المقاصدُ الشّرعيّةُ
بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية*

محمد بن نصر**

مقدمة

كثيراً ما شدّ انتباهي –في المؤتمرات الفكرية التي حضرتُها– حالةُ الانتشاء بالفكرة والإشادة بها، حتى يخيَّل إليك أن القضيةَ المثارةَ هي المفتاحُ السحري، الذي نبحث عنه منذ زمن بعيد، تتعاقبُ الكلماتُ مستبشرةً وموضحة ومفصلة، بلغةٍ واثقة، ومصطلحاتٍ مثيرةٍ لإعجاب الحاضرين. وبعد أن تتناسل المؤتمراتُ في نفس القضية لفترة من الزمن تبدأ درجةُ الوثوق بها في العَدِّ التنازلي، ويُصرَفُ النظر عنها إلى قضية محورية أخرى تَلْقَى المصيرَ نفسَه. ويجِدُ المتفائلون من أصحاب الفكر، وأمام الحصيلة الهزيلة للفكرة وتفاقم الأوضاع التي جاءت لتعالجها، عزاءَهم في قول مالك بن نبي: "أفكاري التي تتداول اليوم في العالَمِ الإسلامي هي سمادُ الغد." أما المتشائمون منهم فإنهم يختارون قوله الآخر: "أنا متأكد من أنه لا أحد فهم رسالتي."[1] وحتى لو أخذنا بالقول الأول، الذي يحمل شيئا من التفاؤل، فإنَّ الأمرَ مُؤْذِنٌ بإشكال كبير: ما التحديد الزمني لهذا الغد؟ أليس من المثير أن يكتب ابن تيمية مصححاً للعقيدة ويكتب ابن خلدون مؤسساً لعلم العمران ويكتب

---

* أصل البحث ورقة قدمت لمؤتمر **المقاصد وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة** الذي نظمه قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي بالتعاون مع المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية التابعين للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا وكان ذلك في أغسطس2006.

** محمد بن نصر، أستاذ جامعي بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، birali@hotmail.com

[1] بن نبي، مالك. **مذكرات شاهد القرن صدر باللغة الفرنسية** تحت عنوان: **Mémoires d'un témoin du siècle**، عرض وتحقيق: نور الدين بوكروح، الجزائر 2006، ص35.

الشاطبي مجدداً لأصول الفقه وكلُّهم من رجال القرن الثامن ولا تُقْرَأُ كتبُهم ولا تُفهَم على وجهها الصحيح، والمسألة نسبية، إلا بعد خمسة قرون أو تزيد؟ إنَّ أهمية الفكرة لا تكمن فقط في قوة بنائها النظري ولكن أيضاً وأساساً في قدرة أصحابها والمؤمنين بها في تحويلها إلى مشروع عملي يكون قادراً على الربط بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن؛ مشروع تنخرط فيه كل القوى الفاعلة في المجتمع. ولذلك نرى من الضروري أن يتزامن البحث في تطوير الفكرة مع البحث في شروط تعيُّنِها في الواقع؛ فتكون قادرةً على التأثير وقابلة للتأثر. ذلك ما سنحاول تطبيقَه جزئيا على فكرة المقاصد، راجين بذلك المحافظة على حيويتها والوعي بالعوامل المثبطة لها والعمل على تذليلها.

تعتبر الدعوة إلى تفعيل فكرة المقاصد الشّرعية من العناوين الكبيرة التي يشترك في رفعها عدد كبير من المفكرين، ممن اختلفت مرجعياتهم الفكرية والأسس الفلسفية التي ينطلقون منها. الكل يتحدث عن أهمية المقاصد في فهم الأحكام الشرعية وفي طريقة تنزيلها، ولكن غالبيتهم وخاصة المتحمسين منهم لا يفصحون عن مقاصدهم من هذه الدعوة، الأمر الذي جعل البعض يتوجس خيفة منها، كما توجس الذين من قبلهم خيفة من الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، الذي لم يغلق أبدًا؛ لأن ادعاء غلقه وترسيخ ثقافة التقليد والاتباع هو في حد ذاته اجتهاد، أعمل أصحابه عقولهم من أجل إثبات دعواهم، تلك الدعوة التي رفعها من يريد تجديد الدين والتدين، كما رفعها من أرادها معولاً لهدم الدين والخروج منه.

وحتى لا يستشكل الأمر على الناس وجب رسم حدود النظر في المقاصد وتبيّن مقاصد أصحاب المقاصد. وبلغة أخرى وجب تحرير الفكرة من ملابساتها الأيديولوجية، لا سيّما أنّ الأيديولوجية عادة ما تلجأ إلى التخفي لتفرض نفسها. لقد وجد البعض في استبعاد الإمام الشاطبي للأدلة النقلية عن مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية –لأنها في نظره إما قطعية الثبوت متنازع في قطعية دلالتها، أو ظنية لا يستند إليها والشريعة قطعية ولابد أن تبنى على قطعي. والقطعي في نظره هو ما يسفر عنه استقراء الأدلة الكلية والجزئية وما تنطوي عليه من الأمور العامة، مما لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى

بعض فينتظم من مجموعها القطع- وجد البعض في هذا الرأي ما يؤسس لفكرة اختزال الشريعة في مبادئ عامة جعلوها ومبادئ الفكر الإنساني المعاصر صنوين. إنّ تحرير القول في المقاصد من الأغلفة الأيديولوجية التي تعيق حركة انطلاقه يستوجب البحث في الشروط التاريخية التي نشأ فيها سؤال المقاصد عند الشاطبي والشروط التاريخية التي صاحبت سؤال إحيائها وتطويرها عند كل من الإمام محمد عبده والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والنظر في مدى صحة الربط بين الوضع المهين للأمة ونشأة السؤال المقاصدي. كما يستوجب النظر في استبعاد خطر أن تكون فكرة المقاصد الشرعية أرضية للتماهي مع ما هو سائد من الأفكار وجعلها أساساً للتفاعل الإيجابي مع ما استقام واشتد سوقه مما أنتجه الفكر الإنساني بل إطاراً نظريًّا لإنتاج علوم إنسانية تساعد المشرع على فهم الواقع وتنزيل الأحكام الشرعية وفق مقتضياته.

أولاً: المقاصد: من الفكرة إلى النظرية

لا نريد في هذه الفقرة أن نثقل كاهل القارئ بتفاصيل مكررة عن معنى المقاصد والطريق التي سلكتها من مستوى الفكرة إلى مستوى النظرية، ولكن نريد أن نتوقف عند دعاوى السؤال المقاصدي. يتفق المهتمون بالدراسات المقاصدية[2] على أن الجويني (498هـ) هو أول من دشّن القول في المقاصد في كتابه "البرهان في أصول الفقه" وكتابه الذي اختصر فيه كتاب شيخه الباقلاني "الإرشاد في تقريب طرق الاجتهاد" حيث قسم المقاصد إلى المراتب الثلاث المعروفة "الضروريات والحاجيات والتحسينيات"، وأشار إلى "أن الذي تحقق لنا من مسلكهم –الصحابة الكرام- النظر إلى المصالح والمراشد

[2] هذه الفكرة جد متداولة بين المهتمين بنظرية المقاصد، انظر على سبيل المثال ما قاله أحمد الريسوني في كتابه "**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،1991، ص36، حيث قال "والذي أريد أن أخلص إليه من هذا: هو أن إمام الحرمين رحمه الله، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات- الحاجيات- التحسينيات) وهو التقسيم الذي سيصبح من أسس الكلام في المقاصد.

والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة"[3] وقال: "إن الذي لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة."[4] وأتى بعده الإمام الغزالي (505هـ) الذي حدد الكليات الضرورية في الدين والنفس والعقل والنسب والمال وذلك في كتبه "المنخول من تعليقات الأصول" و"شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل"، و"المستصفى من علم الأصول"[5]. وجاء بعد الإمام الغزالي الإمام الرازي[6] (606هـ) في كتابه "المحصول في علم أصول الفقه"، والآمدي[7] (631هـ) في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، حيث استخدم أصول المقاصد في باب الترجيح بين الأقيسة. وعلى هذا النهج سار العديد من الأصوليين نذكر منهم العز بن عبد السلام (660هـ) في "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"[8] وتلميذه القرافي (684هـ) في كتابه "الفروق"[9]، حيث بنيا المقاصد على أساس قاعدة "جلب المصالح ودرء المفاسد".

وذكر الإمام العز بن عبد السلام أن "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها،"[10] فالشريعة كلها مصالح؛ فهي إما تدرأ مفاسدَ أو تجلب مصالحَ. والطوفي (716هـ) في رسالته وشرحه لمختصر الروضة، وابن تيمية (728هـ) في "مجموع الفتاوى" و"منهاج السنة النبوية"، وتلميذه ابن قيّم الجوزية (751هـ) في كتبه "إعلام الموقعين عن رب العالمين،" و"مفتاح السعادة،" و"شفاء الغليل

---

[3] الجويني، عبدالملك بن عبد بن يوسف. **البرهان في أصول الفقه**، القاهرة: دار الأنصار، 1400هـ، الجزء الثاني، ص 518.

[4] الجويني، المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 295.

[5] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل و مسالك التعليل**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971، ص 161-172 **والمستصفى**، دمشق: دار الفكر، 1980، ص286-293.

[6] الرازي، فخرالدين. **المحصول في علم أصول الفقه**، الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1981، الجزء 2، القسم2، ص217-218.

[7] الأمدي، سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج3 ص224.

[8] السلمي، العز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ت.

[9] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج2، ص32.

[10] ابن عبد السلام، العز. **قواعد الإحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الجيل، 1980، ج1، ص8.

في مسائل القضاء والقدر والحكمة."

