مفهوم الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد في الإسلام

محمد المجذوب محمد صالح*

الملخص

معنى "الحق" في معناه القرآني الشامل لم يكن في علم الأصول ومقاصد الشريعة شيئاً مذكوراً، إلّا كمعنى شارح لمعنى المصلحة عند علماء المقاصد في إطار تحقيق مقاصد الدين العليا، بل ظلت هذه المساحة حكراً وبامتياز لمعنى "المصلحة" مرسلة أو استقرائية؛ أي إن مقصد الحق كان حاضراً كمعنى إجرائي أوجدته الحاجة إلى تجسيد الأحكام الشرعية والعقائد الدينية، وتبتغيه الاجتهادات والاستنباطات للأحكام التفصيلية في نطاق ما حدده الأصوليون من حقوق وواجبات ومسؤوليات فردية وجماعية. باعتبار أن الفكر المقاصدي، لم ينشغل بمعنى "الحق" كمؤسس لفقه المقاصد العليا للقرآن الكريم، بوصفه القيمة العليا التي تحكم مقاصد الفعل الإرادي للمكلفين، باعتباره قيمة الأحكام الكلية، التي يجب أن تسايرها الحياة الإسلامية في جميع مناحي عمرانها المختلفة الأوجه، ومن ثم تضع لها السُّنن والآليات المناسبة لتفعيلها كمنظومة قيمية وتنميتها لتحقيق "الحق" على صفحة الواقع.

ولذلك فإن هذه الورقة تعرض للعناية الكبيرة التي توليها الرؤية القرآنية لمعنى "الحق"، إلى درجة تأسيسها لمنظومة المقاصد الإنسانية عليه، فمعنى "الحق" في السياقات القرآنية يغطي مناحي الحياة المختلفة، إلى درجة تمكننا من القول: بأن مقاصد "القرآن" هي مقاصد "الحق". وهو التوجه العلمي الذي نرجو أن يشق طريقاً آخر في فقه المقاصد في اللحظة التي نتتبع فيها مقاصد القرآن الكريم ودلالتها الأم.

الكلمات المفتاحية: الحق، علم المقاصد، مقاصد العمران، مقاصد القرآن، المصلحة.

---

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة الخرطوم/ السودان، أستاذ مادة الفكر السياسي في جامعة النيلين– السودان.
البريد الإلكتروني: drmajzob@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/1/23م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/8/20م.

مقدمة:

تعرض هذه الدراسة للعناية الكبيرة التي توليها الرؤية القرآنية لمعنى "الحق"، إلى درجة تأسيسها لمنظومات مقاصد العمران الإنساني: العلمية والسياسية والاقتصادية والعقدية والاجتماعية والكونية ونحوها، فمعنى "الحق" في السياقات القرآنية يغطي مناحي الحياة المختلفة، إلى درجة يصحّ معها القول بأن مقاصد "القرآن الكريم" هي مقاصد "الحق"، فعلى صعيد الاجتماع الإسلامي المؤمن بقيم الحق المنغرسة في الفطرة، يصبح الفعل الإنساني محكوماً لمقصد قيمي محدد يحرم تجاوز أو تخطي قيم معنى "الحق"؛ فقيمة الإيمان "بالحق" في الحياة الاجتماعية والسياسة مثلاً، تحرص على طرد المؤثرات الشخصية والتوظيفات الخادعة لتصفو المقاصد وتخلص من الهوى الذاتي و"المصالح" الزائفة.

وتهدف هذه الدراسة إلى إعادة تحديد معنى "الحق"، كما ورد في الاستخدام القرآني، بكونه واحداً من المقاصد المؤسسة لماهية المقاصد العليا في الإسلام، ومن ثم مقاربته بمعنى "المصلحة" كما في الفكر الأصولي في علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ذلك أن المقاصد القرآنية بوصفها مقاصد مطلقة وخالدة وكلية،[1] فهي قادرة على استيعاب وتجاوز المقاصد التي تنتجها الاعتبارات "المصلحية" في فقه المقاصد الدينية، وتتجاوزها إلى فضاء مقاصد الحق بكونها مقاصد توحيدية في الخطاب القرآني.

وعلى هذا فإن مشكلة الدراسة تكون منصرفةً نحو توضيح وإعادة توظيف المقاصد القرآنية وبخاصة معنى "الحق"، لبناء توجه تجديدي لعلم المقاصد في القرآن كتوجه علمي يرفد الحضارة والعمران الإسلامي في لحظته الحاضرة بالإمكانية المعرفية والأخلاقية المقاصدية المرجوة، وتوضيح مدى استيعابها للمقاصد التقليدية في العلوم الأصولية وخصوصاً مقصد "المصلحة"، فتعرض الدراسة للمسألة في سياقها التنظيري دون الخوض الموسع في تجلياتها العمرانية، إلّا بالقدر الذي يسهم في توضح المعنى ويسنده بالمثال.

[1] صالح، محمد مجذوب محمد. **أصول السياسة في التصور الإسلامي**، الخرطوم: مطبعة دار العملة للطباعة، ط2، 2003م، ص26.

وبهذا المعنى فإن حدود الدراسة تقف عند المستوى التأسيسي النظري لمعنى "الحق" من المنظور القرآني، فتبحث في نطاق تحديد أوجه التشابه والافتراق، ونقاط التمايز، بينه وبين مقاصد المصلحة، على مستوى التأسيس للكليات والأصول والقواعد الفقهية على مستوى المقومات الفكرية، لا على مستوى التطبيقات بطبيعة الحال، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة موسوعية، توجب على الأقل مقاربة للمعنى في تأسيساته القرآنية والنبوية، فضلاً عن المدارس الأصولية والمقاصدية والفقهية الإسلامية، وخاصة عند أهل السنة والشيعة والمعتزلة والإباضية ... الخ، وهو ما لا يمكن أن تستوعبه ورقة علمية محدودة.

وهذه الدراسة وفي حدود المقاربة المعرفية المقترحة: القرآن الكريم والسنة النبوية، تفترض أن مبدأ "الحق" والقيم والمقاصد المتفرعة منه هو الأساس لمنظومة المقاصد في الفكر الإسلامي المتجدد، كونها المقاصد التي توجه السلوك البشري، ومن ثم تسهم في حل إشكالية الترتيب والمفاضلة بين القيم الإنسانية، فيكون فقه "الحق" والبحث عنه، هو الغاية النهائية التي يجب أن يعمد إليها علم مقاصد القرآن "قيد التأسيس" في دلالته الأم ومادته وأجندته البحثية. فعندما يعرض الفقيه المقاصدي غرضاً من أغراض علم المقاصد القرآني، سواء تعلق بعلاقات الإنسان، أو أحوال أشياء الكون، أو موضوعات الغيب، أو نحو ذلك من الأغراض المقاصدية، فهو يعرضها من منظور مبدأ الحق، وتأتي سائر المقاصد الأخرى تبعاً لها، فالفقيه "المقاصدي" إنما يرمي من وراء كل بحثه إلى إبراز دلالة "الحق" الذي يقود الإنسان إلى الحق. وبهذا المعنى يصبح علم المقاصد القرآني ضرباً من التأويل يرمي إلى التعبير عن "الحقيقة" وتجسيدها، "فالحق" هو القيمة العليا التي تتوق إليها سائر القيم الأخرى في الفكر الإسلامي.

فالفقيه في سعيه للتعبير عن مقاصد تلك "الحقيقة" المطلقة –عندما يستخدم مناهجه العلمية– لا يقصر همه عند غرض "مصلحي" فرعي مجرد وقائم بذاته بعيداً عن قيمة "الحق" الكلية، وإنما يعمد إلى فقه "الحق" من وراء ذلك الضرب من الفقه، لاعتبار أن معنى الحق معنى يستدعي وينفتح على جملة من القيم والمقاصد التي بإمكانها توجيه

الفعل والسلوك، بوصف "الحق" دافعاً ووازعاً فطرياً ودينياً تُناط به سائر النوايا والدوافع والوصايا والسلوكيات الأخلاقية كما تناط به معرفة "الحقائق" و"الحقوق" و"الحرمات" الإنسانية.

أولاً: مقاصد الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد

من الملاحظ أن معنى الحق قد جاء في سياقات قرآنية متعددة وذات دلالة حاسمة فيما نحن بصدده من تأسيس لمقولة المقاصد في الإسلام، فيكون المعنى المقاصدي النهائي الذي ينتظم كل القيم والتعاليم والوصايا في الهدي الإلهي، هو معنى "الحق"، كونه المعنى المفتاحي لتأويل الهدي الإلهي. فالحق يجيء في خطاب القرآن في مستويات وأبعاد مقاصدية متعددة، فهو يأتي في الدلالة المعرّفة بألف ولام العهد، دلالة على الاستغراق، أو في صورة المعرّف بالإضافة للدلالة على البيان، أو في صورة المنكر للدلالة على العموم، أو في صورة المصدر المنصوب على المفعولية للدلالة على التأكيد. وهو في كل هذه السياقات يحمل معاني مقاصدية متكاملة يعمد لتوضيحها، هي في مجموعها معاني القرآن المقاصدية النهائية.

ولما كان الهدي الإلهي خطاباً مطلقاً يؤول بعضه بعضاً، فإن ثمة معنىً كلياً يُضفي على أجزاء الخطاب دلالاته الحقيقية ومعانيه المقاصدية المرادة المعبرة عن معاني التوحيد والإيمان، كون المعنى النهائي الذي ينتظم كل المعاني والدلالات المعرفية والمقاصدية في الهدي الإلهي، هو معنى "الحق" ودلالاته المنشودة، لأنه المعنى المفتاحي لتأويل الهدي الإلهي. يقول تعالى: ﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَۗ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ١٠٥ وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا ١٠٦ قُلۡ ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوۡ لَا تُؤۡمِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ مِن قَبۡلِهِۦٓ إِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ يَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ سُجَّدٗا ١٠٧ وَيَقُولُونَ سُبۡحَٰنَ رَبِّنَآ إِن كَانَ وَعۡدُ رَبِّنَا لَمَفۡعُولٗا ١٠٨ وَيَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ يَبۡكُونَ وَيَزِيدُهُمۡ خُشُوعٗا ١٠٩﴾ [الإسراء: 105-109]، فمعنى "الحق" يجيء في خطاب القرآن في مستويات وأبعاد مقاصدية متعددة كما ظهر.

ودلالة ذلك أن وظيفة الحق، تظهر في كونه وسيلة تحقيق مقاصد معاني القرآن، فالحرمات مبادئ والمقاصد غايات، وهما لا ينفكان عنه، وإن اختلفت مراتب ظهورهما في الحق، من حيث كونه حقوقاً إلهية، أو حقوقاً جماعية أو حقوقاً فردية. وأن غاية الحق تحقيق مقاصد الرؤية الإيمانية التي فيها هداية الناس وخيرهم. فحكمة تحميل الإنسان للحق وتكليفه بأدائه، هي تحقيق الإنسان مشروع خلافته في الأرض لتوافر استعداده لتحمل ذلك، فتظهر به وبواسطته في الخارج أحكام العوالم، بعد أن تنصهر في بوتقته علومها ومعارفها، فيكمل المشرّع سبحانه ظهورَ أحكام المستخلف، وتنكشف حِكَمُه، بمعنى أن الخلائق تدرك ذلك لتوافر استعدادها للإدراك فيقر الكل بافتقاره الذاتي، وأنَّ غناه الوجودي بالله تعالى، فيعادي بذلك شحّه، ليستظل بوافر رحمة ربه، فينعموا بعدل الله وفضله، ويسلّموا ويرضوا بقضائه وقدره. أما لوازم أداء الحق طاعةً واختياراً فهي الإيمان بالله، والمقاصد الحسنة المنضبطة بضوابط الحق، وحرية ممارسة أداء الحق على وجهه الشرعي.

فمعاني المقاصد في القرآن الكريم، تقوم على متلازمة العلاقة بين المقاصد والعلم والإيمان بالغيب، كمبدأ أولي للوجود مهما كان، يقول تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُواْ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾ [الحج:54]، ويقول: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ فَمَا ٱخْتَلَفُواْ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٩٣﴾ فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٩٥﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٩٧﴾﴾ [يونس:93-97]؛ فيكون أول ما نستنتجه من التلازم بين المعنيين، أن المقاصد مختلفة عن العلم الذي يحصل للنفس بموضوع ما، مع ما ينطوي عليه العلم من يقين.

فالمقاصد الناتجة عن الإيمان بالله سبحانه، تستوعب وتتجاوز معنى اليقين المصلحي الأصولي بأفضل مما في الأبعاد المصلحية العقلية أو التجريبية لها، لأنه في كثير من معانيه يأتي متلازماً مع معنى العلم الدال على حال تحقُّقٍ لذاتٍ أو لفعل؛ أي حال تسبغ على

موصوفها صفة واحدة من أربع صفات: الثبات والتطابق والصدق والصحة، يقول تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأعراف:105]، ويقول: ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [يونس: 53].

وهي صفات ألزم لمعنى الحق دون المصلحة، وعلى هذا فلا اختلاف في طبيعة مقصد الحق من جهة أنه التزام مقاصدي ذاتي، وأن ما يتلقاه الوجدان هو الحق، وإنما يختلف الإيمان، من حيث محتواه؛ أي بطبيعة القضايا التي يؤمن بها الإنسان، والتي هي موضوع الإيمان. فهذه القضايا تظل تحتمل الصدق والكذب، والحق والباطل، والوهم والحقيقة، إلّا في نظر المؤمن بها. فالمؤمنون مؤمنون جميعاً بالقوة نفسها، من حيث شعورهم وثقتهم في أحقية ما يؤمنون به، ولكنهم يختلفون من حيث أحقية مضامين إيمانهم، بين شتى الأديان والمعتقدات والإيديولوجيات والأعراف والتقاليد، بين حق وباطل، وهداية وضلال. وأمام مفترق الطرق يأخذ "العلم" دوره بوصفه دليلاً للتمييز بين الحق والباطل، والهدى والضلال، وهو العلم الذي يأتي ملازماً لمعنى الإيمان في الهدي الإلهي. وهكذا فالحق بمعنى التطابق توصف به العلاقة بين الاعتقاد والواقع. كما أن الحق بمعنى الصدق يوصف به الخبر المطابق للحقيقة الخارجية.

