بحوث ودراسات

تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث

شوقي الأزهر*

الملخص

اعتنى هذا البحث بتقويم التنظير المقاصدي المعاصر، بدءاً بالإمام الطاهر بن عاشور، من منظور ما عدّه الباحث أبرز مقتضيات النهوض بعلم أصول الفقه الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة، مُتجاوِزاً النظر الشكلي والتجزيئي في التعامل مع نصوص الوحي والواقع والسياق، ومُحاوِلاً تتبُّع أهم إنجازات المعاصرين في التنظير المقاصدي من هذا المنظور، وتقويم أهم جوانب النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر بعدُ إلى تسديدها. وقد توصَّل البحث إلى أنَّ الخطاب المقاصدي المعاصر – بالرغم من كثرة ما أُلِّف فيه– لم يتمكَّن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات والقواعد المنهجية إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحلة التنظير المقاصدي المُطبَّق في مجالات النشاط البشري المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التنظير المقاصدي، مقاصد الشريعة، أصول الفقه، الإصلاحيون المعاصرون، تفعيل المقاصد.

The Development of Contemporary Theorizations of Sharia Objectives

Shawqi Al-Azhar

Abstract

This article is a critical assessment of the historical backdrop to contemporary theorizations of the objectives of Sharia (*Maqasid*), starting from Imam Taher Ben Achour. The criterion of this assessment is what the article accepts as essential for the science of the Principles of Fiqh (Usul al Fiqh) in order to apply to contemporary challenges, i.e. the ability to go beyond the formal and fragmented approaches in dealing with the sacred texts and the context. The paper focuses upon the most important achievements in contemporary theorizing of *Maqasid* from this perspective, while also identifying the most important deficiencies for contemporary reform. The main finding of the research is that contemporary *Maqasid*-related discourse, despite the abundant literature, has not been able to shift the discipline of *Maqasid* from theorization of the mechanisms and methodological underpinnings to a necessary new stage – namely, the application of *Maqasid* theory in various fields of human activity.

Keywords: Theorization of Maqasid, Maqasid of Shariah, Principles of Jurisprudence, Cotemporary Reformers, Actualization of Maqasid.

---

* نائب مدير مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بالدوحة– قطر، وأستاذ محاضر في معهد التعليم الإسلامي ببلجيكا، ومعهد ابن تيمية بفرنسا. البريد الإلكتروني: clazhar@qf.org.qa

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٦/٤/٢٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٧/٢/١٨م.

مقدمة:

اهتمت مدونة أصول الفقه التراثية بالأحكام المعيارية أكثر من اهتمامها بغايات هذه الأحكام، ومقاصدها الكلية، وآلية تطبيقها على الواقع لتحقيق المقاصد التي شُرِعت من أجلها؛ وذلك أنَّ علم الأصول الموروث يهتم تحديداً بمناهج النظر إلى ما في نصوص الشريعة من حدود نظرية جزئية يُحظَر خرقها، ولا يُفصِّل في مناهج النظر إلى الغايات المقصودة من وضع هذه الحدود، أو النظام العام الذي تنضبط فيه، أو منهاج مراعاة تحقيقها في الواقع.

وممَّا يُؤكِّد هذا الركود في أصول الفقه، وقصوره في تزويد الفقه والفكر بأساليب وطرائق لمعالجة الواقع، تناسب أوضاعه، وتُستنبَط من صُلْب الشريعة وقواعدها؛ أنَّ معظم المهتمين به قد قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي قامت عليها الألفاظ، فكانت أغلب تصنيفاتهم في أصول الفقه قواعد لاستنباط الأحكام الجزئية من ألفاظ النصوص،[١] وهو استنباط يتعامل مع تلك الأحكام بصفة تجزيئية لا تسمح بإرجاع كل فرع إلى أصله، وإلى النظام العام الذي يندرج فيه كل فرع، فأغفلوا بذلك ركناً عظيماً

[١] اعتبر بعضهم أنَّ مبحث القواعد اللغوية، أو علم الدلالات، أو قواعد الاستنباط، هو المبحث الوحيد المتصل بعلم الأصول، وأنَّ المباحث الأخرى جميعها ليست من علم الأصول أصلاً. قال ابن رشد الحفيد: "النظر الخاص بها [يقصد علم أصول الفقه] إنَّما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب [يقصد قواعد الاستنباط] [...] ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعوها بأصول الفقه. والنظر الصناعي يقتضي أنْ يفرد القول في هذا الجزء الثالث؛ إذ هو مباين بالجنس لتلك الأخرى." انظر:

– ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد. **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٦.