يقول ابن تيمية: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح بين خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما."[11] والمعنى ذاته نجده عند ابن القيم في قوله "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها."[12]

ولا ننسى بالطبع المقري (758هـ) شيخ الشاطبي وكتابه "القواعد"[13]، وهو يعتبر همزة الوصل بين كل من الشاطبي، والقرافي وابن قيم الجوزية بحكم أنّه كان تلميذاً لهذين الأخيرين. من هنا نستطيع أن نقول إن تميّز الإمام الشاطبي يكمن في استيعابه التركيبي لما تم من جهود في مسألة المقاصد ليجعل منها علماً قائماً بذاته، وأصبح كتاب "الموافقات" رمز هذا العلم، وعَلَماً على القدرة التركيبية التي يتمتع بها هذا العالم الجليل.

وقد سلك الإمام الشاطبي أسلوب الاستقراء العام للشريعة ليرتقي بالظنيات المفردة إلى مستوى الكليات القطعية، والدليل على إمكان ذلك هو "استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم –من مجموعها– أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على ما ثبت –عند العامة– جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه."[14] وهي تعني من حيث الاصطلاح: قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، ومن وضعها للإفهام ووضعها للتكليف بها، ووضعها

---

[11] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، الرياض: دار عالم الكتب،1991م، **ومنهاج السنة**، ج 1 ص147.

[12] ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ، 1973، ج3، ص1.

[13] المقري، أبو عبد الله. **قواعد الفقه**، تحقيق محمد الدردابي، الرباط: مرقونة بدار الحدث الحسينية.

[14] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، طبعة جديدة بعناية إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة،1996، الجزء الثاني، ص39.

لدخول المكلف تحت حكمها. قال الإمام الغزالي: "وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين."[15] والمعنى نفسه نجده عند شارح أصول البزدوي في سياق حديثه عن معرفة النصوص بمعانيها، أنَّ المراد بالمعاني "اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا. وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة أخذاً من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث[16] أي علل، بدليل قوله:" إحدى " بلفظ التأنيث، و"ثلاث" بدون التاء"[17] وهذا ما ذهب إليه الشاطبي حين اعتبر أن مقصود العبادات – بالنسبة إلى المكلف– التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.[18]

ثانياً: الإطار المعرفي و التاريخي للسؤال المقاصدي

مقاصد الشريعة هي الكلمة الجامعة لمعنى البصيرة في وضع الشريعة واكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها، بها تتحقق مصالح العباد في المعاش والمعاد، ولكن لماذا هذا الاهتمام المتزايد بالمباحث المقاصدية؟ ألم تكن الأصول في تشكلها التاريخي قادرة على استجلاء هذه المباحث؟ الإجابة عن هذه التساؤلات تستوجب منا التوقف عند كل من المبدع للفكرة، وللمؤسس للعلم أو النظرية؛ أي عند الإمامين الجويني والشاطبي.

كان السؤال الأساسي الذي دفع الإمام الجويني لوضع كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم" يتعلق بكيفية حفظ أحكام الشريعة بعد أن وهنت أسباب تمكّنها خاصة في ظل

---

[15] الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل**، مرجع سابق ص 195.

[16] أخرجه البخاري في **كتاب الديات** باب: قوله تعالى: والأذن بالأذن والسن بالسن ورقمه **6878** وأخرجه مسلم **في كتاب القسامة والمحاربين** باب: ما يباح به دم المسلم ورقمه **1676**.

[17] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ت، محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ماليزيا: دار الفجر، 1999، ص 183.

[18] الشاطبي، أبو إسحق. **الموافقات**، مرجع سابق، ص 282.

الحملات الصليبية المتتالية، وفي تفشي مظاهر التسيب القيمي والخوف من اندثار معالمها، ولذلك خصص قسماً بعنوان "في خلو الزمان عن المجتهدين ونقلة المذاهب وأصول الشريعة" يبين به أن هذه الحالة يمكن أن تتمظهر في أشكال مختلفة، ومن هنا يجب أن تتصدى لكل حالة بالوسائل المناسبة، ومن بين هذه الحالات "اشتمال الزمان عن المفتين والمجتهدين" ومنها حالة خلو الزمان عن المجتهدين واشتماله على نقلة المذاهب. ولذلك أوجب الجويني في هذه الحالة اتباع نقلة المذاهب. ومنها أيضا حالة خلو الزمان عن المفتين ونقلة المذاهب. واعتقد الإمام الجويني أن الدهر "لا يخلو عن المراسم الكلية، ولا تعرى الصدور عن حفظ القواعد الشرعية وإنما تعتاص التفاصيل والتقاسم والتفريع."[19] فأوجب الكشف عن هذه المراسم الكلية فإنه "لا يخفى على من شد طرفاً من التحقيق أن مآخذ الشريعة مضبوطةٌ محصورة، وقواعدُها معدودةٌ محدودة، فإن مرجعَها إلى كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والآي المشتملة على الأحكام وبيان الحلال والحرام معلومة، والأخبار المتعلقة بالتكاليف في الشريعة متناهية.[20]" ولكنَّ تأمُّلَه في القواعد التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، قادَهُ بعد ذلك إلى القول بأن هذه القواعد التي اعتبرها القطبَ من الرحى والأسَّ من المبنى، عرضةٌ بدورها إلى الاندثار، عندها يمكن الاكتفاء بكليَّات الدين وأصوله كالإيمان بالله والإيمان بالنبوة واليوم الآخر.

من هنا بدأ التفكير في هذه الكليَّات الدينية وتراكمت جهود العلماء في هذا المجال لتفضي إلى الجهد المتميز الذي قدمه الإمام الشاطبي؛ حيث صاغ المسألة المقاصدية صياغة منهجية متكاملة. فهل كانت دواعي الذي دشن البحث في هذا المجال شبيهة بدواعي الذي توصل إلى تصور شامل لنظرية المقاصد؟ إذا اكتفينا بظاهر الأمر نستطيع القول إن هناك بعض التشابه بين عصر الجويني، وعصر الشاطبي الذي كان يؤسس للفكر المقاصدي، في ظروف تحمل مؤشرات نهاية الوجود الإسلامي في غرناطة، حيث

[19] الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ص192.
[20] المرجع نفسه، ص 192.

تقلبت الأحوال والأعصار.

لا شك أن تلك الحالة كانت من بين الأسباب التي دعته إلى التفكير في الإصلاح، لا سيّما أنه قد نبّه إلى ظاهرة تفشي البدع في عصره، حيث قال: "كثرت البدعة وعمَّ ضرَرُها، واستطالت شرورُها، ورام الانكباب على العمل بها وسكت المتأخرون على الإنكار، وخلفت بعده خلوف وشرائع، جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها، فصارت كأنها سنن مقررات وشرائع محددات، فاختلط المشروع بغيره، فعاد الراجح إلى محض السنة كالخارج عنها."[21] إلا أن الإمام الشاطبي لا يريد أن يقدم حلاً متناسبا مع الحالة السيئة التي ستكون عليها الأمة الإسلامية، كما فعل سلفه، وإنما أراد أن يقدم حلاً شاملاً لإخراج علم أصول الفقه من حالة الانسداد المعرفي الذي وقع فيه وغفلته عن المقاصد الشرعية، وذلك بسبب طغيان المباحث اللغوية التي استنفدت جهود علماء الأصول فيما لا طائل من ورائه.

أراد الإمام الشاطبي أن يُحدث نقلة نوعية في المباحث الأصولية، فقد شعر أن المنهجية، التي وضعها الإمام الشافعي في الرسالة، تحتاج إلى مراجعة نقدية جذرية، تنتقل بعلم أصول الفقه من مرحلة استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، إلى مرحلة استنباط المعاني من الأحكام، وهي مسألة تتجاوز بيئتها التاريخية والاجتماعية، لتتحول إلى مسألة معرفية بالأساس. إذا كانت غاية هذا العلم هي بلورة هذه الكليات الشرعية، لتصبح الأسس الموجهة للنظر في الأحكام الشرعية وشروط تنزيلها في الواقع وتحقيق الغايات التي من أجلها وضعت أصلا، فلماذا قوبلت فكرة الإمام الشاطبي بتجاهل وعدم اكتراث ملفتيْن للنظر؟!

في المقدمة التي صدّر بها الشيخ عبد الله دراز تحقيقه لكتاب الموافقات تساءل قائلا: "إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت، وفضله في الشريعة على ما وصفت، فلماذا حُجب عن الأنظار طوال هذه السنين، ولما يأخذ حظه من الإذاعة، بله العكوف على تقريره ونشره بين علماء المشرق؟!" ويجيب أن ذلك راجع إلى أمرين: "أحدهما أن المباحث التي

[21] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق ج1، ص23.