أما الحق بمعنى الصحة فيوصف به الإخبار عن الواقع، من حيث خلوّ الخبر عن شوائب الوهم والظن والاختلال. فقد جاء الحق في سياقات متعددة وذات دلالة حاسمة فيما نحن بصدده من تأسيس لمنظومة المقاصد والمعاني في الإسلام. وعندها سيكون من الواضح أن الهدي القرآني في فلسفته للمقاصد ينطلق من مذهب توحيدي يوحّد بين الفكر والواقع وبين الروح والجسد، كونه يعترف بأهمية المادة وضرورتها، لكنه لا يستند إلى المادة وحسب لمهمة إعطاء تصور عن الإنسان والطبيعة والعالم، بل هو يعطي البداية إلى الروح على أساس أنها خالدة قياساً بالمادة. فمن خلال فكرة التوحيد والإيمان بالله تعالى الحق فإن الهدي القرآني يعطي الأولوية في فقه المقاصد إلى إله أبدي وخالد يسمو على الكون خارج عن الأفكار والأشياء هو الله تعالى، وهو الخالق الوحيد للكون وللحياة، وبواسطة الأنبياء والوحي تأتينا منه الحقائق والمعرفة والعلم والمقاصد الكريمة، وبواسطة

التنزيل يَصدرُ إلينا تصور كامل لقضايا المقاصد وفلسفتها وغاياتها واتجاهاتها العامة وتركيباتها الداخلية.

يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ۝٤ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٥ إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ۝٦﴾ [يونس: 3-6].

وهنا تظهر أبعاد المقاصد كمقاصد توحيدية، صادرة عن معنى الإيمان بالغيب كونها معنية ببيان خصائص الحق وسماته في الثبات والتطابق والصدق والصحة بوصفها أوصافاً لمقاصد العمل الصالح في الفعل الاجتماعي للإنسان، مما يجعلها خصائص كافية لشرح العلاقة بين المقاصد والإيمان والعلم. أما المعنى الجامع والناظم لهذه الدلالات فهو معنى الحق، كون معنى الإيمان يقوم على مبدأ الحق، والحق في ذاته ثابت لا يتعدد، لأنه لا يكون إلّا واحداً. ومن هنا أطلق الله على ذاته كونه الحق، بمعناه الوجودي الثابت، الذي لا تعدد فيه.

ثانياً: أبعاد مقاصد الحق في تأويل عناصر الوجود

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف ينتهي معنى المقاصد القرآنية بوصفها مقاصد الحق كعلم حاوٍ ومفسر للحقيقة الوجودية في مجموعها لكونه المعنى "المفتاحي" في بناء المقاصد في مجالاتها المتعددة؟ وبكونه يوحّد مجالات الإيمان بالله واليوم الآخر والقدر والرسالات، وكذا مجالات الإنسان والإنسانيات، ومجالات الطبيعة والطبيعيات، فيبحث للأول عن مرضاته وتقواه، وللثاني محارمه و"حقوقه"، وللثالث أسراره و"حقائقه"؛ ففي الأول تظهر مقاصد "حجج" التوحيد والإيمان، وفي الثاني تظهر مقاصد موضوعات "الحقوق" والحرمات، وفي الثالث تظهر مقاصد مجالات الاستخلاف و"حقائق" الطبيعة وسنن الكون وصلاح بيئته؟

يتطلب هذا الأمر إعادة بناء النسق العلمي في علم المقاصد على أساس معنى "الحق"، كونه النسق المقاصدي التوحيدي لمعاني المقاصد المفترضة، وهي المسألة التي يمكن البرهان عليها من استقصاء وتتبع معاني مقاصد "الحق"، في أبعادها العقدية والإنسانية والطبيعية الواردة في الهدي الإلهي. فالهدي الإلهي عندما يشرح مقاصد موضوعات الإيمان وأشياء العالم الطبيعي والإنساني فإن المعنى الكامن وراءها جميعاً هو معنى "الحق". فكيف يكون ذلك؟

1. على مستوى الوجود الأسمى؛ أي الوجود الغيبي:

يقرر الهدي الإلهي أن مقاصد الحق تعمد إلى الرهان على أن الله تعالى هو الإله "الحق" الذي يتصف بصفات الكمال المطلق وتنزع إليه النفوس، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته، يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ٦٢﴾ [الحج: 62]، ويقول: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ ٦٢﴾ [الأنعام: 62]. وبهذا فمعنى "الحق" هنا يأتي بمعنى الثبات، فهو ما توصف به الماهية، ولا توصف به إلّا "الذات الإلهية"؛ لأنها وحدها الثابتة المطلقة بغير عِلّة أو سبب، فمعنى "الحق" هنا هو الإشارة إلى الثابت بوجوده ثباتاً مطلقاً لا يعقل تصوّر نقيضه.

وهو الاستعمال الأكثر أهمية لمعنى "الحق" في الهدي الإلهي، الوارد في معنى الحق "الوجودي" الثابت في الواقع والحتمي الوقوع، ويقابله الباطل أو المعدوم أو المنفي، ومجاوره الصادق والصحيح مقابل الباطل والكاذب والفاسد والزائل[2] يقول تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۚ فَمَنۡ ءَامَنَ وَأَصۡلَحَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٤٨ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلۡعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ٤٩﴾ [الأنعام: 48-49]، ويقول تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَۖ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوٗا ٥٦﴾ [الكهف: 56].

أما البرهان على معنى الحق كجوهر لمقاصد الحق بالله وبالرسالات بسياق دلالة القرآن، فهو ما يظهر من خلال الاستدلال على "الحق" "بالخلق"، فعندما يوقف الهدي الإلهي العقل الإنساني على وجود الله، بأنه هو الحق الذي ثبت وجوده منذ الأزل، فإنه

[2] الكتاني، محمد. **منظومة القيم المرجعية في الإسلام**، منشورات "الإيسيسكو"، ط1، 2008م، ص98.

يستمد منه المقاصد عندما يجعله يلاحظ الكون الإنساني والطبيعي ليستدل بالموجودات على موجدها من خلال دليل "النظام"، يقول تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: 53]. ودلالة ذلك أن مقصد الحق في "الإيمان" بالله قد دعا النَّاس إلى الإيمان به بأدلة كثيرة أهمها دليل "النظام" الذي يعني:[3]

أ. الانطلاق من النظر في ظواهر الكون، لمعرفة نظامه وسننه العاملة في ظواهره المختلفة، ابتداء من ظاهرة الحياة الإنسانية وعالم الروح وكل ما يحيط بالإنسان من طبيعة مسخَّرة وإنسان مسخر، وانتهاء بعالم الأفلاك والسماوات، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا ﴿١٧﴾ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾ وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَٰبًا ﴿١٩﴾ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾ [النبأ: 6-20].

ب. الإقرار بأن الكون بكل ما فيه من ظواهر النظام والانتظام، وفي كل مستويات الحياة، لا يمكن أن يُتصوَّر أنه أَوجدَ نفسه بنفسه، أو أنه وُجد بغير بداية أو لغير حكمة، أو أنَّه جاء عن طريق المصادفة والاتفاق، ومن ثمّ لا يعقل أن يستقيم نظامه وتماسكه إلّا على أساس وجود خالق له، هو الله تعالى الحق الذي هو مبدأ الوجود. يقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ۚ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا ﴿٤٠﴾ * إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر:40-41].

ومن هذا السياق الاستدلالي، يأتي البرهان على دلالة معنى الإيمان بـ"الحق" وتساق في معرض الإيمان بالنبوة والرسالة غير المخلوفة، يقول تعالى: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴿٥﴾ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴿٦﴾ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧﴾ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨﴾﴾ [الأنفال: 5-8].

[3] المرجع السابق، ص98.

وفي هذا المستوى أيضاً؛ مستوى شرح موضوعات الغيب، يأتي تناول القرآن لمعنى "الحق" بوصفه الرسالة الإلهية ذاتها مدعومةً بالدليل والبرهان، في سياق تناول إعجاز الكتب المنزلة، وبخاصة القرآن. والإيمان به من علم يقيني بأنه من عند الله، فإن معناه هو ضرورة الإيمان بالكتاب؛ أي بالقرآن، يقول تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾ [يونس: 94].

ويندرج في هذا المعنى وصف الرسالة الإلهية بكونها حقاً، وبأن الوحي بها كذلك حق لا مرية فيه، لا يخالطه أي شيء من الكهانة أو السّحر أو التوهّم. يقول تعالى: ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾ ﴾ [البقرة: 119].

ويجري هذا المجرى في استعمال لفظ "الحق" في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم، وهو دعاؤه ﷺ إذا قام إلى الصلاة في جوف الليل، وهو قوله: "اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض، ولك الحمد أنت قيام السماوات والأرض، ولك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، أنت الحق، ووعدك الحق، وقولك الحق، ولقاؤك الحق، والجنة حق، والساعة حق، اللهم لك أسلمت، وبك آمنت... الحديث."[4]

وفي هذا المستوى أيضاً يأتي مقصد الحق في معنى الصدق في الإخبار عن الحقيقة الثابتة والتوافق التام بين وجودها في عالم الغيب وعالم الشهادة، سواء كانت واقعاً ماثلاً للعيان أو حقيقة عقلية ثابتة بالبرهان.[5] يقول تعالى: ﴿ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الذاريات: 23]. ويقول: ﴿ تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾ ﴾ [البقرة: 252] وحاصلها أن جميع ألفاظ الحق التي جاءت مفيدة للحالية في سياق التنزيل للوحي القرآني، جاءت لمعنى الإيمان بـ"النبوة" و"النبوات" المحقّة التي تكون أمراً حتمي الوقوع، أو وعداً محتوم الإنجاز، أو مآلاً لا مفر منه. وعلى رأسها معنى الإيمان بنبوة النبي ﷺ، ونحوها من النبوات كاليوم الآخر... الخ، يقول تعالى: ﴿ وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾ [يونس: 53].

---

[4] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري (الجامع الصحيح)**، القاهرة: دار الشعب، كتاب: التهجد، باب: التهجد بالليل وقوله ﷻ: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾ ﴾ [الإسراء: 79]، ط1، 1407هـ/1987م، حديث رقم1069.

[5] الكتاني، **منظومة القيم المرجعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص93.

وأهم مقاصد معاني الحق في هذا المستوى هو ما يأتي على المستوى العقدي، لأن معنى الحق يأتي في معنى مقاصد الإيمان الصادق المقابل لمقاصد الباطل، والذي يوصف به الخبر المطابق للحقيقة الخارجية، فهو معنى مقاصدي كما هو معنى إيماني وعلمي في الوقت ذاته. كما أن معنى الحق يأتي بمعنى الصحة، فيوصف به الإخبار عن الواقع، من حيث خلو الخبر عن شوائب الوهم والظن والاختلال.

فإذا كان الحق والباطل طرفين متقابلين، لا يخلو عمل من أعمال الإنسان من الخضوع لأحدهما، وهما لا يجتمعان معاً في أمر واحد بحال من الأحوال. ومحصلة ذلك أنه لا يخلو عمل ابن آدم من القيمة مطلقاً ما دام ينحو نحو أحد هذين القطبين، فكل ما يدور بين قطبين متقابلين يقع من جملة القيم كالخير والشّر والحسن والقبح والعدل والظلم... الخ. فالحق يقع في مقابل الباطل مثلما يقع الصدق في مقابل الكذب والصواب في مقابل الخطأ. فكل واحد من جملة منظومة هذه القيم يُستخدم في سياق يختلف بدوره عن السياقات الأخرى، فالحق والباطل يُطلقان عادة على مجال الاعتقادات، والصدق والكذب عادة ما يُستخدمان في سياق الحكم على الأقوال والأخبار، أما الصواب والخطأ فيختصان بمقاصد الأحكام وما يتصل بهما من أقيسة وبراهين واستنتاجات.

وقد وردت لفظة الحق بهذا المعنى في مقابل الباطل في الهدي الإلهي في أكثر من موضع، يقول تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا ﴿٨٠﴾ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ۚ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا ﴿٨٣﴾﴾ [الإسراء: 80-83]، فالحق هنا هو الإسلام، والباطل هو الشرك والوثنية.

وهكذا تظهر أهمية معنى الحق أساساً للإيمان بالغيب وأساساً للالتزام المقاصدي في الإسلام في آن؛ إذ إنّ تعريف المقاصد على مستوى مختلف القضايا المقاصدية، ينبع من اعتبارين متكاملتين، أولهما: التصديق بالحقائق الغائبة عن الحس، وثانيهما: الإقرار القلبي بأن ما جاء به الوحي هو حق في حد ذاته.

