و"صبغة" المقاصد .

فإذا كانت السياسة -على قول ابن القيم فيما نقل عن الأستاذ ابن عقيل- أن السياسة ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومناقضة السياسة بمفهومها القيمي تعني أن تكون حال ممارستها أقرب إلى الفساد وأبعد عن الصلاح بمفهوم المخالفة، إنه "السوس" الذي ينخر في الكيان فيفسده ويهدمه . المقاصد -وفق هذه الرؤية- تصبغ وتصوغ مفهوم السياسة على شاكلة السباعية المقاصدية .

القيام على الأمر بما يصلحه: مجالات، وحفظ، وأولويات، ومصالح، وواقع، ومآلات، ووسائل .

فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي .

والسياسة -وفق هذا التصور- ليست فناً أو أسلوباً أو صراعاً، بل هي رعاية متكاملة من قبل الدولة والفرد لكل شأن من شئون الجماعة . . .

والسياسة -وفق هذه الرؤية- تتصف بالعموم والشمول، فهو مفهوم يخاطب كل فرد مكلف بأن يرى شؤنه ويهتم بأمر المسلمين، بل يمارس عمارة الكون في سياق وظيفته الاستخلافية⁽¹⁾ .

وعلى ما يؤكد "الراغب"، فإن السياسة -وفق هذا التصور- تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أن الفعل المختص بالإنسان على ثلاثة أنحاء:

١- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ سورة هود: الآية ٦١، وذلك تحصيل ما به ترجية المعاش لنفسه ولغيره.

٢- وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ سورة الذريات: الآية ٥٦، وذلك هو الامتثال للباري عز وجل بإطاعة أوامره ونواهيه.

٣- وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ سورة الأعراف: الآية ١٢٩، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشري السياسة باستعمال مكارم الشريعة. . إن الخلافة تستحق بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة (أصولها القيمية).

والسياسة ضربان: أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به.

والثاني - سياسة غيره من رعيته وأهل بلده، ولا يصلح للسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه "لاستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ضالاً . .".

ويبقى بعد ذلك أن رؤية "السياسي" قد أثرت تأثيراً كبيراً في رؤية "الدولي" كأحد أهم عناصر السياسي، وحقل العلاقات الدولية بكل تكويناته وتسمياته المختلفة. فكرس ذلك رؤية لهذا المجال ضمن مفاهيم القوة والصراع وفن الممكن المفضي إلى تحكم الواقع، وهو

ما ولد جملة من الكوارث في الممارسة: غطسة القوة - الخداع والأوهام - الأساطير السياسية، وأسهم ذلك - بدوره - بتهميش "القيمي" لمصلحة "القوة"، حتى صارت القوة في حد ذاتها القيمة.

فتركيب "المقاصد الشرعية" يشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشرعية ومرادها وشروطها وقواعدها، إلا أن وصفها بالشرعية لا يقدرح في كليتها أو عمومها، و"المقاصد" من القواطع في الدين، ذلك أنها تشير إلى الكليات الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهذه المقاصد استقرت - حصراً - من نصوص الشريعة وفق ترتيب معين، وقد أشار الشاطبي إلى قسمتها ما بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ولا يغيب عن البال أن هذه المقاصد الخمسة إنما تنغيا في جملتها تحقيق مقصد نهائي واحد؛ هو التوحيد ومقتضاه في العبودية لله تعالى.

وتحري "المقاصد الشرعية" يكون بالنظر إلى قيمتها في ذاتها، وفق ترتيب معين على ما أشرنا، فما به يكون حفظ الدين مقدّم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وهكذا...، ثم إن رعاية كل الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية من ثلاث مراتب: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، وينضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها، فهو مندرج معها في الرتبة، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما والحاجي مقدم على

التحسيني عند التعارض وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له تعارضه معه، وسبب ذلك بين لا لبس فيه، فالضروري هو الأصل المقصود وأن ما سواه مبني عليه، وأن اختلاله، اختلال لكل ما يترتب عليه ويتفرع منه، أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كانت كلتا هما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فإن كل منهما متعلق بكلي على حدة جعلت التفاوت في متعلقاتها، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ النفس وهكذا . . أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين أو النفس أو العقل . . فعلى المجتهد أن ينتقل إلى الجانب الثاني من النظر حيث ينظر إليهما من حيث مقدار شمولها .

ومن هنا كانت دعوة الطاهر بن عاشور من تدوين علم يسمى مقاصد الشريعة عملية مهمة ومكملة في فهم علم الأصول فضلاً عن فهم الواقعة وحكمها فهمًا صحيحًا وفق قاعدة رد الفروع إلى كليات الشريعة المعتبرة ومقاصدها الأساسية .

لا يمتري أحد في أن كل شريعة شرعت للناس ترمي بأحكامها إلى مقاصد مرادة لمشرعها الحكيم سبحانه، فشريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة لأن الشرائع لا تتحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا . . .

وإذا كان هذا هو مقام اهتمام الشريعة بالمقاصد الأساسية . فإن اهتمام المجتهد بها أمر مقرر فإنما "تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف وبوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها" .

خلاصة القول أن معرفة مقاصد الشريعة وتحريرها مقدمة لازمة لعملية الاجتهاد، ولا يصح ظلم مجتهد أن يقوم بها دون ذلك، لأنها تعينه على تمام فقه الحكم والواقعة والتنزيل جميعاً، كما أنها تحقق المقصود الكلي في ربط حركة الاجتهاد بالمقصود الأساسي وهو التوحيدي وتحقيق مطلق العبودية لله، وبالجملة تحقيق ما يمكن أن نسميه "حفظ الأمة، وكيانها وهويتها من خلال حفظ الكليات الخمس من (دين ونفس ونسل، وعقل، ومال)، التي تشكل أعمدة الأمة ومجالات حركاتها، وذلك بفهم الرتب، والتدرج فيما بينها من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وفي إطار ربط ذلك بمجموعة من القيم الإسلامية الأساسية وهو ما يحقق الربط بين هذه العناصر جميعاً لتحقيق مقتضى الأمانة للإنسان واستخلافه بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو أمر يضيف على عملية الاجتهاد أهمية فرق أهميتها، ودوره ووظيفته في حفظ ظالة الأمة بلوغاً لمرضاة الله بالتزام شرعته ونهجه .

وأساس ربط الفكر بالواقع أن الفكر المقاصدي يبصر في المقام الخاص بما دق وجل . . . ويحمل فيه على الوسط الأعدل، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم من الاستبعاد والاستئزال لخرجوا عن طريقي التشديد والانحلال" .

والصياغة الاجتهادية والبحثية نوع من الجهد المطلوب؛ هاهو بن القيم في مقولة ذهبية يحدد أصول الارتباط ويعبر عما نحن فيه من ارتباط المدخل المقاصدي بفقته الواقع، هذه المقولة الذهبية يجب تحويلها إلى سياقات بحثية ومنهجية في إطار التعامل مع جملة الظواهر الإنسانية والاجتماعية والحضارية. يقول بن القيم:

" . . . فهنا نوعان من الفقه . . . لا بد منها: فقه في أحكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب، والحق والمبطل ثم يطابق بين هذا وذاك. فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالف للواقع. إن ما يطالبنا به ابن القيم ليس باليسير، وما يرتبط به من توجيهات وعمليات ومساقات بحثية ليس بالقليل:

- الفقه في أحكام الحوادث الكلية، وهو أمر أرشدنا إلى إمكانية تسميته بالفقه الحضاري وما يرتبط به من أصول الفقه الحضاري ومتطلباته.
- الفقه من نفس الواقع وأحوال الناس، وهو أمر يتعلق بفقته الواقع والظواهر الاجتماعية والإنسانية التي تعمل فيه وتستحق الدراسة والتحليل والتقويم.
- الفقه الذي بشكل عناصر العقلية الكاشفة والعقلية الناقدة، والعقلية الفارقة، والانطلاق بها إلى العقلية اللاإيجابية الباتية.
- إعطاء الواقع حكمه وحقه من الواجب تقويماً وتغييراً أو تأثيراً.

- إعطاء الواجب حقه من الواقع، اعتباراً وفقها ولوازم، بحيث لا يجعل الواجب مخالفاً للواقع.

انه الفقه الذي يتفاعل فيه الفقه الحكمي بعناصر التربية والترقية، والتخلية والتحلية، والواقع والواجب من سياق لا ينفلت فيه الواقع من الواجب، ولا يهمل الواجب فيه الواقع.

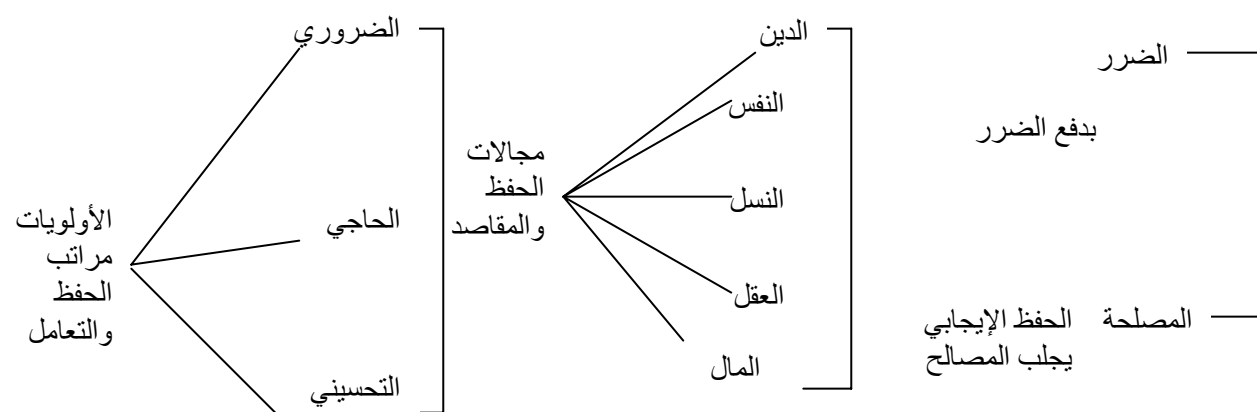
إذا ما ربطنا هذا كله بما تحت فيه وجب علينا أن نتعرف كيف أهملنا تراثنا حينما لم نصله بالواقع ولم نفعله في سياقاته، ولم نوظفه في مساراتنا البحثية أو المنهجية، فظلاً عن طرائقنا السلوكية والتربوية والتديرية.

أولاً: المدخل المقاصدي؛ المفهوم والمكونات:

ماذا يعني النموذج المقاصدي؟ وما أهمية تفعيله في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية والسياسية بوجه عام والظاهرة السياسية الدولية على وجه الخصوص؟ النموذج المقاصدي علاوة على ذلك يعتبر أهم التجليات في التفعيل والتشغيل لعناصر الجمع المتفاعل بين القراءتين بحيث تشكل آلية لو أحسن فهمها، وأحسن إدراكها، وتحويلها إلى أدوار، وتحريكها نحو عناصر تفعيل وتشغيل.

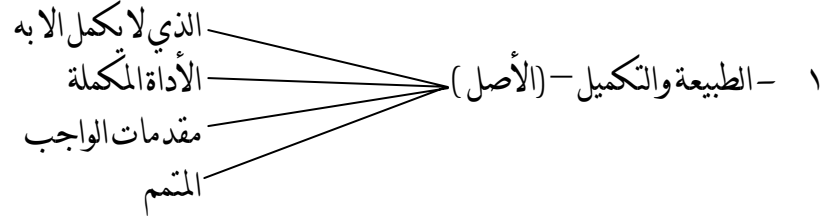
الرؤية في التصنيفات المختلفة ضمن هذا المسار المقاصدي تنبئ عن مقدرة فكرية وبحثية لتوليد وتحديد المفاهيم، فمثلاً الضروري كمفهوم يشير إلى عناصر وحالات محددة، وضمن

شروط محددة، والضروري يتعلق بوصف واقع والسير نحو حكم، وهو يتعلق بأن يكون له أصلي أي ما يعد في أصل بنية الضروري ينخرم، به وله مكمل ويمكن الوصف والرصد : ولذلك كان لهذا المنهج تأثيرا في كافة العمليات المنهجية، فئات التدرج، مجالات التوجه من أهم العناصر المنهجية، فيما لو أردنا وصف الواقع ورصد مقاصده، وقيم عناصر التعامل مع عملية الوصف والرصد بحيث تكون منظومة متكاملة تحرك تفاعل عناصر الخطر والضرر ومجالاته فضلا عن المراتب والأولويات.



ومواصلة عمليات "الوصف" تنصرف إلى جملة من الحقائق التي يجب التوجه

إليها:



٢- الغرض والهدف وتنوعها (سعة الهدف): كلي / جزئي .

٣- السعة المكانية: شامل / خاص

٤- السعة الزمانية: حال / مؤجل

٥- ومن هنا وعلى سبيل المثال، لا تنقسم فئة الضروري إلى هذه الفئات، حينما

يتداخل الزمن مع الفعل، فعن الأمر لا يمكن رؤيته ضمن ما يسمى بمجال الدارك

الضروري (ما يمكن تداركه وما لا يمكن تداركه) .

هذه المجالات الأساسية يمكن رصدها على النحو التالي:

* أصلي	مكمل	(المجال النوعي)
* عام	خاص	(المجال الشخصي)
* شامل	جزئي	(المجال المكاني)
* حال	مؤجل	(المجال الزمني)
* لا يمكن تداركه	يمكن تداركه	(مجال التدارك)

هذه العناصر المختلفة إنما تعبر عن تداخل جملة من المجالات التي يجب التفكير بها عند الحديث عن المنهج التحليل المقاصدي، والمنهج التفسيري المقاصدي والمنهج التقويمي المقاصدي، أنها تكون رؤية في التعامل مع الواقع وفئات تحليله. المجالات مساحة غاية الأهمية تحدد عناصر المجال النوعي والشخصي والمكاني والزمني، فضلا عن إمكانية التدارك. عمليات بعضها من بعض تحدد عناصر وصف ورصد، ومجالات تحليل، وقدرات تفسير، وغايات تقويم.

ثانياً المنظور المقاصدي؛ المكونات والمولدات والمكملات؛ من نافذة القول أن

تحدث عن العناصر الثلاث التي يتركب منها النموذج المقاصدي في أصل بنيته، خاصة حينما يرتبط بالإفتاء لتفصيل أمور تساعد على التسكين والتكيف والتقويم.

الأول يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية ومتتالية ومستطرفة ومتفاعلة، والحفظ حفظ دفع (أي حفظ سلبي) وحفظ جلب (أي حفظ إيجابي بنائي) .
الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل بما يشير إلى الوعي بعناصر الفعل، الوعي بأصول فاعليته، والوعي بضمان استمرارية الحفظ في عملياته المتولدة، يتحرك من الحفظ كمنطق ومبدأ والحفظ كغاية ومقصد عام فهناك:
الحفظ بمعنى؛ عمليات وأدوات ووسائل، ومستويات، وعلاقات وإمكانات وقدرات .

الثاني يتعلق بالمجالات كساحة أساسية للفعل الحضاري وإعمال القواعد المقاصدية .
فقه المجالات، عنصر تأسيس آخر في النموذج المقاصدي، فهي متعلق الحفظ ومجاله الحيوي .
قضية المجالات تثير في هذا المقام أكثر من إشكال :

القضية الأولى: تتعلق بتداخل هذه المجالات ومفهوماتها بما تحرك أقصى الفاعليات في التعامل مع هذه المجالات الدالة على كامل مساحة الفعل الحضاري، بحيث تستوعبها في إطار التفاعلات وعالم الأحداث الناتج عنها أو المرتبط بها .

القضية الثانية: تتعلق بتداخل هذه المجالات، ذلك أن تحديد هذه المجالات دون ملاحظة إمكانات تعدي عناصر الحفظ وتأثيرها وتفاعلها في بعضها البعض في شكل منظومي، هي من الأخطاء المنهجية التي ترتكب في هذا المقام . بتحديد المجالات ليست مستويات

منعزلة، أو جزر متباعدة، لكل منها حدود لا تتعدها . والأمر على غير هذا النحو ويعبر من إمكانات الفاعل بين المجالات وتداخلها وتوافقها وتساندها، وهو أصل العلاقة فيما بينها .

القضية الثالثة: ترتيب المجالات ترتيبا تصاعديا من حيث التدرج الذي يشير الى حال افتراض حدوث تعارض بين المجالات (وهو على خلاف الأصل) في اختيار المجال الأولي بالرعاية والأجدر بالتقديم وذلك في إطار يحتكم إلى معايير أقرب ما تكون إلى الثبات في عمليات الموازنة والترجيح .

في إطار هذا الفهم الذي يجعل من "المقاصد" أساس الحركة الإنسانية كان فردا أو جماعة أو دول ونظاما، بحيث وجب مراعاتها في إطار هذه المعاني التي تمتد من الشخصية الإنسانية (الأفراد - والأعيان) . إلى الشخصية الاعتبارية المعنوية (الجماعة - النظام - الدولة - الأمة)، يستند هذا الأمر إلى معنى حفظ النفس الفردية أساسا لحفظ الجماعة والكيان الأكبر والممتد .

في سياق عناصر الحرمة والتي هي أرفع معاني الحفظ فان تغليب هذا الحفظ ينتقل به إلى الكيانية الجماعية "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" .

إن الخيامي وهو أحد المفكرين كتب رسالته حول "الراعي والرعية" يستلهم فيها المعاني التي تجعل من المقاصد الكلية وظائف وأدوار في حركة الإنسان الفردية، أو المؤسسات، والتكوينات الجماعية والمجتمعية .

نأتي إلى العنصر الثالث: الأساسي ضمن بنية النموذج المقاصدي، وهو يتعلق بعمليات (التصنيف والترتيب والوزن) لكل الأمور التي تتعلق بعوالم التفاعل الأربعة (عالم الأفكار، عالم الأشخاص، عال الأشياء، وأخيرا عالم الأحداث)، فنحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدي للمجالات، ولكن ضمن ترتيب متتابع أفقي (الضروري، الحاجي، التحسيني)

إن فاعليات الحفظ، ووزن المجالات لا يمكن أن تكتمل صورتها إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات تكيف وفق ما يعتبر "ضروريا أو حاجيا أو تحسينيا".

- الضروري يتعلق بأصل الكيان (الوجود والاستمرار).
- والحاجي يتعلق بمحركات الفاعلين والتفاعل ضمن علاقات.
- والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة احسانية مفتوحة، تعين في طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيدا في إطار الوجود التكريمي للإنسان، والوجود الفاعل المؤثر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ثالثا: تفعيل المقاصد ومكانات التعامل مع الواقع:

من المؤكد في ضوء المنهج المقاصدي أن تؤكد أن هذا المنهج يؤدي بالعقل (المسلم) البحث في قضايا غاية في الأهمية طالها الكثير من الإغفال والإهمال.

هذه الأمور جميعا تجعل أهمية العرض لها بما يتيح فعاليات هذه الرؤية من الناحية المنهجية ، ليس فقط في نطاق الدراسات السياسية الإسلامية، بل وغيرها من دراسات في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية .

﴿ بهذه الرؤية من المؤكد لا نقيد فحسب في سياق عملية تأصيل ونظرية بحثية، تكون إطارا منهجيا نظنه شديد الفاعلة وعظيم الصلاحية . بل هو أبعد من ذلك، له جملة من الأهمية العملية في سياق :

- ١- تكيف بعض المواقف والأمور .
- ٢- الاختيار بين البدائل والتبني .
- ٣- الموازنة بين بدلين أو أكثر .
- ٤- ترتيب المواقف والقرارات .
- ٥- ترتيب عناصر الأولويات .
- ٦- تحديد وتقويم السياسات الكلية على مستوى أي حركة أو ممارسة .

﴿ هذا النهج العام يفيد في تطبيقات عدة بصدد ما نحن فيه من الدراسات السياسية والدولية:

- تأصيل نظرية حقوق الإنسان، هذا التنظير لا بد أن يترك آثاره على المواقف والرؤى بل والممارسة.
- تقويم الحركة الفعلية في النظام الدولي وسياساته.
- أولويات الحركة الداخلية وصنع السياسات
- أولويات الحركة الخارجية والمواقف الدولية.
- أولويات السياسة الثقافية والعلمية.
- الأولويات الأجندة البحثية وأهميتها.
- وزن المواقف التي تبني رؤية إسلامية في المجال السياسي.
- وظائف الدولة وأصول الحفظ المتعلقة بأمورها.
- وظائف الأمة والمجتمع الأهلي.
- المعلوماتية وفرز درجاتها (الضروري المعلوماتي الحاجي، التحسيني المعلوماتي).
- عناصر التنمية البشرية والتنمية من منظور حضاري.
- وزن الفتاوى المختلفة سواء تعلق الأمر بالتاريخ السياسي، أو الفتاوى السياسية، أو الفتاوى المعاصرة.

• الكشف عن عناصر "الاقتدار" و"الاستظهار" في العودة إلى الشرعة والاستعانة بأحكامها .

• تحديد مقدمات الحركة (ما هو مصلحة؟ وما لا يعتبر كذلك؟) .

• تقويم عناصر السياسات المختلفة عمليات التقويم ضمن العمليات في المراحل المختلفة .

كل ذلك يركي عناصر التضافر المنهجي لما أسميناه بالنهج المقاصدي المتجه إلى عناصر الظواهر المختلفة . وهو ما يحرك التعامل المنهجي في مسار كلي يتوسل النظرة الشاملة والمركبة والمتفاعلة .

(٢) منظومة الحفظ في المدخل المقاصدي:

تحقيق عناصر الحفظ متوالية تعبر عن جوهر الرؤية والتزام الحركة .

الحفظ هنا منهج يستوعب عناصر الفكر - والنظم - والحركة تعبر عن مجمل مستويات الحركة الحضارية وتنوعاتها وذلك ضمن فاعليات العوالم المختلفة: عالم الأفكار، عالم الأشخاص، عالم الأشياء، عالم الحوادث، عالم الرموز . والحفظ هنا سلبي/ إيجابي، تتفاعل فيه الحركتان لتحقيق مقتضى الحفظ الأساسي في إطار عملية تصاعدية غاية في الأهمية، وتوفر قدرات منهاجية نظرة وحركة عالية القيمة وعالية الحجية عالية الفعالية .

الحفظ هنا ليس مجرد الحفظ على المستوى الحركي أو الممارسة ولكن هو حفظ يتمتع
بتداخل جملة العناصر المختلفة، بحيث تتظافر جميعا لتمثل جوهر عملية الحفظ في كلياتها
وشمولها وكامل رعايتها، هذه العناصر تتمثل في:

١- الحفظ بالعلم والوعي المتعلق به، الحفظ هنا حالة متغيرة ومتبدلة ومتجددة في
الوسائل والأدوات والأساليب والآليات، ثابتة المقاصد والغايات وفق عناصر الأسباب
وتكافئها، وشروط تحريكها وتفاعلها .

٢- الحفظ بالممارسة بمقتضى العلم، إن عناصر الربط بين العلم النافع والعمل الصالح،
ليعبر عن حركة حياتية مستمرة قائمة على التوائم والتفاعل، إن العلم بلا عمل ليس إلا عطالة
حضارية، بكيفية يشتق الكلام لا عمق الأفعال الحضارية وإن العمل بلا علم يسبقه، هو
حركة محفوفة بالمخاطر، وغالبا بكل عناصر الضرر الحضاري لأن العمل وفق هذه القواعد
غير مأمون يقوم على عناصر التقليد القاتل، أو العمل الأجوف أو من يحسبون أنهم يحسنون
صنعا، أو هؤلاء الدين غرتهم الأمانى . . وغير ذلك كل تلك العناصر تحقق فاعليات العلم
وفاعليات الحركة في آن واحد .

٣- الحفظ بالحماية والدفاع، إن العلم كمقدمة، وجوهر الوعي الإنساني بفاعليات
الحضارية، لا بد أن يقترب بالعمل كمدرسة دائمة تقوم على التدريب، بحيث تصب في عناصر
الوعي الذاتي والحركي في مداولة مستمرة لا تعرف الكلل، "خلق الإنسان في كبد"، "يا أيها
الإنسان انك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه . . "، حفظ العلم وحفظ العمل لا يعني مجال إن

تعرف وتعي وتمارس وتفعل، فان عناصر الابتلاء الحضاري والتي تؤكد حدة الوعي وصلاحيه العمل إنما تأتي من عناصر تحيط بالبيئة الحضارية تجعل من المعادلات الحضارية حالة من حالات الكدح الحضاري المتواصل حتى يلاقي المقصد النهائي ويحقق الغاية الكبرى، الابتلاء والفتنة اختبارات لا بد من أن تقترن بالإيمان حلقات غاية في الأهمية تربط عناصر الكدح الحضاري بمعنى أكثر اتساعا للممارسة والعمل والفعل حينما تكون البيئة موالية أو مناسبة للفعل والنشاط الحضاري، أنها عملية تتطلب تدخلا إنسانيا واردة بشرية تجعل الوعي والعلم من خلاله حركة بشرية فاعلة تعي الموانع وتعرف على القدرات الدافعة ". عملية جهادية واجتهادية لا تنفك عن وعي الإنسان وعمله، مما يتصور معه أنه من الضروري للعمل البنائي أو أي حركة إيجابية، من وجود الدوافع والروافع، والانتصار على العوائق والموانع، أنها حركة واعية تتطلب فقها ووعيا وعملا صالحا، يختلف في أشكاله وفقا لسنة التدافع الأبدي بين من يهتك عناصر الحفظ ومقتضى العمارة ومقصود التوحيد، وبين من يحافظ عليها ويحميها ويدافع عنها، في إطار تهيئة الوسط لأقصى درجات الفاعلية في العملية التي تخص تشييد البنيان الحضاري وتعميق جذوره في الأرض، حتى يؤدي ثماره الحضارية كل حين .

الحفظ هنا مستوى ثالث غاية في الأهمية يشير إلى وعي مخصوص وعمل مخصوص، يصب في النهاية في دائرة دفع الضرر ربما الأمن في الفعل أو الخارج عنه ولأنه مؤثر عليه، "حفظ الدافع والحماية".

والحفظ أيضا يكون بمراعاة حق الغير، الحفظ هنا ليس عملية أنانية أو استثنائية، بل هو عملية عمرانية استخلافية، تجعل جزءا لا يتجزأ من نسقها المعرفي وبنيتها الفكرية ومقصدها في الفعل والحركة "الغير" و "الآخر" والذي قد يتصور البعض أن عناصر الحفظ تنصرف إلى الذات أو الذرة الفردية، من دون أن ينصرف ذلك إلى الغير والآخر في جملة العلاقات الحضارية المتنوعة والممتدة.

الآخر ضمن فاعليات الحفظ المشار إليه في أي تكوين اجتماعي أو جماعي إنما يعبر عن مقتضى حقائق التعايش وأصول التعارف وسنن الاختلاف، إن مشروعية وجود الآخر وحفظ حقوقه هو من مقتضى عناصر عملية الحفظ في مستوياتها المختلفة، الوعي هنا ليس فقط ذاتيا بل هو ووعي متعد إلى الغير أو إلى الآخر . . ، الوعي بحقيقة العلاقات والحالات والتدافعات ضمن حركة فاعلة كل مقصودها أن تحقق عمارة الكيان البشري وفق شروط، تجعل من الاختلاف سنة قائمة وقاضية .

الآخر هنا يتنوع وجوده سلبا وإيجابا، ومن ثم لا بد وأن تتنوع المواقف حياله سلبا وإيجابا، ووفق عناصر الموقف . الوعي هنا ثلاثي الرؤوس والفاعل ووعي بالذات ووعي بالآخر، ووعي بالموقف على تفاعل بين مستويات الوعي المختلفة .

والوعي بالكيانية الجماعية عملية في غاية الأهمية لعناصر الفعل والفاعلية الحضارية: "من قتل نفسا بغير حق أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا . . "، أنها عناصر العمارة في حق النفس والغير بما يحقق ضرورة الحفظ في نطاق مراعاة حق الغير وحق الآخر .

واجبات أربع تعبر عن مقتضى الحفظ بكل فآلياته وقدراته وإمكاناته، هذا الحفظ لا يمكن أن يحدث ضمن هذه المجالات المختلفة إلا في ظل عملية اجتهادية متعددة الجوانب متفاعلة المستويات .

إذا كان ذلك هو إطار فهم المنهج المقاصدي:

- في المجالات الحضارية: الدين/ النفس/ النسل/ العقل/ المال .
- وفي مستوياتها: الفكر/ والنظم/ والحركة .
- وفي مقصودها: دفع الضرر وجلب المنفعة .
- وفي تفاعلات عواملها: عالم الأفكار والأشخاص والنظم والرموز والأشياء والأحداث . .
- وفي أطر الحفظ المضافة إلى تلك المجالات الحضارية لتشير إلى جملة من الرؤى والمواقف والأفعال ما بين هذه المستويات جميعا: حفظ الوعي والعلم، حفظ الفعل والممارسة، حفظ الدفاع والحماية، حفظ المراعاة لحق الغير والآخر .
- والحفظ يتنوع حينما يرتبط بالأداء فهناك حفظ ابتداء وكنينة وكذلك حفظ بناء (وسائل و مؤسسات)، وحفظ بقاء واستمرار بما يضمن الاستمرار في إطار حفظ النماء وحفظ الارتقاء ويحيط بذلك جميعه حفظ الأداء الذي يتعرف على ضرورات مستويات الحفظ المختلفة .

