

جامعة الشهيد حمه لخضر

الوادي

معهد العلوم الإسلامية

قسم الشريعة

مطبوعة مقاصد الشريعة

لطلبة الشريعة ماستر 1 السداسي

الثاني

تخصص شريعة وقانون

إسم الوحدة: الأساسية، المادة: مقاصد الشريعة -2- الرصيد: 04، المعامل: 02

محتوى المادة:

التشكل المعرفي لعلم المقاصد - المؤسسون للفكر المقاصدي

التشكل المعرفي لعلم المقاصد- نجم الدين الطوفي وإشكالية علاقة المصلحة بالنص

التشكل المعرفي لعلم المقاصد الفكر المقاصد عند ولي الله الدهلوي تحليل وتقييم

التشكل المعرفي لعلم المقاصد- الاجتهادات المعاصرة في الفكر المقاصدي

الفكر المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تحليل وتقييم

ابن عاشور وتدشين القول في إشكالية استقلال المقاصد

ابن عاشور وتدشين القول في المقاصد الخاصة

الفكر المقاصدي عند جمال الدين عطية - تحليل وتقييم-

الفكر المقاصدي عند طه جابر العلواني - تحليل وتقييم-

الفكر المقاصدي عند عبد المجيد النجار - تحليل وتقييم-

إشكالية حصر الضروريات في الكليات الخمس

الفكر المقاصدي عند الاتجاهات الحديثة

المقاصد وروح القانون

المقاصد وحقوق الإنسان

طريقة التقييم: : امتحان + متواصل

المراجع: (كتب ومطبوعات ، مواقع انترنت، إلخ ..)

- مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة: اليوبي. / - الموافقات للشاطبي / مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد

الطاهر بن عاشور

- مقاصد الشريعة: علال الفاسي / - المقاصد العامة للشريعة: يوسف العالم

- نظرية المقاصد عند الشاطبي: الريسوني / مشاهد من المقاصد: عبد الله بن بيه

- نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية. / نظرية المقاصد عند ابن عاشور: الإسماعيلي

المحاضرة الأولى: التشكل المعرفي لعلم المقاصد - المؤسسون للفكر المقاصدي

تلخيص لمقال البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله-للدكتور أحمد الريسوني- راجع المحاضرة في مطبوعة السداسي الأول .

المحاضرة الثانية: بين النص والمصلحة

احتلت قضية العلاقة بين النص والمصلحة حيزاً كبيراً في الدراسات المعاصرة ، ولعل ذلك راجع إلى الارتباط الوثيق لهذه المسألة بقضية الاجتهاد في النوازل المعاصرة ، وبقضية تعظيم الكتاب و السنة ، فهي قضية تتعلق بمكانة النص الشرعي و قدسيته.

كذلك فإن ضغط الواقع ، و شيوع الثقافة الغربية ، و بعد المسلمين عن دينهم ، ألقى - كل هذا - بظلاله على هذه القضية.

لذا لم يكن المعاصرون في هذه القضية على مهيع واحدٍ ، بل اختلفوا في ذلك تبعاً لاختلاف مشاربهم ، وارتبطت هذه القضية بقضية التجديد الأصولي والفقهي ، و مناهج الاستنباط ، و ما يتبع ذلك من خلفيات فكرية ، و هذا كله ألقى بآثر كبيرٍ - بلا شك - على فتاوى المعاصرين و أقوالهم حيال كثيرٍ من النوازل و المسائل المعاصرة.

وما نود الحديث عنه في هذا المقال هو بيان العلاقة بين النص و المصلحة ، و كيف كان موقف علماء المسلمين منها.

لا شك أن هذا الدين قد أكمله الله و أتم به النعمة فهو مصلح لكل زمان و مكان ، قال تعالى : { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا } (المائدة : 3) ، ولذا فما من حادثة تحدث ، و لا نازلة تكون ، إلا و لها حكم في شريعة الإسلام ، منها ما يكون معرفته بطريق النص الخاص عليها ، و منها ما تكون معرفته بطريق الاستنباط من القواعد الكلية التي أتت بها الشريعة.

والغاية من هذه الأحكام هو تحقيق مصالح العباد في الدارين ، فإن الله لم يخلق الخلق عبثاً ، و لم يتركهم هملاً ، قال تعالى : { وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ } (الدخان : 38) ، و قال تعالى : { أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا } (المؤمنون : 115) ، و ما أرسل الله الرسل إلا لإقامة نظام البشر على أحسن المناهج و أفضل الأوضاع في

الحال والمآل ، قال تعالى : { لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ } (الحديد : 25) ، قال ابن القيم رحمه الله : «فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها» [إعلام الموقعين 11/3] ، بل إن العبادات المحضة - التي لا يقصد بها سوى محض التقرب لله تعالى - تشتمل على منافع دنيوية للعباد ، قال تعالى : { إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ } (العنكبوت : 45) ، وقال تعالى : { خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا } [التوبة : 103] ، وكذلك التشريعات التي تنظم أمور المعيشة في الحياة الدنيا ، فإن الغرض منها هو تحصيل منافع العباد على الوجه الأكمل ، حتى إن القصاص الذي هو إزهاق النفوس بالقتل ما شرع إلا لما فيه من المصالح التي تعود على البلاد والعباد ، قال تعالى : { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } [البقرة : 179]

هذه النصوص : تُبين لك بوضوح وجلالٍ أن المصلحة هي فيما شرعه الله تعالى ، وأن العباد إنما يلحقهم الفساد والضرر بمقدار بُعدهم عن ذلك الأصل ، قال تعالى : { ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ } [الروم : 41] وقال تعالى بعدما ذكر خبر أصحاب السبت { كَذَلِكَ نَبَلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ } [الأعراف : 163]

ولا شك أن أفهام العباد في تقدير المصالح تتفاوت ، فما يكون مصلحة عند البعض قد يكون مفسدة عند آخرين ، فالمصلحة هي المنفعة ، وقد يختلف نظر الشخص الواحد للشيء الواحد فيراه تارة مصلحة ، وتارة أخرى يراه مفسدة ، فكيف يكون الحال عندما يكون النظر من الجرم الغفير - الذي ربما تجدد فيهم من يخالف في البديهيات - ؟

ثم كيف يكون الحال عندما تنتكس الفطر وتتبدل الأحوال ، ويتدخل الهوى الكامن في النفوس؟!

لذا كان المرجع في تحديد المصلحة هو الشرع ، وهكذا اتفقت كلمة العلماء على أن المصلحة هي كل ما يؤدي إلى حفظ مقصود الشرع ، سواء أكان في العبادات أم في المعاملات ، يقول الغزالي : « نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، وما لهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يُفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة» [المستصفى 1/174].]

وهنا يرد السؤال : كيف يراعي الشرع هذه المصالح ؟

والجواب : إن المنافع التي يراها الإنسان أنها مصالح لا تخلو من أن تكون أحد ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مصالح شهد لها الشرع بالاعتبار ، وهذه هي المصلحة المعتبرة ، وتظهر بوضوح في الأحكام المعلّلة ، أي الأحكام التي بين الشارع فيها الوصف الذي يترتب عليه الحكم أو يترتب على الحكم ، كقوله تعالى { إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ

أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ } [المائدة : 91] فبينت الآية أن قطع بعض أسباب العداوة والبغضاء مما يترتب على التحريم ، فعلمنا : أن قطع أسباب العداوة والبغضاء من المصالح التي اعتبرها الشرع.

وتمّ مثال آخر ، وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم (أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم ؟ أفشوا السلام بينكم) (رواه مسلم) فالتحابُّ مترتب على إفشاء السلام ، وعلمنا من هذه العلة المنصوصة اعتبارَ الشارع لمصلحة التحابِّ بين المسلمين.

وقد وضع العلماء ضوابط لمعرفة ما شهد له الشرع بالاعتبار في باب القياس، أو باب المصالح المرسلّة من كتب علم أصول الفقه.

القسم الثاني: مصالح شهد الشرع لها بالإلغاء ، وهذه هي التي يتصور الإنسان بعقله أو بمقتضى حاجته أنها مصالح ، لكنها على خلاف النص ، وهذه في الحقيقة ليست مصلحة ، وإن توهم العقل في بادي النظر أنها كذلك ، لأن النص لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وعقول العباد تتفاوت ، وتختلف ، وهذا هو معنى الرد إلى الشرع فيما تنازعنا فيه ، وهو ما أوجبه الله علينا ، قال تعالى : { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا } [النساء : 65].

ومن أمثلتها : إظهار المرأة لزینتها ، فقد يقع لدى كثير من عقول البشر أنها مصلحة لما فيها من إظهار الجمال ولكن ورد الشرع بإلغائها ، فقال تعالى { وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا } [النور : 31]

القسم الثالث : مصلحة سكت عنها الشرع ، فلم يذكر لها حكماً خاصاً بها باعتبارها أو إلغائها ، فهذه نعلم بإباحتها من النصوص العامة والمطلقة ، ومن أمثلتها مصلحة الترفُّه ، أي : رفاهية العيش ، فإنه لا دليل خاص ينص عليها ، لكنها داخلة في عمومات وإطلاقات كثيرة من نصوص الشارع ، كقوله تعالى : { قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ } (الأعراف : 32) ومنها نستفيد جواز أدوات الرفاهية في المأكل والمشرب والمسكن والمركب وغيرها ، ما لم تصل حد الإسراف والتبذير المنهي عنهما.

وعلى هذا اتفقت كلمة العلماء جميعاً. إلا أنهم اختلفوا في المصلحة المرسلّة هل تعتبر أم لا ؟

المصلحة المرسلّة: هي ما لم يرد الشرع باعتبارها أو إلغائها، لا في نص خاص ولا في نص عام

وهو خلاف طويل ودقيق جداً في علم أصول الفقه ، فمن العلماء من قال بالمنع ، ومنهم من قال بالإباحة ، ثم أتى جمع من العلماء فوجدوا أنه لا خلاف في الحقيقة بين هؤلاء وهؤلاء في التطبيق ، لذا صرح كثير منهم بأن الخلاف في

الحقيقة هو خلاف لفظي، أي خلاف في التعبير ، ولا أثر له في حقيقة الأمر، لأن الكل متفق في التطبيق ، وهو الثمرة المرجوة من التأصيل.

مضت قرون متطاولة جرى العلماء فيها على هذا ، وهو أن المصلحة في الحقيقة لا تتعارض مع النص أبداً ، وإن حدث تعارض في الظاهر ، فالذي يقدم هو النص الشرعي ، لأننا نقطع بصدق هذا النص ، ونقطع بكون المصلحة منحصرة في اتباعه ، فلا يكون المعارض له في الحقيقة مصلحة.

المحاضرة الثالثة: التشكل المعرفي لعلم المقاصد- نجم الدين الطوفي وإشكالية علاقة المصلحة بالنص

جاء الطوفي [ت: 716 هـ] ، وهو أحد علماء الحنابلة الأجلاء في أوائل القرن الثامن الهجري، لم يخالف فيما سبق ذكره من أن المصلحة لا تعارض النص ، لكنه قال قولاً فُهم منه أنه يقدم المصلحة على النص عند التعارض ، فطار به كل من رأى أن في البقاء تحت مقتضى النص مشقة وتعباً ، ورأى في كلام الطوفي ما يُسَوِّغ له أن يرد النص بدعوى المصلحة ، وتَلَفَّف تلك الشبهة كُلُّ من أراد أن يُسَوِّغ باطلاً بدعوى أن المصلحة في تحقيقه.

وبالرغم أنهم تجاوزوا ما ذهب إليه الطوفي ، وتعدوا ما قال به : إلا أن كلامه ومذهبه ظل مُسْتَنَداً أصولياً لهؤلاء كلما أرادوا أن يردوا نصاً شرعياً بدعوى المصلحة ، ولذا كان من الواجب بيان هذه الشبهة وبيان الرد عليها .

بين النص والمصلحة، مذهب الطوفي والجواب عنه

يقسم العلماء المصالح إلى ثلاثة أنواع : مصالح معتبرة ، ومصالح ملغاة ، ومصالح مرسلة.

وذكرنا أن العلماء قد اختلفوا في حجية المصلحة المرسلة فمنع منها طائفة من العلماء وأجازها طائفة ، رغم عدم اختلافهم في الفروع. وذكرنا أن العلماء لا يختلفون في أن « الأصل في الأشياء الإباحة » ، وهذا يقتضي أن الأصل في المصلحة هو الإباحة لأنها منفعة.

وهنا يظهر إشكال: ما الفرق بين ما اختلفوا فيه، وهو حجية المصلحة المرسلة، وما اتفقوا عليه ، وهو أن الأصل في المنافع الإباحة؟

فمن العلماء من ذهب إلى أن الخلاف لفظي ، وأنها قضية واحدة.

ومنهم من ذهب إلى أن موضع الخلاف ليس هو موضع الاتفاق ، فموضع الخلاف ليس في كون المصلحة مباحة وإنما في قدر زائد على مجرد المصلحة وهو بناء حكم شرعي باعتبارها، وجعلها أصلاً مستقلاً من أصول الأحكام، وهذا ما صرح به الغزالي في المستصفى.

الحاصل أن هناك إشكال في بيان حقيقة المصلحة المرسلة - من جهة التأصيل ، وإلا فلا يوجد خلاف في الفروع ، وهذه من أقوى حجج من يرى الخلاف لفظياً - ، وقد تعددت مذاهب العلماء في توجيه هذا الإشكال..

فاشترط الغزالي شروطاً من أجل القول بالمصالح المرسلة

واشترط الشاطبي شروطاً أخرى غير تلك التي ذكرها الغزالي

وأبي الطوفي فأراد أن يحل هذا الإشكال ، فذهب إلى أنه لا حاجة إلى التقسيم أصلاً ، سواء هذا أو غيره ، إذ إن رعاية المصالح أصل من أصول الشرع ، فإذا اجتمع النص والمصلحة فلا إشكال هنا.

أما إذا تعارض النص مع المصلحة ، وذلك بأن يكون هناك ضرر من اتباع النص فتقدم المصلحة عن طريق تخصيص النص في هذا الموطن فقط.

والطوفي يرى أن الشرع عبادات ومعاملات: أما العبادات فلا مجال للمصلحة فيها. وأما المعاملات فهي مبنية في الشرع على المصلحة.

فإذا اتحد الدليل والمصلحة فيها ونعمت. وإن اختلفا وأمكن الجمع بوجه من الوجوه فيها ونعمت.

وإن اختلفا وتعذر الجمع خصص النص في هذه الحالة بنص آخر وهو "لا ضرر ولا ضرار" « رواه ابن ماجة (ح 2340) وصححه الألباني [ويكون اتباع المصلحة هو مقتضى الشرع.

هذا هو خلاصة مذهب الطوفي كما ذكره في شرح الأربعين النووية والذي طبع منفرداً بعنوان «رسالة في اتباع المصلحة» ، [هذا خلاصة الصفحات من 23-48] وكلامه في شرح مختصر الروضة لا يخرج عن هذا [(214/2-217)] .

ولنا مع مذهب الطوفي الوقفات التالية:

الوقفة الأولى : ذكر الطوفي أن مذهبه في اتباع المصلحة محله هو المعاملات ، وليس التبعثات ، ورغم خلافنا مع الطوفي فيما ذهب إليه ، إلا إن استحضار هذا الأمر هام في الرد على من يستدلون بمذهب الطوفي في تعطيل النصوص الشرعية.

الوقفة الثانية : الطوفي قد اشتبه عليه مسألة تدافع المصالح بالمصلحة المرسلة.

وبيان ذلك : أن العلماء يذكرون أنه عند تعارض المصالح يجب تقديم أهمهم ، وعند تدافع المفاسد يجب درء أعظمهم ، وهذا سبيله عند التزاحم ، وهو أمر مختلف عن مجرد بناء الحكم على المصلحة وإن خالف الدليل.

أما قاعدة التدافع فقد نص عليها غير واحد من أهل العلم ، فمن ذلك:

قول العز بن عبد السلام:

«إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى { : فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ } [التغابن:16] وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة.

قال تعالى { : يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا } [البقرة : 219] ، حرمهما لأن مفسدتهما أكبر من منفعتهما ، وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة ، وإن استويت المصالح والمفاسد فقد يتخير بينهما وقد يتوقف فيهما [« قواعد الأحكام (1/988).] قال ابن القيم : «: وإن تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تراخمت قدم أهمها وأجلها وإن فات أدناها ، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تراخمت عطل أعظمها فساداً باحتمال أدناها . [« مفتاح دار السعادة (2/222)])

قال ابن تيمية : «: إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة : كان في تركها مضار ، والسيئات منها مضار وفي المكروه بعض حسنات فالتعارض إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما ، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح ، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما ، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما . وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما ، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة ، فيرجح الأرحم من منفعة الحسنة ومضرة السيئة . [« مجموع الفتاوى (2/37)])

الوقفة الثالثة : أن محل الخلاف بيننا وبين الطوفي في المعاملات التي يظهر لنا فيها أن النص الشرعي يسبب مفسدة : هل يجب اتباع النص أم اتباع المصلحة ؟ مذهب الطوفي هو اتباع المصلحة وهذا الذي ذكره لم يقل به أحد من أهل العلم قبله ، وقد كفانا هو مؤنة الاستدلال على ذلك ! فقد ذكر هو أن هذا القول لم يقل به أحد قبله . وهذا في الحقيقة قدر كاف لنا في الرد عليه ، لكننا لن نقتصر على ذلك ، بل سنذكر الأمور التي استدلل بها ونجيب عنها بحول الله وقوته .

ما استدلل به الطوفي والجواب عليه:

استدل الطوفي بخمسة أمور:

الأمر الأول:

أن قوله صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه .

والجواب عن هذا:

أن مقتضى الحديث أنه إذا ثبت في واقعة حصول مفسدة عظيمة فإن الواجب دفع هذه المفسدة .

وتصور حصول المفسدة في اتباع النص إنما يكون في واقعة خاصة ، لا لأجل كون اتباع النص مفسدة في ذاته ، وإنما لأجل ما يكتنف الواقعة من ملابسات تجعل المكلف واقع في حالة تتدافع المفاصد ، وكل العلماء يقولون في هذه الحالة : تُدفع المفسدة الأعظم بالمفسدة الأقل ، ولا يتصور أن يكون الحكم العام في مسألة هو تقديم المصلحة على النص إلا بالقول بأن النص يؤدي إلى المفسدة في ذاته ، وهذا لا يقول به أحد - حتى الطوفي - إذ أقل ما فيه هو نسبة الشريعة إلى الفساد والإفساد.