وقال الغزالي: "ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها [...]، وإنَّما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية." ثم أكَّد أنَّ أهم مدارك الأحكام هو اللفظ، حتى قال: "واللفظ إمَّا أنْ يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً. فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول." انظر:

– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٨٠.

فالاجتهاد إذن لا يتجاوز النظر في ألفاظ الكتاب والسُّنة المتعلقة بالقضايا الجزئية بصفة مباشرة أو ضمنية لاستنباط الأحكام الجزئية منها.

من أركانه، هو مقاصد الشريعة؛ إذ لم يتناولوها بالدرس، إلا إشارات وردت في باب القياس خلال حديثهم عن العلَّة وأقسامها ومسالكها، وعن المصالح المرسلة، وغير ذلك من المباحث الجزئية التي ترد فيها الإشارة إلى مقاصد الشريعة، والتي لا تتجاوز -إذا جُمِعت- بعض الصفحات،[٢] مع "أنَّ لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها."[٣]

والسبب الرئيس لذلك -على ما نرى- هو انصراف هذا العلم مبكراً عن غايته التي تتمثَّل في توفير المناهج العقلية للكشف عن الأحكام الشرعية المُوجِّهة للسلوك البشري تحقيقاً للمراد الإلهي. صحيح أنَّ التنظير الأصولي -بادئ الأمر- انصرف بصورة طبيعية إلى قواعد فهم النصوص ودلالاتها لـمَّا كانت الحاجة تدعو إلى ذلك، وكان المجتهدون مراعين المقاصد، وإنْ لم يُنظِّروا للمناهج خاصتها. بيد أنَّ التدوين في أصول الفقه لم يتعدَّ قواعد فهم الدلالات والعبارات إلى المقاصد والغايات إلا مع الإمام الشاطبي؛ نظراً إلى انحراف هذا العلم عن هدفه الأول بعد توقف الاجتهاد، وابتعاده عن مسايرة واقع الحياة. ولم يتمكن الإمام الشاطبي نفسه -ومَن جاء بعده- من إحداث انقلاب في سير علم أصول الفقه، وقد استمر هذا الحال حتى عصرنا الحديث؛ إذ شعر الإصلاحيون ببُعْد الإنتاج الفقهي عن الواقع الجديد، فانتعشت الدارسات الأصولية. وكان أول ما دعا إليه المجددون هو الاهتمام بمقاصد الشريعة التي تُعَدُّ همزة الوصل بين الأحكام المعيارية والواقع المعيش، فأصبح كتاب "الموافقات" منارة المحجة. يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: "ولقد بنى الإمام الشاطبي حقاً بهذا التأليف هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أنْ يشرف منه على مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قَلَّ مَن اهتدى إليها قبله؛ فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه، وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيباً

---

[٢] انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط٣، ١٩٨٨م، ص٦.
- مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ص٧.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٩م، ص٣١٣.

[٣] مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، مرجع سابق، ص٦.

في قرننا الحاضر والقرن قبله؛ لـمَّا أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب "الموافقات" للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة."[٤]

والسؤال المهم الذي نبحث عن إجابته في هذا البحث، هو: هل تمكن العلماء المعاصرون المجددون في علم أصول الفقه من تدارك ما أصاب هذا العلم من نقص على مستوى المقاصد ومراعاة تحقُّقها في الواقع لتعود له نجاعته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما جوانب النقص التي تعذَّر على الإصلاح المعاصر معالجتها؟

إذا كان التجديد يُمثِّل عملية فاعلة تتشابك مع إشكالات السياق والواقع، فالأحرى بنا –ونحن بصدد تقويم المحاولات التجديدية في التنظير المقاصدي المعاصر– أنْ نفيد من هذه المحاولات في تجاوز النظر الشكلي والتجزيئي، وتقديم منهج قادر على ضبط تعاليم الدين، واستيعاب مقتضيات الواقع استيعاباً شاملاً بوصف ذلك مقياساً ينهض عليه فعل التجديد، واعتبار ذلك من أبرز مقتضيات النهوض بعلم الأصول الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة.