منظومة الحفظ المقاصدي

المسارات	حقلات الزمن التاريخ والقرنات الحاضر والواقع المال والمستقبل	الحق والواجب العلم والوصي السوية والبركة فصاحة الدفاع مراعاة من حق الغير	العمليات التفكير التدبير التفسير التأثير	الترقي الإمكانية الإنسانية الممكنة (القرنات) الممكنة	القيمي التوحيد التزكية العمري	الجوانب المادي المعنوي	السلب والإيجابي الضرر المصلحة	المراتب الضروري الحاجي التحسيني	المعاملات الدين للنفس للنسل للعمل للمال	المفهوم عناية رعاية حماية حراسة غاية
القسري (الحفظ) والواجب الكلي معه عنده له إليه فيه معه عنه به عليه ... إلخ	الحفظ الاجتهادي فقته الحكم فقته النظر فقته الواقع فقته التنزيل فقته المنهج	الحفظ العملي الترقي الفساد الظلم سبب مؤذن بخرب سبب المرئان سبب الرقابة المواجهة	حفظ المقاصد الوسائل الواجب لواقع	التراكم والمحددات الدافعية الجامعية الفاعلية الصحة والسلامة الواقعية التجديد	الحفظ التربوي بالجبر بالآليات بالحوار بالسنن بالمقاصد بالوقف ... إلخ	المرحلية بين التوالي والعقبات	العلاقات التزاوج التربط التفاعل التكافل التعاون التكافل التكافل ... إلخ	النشاط والحركة العمليات الآليات الأوتومات الإجراءات الابتلاءات التحديات الاستجابات العقبات القرنات المسيلات	الوظائف التقيدية الإيمانية التوزيعية الرمزية الجزئية التطويرية الحضارية	

ميزان المصالح وفقه الواقع:

حينما تحدث ضمن هذا السياق عند الإشارة إلى خصائص الشريعة، نقول أن المصلحة والمصالح فكرة بنيانية ضمن نسق الشريعة، لأن البعض تحدث عن فكرة المصلحة باستحياء شديد، ظنا منهم أن هذه الفكرة مما يسوغ به قاعدة ليست من النظام المعرفي الإسلامي، وهي أن "الغاية تبرر الوسيلة"، وواقع الأمر أن هذا التفكير قد تكون له دوافعه كما أن له مبرراته، والتي تتراوح بين سوء استخدام مفهوم المصلح، وبين سوء الحركة والعمل وفقا لمبدأ المصلحة، وهي أمور لاشك ضيعت المفهوم نظرا وتطبيقا ضمن سياقات الأثانية وغطرسة ومعادلات القوة.

إلا أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية في نسق الشريعة، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذي تتسم به الفكرة الوضعية في المصلحة (المصالح الفردية - الصالح العام - المصلحة القومية)، فهذه الأفكار على أهميتها لم تول الاهتمام الكافي في التأصيل والوضوح والضبط، وأهم عناصر ضبطها يتأتى من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة الإصلاح من جانب، وبينها وبين فكرة الصلاحية من جانب ثان، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة فتحقق الإصلاح من ناحية وتنفعل في النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشريعة في الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعا .

ومن هنا فإذا قلنا أن الشاطبي قد استطاع أن يؤلف بين عناصر المقاصد مشيرا إلى إمكانات تنظيرية ومنهجية عالية القيمة والدقة والوضوح والانضباط والتنظيم، فإن جهد

العز بن عبد السلام ضمن كتابه القيم "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" فضلا عن جملة من التنويحات لابن تيمية وابن القيم والغزالي والجويني والآمدي وغيرهم إنما يشير ومن غير مبالغة إلى إمكانات تأصيل "المصلحة" كبناء منهج يقابل للتطبيق والتفعيل ضمن عمليات بحثية، وفي مختلف المجالات المعرفية .

إن فكرة المصلحة في تعاقبها الحيوي وتفاعلها الجوهرى مع فكرة المقاصد مدخل التفكير المقاصدى"، إنما تحققان فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة، إذا ما أخذ الموضوع موضع الجد والجدية .

وهي في التحليل الأخير تشكل مفهوم منظومة "المصلحة والإصلاح والصلاحية"، والمصلحة والمقاصد كمنظومتين حاكمتين لأفكار مثل العرف العادة - الاستحسان - الضرورة، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة؛ القانون - السياسية - الاقتصاد - الاجتماع . الخ.

فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، ومراعاة الشرعية للمصالح أمر مقرر متفق عليه، "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيرور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضررات سيئات، وقد غلب في القرآن أعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد والمصلحة تفرض على المجتهد ضرورة الاستئارة بذلك لمعرفة الحكم الشرعى فيما لانص فيه .

وبين المصلحة والصالح والاستصلاح تعلق يؤكد اعتبار الترابط بينها جميعا ومفهوم السياسة عامة والسياسة الشرعية على وجه الخصوص .

وللمصلحة واعتبارها أدلة من الكتاب والسنة ومن القواعد الشرعية المجمع عليها .
وخلاصة الأمر أنه يلزم للاعتداد بالمصلحة رجحان وقوعها مقصدا كليا من خلال وسيلة من الوسائل الثلاث لإحرازها (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) ، ثم تندرج بعد ذلك درجة شمولها وسعة فائدتها ، فعلى ضوء هذا الترتيب تصنف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر .

وبين الجدول التالي سلم المصالح والمفاسد وفق الرؤية الإسلامية: -

مقاصد	الاضـــرورى												مراآب			
	الحاجـجى						رورى									
	مكـمـل		عام		مكـمـل		عام		مكـمـل		عام					
حفظ مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
الدين مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
حفظ مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
النفس مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
حفظ مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
العقل مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
حفظ مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
النسل مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
حفظ مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
المال مفسدة	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح
	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح

ويشير الجدول السابق إلى ميزان المصالح والمفاسد، والإمكانات المنهاجية لمقياس التصاعد في سلم المصالح، حيث يتضمن من خلال تحديد مقاصد الشرعية وبيان وسائلها وتدرجها، والتمييز بين توابعها من أصلي ومكمل لها، وتتبع أثرها ومآلها من حيث شمولها (شامل/جزئي)، ومن حيث عمومها (الجماعة-الفرد)، ومن حيث آثارها الحالة الناجزة، وآثارها المؤجلة التي مكن بلوغها فيما بعد. كل ذلك يمكن أن يوصلنا إلى (٤٨٠) حالة قياسية، بحيث يمكن إدراك جزئيات الواقع والحادثات المتجددة وفق الوصف الشرعي السليم والمقارنة والترجيح فيما بينها في حالة التعارض، بحيث يمكن الخروج بنتائج أكثر انضباطا، بفضل ضبط مفهوم المصلحة وكذلك المفسدة وماصداقتهما، وضبط ميزان المصالح والمفاسد على أساس من قواعد مقرررة ومنضبطة بدورها يمكن على أساسها الترجيح.

بل يمكن إذا اعتبرنا أن جلب المصلحة ودرء المفاسد يقتربان بمجالات ثلاث (العقيدة والفكر - والنظم والوسائل - والحركة والممارسة) وفق ترتيب معين فيما بينها ان يطور هذا المقياس بحيث يتضمن (١٤٤٠) حالة قياسية تعكس إمكانات هذا المقياس في تحقيق عملية الضبط بعيدا عن الأهواء والرغبات.

(٤) فقه الأولويات والموازنات (المقاصد والواقع):

فقه الأولويات يؤكد د. العلواني بحق "أن الذي يجعلنا نولي في هذا الأمر العناية التي يستحقها أن مدخل الأولويات مدخل من المداخل المركبة التي يتداخل فيها السمع والعقل، والعرف والتجربة والخبرة، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية، التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر واستشراف لآتي بمقتضى ذلك تحديد ما هو أولوي . . "، إن إدراك الأولويات لم يعد ممكناً من خلال مدخل واحد أو تخصص واحد، بل لابد من مقارنته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم أو يحشر في ثنايا مباحث . . " .

وواقع الأمر أن علم الأولويات يعتبر من أهم شروط تفعيل وميسرات التشغيل للنموذج المقاصدي، وهو أحد الأسباب التي يجب مراعاتها في إطار العملية الافتائية، وأحد الدوافع والدواعي التي جعلتنا نقرر أن الفتاوى خاصة ما يتعلق منها بالأمة، لابد أن تتخذ أشكالا بحثية مفصلة ومنظمة ومنهجية لا منطوقات غالبا ما تنتهي بالحل أو الحرمة .

بل أن النموذج المقاصدي يعتبر وبحق أحد أهم محاضن علم الأولويات، معتمدا عليه في سياق تكوين الرؤية المقاصدية التي قامت على أساس من التصنيف والتصنيف والترتيب، بحيث ارتبطت هذه الحلقات الثلاث في نسق توظيف عام يقوم على تفعيل وتشغيل هذه الوحدات بما يستصحب فقه الأولويات عند كل عملية إذا ما أريد التسكين أو

التقويم، يبرز ذلك في التحديد المجالي وفقا لقواعد ترتيب، وطبيعة الأفعال وتوصيفها وفقا
قواعد المراتب التي تنتمي إلى دائرة الضروري فالحاجي فالتحسيني .

وعلى هذا فإن النموذج المقاصدي وباعتبار إمكانياته وفعالياته وقدراته، قادر
على العطاء ضمن مجالات متجددة، خاصة إذا ما ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس "علم
للأولويات" يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على
مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم، فإذا ما استطعنا أن
ندخل في ثقافة الفرد في "إدراك الأولويات" بالنسبة له، ومنهجية تحديدها فذلك قد يعود
على الفرد بانتظام حياته ما دام حيا . . .

ومع تفحص النظر في هذه الإشكالية التي تبدو واضحة عند تحريك "نسق
الأوليات" نظريا، في إطار ارتباطه بالواقع، بما يشمله من عناصر متعددة ومتشابهة فإنه
يمكن ملاحظة "أولوية وزن" وأولوية تصاعد وترتيب"، و"أولوية وقت" من حيث الحدوث،
و"أولوية مقدمات"، وأولوية "وسائل وأدوات" لبلوغ المقصود، أولوية تدرج في إطار عمليات
المواءمة والمناسبة .

(٥) نظرية المآلات ودراسة الواقع:

تعتبر هذه النظرية المفضية إلى اعتبار المآل من المولدات من النموذج المقاصدي، ومن ثم
لاقت تلك القضية لدى الشاطبي اهتماما بفضل حسن تدقيقاته الكلية والفقهية وجودة بحته

في أمهات المسائل الأصولية، وضرورة الالتفات إلى العلل والمقاصد الشرعية سواء على مستوى تقنيات العملية الاجتهادية أو على مستوى حرمة وصيانة الأحكام الشرعية، أسس منهجا يقوم أساسه على اعتماد القواعد المقاصدية في الحكم على قضايا الأعيان الجزئية. وقضية المآلات لها تعلق بالمسائل الراجعة إلى المقاصد الكلية، لذا يرى الشاطبي أن نجاح المجتهد في استعمال الكليات الأصولية موقف على أمرين هما مراعاة الخصوصيات والنظر في المآلات.

فالذي عليه المحققون من أهل العلم، أن العمل إذا كان يفضي إلى مفسدة ظاهرة أو يؤدي إلى مناقضة مقصد شرعي كلي عام، فهو باطل مردود باتفاق الجميع، ومعتمد هم في ذلك على ضرورة النظر في المآلات، وحسم الوقوع في المحظورات، فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالاحترام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل".

وكأنه يشير إلى ضرورة "علم التدير"، الناظر إلى مآل الأفعال ومسيرتها وتباعثها، ولعل الذي جعل الشاطبي يولي موضوع المآلات عنايته الخاصة هو إيمانه بدورها في فكرة المقاصد الكلية ودخولها في بناء نظريته الصولية، ومن ثم كان اعتباره لهذه المسألة أصلا معتبرا يمس مختلف الجوانب الخادمة لقضايا الدين ومصالح المكلفين، وهي بهذا الاعتبار قادرة على احتضان أهم الضوابط المكرسة لها والتي حصرها في أربع قواعد هي (الذرائع

والحيل ومراعاة الخلاف والاستحسان)، وإذا نحن أمعنا النظر في علاقة هذه القواعد بموضوع المآلات نجد أنها تقوم على خدمة المقاصد الكلية سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع أو بمقاصد المكلفين، فإذا أدى التمسك بمقتضى دليل عام إلى جلب مفسدة أو إيقاع حيف على المكلف، عدل عنه إلى الاستحسان أو إلى التوصل بما هو مباح للتوصل إلى محذور عملنا بقاعدة الذرائع أو بمبدأ إبطال الحيل.

فغرض الشاطبي من حيث قاعدة الذرائع انصب على بيان علاقتها بفكرة المآلات وربطها بمقاصد الشارع في التكليف، والنظر في مدى التزام المكلفين بالامتثال لها والتقيد بمقتضياتها، الشيء الذي يدل على فائدة الأخذ بها تتجلى في محاولة احترام المقاصد المترتبة على الأحكام الشرعية.

ثم عرض الشاطبي لموضوع الحيل كثاني قاعدة تفرع عن أصل النظر في المآلات، وقد كان هدفه حسم سبل التذرع بالأسباب المفضية إلى صرف الحكم الشرعي عن وضعه الأصلي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.

وعلى قول الشاطبي " . . . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المآل . . . " .

أما ما أشار إليه الشاطبي من قاعدة مراعاة الخلاف وقد كان غرضه من ذلك هو أن يجعل أدلة استثمار الأحكام مبنوة لخدمة مصالح المكلفين بتحقيق العدل لهم، ودفع الحرج والضرر عنهم .

أما ما اختتم الشاطبي من قاعدة الاستحسان باعتبارها القاعدة الرابعة التي تنفرع عن أصل النظر في المآلات وتقتضي الأخذ بها، إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر، بالنسبة إلى مصالح المكلفين الجزئية، فإذا أدى إجراء القياس مثلاً إلى تفويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كحالة استثنائية توجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه أفاق الشرع العامة .

وإذا كان الأمر كذلك فنحن أمام إشارة واضحة لرؤية مستقبل الأفعال وسيرورتها، وما يترتب عليها من آثار متتابعة وهي بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطي يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة في الحال وفي المستقبل، بما يحرك كما سبقت الإشارة إلى تأسيس "علم تدبير" وهو ما يحرك إعمالاً فعلاً ودائماً وحاضراً لقاعدة "الأمر بمقاصدها" وإعمال النموذج المقاصدي باعتباره إطاراً مرجعياً تأسيسياً وإرشادياً ونسقياً وقياسياً وتقويمياً، واعتبار المال ضمن هذا التصور لابد أن يكون ضمن العناصر المهمة في دراسات العمليات الافتائية ومآلاتها، دراسة القضايا الافتائية ومآلاتها، إذ تحرك عناصر منهج في تأصيل فقه الواقع وفقه التنزيل في تفاعل يحرك التفكير بمآلات الأفعال والمآلات والأولويات من أهم مولدات المنهج المقاصدي .

(٦) فقه الوسائل وعلاقته بالمقاصد وفقه الواقع:

لا يمكن تصور العلاقة بين المقاصد والوسائل إلا عبر فقه الواقع، ذلك أن فقه الوسائل يرتبط من ناحية بالمقاصد المعبرة التي تعد من مقدمات الواجب، والتي لا يتم الواجب إلا بها، كما أن فقه الوسائل فرع مهم على فقه الواقع بكلتيه وشموله. وإذا كان فقه المقاصد قد أهمل في التأليف والتوظيف، فإن فقه الوسائل الذي ارتبط بها غفل عنه على أهميته. ذلك أن هذا الفقه مما يحتاج إلى مزيد من بذل جهد واجتهاد يتحرك صوب فهم المقاصد وحسب ربطها بوسائلها في إطار واقع يتناسب مع الوسيلة، تكون فيه أكثر فعالية.

ولا شك أنه من التقسيم المنطقي العام أن يستند على الأفعال وغاياتها، فالغايات والنتائج من وراء الأفعال تسمى بالمقاصد، والأفعال نفسها يعبر عنها بالوسائل.

وكذا فقد تنقسم الأفعال باعتباره القصد الذاتي وعدمه - إلى مقاصد ووسائل:

وكل فعل للعباد يوجد إما وسيلة وإما مقصد

فكل فعل يوجد للعباد ويصدر عنهم لا يخلو من أمرين إما أن يكون وسيلة لغيره وإما أن يكون مقصدا، أي يكون مقصودا لذاته.

فالوسائل "الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد" سواء كان الفعل مشروعاً أم غير مشروع وسواء كان يؤدي إليها مباشرة أم بواسطة.

ويؤكد القرافي أنها الطرق المفضية إليها أي المقاصد، وكذا يؤكد ابن جزري "الوسائل هي التي توصل إلى المقاصد"، وبدونها لا يحصل المقصد أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال.

وكذلك يغلب عليها التعبير بلفظ الدرائع، إذ هي موضوع قاعدة "سد الدرائع" . . . كما يقصد بلفظ الوسائل من إطلاقه على الأعيان والآلات التي تستخدم في الوصول إلى مقاصد متعددة.

نحن بهذا المعنى أمام مجال واسع وميدان منتشر لكثرة الوسائل وتنوعها وتحددتها عبر العصور بل ربما يرتبط بكل مجال أو كل نشاط ووسائله التي تخصه.

والنظر الأصولي والاجتهاد الفقهي المتعلق بالصياغات الوضائية لا يتعلق بمباحث الآلات والأدوات، بل من حيث مباشرة المكلف لهذه الوسائل، واستخدامه لها. وهي بهذا النظر راجعة إلى أفعال المكلفين وحكم الشارع فيها. ومن هنا وجب تناول مقاصد الوسائل ذاتها، كما أن المقاصد والوسائل قد تدخلها الاعتبارية والنسبية بمعنى أن الشيء قد يكون من المقاصد باعتبار، ومن الوسائل باعتبار آخر. وتتجلى أهمية الوسائل من وجوه أهمها:

- الارتباط الشرعي والكوني بين المقاصد والوسائل، فمن سنة الله تعالى أن المقاصد لا تحصل إلا بالوسائل والغايات لا تتحقق إلا بأسباب، فلما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا

بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها . . . كما يؤكد ابن القيم، وقد استقر هذا الترابط بينهما من الفطر السليمة والعقول المستقيمة وقام عليه أمر الدنيا، حتى عدت الرغبة في حصول الشيء دون مباشرة وسائله ضرباً من العبث فلم يشرع للعباد . . . ترك الأسباب . بل أمرهم بمباشرتها، وملاحظة الوسائل، والانسجام مع السنة الإلهية في ارتباط المقاصد بالوسائل، والنتائج بالمقدمات .

— حاجة الناس العامة إلى الوسائل: ذلك أن الله تعالى خلق الإنسان وركب فيه معنيين يدفعانه إلى ملاحظة المقاصد، ومباشرة الوسائل، وهما الإرادة والعمل، فالإنسان يتقلب بين العمل والإرادة، فيريد الشيء ويقصده، ثم يعمل ويسعى في طلبه، وذلك بمباشرة الوسائل الموصلة إليه . ومن المهم النظر في الوسائل وفي نتائجها وآثارها، ومن حيث كونها طريقاً إلى المصالح أو المفاسد . ويرتبط بذلك النظر في آلات الأفعال واليقيين منها الوسائل "فالمجتهد نائب عن الشرع من في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات من الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من اعتباره المسبب وهو مآل السبب"، والنظر في مآلات الفعال على ما يقول الشاطبي: "مجال للمجتهد، صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب (العاقبة)، جار على مقاصد الشريعة"

فكان فقه الوسائل والموازنة بينها وبين المقاصد، من الأمور المهم الواجب التصدي لها، وهي ضمن قضايا كثيرة ترتبط بالأمة وبلوغ مقاصدها، ذلك أن الجهل بها يؤدي إلى

تطرق الخلل ووقوع الاضطراب. وواقع الخلل والفساد ينشأ من جهة مقاصد الناس وغاياتهم أو من جهة أعمالهم التي يتوسلون بها بلوغا لمقاصدها يقول ابن القيم " . . . فإن فساد القصد يتعلق بالغايات والوسائل، فمن طلب غاية منقطعة مضمحلة فانية، وتوسل إليها بأنواع الوسائل الموصلة إليها أكان كلا نوعي مقصده فاسداً . . . وكذلك من طلب الغاية العليا والمطلب الأسمى، ولكن لم يتوسل إليه بالوسيلة الموصلة له إليه، بل توسل إليها بوسيلة ظنها موصلة إليه، وهي من أعظم القواطع عنه، فحاله أيضاً كحال هذا وكلاهما فاسد القصد، لا شفاء من هذا المرض إلا بدواء (إياك نعبد وإياك نستعين).

والواقع أن ضعف الإدراك لقواعد الوسائل وأحكامها - لدى بعض الأمة - أدى إلى خلل كبير، وخلف أثاراً سيئة في حياة الأمة.

والمأمل يحد أن الإحساس بالخلل واضطراب الواقع قد يقع من جهة الوسائل من حيث الوعي بها أو بمنهج التعامل معها، أو بطرائق التعامل بها، وذلك في جميع مناحي الحياة ومجالات عمرانها.

كما نجد في هذا المجال، الخلط بين المقاصد والوسائل فبعض الناس قد يجعل المقصد وسيلة فيتساهل فيه، وآخر يجعل الوسيلة مقصداً فيتعصب لها، وميزان العدل والاستقامة يوجب وضع الأشياء في مقاماتها ومواضعها، والتمييز من حقائق الأشياء كما هي في الواقع ونفس الأمر. ومن هنا وجب التعرف لذلك كمقدمات للواجب وكمدخل للوصل بين المقاصد وفقه الواقع عبر الوسائل والأسباب.

رابعاً : تشغيل المقاصد وتوظيفها في ساحة الواقع :

(١) نماذج تراثية في عملية التشغيل :

أ- ابن خلدون والسنتن والمدخل المقاصدي :

في إطار عملية التوظيف والتفعيل للمدخل المقاصدي في سياق الواقع، سواء ارتبط ذلك بالسنتن الفاعلة فيه، أو بالوظائف الناشطة في مجالاته لا بد أن نشير إلى اجتهاد ابن خلدون، والذي مع قراءة معظم فصول مقدمته يستبين مع استبطانه لمدخل المقاصد في كتاباته، فهو حيناً يتحدث عن حفظ الدين، أخرى يتحدث عن حفظ النفس والنسل، وتارة يتجه إلى حفظ العقل، وأخرى وبشكل مفصل تحدث عن حفظ المال وسنتن الحفظ المختلفة التي ترتبط بكل مجال وسنتن الإنهيار والفقدان والاضطراب التي ترتبط بذلك المجال، فتضيق المقصود ويخرب العمران بالجملة .

ففي الفصل الذي عنوانه بأن الظلم مؤذن بخراب العمران يقول :

اعلم أن العمران على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها، من أيديهم وإذا ذهب آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب . . . ولا تحسن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ ملك أحد أو غضبه

في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه . فجبابة الأموال بغير حقها ظلمه والمعتدون عليها ظلمه والمنتبهون لها ظلمه والمانعون لحقوق الناس ظلمة وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الأموال من أهله، واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريك الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال . فما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهما . وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر . ولو كان واحد قادرا عليه لوضع يازائه من العقوبات الزاجرة ما وضع يازاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر . إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، فبولغ في يذمه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوانع فيه للقادر عليه في نفسه "وما ربك بظلام للعبيد" .

هذه رؤية ابن خلدون يربط السنن بالمقاصد ربطا مهما وأكيدا، ولا بد أن يكون مؤثرا من فقه الواقع والوعي بحركاته نحو الانهيار أو نحو العمران .

ب- الخيامى والوظائف والأدوار والمقاصد:

أما عن الاجتهاد الثاني فمثله الخيامى الذي يتطرق إلى مدخل المقاصد ليعتبره وظائف وأدوار لكل فرد على حدة، ولكل تشكيل جماعي أو مجتمعي، وكل التكوينات الجمعية على اختلاف طبقاتها وأدوارها، هذا الاجتهاد الرابط بين البنى والمؤسسات من جهة والوظائف والأدوار من جهة أخرى يمكن أن يسهم في تأصيل معاني ترتبط بوظائف الدولة وتصورها (أدوارا وسياسات ومؤسسات) وكذلك تقويم هذه السياسات في مردودها وثمرتها أو بالمعنى المتداول في تلك الكتابات "مخرجات تلك السياسات".

كما أنه يمكن أن يسهم في بناء أصول تنظير للسياسات العامة في مختلف المجالات وقدرة هذه السياسات على تحقيق الوظائف المتعلقة بحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال وما يرتبط بذلك من قرارات. إسهاما في عملية بنائها، وكذلك في عمليات تقويمها، إن الخيامى وهو أحد المفكرين كتب حول "الراعي" يستلهم فيها المعاني التي تجعل من المقاصد الكلية وظائف وأدوار في حركة الإنسان الفردية، أو المؤسسات، والتكوينات الجمعية والمجتمعية.

ففي مقدمة رسالته التي وضع بها " . . . الواجب على كل إنسان على حدته أي انفراده بدون نظر إلى متعلقاته، ثم وإن كان راعية لمفرده أو لمنزله، بينت الواجب عليه عن نفسه وأهل منزله المكلف بواجباتهم تكليف بنفسه، كي يكون ذلك البيان أصلا يبنى عليه، وجه بيان الواجب على القوة الحاكمة تجاه القوة المحكومة جميعها" . . .

" . فالواجب عليه وجوبا شخصيا ذاتيا ، فاجتهاده في كل نفس من أنفاسه بغاية ما في وسعه إلى حفظ دينه فغرضه فنفسه فعقله فولده فنسبه . . هذه الرؤية تكتمل حينما يجعل أصول الحفظ المختلفة للمجالات لا تعبر عن جوهر الحفظ إلا إذا أسهمت في حفظ الدين وحفظته، فحفظ المجالات المختلفة لا تتم إلا بمقتضاه أي بمقتضى الدين وما يؤكد المجالات جميعا في حفظ الدين بحيث يشكل ذلك مركزا تستمد المجالات منه عناصر الحفظ، وتعود إليه .

ج- مفهوم التنمية وصياغات تراثية مقاصدية (الشاطبي):

من الضروري في هذا المقام أن ننظر للتنمية باعتبارها رؤية للعالم تنبثق عنها رؤية للإنسان والكون والحياة، ضمن عناصر تأسيس عقدي، يستند إلى رؤية توحيدية للعالم، تستند إلى عقيدة التوحيد بكل تضميناتها وفاعليتها .

التنمية ضمن هذا التصور "قيمة" شاملة وجامعة وواصلة بين عناصر هذه الرؤية الكلية، تتضمن رؤية عمرانية واعية وفاعلة تتضمن أصول وعي وحركات تسعى متصلة ومتواصلة، ضمن أصول عناصر الكدح الحضاري "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه" . قيمة تتحرك صوب عمارة الكون وتركيز الإنسان وترقية الإنسان وترقية وتنمية الحياة، وتعتبر كل هذه العناصر بدورها قيما تحرك الفاعليات الإنسانية وتقلها في الواقع، إن النظر إلى القيم الكونية والإنسانية والحياتية، والنظر إلى الكون كقيمة، والحياة كقيمة إنما

يحرك عناصر وعي وسعي يقصد إلى الإلتزام بأصول نظام للقيم ويحرك الطاقات والفاعليات في إطار ترجمة عناصر القوة المؤمنة إلى طاقات وإمكانية وتمكين "المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف".

والتنمية ضمن هذا التصور مفهوم حضاري شامل يشمل كل عناصر الحضارية وفاعليتها الاجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية، ويشمل عمران العوالم المختلفة من عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء والنظم، وعالم الأحداث، على تفاعل واستطراق فيما بينها ضمن علاقات التفاعل والتأثير والتأثر. عمران تلك العوالم هو الذي يضمن لها الحياة والفاعلية، وحينما يعبر ملك بن نبي عن عالم الأفكار الميتة والقاتلة والتي تعشش في أركان الكيان الحضاري وتفت في عضده فإنه بذلك يدرك أن العوالم الحية غير العوالم أو القاتلة، وأن هذا التصور الشامل هو الذي يحرك عناصر وأصول الوعي الدافع إلى فاعلية السعي ضمن إدراك يعي فعل السنن ضمن هذه العوالم، ويتغيا مقاصد كبرى هي في الحقيقة تمثل جوهر الرؤية العمرانية والتنموية.

المقاربة الشاطبية: المقاصد الكلية وتأسيس قواعد الحفظ وأصول العمران:

إذ عبر الماوردي في رؤيته عن رؤية قيمة تؤسس للحركة والممارسة في إطار عقلية فقهية صاغت تفكيره ورؤيته، وإذ صاغ ابن خلدون رؤيته على قاعدة من علم العمران السياسي الذي انطلق فيه من الواقع إلى السنن ولكن ضمن وسط يُشد إلى مرجعية

التأسيس في تأصيل العلم السنني، فإن الشاطبي عالم اللغة قصد المعين الأصولي ليؤسس الكليات العمرانية، حتى يمكن أن ترى ضمن اختلاف هذه المسالك وجهات نظرها وتنظيرها كيف تتكامل وتتكافل وتتفاعل فقد خرجت من مشكاة واحدة تضيء النظر إلى الظاهرة العمرانية على اختلاف جوانبها وعناصرها ومستوياتها وعلاقاتها .

المقاربة الشاطبية في المقاصد الكلية وتأسيس قواعد الحفظ وأصول العمران لا تتسع الصفحات بل الكتاب الواحد لأن يستوعب مقالاته ومقولاته، قواعده ومناهجه في النظر والتعامل للظاهرة العمرانية وحسبنا في هذا المقام أن نشير إلى بعض مفاتيحه العمرانية من غير استيعاب وفي إجمال غير تفصيل، وفي حالات إلى مظان التأصيل .

إن النموذج المقاصدي في أصل بنيته تتفاعل ضمن منظومته عناصر ثلاثة:

الأول: يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية ومتتالية، مستطرفة ومتفاعلة، والحفظ هنا حفظ أي حفظ سلبي (دفع المضار)، وحفظ جليبي إيجابي بنائي (جلب المنافع والمصالح)، الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل، بما يشير إلى الوعي بعناصر الفعل، والوعي بأصول فاعلية، وأصول السعي الحافظة والحاضنة لتلك الأفعال، والوعي بضمان استمرارية الحفظ في علمياته المتولدة، يتحرك من الحفظ كمنطلق ومبدأ، والحفظ كغاية ومقصد عام، الحفظ هنا عمليات وأدوات ووسائل، ومستويات، وعلاقات وإمكانات وقدرات .

الثاني: يتعلق بالمجالات العمرانية، كساحة أساسية للفعل الحضاري وإعمال القواعد المقاصدية، فقه المجالات، عنصر تأسيس آخر في النموذج المقاصدي فهي متعلق الحفظ ومجاله الحيوي (حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال) إنها مجالات الحفظ العمراني، تستوعب كل مجالات الفعل الحضاري والعمراني على تفاعل بينها واستطراق في تفاعلاتها .