الأمر الثاني:

"أن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام ، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل".

والجواب عن هذا:

أنه لا يمانع أحد في كون المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين ، وهذا يقتضي أن تكون الأحكام التي ثبتت في الشرع محققة للمصلحة ، ومعنى هذا أن الحكم متى ثبت فهو محقق للمصلحة ، وليس أن نفترض أن المصلحة في خلاف النص ثم نقدم المصلحة على النص؟!!

فالطوفي هنا يقع في تناقض عجيب ! إذ قد ثبت بالأدلة المتكاثرة كون المصلحة هي مقصود النصوص ، فكيف يدعي تعارض النصوص في ذاتها مع المصلحة؟! أليس اتهام العقول المتفاوتة أولى من اتهام النصوص الثابتة؟

إن الذي أوقع الطوفي في هذه الزلة هو أحد أمرين ، إما افتراضه أن النصوص في ذاتها قد تأتي بالمفسدة ، ولذا فهو يدفع تلك المفسدة بالمصلحة ، وهذا بعيد جداً ، إذ إن كلام الطوفي نفسه مشحون بالأدلة على كون النصوص إنما تأتي مراعية لمصالح العباد ، كما أن القول بأن النصوص قد تأتي بالمفسدة خطير جداً ولا ينبغي أن نتصوره من مسلم ، فضلاً عن عالم كبير كالطوفي..

فإذا كانت أفهام العباد تتفاوت ، وغاب عنا وجه حصول المصلحة من النص ، فهل يعني هذا رد النص؟!!

وإما أنه يرى أن المفسدة -التي تحصل للمكلف أحياناً بسبب ما يكتنف الواقعة من أحوال - يمكن التخلص منه بجعل المصلحة مُخَصَّصة أو مقيدة للنص ، وهذا أيضاً لا يصح ولا يمكن قبوله من وجوه:

الوجه الأول : أن هذا قول مُبْتَدَع لم يقل به أحد من السلف ومن جاء بعدهم ، فلم يقل أحد بأن المصالح تُخصص النصوص أو تقيدها.

الوجه الثاني: أن المصلحة غير ثابتة ، بل متغيرة ، فما هو مصلحة اليوم قد يكون مفسدة غداً ، كما أن العقول في تقديرها متفاوتة بل متباينة ، فما تقدره بعض العقول مصلحة تقدره الأخرى مفسدة ، والذي هذا شأنه من التغيير والتبدل والتباين في تقديره ، كيف له أن يعمل التخييص أو التقييد في حكم ثابت بنص غير متغير.

الوجه الثالث : أننا لو طردنا هذا قاعدة وجعلنا للمصالح قوة تقييد النصوص وتخصيصها ، لما سلم لنا نص أبداً ، فما من حكمٍ منصوصٍ عليه في المعاملات أو الجنايات أو غيرها إلا ويمكن أن نتصور مصلحةً على نقيضه ، كالنصوص الواردة في البيوع والربا والصرف والشركات والأنسجة والجنايات وغيرها ، وبهذا نقضي على النصوص بالبطلان ، فلا يكون لها اعتبار أبداً.

الأمر الثالث :

"أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح ، فهي إذا محل وفاق ، والإجماع محل الخلاف ، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه. "

والجواب عن ذلك:

أن منكري الإجماع ومثبتيه جميعاً قالوا بأن الشارع راعى المصالح في الأحكام ، أي أن أحكام الشارع متضمنة المصلحة ، فمراعاة المصالح هي فعل الشارع عز وجل وليست فعل المجتهد ، لم يقولوا برعاية المصالح على الوجه الذي قال هو به ، وهو أنها فعل المجتهد في مقابل النصوص ، وقد أقر بذلك حين كما ذكر هو أن هذا القول لم يقل به أحد قبله من أهل العلم.

هذا كله على فرض أن من أهل العلم قديماً من أنكر كون الإجماع حجة ، إذ لا يعرف هذا القول إلا عن الشيعة ، والنظام من المعتزلة!

الأمر الرابع:

" أن النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر متفق في نفسه ، لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى ."

وهذه زلة قدم من الطوفي - غفر الله له - فأقل ما في هذا الكلام هو نسبة الشريعة إلى التناقض في ذاتها ، إذ إن التناقض والاختلاف ليس بسبب تعارض النصوص في حقيقة الأمر ، فالتعارض إنما يحصل في ذهن المجتهد ، ولهذا يطلب دفعه ، وكيف تتعارض النصوص وهي كلها وحي من عند الله كتاباً وسنة ، قال تعالى { : وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ } [النجم 3-44] .

فإن قال قائل : لا يلزم من كلامه أنه يرى أن النصوص متعارضة في ذاتها ، بل المقصود أن أفهام المجتهدين تتفاوت في فهمها ، ولذا يحصل التعارض.

فالجواب : لو كان هذا صحيحاً لما علل كون اتباع المصلحة هو الأولى بكونها أمر متفق في نفسه ، إذ مقتضى هذا التعليل أن النصوص متعارضة في ذاتها.

ثم جعله النصوص هي سبب الاختلاف المذموم شرعاً لم يُيق لنا مخرج لحمل كلامه على وجه مقبول.

ثم إن الأفهام التي تتفاوت في فهم النصوص ستكون أشد تفاوتاً في اتباع المصلحة ، فتعليل اتباع المصلحة بأنه أمر متفق في نفسه فُتقدّم : دليل على أن المقصود من قوله أن النصوص متعارضة أي في نفسها.

الأمر الخامس:

أنه «قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا. »

والجواب عن هذا إجمالاً:

أنه لا يلزم من تقديم المصلحة في واقعة أن يكون هذا أصل معتبر في رد النصوص بالمصالح ، إذ ما من نصٍ وإلا وقد تكون هناك مصلحة ما في مقابله ، وهذا مفضٍ إلى تعطيل النصوص بالكلية.

هذا على فرض أن النصوص التي ذكرها تدل على تقديم المصلحة على النص ، وهذا غير صحيح..

وتفصيل ذلك يقتضي ذكر ما استدل به من الوقائع والجواب عن كل واقعة بما يناسبها ، وهذا تفصيله

بين النص والمصلحة، أدلة الطوفي من السنة والرد عليها

ذكرنا في المقالين السابقين : العلاقة بين النص والمصلحة ، وحاصلها أن الشرع يراعي مصالح العباد قطعاً ، لكن إذا تُصوّر تعارض بين النص والمصلحة : فالمقدم هو النص ، لأن أفهام الناس تختلف في اعتبار المصلحة من عدمها ، ودلّلنا على ذلك ، وذكرنا أن مذهب الطوفي جواز تخصيص النص بالمصلحة ، بل وتقديمها على النص ، وذكرنا أدلة الطوفي والرد عليها ، وبقي لنا في هذا المقال ذكر الأدلة التي استدل بها الطوفي من السنة على مذهبه والجواب عنها

..

وذلك في الفقرات التالية:

(1) قال الطوفي : قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها، في قضايا ، منها : معارضة ابن مسعود النص والإجماع بمصلحة الاحتياط للعبادة كما سبق ، ومنها قوله عليه الصلاة والسلام حين فرغ من الأحزاب : (لا يصلين أحدهم العصر إلا في بني قريظة) فصلى بعضهم قبلها ، وقالوا : لم يُرد منا ذلك .. وهو شبيه بما ذكرنا.

ومنها قوله ﷺ لعائشة : (لولا أن قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم) وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها فتركه لمصلحة الناس.

ومنها: أنه عليه الصلاة والسلام ، لما أمرهم بجعل الحج عمرة قالوا : كيف ؟ وقد سَمَّينا الحج ، وتوقفوا ، وهو معارضة للنص بالعادة ، وهو شبيه بما نحن فيه.

وكذا يوم الحديبية لما أمرهم بالتحلل ، توقفوا تمسكاً بالعادة ، في أن أحداً لا يحل قبل قضاء المناسك ، حتى غضب ﷺ ، وقال : (ما لي أمر بالشيء فلا يُفعل.)

ومنها:

ما روى أبو يعلى الموصلي في مسنده أن النبي ﷺ بعث أبا بكر ينادي: (من قال : لا إله إلا الله دخل الجنة) فوجده عمر ، فرده وقال “إذاً يتكلموا” وكذلك رد عمر أبا هريرة عن مثل ذلك في حديث صحيح ، وهو معارضته نص الشرع بالمصلحة”

[رسالة في رعاية المصلحة 35-36.]

هذه الأدلة الستة هي كل ما استدل به الطوفي من السنة ليدلل على ما ذهب إليه من رعاية المصلحة وتقديمها على النص عند التعارض ،

وليس فيها والله الحمد ما يدل على ما ذهب إليه ، بل منها ما هو صريح في الرد عليه.

ولبيان هذا سنتناول هذه الأحاديث واحداً واحداً لنبين دلالاته ، ونبين وجه استدلال الطوفي به ، ونجيب عليه بحول الله وقوته.

(2) يشير الطوفي في الدليل الأول إلى ما رواه مسلم من حديث شقيق، قال: كنت جالساً مع عبد الله، وأبي موسى، فقال أبو موسى: ”يا أبا عبد الرحمن: أرايت لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء شهراً كيف يصنع بالصلاة“؟ فقال عبد الله: ”لا يتيمم وإن لم يجد الماء شهراً“ فقال أبو موسى: ”فكيف بهذه الآية في سورة المائدة {فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً}“ [النساء: 43] فقال عبد الله: ”لو رخص لهم في هذه الآية لأوشك إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا بالصعيد“، فقال أبو موسى لعبد الله: ”ألم تسمع قول عمارٍ بعثني رسول الله ﷺ في حاجةٍ فأجبت فلم أجد الماء، فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة ثم أتيت النبي ﷺ، فذكرت ذلك له فقال: (إنما كان يكفيك أن تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الأرض ضربةً واحدةً، ثم مسح الشمال على اليمين، وظاهر كفيه، ووجهه) فقال عبد الله: ”أو لم تر عمر لم يقنع بقول عمارٍ؟“

وتتمة الذي حصل بين عمار بن ياسر وأمير المؤمنين عمر رضي الله عنهما رواها مسلم من سعيد بن عبد الرحمن بن أنبزي ، عن أبيه ، أن رجلاً أتى عمر ، فقال : “إني أجنب فلم أجد ماءً” ، فقال : “لا تصل”. فقال عمار: “أما تذكر يا أمير المؤمنين، إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد ماءً، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت، فقال النبي ﷺ: (إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك، وكفيك) فقال عمر: “اتق الله يا عمار” قال: “إن شئت لم أحدث به” فقال عمر: “نوليك ما توليت”

بتدبر قليل في السياق المذكور للحديثين السابقين يتضح لك مذهب ابن مسعود والذي فهمه الطوفي على وجه خاطئ ، وبيان ذلك : أن أبا موسى فسر الملامسة في الآية بالجماع ، أما ابن مسعود ففسرها بمجرد اللمس ، أي :لمس المرأة ، وأنه ناقض للوضوء ، ولذا لم تكن الآية حجة في موطن النزاع لكونها تحتمل القولين جميعاً ، واستدل ابن مسعود لقوله ومذهبه بأنه يبعد تفسير الآية بأنها الجماع لأن ذلك مؤد إلى أن يكون الرجل على جنابة ويستثقل الغسل فيعدل إلى التيمم ، فاستدل أبو موسى بحديث النبي ﷺ لعمار، والذي يدل على أن المراد الجنابة، فاستدل عليه ابن مسعود بأن هذا الحديث لا يثبت لأن عمر كان في الواقعة ولا يذكرها.

—إذن فابن مسعود لا يريد الآية للمصلحة.

—ثم إن أبا موسى الأشعري لم يقر ابن مسعود على كلامه.

—كذلك فإن فعل عمر رضي الله عنه الذي استدل به ابن مسعود على رد قول عمار : لم يكن تكذيباً له ، بل نسيان من أمير المؤمنين ، وهو في الحقيقة لم يُرد قولَ عمار ، بل استوثق منه ، فلما قال له عمار : إن شئت لم أحدث به ، بيّن عمر أنه لم يُرد تكذيبه ، وذلك بقوله ، بل نوليك ما توليت.

—إذن : ليس في مذهب ابن مسعود رد ما تدل عليه الآية لمجرد مصلحة رآها ، بل هو يستدل لما رآه راجحاً في فهم الآية بأن ذلك موافق للمصلحة ، وهذه طريقة في الاستدلال يتبعها العلماء جميعاً إذ بعدما يذكرون الحكم الشرعي : يذكرون المصالح والحكم التي ظهرت لهم من هذا التشريع، ولو سقط الدليل الأصلي الذي استدلوا به لسقط كل ما يتبعه من مصالح مستنبطة.

—ثم إن الطوفي قد ذكر في بيان مذهبه أن محله في المعاملات وليس العبادات ، فهل ما ذكره هنا من قبيل المعاملات أم العبادات ؟! .

(3)الدليل الثاني فيما ذكره الطوفي هو ما رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر قال : “نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف من الأحزاب : (لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة) ، قال : فتخوف ناس فَوَت الوقت ، فصلوا دون بني قريظة ، وقال الآخرون : لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ ، وإن فات الوقت ، قال : فما عنف واحداً من الفريقين ” أخرجه البخاري ٩٤٦

بلفظ : (العصر) بدل (الظهر) ، ومسلم ١٧٧٠.

فليس أداء بعض الصحابة الصلاة قبل وصولهم بني قريظة خوف فوات الوقت : تقديماً للمصلحة على حديث النبي ﷺ ، وليس في الحديث ما يدل على ذلك ، بل ما حصل من الصحابة : أنهم انقسموا في فهم هذا النص من النبي ﷺ إلى فريقين :

الفريق الأول : رأى أن الأمر هنا بالصلاة في بني قريظة ينبغي أن يفهم كلامه بحيث لا يعارض ما أمر به في أحاديث أخر بوجوب الصلاة في وقتها ، وعليه فيكون المراد من الحديث الأمر بالمبادرة بالإسراع في الذهاب إلى بني قريظة ، بدلالة أحاديث المواقيت ، فهم عدلوا عن المعنى الظاهر إلى معنى مؤول ، بدلالة أحاديث أخرى وهي أحاديث المواقيت ، وفي هذا حمل للنص على معنى لا يخالف ما عليه الأحاديث الأخرى ، وهذا سبيل للأصوليين - في الجمع بين الأحاديث - معروف .

الفريق الثاني : رأى أن أحاديث المواقيت عامة ، وهذا حديث خاص ، وعليه فيقدم الخاص على العام ، ويُجملُ العام عليه ، فكما أن أحاديث المواقيت حُصِّصَتْ بالسفر بالدليل الناصٍ على جواز الجمع في السفر والمرض ، فكذلك حُصِّصَتْ في هذه الحالة بالدليل أيضاً .
إذاً فليس هنا تقديماً لمحض مصلحة على النص .

وقد يقول قائلٌ : أليس هذا تخصيص لأحاديث المواقيت .

فنقول نعم : تخصيص بهذا النص من النبي ﷺ كما هو ظاهر ، وليس تخصيصاً بالمصلحة .

ثم إنه عندما يقع التعارض بين الأحاديث ، فإننا نقطع بأن هذا التعارض إنما هو في ذهن المجتهد ، إذ الشريعة خالية من التعارض ، وإنما يطلب الجمع بين الأحاديث دفعا لهذا التعارض الناشئ في ذهن المجتهد ، وعندما يجمع المجتهد بين هذه الأحاديث بوجه من وجوه الجمع المعروفة ، ويكون في وجه الجمع هذا مصلحة متحققة ، لا يصح أن يقال إنه ترجيح للمصلحة على النص ، حاشا وكلا ، بل هو جمع بين الأحاديث المتعارضة ، وهذا الجمع ظهر لنا وجه مصلحته ، وشتان ما بين القولين .

(4) الدليل الثالث فيما ذكره الطوفي هو الحديث المتفق عليه عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال لها : (ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم ؟) فقالت : " يا رسول الله ألا تردها على قواعد إبراهيم ؟ " قال : (لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت) البخاري ٢٥٥١ وهذا لفظ ، مسلم ١٥٩٩ بلفظ قريب .

هذا الحديث يدل على أن النبي ﷺ ترك فعلاً مشروعاً لأجل مفسدة في ذلك الفعل ، وهذا الحديث يدل على القاعدة المعروفة عند العلماء " درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة . "

قال ابن تيمية : " فترك النبي ﷺ هذا الأمر الذي كان عنده أفضل الأمرين للمعارض الراجح ، وهو حدثان عهد قريش بالإسلام ، لما في ذلك من التنفير لهم ، فكانت المفسدة راجحة على المصلحة " الفتاوى الكبرى ٢ : ٣٥١ . أين في هذا الحديث ترك النص لمصلحة ؟

ولعلنا نزيد الأمر توضيحاً فنقول: كان يسع النبي ﷺ أن يقول: إنه لن يُعَيَّرَ بنيانَ الكعبة وسيتركه كما هو، وسيكون هذا تشريعاً في حقنا، لأنه ﷺ هو المشرع بقوله وبفعله وبتركه - كما في هذا الحديث -، لكن النبي ﷺ بين العلة من هذا الترك، وبيان هذه العلة مفيدٌ لنا في أن نعلم أن هذه العلة علةٌ معتبرة بنص الشارع، فكيف يقال إن هذا دليل على تقديم المصلحة على النص؟!، وأين هذا النص السابق الذي قُدِّمَت المصلحة عليه، ولو وُجِدَ لما كان ذا دلالة لأن الذي قُدِّمَ المصلحة هو المشرع، فهو نص يدل على أن المصلحة في الترك، لا أنه تقديم للمصلحة على النص. ومثل هذا يقال في ترك النبي ﷺ قتل المنافق المستحق للقتل خشية أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه.

(5) الدليل الرابع فيما ذكره الطوفي هو ما رواه جابر بن عبد الله قال: "أهللنا أصحاب النبي ﷺ بالحج خالصاً ليس معه شيءٌ غيره، فقدمنا مكة صبح رابعةٍ مضت من ذي الحجة، فأمرنا النبي ﷺ أن نحل، قال: "أحلوا واجعلوها عمرةً"، فبلغه عنا أنا نقول: لما لم يكن بيننا وبين عرفة إلا خمساً أمرنا أن نُحِلَّ، نروح إلى منى، ومذاكيرنا تقطر من المني.!"