اشتمل عليها الكتاب مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها... وجاء في القرن الثامن بعد أن ترسخت طريقة الأصوليين السابقين وصارت كل ما يطلب من علم الأصول"، وثانيهما أن كتابة الشاطبي مركزة كثيفة "تجعل القارئ ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها؛ إنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنىً يشير إليه، وغرضاً يعول في سياقه عليه."[22] قد يكون لهذه الأسباب التي ذكرها الشيخ دراز أثر ما، ولكن لا تكفي لتفسير ذلك العزوف الواضح الذي وصل إلى حد التجاهل لعدد من الكتابات المتميزة التي ظهرت في القرن الثامن، مثل كتابات الشيخ ابن تيمية في الإصلاح العقدي وكتابات ابن خلدون في العمران البشري، لقد كانت هذه الكتابات، ومعها "الموافقات" مشاريع تأسيسية لم يكتب لها التحقيق الفعلي؛ لأنها لم تتنزل في إطار استراتيجية نهضوية شاملة، بل كانت صرخة لفئة قليلة من العلماء، وسط حالة من العطالة العامة، التي أصابت أصحاب الشوكة في كل المجالات، وأذنت بالاستسلام الكامل للأمر الواقع؛ حالة من الهوان عبّر عنها ابن خلدون بصورة بليغة حينما قال: و"كأنما نادى لسان الكون في العالَم بالخمول والانقباض، فبادرَ بالإجابة..."[23] فالمسألة أشمل من أن تكون متعلقة بعلم غير مسبوق، ولا بخطاب مستغلق غير مفهوم، وإنما حالة عامة من الاستقالة الحضارية لأمة فقدت أسباب التمكين. فأهمية الفكرة ليس شرطاً كافياً لضمان نجاحها؛ بل الذي يضمن نجاحها هو المشروع السياسي ذو البعد الاستراتيجي الذي يتبناها ويسعى إلى تحقيقها في الواقع. وما أطلقنا عليه الإطار الاستراتيجي الشامل هو الذي جعل الكنيسة بالرغم من عِلاّتها المتعددة والمتنوعة مهداً للاختراعات والاكتشافات العلمية. والغريب أن الجدل لا ينتهي حول الصراع بين الدين والعلم ورجال الدين والعلماء، ونادراً ما يتم النظر في مسألة احتضان الكنيسة للبحث العلمي الخادم لهذه الاستراتيجية الشاملة، وهو أيضا الذي مكّن الأمريكيين من السيطرة على العالم، بالرغم من ضعف التفكير النظري عندهم، مقارنة مثلا بالمدرسة الفرنسية أو

---

[22] المرجع نفسه. ج1 ص11و12.

[23] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الجيل، د.ت، ص36.

الألمانية، وحتى النجاحات الجزئية لبعض التجارب في العالم الإسلامي –على محدوديتها– لو أمعنا النظر فيها لوجدنا أن سببها الرئيسي هو التوافق النسبي على هدف استراتيجي يلتقي عنده مجموع الإرادات الفاعلة السياسية والعلمية والاقتصادية.

في إطار هذا الهدف الاستراتيجي الشامل تصبح أهمية الفكرة ليس في قوة بنائها النظري فقط، ولا في كثرة أتباعها، ولكن في قدرتها على الإسهام الفعلي في تحقيق الهدف الاستراتيجي لأمة من الأمم. لنأخذ على سبيل المثال الشعار السياسي الذي يرفع الآن في أنحاء العالم "محاربة الإرهاب"، شعار يفتقد للأساس النظري المتين، ولكنه يصبح ذا فعالية عالية عندما ينظر إليه في ضوء استراتيجية عامة للتحكم في العالم، ويصبح عاملاً من عوامل التفرقة وإهدار الطاقات عندما يرفع استجابة لإرادة القوي وفي غياب الاستراتيجية الشاملة، ولكن بالنسبة للذي وضعه وزينه للناس يحقق طبعا هدفه عندما يكون من عوامل تكريس حالة العطالة الحضارية للآخرين. لسنا هنا بصدد مناقشة هذه القضايا، ولكن فقط أردنا أن نبيّن أن شروط حيوية الفكرة من الناحية النظرية مختلفة عن شروط تعينها في الواقع، بل إن الظروف الموضوعية المساعدة تجعل من بعض الأفكار التافهة رسالة إنسانية عالمية.

ثالثاً: حيوية الفكرة

الدعوة إلى إعادة الاعتبار لنظرية المقاصد ليست دعوة جديدة، فقد صاحبت هذه الدعوةُ محاولاتِ إحياء الفكرة الإسلامية منذ انطلاقتها في دورتها الثانية، فقد بدأ الشيخ محمد عبده بالتعريف بهذا المبحث الأصولي المهجور، وأوصى تلميذه عبد الله دراز بتحقيق كتاب الموافقات، وكان التلميذ عند حسن ظن أستاذه فوفّى وأوفى، وقام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بتدريس مادة الكتاب لطلابه، ولعل تعامله المباشر مع الموافقات جعله يسجل هذا المأخذ على الإمام الشاطبي قائلا عنه: "ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض

المقصود"[24]، فألف كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" وكان يهدف من وراء ذلك إغاثة المسلمين "ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظراتهم تلكم المقانب."[25]

وأصبحت بعد ذلك فكرة المقاصد متداولة بين المهتمين بالفكر الإسلامي بكل أطيافهم من داخل الدائرة الإسلامية أو من خارجها، ودعوا إلى استثمارها في إطار استراتيجيات متناقضة، سنعود للحديث عنها عندما ننظر في الفعالية المحدودة لفكرة المقاصد، ولكن في السنوات الأخيرة عادت فكرة المقاصد لتحتل موقعا مهماً في المباحث الفكرية الإسلامية، فتم إعادة نشر وتحقيق المؤلفات الرئيسة في هذا المجال، وألف عدد من الكتب والدراسات، وأنجزت العديد من الرسائل الجامعية، ونظمت المؤتمرات والندوات العلمية توضيحا لمعالمها وتفعيلا لها، مما يدل على أن مبحث المقاصد من المباحث المهمة، ويُنظر إليه بوصفه الفكرة المحور، ذات الأثر البالغ في توجيه النظر، وترشيد الفعل، فأين إذًا تكمن عوامل قوة فكرة المقاصد، وما رصيد حيويتها؟

على المستوى الحضاري

المقاصد وخلافاً لما يمكن أن نفهمه من أقوال الإمام الجويني، ليست الحد الأدنى من الشريعة، الذي نضطر إلى اللجوء إليه في حالة اندثارها، وجزْرها بعد مدّها، وخلو الزمان عن المجتهدين ونقلة المذاهب، بل المقاصد هي أحفظ للشريعة في حالة مدِّها، بحكم أن الضرورات الخمس، التي تأتي على رأس المقاصد، هي المشترك بين الملل والنحل والإنسانية جمعاء. إن القدرة التي يملكها الإسلام على هضم واستيعاب الثقافات الأخرى تتأتّى من هذه المقاصد التي تعتبر بمثابة القناة والمصفاة التي تمر عبرها كل روائع الإنسانية، فتصقلها وتضع عنها أوزارها، حتى يستقيم عودها، وتستوي على الجودي، وتصبح بذلك قادرة

[24] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص167.

[25] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق ص105.

على الانتساق.[26]

لا تتمتع الأحكام الجزئية بهذه الميزة وإن كانت حقاً كلُّها، وذلك بحكم طبيعتها التعبدية، بخلاف المقاصد الشرعية التي تستطيع أن تحيط بما وراء الاعتقاد بحكم طبيعتها الإنسانية، وتحديد هذه الكليات العامة كان المبتغى الأسمى للإمام الشاطبي؛ إذ كانت غايته الوصول إلى "كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل."[27]

استعصى على الكثيرين تقديم تفسير مقنع للانتشار السريع للإسلام في بداياته الأولى، وغالبا ما يعزون ذلك إلى تميّز الحاملين للرسالة، وإيمانهم العميق بها والتضحية في سبيلها. ولا شك أن ذلك كان من العوامل الأساسية، ولكن العامل الأكبر في تصورنا هو الرسالة نفسها، أو بالأحرى مضمونها التوحيدي. كانت قبل أن ينظر إليها على أساس أنها جملة من الأحكام التي يجب الالتزام بها دفعة واحدة، نُظر إليها على أساس أنها رسالة تحرر، ولذلك لم يكن المسلمون الأوائل يفرضون على أهل البلاد المفتوحة العقيدة الإسلامية، وإنما يطلبون منهم في حال عدم رغبتهم في اعتناق الإسلام الولاء للدولة الإسلامية، على أن يمارسوا شعائرهم بكل حرية، فقدموا بذلك قيمة الحرية التي تعتبر من الكليات الشرعية على العقيدة، ومن أجل ذلك دخل الناس في الدين أفواجا بعد أن لمسوا أثر هذه المبادئ الكلية في حياتهم. لقد جاء هذا الدين ليحفظ لهم دينهم وأنفسهم وأموالهم ونسلهم وأعراضهم، فالتزموا بأحكام الشريعة مطيعين، بل تحولوا عن بصيرة واطمئنان إلى مجاهدين، سخروا أموالهم وأنفسهم وكل ما لديهم لنشر هذا الدين.

ليس عبثاً أن يتم التركيز منذ عقود من الزمن على بعض الجوانب الشكلية من الإسلام أو الفرعية منه، وبالتحديد على بعض الأشكال التعسفية في تطبيق بعض من

---

[26] الانتساق غير الاتساق، الانتساق يعني امتلاك القدرة على التأقلم والحضور الفعلي والإيجابي في نسق معين والإشارة هنا للنسق الإسلامي.

[27] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق ص70.

أحكامه، ويتم عن عمد السكوت عن مبادئه الكلية الجامعة ومقاصد أحكامه.

على المستوى العلمي والتربوي

تُعَدُّ فكرة المقاصد الإطار الفكري الذي يمكن أن تتجلى فيه وحدة العلوم الإسلامية بحكم قدرتها على تجاوز ذلك التقسيم التقليدي، الذي ترسخ في الأذهان، بين العلوم التي استأثرت بصفة الشرعية؛ لأنها تهتم بالبحث في النصوص، فأصبح يطلق عليها العلوم الدينية، والعلوم الأخرى التي اهتمت بالإنسان والمجتمع والطبيعة، فأصبحت علوماً دنيوية؛ لأنها تبحث في الإنسان وعلاقته بمحيطه الاجتماعي والطبيعي. وظلت هذه الازدواجية تعمّق علاقة التنافي بين حقلين من المعرفة أريدَ لهما أن يكونا منفصِلَيْن، حتى أصبح المنهج الأصولي منهجاً نصيّاً لا علاقة له بواقع المسلمين، وظل الاجتهاد عصياً، ليس فقط لأن هناك معارضةً شديدة من العلماء التقليديين، بل لأنَّ المنهجية النصيَّة لم تستطع الخروج من النظرة التجزيئية للنصوص، ولذلك وجد البعض في المقاصد السبيل الوحيد للانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي، بحكم أن ترتيب الكليات الشرعية، سواء كنَّا نعني بها المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، أو كنا نعني بها الوسائل المؤدية إلى تحقيقها، كما يذهب إلى ذلك الدكتور جمال الدين عطية؛ الوسائل المؤدية إلى تحقيق المقاصد التي توسعت عنده لتصل إلى أربعة وعشرين مقصداً، وتتحول إلى "مجالات أربعة": مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية[28]، يتداخل في هذه الكليات النص والواقع، بحيث يكون الإنسان حاضرا في كل أبعاده.