الثالث: يتصرف ضمن بنية هذا النموذج بعمليات التصنيف والتكييف والترتيب والوزن، عمليات كلها تتعلق بأصول فهم الواقع بغرض حفظ مجالات عمارته وإنمائه، نحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدي للمجالات، لكن ضمن ترتيب تتابع أفقي (الضروري الحاجي التحسيني)، إن فاعليات الحفظ ووزن المجالات لا يمكن أن تكتمل صورتها إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات التكييف لما يعتبر ضروريا أو حاجيا أو تحسينيا .

الضروري يتعلق بأصل الكيان والحفاظ عليه وجودا واستمرارا، والحاجي يتعلق بمحركات الفاعلية والتفاعل ضمن علاقات، والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة إحسانية مفتوحة تعني طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيدا في إطار الوجود التكريمي للإنسان والوجود الفاعل المؤثر .

هذه تشكل بنية التأسيس وتولد من تلك العناصر عناصر أخرى تحرك أصول تفكير منهجي في رؤية عناصر الحفظ، وسعة المجالات وقدرات الترتيب والوزن .

تتضمن هذه العناصر الحفظ كفعل، والمجالات التي تتعلق بالفعالية والسعي، والمراتب التي ترتبط بأصول الفعل والفاعلية والحركة في سياق تحصيلها جميعا إنما يعبر عن قدرات مهمة ضمن هذا النموذج المقاصدي.

ماذا يريد الشاطبي أن يعلمنا ضمن مقارنته العمرانية؟! الشاطبي يلفتنا إلى هدف العملية الإنمائية والعمرانية، وعناصر المادة العمرانية، ووسائل الحفظ العمراني وتكافل عناصر الحفظ، وتنوع مستوياتها بين دفع الضرر وجلب المصالح وعناصر وزن وتكييف الحالات والأفعال (الضروري والحاجي والتحسيني). إنه يتحرك صوب عناصر فهم العملية العمرانية والإنمائية وفق عناصر النموذج المقاصدي والذي يؤصل بحق ومنهج تعامل وتناول مع أصول الظاهرة العمرانية. كما أنه يلفت الانتباه إلى عناصر تقويم الفعل العمراني للمجالات.

وإن الخيامي أحد المفكرين في حقل التراث السياسي الإسلامي في العصر الحديث في رسالة الراعي والرعية كيف تعتبر المقاصد الكلية وظائف للدولة تحرك العناصر الإنمائية والعمرانية.

(٢) تنظير حقوق الإنسان في المدخل المقاصدي:

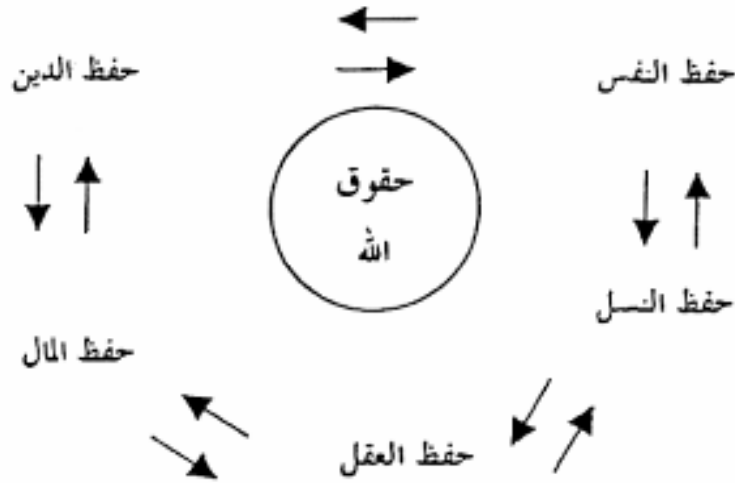
يصدر الدكتور حامد ربيع (رحمه الله) في بحث غير منشور له حول "الخبرة الإسلامية ونظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهجية"، نقد التوجه حيال المفاهيم الغربية وتبنيها

وتقليدها من دون دليل أو برهان، ومن دون تبين عناصرها ومقتضياتها وتقدها نقدا علميا ومنهجيا " . . فكل من أرّخ للتراث الإنساني لم يكن إلا غريبا، وانطلق من المفاهيم الغربية، والإنسانية المتقدمة فقط هي تلك النابعة من الحاضرة الأوربية، والتقدم السياسية هو أسلوب الحياة الديمقراطية في نموذجه الغربي، لا يتجزأ أي منهما عن الآخر، مجموعة من المفاهيم المشوهة أن لنا أن نعيد في جوهرها، لا بمعنى أنها غير صادقة - ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة، هذه المفاهيم المختلفة كان لابد من وان تفرض إطارا معينا في فهم التاريخ السياسية والخبرة الإنسانية، حيث التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق في فهم أي خبرة سياسية من الإطار الفكري الجرد الذي رسبته لنا المفاهيم الغربية . . . "

تفعيل النموذج المقاصدي في تنظير حقوق الإنسان تعتبر مقاصد الشريعة من أهم عناصر تأسيس الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان فإنه من استقراء الأحكام الشرعية المتعددة خلص الإمام أبو إسحاق الشاطبي " المتوفي سنة (٧٩٠ هـ) في كتابه الموافقات إلى أن " . . تكاليف الشريعة ترجع على حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية. فأما الضرورية فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد ونهارج (فوضى) وفوت حياة (المصلحة) . . والحفظ لها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك

عبارة عن مراعاتها ن جانب الوجود، والثاني ما يدراً عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب عدم (أي ضرورة مراعاة ما يقيم ذلك ودفع ما يؤدي إلى الإضرار بها)

ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة، وأما الحاجيات فمعناها أنها مفقودة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بقوت المطلوب، فإذا من ترأع دخل المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكن لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة . . . وأما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال التي تأنفها العقول ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق . . ."



ويرتبط بهذه القواعد وتفاعلها مجموعة من القواعد الفقهية التي تكمل الفهم الصحيح لهذا المقاصد وتحدد لها سياجا في الفهم وكلها ترتبط بحقوق الإنسان وواجباته مثل (لا ضرر ولا ضرار) (أي مراعاة حقوق النفس والغير)، والضرورة تقدر بقدرها (فإن مراعاة الحق يكون بمقدار الضرورة مضبوطا مقدرا مؤقتا بوقتها)، والحاجة تنزل منزلة الضرورة (فهي كالضرورة سواء بسواء في أحكامها وقواعدها)، ومن حيث حفظ الجوانب التي تتعلق بأصل وجودها فيقدم (دفع المضرة على جلب المنفعة) أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة وتليها في المرتبة تلك التي شرعت لتوفير الحاجيات، ثم الأحكام التي شرعت للتحسين التجميل .

وعلى أساس من تقرير الحقوق والواجبات على أساس من هذه المراتب والمجالات فقد استخدم معنى "الحفظ" بما يشير إلى الحماية والرعاية والمعرفة والممارسة وبما يعني تلازم الحقوق مع الواجبات، فمن المقرر أن حفظ الدين على سبيل المثال ليس مقتصرا على الفرد، بل إنه يمتد إلى دائرة الجماعة، كما أنه لا يختص به الإنسان المسلم دون غيره، وكذلك مختلف مجالات الحفظ الأخرى، فإن لغير المسلم الذمي نفس القواعد التي يجب من خلالها حفظ دينهم وأنفسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، وكذلك فإن حفظ النفس والذي ترتبط في التعبير المعاصر بمعاني حقوق الحياة الكريمة، ذلك أن حفظ النفس يرتبط بكل ما يقتضي حفظها وجودا وتكريمها معاشا، قال تعالى (ولقد كرّمنا بني آدم .) وحفظ النفس من حفظ الدين، وكذلك حفظ النسل، أي كل ما يقيم كيانا من العلاقات الاجتماعية المنظمة ويرتبط ما إذا كان الأمر يتعلق بالضرر، من ضرورة ترتيب الأضرار في

سلم، حتى يرتكب أخف الضررين، وبما يؤدي إلى حفظ الكيان والوجود والاستمرار . فإن الشارع (الله سبحانه وتعالى) قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، وهي أبدية وكلية وعامة في جميع الأحوال في الزمان والمكان والإنسان وهذه من الأمور المقررة في نسق الشرعية حتى تحفظ الحقوق وتؤدي الواجبات جميعا، بما يحفظ الكيانية الفردية والجماعية وبما يؤكد قداسة هذه الحقوق وتلك الواجبات وأبديتها .

إن هذه المعاني جميعا تعني أكثر من حقيقة بالنسبة لنظرية "حقوق الإنسان":

الأولى: التلازم بين الحق والواجب في الأداء والرؤية .

الثانية: التلازم بين حقوق الذات الإنسانية، وحقوق الغير .

الثالثة: التلازم بين نهج التفكير في مسألة الحقوق الفردية والجماعية .

الرابعة: التلازم بين الحقوق المختلفة ضمن المجالات المتنوعة والمتعددة .

الخامسة: عناصر تحريك الحقوق في إطار القاعدة: لا ضرر ولا ضرار .

السادسة: مؤسسة "الحقوقية" و "الوجوبية" .

السابعة: ارتباط عناصر الحق والواجب بمجهر فكرة "حدود الله" "التعدي"

"الاقتراب"، فكرة الحدود في أصولها حركة تأخذ في اعتبارها "التعدية" "مراعاة الذات

والغير" "مراعاة الجماعة" أن حدود الحق تنتهي عند الحدود الذي تبدأ فيه حقوق

الآخرين .

الثامنة: أن الحقوق والواجبات قد تتخطى مساحات العدل وهي المفروضة إلى
مسلحة الفضل وهي الإحسان "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة"

(٣) الإفتاء والتفاتي والمدخل المقاصدي:

أشرنا فيما سبق كيف يمكن أن نعتبر "الفتوى" واحدا من أهم مصادر دراسة التراث
السياسي الإسلامي عامة، والتراث السياسي المتعلق بالتعامل الدولي والعلاقات الدولية
على وجه خاص. تحليل هذه الفتاوي من الأمور التي يمكن تحريك عناصر أجندة بحثية
متكاملة تستخدم مناهج ومداخل ومقارنات مختلفة تتضح بها الأصول العامة لتحليل
الفتاوي من جانب، وكيف يمكننا أن نتعرف على خريطة الواقع الكائن آنذاك من خلال
استعراض جملة الفتاوي في كتابات الفتاوي، والنوازل والقضايا وكتب الخراج والأموال كل
تلك تعد مصادر مهمة في هذا المقام.

دراسة الفتاوي في ضوء "النموذج المقاصدي" من المباحث المهمة في هذا المقام التي
تحدد الموضوع ومنهج الدراسة في ذات الوقت.

الأمر قد لا يقتصر على متابعة العملية الإفتائية على مستوى الدراسات السياسية
التراثية، بل يمتد إلى الفتاوي التي ارتبطت بحقل العامل الدولي والعلاقات الدولية المتنوعة أو
حتى العلاقات البينية بين الدول الإسلامية التي تعددت في أوقات معينة.

متابعة العملية الإفتائية قد يتطرق إلى عالم الأحداث المعاصرة في ظل نوع من الارتباط بين
الظاهرة السياسية والدولية منها والظاهرة الدينية، وقد يتأتى ذلك من طبيعة لحدث

وتشابهه وتداخل مستويات وأشكال الخطاب حول عالم الأحداث فيتداخل فيه "الديني ط
و"السياسي" على نحو من الواجب أن يحرك دراسات م هذه النوعية تتكامل فيه دراسة
الفتوى كمصدر من مصادر دراسة التراث السياسي من جانب ودراسة الحدث ضمن
سياقات خطابه المتعددة من جانب آخر، خاصة إذا ما كان الحدث م طبيعة ترتبط بالأمة
بامتدادتها في داخل الدولة القومية، أو في إطار الدائرة القومية العربية، أو في إطار الدائرة
الإسلامية الأكثر اتساعا .

نماذج فتاوي حرب الخليج، وقبلها فتاوي الصراع العربي الاسرائيلي تعتبر أحداث
نموذجية في هذا المقام كحالات دراسية تتعلق بأصول التعامل الدولي بكل مستوياته
وتداخلاته .

في حقيقة الأمر أن هذا النموذج المقاصدي الذي يعتبر م أهم عناصر المدخل القيمي
الحافظ لأطر الحركة العمرانية م جانب والذي يقوم بدور ضابط في الحالة الإفتائية التي تولد
مرتبطة بالقضايا المتعدية والممتدة والشاملة في التأثير من جانب آخر، بحيث تستحق أن
تصنف ضمن فتاوي الأمة والجماعة السياسية . لا بد أن تصور أن تنوع الافتاء قد يكون من
الأمر المشاهدة والملموسة في الكتابات التراثية دون أن تعتبر حركة التنوع هذه خارج دائرة
الشرعة أو استلهاها لأصولها .

إن فحص "الحالات الإفتائية" وجوهر "العمليات الإفتائية" وبنية الفتاوي وبيئة
الفتاوي ومتحصلاتها وتوجهاتها، إنما تعبر عن واحد من أهم الدواعي الضرورات لفحص

كل هذا الأمور وفق منهج قادر ومنضبط وفعال في فرز الحالات الإفتائية، وتبع العمليات، والدراسة المتفحصه للبنية والبيئة الإفتائية .

إن هذا يركي بدوره إمكانات تشغيل النموذج المقاصدي وما يولده من آليات وأدوات لدراسة مثل هذه الموضوعات وتلك العناصر المرتبطة بها .
إن هذه الأمور تفرض ثلاث مستويات للدراسة والبحث:

- دراسة الفتوى بكل عناصرها ومحيطها، وتعلقها بالنموذج المقاصدي .
- دراسة الفتوى في إطار مقارنات موازنات بين الفتاوي، وجهات الاختلاف التي يترتب عليها اختلاف الفتاوي .
- تقويم ووزن الفتاوي خاصة بصدد فتاوي الأمة خاصة في الأحداث المعاشة، دون إهمال النماذج الإفتائية التراثية .

إن الفتوى وفق هذا التصور تولد حالة بحشية، إلا أنه قبل ذلك وجب أن تصدر الفتاوي المتعلقة "بالأمة"، أي فتاوي الأمة في شكل بحوث متكاملة، قادرة على التعامل مع حجم المعطيات والمعلومات، وفي إطار تبين كل العناصر المكونة للحالية الإفتائية، والخطوات التي تمر بها العملية الإفتائية وعناصرها، ودراسة الفتاوي وفحصها إن صدور الفتاوي في شكل منطوق حكمي مقتضب هين الأمور التي قد لا تصلح في ظل عناصر التشابك بين الواقع في امتداده، والواقعة في تعيينها، وارتباط عناصر الداخل بالخارج وتفاعلها، وتواصل

مستويات التفكير بالحالة الإفتائية م فقه الحكم وفقه الواقع وفقه التنزيل والفقه البيئي أي فقه المنهج الجامع بين المستويات الثلاث السابق الإشارة إليها .

فإذا كانت الحالة الإفتائية التي تتعلق بالأمة غالبا ما تقتزن بعناصر بحث حول المصلحة والضرر وحالات الضرورة، فإننا بحاجة لمتابعة هذه العناصر وفق أعمال كل ما يمكن أن يتيح هذا النموذج المقاصدي في هذا المقام .

وإشارة إلى تأسيس النموذج المقاصدي بما من تشغيله في إطار الحالات الإفتائية، فإن هذا النموذج يقوم بوظائف ثلاث مهمة:

الأولى: إمكانات صياغة الفتاوي المتعلقة بالأمة وفق المنهج المقاصدي .

الثانية: تقييم الفتاوي الصادرة باعتبارها بدائل في إطار وزن الفتاوي ووجهاتها المختلفة .

الثالثة: تقييم الفتاوي في حالة تسييس الفتاوي والفوضى الإفتائية في إشارة إلى حروب الفتاوي كجزء من الحرب الكلامية (التفاتي) التي تصاحب اختلاف الآراء والمواقف .

ماذا يعني النموذج المقاصدي كما سبقت الإشارة، يملك إمكانات هائلة في أمور عدة تتعلق بالعملية والحالة الإفتائية .

أولاً: إمكانات وصف الواقع الذي يشكل البيئة الكلية للفتوى .

ثانياً: إمكانات وصف الواقعة وتحديد عناصرها ضمن عمليات تشريح مكوناتها، وترشيحها لتحديد الواقعة وتعيينها بدقة .

ثالثاً: إمكانات تسكين الفتاوي وتكييف أوضاعها ضمن عناصر (المجالات المختلفة) (والمراتب المختلفة) جدول المقاصد وميزان المصالح .

رابعاً: إمكانات تحليل بنية الفتاوي وإمكانية تسكين أدلتها وطرائقها ومتحصلاتها وتنتاجها .

ماهي إذن الإشكالات التي تجابه تطبيق النموذج المقاصدي في العمليات الإفتائية ؟

١- تعريف المجالات وال مراتب المختلفة .

٢- القضايا البينية بين المجالات وال مراتب .

٣- الحراك بين المجالات وال مراتب .

٤- وصف وتحديد وتعيين حالات التعارض بين المجالات وال مراتب .

٥- سعة المجالات وال مراتب، وإمكانات استيعابها لعناصر الحفظ المتنوعة في حق

الذات والغير، في حق الفرد والتكوينات الجماعية، والكيانات المجتمعية والأمة .

٦- تعريف عناصر وشروط الضرورة (منظومة الضرورة)

- ٧- تعريف عناصر وشروط الضرر (منظومة الضرر) .
- ٨- إمكانات التسكين الفعلي للأحداث ووصفها في إطار الجدول المتعلق بالتسكين .
- ٩- إمكانات التقويم الافتائي .
- ١٠- إمكانات الكشف عن عناصر الانحراف بالفتوى .
- ١١- دراسة الفتوى البنية والبيئة .
- ١٢- عناصر الترجيح التابعة (تحليل الفتاوي بين البدء بها وعمليات، ما قبل التسكين)
- ١٣- (اختلاف الوظائف والتوظيف وتعلقها بالعملية الإفتائية) .
- ١٤- دراسة ميزان الأولويات وتعلقها بالعملية الإفتائية .
- ١٥- النموذج المقاصدي وتحريكه ضمن الارتباط بعناصر الفروض الكفائية والتضامنية والعينية، الحقوق وتراوحها بين الله وبين العباد .
- هذه جملة الإشكالات التي تكون منظومة متكاملة يجب حلها وأخذها في الاعتبار عند دراسة الافتاء وربطه بالنموذج المقاصدي، وهو ما يجعلنا نفصل بعض هذه الأمور لتعلقها بالفتاوي ذات الطابع السياسي والمتعلقة بالامة .

ولكن ما تقصده حقيقة ضمن هذا السياق ما أثارته حرب الخليج الثانية في هذا المقام، في إطار عناصر تسييس الفتاوي والفوضى الإقتائية والتي أنشأت حالة من حرب الفتاوي، نطن أن دراسة هذا النوع في إطار العمليات المنهاجية التي أشرنا إليها ضمن عناصر تفعيل النموذج المقاصدي في سياق العمليات الإقتائية المتعلقة بحرب الخليج الثانية تشكل نموذجاً في هذا المقام يستحق دراسة متأنية ومستقلة .

الفتاوي أحد المداخل في تقويم الحدث والآراء والواقف . ومن ثم فإنه قد يتطرق إلى بناء المواقف في حال اضطراب المواقف في الأزمة الطارئة الحالة .

وأخيراً قد يصلح هذا النموذج المقاصدي في بناء المواقف الاستراتيجية في حال قضايا الأمة المزمنة والتي تعايشت معها فترة طويلة من الزمن في إطار الدراسات المستقبلية لحال الأمة، والمواقف والسياسات والخطوط الكبرى لها .

(٤) المعلوماتية: رؤية مقاصدية

إن "إليوت" على حق حينما يؤكد أنه بين ركام المعلومات تنوء المعرفة، بين ركام المعرفة تنوء الحكمة .

وهذا ما يدفعنا لمحاولة طرح أسئلة نحو المعلومات، تتكامل مع فقه الكلمات والمفاهيم، وتفرضها حالة من الانفجار المعلوماتي، وسيل من المعلومات، الذي أحدث بدوره فيضانا معلوماتياً . ويرتبط بذلك قوانين الافتراض بالمعلومات، وحال الإغراق المعلوماتي . والإغراق

له من الآثار السلبية مثله مثل احتكار المعلومات . الإغراق حالة نفقد القدرة على الاختيار والترجيح، وتغري بعناصر اللهث والجري خلف المعلومات وحولها . الأمر هنا يرتبط بسياق "المعلومات السراية"، معلومات السراب البقية الذي يحسبه الظمان ماء، أو ركام "معلومات الحيرة" والتي تشل التفكير وتوطد القدرات فقط صوب التحصيل، ومعلومات التحيز الظاهرة والكامنة وهو تحيز نابع من احتياجات هذه الكيانات المعلوماتية . والحاجات تميز وتختلف والمعلومات التي ترتبط بها تميز كذلك وتختلف .

والسؤال المهم في ظل التدفق الذي زاده الإنترنت اندفاعا هو: هل المعلومات المتوفرة هي المعلومات الحقيقية؟، وهل المعلومات المعلنة كل المعلومات الواجب التعرف عليها؟، وهل تتسم المعلومات بالصدق في طبيعتها وبنيتها وعناصرها والعدل في مقامها وأدائها وتوظيفها؟، وهل تبدو المعلومات وهي تعلن وتذاع وتنشر وتصدر الصورة وصناعتها، ليست إلا حاجة المعلومات أكثر أهمية؟ وترتبط بظواهر أشد وأعتى؟، وأكثر أهمية وتأثيرا في حياة البشر ومعاشهم؟ هل سيصل بنا الأمر ونحن في زمن الاتصال أن نعرف على ذاتنا عبر معلومات يبثها غيرنا، في ظل تقاليد عربية لا زالت تمارس حبس المعلومة واحتكارها بصورة هي الأكثر فجاجة؟ بينما المعلومات متاحة ومباحة - وربما مستباحة - من الأجنبي يحصل عليها أنى شاء وبطرائق مختلفة؟

هل سيؤدي بنا فيض وفائض المعلومات أن نعرف عن غيرنا أكثر ما نعرف عن ذاتنا؟! وهل سيزيد حجم المعلومات ومساراتها زيادة مساحة الاتصال بين دولنا القومية والخارج، بينما تزيد مساحات الانفصال في علاقاتنا البينية؟ هل ستحدث المعلومات شبكة من العلاقات الاصطناعية تحل محل ما أسماه مالك بن نبي بشبكة العلاقات الاجتماعية، أو النسيج الاجتماعي؟ هل تشكل هذه المعلومات الاهتمامات؟، أم يجب أن تشكل الاهتمامات المعلومات؟! هل سنظل نستهلك المعلومات كما نستهلك كل شيء دون المشاركة في إنتاجها وصناعتها؟، أين نحن من بناء شبكة من المعلومات الهادفة التي تحرك الفاعلية وتحفز الجامعة؟، أين نحن من شبكة معلوماتية حقيقية تكس حقائق شبكة العلاقات الاجتماعية، تؤدي إلى الحفاظ على مكوناتها، وحماية كل ما يحفزها تكويننا وتأصيلها وتفعيلها؟!

هل كل هذه التساؤلات ستدفعنا دفعا إلى التفكير "بفقه المعلومات"؟، فقه يستند إلى "المقاصد المعلوماتية". هذا الفقه الذي إذا ما تأسس وتم تفعيله، سيتمكن به ومن خلاله العقل من تلافي الآثار السلبية.

وتكمن فعالية نموذج المقاصد المعلوماتية في وضع المعايير التي تتعلق بمجالات المعلومات التي تحفظ الدين، وتحفظ النفس وتحفظ النسل، والعقل، والمال، وتحدد مجال

أولوياتها فيما يتعلق بما يمكن تسميته "بالضروري المعلوماتي"، و"الحاجي المعلوماتي"، و"التحسيني المعلوماتي".

إن هذا يعني أن كل المعلومات ليست بطبيعتها أو بهدفها تقصد إلى الحفظ، بل إن بعضها قد يكون من مقصوده عكس هذا الحفظ أو تزيينه. ومن ثم من الواجب أن نحرر معنى الحفظ ونحدد معناه، ونقرر الوسائل التي تتعلق به، والمقدمات الموصلة إلى مقصود الحفظ، إنها مقدمات الواجب، من المهم أن نتعرف أن شبكة المعلومات التي تغطي مقصود الحفظ، إنها مقدمات الواجب، علينا أن نتعرف أن شبكة المعلومات التي تغطي مقصود حفظ الدين لا تتعارض ولا ينبغي لها أن تنقص كل ما يحفظ النفس والنسل والعقل والمال. وأن الشبكة المعلوماتية التي تغطي مساحات المجالات الخمس هي الحافظة للإنسان في كيانه وعلاقاته ومواقفه وممارساته، من المهم أن نحرك كل معاني نموذج المقاصد المعلوماتي من التعرف على:

* معلومات الضر ومعلومات النفع.

* من المهم أن نحقق مقصود الحفظ في إطار:

- تأسيس قاعدة المعلومات النافعة الدافعة.

- تأصيل عناصر العلم وشيوع العلم بها.

- الإشارة على إمكانات توظيفها وتفعيلها في الممارسة.

- تشغيل آليات الحماية في المعلومة .

- ضرورات تحقيق مقصود الاستخلاف الإنساني في المجال المعلوماتي بمراعاة حق

الغير في المعلومة .

إنها مقتضيات التعارف الحضاري والإنساني كعملية جديرة بتوفير عناصر المعلومات التي تتكامل فيها عناصر الصدق في المحتوى والعدل في التوظيف، إنه التعارف القائم على ضرورات المعرفة العادلة .

إن هذا الكيان المعلوماتي المرتبط بالمجالات لابد أن يتطرق إلى حفظ الابتداء، وحفظ البقاء، وحفظ النماء، وحفظ الارتقاء، وحفظ الأداء، إنها عناصر ومستويات من الحفظ، توصل عناصر المتابعة المعلوماتية بحيث تحقق بناء معلوماتيا قادرا على صياغة وعي وإدراك وسلوك الإنسان، فيكون "حفظ المعلومات" مقدمة لحفظ الإنسان ذاته كيانا وبقاء، نماء وارتقاء وأداء . ومجال السلم المعلوماتي في إطار أولويات واضحة ومحقة المقاصد السابق الإشارة إليها، معلومات الضرورة، والضروري المعلوماتي، ومعلومات الحاجة والحاجي المعلوماتي، ومعلومات التحسين، والتحسين المعلوماتي، معلومات تتعلق بالمجال الكلي والجزئي للفاعليات المجتمعية وفاعليات الأمة، بل والفاعليات الإنسانية، ومعلومات العام والخاص، إنها مجالات تدل على مساحة المعلومات التي لا ينظر إليها كركام يحجب الرؤية، ولكن كبناء وشبكة تشكل الوعي وتفعّل عناصر السعي .

كل هذا يفرض الرؤية النافذة للمعلومة وأهميتها ، والرؤية الفارقة بين المعلومة الزائفة أو السرايية، والمعلومة ذات الأهمية القابلة للتوظيف الملائمة للاحتياجات، والرؤية الكاشفة لخريطة الحقل المعلوماتي وإمكانات تعظيم الاستفادة منه في سياق يحرر ويحقق ويدقق وينقح المعلومة، وإمكانات توظيفها والتنبه للعناصر السلبية، والوعي بتأثير المعلومة في الإدراك والسلوك.

إن حقيقة البصر المعلوماتي تؤكد على عمليات فرز المعلومات وتأسيس فقه لها، يحفظ علينا الكيان المعلوماتي وإمكانات توظيفه، "المعلومات البصيرة" قدرات وأساليب تربوية تتعرف على إمكانات المعلومات وقدرات توظيفها.

والبحث عن الحكمة في المعلومة أمر مهم جامع بين تحصيلها وإنتاجها وتفعيلها وتوظيفها.

ثم يأتي بناء عالمية الإسلام ورؤية ومفهوم كقاعدة تكمل عناصر البناء المترتبة على الرؤية الناقدة.

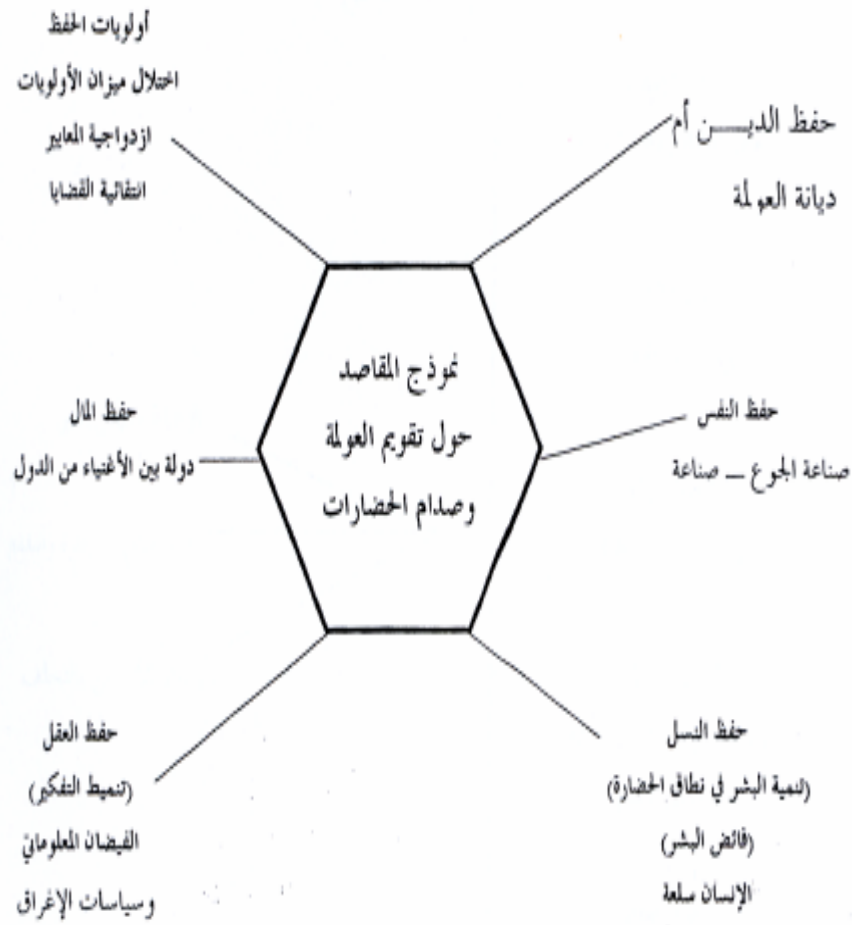
(٥) العولمة: رؤية نقدية من منظور المقاصد:

في كل مرة يبرز مفهوم جديد يستدعي الإسلام للارتباط به؛ الحداثة والإسلام، التحديث والإسلام، الإسلام والتنمية، الإسلام والغرب ، الإسلام وحوار الحضارات وصدامها، وأخيرا يأتي مفهوم العولمة وكما هي الحال مع "مفاهيم العلاقات" السابقة

أُستدعى الإسلام، وبرزت تأليفات أو ندوات حول الإسلام والعولمة إلا أنه في كل مرة تُستدعى هذه العلاقات، ربما ينشأ جدل يتسم في معظمه بعدم تحديد أصول العلاقة أو مستوياتها وأهم إشكالاتها، ومن غير تحديد مهم لطرفي العلاقة تحديداً بحرر المسألة، وبحقق أصول التعامل المعرفي الشامل من جهة والتعامل المنهجي من جهة أخرى .
ومن هنا كان الاختيار للعلاقة بين الإسلام والعولمة، ولكن في جانبها المعرفي والمنهجي ضمن قراءة تحدد مستوى هذه العلاقة قبل الخوض فيها وفي إشكالاتها .