فقام النبي ﷺ خطيباً، فقال: (قد بلغني الذي قلتم، وإني لأبركم وأتقاكم، ولولا الهدي لحللتُ، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت" رواه أبو داود ١٥٦٩،

وللنسائي أيضاً من حديث جابر، قال: "قدمنا مع رسول الله ﷺ لأربع مضي من ذي الحجة، فقال رسول الله ﷺ (أحلوا واجعلوها عمرةً)، فضاقت بذلك صدورنا وكبر علينا، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: (يا أيها الناس، أحلوا فلولا الهدي الذي معي لفعلت مثل الذي تفعلون) فأحللنا حتى وطئنا النساء وفعلنا ما يفعل الحلال حتى إذا كان يوم التروية، وجعلنا مكة بظهر لبينا بالحج" رواه النسائي ٢٩٩٤.

فأين في الحديث ما يساعد الطوفي على ما ذهب إليه؟ إن الذي في الحديث: أن الصحابة أشكل عليهم عندما أمرهم النبي أن يحلوا من إحرامهم بالحج، فترثوا في امتثال الأمر، وسبب هذا أمران:

الأول: أن النبي ﷺ لم يهمل كما أمرهم.

الثاني: أنهم يعلمون أن من أهل بالحج لا يجوز له أن يحلل حتى يؤدي نسكه.

ولذا كان عظيماً عليهم هذا الفعل فترددوا فيه، حتى بين لهم النبي ﷺ أنه لولا سوقه الهدي لفعل مثل ما فعلوا ثم، هب أن الصحابة عارضوا نص النبي ﷺ بالمصلحة في هذه الواقعة: فأقرهم النبي ﷺ على هذا أم أنكروا عليهم؟ أويسوغ لأحد أن يستدل بفعل صحابي أنكروه عليه النبي ﷺ؟

هذا والله استدلال عجيب! وأعجب منه أن يكون الطوفي هو المستدل بهذا! رحمه الله وغفر له.

وقد فعل الطوفي هذا أيضاً في الدليل الخامس الذي ذكره هو مختصراً ، ولن أطيل ذكره بنصّه ، بل تكفي عبارة الطوفي نفسه ، إذ إنها أبلغ ما يرَدُّ عليه ، فهو يقول : “وكذا يوم الحديبية لَمَّا أمرهم بالتحلل ، توقفوا تَمَسُّكاً بالعادة ، في أن أحداً لا يَحِلُّ قبل قضاء المناسك ، حتى غضب ﷺ ، وقال : (ما لي أمر بالشيء فلا يفعل)

أهذا يصلح دليلاً على جواز معارضة النص بالعادة ؟

أم إنه دليلٌ واضحٌ على أنه لا يجوز أن يعارض النص بالعادة ؟

أما يكفي أن يغضب النبي ﷺ من الفعل ، ويقول هذا الذي قرأت ؟

الدليل الأخير _فيما ذكره الطوفي_ هو ما رواه أبو يعلى في مسنده ، وقد ضعفه بعض أهل الحديث ، وورد في مسند أبي يعلى أيضاً ما يعارضه ، لكن القصة بسياق غير الذي يأتي ثابتة عند مسلم ، وقد أشار إليها الطوفي ، وقد رواها مسلم من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - في حديث طويل وفيه : “فأعطاني رسول الله - ﷺ - نعليه ، وقال : (يا أبا هريرة ، اذهب بنعلي هاتين ، فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بما قلبه ، فبشره بالجنة) ، فكان أول من لقيت عمر - رضي الله عنه - فقال : ما هاتان النعلان يا أبا هريرة؟ ، فقلت : هاتان نعلا رسول الله - ﷺ - بعثني بهما من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بما قلبه ، بشرته بالجنة ، فضرب عمر بيده بين ثديي ، فخررت لاستي ، فقال : ارجع يا أبا هريرة ، فرجعت إلى رسول الله ﷺ فأجهشت بكاءً ، وركبني عمر فإذا هو على أثري ، فقال لي رسول الله ﷺ : (ما لك يا أبا هريرة؟) ، فقلت : ”لقيت عمر ، فأخبرته بالذي بعثني به ، فضرب بين ثديي ضربةً خررت لاستي ، وقال : ارجع ” فقال له رسول الله ﷺ : (يا عمر ، ما حملك على ما فعلت؟) قال : ”يا رسول الله ، بأبي أنت وأمي ، أبعثت أبا هريرة بنعليك ، من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بما قلبه بَشْره بالجنة؟ ” قال : (نعم) قال : ”فلا تفعل ، فإني أخشى أن يتكلم الناس عليها ، فخلهم يعملون “ فقال رسول الله ﷺ : (فخلهم) رواه مسلم 31.

ففي هذا الحديث أن غاية ما فعله عمر : أنه ردّه حتى يراجع النبي ﷺ لمصلحة رأها ، وكان الحكم ثابتاً في حقنا بإقرار النبي ﷺ له ، لا بمجرد اعتراض عمر ، إذ قد اعترض عمر في الحديبية أيضاً ، ولم يُقر على ما فعل ، فليس في الحديث حجة على أنه ترد النصوص بالمصلحة ، وإنما في الحديث حجة على أن الصحابة يعلمون اعتبار الشرع للمصلحة ، وأنهم مأذون لهم أن يجتهدوا بحضرة النبي ﷺ فيعتبر اجتهادهم أو يرده.

فعاية ما فعله عمر : أنه أمر أبا هريرة بالانتظار حتى يراجع النبي ﷺ لأجل هذه المصلحة ، وهذه المصلحة لن تعتبر حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ .

إذاً فهذا الحديث دليل على أن أحكام الشرع تراعي المصلحة ، لكن ليس دليلاً على أن عمر رد النص الشرعي بالمصلحة .

قال النووي : " قال القاضي عياض وغيره من العلماء رحمهم الله: وليس فعل عمر رضي الله عنه ومراجعته النبي ﷺ اعتراضاً عليه ، وزدّاً لأمره ، إذ ليس فيما بعث به أبا هريرة غير تطيب قلوب الأمة وبشراهم ، فرأى عمر رضي الله عنه أن كتم هذا أصلح لهم ، وأحرى أن لا يتكلموا، وأنه أعود عليهم بالخير من معجل هذه البشرية ، فلما عرضه على النبي - ﷺ - صوبه فيه) شرح مسلم ١ : ١٠٨ .

ولا يعارض هذا : الحديث الذي ذكره الطوفي ، فإنه رغم ضعفه ليس فيه حجة أيضاً ، إذ إن الطوفي لم يذكره بتمامه ، والنص الذي أشار إليه هو ما رواه أبو يعلى في مسنده من حديث سليم بن عامر ، قال : سمعت أبا بكرٍ ، يقول : قال رسول الله ﷺ : « اخرج فناد في الناس من شهد أن لا إله إلا الله وجبت له الجنة » . قال : فخرجت فلقيني عمر بن الخطاب ، فقال : ما لك أبا بكرٍ؟ فقلت : قال لي رسول الله ﷺ : « اخرج فناد في الناس من شهد أن لا إله إلا الله وجبت له الجنة » . قال عمر : ارجع إلى رسول الله ﷺ ، فإنني أخاف أن يتكلموا عليها ، فرجعت إلى رسول الله ﷺ ، فقال : « ما ردك؟ » فأخبرته بقول عمر ، فقال : " صدق "

فظاهر أن هذا الحديث لا يخرج عن الحديث الذي سبق ذكره .

أطلت عليك أيها القارئ الكريم ! ، ولعلك تعود باللائمة على الطوفي ! ، فهو الذي أحوجنا إلى هذه الإطالة ! ، وقد ذكرت لك نص ما كتبه هو ، ثم ذكرت لك الأحاديث بتمامها لأبين لك كيف أن اختصار الأحاديث يوقع في كثير من الخلل ، وربما لا تتبين وجه دلالتها ، بل قد يستدل بها على عكس ما تدل عليه !
وأيضاً : لأن كثيراً من المعاصرين ممن يتحللون من رقبة النصوص يستدلون بهذه الوقائع التي ذكرها الطوفي ، فكان لا بد من استيفائها بالذكر .

هذا على الرغم من أن غاية مذهب الطوفي - كما ذكر هو - إنما في تعارض النص - في باب المعاملات - مع المصلحة من كل وجه ، وليس مذهبه رد النصوص بالكلية وتقديم العقل عليها ، أو البحث عن مسوغ في الشرع لإقرار ما عليه الناس من منكر وباطل بدعوى المصلحة أو التيسير ، فهذا انخلاع من الدين وتفريط في التمسك به ، وهو غير ما نحن بصدده من النقاش والرد ، والله أسأل أن يهدينا جميعاً إلى سواء السبيل إنه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين .

إعداد اللجنة العلمية بمركز سلف للبحوث والدراسات .

المحاضرة الرابعة: الفكر المقاصد عند ولي الله الدهلوي تحليل وتقويم(من مقال: ولي الله الدهلوي وكتابه: حجة الله البالغة لد. وصفي عاشور أبو زيد بتصريف)

التعريف بولي الله الدهلوي(1114هـ - 1703م / 1176هـ - 1762م)

يعد هذا الإمام - كما وصفه الشيخ أبو الحسن الندوي - من نوابغ بلاد الهند، ومن عباقرتها الأفاضال الذين قل أن يوجد لهم نظير حتى في العالم الإسلامي، وكان معروفاً بحكيم الإسلام.

وُلد عام 1114هـ وتلقى العلوم عن والده وقرأ أمهات الكتب في العلوم المختلفة، وفرغ من التحصيل وهو في الخامسة والعشرين من عمره واشتغل بالتدريس نحوًا من اثني عشرة سنة.

وكانت إقامته بالحرمين الشريفين لمدة عامين كاملين فرصة سانحة لتلقي دروس عن كتب السنة على الشيخ أبي طاهر محمد بن إبراهيم الكردي بالمدينة المنورة فأجازه، كما حضر دروس الشيخ تاج الدين القلعي المكي.

وامتاز الإمام الدهلوي بالفصاحة في اللغة العربية نثرًا وشعرًا، والتبحر في علوم القرآن وأصول الحديث وأصول الفقه والدين وله مصنفات عدة في علوم القرآن والحديث وأصول الدين والسلوك والسير والأدب، مما جعله موضع ثناء علماء عصره، وانتفع بعلمه الكثيرون، والإمام الدهلوي حامل راية الإصلاح بخلفية مقاصدية قد سعى لإزالة فتن الإشراك والبدع ومحدثات الأمور في الدين.

أما كتابه الشهير حجة الله البالغة فهو مآثرة الإمام الدهلوي العلمية الرائعة، وهو كتاب موسوعي يحتوي على اجتهاداته في علوم الفقه والحديث والتفسير والعقائد والتصوف ومقارنة الأديان والأخلاق، والسير النبوية وأحكام الساعة، كما ينفرد ببيان وشرح أسرار العبادات كلها، وثمراتها المتحققة في الأخلاق الفاضلة وتحقيق السعادة. توفي - رحمه الله - سنة 1176هـ بمدينة دهلي وقد تجاوز الستين سنة.

منهجه:

يتفق العلامة ولي الله الدهلوي مع الإمام الشاطبي عندما بيّن أنّ المقاصد هي أرواح الأعمال وذلك حين قال بأن أولى العلوم الشرعية عن آخرها - فيما أرى - وأعلاها منزلة وأعظمها مقداراً، هو علم أسرار الدين، الباحث عن حجج الأحكام وملياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها... إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع (حجة الله البالغة لولي الله الدهلوي 4/1)

إنّ وعي اللحظة الحضارية لدى الدهلوي يجعلنا نقف على خلفية الطرح الفكري الذي استند إليه وهو يستحضر منظومة التشريع المقاصدية، إذ أعلن في مشروعه المقاصدي "حجة الله البالغة" عن:

أولاً: أعلن عن مقاصد الدين أصولاً وفروعاً، حيث تناول مقاصد الدين وأصل لها في كتابه حجة الله البالغة وهي خطوة رائدة اجتاز بها التعظيم القديم للكليات أعطى بها بعداً موسعاً وشاملاً في مجالات الفكر الإسلامي.

ثانياً: استند على التعليل من أجل صدّ الفلسفات الوثنية العدمية، ومن أجل صدّ العرفان الهرمسي السليبي، الذي يقوم على تغييب العقل تماماً، كانت معقولية التشريع تحمل صفات إظهار تعليل الأحكام والنصوص وتعليقها.

ثالثاً: تأكيده على أن كل مصلحة حثنا الشرع عليها وكل مفسدة ردعنا عنها، فإن ذلك لا يخلو من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة:

- 1- تهذيب النفس بالخصال الأربع المبنية عليها السعادة وتهذيب النفس إثباتاً أو نفيًا، وهي النظافة (الطهارة) والخشوع لرب العالمين (الإخبات) وسماحة النفس والسعي في إقامة العدل بين الناس .
- ويشرح على ما يترتب على الأعمال من الثواب والعذاب ومعرفة مناسبة الأعمال لأجزيتها وأنها ترجع إلى أصل معقول المعنى، وأن الأحكام معلقة بأصول كلية.
- 2- إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع والسعي في إشاعتها فإن غلبة الدين على الأديان لها أسباب، منها إعلاء شعائره على شعائر سائر الأديان، وشعائر الدين أمر ظاهر يختص به ويمتاز صاحبه من سائر الأديان كالحثان وتعظيم المساجد والأذان والجمعة والجماعات...

3- انتظام أمر الناس وإصلاح سلوكياتهم وذلك لأن أكثر المكلفين لا يعرفون المصالح ولا يستطيعون معرفتها إلا إذا ضببت بالضوابط وصارت محسوسة يتعاطاها كل متعاط.

رابعاً: تجاوز الإمام الدهلوي علاج قضية الأخلاق في نطاق العقل النظري باحثاً في أسرار الدين بمنهج علمي سماه علم "المصالح والمفاسد" مبرهنًا على أن العبادات تثمر مصالح، أي فوائد نفسية وأخلاقية مرتفعًا بالأخلاق العملية المتحققة بالطهارة والإخبات لله تعالى والسماحة والعدالة إلى مستوى الاقتراب من الملائكة. وقد شرح ذلك كما يلي:

1- الطهارة: وحقيقتها أن الإنسان عند سلامة فطرته وصحة مزاجه وتفرغ قلبه من الأحوال السفلية الشاغلة له عن التدبير إذا تلمح بالنجاسات وما شابهها انقبضت نفسه وأصابه ضيق وخزي ووجد نفسه في غاشية عظيمة، فإذا ما اغتسل وتطهر ولبس أحسن ثيابه وتطيب اندفع عنه ذلك الانقباض ووجد مكانه انشراحًا وسرورًا وانبساطًا.

2- الإخبات لله تعالى: وحقيقته أن الإنسان عند سلامته وتفرغه إذا ذكر بآيات الله تعالى وصفاته وأمعن في التذكر تنبعت النفس النطقية وخضعت الحواس والجسد لها، فتهيأ النفس للتوجه نحو بارئها عز وجل وإيمانها في جلاله واستغراقها في تقديسه.

3- السماحة: وحقيقتها كون النفس بحيث لا تنقاد وتخضع مستسلمة لدواعي القوة البهيمية من الشهوات بأنواعها، أو الغضب أو الشح، ولكنها تظل متيقظة، فإذا استغرقت منها هذه الأحوال البهيمية ساعة، فإنه سرعان ما تتخفف وترتفع فوق العلائق الظلمانية إلى مستوى النفس الملكية فيحصل لها الأانس وتصير في أرغد عيش.

والسماحة وضدها لها ألقاب كثيرة بحسب ما يكونان فيه: فما كان منهما في المال يسمى سخاوة وشحًا، وما كان في داعية الغريزة الجنسية يسمى عفة وشرة، وما كان في داعية الرفاهية والبعد عن المشاق يسمى صبرًا وهلعًا، وما كان في داعية المعاصي الممنوعة شرعًا يسمى تقوى وفجورًا. ومن وظائف السماحة جعل نفس صاحبها يسعى نحو الكمال المطلوب علمًا وعملاً، وإذا تمكنت السماحة من الإنسان بقيت نفسه عرية عن شهوات الدنيا واستعدت للذات العلية المجردة.

4-العدالة: وهي متأصلة في النفس تصدر عنها الأفعال التي يقاوم بها نظام المدينة والحي بسهولة وتصبح بهذه الصفة كالملائكة. والنفوس المجردة عن العلائق الجسمانية التي ينطبع بها ما أراد الله في خلق العالم من إصلاح النظام بإقامة العدل، فإذا بعث الله نبيًا لإقامة الدين وليخرج الناس من الظلمات إلى النور ويقوم الناس بالعدل، فمن سعى في إشاعة هذا النور ووطأ له في الناس كان مرحومًا، ومن سعى لردّها وإخمادها كان ملعونًا مرجومًا.

هدفه من شرح أسرار الدين:

إن ما يقصده بشرح أسرار الدين، يهدف به تجلية المصالح العائدة على العباد من التدين وأداء العبادات من الصلاة والزكاة والصيام والحج وأفعال الخير كلها.

يقول الدهلوي : إن مدار السعادة النوعية وملاك النجاة الأخروية هي الأخلاق الأربعة (الطهارة والإخبات لله تعالى والسماحة والعدالة) ، فجعلت الصلاة المقرونة بالطهارة سببًا ومظنة لخلق الإخبات والنظافة، وجعلت الزكاة المقرونة بشروطها المصروفة إلى مصارفها مظنة للسماحة.. ولا بد من طاعة قاهرة على النفس ليدفع بها الحجب الطبيعية ولا شيء في ذلك كالصوم والحاج من شأنه أن يذلل نفسه لله فضلًا عن المصالح المرعية وأعظمها تعظيم شعائر الله.

إنه بهذه التفسيرات يرد على من يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح وإنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبًا وإن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله

ولي الله الدهلوي وكتابه: "حجة الله البالغة"

هو كتاب هام في عصره الذي كان عصر فوضى واضطراب في كل جانب من جوانب الحياة، سواء أكان عقديًا أم سياسيًا أم علميًا أم اجتماعيًا. [1]

ومما دعاه إلى تأليف هذا الكتاب أنه "لاحظ أن العالم الإسلامي مقبل على تطور جديد، وأنه سوف يستقبل عصرًا يقوم بناؤه على العقل وما يكتسبه من علم، وأنه سوف يواجه ثورة فكرية عارمة، ولا بد من إيضاح الفكرة الإسلامية وجلائها، وبيان أسرار الدين وحكمه، وأصول التشريع الإسلامي وأسسها في تنظيم الحياة والمجتمع. [2]"

والكتاب يتكون من قسمين:

الأول: في القواعد التي تنتظم بها المصالح المرعية في الأحكام الشرعية، وهي 7 مباحث في سبعين بابًا.
والثاني: في بيان أسرار ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم تفصيلاً، وهو قسم شامل؛ حيث احتوى على أسرار
وحكم: العقائد، والعبادات، والمعاملات بمعناها الواسع.