ومعنى هذا أن التصديق بالحقيقة الغائبة عن الحس، الممتنعة على الاستدلال العقلي، يعني أنه تصديق يعلو الاقتناع العقلي بالأدلة المادية أو المنطقية، فالإيمان القلبي متمايز عن الاقتناع العقلي؛ لأن هذا الأخير يتحرك في مجال الحسّ والمشاهدة، أو في العالم المعقول فحسب، بينما "الإيمان"، فضلاً عن تعلّقه بعالم الحس فإنه يتعلق بعالم "الغيب" ولا متناهياته. يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ مِن رَّبِّكُمۡ فَـَٔامِنُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ وَإِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ١٧٠﴾ [النساء: 170]، ويقول: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ١١﴾ [التغابن: 11]. ومن هنا تكون "حقيقة" معاني المقاصد التي دعا إليها القرآن بوصفها تجسّد التلقي الفطري للحقائق الإلهية اليقينية المعجزة، في انفتاح وتجاوب عميقين بين "الإيمان" كمعنى للوجود، والحق كمبدأ للكون وللتعايش بين البشر، ويكون ذلك بتحصيل "العلم" بهذا الحق وذاك، إما بواسطة "العلم" العقلي وإما بواسطة العلم المنزل؛ أي هداية الوحي، أما إذا اجتمعا فذلك المعنى عينه.

2. على مستوى الوجود المعقول الذي يتعلق بالإنسان والإنسانيات:

مقصد "الحق" في الهدي الإلهي، يأتي بمعنى كون الفعل أو الأمر الإنساني قد جاءا على أتمّ وجه وأصحّ طريقة، أو أن المطلوب هو ذلك المقصد من كل أمر إلهي أو فعل إنساني، إثباتاً لذلك أو نفيه. يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ١٢١﴾ [البقرة: 121]، ويقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٠٢﴾ [آل عمران: 102]. ويقول: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِ تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗاۚ وَعُلِّمۡتُم مَّا لَمۡ تَعۡلَمُوٓاْ أَنتُمۡ وَلَآ ءَابَآؤُكُمۡۖ قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ يَلۡعَبُونَ ٩١﴾ [الأنعام: 91]. فالحق بمعناه الاعتباري المتعلق بالإنسان، فيما يجب له، وفيما يجب عليه، وما يفعله، يتعلق بمقصد "الواجب" عن تصرفاته. ولكن من المعلوم أن لفظ "الحق" يتلازم ومعنى الواجب، فهما لفظان متلازمان، بحيث لا يتصور الواجب على شخص إلّا اعتبر حقاً لشخص آخر، فما من حق إلّا وهو واجب، والعكس صحيح.

وعلى هذا فإن المعاني المقاصدية المبنية على الإيمان "الحق" في الهدي القرآني تقوم على مجموع مقاصد الفعل الإنساني وقواه العقلية والوجدانية، وهي المقاصد التي تؤثر الحق على الباطل. ومن هنا تعدد مستويات المسؤولية الإنسانية، فمع تعدد الأطراف التي تقاضيه الحساب عنها، فإن المسؤولية الشخصية تظل واحدة، وهي وحدها تحمل تبعات أفعالها وتلقى الجزاء المنصف عنها، بحيث لا يمكن أن تتسع لتشمل أفعالاً لم تردها ولم تشارك فيها. يقول تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعام: 164]، فلا خطيئة أصلية تُخلق مع الإنسان لأنه إنسان، وكأنما هو آثم بطبيعته كما يعتقد النصارى. وتعدد المسؤولية واتساعها واضح في قوله ﷺ: "كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله ومسؤول عن رعيته. والمرأة في بيت زوجها راعية ومسؤولة عن رعيتها."[6]

وأمثلة هذا المقصد في الهدي الإلهي مستويان: المستوى الأول؛ المقصد الذي يقوم على معاني "الحق" التي يقرّها العُرف والقانون، أو يقرّها العمل. ويندرج في هذا النوع من الحق الثابت في الذمة إزاء الغير كالديون، والحق في الأموال والنفقات، والحق في الممارسة للمباحات التي بها قوام الحياة الإنسانية. يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾ [المعارج: 24-25]. ويقول: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الأنعام: 141]، لكون أن الغالب في استعمال التأويل النبوي للفظ "الحق" في معناه الحقوقي؛ أي ما يثبت في ذمة شخص لفائدة الغير. يقول الرسول ﷺ: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليَّ، فلعل بعضكم أن يكون "ألحن" بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من النار."[7]

---

[6] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، حديث رقم4904.

[7] الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**، رواية يحي الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الأقضية، باب: الترغيب في القضاء بالحق، د.ت، ج2، حديث رقم1399، ص719.

3. مستوى الموجود الحسّي:

يعرض الهدي الإلهي رؤيته عن مقاصد خلق السماوات والأرض وما بينهما، وأن هذا الخلق قد جاء "بالحق" ليشرح الصلة الصائرة بين معنى الحق وأشياء العالم الطبيعي والإنساني، كخلق السموات والأرض، فتقرر أن الله تعالى قد خلق السماوات والأرض "بالحق"، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٩﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿٢٠﴾﴾ [إبراهيم: 19-20]، وقد ورد ذكر السماوات والأرض مقترنين كثيراً،[8] يقول تعالى في آية جامعة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ۚ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنعام:73]. والمعنى أن "الحق" هو معنى آخر غير الخلق. فمقصد "الحق" هنا يأتي بمعنى مطابقة الفعل الإلهي لما يحق أن يكون عليه، من منتهى القصد والحكمة البالغة والخير العميم للمخلوقات، والتدبير للأقوام والكائنات، لأن ما يصدر عن الله، وهو "الحق" الأول، لا يكون إلّا خيراً.

وهكذا فإن معنى المقاصد، وعلى مستوى الوجود الحسي، ما كان ليكون سوى تحقيق لآيات الله تعالى وشواهده في الكون، فهي تكون تجلياً وتجسيداً لآيات الهدي الإلهي وللإيمان القابع في القلب يصدقه ويغذيه، ومن ثم تكون كل معرفة في أي من مجالات العلوم الطبيعية نوعاً من الصلة بالله تعالى، وسبيلاً من سبل التقرب إليه، ومن ثمَّ الاقتراب من الحقيقة الحقيقية في الوجود، فكما يتقرب الإنسان من المعنى القرآني إلى الله بأنواع العبادات والشعائر، فإنه كذلك يتقرب إلى الله من خلال تحقيق آيات الله في الوحي المنصوص من خلال العمل في آيات الله المنصوبة في الكون. فكيف يكون ذلك؟.

ثالثاً: منهجية بناء سنن مقاصد العمران وتوظيفها

أبرز فكرة تتمحور عليها مقاصد القرآن الكريم، عند تناولها لموضوع السُّنن، هو أن ساحات العمران الإنساني منضبطة بقوانين تشبه إلى حد كبير تلك السُّنن والقوانين التي

[8] ورد ذكر خلق السماوات والأرض مقترنتين في أكثر من ثمانٍ وعشرين آية في القرآن الكريم.

تحكم الظواهر الطبيعية، بوصفها سنناً ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وتكون طريقة اكتشافها وتوظيفها بالاستهداء بهدي الله تعالى، والسير في الأرض والتأمل في أحوال الأمم وعاقبتها والاعتبار بعبرها.

ويظهر معنى السُّنة في المعنى القرآني، بمعنى الطريقة أو الشريعة أو القانون الذي تنتظم به علاقات عمران العمران والأشياء. والملاحظ أن القرآن الكريم كثيراً ما يوجه الأنظار إلى استنطاق الطبيعة والعمران واستقراء الحوادث والأسباب التي حطّت أقواماً ورفعت آخرين، واستخراج القوانين الطبيعية والاجتماعية منها، في دعوة لتوظيف تلك السنن في عملية بناء حاضر العمران الإنساني وتسخير أشيائه الطبيعية.

فطبقاً للخطاب القرآني فإن علاقات العمران الإنساني ونشاطات الإنسان، تخضع لسنة الله في الكون والحياة، وفي القرآن يقول تعالى: ﴿ٱسۡتِكۡبَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَكۡرَ ٱلسَّيِّئِۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦۚ فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ٤٣﴾ [فاطر:43]. فالآيات تقرر السُّنة بوصفها ظهور أشكال من النظريات والعلاقات المتبادلة بين الأشياء والظواهر، مفسّرة لعالم الظواهر البشرية والطبيعية تفسيراً كاملاً.

وليس معنى هذا أن السُنة تقرير سلبي يعكس الواقع وليس للإنسان إرادة فيه، بل يستطيع الإنسان معرفة هذه السُّنن والنظريات، ومن ثم يوظفها لصالح مثال الفساد أو لصالح مثال الصلاح، فالإنسان هو المختار بين السُّنن والنظريات عملاً وكسباً. كما أن السُّنة بهذا المعنى تعني الطريقة أو الشريعة أو القانون الذي يفسر ماهية العمران الإنساني ويحركه، وبهذا المعنى نفهم دلالة معنى سنة النبي ﷺ بوصفها على المستوى "العملي" في العالم الطبيعي أو الاجتماعي تتضمن مجموعة الأسس والتشريعات والقوانين التي إذا التزمها الإنسان انتهى به الحال إلى مثال الصلاح في الاجتماع والكون. والمعنى أن الآيات تقرر السُّنة بوصفها ظهور أشكال من القوانين والعلاقات المتبادلة بين الأشياء والظواهر، المفسرة لعالم الظواهر الاجتماعية والطبيعية تفسيراً كاملاً، وعلى هذا فالسُّنة هي تقرير موجز لما في الخلق من أقدار، وغاية المجتهد تنتهي إلى معرفة المزيد من السُّنن العاملة في الخلق ليتعامل معها لأجل الإصلاح الاجتماعي والتسخير الطبيعي.

وعلى هذا فالسُّنة هي تقرير موجز لما في الخلق من أقدار، ومهمة المؤول تنتهي عند معرفة المزيد من السُّنن العاملة في الخلق ليتعامل معها لأجل الإصلاح العمراني والتسخير الطبيعي.

ويوجّهنا معنى السُّنن في القرآن إلى دراسة الظواهر العمرانية "الطبيعية والإنسانية" من منظور السُّنن التي تحكم عملها، مما يعني ضرورة دراسة فعل الإنسان عبر الزمان كنشاط يعبّر عن مشروع الاستخلاف البشري من خلال القوانين والسُّنن.

ففقه السُّنن ومن ثمَّ تحديد معنى السُّنة في معناه القرآني الشامل، هو ذلك الفقه الذي يجمع بين عمران عالمي الغيب والشهادة في آن واحد، بواسطة منهج راشد، دون أن يفصل بينهما، فيجعل لكل مجال ممارسة خاصة به، لا يمكنها أن تكون برهاناً على الممارسة الأخرى. ولا يكون ذلك الفقه العمراني التوحيدي إلّا بالانطلاق من دلالة الوحي، ومن فقه سُنة الأولين التي وجّه الوحي إلى دراستها واستخلاص العبرة منها. فالوحي هو العلم الذي يبحث عن ماهية الأشياء كما هي خارج الذهن، كما يبحث عن كيفية حدوث الظواهر العمرانية، فوظيفته معرفة الجوهر وحقيقة الوجود ككل وكأجزاء، كما يبحث في العلاقات والروابط بين الظواهر العمرانية والوقائع العمرانية بعضها إلى بعض. وتتمثّل حدود الفقه في معرفة كيفية حدوث الظواهر العمرانية؛ أي تتمثل في التفسير الذي يرشد إلى الوصف في معرفة العلاقات العمرانية من معطيات التطبيق، لينتهي أخيراً إلى سنن وقوانين خلقية تعرف بها الظواهر العمرانية، وعن طريقها يتم التنبؤ بمستقبلها ومعرفة مسارات الفقه، ومن ثمّ معرفة السُّنن التي تسخر بها الظواهر العمرانية، ومعرفة طبيعة هذه السُّنن والقدرة المطلقة الكامنة وراءها.

وعلى هذا فإننا نرى أنه لكي نصل بفكر المقاصد القرآني إلى مرتبة اليقين، بمعنى العلم اليقيني الذي يقرر في شكل سنن وقوانين عامة عاملة تحتوي الظواهر الطبيعية والإنسانية، وتتوقع مستقبلها صلاحاً أو فساداً، وحدة أو اختلافاً، فإن هذا أمر ممكن متى ما اعتمد تطبيق المنهج الاستقرائي والاستنتاجي عند دراسة المقاصد العمرانية على توجيهات الوحي والدين، انطلاقاً من أن الوحي نظرة معيارية مطلقة ومحايدة، ولها القدرة

على تعريف القيم العمرانية في الأنانية والإيثار والخير والشر، ونحو ذلك من القيم الأخلاقية التي يستحيل التوصل إليها بواسطة المنهج الاستقرائي وحده. فالاستقراء عاجز عن مدّنا بالمعاني والقيم العمرانية والأخلاقية التي تحتويها النفس الإنسانية، ومن ثمَّ فإن استخدام المنهج الاستقرائي في حاجة دائمة إلى علم معياري يحدد طبيعة النفس، ومن ثم يفلح الاستقراء في التنبؤ بمستقبل هذه النفس أو تلك، وتسخيرها في هذا العمران أو ذاك، بمعنى أن وظيفة الاستقراء هنا لا تعدو كونها وظيفة لتنظيم العلم بمقاصد العمران. أما العلم بمقاصد العمران والإنسان وخصائصه وطباعه ونحو ذلك، فهي وظيفة المقاصد القرآنية.

وإذا كانت السُّنن أو النظريات أو القضايا العامة المستخلصة من الاستقراء، وأن السُّنة أو النظرية تعني قياساً للانتظام والثبات والتشابه، فلن يكون هناك فقه أو موازنة بين ظاهرة وأخرى في الماضي أو المستقبل أو الحاضر، ما لم يعلم المؤول القوانينَ والسُّنن التي لها القدرة الفائقة على التعميم والتفسير.