نحن هنا أمام الإسلام بما يفرزه من رؤية للعالم وبما يسهم في تقديم "نموذج معرفي إرشادي" ،
وأمام العولمة التي تفرز رؤية للعالم ونموذجاً معرفياً تنمويه وتستند إليه .

المقاصد الكلية مدخل لتقويم العولمة



خاتمة وفاتحة وواصله

لأن ما نختتم به هذا البحث ليس من قبيل إتمام البحث، بل هو من قبل فتحه، كمقدمة لمواصله العمل في الموضوعات والإشكالات والقضايا التي يطرحها، إذا كنا قدمنا لهذا البحث في الظاهرة السياسية بضرورة فتح الباب في إعادة تعريف السياسي . وعدم اقتصاره على معاني السلطة في أعلى قمة الهرم. فإننا نقصد بهذه الخاتمة أن نتواصل جهود تراكم بعمل مجشي دؤوب، وعمل منهجي عميق ودقيق، وتفعيل وتوظيف واضح ومنظم، في نماذج أخرى لا تقتصر على الأمثلة التي طرحناها، ونحاول أن نشير إجمالاً إلى منطقتي بحث آخرتين وليستا أخيرتين في مقام تفعيل النموذج المقاصدي والذي كان موضع تركيز هذا البحث والذي أعتقد أنه لا يزال يستحق مزيداً من التأصيل والتدقيق، إنه بما يمثله "نسق معرفي مفتوح" يستمد انفتاحه من انفتاح النسق المعرفي الإسلامي الجامع بين قراءة كتاب الوحي المسطور وكتاب الكون المنظور ولكل آياته وكرائق معرفته وتفهم معانيه وتأثيراته .

إن انفتاحه هذا النموذج تجعلنا نطالب بأن يؤسس "مدخل لعلم المقاصد" هذا المدخل يعين في توليد الإشكالات والموضوعات، والمجالات والتجليات تأصيلاً وتفعيلاً وتشغيلاً في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية عامة والظاهرة السياسية خاصة بما تعتبر عنه كمجال اختصاص، يفرض التعامل الواصل بين لغة نماذج المقاصد واللغة الوسيطة المعاصرة

المعينة على الاتصال والفهم والموضحة لقدرات هذا النموذج وإمكاناته العلمية والبحثية والمنهجية.

ولا شك أن هذا الموضوع الذي أكد على الرابطة بين المدخل المقاصدي وفقه الواقع لفت الانتباه إلى مداخل لدراسة المقاصد غير التناول التقليدي أو الإشكالات القديمة المجتررة والمكررة، موضع اهتمام هذه الدراسة يكمن في عمليات ثلاث:

التأصيل، التفعيل، والتشغيل

كعمليات متواصلة ومتصلة، ذلك أن ارتكان البعض لمناقشة قضايا إشكالية من مثل زيادة عدد المقاصد أو إدماجها، الإضافة إليها أو اختزالها، أو ترتيب المقاصد وتبديل مكان بعض فئاتها، لا يعد في عرفنا من القضايا التي تستأهل ذلك الاهتمام الواسع، وأولى من ذلك هو محاولة الدخول المباشر إلى عمليات التفعيل والتشغيل بعد الفهم والتأصيل، ذلك أن هذا من أهم القضايا التي تتعلق بعملية التوظيف التراثي الفاعل الواصل بين الواقع وقضاياها وأصول الشريعة وقيمها الكلية.

ومن المهم إذن أن تعد عمليات التفعيل والتشغيل مشروعاً بحثياً وتربوياً متصلاً ومستمراً يرتبط بالقضايا الحقيقية المرتبطة بفقه الواقع وتجديده.

: . -
 : .)
 - () (/
 . -
 (:) . -
 " : -
 - :) " :
 . (
 . -
 (/)
 " " . -
 :) . -
 /
 (
 : . -
 " "
 .
 .

مقاصد الشريعة في مجال الوقف

د. إبراهيم البيومي غانم

خبير في المركز القومي للبحوث الاجتماعية - القاهرة

فاتحة

عندما ظهرت الكتابات الأولى في علم "مقاصد الشريعة" خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، في البداية مع الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م) بإشارات خافتة، ثم بشكل أوضح قليلاً على يد أبي المعالي الجويني إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) ومن بعده تلميذه أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، آنذاك كانت قد مضت مائتا سنة أُويزيد على أفراد "فقه الوقف" بكتب مستقلة عن كتب الحديث ومدونات الفقه والفتاوى؛ حيث ابتداءً هلال بن يحيى البصري المعروف بهلال الرأي (ت ٢٤٥هـ) بكتابه "الأوقاف"، وتلاه أبو بكر الخفاف (ت ٢٦١هـ) بكتابه "أحكام الأوقاف" الذي حظي بشهرة واسعة. وكان فقه الوقف منذ بداية عصر التدوين في القرن الثاني الهجري قد صار من الأبواب الثابتة في أغلب كتب الفقه بجميع مذاهبه السنية والشيعة، ونما هذا الباب بمرور الزمن واطراد العمل بسنة الوقف، وتكاثر فيه الاجتهادات. والاختلافات بين الأئمة والفقهاء، واتسعت مباحثه في أصوله وفروعه. وألفينا العلماء في تأصيلهم فقه الوقف يسلكون بعض مسالك إثبات مقاصد الشريعة واستنباطها من مصادرها المعتمدة. ثم لما استوى "علم مقاصد الشريعة" في موافقات الشاطبي (ت ٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، وجدنا مثال "الوقف" حاضراً لديه في أكثر من موضع من مواضع عملية تأصيل المقاصد. وزاد هذا المثال حضوراً ووضوحاً في هذا

الجال بعد الشاطبي . وإن بفترات طالت قروناً . حتى أفرد لها الشيخ الطاهر بن عاشور
محدث مستقل، وأدجها ضمن باب " مقاصد التبرعات " في كتابه اللامع " مقاصد الشريعة
الإسلامية " .

ويبدولنا بادئ الرأي أن ما حمل العلماء الذين خاضوا بحور البحث في علم مقاصد
الشريعة على استعمال وأمثلة الصدقات عامة، ومثال الوقف خاصة . محل اهتمامنا هنا .
في مسعاهم لتأصيل مقاصد الشريعة، قبل الشاطبي وبعده ؛ ليس فقط وجود تراث فقهي
ذاخر بالاجتهادات النظرية الخاصة بالوقف، وإنما ما شكله نظام الوقف من أهمية في واقع
الحياة الاجتماعية وتصاريدها اليومية، وما أدت إليه الممارسات العملية للوقف وتراكماته
عبر القرون من تشابك أغصان نظامه مع جذوع وأغصان كثير من شؤون العبادات
والمعاملات والعادات والجنائيات، وكثير من النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في
الوقت عينه، وما انجر عنها من مصالح ومفاسد .

وبينما كانت الجهود العلمية الفقهية تنتج كتباً ومصنفات معتبرة في فقه الوقف، وفي علم
مقاصد الشريعة، كانت الممارسة الاجتماعية تنتج كثيراً من المؤسسات التعليمية والثقافية
والصحية، وتشيد عديداً من الأبنية الدينية والمدنية والعسكرية، وتقدم كثيراً من الخدمات
الاجتماعية والمنافع العمومية، وأرسيت إلى جانب ذلك كله جملة من التقاليد والأعراف
التي ارتبطت بعملية إنشاء الوقف وإدارته، وأضحت بحكم اطراد العمل بها جزءاً من

تراثه، وكسباً من مكاسبه ؛ حيث اختلطت المصالح بالمفاسد في تلك المكاسب عبر الأحقاب التاريخية المتلاحقة، فكانت المصالح التي جلبها غامرة للمفاسد تارة، ومغمورة بها تارة أخرى .

وظل نظام الوقف عبر تاريخه الطويل بين مد وجزر . هكذا . من منظور المصلحة والمفسدة، وتفاعل مع عوامل الازدهار الحضاري فآثر فيها وأثرها، وتأثر بها فآثرته، كما انفعل بعوامل التدهور فأصابه منها ما أصاب بقية جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جمود في صيغه التطبيقية إلى حد التكرار والاجترار حيناً، وضمور في كفاءته التشغيلية إلى حد الإهدار والتعطّل أحياناً، وانحراف عن مقاصده التي اقتضاها تشريعه إلى حد تنكّبها والتنكر لها أحياناً أخرى . ولوأننا ذهبنا نسائل التاريخ ونتقصى وقائعه ونقب في بطون الكتب وسجلات الأوقاف المحفوظة في أرشيفات الوزارات والمحاكم والدواوين الحكومية عن المسؤولين عما جرى لنظام الوقف في فترات ازدهاره وانكساره لكانت الإجابة هي أن لفيفاً متنوعاً من الأفراد مشتركون في ذلك ؛ منهم الواقفون فاعلو الخير، وقضاة الشرع، وولاة الأمر الذين حكموا بالعدل في فترات الازدهار، ومنهم بعض الواقفين، والطامعون من ذوي الأيدي القوية والنفوس الضعيفة، وعلماء السلطان، وقضاة الجور الذين أغضوا عن الخروج عن مقاصد الشرع، وزينوه للمستبدين من ولاة الأمر، الذين استمروا الظلم بدورهم واستباحوا كثيراً من الحرمات في فترات الانكسار . وإن ازدهار نظام الوقف

في أداء وظائفه العمرانية وبلوغ مقاصده الشرعية كان غالباً ما يأتي حصيلة تفاعل إيجابي بين الوعي العلمي والاجتماعي بالمقاصد الشرعية، والاجتهاد في تجديد الآراء الفقهية المتعلقة بالأوقاف ومسائلها المتغيرة، والالتزام في الممارسة الاجتماعية بالمقاصد والقواعد الشرعية. وفي الأمر من التفاصيل والتفريعات التي عالجنا بعضها في بحوث آخر، ولذا سنضرب عنها صفحاً؛ حيث ينصب اهتمامنا هنا على البحث في بعض أوجه العلاقة بين نظام الوقف فقهاً وتطبيقاً من ناحية، ونظرية مقاصد الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى. واخترنا لبيان ذلك ثلاث مسائل رئيسية هي:

١. الحاجة إلى المقاصد في التأصيل الشرعي للوقف.

٢. ضبط شروط الواقفين بمقاصد الشريعة.

٣. إسهام الوقف في تحقيق مقاصد الشريعة.

وسنوضح كيف أن الوقف في المسألتين الأوليين كان "موضوعاً" من موضوعات تطبيق نظرية المقاصد الشرعية في النظم الإسلامية ذات الطابع الاجتماعي، ومنها بطبيعة الحال نظام الوقف، أما في المسألة الثالثة فسنوضح كيف عمل الوقف كوسيلة من وسائل إدراك مقاصد شرعية في حياة الناس وواقعهم الاجتماعي، وكيف يمكن تطويره من هذا المنظور، وهو ما سنختم به هذا البحث.

أولاً: الحاجة إلى المقاصد في التأصيل الشرعي للوقف

تكشف أبواب فقه الوقف وكتبه وما احتوته من أدلة وبراهين لإثبات شرعية الوقف^(٣٨٢)، عن أن الفقهاء قد احتاجوا وهم بصدد ذلك إلى معرفة مقاصد الشريعة وتطبيقها؛ مثلما احتاجوا إليها وطبقوها بشأن أبواب الفقه الأخرى؛ سواء تعلقت بعبادات أو معاملات أو عادات أو مجنات. وقد أرجع الشيخ الطاهر بن عاشور أسباب احتياج الفقهاء لمقاصد الشريعة إلى خمسة أسباب، هي: ١. فهم أقوال الشريعة ومدلولاتها بحسب الاستدلال اللغوي، والنقل الشرعي بالقواعد اللفظية. ٢. البحث عما يعارض الأدلة؛ لأن البحث عن المعارض يقوى بمقدار ما ينقدح في نفس الفقيه وقت النظر في الدليل الذي بين يديه أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع على علته. ٣. قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع؛ لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وهذا قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة. ٤. إعطاء حكم لفعل أو حادث لا يعرف حكمه ولا له نظير يقاس عليه؛ لأن هذا كهيل بدوام أحكام الشريعة. ٥. تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لا يعرف علل أحكامها، وبمقدار ما يستحصل من الشريعة يقل لديه هذا التلقي الذي هو مظهر

() :

(

() :

:

(

حيرة^(٣٨٣) . وسنورد فقط الأسباب الثلاثة الأولى مشفوعة ببيان كيف استعان الفقهاء من خلالها بالمقاصد في تأصيل شرعية الوقف، أما السببان الرابع والخامس فلم يظهر بوضوح في مجال تأصيل شرعية الوقف، وإليك البيان على النحو الآتي:

١. بالنسبة لفهم أقوال الشريعة ومدلولاتها، نجد أن الفقهاء استندوا في تأصيلهم لشرعية الوقف إلى أدلة كثيرة من القرآن والأحاديث النبوية، والإجماع. واستنبطوا منها أن كثرة الحظ على فعل الخيرات، والترغيب في الإنفاق، وكثرة الصدقات الجارية للرسول ولأصحابه واطرادها من بعدهم، كل ذلك يعني أن من مقاصد الشريعة التعاون والمواساة، لأن في ذلك مصلحة حاجية جلية، وأن من وسائل ذلك الإكثار من عقود التبرعات، ومنها الوقف^(٣٨٤)، ألا تكون حوائل بين نية الخير وعمله . فمن أدلة القرآن الكريم قوله تعالى " لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون " (آل عمران: ٩٢)، قال العلماء إن هذه الآية تشمل الوقف لأنه صدقة كسائر الصدقات التي يتقرب العبد بها إلى الله تعالى . واستدلوا على ذلك بأنه لما نزلت تلك الآية وسمعا أبو طلحة . أحد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال: " يا رسول الله إن أحب أموالي إلي يرحاء، وإنها صدقة أرجو برها وذخرها عند الله، فضعها

حيث أراك الله، فقال النبي بخ بخ ذاك مال رايح، ذاك مال رايح، وإنني أرى أن تجعلها في الأقربين، فقال أبوطلحة أفعل يا رسول الله، فقسمها في أقاربه وبني عمه^(٣٨٥). وفي الأحاديث النبوية أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"^(٣٨٦)، وقد فسر العلماء الصدقة الجارية بأنها الوقف، لأن غيره من الصدقات لا يكون جارية: أي مستمراً على الدوام، وهكذا استقاد العلماء من مفهوم النصوص ومن مدلولها أن الصدقة الجارية محمولة على الوقف، قاله الرافعي في الشرح الكبير على الوجيز للغزالي، وقاله غيره في غيره^(٣٨٧). وأما الإجماع فقد خلاص بعض العلماء إلى أنه منعقد على جواز الوقف، واستدلوا على ذلك بأن الصحابة صدر منهم الوقف في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن بعده أيضاً دون أن ينكره أحد^(٣٨٨). قال الخصاصف بعد أن سرد ما روي في صدقات النبي وأصحابه: "وقد جاءت هذه الآثار في الوقف، والذي أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرضه

:)
:)
/ (.
/
: : / (:)
(:)
.

أن يحبس أصلها ويسبل ثمرتها سنة في ذلك قائمة، وفعل أصحاب رسول الله في ذلك وما وقفوه من عقاراتهم وأموالهم إجماع منهم على أن الوقف جائزة ماضية" (٣٨٩) .

٢. بالنسبة للأدلة التي احتج بها الفقهاء في إثبات شرعية الوقف، نجد أن البحث عما يعارضها وتفنيده كان موضع جدل طويل بين الفقهاء قديماً وحديثاً . وحتى يطمئن الفقهاء الذين أجازوا الوقف أنه لا يناقض مقصوداً للشرع فإنهم قد أشبعوا أدلة المعارضة بحثاً، وفندوها واحداً واحداً . فردوا الدليل القياسي، وهو مخالفة الوقف للقواعد الفقهية، وذلك بقولهم إن الأقيسة الفقهية لا تعارض النصوص، فلا قياس في موضع النص، وبأن خروج الشيء إلى غير مالك أمر قد يقره الشرع، فقد أقر العتق، وهو إخراج إلى غير مالك (٣٩٠) . وكذلك فندوا الخبر القائل " لا حبس عن فرائض الله "، وفي رواية شريح " جاء محمد صلى الله عليه وسلم ببيع الحبس "، فقالوا إن فيه ضعفاً، وعلى فرض صحته ليس فيه ما يعارض الوقف ؛ لأن الوقف ليس حبساً عن فرائض الله، إذ هو تصرف في العين حال الحياة، كالهبة والصدقة العاجلة، فإذا كان في هاتين حبس عن فرائض الله تعالى فالحبس كذلك، ولكن لا أحد قال فيهما حبساً عن فرائض الله، بل قال مالك " تكلم شريح ببلاده ولم يرد المدينة فيرى

() :
(.
() .

آثار الأكابر من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين . . . "، وقال الشافعي " الحبس التي جاء بإبطالها رسول الله بينة في كتاب الله، قال الله عز وجل " ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام " فهذه الحبس التي كان أهل الجاهلية يحبسونها، فأبطل الله شروطهم فيها، وأبطلها رسول الله . . . ولم يحبس أهل الجاهلية فيما علمته داراً ولا أرضاً تبرراً بحبسها، وإنما حبس أهل الإسلام بأمر النبي صلى الله عليه وسلم " (٣٩١) . وأسهم ابن حزم في إبطال الدليل نفسه فقال ما ملخصه: أن إخراج العين من الملك بالوقف في حال الحياة لا يعتبر حبساً عن فرائض الله، وأن خبر لا حبس بعد سورة النساء مطعون في بعض روايته، وأنه على فرض صحته منسوخ بأوقاف الصحابة بإقرار النبي أو إيداعه، كوقف سيدنا عمر رضي الله عنه، فإنه كان بعد خير، وآيات المواريث كانت في السنة الثالثة بعد أحد (٣٩٢) . وقال الشوكاني " ما يحكى عن ابن عباس أنه قال: " لا حبس بعد نزول سورة النساء " . لم يثبت عن طريق معتبرة، ومع هذا فهو خبر صحابي ليس بحجة على أحد . على أن مراده شيء آخر غير الوقف، وهو أنها لا تحبس فريضة عمن أعطها الله

() :

:

)

(

سبحانه... ولوقدرنا أنه يريد الوقف لكان محجوجاً بالأدلة الصحيحة وإجماع الصحابة" (٣٩٣). ولا يمكن أن نفهم سر تركيز الفقهاء في تقديم الأدلة المعارضة للوقف على دحض خبر "لا حبس عن فرائض الله" إلا لأنهم أرادوا بلوغ درجة الاقتناع التام من أن الوقف في أصله الشرعي ليس ذريعة لإضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن. كما سيأتي بيانه. لأن ذلك إن حدث فإنه يكون مضيعةً للمصالح التي عليها مدار مقاصد الشريعة.

٣. بالنسبة للقياس كأحد الطرق المؤدية إلى معرفة مقاصد الشريعة، نجد أن جمهور الفقهاء قد أعملوا آلية القياس وهم يستدلون على شرعية الوقف، ومن ثم التعرف على مدى اتساقه مع مقاصد الشريعة، "فالقياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة، وتخييج المناط، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق" (٣٩٤). ومن أهم النماذج التي قاسوا عليها الوقف لإثبات شرعيته وضبط مقاصده: "بناء المسجد"، و"عتق العبد" (٣٩٥)، فكل منهما عبارة عن إخراج للملك وجعله على حكم ملك الله تعالى، فلا يباع ولا يوهب ولا يورث. وعلى ذلك قاسوا الوقف، وقالوا إنه إذا جاز هذا النوع من إخراج الملك رجاء الثواب ومصلحة الآخرة، فإنه يجوز إخراج الملك أيضاً لمصلحة المعاش

(:)
/ ()

:

للإعانة على تدبير أمور الحياة، كبناء الخانات، والمستشفيات، والجسور، والمدارس، وغير ذلك من وجوه المنافع الخاصة والعامة التي بها تتحقق المصلحة، والمصلحة هي مقصود الشارع بلا خلاف. وقال الشيخ المطيعي إن "الجميع على اختلاف مذاهبهم قد استدلوا بالقياس على صحة الوقف، فاستدل من قال إن الوقف غير لازم كأبي حنيفة بقياسه على العارية؛ بحيث يبقى المعار على ملك المعير، وللمستعير المنفعة. واستدل من قال إن الوقف لازم كالصاحبين والشافعي وأحمد بالقياس على المسجد والعق؛ فإن الإجماع منعقد على أن من وقف مسجداً أو رباطاً أو نحوهما أو أعقق عبداً فقد خرج عن ملكه، وعاد إلى خالص ملك الله. وفرق أبو حنيفة بين وقف المسجد، وبين الوقف على الذرية بما حاصله أن المسجد ونحوه جعل لله على الخلوص محرراً من أن يملك من العباد فيه شيئاً غير العبادة فيه، . . . قياساً على الكعبة، والوقف. غير المسجد ونحوه. ليس كذلك، بل ينتفع العباد بعينه زراعة وسكنى وغيرهما، كما ينتفع بالملوكات، وما كان كذلك فليس كالمسجد حتى يقاس على الكعبة، وأيضاً قضية كون الحاصل منه صدقة دائمة عن الوقف أن يكون ملكه دائماً؛ إذ لا تصدق بلاملك، فاقضى قيام الملك. ومن لزوم الملك أن لا يكون الوقف لازماً. وقد ردوا على أبي حنيفة بأن ما فرق به غير صحيح، لأن انتفاع العباد بالوقف غير المسجد إنما هو بربعه وغلته على وجه البر والصدقة؛ لأن المقصود من الوقف كما اعترف أبو حنيفة هو الصدقة الدائمة عن الواقف، ولواقضى دوام الصدقة دوام ملك الواقف لا تقطعت الصدقة بانقطاع الملك بموت الواقف، فلواقطعت هي أيضاً لم تكن دائمة، وهذا خلاف ما قضت به الأحاديث الصحيحة، ولذلك قال الكمال، وعلى كل حال فقد صح قياس الوقف على المسجد والعق. . . . وقول أبي حنيفة عدم الخروج عن الملك ملزوماً

لعدم لزوم الوقف صدقة ليس بصحيح، بل هما منفكان...، فكان الحق مع ما قاله الجمهور" (٣٩٦).

وقد استدل الصحابان أيضاً بالمسجد والعق على لزوم الوقف؛ ليتوصلا إلى إثبات لزوم الوقف. بخلاف شيخهما. وليبلغا من اللزوم إلى إثبات دوام ثواب الواقف، ومن ثم ضمان المصلحة التي هي مقصود الشرع، لكل من الواقف، باستدامة الثواب بعد موته، والموقوف عليه باستدامة الإنفاق وتوفير الحاجات. "فاتخاذ المسجد لازم باتفاق، وهو إخراج ملك البقعة عن ملكه من غير أن يدخل في ملك أحد، ولكنها تصير محبوسة بنوع قرينة قصدها، وبهذا يتبين أنه ليس من ضرورة الحبس عن الدخول في ملك الغير امتناع خروجه عن ملكه، وإذا خرج عن الملك لزم الوقف. وأيضاً العق، فإنه مزيل للملك الثابت في العبد من غير تمليك، فصح ذلك على قصد التقرب" (٣٩٧).

وتكشف لنا كثرة اللجوء إلى قياس الوقف على العق لإثبات صحة الوقف وشرعيته ولزومه عن مغزى عميق لنظام الوقف في ارتباطه بالمقاصد العامة للشرعية، فكثرة الأمر بعق الرقاب في القرآن والسنة تدلنا على أن الحرية من مقاصد الشرعية، وممارسة الوقف بما هي عملية إسقاط إرادي للملك تدرج ضمن ممارسات التحرر الذاتي من أسر شهوة التملك، ومن أسر حب الذات، وتندمج كذلك في منظومة أعمال التقوى التي تبدأ بالتوبة

وترك الذنوب (إسقاطها)، وتحرير النفس من أسر المعصية، وأقرت الشريعة من وسائل اقتحام العقبة (التحرر) فك الرقبة؛ أي العتق، وقس عليه الوقف من حيث تحقيق مقصد الحرية للذات وللغير، وجعلها قيمة أساسية في الحياة اليومية الفردية والجماعية للمجتمع.

وإذا نظرنا إلى عقد الوقف من حيث تكييفه الفقهي وارتباطه بالمقاصد الشرعية نجد أن العلماء قد صنفوه ضمن عقود التبرعات، أو هو إسقاط بغير عوض، ولما كان كذلك مست الحاجة إلى إحاطته بسياج من المقاصد التي تضمن حسن استخدامه في جلب المصالح ودرء المفاسد. وفي هذا السياق استخلص ابن عاشور أربعة مقاصد للشريعة من عقود التبرعات عامة وعقد الوقف خاصة. أولها التكثير من تلك العقود لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وإذا كان شح النفس حائلاً دون تحصيل كثير منها دلت أدلة الشريعة على الترغيب فيها والحض عليها. وثانيها أن تكون التبرعات صادرة عن طيب نفس؛ لأنها من المعروف والسخاء، ولأن فيها إخراج جزء من المال الحبوب بدون عوض يخلفه، فتمنح أن يكون قصد المتبرع النفع العام والثواب الجزيل. وثالثها هو التوسع في وسائل انعقاد الصدقات حسب رغبة المتبرعين، وقد تبين ترغيب الشريعة فيها في المقصد الأول، ففي التوسع في كفيات انعقادها خدمة لذلك المقصد، ولهذا أباحت الشريعة تعليق العطية على حصول موت المعطي بالوصية والتدبير، مع أن ذلك مناف لأصل التصرف في المال؛ لأن المرء إنما يتصرف في ماله مدة حياته. ومن أجل ذلك أيضاً أعملت شروط المتبرعين ما لم تكن منافية

لمقصد أعلى، والذي رجحه نظار المالكية في شأن الشروط في الحبس والهبة والصدقة هو أمضاؤها . ورابعها هو أن لا يجعل التبرع ذريعة لإضاعة مال الغير كالوارث والدائن^(٣٩٨) . وسنلاحظ فيما يأتي من هذا البحث أن شروط الواقفين الصحيحة قد أسهمت بدورها وبدرجات متباينة من القوة والضعف في تحقيق كثير من المقاصد العامة للشريعة إلى جانب الكليات الخمس، وفي مقدمتها مقصد الحرية بمعناها الاجتماعي الواسع الذي يبدأ من تحرير النفس من أسر الأثنية والمعصية، مروراً بتحرير الفقراء من أسر الحاجة، وتحرير العلماء من سطوة الأمراء والحكام، وصولاً إلى الإسهام في تحرير البلاد من سيطرة الأجنبي .

ثانياً: ضبط شروط الواقفين بمقاصد الشريعة

ينتج الوقف آثاره المدنية في الواقع الاجتماعي بتنفيذ الشروط التي يضعها الواقف في وثيقة وقفه . وغالباً ما تفصح الشروط المعلنة عن النوايا المضمرة ؛ ولهذا كانت للشروط أهمية بالغة ليس فقط في الكشف عن نوايا الواقفين وإنما أيضاً في رسم المسار التنفيذي لنقل هذه النوايا من طوايا النفس وسطور الأوراق إلى أرض الواقع . ولما كان الوقف قرينة اختيارية يقوم به المتصدق بملء إرادته الحرة، وبما أنه تبرع بالمنفعة لا بالعين، ولما كانت المنفعة قابلة للتقييد بالزمان والمكان وطرق الانتفاع، لذلك كان نظام المصارف في الوقف ووضع شروطه

..

من عمل الإرادة الحرة للواقف ؛ من حيث تحديد المصارف، ونظام الإدارة (النظارة) ووسائل الانتفاع، وتقسيم الربح أو العوائد والمنافع التي ينتجها الوقف .