ويهمنا من هذين القسمين القسم الثاني الذي احتوى على الحكم والأسرار رغم أنه تحدث في القسم الأول عن أسرار
الوضوء والغسل، وأسرار الصلاة، وأسرار الزكاة، وأسرار الصوم، وأسرار الحج، وأسرار أنواع من البر.
وهو في بيان أسرار تلك العبادات يبين فوائدها وعوائدها على القلب والنفس والحواس، وأثرها في إصلاحها، وهو بيان
يتناسب مع طبيعة الكتاب إذا قرأناه في سياقه التاريخي والإصلاحي.

فهو يقول في الصلاة مثلاً: إن الإنسان يعالج نفسه فيها بحالة هي التعظيم والخضوع والمناجاة.. ومن الأفعال التعظيمية:
أن يقوم بين يديه مناجياً، ويقبل عليه مواجهاً، وأشد من ذلك أن يستشعر ذله وعزة ربه فينكس رأسه. وأشد من ذلك
أن يعقر وجهه الذي هو أشرف أعضائه ومجمع حواسه بين يديه. [3]

والزكاة تزيد في البركة، وتطفئ الغضب بجلبها فيضاً من الرحمة، وتدفع عذاب الآخرة المترتب على الشح، وتعطف دعوة
الملا الأعلى المصلحين في الأرض على هذا العبد. [4]

والصوم حسنة عظيمة؛ يقوي الملكة، ويضعف البهيمية، ولا شيء مثله في صيقله وجه الروح وقهر الطبيعة... ويكفر
الخطايا بقدر ما اضمحل من سورة البهيمية، ويحصل به تشبه عظيم بالملائكة، فيحبونه، فيكون متعلق الحب أثر ضعف
البهيمية... وإذا جعل رسمًا مشهورًا نفع عن غوائل الرسوم، وإذا التزمته أمة من الأمم سلسلت شياطينها، وفتحت
أبواب جناتها، وغلقت أبواب النيران عنها. [5]

ويرى أن الحج طهارة نفسية، وذكر لله تعالى، ومن باب ذكر الله تعالى رؤية شعائر الله وتعظيمها، فإنها إذا رُئيت ذكر
الله، كما يذكر الملزوم اللازم، لا سيما عند التزام هيئات تعظيمية وقيود وحدود تنبه النفس تنبيهًا عظيمًا... وكما أن
الدولة تحتاج إلى عرضة بعد كل مدة؛ لتمييز الناصح من الغاش، والمنقاد من المتمرد، وليرتفع الصيت، وتعلو الكلمة،
ويتعارف أهلها فيما بينهم، فكذاك الملّة تحتاج إلى حج؛ لتمييز الموفق من المنافق، وليظهر دخول الناس في دين الله
أفواجًا، وليرى بعضهم بعضًا، فيستفيد كل واحد ما ليس عنده؛ إذ الرغائب إنما تكتسب المصاحبة والتراخي. [6]

أما في القسم الثاني المشار إليه قبل قليل فيتحدث فيه "عن جملة صالحة من الأحاديث المعروفة عند أهلها، السائرة بين
حملة العلم، المروية في صحيح البخاري ومسلم، وكتابي أبي داود والترمذي. [7]"

ففي الطهارة والوضوء يقول مثلاً: وروح الطهارة وجدان أصحاب النفوس التي ظهرت فيها أنوار ملكية، فأحسن بمنافرتها
للحالة التي تسمى حدثًا، وسرورها وانسراحها في الحالة التي تسمى طهارة. [8]

وفي الوضوء يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((الطهور شرط الإيمان [9]))، أقول: المراد بالإيمان هنا هيئة نفسانية مركبة من نور الطهارة والإخبات، والإحسان أوضح منه في هذا المعنى، ولا شك أن الطهور شرطه، قوله صلى الله عليه وسلم: ((مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ خَرَجَتْ خَطَايَاهُ مِنْ جَسَدِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أَظْفَارِهِ [10]))، أقول: النظافة المؤثرة في جذر النفس، تقديس النفس، وتلحقها بالملائكة، وتُنسى كثيراً من الحالات الدنسية، فجعلت خاصيتها خاصة للوضوء الذي هو شبحها ومظنتها وعنوانها. [11]

أما في الجزء الثاني فالحديث فيه -غالبًا- عن الأسباب والأسرار التي شرع من أجلها الحكم، فمن ذلك:

- النظر إلى المخطوبة، قال: "والسبب في استحباب النظر إلى المخطوبة أن يكون الزوج على رويّة، وأن يكون أبعد من الندم الذي يلزمه إن اقتحم في النكاح ولم يوافق فلم يردده، وأسهل للتلاقي إن رد، وأن يكون تزوجها على شوق ونشاط إن وافقه، والرجل الحكيم لا يلج موجًا حتى يتبين خيره من شره قبل ولوجه. [12]"
- كراهة جمع الطلقات الثلاث في طهر واحد، قال: "وذلك لأنه إهمال للحمّة المرعية في شرع تفريقها؛ فإنها شرعت ليتدارك المفرد، ولأنه تضيق على نفسه وتعرض للندامة، وأما الطلقات الثلاث في ثلاثة أطهار فأيضًا تضيق ومظنة ندامة، غير أنها أخف من الأول من جهة وجود التروي والمدة التي تتحول فيها الأحوال. [13]"
- النهي عن حكم القاضي وهو غضبان، قال: "والسبب المقتضي لذلك أن الذي اشتغل قلبه بالغضب لا يتمكن من التأمل في الدلائل والقرائن ومعرفة الحق. [14]"

يتبين مما سبق أن "حجة الله البالغة" يقترب كثيرًا من مفهوم المقصد الجزئي في مسائل الفقه التي تناولها، لكنه لا يتتبع كل حكم بهذه الطريقة، وكذلك ليس كل ما يذكره يعتبر مقصدًا، بل أحيانًا يكون سرًّا أو سببًا أو من محاسن الدّين. وينبغي أن نضع الكتاب في سياقه التاريخي والجغرافي أيضًا؛ حيث كانت مؤلفات الدهلوي عمومًا تنشد يقظة إسلامية ونهضة حضارية في وقت كانت الهند تعاني فيه من اضمحلال في كل جنبات الحياة وشتى العلوم؛ فكان تناوله شاملًا في العقيدة والتفسير والحديث والفقه والأصول والتصوف والحضارة والعمران، وغير ذلك مما شكل به نهضة إصلاحية شاملة.

[1] حجة الله البالغة: 1 / 11، تحقيق الشيخ سيد سابق، دار الجيل، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م، مقدمة الشيخ

سيد سابق للكتاب، وما بعدها، حيث فصل الحديث في هذه الجوانب.

[2] حجة الله البالغة: 1 / 18، طبعة الشيخ سيد سابق.

[3] حجة الله البالغة: 1 / 72 - 73، طبعة دار التراث، بدون تاريخ.

[4] حجة الله البالغة: 1 / 74، دار التراث.

[5] حجة الله البالغة: 1 / 74 - 75، دار التراث.

[6] حجة الله البالغة: 1 / 75 - 76، دار التراث.

[7] حجة الله البالغة: 1 / 162، دار التراث.

[8] حجة الله البالغة: 1 / 173، دار التراث.

[9] صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء.

[10] صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء.

[11] حجة الله البالغة: 1 / 174، دار التراث.

[12] حجة الله البالغة: 2 / 124، دار التراث.

[13] حجة الله البالغة: 2 / 140، دار التراث.

[14] حجة الله البالغة: 2 / 166، دار التراث.

المحاضرة الخامسة: الاجتهادات المعاصرة في الفكر المقاصدي (بتصرف من مقال الخطاب المقاصدي المعاصر لخباب بن مروان الحمد)

وقد تحدث المؤلف عن هذه المشاريع وقسمها لأربعة تصورات تجديدية في أدبيات الفكر المقاصدي

أولاً: مشروع التجديد النقدي.

وصاحب هذا المشروع هو المفكر وأستاذ الفلسفة اللغوية وعلم المنطق د. طه عبد الرحمن تشكّلت في كتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث " ، وسعى في ذلك للسعي إلى تخليق المقاصد وذلك بالنظر التأسيسي لكلية الخلق ضمن الكليات الضرورية الخمس التي اتفق عليها العلماء والأصوليون ؛ لهذا قال: علم المقاصد هو علم أخلاقي، موضوعه الصلاح الإنساني "

وقد ارتأى أن يكون بدلاً من المقاصد الثلاث: الضروريات، الحاجيات، التحسينيات ؛ لتكون أخرى وهي : حفظ الاعتبار، وحفظ الاحتياط، وحفظ التكريم.

وله مأخذ على جعل علماء المقاصد القيم التحسينية مقتصرة على مكارم الأخلاق؛ لهذا يقول: وهذا في غاية الفساد ؛ فقد تقدم أن علم المقاصد يبحث في المصالح، وأن المصالح ليست إلاّ علماً آخر للقيم الأخلاقية؛ لأنّها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها".

ثانياً: مشروع التجديد الإنساني:

باعتبار النظر إلى البعد الإنساني في المقاصد الشرعية، وفي السياق العالمي الذي تمر به الأمة وما تقتضيه من مهمة الاستخلاف ورسالة الشهادة ومقاصد العمران، وله كتاب طرح فيه هذه الجوانب أسماه: (مقاصد الشريعة)، وقد اعتبر

الجوانب الثلاث: التوحيد، التزكية، العمران تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى؛ لتكون أساساً ومقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني وجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، وقد ذكر أنّ هذه المقاصد لم تخل منها رسالة الأنبياء لمن أرسلوا إليهم.

ثالثاً: مشروع التجديد التفعيلي:

بتفعيل المقاصد وتنزيلها بدل الاقتصار على الجوانب النظرية التجريدية المحيطة بها، وصاحب هذا المشروع هو: جمال الدين عطية كما ذكره في كتابه: (نحو تفعيل المقاصد)، وقد حاول أن يُطور المقاصد الخمس الكبرى في حفظ الضرورات الخمس لينضوي تحتها 24 مقصداً موزعة على أربعة مجالات وهي: مجال الفرد، مجال الأسرة، مجال الأمة، مجال الإنسانية.

وقد اعتمد عطية في تحديد المقاصد المذكورة استناداً لوظائف العقل والفطرة والتجربة، وصلاً بالمستندات التي تم استثمارها لدى علماء المقاصد سلفاً، كالجويني والغزالي والعز بن عبد السلام، ثم الشاطبي، وذلك كله تابع للاستقراءات العلمية من النصوص الشرعية في دلالتها التعليلية على الأحكام.

رابعاً: مشروع التجديد الحضاري

وذلك وفقاً للمتغيرات حتى يستجيب للمستجدات والقضايا الطارئة، وهو مشروع الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه: (مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة) وهو يرى أنه لا مانع من إضافة كليات جديدة غير الكليات الخمس التي أتت الشريعة بالحفاظ عليها وتكون في نفس قوتها، وقد أضاف لهذه المقاصد الخمس مقصد إنسانية الإنسان ومقصد الكيان الاجتماعي، ومقصد حفظ التوازن في المحيط البيئي.

خامساً: ملاحظات المؤلف حول الرؤى التجديدية:

1. ملاحظات منهجية:

- أنّ أغلب المحاولات العلمية في إضافة بعض المقاصد لتُدرج ضمن الكليات لم تفصح عن مسالكها المعتمدة في إثباتها، حتى يتبين صحة اعتبارها؛ إلا محاولة الدكتور العلواني حيث أشار لمسلك الاستقراء، لكن يبدو أنّهم اتفقوا على مسلك الدافع الواقعي وإكراهاته.

- أن الذي يظهر من خلال قراءة مشاريع النظر المقصدي أنها تنظر إلى الإشكال من حيث حصريّة المقاصد بين الزيادة والنقص والتغيير، دون تعميق النظر في آليات تنزيل المقاصد الكلية ومنهجية الاستفادة منها في واقعنا المعاصر.
- أن التغيير أو الإضافة أو الحصر الذي تناوله العلماء سابقاً لم يكن دافعه الجانب الواقعي بالقصد الأصلي، بل كان بنفَسٍ تأصيلي للنصوص الشرعية؛ فكانت الجوانب الواقعية المعتبرة تأثيرها بالقصد التبعي.
- انحصار النظر في الجانب المقاصدي على التأصيل؛ وطغيان الجانب النظري في عرض الإشكالات.
- التركيز في البعد المقاصدي على البعد الكلي، أي بحث: الضروريات ومدى أولوياتها، بدل الغوص في تشغيل فلسفة التشريع، وطرق ومسالك تبسيط المقاصد في الحياة الإنسانية.

2. ملاحظات علمية:

- هذه المقاصد الخمس سميت بالكليات، لأنها تجمع مقاصد دعت الشريعة لمراعاتها، كما تندرج تحتها مجموعة من القيم، وإن إطلاق المقاصد عليها إطلاق مجازي من حيث إطلاق الجزء لإرادة الكل؛ فينبغي التفريق بين الكليات والمقاصد، فقيم العدل والحرية والخلق والوحدة وحقوق الإنسان كلها مقاصد شرعية لم يهمل الشرع اعتبارها؛ إنما كل مقصد يندرج ضمن الكليات الكبرى المقصودة والمعروفة.
- إن منح الاعتبار للضغط الواقعي ومستجداته في المقاصد الشرعية سيفتح المجال لوضع مجموعة من المقاصد التي لا حصر لها، كل ناظر من زاويته.
- أننا بحاجة لتشغيل المقاصد عملياً وليس تفعيلها نظرياً.

المحاضرة السادسة: الفكر المقاصدي عند جمال الدين عطية - تحليل وتقويم-

ترجمته: ولد الدكتور جمال الدين عطية في إحدى قرى ميت غمر بمحافظة الدقهلية، عام 1928م، وتخرج من كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام 1948م ثم حصل على دبلوم الشريعة بكلية الحقوق قبل أن يسافر للعمل بالمحاماة بالكويت عام 1950م ثم للسويد ليحصل على الدكتوراة من جامعة جنيف 1960م، تأثر جمال الدين عطية في أثناء دراسته في الحقوق بالشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ محمد أبي زهرة، وبعض القانونيين مثل حامد زكي وسامي جنية.

مؤلفاته العلمية : للدكتور جمال عطية عدة مؤلفات وبحوث مهمة تنبئ عن روح علمية تجديدية، منها: تراث الفقه الإسلامي ومنهج الإفادة منه على الصعيدين الإسلامي والعالمي، والتنظير الفقهي، والنظرية العامة للشريعة الإسلامية، ونحو تفعيل مقاصد الشريعة، وعلم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية ..

مناصب قيادية وأعمال علمية: عمل الدكتور جمال الدين عطية في مجالات عديدة منها: ممارسته للمحاماة في مصر والكويت، وتوليته أميناً عاماً للموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف بالكويت، ورئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر، ورئيس تنفيذي للمصرف الإسلامي الدولي في لوكسمبورج (بيت التمويل الإسلامي العالمي حالياً)، ومستشار قانوني وشرعي للمعاملات المالية والمصرفية (مكتب خاص في لوكسمبورج)، ومستشار أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (واشنطن) ومدير مكتبه بالقاهرة. ورئيس مشروع "معلمة القواعد الفقهية" التابع لمجمع الفقه الإسلامي في جدة المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي.

وفاته: توفي رحمه الله في 13 جانفي 2017

منهجه في الفكر المقاصدي:

أما المشروع الفكري للدكتور جمال الدين عطية فيتشكل -من خلال النظر في إنتاجه العلمي كتباً وأبحاثاً، ومن خلال التأمل في نشاطه الثقافي والفكري والحركي- في ستة محاور تخللت حياته بمراحلها المختلفة؛ حيث كانت نقطة الانطلاق فيها الاهتمام بالجانب العلمي (التربية عموماً، والجانب الفكري على وجه الخصوص)، ومن هنا أتت العلاقة بالتخصص العلمي الذي اهتم بالتربية ابتداءً من الفرد ومروراً بالأسرة والمجتمع، وانتهاءً بالجماعة والأمة.

فكره التجديدي في مقاصد الشريعة: مشروع التجديد التفعيلي:

وهو مجال ضرب فيه الدكتور جمال عطية بسهم طيب، وكان ذروة إنتاجه في هذا المجال كتابه: "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" الذي يعد - في تقديري- نقلة نوعية في هذا المجال.

دعا جمال الدين عطية إلى بتفعيل المقاصد وتنزيلها بدل الاقتصار على الجوانب النظرية التجريدية المحيطة بها، ذكر ذلك في كتابه : (نحو تفعيل المقاصد)، وقد حاول تطوير المقاصد الخمس الكبرى في حفظ الضرورات الخمس لينضوي تحتها 24 مقصداً موزعة على أربعة مجالات وهي: مجال الفرد، مجال الأسرة، مجال الأمة، مجال الإنسانية.

وقد اعتمد عطية في تحديد المقاصد المذكورة استناداً لوظائف العقل والفطرة والتجربة، وصلاً بالمستندات التي تم استثمارها لدى علماء المقاصد سلفاً، كالجويني والغزالي والعز بن عبد السلام، ثم الشاطبي، وذلك كله تابع للاستقراءات العلمية من النصوص الشرعية في دلالتها التعليلية على الأحكام.

نحو تفعيل مقاصد الشريعة تحليل وتقييم

تضمن الكتاب فصلاً ثلاثة، تحدث في الأول منها عن قضايا محورية حول دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد المقاصد وإثباتها، وعلى ترتيب المقاصد وترتيب الوسائل في كل مقصد وتطبيق ذلك.

وفي الثاني: تحدث عن تصور جديد للمقاصد مناقشا مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة، وتحدث عن أنواع المقاصد ومراتبها، وعن الانتقال منها إلى مجالات أربعة هي: الفرد والأسرة والأمة والإنسانية.

وفي الثالث: يتحدث بالتفصيل عن كيفية التفعيل مبينا الصورة الحالية لاستخدامات المقاصد، ويتحدث عن علاقة النظريات بالعلوم الشرعية، ثم العقلية المقاصدية للفرد والجماعة، ثم العقلية المقاصدية "المجال الفكري"، ثم العقلية المقاصدية لدى الجماعة "مجال السياسة الشرعية"، وختم بجديث عن مستقبل علم المقاصد هل سيصبح علماً مستقلاً أم يكون ضمن مباحث أصول الفقه.