هذا الأساس المعرفي والقيمي لن يكون ممكناً إلا في إطار معرفة تتجاوز هذه الازدواجية المصطنعة، معرفة تتأسس على "المفاهيم الكلية الأساسية التي بنظمها في سلك واحد نكون قد تملكنا جهازاً نظرياً يمكننا من ترتيب نسق القيم الحاكمة لحياة المجتمع والضابطة لحركته، وبالتالي ترتيب أجناس المصالح والمفاسد وأنواعها المناظرة لتلك القيم وفق كليات متكاملة، تأدَّياً من ذلك كله إلى تكييف هذه بتلك، وتنزيل تلك على هذه،

[28] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001.

تصريفاً للأحكام حسبما تتطلبه الأوضاع المشخصة لحياة المجتمع في كل طور من أطوار حركته."[29] ولن تؤتِيَ المبادئُ الإسلامية ثمارَها وأُكُلَها إلا إذا كانت قواعد يتأسس عليها كل فرع من فروع العلم والمعرفة، وتحدد غاياته القصوى، وستظل العلوم الشرعية بمفهومها السائد اليوم بعيدةً عن التأثير في حقول المعرفة، إذا استمررنا في اعتبارها علوماً قائمة بذاتها، تستمد مشروعيتها من نفسها، لأنها علوم ضرورية لكل علم، ولكنها ليست ضرورية لذاتها.[30]

على المستوى القانوني والشرعي

الانفصال المبكر بين الديني والسياسي، أو بين الفقيه والسلطان، والتسوية التي فرضها الأمر الواقع بينهما، تلك التسوية التي قامت على توزيع مؤقت للأدوار، يقضي بقيام السلطان على السياسي وبقيام الفقيه على الديني في معناه المختزل، على أن يلتزم كل حدود مجاله، ولكن مع مرور الزمن تحول المؤقت إلى أمر دائم، وأدى إلى خلق فضاءين متمايزين، وأصبح لكل واحد منهما منطقه الخاص، فضاء السياسة وفضاء المجتمع؛ الأمر الذي جعل البعض يعتبر أن العالم الإسلامي عرف في وقت مبكر نوعاً من العلمانية النفعية، وكانت لهذا التطور الذي حصل في بنية المجتمع المسلم آثارٌ سلبيةٌ على تطوير الفقه السياسي وعلى مبحث الحريات العامة بشكل خاص. ومع ظهور الدولة القطرية مدّ السياسي نفوذه وسلطته فأصبح يتحكم في الدولة والمجتمع على حد سواء، وتوسع التمايز بين الدين والسياسة وتعمق أكثر، ليصبح فصلاً شاملاً بين الدين والمجتمع، ولم تعد المرجعية الدينية معتمدة في توجيه المجتمع، وأصبحت السيادة للقانون، وتحول الدين إلى مجموعة من "اللاّبدات" و"الينبغيات" التي يرددها الخطباء على مسامع الأمة كل يوم جمعة.

إن عدم استحضار مقاصد الشريعة وعدم وعي المشرِّعين بأهميتها، كان وراء هذا

---

[29] الميساوي، محمد الطاهر. دراسة قيّمة استهّل تحقيقه لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص83.

[30] ابن نصر، محمد. تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، **إسلامية المعرفة**، العدد42، شتاء 2006.

الانفصام الذي وصفه الشهيد سيد قطب بالفصام النكد،[31] ومن أسباب ما يعبر عنه الانشطار في وعى الفرد المسلم، وكان لابد أن يظهر في وجه خطاب الدولة الشامل والمتطرف خطاب آخر يتميّز بالشمولية السلبية والتطهرية الدينية الوهمية، التي تصل إلى حد هجر المجتمع "الكافر". وليس القانون شراً كله، وليس ما أُعتبر فقهاً إسلامياً –وهو في أحيان كثيرة فقهاً مذهبياً– خيراً كله، ولذلك فإننا في أشد الحاجة إلى المقاصد الشرعية لتمييز الخبيث من الطيب، وإعادة ترتيب العلاقة بين الشريعة والقانون في ضوء كليات الشريعة والتدرج في تطبيق الأحكام، بحسب إمكان تحقق الحكمة من تطبيقها، وبحسب ما يتطلبه الواقع من سماحة اعتبرها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أصلاً قطعيا تفيد به الشواهد الكثيرة والمبثوثة في نصوص الشريعة، ولكنها سماحة الاعتدال والتوسط، من دون غلو ولا تقصير.

على مستوى العلاقة بالطبيعة

ما يهمنا أساسا في هذه الورقة هو كيف يمكنُ أنْ تصبحَ المقاصدُ قاعدةً للتفكير، أو كما قال الإمام الجويني أن تكون بمثابة القطب من الرحى، بحيث تستثمر استثماراً كاملاً، فيكون لها أثرُها الفعليّ في النظر والعمل. ولذلك لسنا معنيين كثيراً بالإجابة عن السؤال الذي كثيراً ما يتردد في الدراسات المقاصدية، حول ما إذا كانت المقاصد الخمس التي حددها الإمام الشاطبي –وهو في الحقيقة لم يخرج عما قرره من سبقه من الأصوليين– معبّرة بشكل كامل عن مقاصد الشريعة، أم يجب إضافة مقاصد أخرى؟ وقد اجتهد الكثير في تقديم مقترحات لتوسيعها وقدموا حججهم على ذلك، ولكن نودُّ أنْ نبديَ ملاحظةً منهجية تتعلق بالتوسيع الذي مازال في تقديرنا يدور في الإطار الذي حدده الإمام الشاطبي، وإن كان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور سبّاقا في هذا المجال، حين قدّم جملة من الإشارات بل المقدّمات المهمة لتجاوز هذا الإطار الفردي للمقاصد، وإعطاء الإطار الموضوعي أهميته في المبحث المقاصدي. ذلك أن الحديث عن تحقيق هذه المقاصد المتعلقة بالفرد دون الإشارة إلى محيطه الطبيعي والاجتماعي قد يبدو ضرباً من الخيال،

[31] قطب، سيد. **المستقبل لهذا الدين**، بيروت : دار الشروق، 1978، ، فصل الفصام النكد.

وغياب الشأن العام أو الحريات العامة عند علمائنا القدامى له مبرراته التاريخية كنا قد أشرنا إلى بعض منها في الفقرة السابقة. لنأخذ مثالاً على ذلك: العلاقة بالطبيعة ومقصد حفظ البيئة، ففي التصور الإسلامي، الطبيعة مسخرة للإنسان لتكون الإطار الحيوي لرسالته الاستخلافية، وبالتالي عليه أن يكتشف نواميسها ليعرف كيف يتعامل معها في ظل الاحترام الكامل لها، لا بهدف السيطرة على الطبيعة، وأكثر من ذلك العمل على تغيير نواميسها كما هو الشأن في التصور الغربي، بالرغم من أن الدعوة إلى حفظ الطبيعة نشأت في الغرب أو على الأقل تحولت إلى همّ جماعي في الغرب، ولكن سيكون واهماً من يظنُّ أنه يستطيع أن يحافظ على البيئة في إطار فلسفة تقوم على مبدأ السيطرة على الطبيعة، كما سيكون واهماً من يظن أنه سيدافع عن حقوق الإنسان في إطار فلسفة تقوم على مبدأ الصراع والبقاء للأقوى. من هنا سيكون من المهم الكشف عن هذه المقاصد المتعلقة بالمجتمع والطبيعة لأنها تمثل الشرط الموضوعي لحفظ المقاصد الفردية والجماعية وسيكون مهمّا أكثر استثمارها في هذه المجالات، وذلك جانب من جوانب حيوية فكرة المقاصد.

تلكم بعض المجالات التي تبين أهمية المقاصد وأثرها الفاعل على الأقل من الناحية النظرية، ويمكن لنا أن نذكر مجالات أخرى للمقاصد الشرعية ذات أهمية كبيرة فيها، ولكن أردنا فقط أن نبين أن مبحث المقاصد وإن اعتبر مبحثا أصوليا، فإنه من المباحث التي تتقاطع فيه اختصاصات متعددة الأبعاد والأوجه. بالرغم من ذلك ما زال موضوع المقاصد يبحث عن أرضية صلبة يقف عليها، بل ما زال فاقداً للمشروعية التي تعطيه الفعالية المطلوبة. كيف نُفَسِّرُ هذا التعارض بين حيوية الفكرة، كما بيّناها آنفا، ومحدودية فعاليتها وأثرها الغائب في الدراسات الإسلامية المعاصرة، بالرغم من الإشادة بها على مستوى القول والشعار؟ نقدر أن الأسباب متقاطعة وأحيانا متشابكة، بعضها يتعلق بالموضوع وبعضها يتعلق بالمفكرين وبعضها يتعلق بالظروف المنتجة للعلم. ويمكن حصرها في الأسباب الآتية مع الإشارة إلى أن بعضها يمكن أن يصدق على غيرها من الموضوعات.