وتوضح القاعدة التي تقول إن " شرط الواقف كص الشارع " (٣٩٦) مدى أهمية إرادة الواقف وفعاليتها في نظام الوقف برمته ؛ ابتداءً من مجرد التفكير في اتخاذ قرار الوقف، وصولاً إلى إعمال الشروط والالتزام بها في التطبيق العملي، والرجوع إليها إذا ما نشب اختلاف بين الوقف وأية جهة أخرى، سواء من المستحقين فيه أم لا . وقاعدة أن " شرط الواقف كص الشارع " لم تحظ بالذيع والانتشار فقط، وإنما وجدت طريقها إلى أرض الواقع والتنفيذ، وكانت أيضاً موضوعاً للبحث والمناظرة بين الفقهاء تأييداً وتفنيداً، إثباتاً ودحضاً . ولكن بالرغم من ذيع هذه القاعدة، وانتشارها وانشغال كثيرين من العلماء بها إلا أن أحداً منهم لم يذكر لنا من الذي سكبها على هذا النحو، وفي أي عصر وأي مصر، ومن أي المذاهب كان هو؟

:
 :)
 . / (. :
 . / (: :)
 :)
 " (:
 :
 ()
 . /

وعلى أية حال فقد صارت تلك القولة محلاً للاعتبار الفقهي والقضائي والتطبيقي، ووقع الالتزام بها حيناً والخروج عليها أحياناً. والذي يهمنا . قبل أن تناولها بالنقد وبيان كيفية سعى الفقهاء لضبطها بمقاصد الشريعة، هو التأكيد على أن الفقهاء قد بذلوا جهوداً مضمّنة من أجل حجز شروط الواقفين من الخروج على مقتضى عقد الوقف ذاته من جهة، وضبطها بمقاصد الشريعة من جهة أخرى ؛ لأن الواقف وإن كانت إرادته هي المحترمة في شروط وقفه إلا أنها يجب أن تظل محكومة بمقاصد الشرع لا حاكمة لها، وخادمة لا مخدومة . يقول أبوزهرة: " إن شروط الواقف التي يشترطها في وقفه هي التي تنظم الوقف ما لم يرد نهي من الشارع عنها " (١٠٠) . ونجد في اجتهادات الفقهاء الخاصة بشروط العقود، ما كان منها بعوض أو غير عوض، مسرّحاً فسيحاً يكشف لنا عن أن الأصل في إمضاء الشروط . ومنها شروط الواقفين . هو مدي انضباطها بالمقاصد العامة للشريعة . والسؤال المهم هنا هو: ما الضابط للشروط السائغة في الشريعة، ومن ثم في الوقف محل اهتمامنا ؟

١. ضبط شروط الوقف بالمقاصد

في هذا الصدد تباينت مطارح أنظار الفقهاء بتباين مذاهبهم، ووقع بينهم الاختلاف في أساس ضبط شروط الوقف لأسباب متعددة، كان من أهمها أن الوقف ذاته ذو صفة مزدوجة ؛ إذ يجمع بين كونه من المعاملات، وكونه من العبادات التي يتقرب العباد بها إلى الله

تعالى، " فهو مشترك بين حق الله تعالى، وحق العبيد (٤٠٠) "، ودار الجدل حول: أيكون الضابط الشرعي للشروط بالنظر إلى الوقف كعبادة من العبادات أم معاملة من المعاملات؟

الظاهر مما ذهب إليه بعض الحنفية والشافعية والمالكية أنهم يعتبرون الوقف من العبادات التي لا يكفي في صحة شروطها بعدم منافاة الشرع، فقالوا إن كل شرط يخالف الشرع، أو يزيد على مقتضى العقد الذي اشترط فيه، فهو شرط لا يقره الشرع ولا يراعاه (٤٠١). أما الحنابلة فمع أنهم يطلقون الشروط في العقود إلا إذا ورد نص بالنهي، إلا أن بعضهم ومنهم ابن تيمية ذاته ذهب إلى تقييد شروط الواقف بضابط شروط العبادات، وهو ورود النص وثبوت القرية، فلا يشترط في الوقف إلا ما ورد من الشارع أنه طريق قرية وعبادة يرجى ثوابها (٤٠٢)، وعليه منع ابن تيمية إطلاق شروط الواقفين باعتبار أن الوقف في أصل شرعته قرية، فلا يحترم منه إلا ما يكون متفقاً مع معنى القرية، ويبطل كل الشروط التي لا تكون فيها قرية مقصودة، ويبني ذلك على أمرين: أحدهما أن الوقف ينفذ بعد الوفاة في أكثر مقاصده، ولا ينتفع الواقف بعد وفاته إلا فيما يكون قرية مقصودة من الشرع، إما على جهة النذب، أو على جهة الاستحباب، وأما ما يكون مباحاً، فإنه وإن كانت له فائدة في حياته، فلا فائدة منه بعد

وفاته . والثاني أنه اعتبر في الوقف والوصايا جهة القربة فما لا قربة فيه لا يجب الوفاء به (٤٤٤) .

تلك أمثلة قليلة أوردناها موجزة أشد الإيجاز لبيان اختلاف الفقهاء في كيفية ضبط شروط العقود عامة، وعقود التبرع ومنها الوقف خاصة، والقوم بين موسع ومضيق، فمن نظر إلى معنى العبادة في الوقف كان من المضيقين، ومن نظر إلى معنى المعاملة كان من الموسعين، والجدل الفقهي هنا ليس له آخر . وقد انتهى أبوزهرة إلى رأي نراه أكثر ملاءمة لنظام الوقف من الناحية العملية ؛ فهو يرى أن شروط الوقف يجب ضبطها بشروط المعاملات لا العبادات، فلا ينفذ منها إلا ما ليس فيه إثم، ولم يبق دليل من الشرع على إهماله، أما ما كان فيه تخالف لإثم، أو ظلم لأحد فلا يصح الأخذ به، ويجب رفضه، ولا يستحق من الشريعة اعتباراً، وإنما ينفذ من شروط الواقفين ما كان لله طاعة وللمكلف مصلحة . وقد بنى رأيه هذا على تقسيم الشاطبي للشروط إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون الشرط مكماً لحكمة مشروطه، فلا إشكال في صحته شرعاً . والثاني أن يكون الشرط غير ملائم لحكمة المشروط ولا مكمل لحكمته، فلا إشكال في إبطاله . والثالث ألا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه، ولا ملاءمة، والقاعدة هنا هي التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة، وما كان من المعاملات فيكتفى فيه بعدم المنافاة؛

لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه" (٤٠٥).

وأبوزهرة كما ذكرنا يرى ضبط شروط الوقف بضوابط شروط المعاملات لا العبادات، وهذا الرأي في نظرنا هو الأكثر ملاءمة لطبيعة شروط الوقف، حتى وإن كان الوقف يجمع صفتي المعاملة والعبادة؛ ذلك لأن الشروط التي يضعها الواقفون تنصب في جانب كبير منها على أمور إجرائية وتنفيذية، وترتبط أكثر ما ترتبط بشؤون اجتماعية وحاجات متغيرة وغير ثابتة. وإذا كان الأمر كذلك فإن ضبط شروط الواقف بضوابط العبادات هكذا جملة واحدة فيه تضيق وتقييد لفاعلية نظام الوقف إلى الحد الذي يصيبه بالجمود، ويجعله غير قادر على استيعاب متغيرات الزمان والمكان والحاجات الاجتماعية، وربما أفضى إلى تفويت مصالح حيوية تخدم مقاصد الشريعة، وإن لم يرد بها نص.

أما ما ينصب من شروط الواقف على تحديد المصارف، وتعيين وجوه البر والمنافع، فيكفي فيه عدم المنافاة لمقاصد الشريعة، فيبطل. على سبيل المثال. كل شرط يوضع بهدف تجاوز قواعد الميراث، ويبطل كذلك كل شرط يؤدي إلى إهدار مقصد من مقاصد الشريعة مثل مقاصد الحرية، والعدالة، والمساواة، والسماحة (٤٠٦)، وما شابه ذلك من المقاصد العامة التي يمكن استنباطها بالطرق المعتبرة في علم المقاصد.

(: .) / .

وإذا كانت القربة هي السبب الأعظم في صحة شروط الوقف^(٤٧)، فهي أيضاً الرابط الأقوى بين الوقف ومقاصد الشريعة إذا نظرنا إليها من منظور المقاصد، لا من منظور ورود النص عليها؛ فالقربة توجد في كل ما أثبت فيه الشرع أجراً لفاعله، كائناً ما كان، فمن وقف مثلاً على إطعام نوع من أنواع الحيوانات المحترمة كان وقفه صحيحاً؛ لأنه ثبت عن الرسول قوله إن في كل كبد رطبة أجراً، "وقس على ذلك مما هو مساو له في ثبوت الأجر لفاعله، وما هو أكد منه في استحقاق الثواب"^(٤٨).

وإذا طبقنا نظرية المقاصد العامة للشريعة الدائرة على جلب المنافع ودرء المفاسد اتسعت دائرة الأعمال المندرجة في معنى القربة، المستظلة بظلالها؛ وذلك بمراعاة حقوق الله "التي هي حقوق للأمة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب، أَوْحق من يعجز عن حماية حقه، وهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"، أَوْحقوق الإنسان ومصالحه التي هي مقصود الشرع، وهي "التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها أو يدفعون بها ما ينافرهم، دون أن يفضي ذلك إلى انحرام مصلحة عامة، أَوْجلب مفسدة عامة"^(٤٩).

٢. نقد قاعدة "شرط الواقف كنص الشارع" بمنظور المقاصد

ألحنا آنفاً أن قاعدة "شرط الواقف كنص الشارع" توضح ما لإرادة الواقف من احترام وأهمية في بناء نظام الوقف بحملته، وقلنا إن هذه القاعدة ذاعت حتى غدت جزءاً من فقه الوقف وثقافته العامة، وتقاليد العمل التي ارتبطت به. وحتى لا يساء فهم هذه القاعدة، وتجنباً لاتخاذها نكأة لإطلاق عنان الواقفين في وضع شروط تناقض مقتضى سنة الوقف، وتعاكس مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد، عمد بعض الفقهاء إلى نقدها وبيان المقصود منها، وكيفية ضبط مدلولها، وبيان حدود الالتزام بها. وسنلاحظ أن نظرية المقاصد بقسميها (مقاصد الشارع ومقاصد المكلف) هي المرجعية الأساسية التي استند إليها منتقدو هذه القاعدة، وأن معيار حكمهم عليها هو ما أورده الشاطبي في المسألة الثانية من مقاصد المكلف، وهو أن "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع... (فالشريعة) موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشرع" (٤١).

يقول ابن القيم "الصواب الذي لا تسوغ الشريعة غيره عرض شروط الواقفين على كتاب الله سبحانه، وعلى شرطه، فما وافق كتابه وشرطه فهو صحيح، وما خالفه كان شرطاً باطلاً مردوداً". وقال بعد أن أبدى تعجبه وأعلن براءته ممن يقول "شرط الواقف كنص

الشارع": "إن أحسن الظن بقائل هذا القول حمل كلامه على أنها كنصوص الشارع في الدلالة وتخصيص عامها بخاصها، وحمل مطلقها على مقيدها، واعتبار مفهومها كما يعتبر منطوقها. وأما أن تكون كنصوصه في وجوب الاتباع وتأثير من أخل بشيء منها فلا يُظن ذلك بمن له نسبة ما إلى العلم، فإذا كان حكم الحاكم ليس كنص الشارع بل يُرد ما خالف حكم الله ورسوله من ذلك؛ فشرط الواقف إذا كان كذلك كان أولى بالرد والإبطال" (١١٠). وقال ابن عابدين شارح الدر: "قولهم شرط الواقف كنص الشارع؛ أي في المفهوم والدلالة ووجوب العمل به، وكتب ابن عابدين على قوله (في المفهوم والدلالة) كذا عبر في الأشياء، والذي في البحر عن العلامة قاسم في الفهم والدلالة، وهو المناسب؛ لأن المفهوم عندنا غير معتمد في النصوص". وخلص المتناوي بعد أن استعرض أقوال طائفة من العلماء إلى القول بأن: "شرط الواقف كنص الشارع يراد به معنى صحيح، ومعنى باطل. فإن أريد بها أنها كنصوص الشارع في الفهم والدلالة وتقييد مطلقها وتقديم خاصها على عامها والأخذ فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا حق من حيث الجملة، وإن أريد بها أنها كنصوص الشارع في وجوب مراعاتها والتزامها وتنفيذها... فيبطل منها ما لم يكن طاعة لله ورسوله، وينفذ منها ما كان قربة وطاعة". ثم قال "يجب العمل بشرط الواقف كما يجب

العمل بنص الشارع إذا لم يضر بمصلحة الوقف، ولم يكن معصية، أما إذا أضر بمصلحة الوقف، أو كان معصية فلا يجب العمل به، بل تجب مخالفته" (٤١٢).

وأبوزهرة بعد أن أشبع مسألة شروط الواقف بحثاً وموازنة بين آراء المذاهب المختلفة خلاص إلى النتيجة نفسها التي قررها المنياوي، فقال "إنما ينفذ من شروط الواقفين ما كان لله طاعة، وللمكلف مصلحة" (٤١٣). وقال أيضاً: "لا ينفذ من شروط الواقفين ما فيه إثم أو يؤدي إليه، أو يقوم دليل على أنه مناف لمقاصد الإسلام، كاشتراط عدم الزواج للاستحقاق" (٤١٤).

وتوضح كثرة الانتقادات التي وجهها الفقهاء لقاعدة "شرط الواقف كص الشارع" أن الواقع العملي. وبخاصة في القرون المتأخرة. كان يشهد ميلاً متزايداً من بعض الواقفين لتسخير الوقف لخدمة أغراض تناقض مقاصد الشرع؛ وذلك بوضع شروط مجحفة، سماها بعض الفقهاء "وقف الجنف والإثم" (٤١٥)، وسماها آخرون "الوقف الطاغوتي" (٤١٦)، وأغلب هذه الشروط كانت ترد في الوقف الأهلي، أو الذري.

وكانت أكثر الشروط شططاً في مناقضة مقاصد الشريعة ثلاثة شروط: أولها الشرط المقيد لحرية المستحق في الزواج. والثاني الشرط المقيد لحرية في الإقامة. والثالث الشرط المقيد لحرية في الاستدانة^(٤١٧). إضافة إلى شروط أخرى كانت تستهدف الهروب من قواعد الميراث، وحرمان الورثة الشرعيين من حرية التصرف فيما يؤول إليهم من تركة الوافق بعد موته^(٤١٨)، وهي كما يقول الشوكاني "من الأوقاف التي يراد بها قطع ما أمر الله به أن يوصل، ومخالفة فرائض الله"^(٤١٩). وبالرغم من وضوح معاندة مثل هذه الشروط لمقاصد الشرع وأحكامه، إلا أنها تغلغت في كثير من الأوقاف الأهلية كما ذكرنا، وخاصة حيثما ساد المذهب الحنفي وكان هو المعتمد في المحاكم الشرعية؛ إذ وجدت سنداً لها من أقوال الفقهاء الأحناف، الذين اعتبروها ولم يهدروا شيئاً منها، "وكرر ذكرها في فتاوى متأخريهم، واطرد القول باحترامها، والمحاكم الشرعية في مختلف العصور تنسج على هذا المنوال"^(٤٢٠).

وهذا غريب من الأحناف الذين يقررون في قواعدهم إبطال كل شرط يخالف الشرع؛ فإذا بهم عند التطبيق يوجبون تنفيذ شروط لا تتفق مع مقاصد الشارع أو مصلحة المستحقين،^(٤١) . ومن غير المستبعد أن يكون لقاعدة "شرط الواقف كص الشارع" دور في دعم هذا الاتجاه الذي تبناه الأحناف، خاصة وأن كتب الفروع عند متأخريهم احتوت مواقف متناقضة من هذه القاعدة^(٤٢) ؛ بين قول يؤكد أنها تعنى أن شرط الواقف كص الشارع في الفهم والدلالة ووجوب العمل، وقول يؤكد أنها تعني في الفهم والدلالة فقط دون العمل .

إن ما سبق من تناولنا لنقد شروط الواقفين وكيف تعامل معها الفقهاء في إطار قاعدة "شرط الواقف كص الشارع" لا يعني بحال من الأحوال أن جموح الواقفين في شروطهم بعيداً عن مقتضيات عقد الوقف ومقاصد الشريعة كان هو الاتجاه السائد لديهم أولدى أكثريتهم، كما لا يعني أنه كان اتجاهها غالباً على مر تاريخ الوقف الطويل في المجتمعات الإسلامية؛ وإنما يعني أن بعض مؤسسي الأوقاف في بعض الفترات التاريخية قد سلكوا هذا المسلك، وعمدوا إلى إساءة توظيف فكرة الوقف لتحقيق مآربهم الشخصية والإضرار بالغير، مخالفين بذلك مقاصد الشريعة المبنية على أساس تحصيل النفع ودفع الضرر . أما الاتجاه

الذي ساد في أغلب المراحل التاريخية لدى أغلبية الواقفين فهو الالتزام بمقتضيات الوقف والحكمة من تشريعه، وانضباط مقاصد الواقفين بمقاصد الشريعة، الأمر الذي تجلّى في اختياراتهم المتنوعة لمصارف أوقافهم التي شملت أغلب المرافق والمنافع العامة^(٤٣). وسنعرض في البند التالي نماذج منها من منظور صلتها بمقاصد الشريعة ومدى إسهامها في تحقيقها.

ثالثاً: إسهام الوقف في تحقيق مقاصد الشريعة

تكشف الممارسة الاجتماعية للوقف منذ بداية نشأته في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى مشارف العصر الحاضر عن أن التطبيقات العملية لشروط نسبة كبيرة من الواقفين استهدفت أغراضاً كثيرة التنوع من أعمال البر والخدمات والمنافع الخاصة والعامة^(٤٤)، وأن تلك الأغراض تدرجت من العمل البسيط مثل إعطاء مساعدة نقدية

١٠٠ : () /

" () :)"
" (:)"
(

أوعينية لفقير، أو بناء سبيل أو حفر بئر لتوفير مياه صالحة لشرب الإنسان أو الحيوان، إلى العمل الكبير مثل بناء مسجد جامع، أو مدرسة للتعليم، أو مستشفى (بیمارستان) للعلاج، أو حصن للدفاع، أو تكية لتقديم صنوف شتى من الخدمات الاجتماعية لذوي الخصاصة. كما تكشف تلك الممارسة عن أن تلك التطبيقات قد انتشرت على رقعة واسعة من النسيج الاجتماعي للأمة، ولم تكن يوماً محصورة في مكان أو مقصورة على فئة. وإذا جمعنا أطراف التنوع في أغراض الواقفين والمصارف التي اشترطوا الإنفاق عليها من ريع أوقافهم لوجدنا أنها تندرج بامتياز ضمن جملة المصالح الداخلة في مقاصد الشريعة، والتي هي مضمون مقاصد الشريعة؛ وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، على ما سيأتي بيانه مشفوعاً بنماذج وأمثلة واقعية لافترية. ثم إذا نحن أرجعنا البصر كرتين في أكثر الأغراض والمصارف التي توخاها الواقفون من حيث ارتباطها بمقاصد الشريعة لانتضح لنا أن نظام الوقف من ألفه إلى يائه هو وسيلة من وسائل تحقيق المصالح التي هي مقاصد الشريعة، أو هي مضمون مقاصد الشريعة. والمسألة في حاجة إلى شيء من التأسيس قبل التفصيل.

قلنا في فاتحة هذا البحث أن الكتابات الأولى في علم مقاصد الشريعة ظهرت خلال القرن الرابع الهجري^(٤٢٥)، وأن نضجها تأخر حتى استوى في موافقات الشاطبي في القرن الثامن الهجري، وقبل ذلك كان فقه الوقف قد تحددت ملامحه واستقل بمؤلفات منفردة في

:
()
()

موضوعه ابتداءً من القرن الثالث الهجري مع هلال الرأي والخصاف، وقبل هذا وذاك كان نظام الوقف قد شق طريقه في الممارسات الاجتماعية بأعمال الرسول وصحابته الكرام والتابعين. وفي القرن الثامن الهجري كان العصر الذهبي للتألق العلمي في الفقه والأصول وفي غير ذلك من ميادين المعرفة والفكر قد آذن بزوال، وأنداك كانت مؤسسات الأوقاف وخدماتها بما لها وما عليها. قد أضحت منذ عدة قرون خلت من المعطيات التي لا تخطئها العين في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. في ذلك القرن الثامن وفي موافقات الشاطبي برقت الفكرة الأولى. في الكتابات التي وصلتنا. لتأصيل العلاقة بين جملة أعمال البر والتبرعات ومنها الوقف من جهة، وبين مقاصد الشريعة من جهة أخرى، وأورد ذلك في سياق كلامه المصالح الضرورية للعباد: وهي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل. وقال "... الحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها ... والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها"، ثم تحدث عن دور المعاملات في إقامة أركان الضروريات فذكر أن "المعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كالتقال الأملأك بعوض أو بغير عوض (مثل الوقف وسائر التبرعات)، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الألبضاع" (٢٦). وعند حديثه عن التحسينيات أشار مرة أخرى إلى الأوقاف والقربات باعتبارها من "مكارم الأخلاق" (٢٧) التي تسهم في إقامة

٢٦. الشاطبي، مرجع سابق، ج ٢/ص ٩٠ و ١٠٠، وقارن ما أورده في موضع آخر من كتابه ج ١/ص ٣٨ و ٣٩.

٢٧. نفسه، ج ٢/ص ١١.

المصالح التحسينية المندرجة ضمن المقاصد التي جاءت تكاليف الشريعة لحفظها في الخلق .

أوضح الشاطبي . فيما أوضح . أن المصالح المعتبرة هي مقاصد الشريعة ، أوهي مضمون هذه المقاصد ، دنيوية كانت أو أخروية ، كلية تتعلق بمصالح الجماعة أو بعض فئاتها ، أوجزئية تتعلق بأفرادها أو ببعضهم (٢٨) . وأن لكل مصلحة أو مقصد وسيلة أو وسائل لتحقيقه . وقد عرفنا المقاصد الشرعية بأنها هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها (٢٩) ، أما الوسائل فهي " الطرق المفضية إليها " أوهي " الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى . . . إذ بدونها قد لا يحصل المقصد ، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال " (٣٠) . ومن هذا يتبين بجلاء أن الوقف . وسائر عقود التبرعات . هي من وسائل المصالح (المقاصد) ، الضروري منه والحاجي والتحسيني ، ومن هنا كان تعلقه بنظرية المقاصد ، ومن هنا أيضاً تلقته الأمة بالقبول ، وانتشر العمل به في مختلف الأقطار والأمصار بالرغم من أن التوجيه

/

:

() :

(:

:

(:

(:

الشرعي الخاص به قد جاء على سبيل الندب، وليس على سبيل الوجوب أو الفرض (٤٣١). وما كان هذا القبول وذلك الانتشار إلا أثراً من آثار تعلقه بمقاصد الشريعة السمحة. ولعلنا نزيد فنقول إن قوة الوقف وفاعليته ارتبطت بنضج الوعي الاجتماعي لمقاصد الشريعة، فكان ازدهاره مؤشراً على مراعاة تلك المقاصد وما تتضمنه من مصالح، والعكس كان بالعكس.

إذن فقد كان إسهام الوقف في تحقيق المصالح (المقاصد) الشرعية بحسب ما تدعو إليه الاعتبارات العملية التي تجلت في الوقائع الاجتماعية، إلى جانب اعتبارات خاصة بالواقفين والمتبرعين أنفسهم؛ فزاد هذا الإسهام حيناً، ونقص حيناً آخر في تحقيق المصالح الضرورية، أو الحاجة، أو التحسينية. وهذا هو ما يكشف عنه سجل الوقف عبر تاريخه على طول العالم الإسلامي وعرضه.

وبالرغم من وجود ما يدل على إسهام الوقف في تحقيق كثير من الحاجيات. مثل الأوقاف التي خصصت للإنفاق على تمهيد الطرقات، وشق الترع، وبناء النزل والخانات لاستراحة المسافرين، والمضيف لاستقبال الغرباء وعابري السبيل. وكذلك في تحقيق كثير من التحسينيات. مثل الأوقاف التي خصصت لبناء نوافير المياه في الأماكن العامة، وغرس

:

)

Islamonline>ne/iol-arabic/qadaya/ramadan .asp:

الأزهار، وإطعام الطيور والكلاب وبعض الحيوانات، والعناية بما يدخل في الآثار المعمارية والفنون الجميلة. بالرغم من ذلك إلا أننا - تحاشياً للإطالة - سنتقصر هنا على بيان مجمل لإسهام الوقف في تحقيق الضروريات. وقد لاحظنا من دراسات سابقة لنا أن أكثر هذا الإسهام كان في "حفظ الدين"، يليه "حفظ النفس"، و"حفظ العقل"، ثم "حفظ النسل"، وأخيراً "حفظ المال".

وفيما يلي سنتقدم أمثلة من الأوقاف التي عملت في خدمة تلك المصالح، التي علمنا "أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم"^(٣٢)، وسنعمد على تعريف الشاطبي، وتوضيحات ابن عاشور لكل منها، وذلك للاسترشاد به في جلب المثال المناسب الذي خدمها من الأوقاف، وكان من وسائل تحقيقها. وقد عمدنا في اختيار الأمثلة أن تكون متنوعة. وإن كان أغلبها من الأوقاف المصرية مما هو في متناول اليد، وأقلها من غيرها. فمنها القديم ومنها الحديث، ومنها الكبير الحجم ومنها الصغير، ومنها ما أنشأه حكام ومنها أنشأه محكومون، من الرجال والنساء. ونظراً لكثرة الأوقاف واستحالة الإحاطة بها جميعاً، ولا بأكثرها، فسوف نكتفي بقليل الأمثلة؛ لأن قليلها يدل على ما سواها مما هو في معناها.

خدمة الوقف للضروريات الخمس

معنى المصالح الضرورية أنها "لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم"، وسنذكر كلاً منها مشفوعاً بمثال من الوقف عليه، المساعد على بلوغه:

أ. حفظ الدين: سواء من حيث غرسه في النفوس وتعميقه فيها ابتداءً، أو من حيث تدعيم أصله وتعهده بما ينميّه ويحفظ بقاءه استمراراً ودواماً. قال الشاطبي "أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والحج، وما أشبه" (٤٣٣)، وقال ابن عاشور "ويدخل في ذلك حماية البيضة، والذب عن الحوزة الإسلامية...". (٤٣٤). وقد وضع الواقفون شروطاً لصرف ريع الوقف أوجزء منه على أغراض تسهم في حفظ الدين بالمعنى المذكور، ومنها بناء المساجد وإقامة الأذان وشعائر الصلاة وتدريس العلم الشرعي وتعلمه، والأوقاف على ذلك باللغة الكثرة، منها مثلاً ما ورد في حجة وقف الأشرف برسباني على جامع أنشأه بسرياقوس (من ضواحي القاهرة) وهو أن يصرف "لرجل من أهل الخير والدين، صالح للخطابة بالجامع الكائن بمنشأة سرياقوس في كل شهر من شهور الأهلة سبعمائة درهم،... على أن يباشر وظيفة الخطابة في أيام الجمع والأعياد، ويؤم المسلمين في صلاة الجمعة والعيدين، وفعل ما جرت العادة بفعله في مثل ذلك على الوجه الشرعي... ولستة نقر من أهل الخير والديانة

حسان الأصوات في كل شهر بالسوية بينهم ألف درهم وثمانمائة درهم على أن يعلن بالأذان المشروع في أوقات الصلوات في نوبته" (٤٣٥) .

ومنهم من شرط تدريس العلم الشرعي وتعلمه، مثل الحاج عبده سلامة (مزارع من قرية كوم النور - محافظة الدقهلية بمصر) الذي خصص ريع ٥٥ فدانا و ١٢ قيراطاً وأربعة أسهم من وقفه ليصرف على " سبعة من طلاب العلم ومدرسيه بالأزهر، وعلى السادة المدرسين الشافعية والمجاورين برواق ابن معمر، وكل من يكون شيخاً على الرواق المذكور أو نقيباً له؛ للمجاور منهم نصف نصيب المدرس على الدوام" (٤٣٦) .

ومن وسائل حفظ الدين تيسير أداء فريضة الحج، ومن الواقفين من اشترط صرف ريع وقفه أو قسم لهذا الغرض، والقيام بمصالح الحرمين الشريفين وصيانتهم على الدوام، ومن ذلك ما ورد في حجة وقف أحمد باشا المنشاوي الذي أنشأ تكية بمدينة طنطا . وسط دلتا مصر . وشرط أن يصرف من ريع وقفه على الذين يحضرون إليها "من بلاد الترك والمغرب وغيرها وهم في طريقهم لأداء فريضة الحج" (٤٣٧) . وقد انتشرت أوقاف الحرمين في شتى أصقاع العالم الإسلامي، وظلت قائمة، دارة للريع، مصروفة في مصرفها حتى عهد قريب .

(:)

(

(/) .

(:

(.

والدفاع عن البلاد والذب عن الحوزة عده العلماء مما يتطلبه حفظ الدين كما ذكرنا، وقد ظلت الأوقاف على هذا الغرض تترى على مر العهود، وكثرت في العهود الأيوبية والمملوكية والعثمانية. ومن تلك الأوقاف مثلاً وقف السلطان قايتباي على المدرسة الأشرفية وقاعة السلاح بدمياط، وقد ورد بحجة الوقف أن السلطان "رتب بقاعة السلاح زردكاشاً، اختصاصه أن يتعاطى صقال الأسلحة التي بقاعة السلاح وتنظيفها وإصلاحها، وما فيه صلاحها لما أعدت له، وجعل مرتبه خمسمائة درهم في الشهر" (٤٣٨). ومنها أيضاً أوقاف أهالي طرابلس الغرب (ليبيا) من الأراضي والبساتين والمباني التي خصصوها للإنفاق على تحصينات السور الدفاعي بطرابلس، وكذلك القلاع والاستحكامات المحيطة بها (٤٣٩).

ب. حفظ النفس: ومعناه العام هو صون حق حياة الأدمي، وتجنبه التلف. وقد مثل له الشاطبي بتناول "المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك" (٤٤٠). وأوضح ابن عاشور من أنه ليس المراد حفظها بالقصاص كما مثل به بعض الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس؛ لأنه تدارك بعد الفوات لمن قتل.

(/)
.
/
/
.

وإن كان فيه ردع لغيره . بل الحفظ أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه مثل مقاومة الأمراض السارية" (٤١) . ونؤيد ما ذهب إليه ابن عاشور، ونزيد فنقول إن المتطلبات التي ذكرها الشاطبي، والمثال الذي ذكره ابن عاشور، وغير ذلك مما يقيم أود الإنسان ويحفظ حياته، كلها متطلبات تأخذ حكم الضروريات التي يجب توفير الحد الأدنى منها لكل إنسان، ويلزم التعاون من أجل تحقيق ذلك للعاجزين عن توفيره لأنفسهم، بل أوجب الإسلام على الإنسان -إذا وجد نفسه مهددة- أن يدفع عن نفسه الهلاك ولو بأكل الحرام بقدر الضرورة، والأولى أن يعينه الموسرون، أو كما يقول الجويني لأن "سد الحاجات والخصاصات من أهم المهمات . . . فالدنيا مجذافيرها لا تعدل تضرر فقير . . . وإن ضاع فقير بين ظهرائي موسرين خرجوا من عند آخرهم، وباؤا بأعظم إثم، وكان الله طليبيهم وحسيبيهم" (٤٢) .