ويرى جمال الدين عطية أنّ المقاصد جزء لا يتجزأ من الأصول المعتمدة في تخرّيج الأحكام الفقهية، حتى إنّه عارض رأي ابن عاشور بشكل صريح معتبراً أنّ استقلال المقاصد بعلميتها سيكون له الأثر السلبي على كلا العلمين حيث قال: " إذ يُجمّد الأصول على حالها، ويجرمها من روح المقاصد، كما أنّه يُبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً، الذي ينبغي أن نحصر على تطويره".

وتفصيل ما ذهب إليه د. جمال الدين عطية في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" كما يلي:

أن تقسم مقاصد الشريعة من حيث قوة المصلحة فيها إلى خمسة أقسام هي:

الضرورة. الحاجة. المنفعة. الزينة. الفضول

كما أنّه قسم المقاصد عامة إلى ستة أقسام وهي:

أولاً مقاصد الخلق:

أي الأمر التكويني و الخلافة في الأرض و عمارتها و الغريزة لحفظ النوع في، الإنسان و الحيوان والنبات وحاجة الناس بعضهم إلى بعضهم.

ثانياً: مقاصد الشريعة العالية:

كالفطرة و عمارة الأرض و تحقيق العبودية لله و السماحة و جلب المصالح و دفع المفاسد..

ثالثا: مقاصد الشريعة الكلية.

رابعا: مقاصد الشريعة الخاصة.

خامسا: مقاصد الشريعة الجزئية.

سادسا: مقاصد المكلفين.

مقاصد الشريعة بحسب مجالات الحياة التي تتعلق بها

أولا: المقاصد في مجال الفرد

المقصد الأول: حفظ النفس

المقصد الثاني: حفظ العقل

المقصد الثالث: حفظ التدين

حفظ التدين بدل الدين؛ لأن حفظ الدين في نفسه في مجالي الأمة و الإنسانية.

تأخر التدين؛ لأنه يجب المحافظة أولا على النفس التي تقوم بها الأفعال ثم علما لعقل الذي به التكليف.

المقصد الرابع: حفظ العرض

و تدخل فيه كرامة الإنسان فهو أوسع من الاقتصار على المساس بالجانب الجنسي فقط.

المقصد الخامس: حفظ المال

ثانيا: مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

المقصد الأول: تنظيم العلاقة بين الجنسين

المقصد الثاني: حفظ النسل (النوع)

المقصد الثالث: تحقيق السكن و المودة و الرحمة

المقصد الرابع: حفظ النسب

المقصد الخامس: حفظ التدين في الأسرة

المقصد السادس: تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة

المقصد السابع: تنظيم الجانب المالي للأسرة

ثالثا: مقاصد الشريعة في مجال الأمة

المقصد الأول: التنظيم المؤسسي للأمة

المقصد الثاني: حفظ الأمن

المقصد الثالث: إقامة العدل

المقصد الرابع: حفظ الدين و الأخلاق

المقصد الخامس: التعاون و التضامن و التكافل

المقصد السادس: نشر العلم و حفظ عقل الأمة

المقصد السابع: عمارة الأرض و حفظ ثروة الأمة

رابعاً: مقاصد الشريعة في مجال الإنسانية

المقصد الأول: التعارف و التعاون و التكامل

المقصد الثاني: تحقيق الخلافة العامة

المقصد الثالث: تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض

المقصد الرابع: تحقيق السلام العالمي القائم على العدل

المقصد الرابع: الحماية الدولية لحقوق الإنسان

المقصد الخامس: نشر دعوة الإسلام

المحاضرة السابعة: الفكر المقاصدي عند طه جابر العلواني - تحليل وتقييم-

ترجمة الدكتور طه جابر العلواني

طه جابر العلواني (1935 - 4 مارس 2016)، هو مفكر وفقه إسلامي عراقي. كان رئيس المجلس الفقهي بأمريكا، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS) بمردين، فرجينيا، بالولايات المتحدة الأمريكية. حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة، مصر، عام 1973. كان أستاذاً في أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، المملكة العربية السعودية منذ عام 1975 حتى 1985. في عام 1981 شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة. هاجر إلى الولايات المتحدة في عام 1983. وكان رئيس جامعة قرطبة الإسلامية في الولايات المتحدة.

من مؤلفاته : • أدب الاختلاف في الإسلام (كتاب) • أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة

• إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم • التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع

• حاكمية القرآن • الأزمة الفكرية ومناهج التغيير • الجمع بين القراءتين • لا إكراه في الدين • مدخل إلى فقه الأقليات

• 67 بحثاً منشوراً بالمجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء و البحوث.

منهجه في الفكر المقاصدي ومشروع التجديد الإنساني:

دعا العلواني أن تصنف مقاصد الشريعة على أساس مقاصد كلية ثلاثة، ينبني عليها كل ما هو تحتها من المقاصد ال
تفصيلية و هي :
مقصد التوحيد.
مقصد التزكية.
مقصد العمران.

وباعتبار النظر إلى البعد الإنساني في المقاصد الشرعية، وفي السياق العالمي الذي تمر به الأمة وما تقتضيه
من مهمة الاستخلاف ورسالة الشهادة ومقاصد العمران، كتب كتابا طرح فيه هذه الجوانب أسماء:
(مقاصد الشريعة)، وقد اعتبر الجوانب الثلاث: التوحيد، التزكية، العمران تمثل المقاصد العليا، والقيم
الأساسية الكبرى؛ لتكون أساساً ومقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، و
قد ذكر أنّ هذه المقاصد لم تخل منها رسالة الأنبياء. لمن أرسلوا إليهم

خلاصة مشروع العلواني:

1. العمل على بناء وتأسيس وعي قرآنيّ جديد، يعيد بناء وتشكيل العقل المسلم. بناءً معرفيًا ومنهجيًا، موظفًا سائر
قوى الوعي الإنسانيّ في ذلك.
2. صياغة «خطاب إسلاميّ جديد» انطلاقًا من قراءة شاملة تجمع بين الوحي. والكون، ومنه الواقع المعاش.
3. مراجعة «التراث الإسلاميّ» مراجعة نقدية تبدأ بمحاكمة ذلك التراث وعرضه. على كليات القرآن المجيد ومقاصد
ه العليا الحاكمة «التوحيد والتزكية والعمران. والأمة والدعوة»، لاستبعاد ما يتعارض وقيم القرآن المجيد، ويؤدي إلى ال
غلو والتطرف والتعصب ورفض الآخرين.
4. تقديم السنّة التشريعيّة باعتبارها تطبيقًا واتباعًا للقرآن المجيد لا تستقل. بالتشريع؛ بل يجب أن تكون دائرة حول ا
لقرآن المجيد خاضعة لهيئته وتصديقه؛ ولذلك فقد نفى مشروع العلوانيّ أن تكون السنّة قاضية أو ناسخة أو مخصصة
للقرآن، وهذه كلّها من مسلّمات التراثيين التي جعلت الماضويين منهم يطعنون في. العلواني وما يدعو إليه بمستويات
مختلفة.
5. للعلواني منهج في غاية القوة والتأثير في تجديد «أصول الفقه» وبناء فقه. جديد، وذلك بأنّ أصّل الشيخ العلواني
لما سمّاه بالمقاصد والقيم القرآنيّة العليا الحاكمة، وهي -عنده- «التوحيد والتزكية والعمران والأمة والدعوة»، -
كما ذكرنا-، فالتوحيد حق الله -تعالى-

، والتزكية مؤهّل الإنسان للاستخلاف. والعمران، والعمران هو حق الكون المسخّر وميدان فعل الإنسان ونشاطه، والأ
مة، وهي المناطة بتحمل هذه التكاليف وتطبيقها، والدعوة وهي وسيلة الأمة لنشرها، وذلك يجعل تقييم الفعل الإنسانيّ
يعتمد على مدى انسجامه أو انبثاقه عن هذه المقاصد؛ وبذلك يجري استيعاب وتجاوز ما سمّاه الفقهاء والأصوليون

بالأحكام. التكميلية، التي أدت إلى امتداد الفقه، ذلك الامتداد السرطاني حتى شمل كل شيء واختزل الإسلام - كلاًه - بقائمتين: قائمة طويلة عريضة للمحرمات، وقائمة أصغر منها بكثير للجائزات.

6. ويتضح منهج العلواني في دراسته الجريئة لمسلمة اعتبرها الفقهاء من مسائل الإجماع التي لا يجوز فتح ملفها بحال، لكن العلواني فتح ملفها بقوة وبيّن أنّ القرآن المجيد قد خلا من أية عقوبة دنيوية للردة، وناقش الأحاديث التي استدلوا وفقاً لمناهج المحدثين بحيث يصعب جداً رفض النتائج التي توصل إليها إلا من مكابرين لا يابهنون بالقواعد العلمية والمنهجية، ولا ينطلقون منها؛ بل يتجاهلونّها. عامدين إذا اصطدمت بمسلماتهم الموروثة ثقافياً. وناقش المذاهب الفقهية ليثبت مخالفة المقلّدين لقواعدهم وأصولهم.

7. إنّ الرجل قد نجح في تخريج أعداد من الباحثين وطلبة الدراسات العليا الذين صار بعضهم -

الآن - أساتذة، ولو هُيئ له من يتبنّى مشروعه، ويوجد له بيئة أكاديمية بحثية للتفاعل معها، وبلورة مشاريعه في إطارها وكفاية الباحثين معه. عن الانشغال بمهمات طلب العيش، فذلك سوف يهيئ الأجواء لإحداث نقلة في التعليم الديني، والخطاب الإسلامي بصفة عامة بشكل منهجي لا يمكن للفكر التقليدي أن يقاومه أو يمنع تأثيره كما يفعل مع المشاريع الليبرالية.

المحاضرة الثامنة: الفكر المقاصدي عند عبد المجيد النجار - تحليل وتقويم -

ترجمته: ولد عبد المجيد النجاري (28 مايو 1945 في بني خدّاش في تونس) وهو أستاذ، وعالم دين وسياسي. ت عرض بسبب إنتمائه لحركة النهضة للنفي سنة 1989 وعاد بعد الثورة التونسية في 2011. [1] وهو قيادي في حركة النهضة. التونسية، وأمين عام مساعد رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ورئيس فرعها في تونس، وكذلك عضو المجلس الأوروبي.... للإفتاء والبحوث. [1]

إنضم النجار إلى جامعة الزيتونة وتحصل سنة 1972 على الإجازة في أصول الدين، ثم سافر إلى مصر أين تحصل على الماجستير في أصول الدين كذلك من جامعة الأزهر في 1974. كذلك سنة 1981 تحصل على الدكتوراه في العقيدة والتشريع. [1]

بين 1974 و 1985 عمل عبد المجيد النجار كمعلم في السلك الابتدائي، ثم منذ 1985 عمل كأستاذ في جامعة الزيتونة وعدة جامعات أخرى في الجزائر والإمارات وقطر والمغرب. [1]

بعد الثورة التونسية، كان عبد المجيد النجار على رأس قائمة حركة النهضة في ولاية مدين وذلك في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي في 23 أكتوبر 2011، وفاز بمقعد في المجلس الوطني التأسيسي التونسي. [1] مؤلفاته: من بينها • مقاصد الشريعة • عوامل الشهود الحضاري. • مشاريع الإسهام الحضاري

عبد المجيد النجار ومشروع التجديد التفعيلي في الفكر المقاصدي

وذلك وفقاً للمتغيرات حتى يستجيب للمستجدات والقضايا الطارئة ، وهو مشروع.الدكتور عبد المجيد النجار في كتنا به :

(مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة) وهو يرأه لا مانع من إضافة كليات جديدة غير الكليات الخمس التي أتت الشرية بالحفاظ عليها وتكوّن في نفس قوتها.، وقد أضاف لهذه المقاصد الخمس مقصد إنسانية الإنسان ومقصد الكيان الاجتماعي، ومقصد حفظ التوازن في المحيط البيئي.

رأى.الدكتور عبد المجيد النجار في. كتابه " مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، دارالغرب الإسلامي، ط1، 2006م أن تقسم المقاصد كالأتي :

أولاً: مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية

مقصد حفظ الدين. مقصد حفظ إنسانية الإنسان: حفظ الفطرة الإنسانية. حفظ الكرامة الإنسانية. حفظ غائية الحياة. حفظ الحرية الإنسانية.

ثانياً: مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية

حفظ النفس. حفظ العقل. الحفظ المادي للعقل. الحفظ المعنوي للعقل.

ثالثاً: مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع

مقصد حفظ النسل. مقصد حفظ الكيان الاجتماعي. حفظ المؤسسة الاجتماعية. حفظ العلاقات الاجتماعية.

رابعاً: مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي

مقصد حفظ المال. مقصد حفظ البيئة: حفظ البيئة من التلف. حفظ البيئة من التلوث. حفظ البيئة من فرط الاسهلاك. حفظ البيئة بالتنمية.

المحاضرة التاسعة: الفكر المقاصدي عند الطاهر بن عاشور تحليل وتقويم

ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا يعلم اشتغالا بالمقاصد بعد الإمام الشاطبي إلا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وذلك حين تم نشر كتاب "الموافقات" من طرف حركة الإصلاح الديني بتونس، وكانت الطبعة الأولى له سنة 1884م، وهي نفس السنة التي زار فيها الشيخ محمد عبده تونس واطلع على الكتاب، ومن ثم لفت اهتمام تلامذته وأوصاهم بالاعتناء به كما يصرح بتلك الوصية كل من عبد الله دراز ومحمد الخضري.

ولا يمكن إخفاء أثر المدرسة الإصلاحية الحديثة في استئناف الاجتهاد المقاصدي وإعادة صياغة تصوره المنهجي والمعرفي. ولعل من أبرز الرواد في هذا المجال الشيخ المقاصدي الطاهر بن عاشور الذي نسج علاقة علمية بشيخه وأستاذه محمد عبده الذي يكن له محبة خاصة وإعجاباً قل نظيره.

وقد توطد هذا التواصل العلمي بين العلمين حين التقيا خلال زيارة الشيخ محمد عبده الثانية لتونس سنة 1903م، وكان عمر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ثلاثاً وعشرين سنة، بعد أن التقاه في زيارته الأولى سنة 1884م وعمره لا يتجاوز الثماني سنوات. ولهذا لا يذكر اسم الشيخ الطاهر بن عاشور إلا وتذكر اللقب الذي لقبه به الإمام محمد عبده وهو: "سفير الدعوة الإصلاحية في الجامعة الزيتونة، وهذا يعني أن الطالب قد تأثر بالفكر الإصلاحي الذي تشبع به أستاذه، مما جعله يشارك في دعوات الإصلاح، وينظر لمشاريع النهضة العربية الإسلامية وأطروحاتها، ويسعى إلى إصلاح المناهج السائدة على الساحة المعرفية، بدءاً من إصلاح جامع الزيتونة وانتهاء بتجديد النظر المقاصدي.

وقد كان العطاء العلمي للشيخ الطاهر بن عاشور، كما وصفه بذلك الأستاذ الحبيب بن الخوجة، غزيراً ومتنوعاً، من تفسير للقرآن الكريم، ودراسة للحديث النبوي، وأصول الفقه، واللغة، والأدب، والنحو، والاجتماع، والتراجم، والتاريخ، حتى يمكن أن نقول إن الرجل تميز بحق عن سائر أقرانه في المغرب العربي.

إلا أن مما اشتهر به العلامة الطاهر بن عاشور هو ميله الشديد إلى مقاصد الشريعة الإسلامية نظراً للفراغ الحاصل في هذا العلم، لهذا كان يؤكد في أقواله بأن الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة وتملك من معرفة مقاصدها، مما دفعه رحمه الله إلى الرجوع إلى المقاصديين من علماء السلف فاستفاد منهم كثيراً، وخاصة شيخهم الإمام الشاطبي الذي اعتبره أنه أفاد جد الإفادة، وبذلك فهو يقتفي آثاره. إلا أن الأستاذ طه جابر العلواني ذهب إلى أبعد من هذا "الاقتفاء" حين أكد على أن ابن عاشور استطاع أن "يستدرك" على الشاطبي ما فاته وأن يمهّد لبناء الفكر المقاصدي بأحسن ما يكون التمهيد.

ويرى الإمام محمد الطاهر بن عاشور أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، ويشمل صلاحه عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه.

وهذا المقصد العام ينقسم إلى قسمين اثنين:

. الأول؛ مقاصد التشريع العامة، وهي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني

التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها..

وقد ذكر العلامة ابن عاشور، رحمه الله، من بين هذه المقاصد العامة: حفظ النظام، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الأمة قوية موهوبة الجانب..

. الثاني؛ مقاصد الشريعة الخاصة، وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق.

وقد ذهب بعض الباحثين في مراجعته لفكر الطاهر بن عاشور أنه كان يصدر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية شاملة لمصائر الاجتماع الإسلامي، وهي التي شكلت نسقاً كاملاً من المفاهيم استخدمها ابن عاشور في نقد العلوم الإسلامية، وطرق توجه الدارسين إليها، وشروط إنتاج المعرفة والعلم وأهمية حرية المباحثة والنقد في هذا الصدد وأولويتها في تقليل الخلاف، رغم أن الرأي السائد أن قفل الباب أمام حرية المباحثة والنقد والانكفاء على التقليد يؤدي إلى تقليل الخلاف..

وعلى ذلك فإن آراء ابن عاشور في إصلاح مناهج التعليم وبيان كيفيات إصلاح الخلل في آحاد المعارف والعلوم الإسلامية، مثل علم الكلام والتفسير، واللغة، والمنطق، والفقه وأصوله، هو إضافة جليّة في طريقة فهم المنطق الداخلي لتلك العلوم والسعي لتجديدها من خلال نظر كلي مثمر يربطها بعموم عصر المتعاطين لها، لا أن تقرأ بعصر من قاموا بإنتاجها لمواجهة مشكلات وهموم لا وجود لها. وعليه فإن في حركة العلم وتفاعله مع الواقع بوناً شاسعاً بين من يجتهد في فهم واقعه ويجد له حلولاً في نصوص الشريعة الخالدة وبين من يقبع في مقاييسات عقيمة على حلول لمشكلات لا وجود لها.