1- فكر المشاريع المعلقة

إذا كانت هناك صفة تصدق على الفكر الإسلامي المعاصر فستكون فكر المشاريع

المعلقة، من "إشكالية الأصالة والمعاصرة" إلى "العلم والدين" إلى "التقليد والتجديد" إلى "النص والعقل" إلى "العلاقة بالتراث" إلى "تجديد أصول الفقه" إلى "المقاصد" الخ، ومن الممكن أن نقرأ القائمة في ترتيبها المعكوس، بمعنى أن الإشكالات التي نثيرها، لا نثيرها بوصفها حقلا معرفيا فرضته النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا في مسألة معينة، ولكن لأننا عجزنا أن نحقق فيها أرضية من التوافق نستطيع أن نبني عليها النظر في الإشكالات الأخرى، اخترنا مضطرين أن نتركها معلقة ونفتح مشروع بحث جديد لنتخذه ملجأ لفترة من الزمن، وعندما يشتد لغَطُنا ننطلق للبحث عن إشكالية جديدة نعتبرها مفتاح الحل، ونكثر الجدال ونعود على بدء، ونثير موضوعات نتوهم أنها جديدة، لأننا نسينا طول خوضنا فيها من قبل، ولأننا نفتخر بالتأسيس ونكره التراكم. وهكذا ظل الفكر الإسلامي يراوح مكانه، وبدل أن نستثمر الفكر المقاصدي في القضايا التي أثرناها في هذه الورقة، يُستثمر أكثر في الجدل مع الذين يرفضون الحديث في المقاصد، وبما أن غالب أقوالنا من النوع الذي لا يبنى على النظر السديد، فلا ينتج عنه الفعل الرشيد، يتساوى في النهاية المخطئ فيه والمصيب وتضيع الحقيقة ويتوزع دمها بين القبائل.

الفكر يتقدم بالتراكم والتجاوز، ودون ذلك سيظل حبيس المشكلات يتبارى في شبه الأجوبة. والغريب أن العقل الإسلامي، حين يستعصي عليه الخروج من متاهة الحاضر، يعمد إلى استدعاء تكتيكي للماضي، بغية البحث عن وسيلة للانتشال، فيجد نفسه مرهوناً بصراعات الماضي، ينتصر لهذا ويناصر ذاك، فتُهدر الطاقات وتُبذّر الأموال فيما لا ينفع ولا يفيد.

قد يَجِدُ بعض الناس في هذا التوصيف لواقعنا الفكري نبرةً متشائمة إنْ لم نقل محبطة، ونحن نقول: إن الأمر يتجاوز التشاؤم والإحباط، ولكنَّهُ يَحُزُّ في النفس أن نرى نخبةَ الأمَّة –التي من المفروض أن تكون في الموقع الصحيح للبناء– قد استُدرجت إلى مستنقع الجدل النظري المتَّسِم بتقليد الموروث وتقليد الوافد في الأسئلة المثارة والأجوبة المقترحة، فأحبط بذلك العمل وصار الفعل انفعالاً وصار ما ادّعوه نظراً جدلاً بلا ضفاف.

لاشك في أنَّ الخير لن ينقطع أبداً في هذه الأمَّة، هناك أفراد قلائل وفئات أقل تعمل

بصمت، ولكنَّ العبءَ ثقيلٌ، والزادَ قليلٌ، والأمرَ يحتاج إلى إمكانيات بشرية واستراتيجية هائلة، ولكنه يحتاج أولاً إلى وعي استراتيجي شامل تُحَلُّ في إطاره القضايا الجزئية التي أنهكت جسم الأمة، إطفاءً للحرائق التي أريد لها أن تظلَّ مشتعلة على الدوام، وقودها أرواحنا ومتاعنا. في مثل هذه الظروف الموضوعية كل فكرة مهما كانت أصالتُها ومهما كانت متانةُ أسسِها النظرية تفقد فعاليتها؛ لأنها غالباً ما تُوظَّفُ في غير مجالها، ولأهداف غير تلك التي من أجلها وضعت، لأنه في حال تعارض أهداف "أصحاب" المقاصد فإن أول ما يضيع هي المقاصد نفسها.

2- غياب الفضاء الاستراتيجي الحيوي

الإصلاح الفكري لا ينمو إلا إذا توافرت فيه ثلاثة شروط مجتمعة: وضوحُ القضية، ووضوحُ المنهج، ونوعيةُ المفكر الذي يتصدى لهذه المهمة. ولكن هذه الشروطَ الثلاثة محكومةٌ أيضا بالاستراتيجية العامة التي تتحرك في إطارها. فما مبررات هذا الربط بين المشروع الفكري والمشروع السياسي في بعده الاستراتيجي؟ لقد بيّنا في مناسبات سابقة أن "الإنتاج الفكري عملية معقدة، وفضاؤها الحيوي هو المشروع التنموي الشامل، والمشروع التنموي الشامل يحتاج إلى إرادة سياسية حرة ذات أفق استراتيجي، وهذا ما لا يُسمح به؛ لأن الذين يحتكرون المعرفة ويحتكرون المال يعملون بكل تفان ليظل العالم على حاله، منقسماً إلى قسمين: قسم ينتجُ وقسم يستهلك"[32]، كثير من القضايا الفكرية وغيرها تكون واضحة من الناحية النظرية، ولكن إذا لم تتوافر لها الإمكانيات المادية الضرورية يكون مصيرها النسيان.

دعنا الآن ننظر فيما إذا كانت فكرةُ المقاصد تمتلكُ هذه الشروطَ النظرية، القضية والمنهج ونوعية المفكر المطلوب. نحسَبُ أنَّ مبحثَ المقاصد -من حيث أهميته في تطوير الفكر الإسلامي- يجد قبولاً واسعاً عند المهتمين بالشأن الإسلامي، باستثناء أولئك الذين يرفضون أصلاً مبدأ تعليل الأحكام الإلهية، سواء كانت أحكام عبادات أم أحكام معاملات. ولكن المشكلة تكمن في الخوف من توظيف هذا المبحث، والمسلمُ بطبعِه

---

[32] مرجع سابق، ص25.

ميالٌ إلى ترك ما يريبه، ومن هنا تتبين أهمية توضيح الغاية من هذا العلم، وأهمية تحديد الضوابط والمعايير، لا سيّما أن تجربة الفهم المقاصدي لنصوص التوراة والإنجيل قد أفقدت النص الديني خصوصيته، وتحول إلى موضوع للفهم، في حين كان يجب –بمنطق النص الديني نفسه– أن يكون أداةً وإطاراً للفهم، فأصاب التغييرُ روحَ الديانة أيضاً، فتحولت إلى روح حداثية، انتهت إلى اعتبار الطقوس والعبادات شكليات لا مبرر لها. وتحولت المسيحية إلى "دين الخروج من الدين" كما وصفها "مارسيل غوشيه."

أما المنهج فإنه لا يزال في حاجة إلى جهد كبير، لأن المنهج الذي يصلح في الكشف عن المقاصد لا يصلح في استثمار المقاصد، واستحضارها بوصفها قانوناً للتفكير وقاعدة للتشريع، لقد اعتُمِد المنهجُ النصي لمعرفة مسالك الكشف عن المقاصد حينما كان المبحث المقاصدي لا يزال مبثوثاً في كتب الأصول، كتب الشيخ عبد العزيز جعيط في العدد الثاني من المجلة الزيتونية يقول: "...ذلك أني لم أعثر في هذه الثروة العلمية، مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها، على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يجمع في مطاويه شمل المقاصد الشرعية، ويفصح عن أسرار التشريع، وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية، وكتب علم الخلاف، صبابات من العلل وشذرات من الأدلة لا تشفي للواقف عند حَدِّها عِلَّة؛ إذ لا تبثّه تلك العلل مقصداً تأرِزُ إليه أفراد أنواع الأحكام، و لا تُناجِيه بما يكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تُسْفِرُ عمّا في أغوار تلك العلل من الفوائد."[33] نحسَبُ أنَّ مبحث المقاصد قد تجاوز هذه المرحلة، ويحتاج إلى مناهج جديدة تُبْرِزُ أثر المقصد في التفكير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي؛ ذلك أن التفعيل الحقيقي لفكرة المقاصد لا يتمثل فقط في إضافة مقاصد جديدة، وإنما يتمثل في الإضافات النوعية التي من المفروض أن يقدمها الدرسُ المقاصدي في المجالات التي ذكرناها.

من هنا تأتي ضرورة الاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية بعد تحريرها من مقدماتها الوضعية. ومن ثَمَّ فإنَّه يفترض في المفكر الذي يتصدى لهذه المهمة أن يكون من الذين

[33] جعيط، محمد العزيز، " المقاصد الشرعية وأسرار التشريع "، **المجلة الزيتونية**، مج1، ج2، تونس: شعبان1355هـ/أكتوبر1936م، ص26، نقلا عن الميساوي، مرجع سابق، ص65.

يؤمنون بأن العلم الإسلامي الحقيقي هو العلم الذي ينتفي فيه التعارض بين ما يسمى بالعلوم الشرعية والعلوم الإنسانية؛ العلمُ الذي تنتج عنه الحقائق التي أصْلُها في عالم الغيب وفرعُها في عالم الشهادة؛ العلم الذي يجعل الإنسان في عبادة مستمرة وهو ساع لفهم الطبيعة، وفهم المجتمع، أو هو تالٍ ومتدبرٌ لآيات الذكر الحكيم.