ولكن كيف يكون التمييز بين سنّة وسنّة، ونظرية ونظرية؟ ومثال الصلاح ومثال الفساد؟ والتمييز بين نتائج التجربة وصياغاتها المختلفة؟

لا بدّ من الأخذ بالحسبان مدى القرب من العلم اليقيني، بمعنى أن تأويل الدلالة أولاً، وتجريبها ثانياً، يتطلب مقارنة نتائجها ونظرياتها وسننها مرة أخرى بدلالة السياقات المفسِّرة للظاهرة، ومعرفة مدى مطابقتها ومصادقتها للدلالة المفسرة، فعندئذ تؤخذ هذه السُّنة بالذات، وهذه النظرية بالذات بوصفها العلم اليقيني الراشد المطلوب. فلدينا المقاصد التفسيرية المؤولة من الخطاب الأزلي، وهي السياقات التي تتسم بطابع تفسيري. وهناك بالمقابل القضايا الواقعية الظاهرية "السُّنن"، وهي التي تتسم بالطابع الوصفي، ويأتي دور التصديق عندما تتعارض جوانب من قضية وصفية لواقعة ما، مع مناسبتها الدلالة التفسيرية، فعندئذٍ يكون الترجيح لصالح القضية التفسيرية، ومن ثمَّ يجب إعادة العمل الفقهي مرة أخرى، أو البحث بواسطة مبدأ التصديق في النتائج الأخرى للتجربة نفسها، لأن مسألة رفض نتيجة ونظرية ما إنما يتطلب موقفاً قبلياً محايداً ومطلقاً، ترجى مصادقته لتقبل به النتائج والنظريات أو ترفض، وهذا القرار القبلي المعياري هو السياق

القرآني الكلي باعتبار إعجازه، مما يمكّن من تصديق النتائج والنظريات والقوانين والسُّنن، كما يمكّن من اشتقاق التنبؤات ومن ثم تسخيرها في مثال الصلاح.

يقول تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٤﴾ لِيُكَفِّرَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الزمر: 32-35]. وإذا وضعنا في الاعتبار أن صدق نتائج التجربة مستحيل في الظواهر العمرانية والإنسانية، فإن مصادقة مصدر معرفي مطلق تصبح مسألة ضرورية من الناحية المعرفية للتمييز بين نظريات الإصلاح العمراني المتباينة. بيد أن معرفة الواقع الإنساني لا بدّ أن تعتمد على الملاحظة والبيانات التي تسهم في اختيار النظريات والمقدمات المستلهمة من المقاصد القرآنية، التي تقوم عليها الدراسات العمرانية الراشدة.

فالنظرة إلى المقاصد العمرانية في الفقه تعتمد على المقاصد القرآنية على المستوى المعرفي، لا على مصالح استقرائية لنصوص الشريعة يقيمها عقل هذا الفقيه أو ذاك من الفقهاء، وعلى هذا فهي من هذه الناحية تعتمد على إيجاد حل لمشكلات المقاصد العمرانية ككل "بكل جوانبها وأبعادها" معتمدة على إفادات الوحي وسنن الواقع، وعلى تصديق هذه بتلك، واعتماد النشاط العقلي على هدي المقاصد القرآنية في إدراك سنن عالم ظواهر العمران، فهي بذلك تحاول أن تقدّم حلولاً عامة وشاملة للمقاصد العمرانية من مدخل فلسفي للعمران البشري.

ومن ناحية أخرى، فإن كون النظرة التي نطرحها تستند كذلك إلى التطبيق، فمعناه أنها تهتم بالقضايا العمرانية الواقعية التي هي قضايا علمية بالمعنى الوضعي للعلم، ولكنها تصادقها باهتدائها بدلالة الوحي في القضايا الكلية أو الجزئية عند العمل في قضايا الواقع الإنساني، بدلاً من المقدمات والافتراضات العقلية أو الواقعية، التي ورد فيها خطاب شرعي، كما تصدّقها بدلالة الوحي. فهي بذلك تهتم بتلك المشكلات التي تعترض الناس والعلماء في حياتهم اليومية أو العلمية، وبخاصة المشكلات التي يمكن أن تكون موضوعاً لبحث له غاية ومغزى في التقرب من الحقيقة العمرانية الكاملة.

وإذا لم تكن هذه الخطوة، فإنه يستحيل التمييز بين سُنّة وسُنّة، ونظرية ونظرية، ومثال الصلاح ومثال الفساد عند التمييز بين نتائج التجربة وصياغاتها المختلفة. الأمر إذاً يتعلق بالمبدأ الثالث في مقومات المنهج التأويلي وهو مبدأ التَّصديق، فعند القيام بنظرية ما، فإن المُصلِح –حتى يصل بها إلى الحقيقة– يعتمد على معنى "الاقتراب" من الحقيقة الحقيقية المتسقة مع الدلالة العلمية في القرآن. ومعنى "اقتراب" المنهج المنظم للاجتهاد، ومن ثمَّ العلم من الحقيقة، تجعل العالِم وفقاً للسياق القرآني العام يجد أساساً للتميز بين النظريات والسُّنن أو إبدالها بأخرى إن لزم الأمر، لتكون أكثر قرباً من دلالة الوحي العامة.

فمعنى "الاقتراب" هو ما يحدد رشد المنهج الفقهي، ومن ثمَّ اتساع العلم وزيادته، مما يعني قدرة أكبر على الإمساك العقلي بالحقيقة وتسخيرها لصالح فعل الاستخلاف، يقول تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَهۡدِيَنِ رَبِّي لِأَقۡرَبَ مِنۡ هَٰذَا رَشَدٗا ٢٤ ﴾ [الكهف:24]. فالقول بمبدأ التَّصديق مما يتحقق منه بواسطة معيار محايد ومطلق تقرر به أفضلية النظرية أو فسادها. وهو المعيار السامي الذي يجد التبرير المنطقي باعتبار إعجاز الوحي معيار التَّصديق الأزلي، مما ينفي عنه صفة التحكّم والتحمّل والانحياز.

بيد أن نتيجة الاجتهاد المطلوبة عند المصلح ليست هي نتيجة مصلحية براغماتية تهتم فقط بالتأثير على الأشياء والظواهر لأجل المنفعة، إلى الحد الذي تكون معه الحقيقة ناجحة فحسب، فالنتيجة الفقهية المطلوبة –حسب رأينا– هي النتيجة التي تدل على العلم الحقيقي المقرر في الوحي وتصدقه، فبها يكون العمل وتكون المعرفة. وبناء عليه فإن المطلوب هو النتائج الصالحة لا أية نتائج أخرى، بل النتائج التي تدل على الخير والحسن والصواب، لا التي تدل على النجاح فقط، مما يعني أن معنى الصلاح يُعدّ مثلاً أعلى ينشده المنهج الاجتهادي، لا معنى السيطرة على الطبيعة كما يذهب إلى ذلك "بيكون" وتلامذته. وهو الفهم الذي يشرح التغير في وجه الثقافة والعلم في عمران الأمم التي علمت السُّنن ومن ثمَّ تعاملت معها، ذلك أن السُّنن تغطي جميع الظواهر في الخلق والأمر، مما يجعل اختيار نوع معين من السُّنن والتعامل معها يأتي مطابقاً لهذه السُّنة أو تلك صلاحاً أو فساداً.

فالنظر إلى المقاصد القرآنية بوصفها نسقاً علمياً، يعنى أن العلم والنظريات والحقائق العلمية الواردة فيه تكون أنساقاً متماسكة، فهناك ارتباط ووحدة عضوية بين التَّصورات والمقاصد الداخلة في إطاره كمعنى ورؤية.

ومن جانب آخر، فإن المعنى القرآني العلمي هو معنى خالد ومحايد ومتجدد ولا نهائي من حيث القدرة على الدلالة العلمية لقارئه، التي تمده بالهداية والرشد المطلوبين للمنهج العلمي. ومن ثمَّ فإن المحاولات الضخمة في تأويله وامتلاك دلالته النهائية تظل رحلة هائلة نحو الاقتراب من الحقيقة الحقيقية التي نزل بها ولأجلها السياق القرآني، يقول تعالى: ﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَۗ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ١٠٥﴾ [الإسراء: 105]. ويقول: ﴿وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ وَأَحۡسَنَ تَفۡسِيرًا ٣٣﴾ [الفرقان: 33]. وهو الأمر الذي يحفّز العلماء للانتقال إلى رؤية علمية أخرى، وإلى تجديد فقههم لدلالته غير المتناهية، ومن ثمَّ فإن العلماء يجددون في مجموعة الفروض والنظريات العلمية التي يستخرجونها منه بالقدر الذي يواجهون به مشكلاتهم العلمية محل الدراسة، لتبتدئ عندهم رحلة البحث العلمي بواسطة التجربة والتصديق وسائر خطوات المنهج العلمي كما تقرَّر.

رابعاً: سُنن العمران وتوظيف الاستقراء والاستنتاج

يظهر أن عملية الفقه المشار إليها آنفاً، هي أبرز صور الاجتهاد العقلي، ففيه تتحقق شروط الاجتهاد فتكشف عن التشابه في المختلف، والتوحّد في الكثرة، عندما يعمد المؤوِّل إلى ربط وتكامل شتات البيانات في خط متصل، فتقربه من الدلالة الحقيقية للبيانات، كما أن الفقه يوجد تركيباً آخر قد يصوغه المؤول في صورة سياقات استقرائية أو استنتاجية، يتوقف عليها صدق النتائج من عدمه، ولذلك فإننا نأخذ بالقول بالاستقراء والاستنتاج معاً، على اعتبار أن الدلالة هنا سواء في الاستقراء أو الاستنتاج، هي "دلالة" مستخرجة من آيات الوحي المكتوب، وهي الدلالة التي تؤسس العلم وتبيّنه، وليس الاستقراء أو الاستنتاج، اللذين هما معاني زائدة تنظّم عملية العلم ولا تؤسسه.

وطالما أن مهمة التأويل ترمي دوماً إلى الإمساك بدلالة تفسيرية للواقع بواسطة سياقات الوحي، ومن ثم اكتشاف العلاقات والروابط في الواقع، فإن الانطلاق من "الدلالة" وعدّها الأساس، مما يبرر القول باستخدام الاستقراء والاستنتاج معاً. فالمؤوِّل وهو ينطلق من البيانات "الحوادث" الجزئية، ليصل إلى تقرير دلالة السُّنن والنظريات العلمية، فإنه بالمقابل ينطلق من دلالة هذه السُّنن والنظريات ليصل إلى البيانات والحوادث التي يستنتجها منطقياً من هذه الأخيرة، فالأمر على كل الأحوال مرهون "بالدلالة" القرآنية المستخرجة، التي تبدأ منها عملية الاجتهاد، سواء في الاستقراء أو الاستنتاج، فالفقه على هذا هو أكثر مراحل التعبير عن المسألة العلمية في مرحلة التجريب خصوبة وإنتاجاً، فبيان المسألة وتقريرها فقهياً يقلل من حجم عرضها في جوامع الكلم، فلا يصيغ المسألة بسوابقها فحسب، بل بمقتضياتها المستقبلية، مقدماً في ذلك حلاً مثالياً، يختار من بين عدد مرجح من الحلول، مما يساعد مؤقتاً في تحديد الاتجاه الذي يسلكه المؤوِّل في سعيه للاقتراب من دلالة الحقيقة بدلالة الإيمان.

والمؤوِّل وهو يتجاوز البيانات بفقهه ليعمم البيانات الأولى في صورة تعميمات وقواعد فقهية، فإنما يهتدي إلى ذلك التعميم الصحيح ثم لا تكون هناك فجوة منهجية أخرى، لحظة الانتقال من البيانات إلى التعميمات والنظريات، وذلك بواسطة مصادقتها للدلالة الكبرى التي حوت الدلالة الأولى المنطلق منها في مجال بحثه، آخذاً بمبدأ التصديق، فيرى من وراء ذلك تلك القدرة التي تقف وراء الآيات والبيانات ألا وهي الله تعالى. إذاً فالمؤوِّل يتخيل في كل أفعاله بروز تلك السياقات والآيات وخلقها وجعلها وموردها ومدتها، فيفزع ويدهش ويسبح ويعبد الخالق العظيم، فكيف يكون ذلك؟

في المنهج التأويلي الذي نتبناه نحتاج إلى الاستقراء والاستنتاج لتنظيم عملية الفقه وسياقه احتمالات الاجتهاد، فما هو الاستقراء والاستنتاج؟ وكيف يكون الاعتماد عليهما في مسألة فقه الواقع؟ أما الاستقراء فيعني التوصل إلى حكم عام ينطبق على جميع الجزئيات والحالات المشابهة، بناءً على ملاحظة عدة جزيئات أو بيانات من الحالات، ولكن إلى أي مدى يظل الاستقراء صحيحاً؟ وما هو الأصل الذي تتوقف عليه صحته؟.

الواقع أن المؤوِّل وهو هنا الفقيه يُواجَه بثلاث مشكلات تتعلق بمعنى الاستقراء في العلم، وهي كالآتي:

- مشكلة أساس الاستقراء.
- مشكلة مبدأ الاستقراء.
- مشكلة الطرق الاستقرائية.

أما بشأن المسألة الأولى، فيتلخص السؤال في الأساس الذي يعتمد عليه العالم عند القيام بالعملية الاستقرائية، ومن ثمَّ التعميم الاستقرائي؛ أي في الانتقال في الحكم على ما هو جزئي إلى الحكم الكلي المتداخل مع الجزئي، وهنا تكمن مشكلة أساس الاستقراء؛ أي على أيِّ أساس يجيء الحكم بشأن الجزئيات الأخرى المشابهة، التي لم تشملها التجربة، وهل ذلك مجرد اتصاف بيانات من الجزئيات بصفة معينة؟ ما يسوّغ الحكم على جميع الجزئيات المشابهة بالصفة نفسها.