فالذي يكفر بعقل القرن التاسع أو العاشر الهجري هو في حقيقة الأمر كما قال ابن عاشور: "عالة عليهم؛ (أي على أهل القرن التاسع أو العاشر) في العلم والعبارة والصورة والاختيار أيضاً" .. ومن كانت تلك حقيقته لا يرجى منه تطوير العلوم ولا فهم واقعه. فإن كان ذلك كذلك فإن حقيقة تطوير العلوم وبث الحياة فيها يقتضي نظراً في الواقع واقتناعاً للعبارة والصورة ملائماً لذلك الواقع. ولا يعني ذلك بحال من الأحوال تصور الواقع كما هو والوقوف على ذلك، ولكن تصويره وفهمه وتحريه ليوافق مقصد الشارع. ومن هنا يتضح لنا الدور الحيوي الذي تقوم به "فكرة المقاصد" بحسبانها قضية جوهرية في سبيل الإصلاح.

لقد امتزج الإبداع المقاصدي عند الشيخ الطاهر بن عاشور بأثر الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي الحديث التي كانت تبحث في أسباب نهوض المجتمع الإسلامي وأسباب جموده، وكذا الأسس التي يقوم عليها النظام الاجتماعي في الإسلام وقيمه ومقاصده، فأعطانا تلكم الثمرة الطيبة الموسومة بـ"أصول النظام الاجتماعي في الإسلام".

وهذا المؤلف المتفرد في منهجه وموضوعه يمكن اعتباره ثورة في علم الاجتماع الإسلامي المعاصر من جهة، وصورة نموذجية لقمة التكامل المعرفي بين الحركة الإصلاحية في مشرق الإسلام ومغربيه من جهة أخرى. وبذلك فهو يستحق عناية خاصة من الباحثين المقاصديين لاستخراج المضامين والمفاهيم التي دونها الإمام في مؤلفه، الأمر الذي يتطلب إعادة قراءته مرة ومرة.. فحق بذلك أن يكون الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مجدد علوم المقاصد الخادمة للمجتمع الإسلامي بامتياز في العصر الحديث.

المحاضرة العاشرة: الشيخ الطاهر بن عاشور وتدشين القول في إشكالية استقلال المقاصد:

يقول الدكتور الريسوني: "منذ أن تعرفت على التراث العلمي للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور، واستوعبت قيمته وأهميته، وأنا أعرب عن أسفي لما أصابه من حيف وإهمال.

ولعل أول كتاب كامل يصدر حول ابن عاشور، هو الذي أصدره المعهد العالمي الفكر الإسلامي، وهو (نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور) للدكتور إسماعيل الحسني (صدر سنة 1995)، ثم تبعه كتاب الدكتور بلقاسم الغالي (شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور) (نشر في لبنان سنة 1996) وفي السنة الماضية (2004) صدرت من لندن طبعة جديدة مع دراسة جيدة، لكتاب ابن عاشور (مقاصد الشريعة الإسلامية) للأستاذ محمد الطاهر الميساوي.

وأخيرا صدر أهم عمل علمي عن ابن عاشور، وهو لتلميذه العلامة محمد الحبيب ابن الخوجة، والأمين العام لمجمع 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، فضلا عن أبحاث ومقالات وفقرات أخرى، قد جعلت الشيخ ابن عاشور يتبوأ الآن شيئا فشيئا مكانته، ويصبح أكثر فأكثر معروفا هو وكتبه، وخاصة منها كتابه(مقاصد الشريعة الإسلامية).

1- عمل ابن عاشور في مجال الدراسات المقاصدية شبيه بعمل الشاطبي، من حيث طابعه التأسيسي، فهو- كما صرح بنفسه- يقتفي أثره، ويبنى 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 الشاطبي¹.

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...

2--من أبرزها ما أضافه ابن عاشور، هو ذلك النوع من المقاصد الذي خصص له القسم الثالث من كتابه، وسماه"مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات"، و أدرج 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، وسماها "مقاصد التشريع العامة"، وإما إلى مقاصد الأحكام التفصيلية، أي المفصل الجزئية، فلما جاء ابن

¹ . مقاصد الشريعة الإسلامية، مقدمة المحقق ص103

عاشور كشف عن مستوى آخر من المقاصد، يتوسط بين العامة والجزئية، وهو ما يتعلق بمجال تشريعي معين، كالمجالات التي ذكرها.

3- ابن عاشور هو أول من نادى صراحة بتأسيس علم جديد هو "علم المقاصد"²، ويبدو أنه كان يؤلف كتابه على هذا الأساس.

4- لا بد من الاعتراف بأن الطفرة التي أحدثها ابن عاشور في مجال مقاصد الشريعة، متمثلة في العناصر الثلاثة السابقة، وأيضا في كونه أدخل الدراسة المقاصدية في البرنامج الدراسي لجامعة الزيتونة، وفي فكره المقاصدي المبثوث في عامة إنتاجه الفقهي والأصولي والتفسيري والحديثي والفكري، هذه الطفرة لم تنبت من فراغ، ولم تأت بغتة، بل هي مسبوقه ومعززة بالحركة الإصلاحية التجديدية الشاملة التي كانت تعتمل 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.

المحاضرة الحادية عشر: ابن عاشور وتدشين القول في المقاصد الخاصة

المقاصد الخاصة هي الكيفيات المقصودة للشارع في تحقيق مقاصد الناس النافعة او لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالا عن غفلة أو عن استئلال هوى وباطل شهوة، وهي تختص بباب من الأبواب كباب المعاملات.

وهذا القسم هو الجانب التطبيقي من كتاب المقاصد للشيخ ابن عاشور ويقرر أن المعاملات لها مرتبتان: مقاصد ووسائل وهذه مجعولة من الدرجة الثانية، فلذلك أن من قواعد الفقه إذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة. ويختار من مقاصد المعاملات ما يلي:

مقصد الشريعة تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها :

يرى ابن عاشور أن تعيين الحقوق لمستحقيها يحصل منه مقصدان

². مقاصد الشريعة، بتحقيق الميساوي، ص 127

1. ينورها في نفوس الحكام

2. يقررها في قلوب المتحاكمين

فلا يجدوا عند القضاء عليهم بحسبها حرجا وقد أضاف أيضا مقصد ثالث وهو من مقاصد الشريعة رفع أسباب التوثب والتغالب، وأن تعيين مستحقي الحقوق أول عون على ذلك المقصد، وأن ذلك المقصد غاية وعلّة لهذا المقصد.

المقاصد الخاصة عند ابن عاشور

أولا: مقاصد أحكام العائلة :

يقرر ابن عاشور أن الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع كلها، وأن الأصل الأصيل في تشريع أمر العائلة إحكام آصرة النكاح، ثم إحكام آصرة القرابة، ثم أحكام آصرة الصهر، ثم أحكام كيفية انحلال هذه الأواصر الثلاث

1. أحكام آصرة النكاح: مقصد الشريعة في أحكام النكاح يرجع إلى أصليين وهما

الأصل الأول: اتضاح مخالفة صورة عقد لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة:

وقد راعت الشريعة فيه تلك الصور المشروحة في حديث عائشة رضي الله عنها التي قوامها التفرقة بين النكاح وبين غيره من المقارنة المذمومة المعرضة للشك في النسب، وقوام ذلك يحصل بثلاث أمور:

- أن يتولى عقد المرأة ولي خاص إن كان أو عام

- أن يكون ذلك بمهر يبذله الزوج للزوجة، لأن المهر شعار النكاح

- الشهرة، لأن الإسرار بالنكاح يقربه من الزنا

الأصل الثاني: أن لا يكون مدخولا فيه على التوقيت والتأجيل: لأنه يقربه من عقود الإجازات والأكرية

2. آصرة النسب والقرابة:

تبتدئ آصرة القرابة بنسبة البنوة والأبوة، واستقراء مقصد الشريعة في النسب أفادنا أنها تقصد إلى نسب لا شك فيه فقررت الشريعة معنى المحرمية بالنسب ومن مميزات تقوية آصرة القرابة أحكام النفقة على الأبناء والآباء باتفاق وأنها سبب ميراث على جملة

3- آصرة الصهر: نشأت آصرة الصهر عن أصرتي النسب والنكاح كما قال تعالى { فجعله نسبا وصهرا } وعن تحقيق معنى الجلال والوقار المقصودين في حب القرابة كما تقدم فالصهر آصرة بقرابة أهل آصرة النكاح كالرئب وأخت الزوجة، أو بنكاح آصرة القرابة كزوجة الابن والأب فهذا هو الصهر القريب والصهر البعيد مراتب منه ما يحرم كالجمع بين الأختين ومنه مالا يحرم بحال لضعف أصرتيه .

4- طرق انحلالها: فانحلال آصرة النكاح بالطلاق والمقصد الشرعي فيه ارتكاب أخف الضرر عند تعسر استقامة المعاشرة وانحلال آصرة النسب نيظ بأصرة البنوة لأنها أصل النسب .

وانحلال آصرة الصهر تابع لانحلال آصرة أصل منشئه فمنه انحلال تام كأخت المرأة وعمتها وخالتها إذا انفكت عصمة تلك المرأة بموت أو طلاق ومالا انحلال فيه كأم الزوجة .

ثانيا: مقاصد التصرفات المالية :

المقصد الشرعي في الأموال كلها في خمسة أمور: رواجها ووضوحها وحفظها وثباتها والعدل فيها ومقصود ابن عاشور بالرواج " دوران المال بين يدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق " ويقول هو مقصد عظيم شرعي، دل عليه الترغيب في المعاملة بالمال ومشروعية التوثق في انتقال الأموال من يد إلى أخرى

ومراده بالوضوح " إبعادها عن الضرر، والتعرض للخصومات بقدر الإمكان "

أما حفظ المال فقد دلت عليه نصوص عديدة من الكتاب والسنة، سواء تعلق المال بالأفراد، أو الأمة، إلا أن حفظ مال الأمة أجل وأعظم

والمراد بإثبات الأموال تقررها لأصحابها، بوجه لا خطر فيه ولا منازعة

والمراد بالعدل فيها حصولها بوجه غير ظالم، وأن تراعى فيها حفظ المصالح العامة ودفوع الضرر.

ثالثا: مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان :

مقصد الشريعة في هذه المعاملات عند ابن عاشور " الحياطة لجانب العملة لسد الذريعة عنهم، كيلا يذهب عملهم باطلا أو مغبونا ولم ير معذرة لأصحاب الأموال في هذا التضييق، لأن لهم طرائق شتى يستثمرون بها أرباح أموالهم بخلاف حال العملة، فهم إن حرموا مساعدة أصحاب الأموال ليأكلها العملة باطلا، ولكنها أرادت حراسة حقوقهم من الاعتداء عليها، والمقاصد الشرعية فيها ثمانية وهي:

- 1- تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان: مثل جواز المساقاة في الشجر والزرع
- 2- الترخيص في اشتغالها على الغرر المتعارف في أمثالها: مثل بيان نوع العمل ومقدار الأجر ورأس مال القراض وما للعامل من الربح في القراض.
- 3- التحرز عما يثقل على العامل: مثل الاشتراط على عامل المساقاة عمل كثير غير عمل بدنه.
- 4- أن هذه العقود لم يعتبر لزوم انعقادها بمجرد القول: مثل إبان ابتداء الخدمة في المساقاة وإبان الحراثة في المزارعة.
- 5- إجازة تنفيل العملة في هذه العقود بمنافع زائدة على ما يقتضيه العمل بشرط دون تنفيل رب المال: مثل جواز أن يشترط عامل المساقاة على رب الحائط الانتفاع ببياض من الأرض لنفسه وعدم جواز اشتراط ذلك لرب الأرض ويوجب الفسخ.
- 6- التعجيل بإعطاء عرض عمل بدون تأجير ولا نظرة ولا تأجيل: قوله صل الله عليه وسلم " أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه " حيث لا يجوز أن يكون التأجيل إلى مدة تتجاوز إبان الإثمار.
- 7- إيجاد وسائل إتمام العمل للعامل فلا يلزم بإتمامه بنفسه: مثل في عمل المغارسة له أن يبيع حقه في العمل لآخر يقوم مقامه.
- 8- الابتعاد عن كل شرط أو عقد يشبه استبعاد العامل: مثل بان يبقى يعمل طوال عمره أو مدة طويلة بحيث لا يجد لنفسه مخرجا ولأجل هذا نجد القول بفساد المساقاة في الشجر الذي لا ينقطع إثماره في وقت من السنة كشجر الموز.

رابعا: مقاصد أحكام التبرعات

لا يعني ابن عاشور هنا مطلق العطايا التي تسخو بها أيدي أولى الفضل، وإنما الذي يريده هو التبرعات المقصود منها التمليك والاعناء، وإقامة المصالح المهمة الكائنة في الغالب بأموال يتنافس في مثلها المتنافسون، ومقاصد الشريعة من عقود التبرعات أربعة:

المقصد الأول: التكثير منها؛ لما فيها من المصالح العامة والخاصة.

المقصد الثاني: صدورها عن طيب نفس؛ لكيلا يكره الناس فعل المعروف.

المقصد الثالث: التوسع في وسائل انعقادها؛ ففي التوسع في ذلك خدمة للمقصد الأول وهو التكثير منها.

المقصد الرابع: أن لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال الغير، من حق وارث أو دين.

خامسا: مقاصد أحكام القضاء والشهادة :

مقصد الشريعة من نظام هيئة القضاء على الجملة أن يشتمل على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق، وقمع الباطل الظاهر والخفي، ومقصد الشريعة من الشهود الإخبار عما يبين الحقوق وتوثيقها.

سادسا: المقصد من العقوبات :

مقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص و التعزير ثلاث أمور:

- التأديب: قال تعالى {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا }

- إرضاء المجني عليه: لأنه لو لم تقع العقوبة بالجاني لأضر المجني عليه أو أنصاره الحق في نفوسهم حتى إذا وجدوا فرصة بادروا بالفتك فلا يستقر حال نظام الأمة

- زجر المقتدي: فتكون العقوبة عبرة له ولهذا قال الله تعالى {وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين }

المحاضرة الثانية عشر: إشكالية حصر الضروريات في الكليات الخمس

نص الغزالي على أن مقاصد الشارع من الخلق خمسة، هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال [1]. وقد تبع جمهور الأصوليين الغزالي في حصر تلك المقاصد في الخمسة المذكورة، واعترض بعضهم على ذلك الحصر، وزاد عليها

مقاصد أخرى. وقد أثرت في القديم والحديث إشكالات حول تلك المقاصد الخمسة، سواء من حيث عددها، أو من حيث ترتيبها [2].

قضية، الحصر. في خمسة

نص الغزالي في المستصفى، [3] والرازي في المحصول، [4] والآمدي في إحكام الأحكام في أصول الأحكام، [5] وغالب الأصوليين، على حصر الضروريات في خمسة، هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. وهذه المقاصد الخمسة عدّها بعض المعاصرين هي المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وعند النظر في كلام الأصوليين في سبب هذا الحصر نجد تعليلين: أحدهما: ما ذكره الآمدي من أنه نتيجة النظر إلى واقع الحياة، حيث إنّها تغطي جميع جوانب الحياة الإنسانية، ولا يوجد شيء من ضرورات الحياة يخرج عنها، حيث يقول: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنّما كان نظرا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة [6]". ويمكن القول إنّ هذه الخمسة تجمع الأصول التي تقوم عليها حياة الإنسان. فالدين يمثّل الجانب الروحي للإنسان ومنهج الهداية الذي يحقق به الغاية من وجوده في هذا الكون، وحفظ النفس يمثّل حفظ الجانب المادي للإنسان، وحفظ النسل يمثّل جانب الاستمرار في حياة البشرية، وحفظ العقل يمثّل حفظ أداة الإدراك وتصريف شؤون الحياة ومناطق التكليف، وحفظ المال يمثّل حفظ المصدر المادي لحياة الإنسان. ولا تخرج الأمور الأخرى عن هذه الجوانب الأساسية في حياة الإنسان.

والتعليل الثاني: هو ربطها بالعقوبات الحدية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية على الاعتداء على هذه الأصول. ومن أمثلة ربطها بتلك العقوبات قول الإمام الغزالي: "ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوّت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا؛ إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر العُصّاب والسُّراق؛ إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون، إليها [7]". وبناء على ربط هذه المقاصد الخمسة بالعقوبات المنصوصة زاد بعضهم حفظ العِرض ليقابل عقوبة القذف. قال المرادوي: "وَرَاد الطوفي من أَصْحَابِنَا فِي "مختصره" سادسا هو: العِرض، وتبعه في "جمع الجوامع"، [9] وشراحه، والبرماوي، وغيرهم، والدليل عليه ما في الصّحیحین أَنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في حُطْبَتِهِ فِي حِجَّةِ الْوَدَاعِ: "إِن دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْنِمْ حَرَامٌ" الحديث. والأحاديث في ذلك كثيرة وأحكام حفظه شهيرة في الشّرع، فهو من الضروريات المعلّومة في الدّين وحفظه بحدّ القذف أيضا [10]."

وقد ذهب البوطي مذهبا آخر في تعليل حصرها، وهو النظر إلى الأحكام الشرعية التي جاءت لحفظ تلك الكليات، حيث يقول: "والدليل على انحصار مقاصد الشرع في هذه الخمسة الاستقراء. فقد دل تنبُّع جزئيات الأحكام الشرعية المختلفة على أنها كلها تدور حول حفظ هذه الكليات الخمسة [11]".

وقد وردت على هذا الحصر -قديما وحديثا- عدة اعتراضات. وممن اعترض على ذلك الحصر ابن تيمية، حيث قال:

"وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان أخروية ودينيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدينيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله وأحوال القلوب وأعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود وصللة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظاً للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق. ويتبين أنّ هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح [12]".

كما اعترض بعض المعاصرين على هذا الحصر، ورأوا أنه يغلب فيه الاهتمام بالجانب الفردي في حياة الإنسان، وأنه ينبغي أن يضاف إلى الضروريات ما يتعلق بالحياة الاجتماعية؛ فأضاف النبھاني حفظ الدولة، وحفظ الأمن، وحفظ الكرامة الإنسانية، لتصير الضروريات عنده ثمانية وليست خمسة [13]. ويرى القرضاوي أن المقاصد المذكورة لا تستوعب ما يتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل الحرية والمساواة والإخاء والتكافل وحقوق الإنسان، وأنه ينبغي إضافة تلك القيم [14]. وتحدث علال الفاسي عن وحدة الأمة وإزالة الفوارق بين أفرادها، وحق الكرامة، وحقوق المرأة، والحرية بأنواعها، واستقلال القضاء عن السياسة [15]. واقترح الشيخ محمد الغزالي إضافة الحرية والعدالة والمساواة. واقترح الخليلي إضافة العدل وحقوق الفرد وحرية. واقترح عزالدين بن زغبية إضافة الحرية لتكون هي المقصد السادس [16].