3- التوظيف الأيديولوجي

ومن الأمور التي ألقت بظلالها على فكرة المقاصد فأسهمت في تعطيل فاعليتها، أنها تأتي أحيانا في صيغ باهتة وموهمة يختلط فيها الحق بالباطل، يرددها بعض العلمانيين وهم يدّعون أنهم ينطلقون من المبادئ الإسلامية، ولكن بعد أن يتم تجريد هذه المبادئ من إيحاءاتها الدينية وإلحاقها بما سُمِّي بالقيم العالمية، التي أصبحت بدورها تُقدّم "طَبَقا أيديولوجيا جاهزاً" مقطوعة عن أسسها الفلسفية المادية، ثم يُوضَع كل ذلك على عربة "مقاصد الشريعة" كما يفهمونها. وهذا الأمر من شأنه أن يشوّه الصورةَ ويصيب أذهان بعض المسلمين بالبلبلة، ذلك أنَّ الفرقَ شاسعٌ بين القول بضرورة معرفة مقصد الحكم، والغاية من تشريعه، والقولِ بأنَّ الحكم لا يعدو أن يكون وسيلة لتحقيق معنى من المعاني مثل معنى العدل مثلاً، وبما أن الوسيلةَ متغيرةٌ فلا ضَيْرَ أن نستبدل حكم عقوبة السجن بحكم قطع يد السارق، مادامت هذه العقوبة ستحقق الغرض نفسه. وهذا يعدُّ تحويلا كاملا لوجهة المقاصد من أجل أن يصبح المجتمع هو المشرّع، ولكن ليس تحت شعار: "الإنسان مشرع لنفسه"، بل تحت شعار: "مقاصد الشريعة." وفي هذا القول مغالطة مزدوجة، فهي من ناحية توحي إلى أن الوضعية في حاجة إلى الدين لتأسيس مواقفها، ومن ناحية أخرى تقول بأن ذلك مستوحى من فكرة المقاصد. مع أن كل مبتدئ في علم المقاصد يعلم أن الإمام الشاطبي رحمه الله، الذي عادة ما يستشهد به بغير حق، قد قال إن الشريعة تقوم على ثلاثة أسس:

الأساس الأول؛ العموم والاطّراد فهي جارية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وذلك هو معنى العموم، فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة ومهيمنة. أما الاطّراد فإنه يعني أن أحكام الشريعة لا تخص زماناً دون زمان، ولا مكاناً دون

مكان، ولا حالاً دون حال، وكلُّ قاعدة لها استثناء، والاستثناء رخصة شرعية، فعُمَرُ رضي الله عنه لم يعطِّل حكماً من أحكام الله، ولكنه طبَّقَ الحكم الشرعي الأنسب "ادرءوا الحدود بالشبهات" نظراً للظروف المادية التي عاشها المسلمون حينها.

الأساس الثاني؛ هو الثبوت من غير زوال، ومعناه أن الشريعة ثابتة لا تتغير، فمنذ أن اكتملت لم يَعُدْ من الممكن نسخُ أو حكم من الأحكام أو رَفْعُه، فالتي تتغير هي شروط تنزيل الحكم في الواقع، هنا يقع الربط بين الحكم والمقصد، فعندما لا يحقِّقُ الحكمُ المقصدَ الذي من أجله وُضع، يقع اللجوء إلى الحكم الذي يحقق المقصد الشرعي، فالأحكام كلها تعبدية سواءً تعلقت بالعبادات أم تعلقت بالمعاملات، فالحكم ليس وسيلة مطلقاً.

الأساس الثالث؛ العلمُ حاكمٌ لا محكوم عليه، ومعناه أنَّ علومَ الشريعة انحصرت فيما يفيد العمل أو يدفع إليه بحيث لا تجد في العمل ما هو حاكم على الشريعة، فلا يمكن أن تكون حركةُ المجتمع هي الحاكمة على الشريعة، وإلا لم يعد هناك معنى للإيمان بشريعة إلهية إذا كانت أحكام الشريعة تاريخية ومحكومة بتغير المجتمع.

من هنا وجب على المهتمين بالفكر المقاصدي أن يدفعوا عنه هذه الشّبهة وأن يفهموا أن التناغم الذي يبديه البعض منهم مع بعض الأوساط العلمانية، بدعوى الالتقاء على قاعدة المقاصد، لا يؤدي في النهاية إلاّ إلى تشويه الفكرة وتعميق عدم فعاليتها. ذلك ما سنقدم مثالاً له في خاتمة الدراسة.

4- التوظيف السياسي

عرفت المقاصد، مثل غيرها من المبادئ الإسلامية، أسوء تطبيق لها في المجال السياسي؛ إذ تم توظيفُها لتبرير سياسات القمع المبرمج للمعارضة السياسية وسياسات النهب المستمر لخيراتها، تحت شعار المحافظة على مصالح الشعوب. جاء هذا الانحراف مبكراً؛ الأمرُ الذي دعا العلماء ممن ارتضوا السلامة أن يكتفوا بالتحرك في دائرة الفقه الفردي، وكانت ثمرة ذلك المقاصد نفسها التي جاءت في صيغتها المفردة، المحافظة على الفرد المسلم، على عقله ونسله وماله، ودينه وعرضه. أما أموال الجماعة، وعِرْض الجماعة،

والدين المهيمن على كل مناحي الحياة فلا مجال للحديث عنها، ومن تجرأ من علماء الأمة في أن يعترض على انتهاك المقاصد التي وضعها الشارع، كان مصيره الاعتقال والسجن، باسم درء الفتنة، والوحدة الوطنية في وجه الأعداء المتربصين، وغالبا ما تكتفي الأمة بالدعاء له، وبعد أن يموت يبنون له قبة أو ضريحاً ليزوروه ميتاً، راجين منه أن يغفر لهم تقصيرهم في دينهم، ولا ينسون أن يسألوه الشفاعة والتوسط لينالوا بعضاً من متاع الدنيا. وكثيرٌ من المؤتمرات التمجيدية التي تعقد في ذكرى بعض العلماء المجاهدين يمكن اعتبارها نوعاً من الأضرحة الجديدة، وإن كان بعضها لا يخلو من خير. لقد كان للسياسة دورٌ في التنظير المختزل للمقاصد، وكان دورُها أكبر في التوظيف غير المشروع لها. ومن أجل تفعيل المقاصد نحتاج إلى العالم والمفكر الحُرُّ، المقتحم عن بيّنة ورويّة، ليتصدى لأصحاب الشوكة ومن أحاط بهم من علماء البلاط، يزينون لهم سوء أعمالهم، ومعلوم أن التصدي ليس غاية في حد ذاته، فإن صدر عنهم ما يعين على الحق وعلى استثمار مشروع للمقاصد، فيجب أن يجدوا كل التأييد وكل العون.

تلك أربعة محفزات يقابلها أربعة مثبطات، نخشى إنْ ظلَّ الأمرُ على حاله أن تصبح المقاصد شعار المحسنين وعمل المفسدين، ونأمل أن تسهم المؤسسات العلمية التي تعمل على تفعيل المقاصد سواءً بتوضيحها وبتقعيدها، أو على استثمارها في مختلف المجالات، أن تنتبه إلى احترام الضوابط المنهجية في التعامل مع النص الشرعي، وأن تعمل على متابعة الاستخدامات المغشوشة للفكر المقاصدي، نقداً وتصحيحاً، حتى يمكن أن تأخذ المقاصد مكانتها الحقيقية في التشريع والتقنين.

خاتمة

سنخصص الخاتمة لوضع جملة من الضوابط التي تساعد في التغلب –ولو نسبياً– على هذه المثبطات التي ذكرناها، وإيجاد نوع من الفعالية لفكرة المقاصد، مركزين على نقد الاستخدام الأيديولوجي والسياسي للمقاصد، باعتبار أن الحالة التي عليها الفكر في الفضاء الإسلامي، التي وصفناها بالمشاريع المعلقة، وكذلك غياب الفضاء الاستراتيجي الحيوي، مسألتان يفترض أن يتحكم فيهما حدٌّ أدنى من التوافق على استراتيجية موحدة

بين أصحاب الشوكة، أو الذين يمثلون الإرادة السياسية، وأصحاب القلم من مفكرين وعلماء وأصحاب رؤوس الأموال. ودون ذلك ستظل كل المشاريع، وليس فقط المشاريع الفكرية مشاريعَ معلقة. بلغة أخرى: لا يسعنا هنا إلا التنبيه إلى أهمية هذه المسألة، بالرغم من بداهتها. ويكفي أن نتأمل بعمق كل أشكال التعبير التي تختلف بطبعها في طريقة الأداء وكل المؤسسات الفاعلة، الفكرية والسياسية والاقتصادية –بل حتى المنظمات الاجتماعية والإنسانية في الحضارة الغربية المعاصرة– لنجد أنها تعمل في ظل استراتيجية موحدة، وترسخ وتدافع عن جملة من المبادئ التي تعدُّ مرتكزات الحضارة الغربية.

أما مسألتا التوظيف الأيديولوجي والسياسي لفكرة المقاصد، فإنه بوسع المفكر أن يتصدى لبعض من وجوهها، وينبه إلى خطورة هذا النوع من الاستخدام على فكرة المقاصد. ينطلق البعض من القول بأن الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، ومن هنا كانت مقاصدها ضرورية وحاجية وتحسينية، وبما أنّ لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتحسينياته، فإنّه يتوجب علينا أن نعيد ترتيب هذه المقاصد، بحسب أهمّيتها في حياتنا، وهو قولٌ لا غبار عليه من الناحية النظرية، وإن رأى آخرون أن كل ما يمكن تصوره من مقاصد إضافية ضرورية وحاجية وتحسينية لا يخرج عن المقاصد الخمسة المعروفة. ولكن المشكلة تبدأ عندما يعمد البعض تحت شعار الاجتهاد وإعمال النظر والعقل، إلى جعل المقاصد الشرعية بديلا عن الأحكام الشرعية، ومن هنا يأتي الاهتمام الذي يبديه بعض المفكرين الذين ينكرون هذه الأحكام الشرعية، ويسعون إلى تعطيلها، أو إبطالها، أو تغييرها، بدعوى الاحتكام للمقاصد الشرعية، وتظهر من حين لآخر متخذة أشكالاً مختلفة. فمنذ أن بدأ المسلمون التفكير في إصلاح أمرهم والبحث عن سبل استئناف دورهم الحضاري، بدأت مثل هذه القضايا تفرض نفسها عليهم. ولكن الجديد في الأمر، أنه في كل مرة تتسع دائرة النظر والمراجعة. فقد اقتصر الاهتمام في الأول على الدعوة إلى مراجعة الفتاوى التي تتعارض مع قيم الإسلام الأساسية، وما أكثرها! وكثير أيضا من الفتاوى التي أقحمت باطلاً ضمن هذا النوع، ثم اتسعت الدائرة قليلا لتشمل الدعوة إلى مراجعة السنة النبوية بوصفها مصدراً مستقلاً للتشريع، ثم اتسعت الدائرة أكثر لتشمل الدعوة إلى مراجعة بعض القضايا التي تجد لها سنداً قرآنياً،