وبأسر نظر في سجلات الأوقاف ندرك مبلغ اهتمام الواقفين بتخصيص ريع أوقافهم أوقسم منه لتوفير ضروريات حفظ النفس، بالمعنى السابق ذكره، وبخاصة للذين لا يقدرון على توفيرها بأنفسهم لأنفسهم من الفقراء والعاجزين وكبار السن المنقطعين، وذلك بتقديمها مباشرة إليهم في صورة طعام وكساء وإيواء، أو بطريق غير مباشر عبر مؤسسات خاصة لهذا الغرض، مثل التكايا والملاجئ والمستشفيات .

(: .)

كان مما اختصت به التكايا والملاجئ . التي تأسست بالأوقاف وتمولت من ريعها دوماً . رعاية الفقراء ومن لا عائل لهم، والعاجزين عن الكسب، وكبار السن والمنقطعين والأرامل اللاتي لا يستطعن ضرباً في الأرض . ومنها مثلاً تكية إسماعيل رفعت بخط باب الخلق (القاهرة)، وكانت مخصصة بحسب حجة الوقف " لإنزال وإسكان عشرين امرأة من النساء العجائز الفقيرات المسلمات العاجزات عن الكسب الخاليات من الأزواج . . . تعطى كل واحدة في شهر رمضان من كل سنة اثني عشر ذراعاً من العبك، وستة أذرع من الشاش وحردة بلدي" (٤٣) . والتكية السليمانية التي أنشأها السلطان سليمان بن سليم الأول في دمشق، وكان مما اشترطه في حجة وقفه عليها أن يصرف من الربيع لشراء " خمسة وسبعين مناً دقيق، خالص نقي في التدقيق، وشرط أن يطعم بالمأكل كل غدوة ثمانمائة فقير عايل، وعشياً كذلك . . ." (٤٤) . وكشفت دراسة حديثة عن أوقاف أصفهان بإيران أن مصارف موقوفاتها بلغت ثلاثين مصرفاً منها " مساعدة المحرومين كالأيتام والمعوقين وكبار السن المقعدين" (٤٥)؛ لتوفير ما يكفل بقاءهم والحياة الكريمة لهم .

()
 . (/ .)
 ()
 /
 :
 :
 / () .

أما المستشفيات فقد حظيت هي الأخرى باهتمام بالغ من الواقفين، واتجه اهتمامهم على نحو خاص إلى المشاركة في حفظ صحة الفقراء وعلاجهم من الأمراض مجاناً . وظل حفظ النفس من جهة علاجها من الأمراض والأوبئة مسؤولية الأوقاف طوال التاريخ الإسلامي حتى مشارف العصر الحديث، فنشأت البيمارستانات في مختلف المدن، ومنها البيمارستان المنصوري بالقاهرة الذي ذاع صيته في الزمن القديم، ومن الأمثلة الحديثة " مستشفى الملوم بك السعدي ببندر مغاغة . محافظة المنيا بصعيد مصر . الذي أنشأه سنة ١٩٢١ ووقف عليه هو وأشقائه ٢٠٢ من الأقدنة، وقفاً خيرياً لمعالجة الفقراء مجاناً " (٤٦) .

وبلغ حرص الواقفين على المشاركة في حفظ الأنفس من التلف وتجنبها الأذى والخطر أن بعضهم من أهل القطيف بجزيرة العرب اشترط الإنفاق من ريع الوقف على " إزالة العناصيص . وهي الحجارة الناتئة في الطرق . لئلا يتعرّ بها المسنون والمكفوفون أو من لا يلتفت إليها " (٤٧) ، وفي فاس بالمغرب وجدت أوقاف بها شروط مماثلة لتلك التي في القطيف " لرفع الحجارة من الطرقات وإبعاد الأذى عن السائرين " (٤٨) .

وثمة حكمة بالغة كامنة في طوايا حرص الواقفين على المشاركة في توفير الغذاء والكساء والعلاج والمأوى وغيرها من الضروريات التي تحفظ حياة الفئات العاجزة أوالتي ضربها الفقر، وهذه الحكمة نجدها في مقاصد الشريعة التي دعت لصون النفوس عامة، وفي حالات العجز والإملاق خاصة؛ لأن مصلحة نظام العالم- التي هي المقصد العام للشريعة^(٩) - هي في احترام بقاء النفوس في كل حال كيلا يتطرق الاستخفاف بالنفوس إلى عقول الناس فتفاوتاً ربما يؤدي إلى خرق سياج النظام. وقد حدث ذلك في عهد هتلر الذي كان يأمر بقتل كبار السن والعاجزين عن العمل بحجة أنهم Useless Eaters، يأكلون ولا ينتجون.

ج. حفظ النسل: والمراد به حفظ النوع الإنساني بالتناسل، ولهذا شرع الإسلام الزواج لبناء الأسر، وألزم الأبوين برعاية أولادهما والإنفاق عليهم حتى يتحقق للأولاد الاستغناء عن نفقة الأبوين. وقد عرف الشاطبي المعاملات بأنها ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، واعتبرها داخلة في حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وضرب مثلاً لذلك بالعقد على الأبدان^(١٠)، أي الزواج. وأوضح ابن عاشور فقال إن المقصود هنا هو حفظ الأنساب من التعطيل لأن النسل هو خليفة أفراد النوع فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، فيجب أن تحفظ من اطراد العزوبة، ومعالجة عسر الإرضاع. وأهمية وضوح نسب الفرع إلى الأصل لأن ضياعها يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والحفظ للأصل

عند العجز، فتضطرب جوانب الأمة، ولذلك عده العلماء من الضروري لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا، والتغليظ في نكاح السر بدون ولي وإشهاد" (٤٥١).

وتجلت مساهمات الأوقاف في تحقيق غرض "حفظ النسل" في اهتمام الواقفين في جميع البلدان بمساعدة الفقراء وغير القادرين من الذكور والإناث على الزواج، ومن ذلك في مصر على سبيل المثال وقف دلبرون هانم شكري على المدرسة التي أنشأتها سنة ١٩٢٣ ووقفت عليها ١٢٠ فدانا، لتعليم البنات الفقيرات، واشترطت الواقعة أن يصرف من الربح "إعانة من المال لكل بنت بائسة أتمت مقرر الدراسة ؛ مساعدة لها وترغيباً في تزويجها" (٤٥٢). وشرطت الأميرة فاطمة إسماعيل في وقفها على مدرسة أنشأتها لتعليم أبناء وبنات الفقراء أن "كل من تزوجت من التلميذات المذكورات يصرف لها من ربح الحصة المذكورة عشرون جنيهاً مصرياً، مساعدة لها على مهرها ؛ لتكمل بهذا المبلغ ما تحتاجه لجهازها" (٤٥٣). أما في المغرب - كمثال آخر - فقد وجد في فاس بالمغرب قصر يحمل اسم "دار الشيوخ"، وكان معداً لإقامة أفراح المكفوفين الذين لا سكنى لهم، وإتمام مراسيم الزواج علناً (٤٥٤). ووجدت أوقاف كثيرة لخدمة الغرض نفسه وتيسير الزواج لغير القادرين، وإشهاره.

./ / ()

./ " " /

وفي دمشق، وفي فاس، وفي غيرها من المدن الإسلامية، وجدت أوقاف استهدفت توفير الحليب للمرضعات الفقيرات اللاتي يتعذر عليهن إرضاع مواليدهن لأي سبب. ومن أشهرها وقف نقطة الحليب الذي خصص صلاح الدين الأيوبي جزءاً من ريع أوقافه للإنفاق عليه في دمشق^(٤٥٥). وأسهمت الأوقاف الذرية كذلك في المحافظة على الأسرة، وذلك بحفظ ممتلكاتها من التبديد، ومن تصرفات السفهاء من الوراثين، ولم يكن كل واقف على ذريته يقصد المضارة بالورثة^(٤٥٦). ومن ثم كانت أوقاف الذرية عاملاً لاستقرار اللبنة الأساسية في المجتمع، والمحض الأول للمحافظة على النسل، وتوفير ما يحتاجه النشئ من لوازم الحياة الكريمة. وقد خلصنا في دراسة سابقة^(٤٥٧)، إلى أن أحد الأسباب الرئيسية للإقبال على الوقف الأهلي تمثل في رغبة الواقفين في المحافظة على ذرياتهم بصون ممتلكاتها، وخاصة في الأوقات التي كانت تشهد درجة عالية من عدم الاستقرار، وشدة عسف الحكام وعدم تورعهم عن اصطفاء أموال الناس وأخذها بالباطل. ومع ذلك اتخذ بعض الواقفين الوقف الأهلي مطية للخروج على أحكام المواريث والتهرب منها.

د. حفظ العقل: ويكون ذلك بتطبيق حد الخمر كما يستفاد من كلام الشاطبي؛ حيث يذهب إلى أن الجنايات التي تعود بالإبطال على شرع فيها ما يدرأ الإبطال^(٤٥٨)، ولما كان

"

"

السكر يدخل الخلل على العقل، وقد يبطل عمله فقد شرع حدُّ الخمر . ولم يخرج ابن عاشور عن كلام الشاطبي في بيان المقصود بحفظ العقل^(٤٥٩) . وهويان ضيق، ولا يساعد كثيراً في الكشف عن أهمية العقل منط التكليف، والذي امتاز به الإنسان على سائر المخلوقات . ونرى أنه قبل حفظه بالحد في السكر، يلزم تهذيبه بالعلم والمعرفة وتحريره من سلطان الخرافة والجهل . وفي كلام الشاطبي ما يدعم توسيع مضمون حفظ العقل على هذا النحو الذي نراه وإن لم يصح به ؛ فقد ذكر أن "العادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل"، ومن العادات ما درج علي الإنسان ومما هو مشاهد، ومما يؤيده الكتاب العزيز والسنة الشريفة، أن تهذيب عقله وتوسيع مداركه ومن ثم صيانتة عن الخلط والوقوع في الزلل إنما يكون أولاً بحسن التنشئة والتزود بصنوف العلم والمعرفة والثقافة . ونقول هنا إن حد السكر أضعف أنواع حفظ العقل، كما قال ابن عاشور في حفظ النفس إن حد القصاص هو أضعف أنواع حفظها، فالحد في الحالتين تدارك بعد الفوات .

وبأسر نظر في سجل الأوقاف نجد أن قطاع التعليم ونشر المعرفة والثقافة قد ظل حتى مشارف العصر الحديث مسؤولية الأوقاف، إنشاءً، وتمويلاً . وشمل ذلك كافة مراحل العملية التعليمية بدءاً بالكتاب (٤٦٠) التي بثت في مختلف أصقاع البلدان بما فيها القرى

)

.(

والدساكر، مروراً بالمدارس، وصولاً إلى الجامعات، ما نشأ منها في أكناف المساجد،
أومستقلاً عنها . ومن أبرز الأمثلة على ذلك أوقاف الأزهر والزيتونة والقرويين، وما شهدته
بغداد من نهضة علمية وثقافية، وخاصة مع نشأة المدارس التي أنشأها نظام الملك في القرن
الخامس الهجري، وخصص لها الأوقاف التي تغطي نفقاتها كاملة (٤٦١). بل إن بعض
الجامعات الحديثة كانت نشأتها الأولى بالأوقاف، ومنها الجامعة المصرية (القاهرة الآن)، التي
تأسست سنة ١٩٠٨، وبلغت أوقافها ١٠٢٨ فداناً في سنة ١٩١٤، وكان وقف الأميرة
فاطمة إسماعيل هو الأكبر من بينها حيث بلغ ٦٧٤ فداناً، إضافة إلى عقارات ومصوغات
أخرى وقفها للغرض نفسه (٤٦٢). وفي كل من تركيا وإيران وماليزيا والأردن اليوم جامعات
بأكملها قائمة على أساس الأوقاف الخيرية (٤٦٣).

ونلاحظ في شروط الواقفين أن البعض منهم كان على وعي بأن التعليم الذي يدعمه
بالوقف يجب أن يكون بناءً للعقل، مسهماً في حفظه عن طريق إكسابه المعارف والقيم
وصقله بالفكر والتأمل والقدرة على النقد، ومن ذلك مثلاً ما اشترطه المنشاوي باشا في

وقفه من أن تكون المقررات التي يتعلمها الطلبة في مدرسته التي أوقفها " مرشدة لاكتساب مكارم الأخلاق، والآداب والكمالات، حتى يصير هؤلاء المتعلمون ذوي عرفان، بهجة للزمان، حسبة صنعة، ذوي بصيرة وقادة، وفكرة نقادة " (٦٤) .

ولعل أهم ما يلفت النظر هنا في إسهام الوقف في حفظ العقل بنشر التعليم وتوفير أدوات المعرفة والثقافة هو أنه ضمن استقلالية التدريس والبحث في أغلب الفترات (٦٥)، ومن ثم خدم مقصداً مهماً من مقاصد الشريعة وهو الحرية . وتجلت في ميدان التعليم وبناء العقل هي حرية الفكر، واستقلال الرأي، وتعدد وجهات النظر، وهي أمور تسهم في حفظ العقل بالمعنى الواسع الذي اخترناه، وأقل ما يقال أن إسهام الوقف في تمويل التعليم حرر العلماء من ضغط المرتبات الحكومية، وتقلب أهواء الساسة والمتحكمين، وأتاح فرصة كبيرة للتفتح الذهني والإبداع في مختلف المجالات العلمية .

ونجد في بعض شروط الواقفين ما يدل على الوعي بإمكانية توظيف الوقف . وخاصة الذري . للمساعدة في ضبط تصرفات المستحقين والنأي بهم عن الوقوع في إثم الخمر الموجب لإقامة الحد ، ومثال ذلك ما اشترطه المنشاوي باشا من أن يحرم من ريع الوقف كل من " يتصف بالسفاهة والتبذير، والخروج عن الرشد، . . . أو يفعل أمراً شنيعاً بين المسلمين وفيه

هتك حرمة الدين كشر بخر... " (٤٦٦) . ولكنا نؤكد مرة أخرى أن حفظ العقل لا يكون فقط بإقامة حد السكر، بل تسبقه أمور كثيرة من أهمها التعليم، وصقل ملكات العقل، وتدريبه على التفكير المنظم. والتعليم إضافة على إسهامه في حفظ العقل بالمعرفة والقدرة على تمييز النافع من الضار هو أكثر تشابكاً ببقية مقاصد الشريعة وأوسع فائدة في الإعانة على تحقيقها.

هـ - حفظ المال: ويكون ذلك من جهة إيجاده بالعمل على اكتسابه وتحصيله من وجوه الحلال، واجتناب الربا، وإلى ذلك يشير الشاطبي بقوله إن "المعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال" (٤٦٧) . ومن جهة صيائه حرم الشرع السرقة وأوجب "القطع والتضمين" . ويقول ابن عاشور إن المقصود هو "حفظ أموال الأمة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض" (٤٦٨) ، وتجنب الربا في المعاملات، والإنفاق دون تبذير أو إسراف. ونضيف أن من حفظ المال من جهة إيجاده أيضاً استثماره وتنميته، والاقتصاد في إنفاقه. ويظهر مقصد حفظ المال من جهة إيجاده خافتاً في أولويات الواقفين، وذلك في حالات نادرة كأن يشترط الواقف أن ما يتبقى من الربيع بعد استيفاء نصيب المصارف المشروطة. ونادراً ما كان يحدث مثل هذا الاحتمال. وإذا تعذر الصرف في بعض الأوقات. ففي مثل

هاتين الحالتين . تُشترى أعيان جديدة وتُضم إلى أصل الوقف ويصير حكمها كحكمه وشرطها كشرطه . وفي ذلك زيادة ولا شك لأصل المال الموقوف وتنمية له . ولكننا نلاحظ أن حفظه كان أكثر وضوحاً جهة صيافته، وإجراء ما يلزمه من الإصلاحات والممرات التي تحفظ بقاءه على الدوام . وتنص شروط الواقفين أحياناً على أن أعمال الصيانة مقدمة على غيرها من المصارف " حتى ولو استغرقت الربح كله "، كذلك نلاحظ حفظ المال من خلال الوقف بالشروط التي كانت تنص على عدم السماح بتضييعه أو إنفاقه في الحرمات كشرب الخمر أو غير ذلك من أعمال الفسق، أو إعطائه للأعداء المحاربين للأمة ؛ إذ عمد بعض الواقفين إلى وضع شروط تضمن انضباط تصرفات المستحقين في نصيبهم من الربح، وخاصة في الأوقاف الأهلية المصرية ، وإن خالفوها كان مصيرهم الحرمان، وقد وجدنا حالات من هذا القبيل في كثير من الأوقاف الأهلية، وفي الشروط التي وضعها بعض الواقفين بهدف منع تسرب الأموال الموقوفة أو شيء من ريعها إلى أيادي أعداء الأمة والمحتلين الأجانب (٦٩) .

والذي يفسر قلة اهتمام الواقفين بحفظ المال من جهة إيجاد هـو أن مقصودهم في الوقف ليس تنمية المال واستثماره وزيادة أصوله ، وإن كان مقصودهم هو استغلاله بأفضل وسيلة وتحقيق أكبر عائد منه، ولكنهم لم يكونوا معنيين أصلاً بإحداث زيادة رأسمالية في الأعيان

الموقوفة ، لأن مثل هذا التوجه قد يقتضي اتخاذ قرارات تنطوي على درجة عالية من المخاطرة ؛ أقلها تأجيل صرف الربح على جهات الاستحقاق، وأعلاها ضياع أصل العين الموقوفة أوجزء منها، ومثل هذه الاحتمالات ليست مقبولة، وخاصة أن تعويض الخسارة في أعيان الوقف إن حصلت يكون غاية في الصعوبة بعد أن يغادر الواقف الحياة إلى الدار الآخرة، وتصبح أوقافه في حكم أملاك الغائبين من الناحية الواقعية، وقد دلت تجارب الأمم أن مثل هذه الأملاك كثيراً ما تكون عرضة للإهمال والضياع، ولا تجد من يعوضها، فضلاً عن أن ينميها أو يستثمرها . ويشهد بذلك أيضاً كثرة السلبات التي ارتبطت بتاريخ الوقف الأهلي في أغلب البلدان الإسلامية قديماً وحديثاً، إلى الدرجة التي جعلت هذا النوع من الوقف الأهلي عنواناً على تضييع المال وتعطيل الثروات وتقويت المصالح الخاصة والعامة، وأدت مشاكله المتفاقمة إلى إلغائه جملة وتفصيلاً وحظر إنشائه في عدد كبير من البلاد الإسلامية منذ نصف قرن أو يزيد .

الختامة

كيف تفتح المقاصد آفاقاً جديدة في مجال الأوقاف؟

من أهم ما لفت نظرنا في هذا البحث أن فاعلية الوقف في الواقع ارتبطت بمقدار إسهامها في تحقيق المقاصد الشرعية. ولكن هذه الفاعلية لم تكن موجودة على الدوام، فبالرغم من قوة الصلة بين نظام الوقف والمقاصد على المستوى التأسيسي النظري كما تجلّى في تأصيل شرعية الوقف، وفي ضبط مقاصد الواقفين وشروطهم بضوابط المقاصد الشرعية، إلا أن وقائع الممارسة الاجتماعية للوقف كشفت عن أنه لا يكفي وجود تلك الصلة على المستوى النظري حتى يكون النظام فعالاً في الواقع، ومؤدياً لأهدافه. وهذا شأن النظم التنفيذية جميعها مع أصولها الشرعية أو أطرها القانونية، فهناك باستمرار فجوة بين النص والممارسة، ويندر أن تحتفي هذه الفجوة في الواقع العملي، بل الذي يحدث هو أنها قد تضيق حتى تقترب مما ينبغي أن يكون، وقد تتسع حتى تكاد الممارسة تخرج عن أهداف النظام، وتعمل في اتجاه معاكس لها وهذا ما أوضحناه في البندين الأول والثاني.

وقد أوضحنا في البند الثالث من هذا البحث كيف كان نظام الوقف وسيلة لتحويل المقصد الشرعي - في حفظ الضروريات، أو الكليات الخمس مثلاً - إلى مشروعات اجتماعية، أسهمت بفاعلية ملموسة في تحقيق هذه الضروريات، أو المصالح الشرعية. ولكن وقع خطوات الممارسة العملية لم ينتظم طول الوقت على إيقاع المقاصد الشرعية.

وتأرجحت الممارسة بين المصالح والمفاسد . وكان كلما قل الفارق بين المقصد والممارسة زادت فاعلية نظام الوقف، وكلما زاد هذا الفارق قلت فاعليته في الواقع، وتراجع دوره في خدمة مقاصد الشريعة بشكل عام. وهذا ما أشارت إليه مثلاً كثرة السلبيات التي أحاطت بالوقف الأهلي حتى أخرجه عن مقاصده الصحيحة في حفظ النفوس والأموال . ولم تكن تلك السلبيات محض مسؤولية الواقفين، وإنما ساعدتهم بعض الفقهاء وبعض قضاة الشرع على المضي فيها وربما المبالغة في اقترافها في بعض الأوقات .

ويلفت النظر أن المحاولات التي جرت من أجل معالجة مشكلات الأوقاف . ابتداءً من الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين تقريباً . لم تأخذ باعتبارها المقاصد الشرعية في توجيه عملية الإصلاح وكبح جماح الخروج بشرط الوقف على هذه المقاصد، فمحاولة قدرى باشا (سنة ١٨٩٤) . رغم أهميتها . جاءت لتكرس ما جرى عليه العمل دون نقد أو تمحيص ؛ حتى إن كثيراً من مواد كتابه الذي وضعه للقضاء على مشكلات الأوقاف هي عبارة عن مقاطع تكاد تكون منقولة حرفياً من حجج الأوقاف الأهلية والخيرية، ووصف ما احتوته من شروط بأنها صحيحة، وأعاد تأكيد موقف الأحناف من قاعدة " شرط الواقف كنص الشارع "، هكذا على إطلاقها، بل إنه زاد فأكد على أن المقصود هوفي وجوب العمل إلى جانب الفهم والدلالة ولهذا أورد النص في م/١٠١ صراحة على " أن شرط الواقف المعبر كنص الشارع في الفهم والدلالة ووجوب

العمل به" (٤٧٠). وعندما تعرض لحالات مخالفة شروط الوقف لم يذكر منها حالة واحدة من الحالات الثلاثة المقيدة لحرية المستحق في الزواج والإقامة والاستدانة. وسبق أن خلصنا في هذا البحث. وفي دراسات سابقة أخرى قمنا بها. إلى أن مفهوم الحرية متغلغل في مختلف جوانب نظام الوقف، ونضيف هنا أنه ما يفسر هذا التغلغل هوشدة ارتباط نظام الوقف بمقاصد الشريعة العامة، ومنها الحرية؛ التي تعني في جوهرها حرية التصرف لبلوغ مقاصد الشريعة المبنية على جلب المنافع ودفع المفاسد.

ولما ثار الجدل حول مصير الأوقاف الأهلية ابتداءً من العشرينيات في مصر والشام وتركيا وغيرها من البلدان، غاب التفكير المقاصدي مرة أخرى عن الموضوع أوكاد؛ وخاصة أن أحد طرفيه كان علمانياً لا تمثل الشريعة ولا مقاصدها مرجعية له، أما الطرف الآخر الذي مثله علماء الشريعة. وكان على رأسهم في مصر مثلاً الشيخ محمد نجيت المطيعي مفتي الديار المصرية في العشرينيات من القرن الماضي، وجمعية العلماء في دمشق. فقد أعملوا نظرية أصول الفقه وليس مقاصد الشريعة في دفاعهم عن الوقف؛ إذ كان أكبر همهم هو دحض الهجوم العاصف الذي استهدف الإطاحة بنظام الوقف من جذوره، وفي مثل هذه الحالة لم تكن نظرية المقاصد ذات فائدة لهم في كسب المعركة (٤٧١). وفي سياق

() :

:

تلك المعركة، أجيّزت من جامعة الأزهر اثنتا عشرة رسالة علمية في موضوع الوقف في الفترة من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٣، وواحدة أخرى من مدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩٤٩، وجميعها انتهج نهج الدفاع عن الوقف، ولم تعرض أي منها لنقد حالات الشطط في شروط الواقفين إلا بذكر بعض حالات خاصة بشروط النظارة على الوقف وإدارة أعيانه (٤٧٢)، أما الشروط الخاصة بالمصارف وتخصيص الربح ومدى انضباطها بأحكام الشريعة ومقاصدها فلم يقرّبوها .

ولكن سرعان ما ظهرت دعوات لاتخاذ مقاصد الشريعة منارا للجهود الإصلاح (٤٧٣)، ومعيّارا للحكم على مدى ملاءمتها . وظهرت أيضاً دراسات علمية فقهية (أكاديمية) أخذت بمنظور المقاصد الشرعية في محاولتها إصلاح الأوقاف، ومن أهمها دراسات الشيخ أبوزهرة، والشيخ على الخفيف، والشيخ أحمد إبراهيم، والشيخ السنهوري . ولكن سرعان ما تدخلت السلطات الحكومية . في أغلب البلدان الإسلامية . في نظام الوقف على نحو لم ترع فيه مقاصد الشريعة، ولم تقم وزناً لتلك الدراسات وما احتوته من اجتهادات . فألغت الوقف الأهلي جملة وتفصيلاً . كما حدث في مصر وسوريا وتركيا مثلاً . وعمدت إلى تقييد

الوقف الخيري وبسطت سيطرتها عليه وأدجمته في البيروقراطية العامة للدولة . وهو ما حدث في البلدان المذكورة وغيرها . وذلك بموجب سلسلة من القوانين لم يكن هدفها تطوير أداءه بوصل ما انقطع من صلات بينه وبين مقاصد الشريعة، إنما هدفت في كثير من الحالات إلى تعميق هذا الانفصال إلى حد الإطاحة بنظام الوقف برمته (أهلي وخيري)، وحظر إنشاء أية أوقاف جديدة، حتى ولو كانت للنفع العام، كما حدث في تونس مثلاً^(٤٧٤)، ابتداءً من منتصف الخمسينيات من القرن الماضي .

وآل الحال في الواقع الراهن . في أغلب البلدان . إلى أن أصبح نظام الوقف رهين المحبسين: المحبس القانوني الذي يقيد حرية إنشاء الأوقاف، أو يحظرها بالمرّة، ومحبس البيروقراطية الحكومية، وإجراءاتها الطويلة، وحيلها التي لا تنتهي إلا لتبدأ من جديد . والحصيلة هي أن نظام الوقف قد تدنى أدائه، وجفت منابعه الاجتماعية والاقتصادية أو كادت في كثير من البلدان من جهة، ووهنت علاقة ما تبقى منه بمقاصد الشريعة والمصالح التي رعتها من جهة أخرى^(٤٧٥) .

والسؤال الرئيسي الذي يثيره بحثنا الآن: هوكيف يمكن تطوير نظام الوقف في الواقع الراهن لمجتمعاتنا الإسلامية من منظور المقاصد الشرعية، وكيف تفتح "المقاصد" آفاقاً جديدة في هذا المجال؟

إن الإجابة على هذا السؤال تحتاج بحثاً مستقلاً ومطولاً . ولكن مختصر القول هنا هو أن الأفق الطبيعي والواسع الذي تفتحه نظرية المقاصد أمام الوقف هو أفق ما يسمى "الاجتمع المدني" على المستويين المحلي والعالمي، وسنجد كلما أرسلنا النظر إلى أبعاد هذا الأفق أن النزعة الإنسانية العميقة الكامنة في نظام الوقف ومنظومة العمل الخيري المستندة إلى أصول الشريعة ومقاصدها هي ما تسعى إليه نظرية الاجتماع المدني المحلي والعالمي، أوهي ما يجب أن تسعى إليه في تجلياتها المعاصرة على المستوى المعرفي أو الفلسفي على الأقل، وسنجد أيضاً أن بالإمكان أن نسهم في بلورة هذه النظرية بإظهار الأبعاد الإنسانية في النظم الإسلامية، ومنها الوقف ومنظومة العمل الخيري ومقاصدها الشرعية ؛ وذلك إذا أعدنا فهم فكرة الوقف من منظور مقاصد الشريعة، وسعينا لربطه بها في الوعي وفي القانون وفي بناء أولويات استثمار أموال الأوقاف وصرف عوائدها ؛ حيث أن مقاصد الشريعة مبنية على الفطرة الإنسانية، وهدفها العام هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان . ومع ارتفاع موجة الاهتمام العالمي بقطاع العمل المدني/ الأهلي فمن المتوقع أن يكون نظام الوقف

مدعواً في المرحلة المقبلة أكثر من أي وقت مضى للإسهام بصيغ مبتكرة، واقتحام آفاق جديدة.

أما أهم ما يتطلبه تطوير نظام الوقف وفتح الآفاق الجديدة في هذا المجال من منظور المقاصد فأمر ثلاثة رئيسية:

١. إعادة ربط ثقافة الوقف ومنظومة العمل الخيري بمقاصد الشريعة في الوعي الجماعي محلياً وعالمياً، وذلك عبر برامج بحثية، ومقررات تربوية وتعليمية، ومواد إعلامية وفنية، تستوفي شروط الأصالة والجدية والاحتراف المهني .

٢. وضع مقياس لترتيب أولويات الوقف في ضوء احتياجات الواقع ليسترشد به الواقفون في تحديد أغراض وقفياتهم ومصارفها، وذلك بما يتفق مع مقاصد الشريعة، ويسهم في تحقيقها في الواقع الاجتماعي .