وعند النظر في التقسيم الخماسي الذي ذكره المتقدمون والاعتراضات التي اعترض بها المعترضون والإضافات التي اقترحوها، نجد أن المسألة تتعلق في جوهرها بتصور تلك المقاصد الخمسة وكيفية النظر إليها. وستتم مناقشة قضية الحصر في تلك الخمسة من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

هل تلك الخمسة هي كليات تتضمن جزئيات كثيرة منها الضروري والحاجي والتحسيني؟ أم أن المراد بها أصول تلك

وهل أوصاف الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بعين تلك المقاصد الخمسة؟ أم أن تلك الخمسة هي المقاصد التي قصدت الشريعة إلى رعايتها، أما وصف الضروري أو الحاجي أو التحسيني فهو متعلق بوسائل حفظها ورعايتها؟

أما عن السؤال الأول فإننا إذا نظرنا في كلام الغزالي -وهو من أوائل من تحدث عن هذه الضروريات الخمسة- نجده يصفها بأنها أصول المقاصد التي جاءت الشريعة لرعايتها، كما يصفها بأنها واقعة في رتبة الضرورات. يقول الغزالي: "فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة [17]". ويقول: "وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح [18]". وتعبيره عنها بالأصول قد يعني أن غيرها يرجع إليها، وبذلك تكون كليات تضم تفاصيل كثيرة، منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما هو تحسيني. وقد يراد بكونها الأصول أنها جوهر مصالح الإنسان وهي القدر الضروري، وما زاد عنه فهو خادم له ومكمل له.

كما نجد الشاطبي يعبر عنها أحيانا بالضروريات، ويعبر عنها أحيانا أخرى بالأصول الكلية، فيقول: "الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال [19]".

فإذا نظرنا إلى تلك المقاصد الخمسة على أنها كليات تشمل جزئيات منها الضروري ومنها الحاجي ومنها التحسيني، فإن الفرق بين القول بالحرص فيها والقول بالزيادة عليها يصير إلى مسألة التفصيل والاختصار. فمن أثر الاختصار يحرص أصول مصالح الإنسان في تلك الخمسة، وما عداها فهو مندرج تحت تفاصيلها وما يخدمها من وسائل. ولذلك نجد العلماء الذين اعترضوا على إضافة العرض للمقاصد الخمسة يعللون اعتراضهم بأنه داخل في تلك الخمسة ولا يخرج عنها يقول البوطي: "وقد آثرنا الاستغناء عنه؛ لأن حفظ العرض داخل في الحقيقة ضمن حفظ أحد الكليات الخمسة عند التحقيق، وانفكاكهما في بعض الجزئيات لا يخدم عموم التلازم [20]". وما قيل في العرض يقال في الأمور الأخرى التي اقترح بعض المعاصرين إضافتها؛ لأنها عند التحقيق نجد أنها داخلية ضمن تلك الكليات الخمسة، وهي من باب التفصيل، وإبراز احتياجات العصر، وجوانب الخلل والتقصير في واقع حياة المسلمين [21].

أما إذا أُريد بحفظ النفس مجرد حفظ الجسم من التلف أو العطب، وبحفظ العقل مجرد حفظ أداة التعقل من التلف أو العطل، وبحفظ النسل مجرد حفظ الأنساب من الاختلاط والضياع، وذلك على أساس الربط بين الضروريات والعقوبات الدنيوية المنصوصة في القرآن والسنة، فإن ذلك الحصر يكون محل نظر؛ لأن ضروريات الحياة ليست محصورة في تلك الأمور، ويصح أن ترد عليه الاعتراضات التي أوردها المتقدمون والمعاصرون، مثل اقتراح ما يتعلق بلوازم الحياة الاجتماعية

أما عن السؤال الثاني، وهو: هل أوصاف الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بعين تلك المقاصد الخمسة أم بوسائل حفظها ورعايتها؟ فيرى البوطي أن مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بوسائل حفظ تلك الأصول الخمسة، حيث يقول: "ومقاصد الشارع في خلقه تنحصر في حفظ خمسة أمور: الدين، النفس، العقل، النسل، المال... ثم إن وسيلة حفظ هذه الأمور الخمسة تندرج في ثلاثة مراحل حسب أهميتها. وهي ما أطلق عليه علماء الأصول اسم: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات [22]". وقد سمى تلك المقاصد الخمسة كليات، ولكن الظاهر من كلامه أنه لا يقصد بالكلي هنا ما يتضمن جزئيات كثيرة، وإنما يقصد به أنها أصول المصالح الشرعية التي جاءت أحكام الشريعة لخدمتها، حيث يقول: "كليات المصالح المعتبرة شرعا متدرجة حسب الأهمية في خمس مراتب، وهي حفظ: الدين، النفس، العقل، النسل، المال. فما به يكون حفظ الدين مُقدّم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما [23]".... ويظهر من هذا أنه يقصد بكلية حفظ الدين أصل الإيمان الصحيح، أما تفاصيل الشرائع الدينية فيجعلها من وسائل حفظ الدين، ويصنفها إلى المراتب الثلاث: الضروري والحاجي والتحسيني. ومع ذلك نجد أحيانا يعبر عن تلك الكليات الخمس بأنها ضرورية، مثل قوله: "مثال ذلك ما لو تعارضت ضرورة حفظ النفس مع بعض الحاجيات كمشروعية الأكل من الحلال بالنسبة لمن أشرف على الهلاك، وليس في متناوله إلا الحرام. فلو ألغينا الحاجي لم يخلّ ذلك بالضروري وهو حفظ النفس [24]".

ومعنى ذلك أن هذه الخمسة هي الأصول الكليّة التي ترجع إليها مصالح الإنسان، وهي الجوانب الأساسية التي تقوم عليها الحياة الراشدة للإنسان، وأن أصل وجودها ضروري لوجود الحياة البشرية وقيامها بوظيفة العبودية، وزوالها أو اختلالها اختلالا كبيرا يؤدي إلى تلاشي الحياة الإنسانية أو اختلالها. أما تحقُّق تلك الجوانب الخمسة في الحياة البشرية فيكون على مراتب ثلاثة، هي: مرتبة الضرورة، ومرتبة الحاجة، ومرتبة التحسين، ولكل مرتبة من هذه المراتب وسائل؛ فلتحقيق مرتبة الضروري وسائل، هي الوسائل الضرورية، ولتحقيق مرتبة الحاجي وسائل، هي الوسائل الحاجية، ولتحقيق مرتبة التحسين وسائل، هي الوسائل التحسينية. فالذي يوصف بالضروري هو أصلها الذي لا تقوم الحياة ولا تستقيم بدونها، أما تحقُّقها في الواقع فيكون على المراتب الثلاث. والعبادات والعادات والمعاملات والجنايات التي وضعت لتحقيق تلك الكليات الخمسة وخدمتها، منها ما هو واقع في مرتبة الضروري، أي أنه وسيلة تحقيق مرتبة الضرورة في تلك الكليات الخمسة، ومنها ما هو حاجي، أي أنه وسيلة تحقيق مرتبة الحاجي في تلك الكليات الخمسة، ومنها ما هو تحسيني، أي أنه وسيلة تحقيق مرتبة التحسيني في تلك الكليات الخمسة. وهذه الضروريات والحاجيات والتحسينيات

المتعلقة بالعبادات والعادات والمعاملات والجنائيات تسمى وسائل باعتبار كونها وسائل لحفظ تلك الأصول الكلية الخمسة التي هي العناصر الأساسية المكونة للحياة البشرية. وهي من جهة أخرى مقاصد باعتبار النظر إلى كون الشارع قاصداً إلى تشريعها .

وبالنظر فيما سبق يتبين أن الضروريات نوعان: أحدهما: أصول الكليات الخمسة التي قصد الشارع إلى حفظها، وهي أصل الدين والنفس والنسل والعقل والمال. والثاني: الوسائل الضرورية لحفظ تلك الأصول. فصارت الضروريات هي أصول هذه الكليات الخمسة مع ما هو ضروري لحفظها من العبادات والعادات والمعاملات والجنائيات. أما الحاجيات والتحسينيات فهي متعلقة فقط بوسائل حفظ تلك الأصول الخمسة من عبادات وعادات ومعاملات وجنائيات . وهناك أمر ثالث له دور في الاختلاف في تحديد الضروريات، هو عدم وجود حدّ واضح يفصل بين الضروريات والحاجيات، وذلك يجعل حصر الضروريات محلاً للاختلاف في التقدير؛ لأنه لم يرد عن الشارع حصر للضروريات، ولكن ورد ذكر أن الضرورات تبيح المحظورات، ووردت نماذج من الضرورات، مثل إباحة النطق بالكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان في حال الوقوع تحت العذاب، وأكل الميتة في المخمصة. وبسبب عدم وجود حدود دقيقة بين الضروريات والحاجيات، فإن منها ما يكون محلّ اتفاق بين أهل العلم، ومنها ما يكون محلّ اختلاف؛ لأن الضروريات في الأصل غير محددة بأعيانها ولكن بأوصافها، والأوصاف تكون أحياناً خاضعة للتقدير والاجتهاد، فتكون محلّ اختلاف. وخير مثال على ذلك اختلافهم في حفظ العرض، حيث رفعه بعضهم إلى مرتبة الضرورات، ونزل به بعضهم إلى مرتبة الحاجي [25]. يقول ابن عاشور: "وأما عدّ حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، وأن الذي حمل بعض العلماء -مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع- على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حدّ القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حدّ، ولذلك لم يعدّه الغزالي وابن الحاجب ضرورياً [26]. ومن أمثلة ذلك أيضاً أننا نجد الشاطبي وغيره يجعل أركان الإسلام من صلاة وصوم من ضرورات حفظ الدين، [27] في حين يجعلها البوطي من حاجيات حفظ الدين وليس من ضروراته [28]. وقد حاول الدكتور جمال الدين عطية أن يقوم بعملية تحديد للضروريات والحاجيات، والتحسينيات، ولكنه أقرّ بأن الأمر نسبيّ، وأن الكثير من تلك العناصر محلّ خلاف حول المرتبة التي يوضع فيها [29].

المحاضرة الثالثة عشر: الفكر المقاصدي عند الاتجاهات الحديثة

الحداثة وتعرف باللغة الإنجليزية باسم (Modernity) ، وهي الشيء الجديد، والذي يعطي صورة معاكسة عن الشيء القديم، وتعرف أيضاً بأنها: الانتقال من حالة قديمة إلى حالة جديدة، تشمل وجود تغيير ما، أما عن دور الحداثة في التاريخ، فيعد الفيلسوف هيغل أول شخص اهتم بمفهوم الحداثة، وربطها مع التطورات الفكرية التي ظهرت في أوروبا، والتي اتّسمت بظهور تيارات أدبية وفنية لم تكن معروفة سابقاً. وارتبطت أفكار الحداثة مع العلوم، والاختراعات فظهرت العديد من الوسائل التي لم تكن مكتشفة سابقاً، مثل: السيارات، والمصابيح الكهربائية، والهاتف، وغيرها لتساهم الحداثة في نقل العالم لعصر جديد أكثر تطوراً وفاعلية، وهذا ما ظهر في كل من القرنين التاسع عشر، والعشرين وما زال مستمراً حتى يومنا هذا. وكأي مفهوم مستحدث واجهت الحداثة الكثير من الانتقادات؛ بسبب التغيرات التي أدت إليها، والتي لا تتناسب مع الأفكار الشعبية، وآراء بعض الفلاسفة والمفكرين.

محمد عابد الجابري والقراءة الحداثية لمقاصد الشريعة

تعتبر القراءة المقاصدية للنص الشرعي من أهم القراءات وأنجعها في فهم النص القرآني وسير أغواره، ووقوفها على مراد الله ومقصده من الخطاب، متجاوزة بذلك القراءة الحرفية الجزئية التي سادة فترة من الزمن وسيطرت الفكر الإسلامي. وقد تبلورت هذه القراءة في الفكر الإسلامي منذ بداياته، ونضجت أكثر مع الإمام الشاطبي، وفي عصرنا الحالي ألح العلماء على المدخل المقاصدي في التعامل مع النصوص الشرعية، خاصة في ظل تغير الظروف والأحوال بالمقارنة مع العصور الأولى للمسلمين، واعتبروه مدخلا مناسباً للتجديد والاجتهاد، وملبياً لحاجات العصر. وإذا كان هؤلاء الرواد دعوا إلى إحياء الفكر المقاصدي، واستئناف ما بدأه العلماء قديماً، تأصيلاً وتأهيلاً، عبر وضع قواعد أعمال المقاصد وضوابطه في فهم النص الشرعي وفي تنزيهه، فإن أصحاب القراءة الحداثية للنص الديني تبنا هذا المدخل المقاصدي، أولوه عناية وحفاوة كبيرة، لما توفره من إمكانيات تأويلية، وأفقاً رحباً في الاجتهاد والتشريع. غير أن التصور الحداثي للمقاصد يقوم على اعتبار المدخل المقاصدي والفكر المصلحي سبيلاً للوصول إلى المضامين الحداثية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في أعمال العقل في التأويل والتشريع. متخذاً في ذلك منهج الصحابة في التشريع مثلاً يُحتذى، خاصة الاجتهادات العمرية. وسوف يركز المقال على أحد أقطاب الفكر الحداثي في العالم العربي. ألا وهو المفكر المغربي محمد عابد الجابري.

ينطلق المفكر المغربي محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث من رؤية نقدية تهدف إلى تجاوز وقطع مع هذا التراث، والتموقع في موقع جديد يستجيب لمتطلبات الحداثة، حيث يقول: "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها". وهذا يفسر سبب اهتمامه بالتراث، أن الحداثة حتمية وضرورية عنده، ليس من أجل التراث بل من أجل تفكيكه وتحويله إلى أنقاض،

والعبور من خلاله إلى التقدم والحدثة.

يشرح ذلك الجابري بقوله: "الحدثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه"، فنحن أمام إعادة صياغة وتشكيل لتراث جديد، يتم على أنقاض القديم الذي يجب احتواءه وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة، يكون فيها المنهج التفكيكي هو الأداة العصرية، لتحويل المطلق والثابت في التراث، إلى نسبي ومتغير خاضع لظروف الزمان والمكان، وهذا ما صرح به في كتابه التراث والحدثة. ويحدد الجابري مكونات التراث التي تشكل مفاصله الكبرى ألا وهي: اللغة والشريعة والعقيدة والسياسة، والتي يجب التحرر منها لتجديد العقل العربي. والتركيز في هذا البحث سيكون على كيفية تعامل الجابري مع مكون الشريعة.

وإذا كان الجابري أعلن أنه سيعتمد المنهج التفكيكي في دراسته للتراث فإنه يعلن في موضع آخر أنه يعتمد الآن أدوات التراث نفسه باعتبارها سبيل ووسيلة للتجديد. وهو إجراء تكتيكي، بحيث أن الجابري في حاجة إلى سند تاريخي للوصول إلى المضامين الحدائية المعاصرة، "إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعاً للتفكير أو قابلاً لأن يكون كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سند تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا". وإذا كان نقده للتراث باعتباره عائقاً أمام الإبداع والحدثة، وأنه تحكمت فيه مرجعيات فقهية غير موثوقة وأنها موجهة بظروف تاريخية وسياسية، فإنه يرجع بالتراث إلى بدايته الأولى الممثلة في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ومنهجهم في التعامل مع الوحي فهما وتطبيقا.

المصلحة التي تملئها ظروف الزمن والمكان هي المحدد للاجتهاد ولا شيء غير المصلحة، حتى ولو اقتضى الأمر صرف النظر عن النص الشرعي وما يدل عليه من أحكام شرعية ملزمة .

فاجتهاد الصحابة رضي الله عنهم عنده كان يعتمد بالأساس على مبدأ المصلحة الكلية، فهي المحدد الوحيد لاجتهاداتهم، فالمصلحة التي تملئها ظروف الزمن والمكان هي المحدد للاجتهاد ولا شيء غير المصلحة، حتى ولو اقتضى الأمر صرف النظر عن النص الشرعي وما يدل عليه من أحكام شرعية ملزمة. ويدعو الجابري إلى اعتماد هذا المنهج، منهج الصحابة في الاجتهاد، القائم على اعتبار المصالح محددات كلياً في عصرنا الحالي، وفي تطبيق الشريعة المبنية على اعتبار المصالح وعدم إلغائها، فيقول: "يجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة، يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وفي هذا شيء سهل لأن ميدان البحث عنها ميدان بشري"، هذا الميدان البشري هو المصدر الذي تستمد منه المصالح، وتستخرج منه المقاصد الكلية الحاكمة.

المدخل المقاصدي- عند الجابري- محدد حاسم في التجديد والاجتهاد المعاصر، وتطبيق

الشريعة في عصرنا الحالي، وهذه المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية، والمصالح

تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعباتها، فالواقع يحدد المصالح ويمليها علينا، وهذا ما أعطاه مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسرا للعبور إلى المضامين الحدائية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكم السماوي. ومثال الاجتهاد المقاصدي في فهم النصوص الشرعية وفي تطبيق الشريعة الإسلامية هو حد السرقة، القائم على قطع يد السارق، يقول الجابري: "فإننا نجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات. الآتية:

-أولا: أن قطع يد السارق كان معمولا به قبل الإسلام في جزيرة العرب.

-ثانيا: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بجيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري من المأكل والملبس، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني."

إذا كان المدخل المقاصدي في الاجتهاد بدأ منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، فإن الأصوليين - حسب الجابري - غيبوا هذا الجانب، الذي يفتح آفاقا واسعة للاجتهاد والتجديد، وغلبوا المدخل اللغوي البياني الذي يمحصر الاجتهاد في النصوص، ويضيق مجال اشتغال العقل. وبهذا المفهوم الخاص لديه للمصلحة وللشريعة يدعو إلى تطبيق الشريعة، واستبعاد العلمانية وتعويضها بالديمقراطية والعقلانية. وبالتالي نجده يدعو إلى اعتماد المدخل المقاصدي، للقفز على النصوص الشرعية، أو الوصول إلى المضامين الحدائية .

وقفه نقدية مع القراءة الحدائية

تخرج القراءة الكلية للشريعة، عند التيار الحدائي، بالمقاصد عن البناء اللغوي، الذي أصله وأحكم قواعده وضوابطه الإمام الشافعي، وتعطي الأولوية للعقل من أجل الاجتهاد والإبداع بعيدا عن القواعد التي وضعها العقل الفقهي والأصولي، وتجعل المصلحة هي المعيار والموجه للاجتهاد المعاصر، وأن الأحكام الشرعية لم تشرع هكذا بدون غايات ولا مقاصد، فوجب البحث عن هذه المقاصد، واستحضارها، ومراعاتها في العملية التشريعية، لأن هذه القراءة المقاصدية تتيح مرونة كبيرة في التشريع الإسلامي المعاصر.