أولاً: ملاحظة المنحى التجزيئي لدى الإصلاحيين

في سياق الإجابة عن السؤالين المطروحين، فإنَّ كثيراً من الإصلاحيين المعاصرين في أصول الفقه بدأوا العمل بناءً على الملاحظات الآنف ذكرها (أي المعيارية، والشكلية، وإغفال الواقع، وغياب المنهج الشمولي) لمراجعة التراث الأصولي.[٥] بل كان ذلك منطلق

[٤] ابن عاشور، محمد الفاضل. **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، تونس: مطبعة النجاح، د.ت، ص٧٦.

[٥] في بحثه الذي قدَّم به لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للشيخ الطاهر ابن عاشور، سرد محمد الطاهر الميساوي من صفحة (٩٧) إلى صفحة (١٠٩) أقوالاً لمجموعة من الإصلاحيين المعاصرين؛ سُنَّةً وشيعةً، تصب كلها في ملاحظة المنحى التجزيئي في التعامل مع النصوص والأحكام، وغياب الرؤية الشمولية التي تضع المسائل في إطارها العام على المستوى النظري والواقعي. انظر:
– ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٩٧–١٠٩.

رواد الإصلاح الأصولي القدماء؛ فمَن تأمَّل أعمال كبار المجددين في الأصول، بل في العلوم الإسلامية عامة، وجد هذا الإشكال ملحوظاً في ابتكاراتهم العلمية، وإنْ لم يصطلحوا عليه بوضوح، ووجد كثيراً من تجديداتهم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك الإشكال الملحوظ لديهم؛ أي التجزئة، وغياب النظرة الشمولية.

فها هو الإمام أبو حامد الغزالي يجعل أحد مبررات تأليف كتابه "إحياء علوم الدين" ما يعيبه على الفقهاء من تناولهم المسائل الفقهية بمنأى عن مبادئ العقيدة والأخلاق، فكان غرضه في هذا المؤلَّف: "ترتيب ما بدَّدوه، ونظْم ما فرَّقوه."[٦] أمَّا العز بن عبدالسلام فقد حاول في كتابه "قواعد الأحكام" استخلاص نظام عام يضبط سائر الأحكام الشرعية بناءً على حقيقة أنَّ تكاليف الشريعة كلها معللة بدفع المفاسد وجلب المصالح. وهو ما رامه تلميذه القرافي في "الفروق" وغيره من مؤلَّفاته التي انطبعت مباحثها بطابع المقاصد والنظر الشمولي الذي يحاول ضبط المسائل والنظر إليها من سائر جوانبها، مثلما يظهر في الفرق السادس والثلاثين الذي ميَّز فيه بين مقامات النبي ﷺ التي يتصرف من خلالها،[٧] والفرق الثامن والخمسين الذي بيَّن قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، حيث تعمَّق في بيان مكانة كلٍّ من المقاصد والوسائل، ودور هذه الأخيرة في خدمة الأولى، ولا سيما أنَّ الشريعة لم توضع إلا من أجلها.[٨]

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية الذي استفاضت مؤلَّفاته بالتأسيس للنظر الشمولي، وتجاوز التشتت والتجزئة في النظر. ومن ذلك، ما لاحظه من قصور نظر الأصوليين في بيان مقاصد الشريعة، وإهمال الجانب العقدي والأخلاقي والجماعي فيها،[٩] وكذا اعتراضه

[٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج١، ص٣.

[٧] انظر:

– القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **أنوار البروق في أنواع الفروق**، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت، ج١، ص٢٠٥.

[٨] المرجع السابق، ج٢، ص٢٣.

[٩] انظر:

– ابن تيمية، أحمد تقي الدين الحيراني. **الفتاوى الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، ج٤، ص٤٦٩.