ولكن هذا السند القرآني قابل لإمكانية أن يفهم فهماً يختلف عن الفهم السائد، ثم اتسعت الدائرة أكثر فأكثر لتصل هذه المرة إلى الدعوة – تحت شعار الاحتكام إلى المقاصد الشرعية – إلى مراجعة الأحكام التي وردت بصيغ محكمة ومفصلة، بحجة أنها تتعارض مع قيم الحداثة، وتحديداً مع مواثيق حقوق الإنسان. أصبح إذًا من الضروري وضع معايير وضوابط لعملية النقد الداخلي للنص الشرعي. والنقد الداخلي أمر محمود في حد ذاته، فدونه يصبح الحديث عن الإصلاح الفكري حديثاً لا معنى له. إلاّ أنَّ هناك فرقا بين السؤال النقدي، الذي يسعى صاحبه من خلاله إلى الحصول على الاطمئنان القلبي، وهو في جوهره عقلي بالدرجة الأولى: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو أذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور(الحج: 46) "، تَأَسِّياً بأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام حين قال: ﴿وإذ قال إبراهيم: رب أرني كيف تحيي الموتى قال: أولم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا، واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ (البقرة: 260) وبين سؤال المستعلي: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (البقرة: 259). والمسلم أيضا يمكن أن يتملّكه الاستعلاء حين يغتر بعلمه أو حين يحاط به، فيعطي لنفسه حق النقض لأحكام الله، بدعوى تقديم الإسلام في صورة تتناسب مع القيم العصرية الغالبة.

من مقتضيات الإيمان أن نؤمن بأن كل ما ورد في القرآن حق، ولا يمكن أن يعتريه النقص، من أي وجه من الوجوه، سواءً وافق ما نسميه "عقلا" أو خالف ما نعُدُّه "معقولا"، فمن الممكن أن يجد المؤمن نفسه أمام أمور ذكرها القرآن ولكنها لا توافق رغبته، أو يعسر عليه –بحكم تكوينه النسبي– أن يدرك كنهها أو الحكمة من ورائها. وما يمكن أن يكون عصِيّاً عن الفهم اليوم يمكن أن يصبح مفهوما غداً، ومن الجائز أيضا أن يظل كذلك، ولكن في كل الأحوال يجب على المؤمن أن يعتقد أن قول الله لا يمكن أن يكون إلا معقولاً، فكلام الله عزّ وجلّ لا يشوبه النقص أبداً، ولنذكِّر في هذا الإطار بقصة موسى والعبد الصالح؛ إذْ لم يستطع النبي موسى عليه السلام أن يمسك نفسه عن السؤال عن أشياء بدت له غير معقولة، ولعلَّ في ذلك إشارة إلى أن الإنسان، حتى وإن

كان من المصطفين الأخيار، لا يستطيع أن يضع حداً للتساؤل، وتلك هي مأساة الإنسان: أنّه يملك قدرة لا متناهية عن السؤال وقدرة محدودة عن الإجابة. ما كان من الممكن أن يسكت موسى وهو يرى العبد الصالح يخرق السفينة، ويقتل الغلام، ويقيم جداراً على وشك الانهيار في بلد قوم أهل سوء، لأن هذه الأعمال من شأنها أن تثير التساؤل، بحكم أنها تبدو غير معقولة، ولكن عندما بيّن العبد الصالح الأسباب التي دعته إلى القيام بهذه الأعمال تبين لموسى عندها معقوليتها. فالقرآن، الذي تعهد اللهُ بحفظه، لا يمكن أن يكون مناقضاً لمبادئ العقل، حتى وإن بدا لنا عكس ذلك.

التفكير المقاصدي السليم لا يروم استبدال حكم إلهي بحكم بشري، وإنما يسعى إلى تطبيق الحكم الأنسب بالطريقة الأسلم من أجل الحصول على النتيجة الأمثل. فإذا كان الهدف من التفكير المقاصدي الوصول إلى مطابقة كلية مع القوانين الوضعية، فلماذا لا نتبنى العلمانية من البداية، ونريح أنفسنا من مهمة ترميم الدين، وإعادة قولبته وفق أنموذج مناقض له في الأسس التي أنبنى عليها، وإن توافقا في بعض المبادئ العامة؟ الدين بأحكامه ومقاصده، له منطق خاص به يجب كشفه، ولا يكون ذلك ممكناً إلا باستحضار جملة من الضوابط، لا سيّما أن المرحلة التي نعيشها اليوم، مرحلة الذات المنفتحة التي تسعى إلى القبول والاستقواء في أجواء تهيمن عليها أيديولوجية اللذة والمتعة المنفلتة من كل القيم، ترفض الحديث عن الحد، وتعتبر كل شيء قابلا للتغيير، فلا شيء ثابت إلا التغيير نفسه.

من أين إذاً نبدأ عملية تمييز الحق من الباطل أو ما نعتبره كذلك؟ وما المعايير التي يجب استحضارها حتى يحقق الحكم المقصد الذي من أجله وضع؟ فالدعوة مثلا إلى تجميد الأحكام الإسلامية يجب أن تكون مبررة بعدم توفر شروط تطبيقها، والتفكير والعمل على إيجاد الظروف المناسبة لتطبيقها لتعطي النتيجة المطلوبة، حتى لا يتحول المؤقت إلى دائم. لنأخذ مثلاً على ذلك حكم الزنى الذي يتعذر توفير الشروط القرآنية لتطبيقه، إذا استثنينا الاعتراف الطوعي والاستعداد النفسي لتحمل تبعات الاعتراف. يذهب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان إلى أنه حكم يهدف إلى القضاء على المجاهرة

بارتكاب هذه الفاحشة، وليس فعل الزنى في حد ذاته. فالمقصود من الحكم هو تطهير المجتمع، في حين أن المقصود من الاعتراف الشخصي باقتراف هذا الجرم هو تطهير النفس، على أن يكون هذا الاعتراف إراديا، ولذلك نفّذ الرسول حكم الزنى في المرأة التي اعترفت بمحض إرادتها بهذا الفعل، ولم يأمر بالبحث عن شريكها. ففي صحيح مسلم عن سليمان بن بريدة، عن أبيه. قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال: يا رسول الله! طهّرني. فقال (ويحك! ارجع فاستغفر الله وتب إليه) قال: فرجع غير بعيد، ثم جاء، فقال: يا رسول الله! طهرني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ويحك! ارجع فاستغفر الله وتب إليه) قال: فرجع غير بعيد، ثم جاء فقال: يا رسول الله! طهرني. فقال النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك. حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم (فيم أطهرك؟) فقال: من الزنى. فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبه جنون؟) فأخبر أنه ليس بمجنون. فقال (أشرب خمرا؟) فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أزنيت؟) فقال: نعم. فأمر به فرجم. قال: ثم جاءته امرأة من غامد من الأزد. فقالت: يا رسول الله! طهرني. فقال (ويحك! ارجعي فاستغفري الله وتوبي إليه). فقالت: أراك تريد أن ترددني كما رددت ماعز بن مالك. قال: (وما ذاك؟) قالت: إنها حبلى من الزنى. فقال (أنت؟) قالت: نعم. فقال لها (حتى تضعي ما في بطنك). قال: فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت. قال: فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: قد وضعت الغامدية. فقال (إذا لا نرجمها وندع لها ولدها صغيراً ليس له من يرضعه). فقام رجل من الأنصار فقال: إليّ رضاعه. يا نبي الله! قال: فرجمها.

وحتى يحقق التجميد مقصده الشرعي يجب أن يكون صادراً عن مجامع علمية إسلامية، وليس عن مجامع فقهية ولا عن أفراد معينين؛ مجامع تتكون من متخصصين يجمعون بين ما اصطلح عليه تقليديا بالعلوم الشرعية، والعلوم الإنسانية، فمعرفة الحكم من الناحية النظرية لا تكفي، ولكن يجب معرفة مآلات تنزيله في الواقع وما يمكن أن يترتب عليه. وهو ما يستوجب معرفة عميقة بالإنسان وبمحيطه الاجتماعي والطبيعي.

أما في ما يتعلق بمراجعة الأحكام من الناحية النظرية؛ فإنه يجب التفريق بين نوعين

من الأحكام: الأحكام التي جاءت واضحة وبيّنة في القرآن الكريم، بحكم قطْعِيّتها الدلالية، واستحالة أن تتحمل تأويلاً مختلفاً، ومشفوعة بتحذير إلهي من مغبَّة تغييرها، مثل حدّ الزنى كما نص عليه القرآن، ومثل أحكام الإرث، ومثل حكم الإعدام لمن قتل نفسا بريئة دون حق، وبين الأحكام التي تحتمل الاختلاف في الفهم، نذكر على سبيل المثال حكم الردة وحكم الرجم، وسنبين مبررات ذلك، أو الأحكام التي ارتبطت بعلة مخصوصة لم تعد متوافرة مثل تنصيف الحَدّ على غير الحُرّ، فالحكم كما هو معروف يدور مع العلة وجوداً وعدماً، ووجود العلة أو عدمها، يمكن أن يكون مؤقتاً ويمكن أن يكون دائماً، ومن المحتمل أيضا من الناحية النظرية أن العلة، التي ظننّا أنها قد اندرست تماماً، تعود إلى الظهور في أشكال مختلفة، مثلها مثل الأمراض التي نظنها قد اندثرت بالكامل ثم نكتشف بعد ذلك أنها عادت للظهور.