مكمن الخلل في القراءة الحدائية للمقاصد هو تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية، وجعل التمسك بالجزئي نقيضا للعمل بالكلية، ما جعل تمسك أصحاب هذه القراءة بالمقاصد تمسكا شكليا غير حقيقي، لأن تجليات العمل بالكلية تكون في تطبيقه في الواقع عبر جزئياته.

المحاضرة الرابعة عشر: المقاصد وروح القانون (: د. عبد اللطيف القرني)

كثيرا ما نسمع مصطلح روح القانون أو مقاصد الشريعة الإسلامية، وهما مصطلحان متشابهان إلى حد كبير؛ لأنهما يهتمان بالمعاني داخل النص مع ربط تلك المعاني بالمعاني والغايات الكلية للقواعد العامة حتى يكون هناك تجانس وترابط لفظي ومعنوي، وروح القانون مجرد فكرة أو قناعة تتضح عند تفسير النص بجميع تفاعلاته، وتظهر للقاضي أو المحقق وهو يقرأ الأوراق ويمحص الأدلة ويتأمل الشواهد ويدرس القضية من كل جوانبها وبعدها تبدأ هي في الظهور والعمل كي يخرج الحكم عنوانا للحقيقة، وفي القانون يعتبر الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو هو أول من أظهرها بشكل بارز كما في كتابه **روح الشرائع**، ولو تأملنا الفكرة الأساسية لوجدنا أن النص القانوني له شكل خارجي وروح جوهري، وقد يكون هناك تباعد بين النص المراد تطبيقه مع الواقعة، لذلك يتم النظر إلى المعاني الأساسية لهذا النص القانوني، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال تأمل القواعد العامة للقوانين والقانون الذي ورد فيه النص بالخصوص، فالأبواب والنصوص توحى إلى معان عامة، ومن خلالها يكون هناك ترابط بين المعاني التفصيلية والإجمالية، وهذا ما يفسر اكتشاف روح النص عند وجود خلاف في تحديد الدلالة بدقة، أو عند وجود واقعة استثنائية تجعل تطبيق النص القانوني مجافيا للعدالة، ومن خلال دراسة النص مع فهم الواقعة لتطبيقه عليها، ينبغي جذب دلالات هذا النص مع النصوص الأخرى؛ ذلك أن جمل هذا النص إنما تتركب من ألفاظ، وهذه الألفاظ ليس الغرض منها معانيها في ذاتها فقط، وهنا مكمن الإشكال عند الحرفيين، بل الغرض ضم معانيها بعضها مع بعض بمفهوم فقهي شمولي بحيث تتشابك وتتفاعل فيما بينها من أجل الوصول إلى معنى دلالي واحد، فهذا هو غرض المشرع من سن القاعدة القانونية بمعنى (روح النص) فالنص القانوني يكون عادلا في تطبيقه عند الالتفات إلى روح تلك المعاني الشمولية المترابطة وغاياتها، وليست مهمة القاضي تطبيق النص دون البحث عن غايات معاني التطبيق أثناء معالجته للقضية التي بين يديه وهذا دليل واضح على أن العدالة ليست في نصوص القانون ذاتها، وإنما فيمن يطبق القانون ويفسره ويفطن للمقاصد العليا منه، فنصوص القانون ليست غاية، وإنما هي السبيل للوصول إلى ما يحفظ حقوق الأفراد والمجتمع فهناك قضاة أصدرت أحكامهم بالإدانة على أبرياء بروح القانون ظنا منهم أنهم طبقوا القانون (ظاهريا) إلا أن واقع الأمر يقول إنهم قد أغفلوا روح القانون وعدالة التطبيق، وأعظم من طبق روح التشريع والقانون هو محمد صلى الله عليه وسلم كما ثبت في السنة أن امرأة أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم معترفة بجريمة الزنا، وكانت حاملا، وكانت تطلب أن يقيم عليها الحد، والقانون في الشريعة الإسلامية في مثل حالتها يلزم بتنفيذ عقوبة الرجم حتى الموت؛ لأنها محصنة، ولكن رسول الله تعامل مع تلك المرأة بروح القانون وقواعد التشريع الإسلامي في درء الحدود، وأن مجيئها بنفسها لطلب تطبيق الحد كاف في استصلاح أمرها بالنسبة لها وللمجتمع، خاصة أن غاية تطبيق العقوبة هو الاستصلاح وحماية المجتمع، عندها طلب منها بعد محاولة لصرف العقوبة عنها من خلال تشكيك حقيقة فعلها وأنه ربما لا يكون الجريمة ذاتها (أين أصحاب الإكراه) طلب منها أن تعود كي تكمل حملها لوجود ارتباط مصيرها بمصير نفس أخرى، ولم يرد في السنة أنه سأل عن اسمها أو مكان إقامتها حتى يتابعها، بل ما زال معنى الستر هو المعنى القانوني الأساسي لتلك الحالة، مع أن ظاهر

النص بعد اعترافها يوجب تطبيق العقوبة، لكن روح القانون معنى شمولي يربط بين النصوص ويرجح لكل حالة ميزاتها في قيم العدالة والغرض المقصود من التطبيق. ولم تنته القصة. بل عادت المرأة من جديد والطفل بين ذراعيها وبقيت مصرة على إقامة الحد عليها؛ لكن رسول الله طلب منها أن ترضع الطفل وتعتني به لمدة عامين، ولم يكلفها بتأمين مرضعة ويسرع في تطبيق الحد، بل كل السياقات تدل على أنه كان يأمل ألا تعود إليه ثانية، لكنها عادت من جديد وأصرت وأقيم عليها الحد، هذه هي روح القانون في أحوالها، التي تدل على الكمال الفقهي، والإدراك الحقيقي لمعاني تطبيق القانون، فروح القانون هي التي تحرك معاني العدالة في القانون والرحمة جانب من العدالة إذا توافرت مقتضياتها، فقد أجل رسولنا الكريم تنفيذ عقوبة المرأة الزانية لوجود جانب إنساني ومصلحة أولى بالرعاية من التنفيذ في الوقت الذي أذنبت فيه تلك المرأة، ولم تكن مجرد مشتبه فيها بل كان الحد ثابتا باعترافها، وكان يأمل ألا تعود لأن معنى القانون قد تحقق بانكسارها وتوبتها، ولأن العقوبة تتعلق بأسرتها ومعاني العدالة تقتضي النظر إلى كل هذه المؤثرات، وهذا ما جعل عمر رضي الله عنه يسقط حد السرقة عام المجاعة مع ثبوت جريمة السرقة بالدليل المادي، ولكن تم إهمال نص التجريم لقيام معنى أقوى، وهو الحفاظ على النفس، وهذا هو النظر إلى روح التشريع، وتبرز روح القانون في القضايا الجنائية، وتقل في القضايا الإدارية، ويجب على القاضي ومن في حكمه أن يتلمس الدوافع كافة النفسية أو العقلية أو المرضية أو حتى الظروف الخاصة بالزمان والمكان التي أدت إلى حدوث الفعل المعاقب عليه، فتنتفض بداخله روح القانون، وهو يبحث في النصوص عن عقوبة ملائمة للفعل لما له من سلطة تقديرية، وطبقا لما أعطاه النص ذاته من خيارات تسمح له بتخفيف العقوبة أو وقفها أو حتى تبرئة المتهم بإسقاط الركن المعنوي. إن تطبيق القانون لا يتعلق بالنصوص ذاتها فقط؛ بل مرتبط بجميع المؤثرات ومنها الخارجية ومدى ملاءمتها لهذا النص، وإن كان ظاهر الواقعة يوحي بالمناسبة الشكلية إلا أن معناها أثناء التطبيق يفقد غرضه الأساسي من سن القانون، ويؤدي إلى معان بعيدة عن العدالة والإحسان فضلا عن ارتباط التطبيق بتبعية أشخاص آخرين مثل بقية أفراد الأسرة.

المحاضرة الخامسة عشر: المقاصد وحقوق الإنسان

ويعتبر الفلاسفة توماس هوبز (1588-1679) و جاك روسو (1712-1778) ومونتسكو (1689-1755) وفولتير (1694-1778) وجون لوك (1632-1704)، وغيرهم كثير، والذين يمثلون حركة التنوير هم واضعو الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان، فالثورة الإنجليزية (1688) وما أعقبها من وثيقة حقوق الإنسان والثورة الفرنسية (1789) وما توجهت به من إعلان لحقوق الإنسان والمواطن، وإعلان الاستقلال الأمريكي (1776) وتضمنه من حقوق للإنسان، كما أن هذه الثورات لم تكفي بنتائج الثورة والإطاحة بنظام الحكم المطلق، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك، وهو البحث

على من يوضح مفاهيم ومبادئ الثورة فكرية وفلسفيا وعلى من يؤيدها ، فكان لفلاسفة العصر دورا بارزا قبل الثورة وبعدها ، تمثل في التأسيس للفكر التحريري من هيمنة الاستبداد والحكم المطلق .

كما يظهر التبيان بين مفهوم الإنسان في الإسلام وبين نفس المفهوم عند الغرب ، فقد جاء في مقدمة الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان الصادر المعلن عنه في 19 سبتمبر 1981(إن حقوق الإنسان في الإسلام تنبع من الاقتناع بالله وحده ، وهو مصدر الحقوق والشرائع ولقوانين، وهو المشرع لكل حقوق الإنسان ، وأنه لا يجوز لأي فرد كائنا من كان حتى ولو كان خليفة أو قائدا سياسيا أو أي حكومة أن يضيق من هذه الشرائع أو يعدل فيها)³ وعلى النقيض تماما جاء في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10/12/1948 عن الجمعية العامة للأمم المتحدة (....ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكي لا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم...ولما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة وهو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم) .

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة وهي أساس الحرية والعدل والسلام العالمي ، ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضينا إلى أعمال هجينة آذت الضمير الإنساني ، وكان غاية ما يرنو إليه البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفقير .

والملاحظ في الديباجة إقصاء تام للبعد الديني للحقوق الإنسانية ، وهو ما يظهر بوضوح في المادة الأولى من الإعلان العالمي ، حيث تنص: (يولد جميع الناس أحرارا متساوون في الكرامة و الحقوق وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بروح الإخاء) .

-إعلانات ومشاريع حقوق الإنسان الإسلامية والعربية:

هناك عدة محاولات لتقنين حقوق الإنسان على المستوى الإسلامي والعربي⁴ ، وظهرت أول عمليات التقنين لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي علي شكل محاولات لوضع أو اقتراح دساتير إسلامية فقد صدر عن جمعية إخوان المسلمين

³ محمد الزحيلي ،حقوق الإنسان ف الإسلام ،ص113

⁴ مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي سنة 1986م، من طرف شخصيات عربية في إيطاليا، شاركت فيه 12 دولة عربية، الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان، ليبيا، سنة1988.

في مصر سنة 1952 مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية آنذاك، ثم محاولة حزب التحرير الفلسطيني وضع مقدمة للدستور من منظور إسلامي سنة 1952، ثم أصدر مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر مشروع دستور سنة 1979 ثم أعقبه مشروع دستور صادر عن رابطة العالم الإسلامي 1996 م، كما وضع في إيران بعد الثورة الإسلامية دستور إسلامي للبلاد سنة 1980، ثم جاءت الإعلانات المتعلقة بحقوق الإنسان، وهي:

مشروع إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام نشرته رابطة العالم الإسلامي سنة 1977 م (1400 هـ)

البيان الإسلامي العالمي، نشره المجلس الإسلامي، الأوروبي في لندن أفريل 1980 م.

البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، صدر عن مجلس الإسلامي الأوروبي في لندن في 19 سبتمبر 1981

م. مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام، اقترح على مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف، جانفي 1981

م.

مشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام وقد تم الاتفاق عليه في المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران ديسمبر 1989، وهذا الإعلان سنعرض كل بنوده لنقارنها بمضمون حقوق الإنسان العالمي الصادر عن هيئة الأمم المتحدة سنة 1948 م.

يتألف الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، والذي وافقت عليه الدول الأعضاء في رابطة أو منظمة العالم الإسلامي من خمسة وعشرين مادة كلها مستمدة من الشرع الإسلامي وهذا ما تبينه المادتان التاليتان:

المادة 24: كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية .

المادة 25: الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة .

4- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)⁵ :

ويتضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ديباجة وثلاثون مادة، وهو ما أقرته الجمعية العمومية للأمم المتحدة تاريخ 1948/12/10 .

⁵ الاعلان العالمي لحقوق الانسان مع الملحقات ، ص 9 .

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحرار متساوين في الكرامة والحقوق ، وقد وهبوا عقلا وضميرا ، وعليهم أن يعامل بعضا بروح الإخاء .

المادة الثانية: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز

المادة الثالثة: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه .

المادة الرابعة: لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق .

المادة الخامسة: لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

المادة السادسة: لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية .

المادة السابعة كل الناس سواسية أمام القانون .

المادة الثامنة: لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية ..

المادة التاسعة: لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفا .

المادة العاشرة: لكل إنسان الحق على قدم المساواة التامة مع الآخرين في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظرا

عادلا علنيا للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه

المادة الحادية عشرة: كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا إلى أن تثبت إدانته قانونا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات

الضرورية للدفاع عنه .

المادة الثانية عشرة: لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو حملات على

شرفه وسمعته ، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

المادة الثالثة عشرة: لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة .

المادة الرابعة عشرة: لكل فرد حق التمتع بجنسية ما . لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا أو إنكار حقه في

تغييرها .

المادة السادسة عشرة: للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب النوع أو الدين ، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله .

المادة السابعة عشرة: لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره .

المادة الثامنة عشرة: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ..

المادة التاسعة عشرة: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير .

المادة العشرون: لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية .

المادة الثانية والعشرون: لكل شخص بصفته عضواً في التجمع الحق في الضمانة الاجتماعية

المادة الثالثة والعشرون: لكل شخص الحق في العمل في اجر عادل.

لكل شخص الحق في أن ينشئ و ينضم إلى نقابات حماية لمصلحته ..

المادة الرابعة والعشرون: لكل شخص الحق في الراحة ، وفي أوقات الفراغ

المادة الخامسة والعشرون: لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف له ولأسرته

المادة السادسة والعشرون لكل شخص الحق في التعليم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون إلزامياً ..

المادة السابعة والعشرون: لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

المادة الثامنة والعشرون: لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقاً تاماً .

المادة التاسعة والعشرون: على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته ان تنمو نمواً حراً كاملاً .

المادة الثلاثون: ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تآدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه .

طبيعي أن يتميز الموقف الإسلامي من حقوق الإنسان ، رغم أن مجمل الحقوق التي تضمنتها إعلانات حقوق الإنسان العالمي قد تعرض لها الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية .

والملاحظ أن هذه الحقوق والأحكام المتعلقة بها جاءت موزعة في مباحث مختلفة كمباحث الحق وأحكامه ، ومباحث الأحكام التخيرية المرتبطة بالحرية ومباحث الأحكام الاقتضائية ، والتي توضح الواجبات ، ويرى بعض المفكرين أن الحقوق الأساسية في الإسلام قد تجاوزت هذه المرتبة إلى اعتبارها ضرورات (فمبادئ حفظ الدين من عقائد وعبادات ، ووسائل حفظ النفس من طعام ومسكن ولباس ، ووسائل حفظ النسب من أنكحة وتوابعها ، ووسائل حفظ العقل من تحريم كل مذهب أو مفسد للعقل ، فهي

أولا : كلها شرعت ليتخذ منها الإنسان وسيلة إلى غاية يسميها الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي غاية الغايات كلها وهي معرفة الله عز وجلّ ولزوم موقف العبودية له ، قال تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) الذاريات 56 .

ثانيا : هي في أساسها حقوقا تتضمن مصالح العبادة في العاجل والآجل ، لأن المقاصد هي حقوق ⁶ .

ثالثا : إن الإسلام كما يقول محمد عمارة قد وضع هذه الحقوق إلى مرتبة الضرورات التي اختلت أو انعدمت اختلت معها الحياة الإنسانية أو انعدمت .

الحقوق بين الإسلام والإعلان العالمي :

يمكن أن نوجز أهم الفوارق في النقاط التالية :

أولا : الاختلاف حول أصل حقوق الإنسان ، فالإسلام يعتبر الشريعة هي مصدر الحقوق والمواثيق الدولية تغير الطبيعة والعقل وسلطة الأمة هي مصدر الحقوق .

ثانيا : الاختلاف حول مفهوم الكرامة الإنسانية وحقيقتها ، فالإنسان مكرم بما تفضل الله عليه من تكليف بخلافته في الأرض ليقيم شرع الله ، ومكرم بالعقل دون سائر المخلوقات ، أما في المواثيق الدولية فتكريم الإنسان مصدره الطبيعة وما فطر عليه من حقوق .

⁶ يفرق الأصوليون بين حق الله المطلق وحق العبد المقيد (ومجازا) فهم يفرقون شكليا بين الحقين تبعا لجواز الاختيار للعبد أو عدمه إلى : 1 حق الله : ويشمل العبادات التي لا خيار فيها للعبد ، 2 حق العبد : فينحصر في المصالح التي أجزيت فيها العبد الاختبار ، كالديون .

ثالثا : ومن الاختلافات البيئية رغم التوافق في المفاهيم العامة كالمساواة والحرية وحق التملك نجد اختلافات جوهرية في حدود وشروط ومجال هذه القيم والحقوق .

رابعا : شمولية الحقوق في الإسلام حيث هناك حقوقا لم تشر إليها هذه المواثيق كحق الله وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحق الجار وحق القريب وحق الفقراء على الأغنياء ، خامسا : الاختلاف حول حقوق الأسرة واعتبار الزواج الشرعي هو الإطار القانوني للاستمتاع والإنجاب والعيش معا ...

سادسا : الاختلاف حول الغايات التي من أجلها شرعت حقوق الإنسان ، بل خلق الإنسان لأجلها ، قال تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ* إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) الذاريات 56 .

قال تعالى : " قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " الأنعام 162 .

في حين ترى الإعلانات والمواثيق الدولية أن الغاية التي من أجلها شرعت الحقوق هي تحقيق السعادة والرفاهية والعيش الكريم .