والواقع أن أساس الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل، قائم على مجموعة اعتبارات مسبقة في عقل المؤوِّل هي:

أولاً: التشابه بين جزئيات وبيانات النوع الواحد.

ثانياً: اطّراد ظواهر الطبيعة بشكل منظّم، فالتكرار عندهم هو دليل الانتظام والاستمرار في الكون.

ثالثاً: كثرة الحالات والأمثلة التي تبدأ منها عملية التعميم، فكلما زادت الحالات زاد الميل لجعل الحكم به عليها، ومنسجماً مع جميع الحالات الأخرى التي سوف تتعاقب في المستقبل.

بيد أن هذه الاعتبارات، وخاصة الأول والثاني، هي مجرد تسليمات وفروض غير مبرهن عليها، الأمر الذي يجعل الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل ظنياً وغير يقيني. إذن ما الذي يمنع أن تكون الحالات مختلفة عمّا عرف من قبل كما تقرر سابقاً؟ لقد ثبت أن الاطّراد والانتظام غير صحيح كما تقرر بشأن السببية، فليس

ثمة صلة بين الحكم على بعض الجزئيات بأنها متصلة معناه تسويغ الحكم على جميع الجزئيات الأخرى. وعلى هذا فإن الاستقراء بهذه الكيفية يؤدي إلى ظن احتمالي ولا يقرب من اليقين العلمي.

أما مشكلة مبدأ الاستقراء، وهي المشكلة التي تتعلق بالاستقراء نفسه لا بنتائجه، ومفادها أنه إذا كان الاستقراء هو المبدأ الذي يُعتمد عليه في الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل، فمن أين جاءت هذه النتيجة؟ هل كانت نتيجة لعملية استقرائية؟ أم بأي طريقة أخرى؟ وهو التساؤل الذي يطرح على طاولة البحث لاعتماد قبول أصل الاستقراء كمبدأ صالح للتفكير العلمي.

ويوجد من رَدّ مبدأ الاستقراء إلى مبدأ السببية، على اعتبار أن نتيجة الاستقراء إذا اعتبرت فرضاً أو قانوناً علمياً فما هي إلّا صياغة سببية. مع أن بعضهم رفض فكرة الضرورة فيه، ومن ثمَّ انتهى بهم الموقف إلى رفض اليقين في الاستقراء وقبوله كمبدأ في إنشاء العلم، وهؤلاء[9] اعتمدوا في هذا على التجربة الحسّية، ولكنهم وقعوا في الدور المنطقي، انطلاقاً من أن السببية نفسها تحتاج إلى برهان كما تقدّم القول. وهو الدور ذاته الذي وقع فيه من ردّ الاستقراء إلى التجربة، طالما أن مبدأ الحتمية مبدأ مكتسب من التجربة، ولكن كيف يكون الاستقراء معتمداً على مبدأ الحتمية، ويكون مبدأ الحتمية في الوقت نفسه نتيجة لعملية استقرائية؟

المثال المشهور هنا في وضع الاستقراء يكون على النحو الآتي: إذا كان زيد وعمرو ونحوهم فانين، إذاً فإن البشر فانون. وهذا المثال الذي يصدق أن يكون صحيحاً، إذا صدر بمقدمة كبرى مفادها أن ما يصدق على زيد وعمرو يصدق على كافة البشر.

ولكن يطرأ السؤال هنا، وهو: كيف وصلنا إلى هذه المقدمة الكبرى؟ هل عن طريق الاستقراء؟ إذاً فليس في المسألة من جديد!! فضلاً على مغالطة فلسفية منطقية، وهي مغالطة الحد الرابع والخامس ونحوه، ذلك أن الحالات الجديدة ليست هي ذاتها الحالات التي تشير إليها المقدمات كما تقرر سابقاً، ما دام صدق كل استقراء فردي يفترض صدق

[9] قنصوه، صلاح. **فلسفة العلم**، بيروت: دار التنوير، ط2، 1954م، ص125.

المبدأ، وهو الأمر الذي يلزم أن يكون المبدأ نفسه نتيجة استقرائية مستخلصة من استقراءات جزئية.

وعلى هذا فإن النقاش يكاد ينحصر حول صدق المقدمات والفروض وصدق مصدريهما. هل هو العقل أو الحدس أو التجربة، وجميعها مصادر لا تقرب من اليقين كما تقرر، إذاً كيف يكون ذلك؟ أي كيف يكون الاطمئنان إلى صدق المقدمات والفروض؟

وعندنا أن ذلك لا يكون إلّا إذا:

– كان مصدر المقدمة الكبرى، والمبدأ الأولى والفرض الأولي، صادقاً صدقاً يقينياً وهو هنا المقاصد القرآنية، بمعنى أن تكون المقدمة ويكون الفرض عبارة عن دلالة آية أو آيات قرآنية مؤوّلة ومجمع على دلالتها.

– كانت الحدود الرابعة والخامسة، من نوع الحد الأول نفسه في الاستقراء، فصِدْق الفروض والمقدمات الكبرى يحصل فقط في مبدأ الاستقراء، عندما تكون هذه الفروض أو المقدمات سياقات مأخوذة من الكتاب المحيط بالعلم اليقيني، وأن تكون الحدود جميعها من نوع واحد فلا يقاس الإنسان على الحيوان، ولا الجماد على الإنسان ونحو ذلك.

ففي حالة الاستقراء السابق، فإنه يكون صحيحاً أو مقرباً من الحقيقة، إذا كانت مقدمته دلالة اجتهادية مستخرجة من نص قرآني، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: 35]، أو أي آية أخرى في ذات الخصوص، عند ذلك يكون الاستقراء قد حصل على المقدمة الكبرى الضرورية والصادقة، الأمر الذي يجعله استقراءً صحيحاً يقرب من الحقيقة اليقينية. والأمر الثاني أن يكون الحد الرابع والخامس من ذات النوع البشري، عندئذ فقط نحصل على العلم المنشود، ويكون على النحو الآتي:

كل نفس ذائقة الموت "مقدمة ثابتة بدليل الإعجاز".

زيد وعمرو وأسامة نفس "ثابت بالتجربة".

إذن زيد وعمرو وأسامة ميتون.

وعلى هذا فاليقين العلمي الذي نتحدث عنه لا يتعلق بمبدأ الاستقراء في ذاته كإجراء وعلاقات ذهنية، كما هو الحال في الفكر الوضعي، وإنما يتعلق بالدلالة أو المقدمة التي تنطلق منها عملية الاستقراء. ولمّا كانت الدلالة هنا هي دلالة مستخرجة من المقاصد القرآنية، فإن العبرة تكون بالدلالة التي تنتهي وتمر بالتجربة العملية، لتُقر كسُنة أو كقانون عام. وهذا الأخير يتحقق منه بالتصديق بالدلالة القرآنية الكلية، وبهذا يكون الأساس في تأسيس العلم هو للفرضية والمقدمة وأصل مصدريهما، وليس للاستقراء ذاته، بل هو شيء زائد في العلم ومهمته تنتهي في تنظيم العملية الاجتهادية في الواقع لا في إنشاء العلم ابتداءً. ولمّا كان الأمر كذلك فإنه يتوجب الجمع بين الاستقراء والاستنتاج، كل بحسب الدلالة المستخرجة جزئية أو كلية على الترتيب، مما يعني تكامل دوريهما في عملية الاجتهاد وقفاً على الدلالة العلمية المستخرجة.

فإذا انطبق ما في العمل التجريبي مع دلالة الوحي، كان ذلك تسويغاً لاستخدام الاستقراء أو الاستنتاج، وهكذا فالنتائج مبرهن عليها بالمقدمات، والمقدمات مبرهن عليها بدليل الإعجاز، فليس في هذا دور منطقي كما عند التجريبيين والحدسيين، بمعنى أن المقدمات والفروض الخطابية هنا مبرهن على يقينها من طريق الإعجاز القرآني.

وكون الدلالة أو المقدمة هنا هي دلالة مستخرجة من آيات الوحي المكتوب، وهي أصل العلم، فإن تحقيق هذه الدلالة وبخاصة قضايا العالم الظاهري يستدعي القول بالاستقراء والاستنتاج معاً، كمبدأين زائدين لتنظيم عملية الاجتهاد، طالما أن مهمة عملية الاجتهاد ترمي إلى إعادة امتلاك دلالة تفسيرية كلية للظواهر والحوادث، وإلى اكتشاف العلاقات والروابط في الظواهر وغاياتها. وبناء عليه فإن المؤوّل لا يحتاج فقط للاستقراء لاختصاصه بالعلوم التجريبية البحتة، ولا إلى الاستنتاج الخاص بالرياضيات وحدها، ولا إلى الاستبطان الخاص بالتجربة الروحية، بل يحتاج العالم وهو ينطلق من السياقات المناسبة للحوادث الجزئية، ليصل بالمقابل إلى تقرير، وينطلق من هذه السُّنن والقوانين والقضايا العامة ليصل إلى البيانات والحوادث، التي يستنتجها منطقياً من هذه الأخيرة. فالأمر على كل الأحوال مرهون بالدلالة المستخرجة من السياقات القرآنية، التي تبدأ منها رحلة

الاجتهاد في الواقع سواء في الاستقراء أو في الاستنتاج أو الاستبطان، فالمسألة مرهونة بصدق الدلالة المنطلق منها، ولمّا كان مصدر "السياقات" هنا حسب رأينا، هو الوحي، وهو حق وصحيح ويقيني، فإن النتائج التي تنتج عنها استقرائياً يقينية تماماً، كما بالنسبة للفقيه المستنتج والمنطلق من دلالة قرآنية كلية، لينتهي بالنتائج التي تعقبها، فليس ثمة انفصال بين الاستقراء والاستنتاج، وإنما يكون المطلوب هو تكاملها وتوحدهما في عملية الاجتهاد.

وعلى هذا فإننا لا نرجع في فقه الواقع إلى الاستقراء أو الاستنتاج، وإنما إلى الدلالة التفسيرية المستخدمة من الآيات المقروءة، الأمر الذي يجعل قيمة الاستقراء أو الاستنتاج ترتبط بالدلالة المستخرجة، التي إذا استخرجت بطريقة صحيحة بواسطة منهج التأويل كما تقدم، فإنها تقود برشد إلى نتيجة تقرب من الحقيقة الكلية للوجود، وخاصة أن هذه النتيجة أو تلك تصاغ في صورة سُنَّة يعاد التأكد منها، بواسطة موافقتها بالدلالة الكلية الوحي ذاته، وإذا كانت السياقات مناسبة مفسرة لحوادث، يحتمل حدوثها، فإن المطلوب هو الاقتراب أكثر من الحقيقة الكلية، ومن ثمَّ صرف النظر عن القضايا العملية بوصفها قضايا صحيحة، وإنما اعتبار عملية الاجتهاد رحلة طويلة للوصول للحقيقة، التي لا تكتمل إلّا بكشفها في اليوم الآخر، يقول تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ۝٢٢﴾ [ق: 22]. ومن هنا يكون اعتماد الاستقراء والاستنتاج كطرق فقهية، تسهم في القيام بالتنبؤ باتجاهات الرحلة وفقاً للسياقات المستخرجة.

لا نهدف هنا إلى بيان صدق الطريقة، التي تمكن من الانتقال العقلي من الجزئي إلى الكلي أو العكس، أي طريقة الاستقراء والاستنتاج، وإنما نهدف إلى تصديق وتحقيق دلالة السياقات القرآنية، التي وقع عليها الاختيار والابتلاء، بوصفها ترشد البيانات المختارة والمبتلاة للتجربة العملية، ومن ثمَّ الاهتمام بالدلالة التفسيرية والعلاقات والروابط التي تظهرها تلك السياقات؛ بمعنى أن الاهتمام ليس هو للبيانات نفسها، ولا السياقات التي تنسجم وتتناسب معها فحسب، وإنما يتعدى ذلك إلى الاهتمام بمدى التفسير الذي تقدمه السياقات ودلالتها العامة على الله تعالى. فالصدق إذاً لا يتأسس فحسب على التجربة العلمية، الأمر الذي يقصر الاهتمام على صدق الاستقراء والاستنتاج ومعرفة

أساسهما ومصدرهما، ومن ثمَّ صدق نتائجهما، وإنما يتعلق الصدق بنوع التصديق الدلالي الذي تقدمه السياقات المستخرجة.

فلا الاستقراء ولا الاستنتاج هما ما يؤسسان العلم بالواقع، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٣﴾ [النساء: 83] وإنما تؤسسه سياقات الوحي، بل هما يحققان الانتظام عند الانتقال من الآية المكتوبة إلى مناسبتها الآية المنصوبة، بواسطة التجربة والفقه، ومن ثم إلى الوحي مرة أخرى. فالعلم إنما يقوم على سياقات الوحي، ويعمل الاستقراء والقياس لتنظيم عمل السياقات في الظواهر المنصوبة عند التجربة، وبعده يكون التصديق على النتائج والقوانين الموافقة للوحي ولدلالته العامة.

وهذا الفقه معناه أن الإرادة الإنسانية هي الفاعل الأساسي في العمران، لا الوقائع العمرانية ولا القوانين المادية العلمية، بيد أن هذه الأخيرة تستمد معناها من الإنسان. وهذا القول لا ينفي وجود تلك السُّنن الاستقرائية في المادة أو الاجتماع، ولكنه يعنى أن الإنسان هو الذي يجعل تلك السُّنن والقوانين ويؤثر عليها تأثيراً مباشراً، وليس في هذا القول أيضاً مثالية مجردة وهروب من العمران؛ إذ إن الإنسان لا يقوم بمشروعه الاستخلافي لله ولا يحقق شهادته على العمران إلّا من خلال السُّنن، لأن الجماعات والحضارات لا تعيش منفصلة عن العمران ولا مستقلة عنه، فهي تعيش في الطبيعة والاجتماع ومن ثمَّ فهي تخضع لقوانينه وسننه.