إن الأحكام التي جاءت دلالتها قطعية لا يمكن التفكير في تغييرها، بدعوى عدم مسايرتها للواقع، أو بدعوى العبرة بمقاصدها، فالشارع، الذي أحاط علمه بكل شيء، يعلم المتغيرات التي حصلت والتي ستحصل يوماً ما، ولأنه يعلم أننا سنجد في أنفسنا حرجاً مما قضى، نجده يذكّرنا بأنه العليم الخبير، ويحذرنا من الضلالة، وبذلك ختم آية الإرث التي جاءت في بداية سورة النساء بالقول: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾، ثم عاد وذكرنا في نهاية السورة حين بيّن لنا حكم الكلالة قائلا: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء : 176). وفي ذكره لحكم الزنى قال تعالى: ﴿وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (النور : 2)، لأنه يعلم سبحانه أنه سيأتي من يتكلم عن قسوة هذا الحكم. مع إشارة عابرة إلى أنه إذا كان الله قد حذرنا من استبشاع الجلد والرأفة بمن ارتكب جريمة الزنى فلا يمكن أن يفرض حكماً أقسى من ذلك في حق المحصن، ثم يرفع نص هذا الحكم بعد أن اعتدى عليه داجن حسب بعض الرويات.

ولنا أن نتساءل: كيف يمكن لمؤمن أن يتعبّد بنص تجرأ على تغييره وإلغائه بدعوى أنَّ

الحكم الوارد فيه لم يعد بإمكانه تحقيق العدل، أو أنَّه لم يَعُدْ مقبولاً بحسب المعايير التي فرضتها المنظومة الأخلاقية الحديثة؟ أنّى له أن يحافظ على قدسية هذا النص، وقد وضعه في نفس مستوى نصوص البشر القابلة للمراجعة والتعديل والدحض؟ ما الشعور الذي ينتاب مثل هذا الشخص، وهو يقرأ في صلاته آية لم يجد حرجا في نسخها بنفسه؟ أما من يسعى أن يكون القرآن مهجوراً فلا تهمّه ولا تردعه هذه الجوانب النفسية لأنّه أوهم نفسه بالاحتكام إلى مرجعية علمية، مع العلم أن منهجية تحليل النص التي يتغنّى بها الكثيرون لا تكون علمية، إلا إذا أخضعت النص وكاتبه إلى التحليل العلمي، وهذا لا يكون ممكناً إلا إذا اعتبرنا القرآن نتاجاً بشرياً وليس وحياً يوحى.

أما لماذا نعتبر أن هناك بعض الأحكام قابلة للمراجعة فذلك للأسباب الآتية: السبب الأول؛ يتمثل في كون النصوص المتضمنة لها تسمح بذلك بحكم ظنيتها، بمعنى أنها قابلة لتأويلات مختلفة ولذلك لم يحصل الإجماع على هذه الأحكام، حتى وإن كان الرأي الغالب قد أصبح منذ زمن بعيد الرأي الجامع، كما هو الحال في حكمي الردة وزنى المحصن. والسبب الثاني؛ هو أنه ليس هناك ما يمنع من الناحية النظرية أن يصبح الرأي الأقلي رأيا غالباً إذا استجد من المبررات ما يجعله أكثر تعبيراً عن المقصد الشرعي وأكثر فعالية وأكثر تقبلاً. والسبب الثالث؛ يتمثل في قاعدة التيسير؛ فالمؤمن إذا خُيّر بين أمرين اختار أيسرهما، فلماذا نصرّ على التمسك بأكثر الاجتهادات تشدد، في حين أن هناك اجتهادات أخرى ليست أقل من الأولى قوةً ومتانة تميل إلى التيسير.

دعنا نرى إلى أي حد يمكن أن نطبّق هذا الأمر على الحكمين السالفي الذكر؛ الخلاف الذي حصل بين أهل النظر في مسألة الردة، منشؤه الاختلاف في تحديد طبيعة هذا الفعل، فهناك من عدّها جريمةً سياسية، وهناك من عدّها جريمة عقدية، فاعتبارها جريمة سياسية يجعلها من صلاحيات وليّ الأمر، الذي من حقه إذا كان عدلاً أن يقدر العقوبة المناسبة لها. واعتبارها جريمة عقدية يجعلها تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي من حق الله، لا مجال للاجتهاد فيها. وبما أنه من الثابت تاريخياً أن أبا بكر رضي الله عنه قاتل المرتدين ليس لأنهم بدلوا عقيدتهم، وإن كان من بينهم من كان كذلك، ولكن لأنهم رفضوا الولاء للدولة الإسلامية الناشئة التي رأوا فيها قوة لقريش، بدليل أنه لم يطبق الحكم على المرتدين المنهزمين، حين تحولوا إلى أفراد لا يمثلون خطراً على الدولة، وبما أنه من

الثابت أيضاً أن الرسول صلى الله عليه و سلم قد عفا عند فتحه لمكة عن قوم كان قد توعدهم بالقتل، منهم عبد الله ابن أبي سرح الذي كان من قبل من كتبة الوحي ثم ارتد، وقبل فيه شفاعة عثمان بن عفان، ومعلوم أنه لا شفاعة في حد من حدود الله. فالردة بهذا المعنى فعلٌ سياسي لا علاقة له بحرية العقيدة التي جاءت واضحة في القرآن لا لبس فيها: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، في المقابل لا نجد آية واحدة تشير إلى قتل المرتد واكتفى القرآن بالقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران، آية3). ما نروم أن نصل إليه في هذه العجالة هو أن مراجعة حكم المرتد مسألةٌ لها أكثر من مبرر، فضلا عن أن هذا السيف المسلط على الذين يريدون أن يبدلوا دينهم لا يسهم إلا في تزايد أعداد الذين يظهرون الإيمان خوفاً، ويعملون بالكفر سراً، ويتحولون إذا رأوا في ذلك مصلحة إلى ضحايا للاستبداد الإسلامي، والأصل أن يكون ابن آدم حراً كريماً بغض النظر عن دينه؛ فضلاً عن أن هذا الحكم عادة ما يستغله الظلمة من الحكام للتخلص من معارضيهم بدعوى تبديلهم لدينهم، والعكس صحيح أيضاً.

أما عقوبة الرجم فلا شك أن الرسول قد حكم بها في حالات كان الدليل فيها اعتراف الجاني على نفسه، ولكن الإشكال الذي أثير وبقي على ما يبدو معلقاً، هو معرفة ما إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد نفذ هذه العقوبة قبل أم بعد نزول سورة النور؛ إذْ إنّ الصحابي الذي سئل عن هذه المسألة أجاب بأنه لا يدري. إضافة إلى ذلك، فإن الرجم عقوبة تنتهي بموت صاحبها فشأنها شأن عقوبة القتل، فهي عقوبة قاسية من المفروض أن يتم إثباتها بالقرآن أو بالسنة المتواترة، والمعلوم أن القرآن لا يتضمن آية في هذا الشأن، والقول الذي يذهب إلى أن آية: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم" قد تضمنها القرآن إلى حين نسخها، أو اعتداء الداجن عليها، قول لا يحلُّ المشكلة بل تتولد عنه آلاف المشكلات: أيعقل أن يقال هذا عن كتاب تعهد الله بحفظه؟ وهب أن هذا الداجن استطاع أن يصل إلى النسخة التي كانت بحوزة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فهل استطاع أيضا أن يصل إلى كل النسخ الأخرى؟ ودعنا نتخيل أن العملية كانت منظمة، وأن هذا الداجن قد استطاع أن

يستعمل كل أعوانه، فهل استطاع أن يصل أيضا إلى صدور حفظة القرآن من الرجال والنساء، فيمحو منها هذه الآية؟ المؤسف أن مروّجي هذه الحجج الواهية يغفلون عن الأضرار التي يلحقونها بدينهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. أما القول بأنها منسوخة، فمعلوم أن هناك من الأصوليين من أنكر مسألة نسخ النص وبقاء الحكم، فلا ضير إذا من إعادة النظر في مسألة خلافية كانت ولا تزال مثار جدل وخلاف.

أما السنة التي أخبرت عنها فكلها أخبار آحاد، وبالتالي ما يثبت بها، لا يمكن أن يصل إلى درجة الإثبات القطعي، وما يزيد الأمر تعقيداً هو أن عقوبة الرجم لا تنتصف في حين أن الله تعالى قال: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنْ الْعَذَابِ﴾ (النساء : 25) فمن المنطقي أن يكون عقاب المحصنات من الحرائر الجلد فحسب، وبذلك يكون من الممكن تنصيف العقوبة للإماء المتزوجات.

هل يمكن أن يكون جزاء من اعترف بشكل إرادي بهذه الجريمة، وكان من الممكن له أن يستر نفسه ويتوب لربه توبة نصوحاً، أن نحكم عليه بالرجم وبين أيدينا سورة النور؟ كيف يكون القتل رجماً نهايةَ هذه النفس التي تريد أن تتطهر؟

والتعقيد يصبح إشكالاً يستوجب إعادة نظر في حكم الرجم؛ لأن الله جلَّ جلالُه قال في عقوبة الزنا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾(النور:2). وفي نفس السورة وبعد بضع آيات ذكر حكم اللعان فقال تعالى: ﴿...ويدرؤا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين﴾ (النور:8). في حال اللعان المرأة ذات بعل فيدفع عنها العذاب، فما العذاب الذي أشارت إليه هذه الآية أليس هو العذاب المتقدم في الآية الثانية وهو الجلد، وقد اعتبره عذابا كما هو بيّن من قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا﴾، فليتأمل النظار في كتاب الله فإنه معين لا ينضب.

نخلص من هذه الأمثلة التي فصلنا فيها إلى أن أهمية فكرة المقاصد وحيويتها، لا تكمن في استثمارها للنظر في الأحكام، ولكن لمعرفة الوجه التطبيقي الأنسب للحكم، والأكثر فعالية في معالجة المشكلات الواقعية المتغيرة.