٣. وضع مشروع قانون عام للوقف، يعتمد - ضمن ما يعتمد - على نظرية المقاصد الشرعية، ليكون دليلاً إرشادياً تستعين به الدول الإسلامية التي ليس لديها قانون للوقف حتى اليوم وترغب في سن مثل هذا القانون، أو تقوم بتعديل القانون الموجود لديها ؛ ليس فقط وإنما يتعين تدارك هذه المقاصد في القوانين الأخرى ذات العلاقة بالوقف ومجال عمله مثل قوانين الجمعيات الأهلية، والمنظمات غير الحكومية، وقوانين الموارث والأحوال الشخصية والشؤون الاجتماعية .

إن فكر المقاصد يفتح ملف الأوقاف من مختلف جوانبه. هذا ما تبين لي بعد النظر في موضوع البحث، والله أعلم بالصواب.

قائمة المراجع

$$\begin{pmatrix} \cdot \\ \cdot \end{pmatrix}$$

.(

()

.

□

□

)

Islamonline.net\iol-:

arabic/qadaya/ramadan .asp

$$\begin{pmatrix} \cdot & \cdot & \vdots & \cdot \end{pmatrix}$$
$$\begin{pmatrix} \cdot \\ \cdot \end{pmatrix}$$

.(

$$\begin{pmatrix} \cdot & \cdot & \vdots \\ \cdot & \cdot & \vdots \end{pmatrix}$$

•

•

$$\begin{pmatrix} \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \end{pmatrix}$$
$$\begin{pmatrix} \cdot \\ \cdot \end{pmatrix}$$

•

•

.(

□

□

$$\cdot \left(\frac{1}{\quad} \right) \quad \frac{1}{\quad}$$

■

$$\cdot \left(\begin{array}{c} \vdots \\ \vdots \end{array} \right)$$

$$\begin{aligned}
 & \quad \quad \quad : \quad) \\
 & \quad \quad \quad .(\quad : \\
) & \quad \quad \quad .(\quad : \\
 & \quad \quad \quad : \quad) \\
 & \quad \quad \quad : \quad) \\
 & \quad \quad \quad .(\\
 & \quad \quad \quad . \\
 & \quad \quad \quad .(\quad : \quad) \\
 & \quad \quad \quad : \quad) \\
 & \quad \quad \quad .(\\
 : \quad) & \quad \quad \quad .(\\
 : \quad) & \quad \quad \quad .(\\
 & \quad \quad \quad .(\\
) & \quad \quad \quad .(\\
 & \quad \quad \quad : \\
 & \quad \quad \quad . \\
 & \quad \quad \quad .(\quad : \quad)
 \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} & \vdots \\ & : \quad) \\ & \vdots \end{aligned} \quad \begin{aligned} & \vdots \\ & : \end{aligned} \quad \begin{aligned} & .(\\ & " \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} & : \quad)" \\ & .(\end{aligned} \quad \begin{aligned} & : \quad)" \\ & .(\end{aligned} \quad \begin{aligned} & " \\ & .(\end{aligned}$$

$$\begin{aligned} & .(\quad \quad \quad : \quad) \\ &) \end{aligned} \quad \begin{aligned} & .(\quad / \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} & \quad \quad \quad . \\ &) \quad \quad \quad / \quad / \\ & : \quad \quad \quad / \end{aligned} \quad \begin{aligned} & .(\quad \quad \quad / \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} & : \\ & .(\quad \quad \quad : \quad) \end{aligned}$$

()

١- تعقيب على ورقتي الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور عبد الرحمن الكيلاني:

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، شكراً للسيد مدير الجلسة، وبعد، أود في البداية أن أشكر مؤسسة الفرقان ممثلة في رئيسها معالي الشيخ أحمد زكي على تنظيم ورعاية هذه الندوة في موضوع أحسب أنه من الموضوعات التي لم تحظ بما تستحق من البحث والدرس. لا أظنكم أيها السادة ستخالفوني في الحكم بغناء ما سمعناه من أفكار ورؤى في الورقتين التي قدمهما الباحثان الجليلان، فقد وضعانا في السياق الحقيقي لموضوع هذه الندوة. وأخص بالتعليق هنا ورقة أستاذنا العلامة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي الذي أحسن أيما إحسان بربط مفهوم الوسطية في الإسلام فكرياً ومنهجياً بالمقاصد التي تعتبر في الواقع أحد النواظم الكلية لتعاليم الشريعة الإسلامية بوصفها انعكاساً للمفاهيم الأساسية والقيم الخالدة التي جاء بها الإسلام لتحقيق صلاح الإنسان والكون وفق ميزان عدل لا يحد ولا يمد.

وحيث لا أختلف مع مجمل ما جاء في الورقتين، فإنه ليس لي مزيد تعليق بخصوصهما، ولكن اسمحوا لي أن أضيف بعض الخواطر والمعطيات التي أشعر أنها ذات اتصال بالموضوع الذي نحن بصدد البحث فيه، خاصة بين يدي مشروع تأسيس مركزٍ لدراسة المقاصد. والخواطر والمعطيات التي أطرحها عليكم هي من وحي تجربتي المتواضعة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا التي تقوم في فلسفتها ووجهتها ومناهجها على فكرة إسلامية المعرفة أو قل التأصيل

الإسلامي للمعرفة في جميع ميادينها وشعبها . وقد قامت هذه الجامعة في إطار محاولة لتجاوز حالة التجاذب بل الانفصام والانقسام التي تعاني منها النظم التربوية والتعليمية في العالم الإسلامي بصورة لا نكاد نجد فيها استثناءً واحداً . فمنذ أكثر من مائة عام ومؤسسات التعليم في العالم الإسلامي تعيش وضعية من الانشطار بين علوم شرعية وأخرى وضعية مما ينتج حالة من الاغتراب والانفصام في شخصية المتخرجين من تلك المؤسسات وهي حالة تتجلى في مظاهر وأشكال عدة في حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية قد تبلغ حد الصراع والاحتراق .

في هذا الإطار من محاولة تجاوز هذا الشرح الخطير قامت الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا وفق رؤية فلسفية ووجهة علمية محددة . وفي هذا الإطار ذاته احتل موضوع مقاصد الشريعة مكانة بارزة في مقرراتها الدراسية، وخاصة في أقسام الدراسات الشرعية وما اتصل بها من الدراسات الإنسانية والاجتماعية . فقد أدرجت المقاصد ضمن مقررات شهادة البكالوريوس متطلباً أساسياً في مساقى الفقه والأصول ومادة اختيارية في المساقات الأخرى . كما استحدثت مقرر باسم نظرية المقاصد في مستوى الدكتوراه في تخصص الفقه والأصول وجعل من المواد الأساسية التي على الطالب دراستها . ويكفي تدليلاً على المكانة التي يحتلها موضوع المقاصد في الجامعة المذكورة أنه قد أجيّزت حتى الآن أكثر من عشر أطروحات دكتوراه على الرغم من حداثة برامج الدراسات العليا بالجامعة وخاصة درجة الدكتوراه التي لا يكاد عمرها يتجاوز الثلاث سنوات .

٢- تعقيب على ورقة الدكتور جاسر عودة:

الموضوع الذي تناوله الأخ الدكتور عودة يمثل في الواقع مربط الفرس في النظر المقاصدي، ذلك أن فكرة المقاصد نفسها نبعت وتبلورت من خلال جدل العلماء وتقاشهم حول قضية التعليل. ومن ثم فإن أي بحث في المقاصد لا بد له من ارتكاز على فهم عميق وإدراك دقيق لمسألة التعليل من حيث معناها ومداهما وأبعادها ومظاهرها في نصوص الشريعة وأحكامها. في هذه الورقة نحن أمام دعوة إلى إناطة الأحكام الشرعية بالمقاصد لا بالعلل. ولا أحسب أن تحفظ العلماء قديماً في هذا الشأن أمر يخفى على الباحث، ولكن أشعر أنه كان حرياً به لا يتجاهله، بل أرى أنه كان عليه أن يولييه اهتماماً خاصاً لما له من صلة قوية بالدعوة التي أطلقها في ورقته. فللعلماء في ذلك مناقشات طويلة حيث عرضوا لهذا الأمر من خلال حديثهم عن إمكان ربط الحكم بالحكمة دون العلة، وانتهى رأي الجمهور منهم إلى رد ذلك وإنكاره والتمسك بإناطة الحكم بالعلة، كما ذكر الآمدي في كتابه الإحكام.

وللعلماء في ذلك وجهة فكرية جديدة بالنظر، وهي أن تجافهم عن إناطة الحكم بالحكمة مرده عدم انضباط الحكمة، بخلاف العلة التي عرفوها بأنها الوصف الظاهر المنضبط، فهم قد توخوا أن تُبنى الأحكام على أمور دقيقة منضبطة كما وسعوا بذلك إلى سد منافذ التلاعب بها وإخضاعها لتقلب الأهواء. وبما أن الحكمة والمقصد في الاصطلاح الأصولي

يعبران في الواقع عن مفهوم واحد، فقد كان على الدكتور عودة أن يناقش الأمر من هذه الزاوية بما يستحق من الدقة بعيداً عن التعميم. وهناك موضوع مهم آخر يتصل بما تدعوا إليه الورقة اتصالاً وثيقاً أجد أن الباحث قد أغفل مناقشته ولم يذكره إلا ذكراً عابراً، أعني بذلك موضوع المناسبة. وأهمية هذا الموضوع للأطروحة المعروضة علينا تكمن في أن منشأ فكرة المقاصد ذاتها كان في سياق مناقشة الأصوليين لمسألة المناسبة التي سعى عدد من العلماء، ومنهم الإمام الرازي ونجم الدين الطوفي، إلى تطويرها وصياغتها بوصفها نظرية شاملة ومتكاملة في التعليل لا مجرد مسلك من مسالك الكشف عن العلة. ولذلك لا أجد مسوغاً لإغفال هذا الأمر. وأنا لا أقصد ضرورة أن يتابع الباحث العلماء السابقين فيما ذهبوا إليه من رأي بشأن مثل هذه المسائل، ولكن البحث العلمي يقتضي نوعاً من "تصفية الحساب" معها بصورة منهجية وتحليلية مستقصية، إذ أن إغفالها وتجاهلها لن يحل الإشكالات العلمية المثارة بشأنها.

وعوداً إلى مسألة عدم الانضباط في الحكمة وبالتالي المقصد، وهو الأمر الذي تمسك به علماء الأصول في رفضهم لإقامة التعليل بناءً على الحكمة، هناك أمر مهم مرتبط بهذه المسألة إن لم متشعباً عنها لا أجد أن الورقة قد توقفت عنده بما يستحق. وهو موضوع القطع والظن، وقد ناقشه مناقشة مستفيضة وعميقة كل من الشاطبي وابن عاشور في خلال تنظيرهما للمقاصد وتحرير القول في مدى قطعيتها ونوعية المنهج المطلوب اتباعه في الكشف

عنها وإثباتها . فلوأن الباحث استفاد من إفاضات هذين العَلَمين في تطوير أطروحتها وبنائها، لجاءت ورقته أكثر دقة وأشد تماسكا .

بقيت لي بعد هذه الملاحظات الرئيسة أخرى ثانوية ألخصها في النقطتين الآتيتين . النقطة الأولى ما ذكره الدكتور عودة عن رفض الغزالي القول بالإكراه في الزنا بينما رأى جواز شرب الخمر تحت الإكراه حفاظاً على النفس . ولا أدري ما وجه الإشكال في هذا، بل ليس هناك في الحقيقة أي إشكال . فالقول بعدم وقوع الزنا بسبب الإكراه - الذي هو كذلك قول الإمام أبي حنيفة وعدد غير قليل من العلماء - مبني على نظرة واقعية لا غبار عليها فضلاً عن أنه يسد منافذ التذرع بالإكراه لارتكاب مثل هذه الخطيئة . فالزنا - الذي مواقعة رجل لامرأة محرمة عليه - لا يمكن بأية حال أن يحصل بالنسبة للرجل إلا بانطلاق الشهوة وانتشار الآلة . وانطلاق الشهوة وانتشار الآلة عند الرجل لا يكونان تحت الإكراه، بخلاف الأمر بالنسبة للمرأة التي يمكن اغتصابها ولولم تنطلق عندها شهوة . وبناءً عليه، فما ذهب إليه الغزالي وغيره ناظر إلى الواقع ومراعٍ لمقصد حفظ النسل، فلا يمكن لرجل أن يدعي مواقعة امرأة والزنا بها وهو مكره . وعليه فإن ما أخذه الدكتور عودة على الغزالي لا محل له . أما الملاحظة الثانية فتتعلق بما أورده الباحث من أن الإمام الغزالي أطلق "على المقاصد الضرورية اسم المصالح المرسلّة"، وهذا الكلام تعوزه الدقة . صحيح أن حديث الغزالي عن الضروريات جاء في باب الاستصلاح (أو المصلحة المرسلّة) من كتاب "المستصفى" وهو الباب الذي

أدرجه فيما سماه بالأصول الموهومة، ولكنه كان يصدد تحرير القول في مفهوم المصلحة التي وضعت أحكام الشريعة من أجلها، وهي بالتالي المصلحة المقصودة للشرع. ولأن الكاتب ربط كلام الكلام الغزالي بما جاء في كتاب "شفاء الغليل" لما وقع في هذا التقرير غير الدقيق.

٣- تعقيب على ورقة الدكتور إبراهيم بيومي غانم

لا شك أن موضوع الوقف الذي خصه الدكتور إبراهيم ببحثه المتميز من أهم المجالات في حياة الأمة التي أصيبت بضربات قاصمة في تاريخنا القريب من قبل قوى العلمنة والتغريب التي ادعت زوراً وبهتاناً تحديث المجتمع وتطويره. فبين تسلط حكومات على الأوقاف وتلاعيبها بها وتوجيهها في غير وجهتها إلى قيام أخرى بإلغاء الوقف تماماً، تم تجريد المجتمع الأهلي من مقوم مهم من مقومات الاستقلالية والاعتماد على الذات. وقد نتج عن هذا أن أصبح المجتمع تابعا تبعية كاملة للدولة ونظام الحكم، فإذا سقط نظام الحكم وانهارت الدولة انهار المجتمع ذاته. والمفارقة التي ينبغي التنبيه إليها هنا أن القوى التي سددت تلك الضربات القاصمة لنظام الأوقاف في غالب البلدان الإسلامية لم تأخذ من الحضارة الغربية التي استلهمت منها مثلها الأعلى ذلك الجانب المتمثل في تنمية المجتمع المدني وتقويته والتخفيف من اعتماده على الدولة وتبعيته لها. وهوجانب إنشاء المؤسسة الخيرية والوقفية بتوفير النظم والأطر القانونية ليس فقط لضبط لإقامتها، بل للتشجيع عليها بضروب من الحوافز، مثل تيسير شروط تسجيلها وإعفاؤها من الضرائب، إلخ. وليس هذا الجانب من الخبرة

الغربية الحديثة قاصراً على مجال واحد أو مجالات محدودة من مجالات الحياة، بل هو شامل لكل جوانب حياة المجتمع من رعاية الأيتام والعجزة إلى الصحة والتعليم والبحث العلمي والاختراع. أما عندنا فقد سعت نخب الحداثة المغشوشة إلى إفقار المجتمع المدني وهدم مقوماته مادياً ومعنوياً، فتكررت للسيرة التاريخية للأمة التي نهض الوقف فيها بأعباء كبيرة من أعباء الحياة كما تنكبت للتجربة الراهنة للحضارة الغربية حيث أسهمت مؤسسات الوقف إسهاماً كبيراً في بنائها وتقدمها الاجتماعي والثقافي والعلمي.

وطبعاً لا يعني هذا الكلام أن تجربة الأوقاف في مجتمعاتنا كانت خالية من النواقص والمثالب. بل تشهد سجلات الأوقاف وكتب النوازل والفتاوى بما كانت تعانيه الأوقاف من مشكلات، مثل الاستغلال وسوء التصرف وسوء الإدارة، بل الإهمال الكامل. ويمكن أن نضيف إلى تلك المشكلات ضيق النظرة وسوء الفهم - وخاصة في العهود الأخيرة - لمعنى الوقف ومداه، مما أدى إلى انحسار مفهوم الوقف وحصره في مجالات محدودة، كبناء المساجد مثلاً. وربما كانت إحدى الذرائع التي توصل بها كثيرون ممن أجهزوا على الأوقاف في عدد من البلدان الإسلامية - كونس - ما آلت إليه أوضاعها من فوضى وعدم نجاعة في تحقيق أغراضها. وليست مسألة شروط الواقف التي دار عليها جزء كبير من بحث الدكتور إبراهيم إلا جانباً ضئيلاً من مشكلات الأوقاف. صحيح أن النظر إلى الوقف من خلال مقاصد الشريعة، كما يدعوا إليه الباحث، يوفر إطاراً أكثر مناسبة وأرحب أفقاً لتفعيله وإعطائه أبعاداً أوسع. وفي

هذا الإطار لا أرى أن احترام شروط الواقف يمثل مشكلة حقيقية كما حاول أخي الدكتور إبراهيم أن يبين . بل على العكس، أرى أن احترام شروط الواقف مبدأ سام ينبغي التمسك به والمحافظة عليه، إذ فيه مراعاة لقيمة أساسية هي احترام إرادة الواقف وحرية . وعليه فما نحتاج إلى العمل على تحقيقه ليس فتوى بجواز مخالفة شروط الواقف، وإنما السعي لتغيير ثقافة المسلمين عن أهمية الوقف ووظائفه وتطوير فهمهم لمعناه وتركيزه وعيهم بمقاصده وغاياته وربط ذلك كله بمقاصد الشرع، بحيث إذا عزم شخص على إنشاء وقف يضع الشروط المناسبة والمساعدة على تحقيق تلك المقاصد . ففي رعاية شروط الواقف واحترامها وفق هذا المنظور حماية للأوقاف من التلاعب بها .

٤- تعقيب على ورقة الدكتور حسن محمد جابر

ما جاء في ورقة الأستاذ حسن جابر عن غياب مبحث المقاصد لدى علماء الشيعة لا أشعر أنه يمكن أن يؤخذ على إطلاقه، وبالتالي لا يمكن التسليم بحكمه السلبي القاضي بغياب فكرة المقاصد من أفق الفكر الإسلامي عند الشيعة . وإني في الحقيقة أستغرب كيف تسنى له أن يغفل إسهامات لامعة في استكناه غايات الشرع ومقاصده قدمها عدد من علماء الشيعة الكبار في العصر الحديث، على رأسهم العلامة محمد باقر الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ محمد حسين فضل الله وبعض تلاميذهم النابهيين . فنحن نجد في البحوث الفقهية والأصولية والفكرية لمثل هؤلاء الأعلام وعياً عميقاً بهذا البعد في

الفكر التشريعي الإسلامي . وليس هذا الاهتمام قاصراً على علماء الشيعة من العرب، بل إن المتابع للساحة الفكرية والمشهد الثقافي في إيران يرى حضوراً بارزاً لهم المقاصد يعبر عنه تارة بفلسفة الفقه وأخرى بغايات الفقه، إلخ.

٥- تعقيب على ورقة الدكتور سيف الدين عبد الفتاح

الأطروحة التي تقدم بها الدكتور سيف جديرة بالتقدير والنظر، فهي محاولة جادة للخروج من الدائرة الفقهية الضيقة التي ظلت غالبُ البحوث والدراسات التي تناول المقاصد حبيسة لها، وهي بذلك تقدم نموذجاً لكيفية توجيه التحليل والتنظير السياسيين وفق منظومة القيم الإسلامية كما تتجلى من خلال مقاصد الشريعة . وفي الحقيقة إن العلوم الاجتماعية بأسرها في حاجة إلى مثل هذا التعاطي . وقد كان من بين أوجه النقد التي وجهها بعض الكتاب إلى الفقه الإسلامي المنحى الصوري والتجريدي فيه، وكأني بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كان مستحضراً لذلك حينما عمل في كتابه الذائع الصيت على تأصيل فكرة المقاصد وربطها بمفهوم الفطرة . فالعلوم الاجتماعية بما في ذلك علم السياسة لا بد لها من الاتكاء على فهم معين ورؤية محددة للطبيعة الإنسانية، سواء كانت هذه الرؤية واضحة معلنة أم خفية مضمرة . ولا ينبغي أن نصدق دعوى أنها علوم موضوعية محايدة تنظر إلى الظواهر الإنسانية والاجتماعية كما هي بعيداً عن أية قيم أو مفاهيم فلسفية ثاوية وراء مناهج البحث الاجتماعي . فالعلوم الاجتماعية التي أخذناها من الغرب نظريات

ونماذج ومناهج تعبر في الحقيقة عن رؤية أوروى فلسفية معينة للإنسان ولطبيعته وتحمل في طياتها قيماً مجسدة لتلك الرؤى الفلسفية.

وتكمن أهمية أطروحة الدكتور سيف في كونها دعوة إلى النفاذ إلى صلب علم السياسة وكذا سائر العلوم الاجتماعية لتفكيك مفاهيمها الأساسية ومقولاتها التأسيسية وفق منظور المقاصد، وأحسب أن هذا مدخل مناسب بل وضروري لتحقيق عملية إسلام المعرفة أو تأصيل العلوم. وطبعاً فإن مثل هذا العمل يتطلب عدم الوقوف عندما جادت به قرائح العلماء السابقين في التنظير لمقاصد الشريعة. بل إن باب الاجتهاد في ذلك لم يغلق ولا يمكن أن يغلق.

()

الجلسة الأولى

ليس لدي تعليق للحديث الشيق لأستاذنا يوسف القرضاوي فأنا تلميذ في مدرسته، وكلمتي مداعبة علمية لأخي عبد الرحمن الكيلاني تأتي في سياق الضبط المنهجي للتفكير المقاصدي، وما أريده يمكن وضعه في عبارات سريعة على النحو التالي.

١. كنت أتمنى من أخي الدكتور الكيلاني أن يضبط مصطلح مقاصد الشريعة لأن ضبط المصطلح هو المدخل الرئيسي لبحثها علمياً من ناحية، ولا مكانية المقارنة بينها بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، خاصة وأني لاحظت في بعض ما طرحه من قواعد ما يتعلق بالعلة، ومنها ما يتعلق بالمصلحة، وأخيراً بمآلات الأفعال.

٢. ما أشار إليه الدكتور الكيلاني خاصاً بالإمام الشاطبي واستخدامه المعاني الكلية دليلاً يستغني به عن الجزئيات، والرأي عندي أن الإمام الشاطبي يتحدث عنه معاني كلية تثبت بالاستقراء التام ومصدر الاستدلال بها ليست مقاصدية المعاني بل قطعية الاستقراء التام.

٣. الإشارة إلى قاعدة الأمور بمقاصدها يقتضي التفرقة بين "النية" و"المقصد"، لأن النية هي فعل المكلف والمقاصد هي حركة نص، وكل الأفعال لا بد لأجزائها من النية حتى ولو لم يتوافر علمنا بالمقاصد.

٤. وأخيراً عندما تحدث عن الأعراف فأرى أن كلمة الاطراد تعني التكرار وكلمة "غلبت" تعني الإحساس بالإلزام وليس مجرد شيوع الاستعمال.

المسألة الأولى:

شكراً لأن هذه الورق المبدئية الموجزة أثارت هذه المناقشات الغنية، والعلم رحم بين أهله كما يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم.

١. أستاذنا الأستاذ الدكتور الزحيلي أشار إلى أن المقاصد غير النيات، وهو ما أشرت إليه بالحرف الواحد إلى أن المقاصد عند الفقهاء بالمعنى الاصطلاحي لا يقصد به النوايا ولكن الجنسية في قاعدة الأمور بمقاصدها تفتح الباب أمام آفاق أخرى للقاعدة من بينها المقاصد الشرعية، أما الشيخ الحضري فإنه بتوجيه من الإمام محمد عبده ضمّنها ضمن مادته في كتابه "أصول الفقه". المقاصد الشرعية من خلال استيعاب الموافقات للإمام الشاطبي، وربما كان الشيخ موسى أول من أفرد المقاصد الشرعية بمبحث في علم الأصول في مصر فيما يعلم، أما الشيخ طاهر الجزائري وله مؤلف في المقاصد فإنه لا يزال مخطوطاً، أما أول كتاب حديث مستقل اتخذ المقاصد موضوعاً له وهو رسالة من محمد منير عمران وعنوانه "مقاصد الشرايع" صدر عام ١٩٣٠م.

٢ . الصديق العزيز الدكتور الكيلاني تعليقاته مهمة ولكنها تأكيد ودعم لما قلته في مجال تحليل العبادات . أما إشارته إلى أن المقاصد تبدأ مع عصر الرسالة فهذا صحيح وهو ما قلته بالحرف الواحد إن المقاصد صحبت التشريع الإسلامي منذ نزوله، وما أقصده من صعوبة التأريخ للمقاصد يتعلق ببداية البحوث الفقهية بعد اختلاف الدارسين وهو اختلاف يبرره غياب كثير من المؤلفات الخاصة بترائنا الفقهي عن تناول الباحثين بل والبعض منها مقصود، كما أن الأمر لا يتوقف عند المذاهب الأربعة بل يستوعب المذاهب الفقهية الإسلامية كلها دراسة وباقية . وهذه المساحة الواسعة التي يتحرك عليها البحث في تاريخ المقاصد يجعل الأمر غاية في الصعوبة .

٣ . ما أشار إليه أستاذنا الدكتور أحمد يوسف عن قصور الجزء الخاص بمقاصد العبادات في البحث، بالإشارة إلى المبحث الأول الخاص بفكرة المقاصد، وهذا صحيح، وهو ما أشار إليه أيضا شيخنا القرضاوي، ولعني أضيف مبحثاً ثالثاً عن تطبيقات المقاصد في العبادات عند الفقهاء، وعذري أنني كنت أبرهن على مشروعية التفكير المقاصدي في العبادات . خاصة وأن الفقهاء وعلماء البيان قد توسعوا في إطار المقاصد حتى جعلوا لكل سورة من سور القرآن مقصداً تدور حوله كل الآيات، من خلال البحث في أسرار التركيب وأسرار الترتيب والذي وجهتني إليه من خلال دراستها الجادة د . سلوى سليم العوا .

٤. د. فيصل مولوي، أشكره ولا أختلف معه حول ما قاله عن التعليل عند الأحناف فقد قلت بالحرف الواحد إن الأصل عند الأحناف هو القول بالتعليل في العبادات والمعاملات.

٥. الأخ د. نور الدين الخادمي، لا أختلف معه كثيراً وسؤاله حول اعتبار المقاصد دليلاً له إجابات مختلفة. وقد اختار الدكتور الخادمي كونها دليلاً بشروطه وضوابطه، أما قوله بأن علماء القواعد المعاصرين يجعلون قاعدة الأمور بمقاصدها من قواعد المقاصد، فهو اجتهاد مهم نخالفهم فيه خاصة أن مدرك القاعدة هو حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات" فالحديث يصرح بالنيات وأثرها وأجزاء العمل، ولكنه يشير إلى أهمية المقاصد.

٦. أستاذنا الدكتور هيثم الخياط وأنا أحبه وأقدره وبحبي يتسع -مع شكري له- لكل ما أضافه، خاصة إلى قاعدة البدع. وألفت النظر هنا بهذه المناسبة إلى كتاب لم يكتمل؛ صدر في أوائل الثلاثينيات للأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز عنوانه "السنة والبدعة" وفيه نظرات ثاقبة وعميقة في موضع البدع.

الجلسة الثالثة، مساءً:

في الصباح كان لدي مداعبة لأخي الدكتور عبد الرحمن الكيلاني، ولدي الآن معاتبة لأخي الدكتور إبراهيم غانم، ومشاعبة لأخي الدكتور سيف عبد الفتاح.
أما المعاتبة لأخي إبراهيم فتتعلق بأمر ثلاثة،

الأول: في ورقته الرائعة تحدث عن شرط الواقف في قراءة اجتماعية له، وقال إنه لا يوجد تفسيراً لهذا الإعلاء من شرط الوقف حتى ينزل كأنه أمر الشارع، وأعاتبه هنا لأنه لو راجع نظرية الشروط المقترنة بالتصرف عند الأحناف لرأى فقهاً محكماً في نظريته للشروط.

الثاني يتعلق بما قاله عن قدري باشا وأن محاولته لتدوين الفقه بصيغة القوانين كان إصلاحاً فقهاً، والرأي عندي أن محاولة قدري باشا جاءت في سياق علاج الفوضى القضائية بإحالة القضاء إلى أرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة وهو الدور الذي قام به قدري باشا في تاريخنا التشريعي الحديث.

الثالث: يتعلق بما قاله عن ابن عاشور وأنه تراجع عما وصل إليه الشاطبي والذي جعل الوقف في قسم الضروريات، أما ابن عاشور فقد جعله من الحاجيات بما يعد محل نقد خاصة من زاوية المنظور الاجتماعي والسياسي للوقف، والرأي عندي خاصة وقد راجعت على التو كتاب المقاصد لابن عاشور حتى لا تخونني الذاكرة. الرأي عندي أن ابن عاشور في هذا السياق يستخدم لفظ الحاجيات بمعنى الحاجات والتي قد تكون غير ذلك وهو ما صرح به ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة.

تعقيب على الجلسة الرابعة: صباح الخميس

أخي الأستاذ الدكتور حسن جابر قدّم أطروحة ذكية من وجهة نظره، وهي قراءة قد تصلح للمناقشة من زاوية الفقه الشيعي الإمامي، أما من وجهة النظر الشيعي الزيدي فإنها لا تصح ويكفي أن أشير إلى الدولة الصليحية، وفي مجال الفقه الإسماعيلي ويكفي أن أشير إلى الدولة الفاطمية التي دخلت تاريخ المسلمين من أوسع أبوابه، هذا من زاوية القراءة التاريخية التي تجعل الشيعة في داخل التاريخ في السلطة والمعارضة على السواء .

أما من الزاوية المقاصدية فإنها تسلفت إلى الفقه الشيعي قديماً وحديثاً وهنا أشير فيما قبل الطوسي إلى الإمام الجنيد وأخذه بالقياس، وفيما بعد الطوسي خاصة من خلال موقف كل من ابن إدريس في كتاب "السرائر" وأبن زهرة في "غنية النزوع في الأصول والفروع".

أما المدرسة الحديثة، بداية من الوحيد "البهبهاني" إلى الشيخ "الأنصاري" ثم تقي الدين الحكيم إلى باقر الصدر ومهدي شمس الدين، بل إن شروح قاعدة "لا ضرار ولا ضرار" والتي تكاد تزدهم به مكتبة الشيعة الإمامية كل هذه تحتاج إلى إعادة قراءة الفقه له من ناحية وإعادة الاعتبار إلى المقاصد من ناحية ثانية .