سوى أن ذلك الخضوع لقوانين العمران ليس خضوعاً جبرياً نهائياً؛ إذ إن الإنسان يستطيع توظيف تلك السُّنن لتحقيق أهدافه أياً كانت، ومن هنا نفهم معنى المشيئة والمسؤولية الأخلاقية لدى الإنسان، بيد أن الإنسان يحقق كامل حريته وإرادته إذا ما تماهى مع الهداية الإلهية المنزّلة في الرسالة، لأنه عندئذٍ يستطيع التحرر من قوانين الجسد والاجتماع والكون ويسمو عليها بروحانية إلهية تستمد جذورها من كلمات الله، عندئذ يمتلك القدرة على التوظيف الكامل لسنن الحياة والكون الراشدة، ويستطيع من ثمَّ توظيفها لصالح مثال الصلاح واستخلاف الله في أرضه.

ودلالة ذلك أن حركة الاجتماع مثلاً في معنى القرآن الكريم، تُشرح بوصفها فعل السُّنن العمرانية، والتي تُعدُّ سنة النبي عليه الصلاة والسلام أهم مظاهرها، والتي لا تجري بشكل "جبري" أو "حتمي" بالنسبة للإنسان،[10] لأنه ليس له حول ولا قوة أمامها، كما يتصور بعض المفكرين الماديين بل وبعض المسلمين. فقد توهم هؤلاء أن السُّنن العمرانية التي تحكم حركة العمران، هي من نوع السُّنن المادية التي تتخذ شكل القانون الصارم المحقق الوقوع، ومن ثمَّ فإن "العمران يتحرك في ظلالها كما تتحرك الطبيعة بقوانين صارمة، لا دخل حقيقياً للإنسان فيها." ولكن كما تبين من خلال المعنى القرآني، فإن الإنسان يتمتع بحرية إزاء هذه السُّنن. يقول تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ۝٤﴾ [الشعراء: 4]، ولكنه لم يشأ وترك الإنسان حراً في إطار المشيئة الإلهية المطلقة، وهذه الحرية تصنع العمران، والإنسان في أصل فطرته مفطور على خلائق تؤثر في اختياره، وتؤثر في حركته العمرانية. فالإنسان يتمتع بمشيئة واسعة، حيث يستطيع أن يحدد نوع الجزاء الذي يريده، من خلال ما يحققه من سنن، وحينئذ يتمكن من التأثير في مجرى العمران بإرادته وفعله.

فالسُّنة بهذا ليست عبارة عن إقرار سلبي يعكس الواقع وليس للإنسان إرادة فيه، بل يستطيع الإنسان معرفة هذه السُّنن والنظريات، ومن ثم يوظفها لصالح مثال الفساد أو لصالح مثال الصلاح، فالإنسان هو المختار بين السُّنن والنظريات عملاً وكسباً؛ إذ إن السُّنن الربانية تجري من خلال أعمال البشر، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر، وعلى هذا فإن سنة الله لا تحابي أحداً، ولا تستجيب لأمنيات البشر، إنما تتماشى مع أعمالهم، وإن الذين يرثون الكتاب وراثة، ولا يترجمون ما فيه من التعاليم واقعاً سلوكياً ثم يقولون: سيغفر لنا! لا يستجيب الله لهم، حتى يعودوا إلى العمل بما أمرهم الله في كتابه المنزل: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ ۚ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ وَدَرَسُوا۟ مَا فِيهِ ۗ وَٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝١٦٩﴾ [الأعراف: 169].

---

[10] الكفيشي، عامر. **حركة التاريخ في القرآن الكريم**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص240.

مما يميز السُّنن المستقرأة من المقاصد القرآنية أنها سننٌ مستجيبة للعلم الإلهي، في الواقع، ومن ثمَّ فهي وإن كانت سنناً في داخل مقاصد العمران، إلّا أنها استجابة لكلام الله تعالى، مما يضمن للعالم الصواب العلمي والدقة والموضوعية والحقيقة فيما يتصل بماهية السُّنن العاملة في العمران كمّاً وكيفاً، وهذا ما يميز السُّنن المستجيبة للخبر الإلهي وتلك التي يقول بها النبي ﷺ، من تلك التي يقول بها هذا الفقيه أو ذاك من فلاسفة العمران، لأن هذه في التحليل النهائي قوانين تشكلت داخل العمران فتبقى بذلك مجرد ظاهرة عمرانية هي الأخرى.

ولكن عندما يكون الانطلاق في فهم العمران العمراني ودراسته من المقاصد القرآنية ومن سنن الإسلام باستخراج السُّنن الكونية والعمرانية بالاستهداء بدلالته، فإن ذلك يعني إصلاح مقاصد العمران من خلال مصدر خارجي مطلق ومتعالٍ عن مقاصد العمران هي المقاصد القرآنية، مما يعطي الدراسات العمرانية الصواب والدقة المطلوبين. ذلك أن التعقّل "وحده مستقلاً عن الوحي"، قد يتناقض في الكثير من أحكامه عن العمران، وبخاصة تلك القضايا ذات الطبيعة المعيارية والخلقية، ومن ثم يحتاج إلى حاكم آخر من خارجه يحكم أعماله ونشاطاته، وهو الحكم الذي يجده في المقاصد القرآنية فيستهدي بها.

إن معرفة السُّنن من خلال المعنى القرآني –وكما هي متجاوزة للطبيعة والعمران ولكنها فضلاً عن ذلك تعني اتخاذ موقف معرفي وأخلاقي في العمران، انطلاقاً من مبدأ التوحيد، الذي يعني على الصعيد الأخلاقي والعمراني دعوة للانعتاق– تعمل على الإسراع بحركة العمران نحو مُثُله العليا التي ترسمها المقاصد القرآنية. فمبدأ الإيمان يعني تفجير طاقات البشر وتحريرها من التصورات الفاسدة للعمران الناتجة عن زوجية "العقل/المادة"، فالوحي من هذه الناحية يقرر واقعية عملية إيجابية تجديدية توجّه وتوظّف طاقات الفرد في العمران، فهو باطّلاعه على أقدار الله في الكون والعمران يستطيع أن يجعل هذه الأقدار كيفما شاء، فيتحكم في مصيره ويسخّر العالم من حوله.

وكلما كانت تلك "المشيئة" وفقاً للمُثُل العليا الإلهية المضمنة في الرسالة المنزلة، كان ذلك أدعى إلى إعمار العالم والصلاح فيه، وعكس ذلك صحيح أيضاً، فهو بهذا المعنى لا يخضع لجبرية مطلقة ولا لحتمية عمرانية عمياء، فالإنسان يوظف ما حوله ليحقق أهدافه وفقاً لسنن الله في الكون والإنسان، وهذا الموقف الفلسفي يتجاوز النظرة الوضعية للعمران، التي لا تتوافر على مقومات معرفية تخرج الإنسان من أي نوع من أنواع الحتمية المادية المطلقة، لا لشيء إلّا لأنها فلسفات تنكر وتستهجن الاستهداء بالوحي في تفسير الظواهر العمرانية، وفي تأسيس فلسفة للاجتماع البشري. فالقول بالفصل بين الاجتماع والإيمان، قول يعشعش فيه التناقض، لأن إلغاء إرادة الله وعلمه المنزّل يجعل من العمران، بصفة مباشرة أو غير مباشرة يأخذ ثوب الإلهية، وبالنتيجة –وعلى المستوى المعرفي– يتم إقصاء المطلق، ليحل محلّه النسبي الذي لا يأمن من الناحية المنطقية، أن يتحول إلى عدمية حادة تهدم كل إمكانية للمعنى في تفسير الظواهر العمرانية، فينفتح المجال إلى عبادة الذات والهوى والشهوات أو عبادة المادة والصنم.

وهكذا تظهر منهجية المقاصد في معناها التوحيدي، بوصفها تلك المنهجية التي توحّد بين عالمي الغيب والشهادة في آن واحد بواسطة منهج راشد دون أن يفصل بينهما فيجعل لكل مجال معرفة خاصة به، لا يمكنها أن تكون برهاناً على المعرفة الأخرى، فالعلم المنشود هو ذلك العلم الذي يبحث في ماهية الأشياء كما هي خارج الذهن، كما يبحث في كيفية حدوث الظواهر، فوظيفته معرفة الجوهر والظواهر في الوجود جنباً إلى جنب ككل وكأجزاء، كما يبحث في العلاقات والروابط التي بين الظواهر والوقائع بعضها إلى بعض، فحدود حقيقة العلم التوحيدي تتمثل في الغاية والكيفية لحدوث الظواهر؛ أي التفسير الذي يرشد إلى الوصف في معرفة العلاقات من معطيات التجربة لينتهي أخيراً إلى سنن وقوانين خلقية تعرف بها الظواهر، وعن طريقها يتم التنبؤ بمستقبلها، أي معرفة السُّنن التي تسخر بها الظواهر ومعرفة طبيعة هذه السُّنن والقدرة المطلقة الكامنة وراءها.

خامساً: هامشية مقاصد القرآن في الفكر الأصولي

من المتوقع أن يأتي نقد هذه الأطروحة بالقول مثلاً بأن علم المقاصد قد عرف مبحث الحق من ضمن موضوعاته ومباحثه المختلفة. وعندي أن التناول الأصولي لمعنى الحق، وبخاصة في الكتابات عن مقاصد الشريعة، لم يخرج عن كونه معنىً شارحاً لمعنى "المصلحة" في الفكر الأصولي. يدل على ذلك فهم "الحق" بمعنى "المصلحة الثابتة."[11] وهو ما نجده في مواضع ثلاثة من كتب الأصول هي: مباحث الحق، والحكم التغييري والحكم الاقتضائي، باعتبار أن مباحث الحق توضح أساس الحقوق، ومباحث الحكم التغييري توضح الواجبات، وهو ما تنفرد الشريعة بالاهتمام به، فلقد عرف الفقهاء الحق بما يثبت في الشرع، سواءٌ كان حقاً لله على الإنسان، أم حقاً للإنسان على غيره. ووضعوا له أركاناً أربعة: وهي الشيء الثابت، ومن له الحق، ومن عليه الحق، "أي المكلف" فرداً أم جماعة، وأخيراً مشروعية الحق؛ أي النص عليه في الشريعة وعدم منعه. وهكذا فمقصد الحق وجد موزعاً على أبواب الفقه المختلفة، ولكنه وجد في جلباب "المصلحة" بوصفها قيمة عليا حكمت نظرية المقاصد عند الأصوليين، ولذلك فإن دلالة "الحق" لم تتطور ليحتل مكان الصدارة في فكر المقاصد الأصولي، لانشغال هذا الأخير بمبدأ المصلحة والتنظير لها، من مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية... الخ.

كما يلاحظ أن مباحث الأصوليين حول مقاصد الحق قد انصبّت على أفعال العباد بالنظر إلى تعلّقها بمقاصد التشريع، والتي هي "المصلحة" في التحليل الأخير، وقد أطلقوا عليها مصطلح المحكوم فيه أو به، وبرزت في تقسيم الحق أو المحكوم فيه، ولذلك نجد نظرة الأصوليين والفقهاء عند تقسيمهم للحقوق منحصرة في نوعين من أنواع الحق، وهما: حق الله وحق العبد[12] وبيّنوا: أن معيار التفريق بينهما هو أن حق العبد: عبارة عمّا يسقط

---

[11] بسيوني، محمد شريف. **مصادر الشريعة الإسلامية وحماية حقوق الإنسان**. الجزء الثالث من كتاب حقوق الإنسان، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1985م، ص18-17.

[12] البخاري، علاء الدين بن أحمد بن محمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج4، ص134.

بإسقاط العبد، كضمان المتلفات. وحق الله ما لا يسقط بإسقاط العبد كالصلاة والصوم. فوجد من يطلق لفظ الحق في مقابل المُلك كما الحال عند الحنفية والزيدية، عندما يكون هنالك اختصاص يسوغ لصاحبه بعض التصرفات على محله، دون أن يكون له التصرف الكامل فيه. فقد عرّف القابسي الحق بهذا المعنى بقوله: "وهو في عُرف الشرع: عبارة عمّا يختص به الإنسان انتفاعاً وارتفاقاً، لا تصرفاً كاملاً: كطريق الدار، ومسيل الماء، والشرب، ومشارع الطريق، فإنه قد ينتفع بمسيل مائه على سطح جاره وبطريق داره، ولو أراد أن يتصرف بالتمليك فيه بيعاً أو هبة أو نحوهما لا يمكنه ذلك."[13]

أما القرافي فيُعدُّ تعريفه من أشهر التعريفات في المسألة،[14] فقد عرّف حق الله: بأنه أمره ونهيه، وحق العبد: بأنه مصالحه، بعد أن بيّن أن التكاليف على ثلاثة أقسام: حق الله تعالى فقط، وحق العباد فقط، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أم حق العباد؟ ثم قال: "ونعني بحق العبد المحض: أنه لو أسقطه لسقط. وإلاّ فما من حق للعبد إلّا وفيه حق لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلّا وفيه حق الله تعالى، وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد."[15] ثم علّق على ذلك بقوله: "ما تقدم من أن حق الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً."[16] فيقضي أن حق الله تعالى على العباد نفس الفعل، لا الأمر به، وهو خلاف ما نقلته قبل هذا. والظاهر أن الحديث مؤوّل، وأنه من باب إطلاق الأمر على متعلقه الذي هو

---

[13] القابسي، جمال الدين أحمد بن محمود. **الحاوي القدسي في فروع الفقه الحنفي**، تحقيق: صالح العلي، دمشق: دار النوادر، 2011م.