()

۵.۷

تعقيب على مجشي الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور عبد الرحمن الكيلاني
أقدر عالما البحث في إعداد مركز لمقاصد الشريعة الإسلامية، لأن إنجاز مشروع
المقاصد بضوابط وشموليته وغاياته سيكون له تأثير كبير في إعادة النظر في دراسة علم
أصول الفقه على نهج الإمام أبي إسحاق الشاطبي.

وأقدر أيضاً ما سمعناه من هذين الباحثين لباحثين كريمين، فكل منهما يكمل الآخر، فإن
دراسة المقاصد الكلية و النصوص الجزئية مهم جداً، رأيي التركيز على إيجابية منهج
المدرسة المتوسطة في دراسة الأصول أما ما يسمى بمنهج المدرسة الظاهرية الجديدة أو
مدرسة التعطيل أو المعطلة الجدد فيقصد على مجرد الإشارة إلى مناهجها وغاياتها،
 وإهمال العناية المركزة لها، فهما مدرستان شاذتان.

ولابد في دراسة المقاصد من وضع ورعاية الضوابط للمقاصد فهي غايات للأحكام،
 وليست أصولاً يعتمد عليها.

والضوابط المتمثلة بقواعد الأصول مهم جداً فلا يستغنى عنها في كل اجتهاد مطلق أو
اجتهاد جزئي، والثاني هو الغالب الوقوع في عصرنا، وأما الأول فلا نجد له ظلاً في الواقع،
 لانعدامه منذ زمان.

وأما القواعد الفقهية فهي قواعد أغلبية، فلا تصلح في الغالب أدلة للأحكام الشرعية، لا
في القضاء ولا الإفتاء، لكن يستأنس بها، وتراعى في ضبط أحكام مجموعة من المسائل
الداخلية تحتها.

وأعمال المقاصد و التعمق بها يفيدنا في الاستهداء بعملية الاجتهاد، ولكنها لا تصلح وحدها مصدراً للأحكام وإنما في مجال مصدر المصالح المرسلة.

تعقيب على بحثي الجلسة الثانية لكل من الدكتور جاسر عودة والدكتور محمد كمال إمام

أولاً:

علينا التمييز بين علة الحكم الشرعي وهي مناط الحكم، والحكمة التشريعية للمصلحة والمفسدة، والمقاصد وهي الغايات والأسرار التي تود الشريعة التوصل إليها.

ثانياً:

أثار الدكتور جاسر عودة سؤالاً ولم يجب عليه وهو: هل يمكن ربط الأحكام الشرعية بالحكمة التشريعية أو بالمقاصد التشريعية أو بالمقاصد الشرعية؟ والأصوليون أجابوا على ذلك.

ثالثاً:

ضرورة العناية بكتاب ((مقاصد الشريعة ومكارمها)) لأنه توسع في بيان المقاصد في المجال الفكري السياسي.

أصول الفقه للخضري رحمه الله وشاكر الحنبلي في سورية مجرد بيان تنظيمي لأصول الحنفية في ((شرح المنار وحواشيه)).

رابعاً:

المقاصد في العبادات هي مجرد الحكمة التشريعية، ولا تصلح مناهلاً للحكم الشرعي على الرأي الراجح.

ويلاحظ أن التيمم هو مجرد التزام بأمر الشرع، فلا يقصد به نقل التراب إلى الوجه واليدين، وإنما مجرد القصد إلى الغبار.

كم يلاحظ أن المقاصد بمعنى النيات والبواعث هي في اللغة، وإنما نريد بيانها في المصطلح الشرعي.

()

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

وبعد:

فأشكر الله تعالى أولاً على هذه الندوة العالمية الشرعية القيمة، ثم أشكر هذا الجمع المبارك من السادة العلماء والمفكرين .

وأود في البداية تبليغكم تحيات الزيتونة المباركة، جامعا وجامعة وبلدا .
أيها السادة الفضلاء:

إن الاهتمام بالمقاصد قديم جداً، وبدايته كانت مع الأئمة الأعلام في العصور الاجتهادية الأولى .

ويُعد عملنا العلمي هذا امتداداً لجهود السابقين، وفتحاً وتنويراً لأعمار اللاحقين . وقد شهد عصرنا الحالي اهتماماً متزايداً بموضوع المقاصد على مستويات عدة، منها المستوى الدراسي والتدريسي، والمستوى البحثي والتألفي والتحقيقي، ومنها المستوى الإفتائي والاجتهادي والقضائي . . .

وكان من بين الاهتمامات المعاصرة لموضوع المقاصد، جهود البلد الذي جئت منه، تونس الزيتونة، تونس الخضراء، تونس ابن عاشور، هذا العلم المحقق الذي جرى ذكره على السنة الكثير من السادة العلماء الأفاضل في هذه الندوة العالمية وفي غيرها .

ومن ذلك كذلك عناية الزيتونة في القديم والحديث بموضوع المقاصد على مستوى التدريس والتأطير والبحث والتحقيق والتفعيل والتطبيق . وقد أنجبت بحمد الله تعالى نخبة ممتازة لها وزنها وجهودها وإسهامها في تطوير منظومة المقاصد وتدعيمها .

زيادة العناية بالقواعد المقاصدية

أيها السادة الأعزاء:

مداخلة الدكتور عبد الرحمن الكيلاني مداخلة قيمة . وسأبدأ من النقطة التي ختم بها مداخلته . وهذه النقطة تتعلق بضرورة إفراد القواعد المقاصدية بالعناية والتأليف والدراسة .

ويمكن أن نجعل هذه القواعد قسيماً رديفاً للقواعد الأصولية والقواعد الفقهية . وفي هذا الأمر مساهمة للمنهج العالمي التخصصي القائم على تقسيم العلوم والفنون وتصنيفها بحسب بعض الاعتبارات، وفيه أيضاً مساهمة للأعمال الاجتهادية والجمعية المعاصرة، والتي تحتاج بشدة إلى القواعد المقاصدية لبناء الأحكام والحلول الشرعية عليها .

كما أن وضع هذه القواعد والاهتمام بها يرشد العمل بالمقاصد ويهذبه وينقحه من كل الأخلال والهفوات التي يمكن أن يؤول إليها العمل المقاصدي في العصر الحالي بصفة خاصة، وهذا العصر الذي تداخلت فيه العلوم، وتشابكت فيه المصالح والثقافات واتسعت في دائرة الاتصال والحوار والتعارف .

وهذه القواعد منها ما يتصل بالمقاصد بصورة وثيقة جداً، كقواعد المصالح والمفاسد، وقواعد الضرورات والحاجات والتحسينات، وقواعد الوسائل والموازنات ومنها ما يتصل بالقواعد بصورة من الصور التي تجعلها مهمة في فهم المقاصد وتطبيقها في الواقع. ومثال هذه القواعد، قواعد العرف وقواعد الشروط، وقواعد اليقين، وغيرها من القواعد ولذلك فإن الدعوة تتأكد إلى زيادة العناية بالقواعد المقاصدية استكمالاً للجهود السابقين القدامى والمعاصرين، حتى تتم الصياغة الكاملة لهذه القواعد.

صياغة الموسوعة المقاصدية

إن العناية بالقواعد المقاصدية وبغيرها من المفردات المقاصدية يسهم بشكل كبير في صياغة ما أصبح مطلباً علمياً، شرعياً عالمياً واقعياً، ألا وهو صياغة الموسوعة المقاصدية على غرار كثير من الموسوعات العالمية الأخرى، ولعل أبرز الأمثلة في ذلك: الموسوعة الأصولية الكويتية ومعلمة القواعد الفقهية بمجمع الفقه الإسلامي بجمهورية الكويت. ونأمل أن يكون مركز دراسات مقاصد الشريعة المزمع تأسيسه في ختام هذه الندوة الإطار الأمثل لصياغة هذه الموسوعة المباركة.

توضيح حقيقة المقاصد وحقيقة الإسلام

من الممكن أن يسهم هذا المركز في توضيح صورة المقاصد، وبالتالي في توضيح صورة الإسلام وما تنطرق إلى فهمه وتطبيقه من أفكار وظواهر خطيرة جداً.

وهناك كثير من أهل المعرفة العامة وعدد من أهل العلم الشرعي الذين التبت عليهم عدة أمور علمية شرعية مقاصدية، الأمر الذي جعلهم يخلطون بين الحقائق الشرعية والمفردات المقاصدية، من ذلك مثلاً الخلط بين الأحكام المتغيرة والأحكام الثابتة .

فقد جاء في القاعدة أنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان . ويراد بهذه الأحكام: الأحكام المبنية على العرف والمصلحة . أما الأحكام الثابتة فلا تتغير .

ومثال ذلك أيضاً ما نسب للطوفي من تقديمه للمصلحة على النص ، في حين أنه لا يقول بهذا على سبيل مطلق وعام، وإنما يقيد به بأمرين:

- تقديم المصلحة على النص الظني عند التعارض .
- تقديم المصلحة على النص في مجال المعاملات .

أما مجال العبادات فلا يجوز فيه تقديم المصلحة على النص .

ويبدو أن الطوفي يعمل بأخذ معاني النص الظني في تقدير المصلحة، وهذا لا يخرج من دائرة الشرع، كما يزعم البعض .

والمهم من كل هذا هو ضرورة التحقق والتحقيق مع المفردات والحقائق المقاصدية، وصياغتها بوجه دقيق وعميق، بغرض التأسيس لعمل مقاصدي أصيل ومنضبط .

ضرورة اعتماد القرارات المقاصدية

اتخاذ القرارات جرت عادته في الأعمال الفقهية والإفتائية حيث يُصوت العلماء على قرار فقهي بالإجماع أو الأغلبية، وهذا معمول به في بعض مجامع الفقه وهيئات الإفتاء . ومن الممكن اتخاذ مثل هذا في الأعمال الأصولية المقاصدية، كأن يقرر العلماء والباحثون قراراً يتعلق بالثواب والقواطع في الشريعة، والمتغيرات والمتبدلات، أو قراراً يتعلق بالوسائل المحددة وبالوسائل المتغيرة، وهكذا .

والعمل المقاصد بهذا الشكل يحسم كثير من الاختلاف، ويضيق من دائرة التنازع، ويطمئن النفوس، ويدفع إلى الأمام بإذن الله تعالى .

نحو تقرير وتحرير الدليل الشرعي الكلي

ذكر الدكتور عبد الرحمن الكيلاني في مداخلته القواعد الأصولية والفقهية ودورها في الاستنباط، وهذا الأمر مهم، وقد تكلم عنه العلماء قديماً وحديثاً، وخلاصة ما قالوه: هل القواعد تعد دليلاً شرعياً أم لا؟ وقد كان الراجح في ذلك، أن القواعد تكون دليلاً إذا وُجدت ضوابطها، ومن ذلك أن تكون في الأصل نصاً من الكتاب أو من السنة كنص: (لا ضرر ولا ضرار) .

ومن ذلك: أن تكون ثابتة بالاستقراء، وأن لا يوجد لها معارض أو قاذح . . .

ويمكن أن تطور هذه المسألة لنصوغ ما يمكن أن نستخدمه عليه بالدليل الشرعي الكلي الذي يرادف الدليل الشرعي الجزئي .

وهذا مهم جداً، ويمكن أن يكون الإطار الشرعي المرجعي لمشكلات العصر ومستجداته .

وتزداد أهمية هذا الدليل من الناحية الاصطلاحية والمنهجية والفعلية إذا صدر من المركز وكان مضاعفاً بجهود علمية جماعية وتخصصية .

ولعل الصياغة الجماعية له تضيف عليه طابع التحرير والتحقيق والضبط والاعتزان .

اعتبار المقاصد العامة إطاراً وافقاً مع الغرب

ذكر الدكتور جاسر عودة في بداية حديثه نقطة هامة جداً . وهي أن الغرب يريد أن يقرر أخلاقية القوانين التشريعية وذلك للتخوف مما آلت إليه الحالة الراهنة من تجاوزات خطيرة على مستوى الأخلاق والقيم .

وأنا أقول: إنه من الممكن التعامل مع الغرب على هذه الأرضية، أي على جملة من القيم والأخلاقيات الإنسانية والحياتية، وذلك لاستثمارها في التعايش والتحاور، وفي الأداء الإسلامي في الداخل والخارج .

ولنا في مقاصد شريعتنا ما يبرز هذه القيم .

ومن ثم نكون قد جعلنا من المقاصد إطاراً وفاقياً مع الآخر، ومع الداخل الإسلامي والعربي والوطني .

المقاصد جزء من الشرع

تعقيباً على مداخلة الأخ الفاضل إبراهيم بيومي أود شكره أولاً، والتنويه بنقطة كون المقاصد الشرعية جزءاً من الشرع وليست خارجة عنه .

وما يُقال من أن علم المقاصد مستقل عن علم الأصول، إنما هو على مستوى الدراسة والتدريس، أي لأمر منهجية ومجثية، وليس لأمر علمية، فالعلمان متلاحقان ومتكاملان .

فلا يمكن فهم الأصول بمعزل عن المقاصد، ولا يمكن تفعيل ومراعاة المقاصد بمعزل عن الأصول . بل إن المقاصد ومراعاتها في الفهم والاجتهاد معدود من قبيل القواعد الأصولية عند فريق من العلماء .

أهمية المقاصد في الوقف

ما ذكره الدكتور إبراهيم بيومي من أهمية المقاصد في الوقف يساهم كثيراً في تحقيق العمل الوقفي المعاصر الرائد والناهض بناء على مراعاة الإصلاح في العمل الوقفي، هذا فضلاً على زيادة إحياء الوقف في العصر الحالي في عدة أماكن وفي عدة مجالات .

الأمر بمقاصدها ودلالاتها

المقاصد عند المحققين يراد بها أمران: النيات، وموافقة الأفعال للمقاصد الشرعية أو لقصد الشارع. وإن كان الأخ الدكتور محمد كمال إمام قد أشار إلى هذا.

التعليل للقياس والفهم كذلك

ذكر الأخ الدكتور محمد سليم العوا أن التعليل أو العلة لإجراء القياس، وهذا صحيح ومهم، وهو ما عليه غالب الآراء. ولكن هناك أمر آخر للعلة وهو فهم الحكم وفهم أسراره، وهذا يعني المكلف كل التطبيق والأفضل ويطمئنه ويقوي الإرادة على الفعل.

والله أعلم.

()

بسم الله الرحمن الرحيم

الجلسة الثانية: وقد تم في هذه الجلسة مناقشة البحثين الذين تقدم بهما كل من الدكتور جاسر عودة بعنوان (مقاصد الأحكام الشرعية وعللها) . والأستاذ الدكتور محمد كمال إمام بعنوان (فكرة المقاصد في تشريع العبادات: رؤية منهجية) .

أما البحث الأول فهو بحث جيد أعجبني فيه وضوح الهدف لدى الباحث، وتسلسله الفكري، وربطه بين النظرية والتطبيق، وإفادته من كثير من جهود السابقين، ووضوح شخص الباحث، وموازناته، وتفسيره وتقده للآراء، التي لم تتفق مع فكرته بكثير من الموضوعية والحيدة، ولكن لي عليه الملاحظات الآتية.

أولاً:

جعل الأحكام الشرعية العملية تدور مع مقاصدها وجوداً وعدمًا كما تدور علماً وجوداً وعدمًا . وهذا غير مُسَلَّم، لأن دوران الأحكام الشرعية العملية مع عللها وجوداً وعدمًا ممكن لأن العلة وصف ظاهر منضبط معتبر مناسب، لكن المقصد الشرعي غير منضبط إلا في حالات قليلة، وهي حالة النص على المقصد . ولذلك اختلف الأصوليون في جواز التعليل بالحكم والمقاصد إلى أقوال أرجحها عدم الجواز، إلا إذا كان المقصد أو الحكمة ظاهرة منضبطة . ولذلك عرف ابن تيمية والشاطبي التعليل بالحكم والمقاصد إن كانت ظاهرة .

ولكن الملاحظ أن نص الشارع على المقصد قليل .
وبالبحث يرى التعليل بالمقصد ، إذا كان منصوحاً أو غلب على ظن أحد ذلك المقصد
أو ذاك هو المقصود بالحكم . وإذا دخلنا في الظن غالباً أو غير غالب لم يكن الأساسي
يقينياً .

ثانياً:

المعروف لدى الكثيرين من الباحثين قدامى ومحدثين أن لفظ المقصد والحكمة وسر
التشريع ونحو ذلك من الألفاظ مثل فلسفة التشريع أو الهدف منه أو الغاية كلها تستعمل بمعنى
الترادف . ولكن الباحث فرّق بينها بأن الحكمة مصلحة من المصالح التي تترتب على الحكم ،
أما المقصد فهو مصلحة بنص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها هي المقصودة من
الحكم . أي من أجل شرع الحكم أصلاً ولولاها ما شرع . وأرى أن التفريق بينهما غير واضح
وغير مقنع وأرى أن الباحث إما أن يزيد الأمر توضيحاً إما أن يعيد النظر في الفكرة ككل .

ثالثاً:

يرمي الباحث أنه إذا لم يعرف المقصد ، كان الحكم تعبدياً . ويرى أن الكثير من الأحكام
الشرعية مشكل ، لا نستطيع القطع إذا كان الأصل هو الإتيان المحض أو التعليل بالعلل أو
المقاصد . وهو كلام يحتاج إلى توقف لأن الأحكام الشرعية كلها معللة ، ولها غايات وحكم ،
لكن قد يوفق بعض أهل العلم ، وقد لا يعرفهم بعض آخر . وعدم العلم ليس على العدم .

والفقيه عندنا لا يعرف الحكمة أو العلة يقول: هذا أمر تعبدى . والتعبد نفسه حكمة . ومع ذلك كل الأحكام الشرعية لها حكم ومقاصد ، لأنها من وضع الحكيم الخبير . وقد ضرب الباحث مثلاً لما هو مشكل بالزكاة مع أنها كما هو معروف من العبادات . ومع ذلك ذلك فقد يدخلها التعليل . والواقع أن الزكاة ليست عبادة محضة ، بل عبادة في المال ولذلك تذكر في العبادات . وتذكر في أسس النظام المالى الإسلامى .

رابعاً:

ما ذهب إليه الأصوليون من ربط الحكم بالعلة تؤدي إلى نفس النتيجة التي يريد الباحث الوصول إليها دون عناء ، لأن الأصوليون اشتروا في العلة المناسبة . وهي تعني ربط الحكم بهذا الوصف يؤدي إلى تحقيق المقصد الشرعي أو الحكمة .

خامساً:

لم أفهم ما ذهب إليه الباحث من أن ربط الحكم بالمقصد (المصلحة المنصوصة أو المستنبطة بغلبة الظن) يؤدي إلى إعمال النصوص كلها ولو تعارضت ظواهرها . فكيف يعمل معها مع تعارضها ولو ظاهراً ؟ الفقهاء ذهبوا إلى محاولة الجمع إن أمكن بأي طريق مقنع ، وإما الترجيح ، وإما النسخ بشروطه . وعند الترجيح لا يرد الحديث ، ولكن يتوقف عن العمل به . ولا تجري عملية الترجيح إلا بين النصوص الصحيحة المتساوية . ثم النسخ في الآية بشروط .

وأما بحث الأستاذ الدكتور محمد كمال إمام (فكرة المقاصد في العبادات) فهو بحث جاء في عشر صفحات. وقسم إلى مدخل ذكر فيه أهمية التفكير المقاصدي. ثم المبحث الأول في التفكير المقاصدي، والثاني في التفكير المقاصدي في العبادات. ولي عليه الملاحظات الآتية:

أولاً: اهتمام الباحث بالتفكير المقاصدي وتطوره وهو أمر خارج عن عنوان البحث الأصلي ولكنه أخذ أكثر من نصف البحث، رغم أهميته وما فيه من فوائد جلية.

ثانياً: جنح إلى عدم التعليل في العبادات، وفتح الباب للتفكير المقاصدي. لكنه لم يتوسع بإبراز المقاصد المتنوعة بشيء من التفصيل، مكثفياً بذكر نموذج واحد وهو مثال التيمم. ولو أنه أبرز الجوانب المقاصدية التي استهدفها الشارع من العبادات وأحكامها المتنوعة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، ومن قبل أخلاقياً، لكان أقرب إلى الكمال والإمامة.



الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية - المملكة المتحدة، محرم ١٤٢٦هـ - مارس/آذار ٢٠٠٥م.
جلوساً من اليمين: أ.د. أحمد يوسف سليمان، أ.د. جمال الدين عطية، أ.د. محمد هيثم الخياط، العلامة
الشيخ يوسف القرضاوي، معالي الشيخ أحمد زكي يمان، أ.د. عبد العظيم الديب، أ.د. وهبة الزحيلي.
وقوفاً من اليمين: د. سيف الدين عبد الفتاح، د. عبد الرحمن الكيلاني، د. نور الدين الخادمي، د. جاسر
عودة، د. حسن جابر، أ.د. محمد كمال الدين إمام، د. إبراهيم البيومي غانم، د. محمد ظاهر الميساوي،
أ.د. محمود بلال مهران، أ.د. محمد سليم العوا. وغاب عن الصورة: الشيخ فيصل مولوي والأستاذ أحمد
فراج، وغاب عن الندوة: أ.د. أحمد الريسوني وحجة الإسلام السيد هادي خسروشاهي، وقرئ بحثاهما.

مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية

رئيس المركز

معالي الشيخ أحمد زكي يمانى

أعضاء المجلس الأعلى (أبجدياً)

الأستاذ الدكتور أحمد حسون

معالي الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي

الأستاذ الدكتور عبد الله بن بيه

الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان

المستشار الشيخ فيصل مولوي

فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي

حجة الإسلام السيد هادي خسروشاهي

أعضاء مجلس الخبراء (أبجدياً)

الدكتور إبراهيم البيومي غانم

معالي الشيخ أحمد زكي يمانى (رئيساً)

الدكتور حسن جابر

السيد الشيخ عبد الله فدعق

الأستاذ الدكتور عصام البشير

الأستاذ الدكتور محمد كمال الدين إمام

مدير المركز

الدكتور جاسر عودة

معالي الشيخ أحمد زكي يمانى (رئيساً)

الدكتور جاسر عودة (أميناً عاماً)

السيد الشيخ عبد الله فدعق

الأستاذ الدكتور عصام البشير

معالي الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة

الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا

فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي

الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني

الدكتور جاسر عودة

الدكتور سيف الدين عبد الفتاح

الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان

الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا

Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications

This book includes the proceedings of the foundational seminar of Al-Maqāṣid Research Centre, which was held in London in Muharram ٢٠٠٢, ١٤٢٦ *Hijri*, March ١-٣, ٢٠٠٥ CE, in addition to an introductory article, written by the founder of the Centre, H.E. Ahmad Zaki Yamani, an Editor's Note, written by the book's editor and the seminar's organizer, Professor Mohamed S. El-Awa, and an appendix that includes some participants' written comments.

When the seminar participants met in London, and after presenting and discussing the articles that this book includes, they discussed the idea of founding a research centre specialized in *maqasid al-shari'ah* (objectives, purposes, principles, and intents of the Islamic law), as a project of Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. They ended up with a number of recommendations for the Centre's structure, mission and role. After the formation of the Centre's Advisory Board by the end of ٢٠٠٥, and based on the foundational seminar's recommendations, the Board met in Cairo in December ٢٠٠٥, and formulated a specific mission for the Centre and a number of specific objectives and means, around which the Centre's plans revolved since it started its work in January, ٢٠٠٦. The outcome of the Advisory Board's meeting could be summarized as follows:

The study of the philosophy of Islamic law, especially its *maqasid* (objectives, purposes, goals, intents and underlying principles) is a pre-requisite to understanding the Quran and the prophetic tradition and to developing the Islamic law in a way that achieves common good for Muslims and protects them from harm.

The development of new Islamic rulings (*ijtihad*), which should always be practiced by scholars, depends primarily on a comprehensive understanding of *al-maqasid* of the Islamic

law and their prioritization in practice. The correctness of rulings that are reached through *ijtihad* depends on the correctness of this understanding. Hence, *ijtihad* is in real need of *al-maqasid* in order to achieve the objectives for which Prophet Muhammad (peace and praise be upon him) was sent. For that purpose, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation established Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law (*Markaz Dirasat Maqasid Al-Sharia Al-Islamiyah*). The mission of the Centre is summarized in the revitalization of the knowledge of *al-maqasid*, in order to develop the process of *ijtihad* and the renewal of Islamic *fiqh*, its fundamental theory (*usul*), and Islamic thought in general. The Centre also aims to broaden the horizons of knowledge for students of Islamic studies everywhere.

The organizational structure of the Centre includes a distinguished group of scholars and researchers in Islamic studies. The Centre's Advisory Board outlines policies, goals and strategies, while its Board of Experts supervises the Centre's various activities.

In addition to setting the general direction and mission of the Centre, as outlined above, the Centre's Advisory board set the following specific objectives and means:

Objectives

The Centre aims to promote knowledge of *al-maqasid* on all theoretical and practical levels, specifically via:

١. Encouraging studies and research which contribute to the Islamic philosophy of law, inside and outside academic institutes.
٢. Co-operating with Islamic universities and Islamic Studies departments in order to include *al-maqasid* in their curricula or syllabi.
٣. Calling upon Scholars to elaborate on the correlation between contemporary *ijtihad* and *maqasid*, so that Muslims

could understand the wisdoms behind and objectives of Islamic rulings.

٤. Giving special consideration to new research in the theories of priorities, utility, consequences and universal principals of Islamic Law.

٥. Calling upon scholars and Islamic institutes of *fatwa* to illustrate the link between the Islamic scripts, *fatwa* and *maqasid*.

٦. Refuting attempts to misuse the idea of *maqasid* in order to "deconstruct" the Islamic principles and fundamentals.

٧. Promoting and publishing biographies of scholars who contributed to the study of *maqasid*.

٨. Incorporating *maqasid* theories in the methodology and philosophy of various social sciences and humanities.

٩. Reinforcing the link between the study of *maqasid* and the study of *qawa'id* (basic rules) of the Islamic law.

١٠. Establishing a comprehensive *maqasid* encyclopaedia.

Means

The Centre pursues all suitable means for the accomplishment of its goals, including:

١. Holding lectures, seminars, workshops and conferences, with an objective of developing new theories and new *ijtihad*.

٢. Publishing related essays, books and research articles in various languages.

٣. Collecting relevant literature and manuscripts, classifying and indexing them, and making them available for scholars and researchers in all domains of Islamic studies.

٤. Establishing a specialized library, starting with publishing a comprehensive bibliography.

٥. Publishing a specialized and fully refereed journal.

٦. Encouraging Islamic studies departments and programs outside traditional Islamic institutes, to conduct research which shows the universality of Islamic law in all cultural contexts.

٧. Establishing "Al-Maqasid" website on the internet, which deals with topics of philosophy of Islamic law, and topics of *ijtihad* and renewal of the Islamic thought.

٨. Defining topics and methodology for writers and researchers, in order to grant the Centre's scholarly awards. The Centre also grants awards for the best PhD theses written on *maqasid* of the Islamic law.

٩. Publishing introductory leaflets and simplified pamphlets on the *maqasid* of Islamic Law.

١٠. Sponsoring versatile students and young researchers and encouraging them to study the philosophy of Islamic law, especially its *maqasid*.

The articles in this book are thematically divided into two parts. Part one is on the theory of *maqasid*, while part two addresses various applications in the Islamic jurisprudence. The following is a table of contents:

Editor's Note: Mohamad S. El-Awa

Part ١: THEORY

Fiqh of *maqasid* and *fiqh* of Scripts

H.E. Ahmad Zaki Yamani

Between Universal *Maqasid* and Specific Scripts

Sheikh Yusuf Al-Qaradawi

On *Maqasid* Knowledge and some Applied Examples

Sayyid Hadi Khosroshahi

Research on *Maqasid*: Foundation, Development and Future

Prof. Ahmad Al-Raysouni

Usuli and *Fiqhi* Rules and their Relationship with *Maqasid*

Dr. Abdul-Rahman Al-Kilani

‘Purposes’ and ‘Causes’ of the Islamic Rulings

Dr. Gasser Auda

Maqasid in the Shia School: Dilemma of Terminology and Scholasticism

Dr. Hassan Jabir

Part ٢: APPLICATIONS

Maqasid in the area of Acts of Worship: On Methodology

Prof. Mohamed K. Imam

Activating *Maqasidi* Paradigm in Political and Social Fields

Dr. Saif Abdel-Fattah

Maqasid in the Field of Endowments

Dr. Ibrahim B. Ghanim

APPENDIX: Comments on the Presented Articles

By:

Dr. Mohamed Al-Tahir Mesawi

Prof. Mohamed Kamal Imam

Sh. Wahbe Al-Zuhaili

Dr. Nuruddin Al-Khadmi

Dr. Ahmad Yusuf Solaiman

I am sure that the reader of this book will find in every article and commentary a number of useful and stimulating ideas and, perhaps, points of agreement and disagreement. Nevertheless, we have a

genuine objective in Al-Maqasid Research Centre to promote discussion and further research on all topics related to *maqasid*, including the ones presented in this book by the seminar's participants.

Finally, I would like to express my pleasure to present these 'foundational' views from Al-Maqasid Research Centre's foundational seminar.

Gasser Auda, Director
Al-Maqāṣid Research Centre

Studies in the Philosophy of Islamic Law:
Theory and Applications

All Rights Reserved © ٢٠٠٦

Al-Maqasid Research Centre in the Philosophy of Islamic
Law,

Al-Furqan Islamic Heritage Foundation

Eagle House, High Street,

Wimbledon, London SW1٩ ٥EF

United Kingdom

Tel: +٤٤٢٠٨ ٩٤٤ ١٢٣٣

Fax: +٤٤٢٠٨ ٩٤٤ ١٦٣٣

Website: www.al-maqasid.net

ISBN: ١-٩٠٥٦٥٠-٠٠١-٩

Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications

**Al-Maqāṣid Research Centre
In the Islamic Philosophy of Islamic Law**