[14] الهنداوي، علي أحمد. "فلسفة الحق في المنظورين الإسلامي والوضعي ودور الحقوق المدنية فيها"، **مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية**، الأردن، عدد1، د.ت، ص45.

[15] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ج2، ص318.

[16] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الإيمان، باب: من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة، وحرم على النار، ج1، د.ت، حديث رقم30، ص58.

الفعل. وبالجملة: فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى، ولا يفهم من قولنا: الصلاة حق الله تعالى إلّا أمره بها؛ إذ لو فرضنا أنه غير مأمور بها لم يصدق أنها حق الله تعالى، فنجزم بأن الحق هو نفس الأمر، لا الفعل، وما وقع من ذلك مؤول.[17]

بعبارة أخرى، إن مسلك الإمام القرافي[18] في فقه "الحق" المصلحي، ينطلق من القول بأنه لا يوجد حق للعبد إلّا وفيه حق الله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، ومن ثمّ فليس هناك ما يسمى بحق العبد المحض، فكان تقسيم الحق، عنده لا يعدو كونه حق الله تعالى، وهو ما لا يملك العبد إسقاطه كالإيمان وتحريم الكفر. وقد يكون حق العبد هو الغالب كالديون والأثمان، وهو ما يملك العبد إسقاطه، وقد يكون حق الله تعالى هو الغالب وهو ما لا يملك العبد إسقاطه كتحريم الربا والغَرَر صوناً لمال العبد عليه وحفظاً له من الضياع، وكتحريم المسكرات صوناً لمصلحة حفظ عقل العبد عليه. وحق العبد فيها يتمثل بما يتضمنه من جلب مصلحة له أو درء مفسده عنه. والظاهر من هذا المذهب محاولة إبراز حق الله تعالى على أنه قيد ثابت على حق العبد لتوجيهه نحو صالح نفسه ومجتمعه وأمنه، تأكيداً لمعلولية الأحكام بمصالح العباد.

أما مسلك الإمام الشاطبي،[19] فيقارب مسلك الإمام القرافي كثيراً وهو يبني تقسيمه على مذهبه، وهو مذهب الجمهور، فالأصل في العبادات، بالنسبة إلى المكلف، التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني،[20] ودلّ الاستقرار على أن الشارع قصد مصالح العباد تشريعه أحكام العادات، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة... فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قِبَل الشارع... فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلّا تعبدياً... فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو لله

---

[17] القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. **الفروق أو أنوار البروق في أنوار الفروق**، بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009م، ج1، ص140-142.

[18] المرجع السابق، ج1، ص140.

[19] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ص222.

[20] المرجع السابق، ج2، ص231.

فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً.[21]

فثبت امتناع وجود تكليف شرعي خالٍ عن جهة التعبد فيه. ومن هنا يخلص الإمام الشاطبي إلى أن الحق ينقسم إلى: حق الله تعالى: وحقه على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، ويفسر أيضاً بأنه كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال سواء أكان معقول المعنى أم لا، وهذا الحق ينقسم إلى قسمين: حق خالص لله كالعبادات، وصلة التعبُّد، وهو ما لا يعقل معناه على الخصوم،[22] وحق مشترك وحق الله هو الغالب؛ لأن حق العبد ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية، فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله.[23] ومثَّل لذلك بعدم جواز قبول العفو في الحدود إذا بلغت الحاكم، وعدم قبول إسقاط الرجل العِدّة عن مطلقته وإن ثبتت براءة رحمها، الذي شرعت العِدّة لأجله، حقاً له. وجلد القاتل العمد مئة جلدة وحبسه عاماً عند الإمام مالك وإن عفا عنه ولي المقتول.[24]

أما الحق الآخر، فهو حق العبد "الغالب" وهو ما كان راجعاً إلى مصالح المكلّف في الدنيا، وأصله معقولية المعنى، إذا طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصّحة، لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له، وإن وقعت المخالفة فهنا نظرٌ أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد.[25] والمعنى أن الشاطبي يرى: أن الأحكام الشرعية حقوق لله من جهة وجوب الإيمان بها، وشكر المنعم عليها، وعدم التلاعب بها، وأنها من اختصاص الله وحده،[26] ومقتضى كلام الشاطبي هذا: أنه يجوز إطلاق الحق على حكم الله، بمعنى: أن على الناس الإيمان به حقاً لله، والإيمان فعل مقدور للإنسان، لا

[21] المرجع السابق، ص233.

[22] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[23] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[24] ابن رشد، أبو الوليد محمد القرطبي. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م، ج2، ص235.

[25] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص233.

[26] المرجع السابق، ج1، ص315 و321.

بمعنى الخطاب. وعلى هذا الفهم يمكن حمل تعريف الحق: بأنه حكم يثبت. وهو المعنى المتبادر من قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ ٧١﴾ [المؤمنون: 71]، والظاهر من هذا المذهب أنه –وإن أعطى نطاقاً واسعاً لحقوق العبد– إلّا أنه قيّدها بحق الله تعالى من حيث ابتداؤها ومداها وغايتها، وهو وإن أعطى الولاية العامة صلاحيات واسعة في رعاية حقوق الله تعالى وحفظها، إلّا أنه قيدها بعدم التدخل بحقوق العبد من غير إذن شرعي، وهو حق الله المتعلق بهذه الحقوق.

وهكذا فإن مسالك الأصوليين كالإمامين القرافي والشاطبي، قد انصبَّ على بيان الجانب التعبدي في الحقوق، وأنها وإن كانت لمصالح العباد، فمن حيث إنها منح منه من غير إيجاب عليه سبحانه، ومن حيث إنها شرعت لتحقيق مقاصده من تشريعه الأحكام، فالقيد بذلك تعبدي. وبالمحصلة فإن الأصوليين لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً للحق بمعناه الفلسفي العام، وما نقل عنهم من تعريفات تظل قاصرة عن تحديد مقاصد الحق تحديداً أنطولوجياً، وبيّنوا أن ذلك قد يعود إلى أن هؤلاء قد رأوا أن فكرة "الحق" فكرة شارحة مقارنة بفكرة "المصلحة"، التي وجّهت أبحاثهم الفقهية والأصولية، فاكتفوا بتوضيح معناه اللغوي والحكمي والاقتضائي.[27]

يظهر أن اهتمام الأصوليين، لم يكن منصرفاً إلى بناء نظرية عامة وشاملة للرؤية الدينية انطلاقاً من معنى "الحق"، وإنما انتهوا إلى استتباعه لمبدأ المصلحة، وهم عندما تعرضوا لدراسة أقسام الحق ركزوا اهتمامهم على أقسام الحق باعتبار مستحقه: "الله أو العبد"، وعلى أهلية وجوب الحق وأدائه، فلم يهتموا بصياغة نظرية شاملة للمعرفة الأصولية يتناولون من خلالها كل ما يتعلق بأقسام الحقوق، فلم يكملوا مباحث نظرية الحق، ولم يبرزوا معالمها، مع أنها يجب أن تكون القاعدة الكبرى لعلم الفقه والمقاصد التي تتفرع عنها جميع نظرياته وأحكامه.

والملاحظ أن هذه التعريفات، وقد اكتفينا بنماذج منها، هي محاولات لتنظيم البحث المقاصدي على أساس ملاحظة الميزات الخاصة بكل نوع من أنواع المصالح. في حين أن

[27] الدريني، محمد فتحي. **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1977م، ص183.

معنى المصلحة لا يسعه بحال أن يضمن وأن يعبّر عن مقاصد القرآن في بيان مقاصد الإسلام، فحق الفرد المتضرر بالسرقة أو الغصب في استرداد حقه، فهو حقه مهما كان حجم الغصب ضئيلاً، فبغض النظر عن المصلحة المالية المترتبة عن الاسترداد والتي تدخل ضمن أحكام المحافظة على المال، فإن هناك أبعاداً أخرى للحكم لا يستوعبها معنى المصلحة الأصولي، وهكذا فإن مقاصد الحقوق تستوعب وتتجاوز سائر مقاصد وأبعاد المصالح، فلا يصح عندئذٍ إلّا الرهان على معنى "الحق" كمعنى مؤسس للمنظومة الأصولية لضمان مثل هذه الأحوال التي بغيرها تضطرب الحياة العامة وتصيبها الفوضى.

إن فقه المقاصد الكلية يقوم على مبدأ المصلحة المرسلة،[28] ومعنى المصلحة المرسلة نفسه وفقاً لآلية القياس الجزئي ينطلق من فرضية ندرة الخطاب أمام كثرة النوازل، وهو منطلق وجيه بلا شك، ولكنها عندما يتم الاعتراف بل والتأسيس على مبدأ "المصلحة" لتعمل في اللحظة التي ينعدم فيها الدليل الشرعي لا في حال حضوره، وإلاّ فإن الباب يفتح على مصراعيه للذاتية والهوى، ولا يبقي لنظرية المقاصد "المصلحية"، إلّا تحولها إلى نظرية تسويغية في الصميم، وبخاصة أنها قد وضعت في الأساس "لتسويغ" وبأثر رجعي ما عليه الأحكام الفقهية الجزئية بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة والعِلّة عليها، ولم توضع لأجل التأسيس المستقبلي للسنن الاجتماعية وبنائها، فيكون الغرض من طرح نظرية المقاصد هو تسويغ الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، أي تسويغ ما هو كائن، وليس لتأسيس ما ينبغي أن يكون. لذلك أضْفَت نظرية المصالح على الأحكام الشرعية طابعاً صورياً قانونياً، الأمر الذي جعلها متناقضة، خلافاً للمنهج السُّنني الذي يفترض مسلّمات ما وينتهي بها تجريبياً إلى بناء المقاصد في الواقع العمراني الظرفي.

وهذا فضلاً عن حالة التلازم بين معنى المقاصد الضرورية ومعنيي الحفاظ والمحافظة، فإن هذا يعني أن مقاصد الشريعة معنية بالحفاظ على أمر كامل في الأصل، لا لتحقيق الكمال لأمر ناقص أو غير موجود. بينما موضوعات المقاصد في الواقع العمراني ليست

[28] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ، ج1، ص284، ويلحظ أن كثيراً من الأصوليين يتطرقون إلى المصلحة عند كلامهم في القياس عن المناسب المرسل.

كاملة حتى يراد الحفاظ عليها، بل هي أحوال إنسانية ينتابها النقص والاحتياج، الأمر الذي يسوغ المقصد الذي أتت لأجله الشريعة، وهو السعي لتسديد الواقع وإكماله لا الحفاظ عليه، وبخاصة تلك المناطة بالمبادئ الحقوقية.[29]

إن هذا التصوّر للمقاصد –وفقاً لقاعدة "المصالح"–[30] يعني فيما يعنيه إسقاط دلالة القرآن الكريم وتجاوزها، لأن "المصالح" تحوّلت إلى "المقصد" في حد ذاتها، وعندئذٍ ستقدم على دلالة الخطاب نفسه باعتبار أن "المصالح" كلية ودلالة الخطاب الديني جزئي، ولذلك فإننا نلاحظ أن بعض دعاة القول بالمصلحة يعتبرونها، حتى إذا ما تعارضت مع الكتاب وسنته؛ ذلك أن الأحكام الشرعية –عندهم– سواء أكان مصدرها الخطاب أم القياس، لا يراد بها إلّا تحقيق مصالح الخلق، فإذا عارضت المصلحة المشروعة نصاً أو قياساً، فمعنى هذا معارضتها للمصلحة المقصودة من كل منهما؛ أي إن المعارضة في الواقع معارضة بين مصلحتين معتبرتين شرعاً. فقد عُرف من عادة الشرع أنه يقصد إلى الأرجح من المصلحتين عند التعارض، ولهذا أباح للمكره أن ينطق بكلمة الكفر محافظة على حياته في قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦﴾ [النحل: 106].

والملاحظ أن الدراسات التي تستخدم المقاصد، بالصورة التي تبدو عليها، أعني البناء على معنى "المصلحة" المرسلة، لا تستحق أن يطلق عليها هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلّا المصلحة المرسلة أو الاستصلاح، كدليلٍ شرعي تكلم فيه الأصوليون منذ القديم، وما عملهم فيه إلّا التطوير لما كتبوا والبناء عليه. ولذلك فإن معظم الدراسات المقاصدية المختلفة، القديمة والمعاصرة لم تقدم خطوة تذكر باتجاه تطوير البحث العلمي من منظور المقاصد، وهي لا تسير بالسرعة والشمول والعمق نفسه في كافة جوانب المعارف والعلوم المعاصرة بياناً مؤسساً على نظريات خاصة بكل فرع من فروع المعرفة التي تهتم بهذه الجوانب، إذا استثنينا المعاملات المالية، والأحوال الشخصية؛ فلا العلوم

[29] محمد، يحيى. "نظرية المقاصد ونقدها"، **الحوار المتمدن**، عدد3103، 2010/8/23م.

[30] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2003م، ص87.

السياسية والاقتصادية الإعلامية والفنون ولا الطبيعيات والأحياء وغيرها، ولذلك يجب تجاوز هذه الثغرات، بعد اكتمال التأليف في كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية عامة.

فدراسة المقاصد الإنسانية[31] في زماننا الراهن لا يجدي معها نفعاً منهجٌ في النظر ذو طبيعة "مصلحية"؛ إذ هي ظاهرة تحتاج إلى تأسيس القوانين والسُّنن الأخلاقية والأعراف وشبكة العلاقات انطلاقاً من قيم "الحق"، التي يمكن على ضوئها أن نقيم انتظاماً اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً صالحاً. والذي نراه أنه لا بد من إعادة النظر في القيمة العليا المجعولة لعلم الأصول، لتكون أكثر تأسيساً على فقه القيم الأخلاقية العليا في الاجتماع الإسلامي، وقبل ذلك تكون تعبيراً عن دلالات القرآن في تحديد أولويتها على سُلّم القيم الديني، لا مجرد ترتيب عقلي نسبي، حتى يمكنها أن تعيش في الواقع وتعيد تعريفه وتأسيسه، عندئذٍ يكون لدينا أصول فقه من نوع آخر، لا يقتصر فيه الفقيه على الأحكام الجزئية، وإنما فقه يفقه الواقع ويحركه نحو مثالات القرآن الكريم.

المصلحة بوصفها "مقصداً" لكل الفعل الإرادي، فإنها تبقى مسألة نسبية غير مطلقة، ومن هنا فإن البحث يظل دوماً مطلوباً عن الأسس والضوابط التي تضبط "المصلحة"، ولكن البشر يتفرقون في ذلك بتفرق ثقافاتهم ومعتقداتهم ومقتضيات الواقع لكل منهم في تعيين ما "المصلحة" وما "المفسدة". ومن المعلوم أن تصادم مصالح الأفراد أمر حاصل ولا مناص منه، لأن النفوس ميالة إلى الشُّح،[32] وإذا ما أضفنا إلى هذه النسبية حالة تصادم "المصالح" مع شح النفوس، أنتج لنا هذا الجمع صراعاً مدمراً يهدد الحياة البشرية، مبتداه فلسفي وعقائدي وفكري، ومنتهاه مادي وعسكري.

وهذا هو سبب قيام الصراع الحضاري واستمراره، وعندئذٍ تكون "للقوة" الكلمة الفصل في حسم الصراعات وإنهائها، فينتهي الحال إلى استعباد الأضعف لصالح الأقوى، ثم لا يكون الالتجاء إلى محاولة ضبط معنى المصلحة بمعنى "العدل" مجدياً، لأن التوفيق

[31] صالح، محمد مجذوب محمد. **أصول الاجتماع الإنساني في المفهوم الإسلامي**، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، 2005م، ص20، وما بعدها.

[32] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م، ج2، ص144.

بينهما يوجب تحديد الماهية أولاً، ثم تعيين معايير التوفيق ثانياً، ثم يأتي بعد ذلك القول بأن الفعل يكون موافقاً أو مخالفاً لمعنى "العدل"، ويتعذر تبعاً له تحديد كون الفعل موافقاً أو مخالفاً بيقين أو ظن صالح، وهكذا يقع الفكر الإنساني في النسبية وتنعدم الثوابت الموحدة للمجتمعات البشرية،[33] في غير أهل الرسالات السماوية، كما يجب أن لا نكتفي للخروج من هذه الحيرة بالتصالح على أمر مفاده أنّ على كُلٍّ أن ينظم واقعه بحسب ما يراه مناسباً لأن ذلك يوقع السفسطة[34] الأخلاقية والاجتماعية فننتهي إلى نسبية الحقائق.

ودلالة ذلك أن الخطاب الأصولي الذي يعتبِر بمعنى "المصلحة" سيظل يعاني دائماً من مشكلة التأسيس، فهو يعيش افتقاراً موحشاً للأبنية الفكرية الكبرى؛[35] إذ ليس الاستناد إلى واقعة من نوع تلك الواقعة التي يعتبر أن "المصلحة" هي مقياسٌ للنظر الفقهي ومحركٌ له، كافياً لمدّ العقل الإسلامي بالطموحات الفكرية الكبرى، التي يحس أنه مكلف بالبحث عنها وبنائها، كما يفعل معنى "الحق"، ولقد ازداد هذا الإحساس وطأة بفقر المعنى وغلاظة مستند "المصلحة" لدى أقطاب علم المقاصد. والحق أن هذه الانتقادات وغيرها هي التي فتحت الباب إلى التحوّل من النظر الجزئي الظني إلى النظر الكلي اليقيني، ومن المصالح الجزئية المرسلة إلى المقاصد الكلية للشريعة، وهو تطور في الفقه كما يبدو مهمٌ ومفيدٌ، ولكنه احتفظ وللأسف بفكرة المصلحة، فغرق كما غرقت فكرة المصالح في النسبية والشهوانية والأحكام الذاتية.

أمام هذه الانتقادات لتأسيس فكرة المقاصد على معنى المصالح، تأتي دعوتنا لإعادة بناء فقه المقاصد على معنى "الحق" وبناء السُّنن كأساس موجه لعمل العقول وحكمتها، لتقدير الصواب وتجنب الخطأ، بيد أن التأكد من خلو الخطاب الشرعي من دلالة أمر لا بد من التيقن منه تمام التيقن ليكون العدول إلى العقل، ذلك أن في دلالة الخطاب وفي معانيها ما هو متجاوز ومستوعب في آن لحاجات أيما مجتمع إنساني في حدود الزمان

[33] الهنداوي، **فلسفة الحق في المنظورين الإسلامي والوضعي**، مرجع سابق، ص45.
[34] كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1986م، ص96-100.
[35] الهنداوي، **فلسفة الحق في المنظورين الإسلامي والوضعي**، مرجع سابق، ص45.

والمكان، تلك الاحتياجات ذات المغزى والأهمية من أمور الدين والدنيا، حتى لا يكون الأخذ بالمصلحة باباً لإهمال القرآن الكريم وتجاوزه، ذلك أن الأخذ بمبدأ "المصالح" المرسلة، دون استنفاد قدرة الخطاب الشرعي على الدلالة، يفتح الباب على مستويات الحياة وميادينها، مما قد يقود إلى التحرر من أحكام الشريعة نفسها، فيفتح الباب إلى العلمانية واتباع الهوى بإهمال مقاصد الخطاب القرآني.

خاتمة:

إن بناء علم المقاصد القرآنية هو ذلك العلم الذي يعمل في الأساس عملية "تأويلية" تبتدئ بالاستدلال بالآيات المنصوصة، لينتقل بدلالاتها المفسّرة إلى "الآيات" المنصوبة؛ لأن معاني المقاصد القرآنية ما هي إلّا ضرب من ضروب التأويل ترمي إلى امتلاك "الحقيقة" والتعبير عنها وتجسيدها، "فالحق" هو القاعدة الكبرى التي تتوق إليها سائر الأفعال الحياتية في نظرية المقاصد في الإسلام. وبذلك يكون تأويل مقاصد "الحق" وتأويل "الحقيقة" والبحث عنها، هو السبيل والوسيلة التي يجب أن يعمد إليها علماء المقاصد في بحوثهم المختلفة، فعندما يعمد عالم المقاصد إلى غرض من الأغراض التي تتعلق بأحوال الإنسان وأفعاله، أو أشياء الكون، أو موضوعات الإيمان ونحو ذلك، من الأغراض البحثية، فإنه إنما يرمي من وراء كل ذلك إلى إبراز دلالة مقاصد "الحق" الذي يقود العمران الإنساني –كل العمران– إلى الإيمان وإلى التوحيد وإلى المعرفة والفعل الراشد.

وتأويل معنى الحق في المقاصد القرآنية، هو السبيل الأرشد لاستخلاص معنى المقاصد النهائي كعلم إسلامي متجدد، حيث يعمد عالم المقاصد عبر عملية التأويل، إلى امتلاك مستمر لماهية المقاصد النهائية للوجود، بكل أبعادها الإيمانية، والجمالية، والمقاصدية، والطبيعية، والاجتماعية، والاحتفالية والعلمية المعرفية ... الخ، وعندها فإن عملية التأويل والاستهداء بدلالة الهدي الإلهي، ستكون في حقيقتها عملية مستمرة لـ"تبيئة" دلالة المقاصد القرآنية المطلقة في عمران علاقات المجتمع، والسياسة، والطبيعة،

وعالم الروح... الخ، ومن ثم هي تُعدّ الوظيفة التأويلية بامتياز، بوصفها المقاصد التي تستوعب وتتجاوز في آن سائر الاختزالات الأصولية للمقاصد في أبعادها "المصلحية" فحسب.

ويمكن إقامة فقه لعلم عمران اجتماعي استقرائي استنتاجي "هو علم مقاصد القرآن" يكون نظرية بديلة لعلم مقاصد الشريعة وللفلسفات والعلوم الاجتماعية الوضعية المنتشرة في الزمن المعاصر، إلّا أن هذا العلم يجب أن يقرر –وقبل كل شيء– انطلاقاً من نظرة معيارية صحيحة تهدي لسنن الله الاستقرائية في طبيعة الخلق الإنساني؛ إذ لن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً؛ سنن تنظر في عاقبة الأمر الإنساني ومآله، صلاحه أو فساده، ونحو ذلك. ومن هنا يأتي معنى الحق كمقصد قرآني وكإطار نظري لتجديد العلوم الإنسانية.

حتى إذا ما توافرت معايير الوحي عند دراسة الظواهر العمرانية قام الاستقراء والاستنتاج بتلخيص تلك السُّنن والقوانين، ومن ثمّ توظيفها والاعتبار بها، باعتبار أن المقاصد القرآنية، كعلم منزّل إنزالاً من الله تعالى، له القدرة على مدّ العلماء بالمعرفة اللازمة لتفسير حقيقة الظواهر العمرانية وغيرها من الظواهر. فيروم علم المقاصد القرآنية المتجدد، عملية تحويل دلالة مقاصد الحق النهائية إلى "فعل" أو "حدث" عمراني، وطبيعي، وروحي، وعلمي واجتماعي وسياسي ونحوه، يندرج ضمن سياق عمران تفاعلات مقاصد الهدي الإلهي، كما يندرج في عمران سجل تأويلاته. وهو ما يمكن تلخيصه في مقولة علم المقاصد القرآنية، وهي التي تظهر على هيئة فلسفية وسلوكية تكون بديلةً للرؤية المقاصدية المصلحية كما فهمت في إطار الفكر الأصولي الإسلامي... الخ. تلك الرؤى التي تخفق غالباً في الظفر بالمعنى النهائي للوجود والحقيقة ضمن عوالمها الخاصة، على عكس ما تفعل الرؤية القرآنية وهي تستوعب الرؤية الجمالية والعمرانية والطبيعية... الخ، وتتجاوزها إلى أفق المطلق والنهائي.

ومن هنا يكون التنبيه إلى اعتماد فقه "الحقائق" المقاصدية بوصفها تجسيداً للرأي واستخدام العقل مصدراً آخر في الهداية البشرية، فنحن نقول بفقه "السُّنن" و"القوانين"

المستوعب والمتجاوز لفقه "الأحكام" المصلحية، ولكننا نوظفه كأصل مكمّل يعمل بعد الاطمئنان على خلو الخطاب الشرعي من هداية في هذا الصعيد أو ذاك، على أساس أن المطلوب لأجل النهضة والإصلاح، صيغة منهج وأصول فقه تجريبية عملية، تتقدم المجتمع وتصنع سنن المستقبل وتقود خطط العمران والتجديد الاجتماعي، فتفترض المقدمات وتمضي لتحقق النتائج لا أن تنتظر حدوثها، فيكون مطلوب النهضة الإسلامية، هو تجديد المنهج التجريبي الاستقرائي، ليكون صانعاً لمقاصد الحياة الإسلامية.

The Concept of "Rights" and the Reformulation of the Science of *Maqāṣid* in Islam

Muhammad Al-Majthoub Muhammad Saleh

Abstract

The concept of "rights," in its comprehensive understanding as gathered from the Qur'an, is not explicitly found conveyed as a standalone comprehensive concept in the science of *uṣūl al-fiqh* or the *maqāṣid al-Sharīʿah*. Rather, one will find that scholars of *maqāṣid* used it specifically in conveying the concept of *maṣlaḥah* (benefit or interests) and within the framework of realizing the higher objectives of the Shariʿah. Moreover, it was used exclusively in the context of the type of *maṣlaḥah* that was either unarticulated in the Shariʿah (i.e., *maṣlaḥah mursalah*) or that was derived through induction (*istiqrā'*). In other words, the notion of "rights" was employed in a technical sense and out of a need to formulate Shariʿah rulings and Islamic doctrine. It was needed for ijtihad and for extrapolating detailed rulings within what legal theorists had determined to be individual and collective rights and responsibilities. The notion of "rights" in *maqāṣid* thought was not viewed as a basis for the higher objectives of the Qur'an, but rather it was seen as governing the objectives of voluntary acts of the *mukalif* (legally responsible person). In essence, all the universal laws of the Shariʿah lead to "rights," of which an Islamic way of life (in all its various and diverse aspects) correspond to. These universal laws should thus serve as a basis for all the laws and appropriate mechanisms needed to activate and develop a meaningful system for the realization of rights in the current state of affairs.

This article therefore treats the Qur'anic worldview's great attention to the notion of rights, to the extent of establishing upon its articulation of rights a system of human objectives. The notion of rights in the Qur'anic context, in fact, covers various aspects of life, such that it can be said that the objectives of the Qur'an are essentially the objectives of rights. It is this scientific orientation that we hope will create another area in the fiqh of *maqāṣid*, doing so at a moment in which we pursue the objectives of the Qur'an and their fundamental import.

Keywords: *ḥaqq*, rights, *maqāṣid*, objectives, *maqāṣid al-Sharīʿah*, objectives of the Qur'an, human objectives, *maṣlaḥah*, interest, benefit.