على التفريق الـمُطلَق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، واعتباره العلوم كلها شرعية في حقيقتها.[١٠]

وعلى هذا الدرب سار تلميذه ابن القيم الذي كان هَمُّ النظر الكلي من هواجسه الكبرى؛ فهو يرى مثلاً أنَّ أسباب اختلاف أهل العلم في ضبط مقاصد النصوص يرجع "إلى سببين أساسيين: الأول هو مدى الانتباه إلى السياق والإشارة والتنبيه، والثاني هو مدى القدرة العقلية على النظر الكلي لنصوص الشريعة. سببان يكون كلٌّ منهما مسلكاً في فهم القرآن "[١١] "لا ينتبه له إلا النادر من أهل العلم، فإنَّ الذهن لا يشعر بارتباط هذا بهذا، وتعلُّقه به."[١٢]

أمَّا ابن خلدون الذي خاض في مجال غير مجال الفقه والأصول (التاريخ والمجتمع البشري) فكان يروم "إدراك الكليات التي ينتظم بها الاجتماع الإنساني، واعتبار المطابقة، واعتماد البرهان في التمييز بين وقائعه، لما هاله من اضطراب المؤرخين ورواة وقائع الاجتماع البشري من علماء المسلمين؛ إذ إنَّ ما يوردونه عنها"[١٣] "حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تحقَّقت فصولها."[١٤] وهذا يعني أنَّهم كانوا يتعاملون مع الحقائق الاجتماعية والتاريخية تعاملاً تجزيئياً لا يُرجِع الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى أصولها، وإلى النظام الكلي المطّرد الذي يُسيِّر المجتمع الإنساني، "ومن ثم كان لا بُدَّ من منهج في دراسة التاريخ والمجتمع تُحَكَّم فيه[١٥] "أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة

---

[١٠] انظر:
- ابن تيمية، أحمد تقي الدين الحيراني. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، ج١٩، ص٢٢٨-٢٣٣.

[١١] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ص٦٤.

[١٢] ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، ج١، ص٢٦٧.

[١٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٨ بتصرف يسير.

[١٤] ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٧م، ص١٢.

[١٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٨.

العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني"، وسبر أخبارها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات."[١٦]

وفي هذا الإطار تُسجَّل جُلُّ إنجازات الإمام الشاطبي التنظيرية في أصول الفقه؛ وذلك أنَّ من أكبر الدوافع التي دفعت بالشاطبي إلى إعادة بناء علم أصول الفقه –مثلما يُؤكِّد محمد الميساوي– ما لاحظه من "حالة التشتت والجزئية في النظر إلى النصوص الشرعية وأحكامها التي آلَ إليها أمر الفقهاء، غفلةً منهم عن المنطق العام الذي ينتظمها، والمقاصد الكلية المنوطة بها."[١٧] "فالشاطبي قد نظر في التراث الفقهي والأصولي المتراكم بين يديه، فهالته جزئياته الطافحة، وفروعه المتكاثرة، وظنياته المتناسخة، فرام البحث عن "علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان،"[١٨] تستند إليه الفروع، وتنتظم على أساسه الجزئيات، وتتراجح وفقاً له الظنيات. وبعبارة أخرى، فإنَّ غاية الشاطبي كانت 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. وكأنَّه بذلك يريد أنْ يتجاوز التشتت الذي انتهى إليه النظر الجزئي للعلماء في عصره، ممَّا غيَّب من عقل المسلم الصورة الكلية للشريعة (موارد، وقواعد، ومقاصد)، وذلك باستخلاص أصول وكليات يقوم عليها، وينتظم بها غيرها من فروع وجزئيات، وتكون سمتها القطع واليقين لا الظن والتخمين".[١٩]

فعمل على "بسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألةً، وتسعة وأربعين فصلاً من كتابه "الموافقات"، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنَّها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنَّها مراعى

[١٦] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٦.

[١٧] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٨

[١٨] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي. **الموافقات**، القاهرة: دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج١، ص١٠٨.

[١٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٧.

فيها مجرى العوائد المستمرة، وأنَّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحكَم به عليها."[٢٠]

وهكذا كان مبتغى الشاطبي بتشييده المقاصد أنْ يبني أصولاً قطعيةً متماسكة الأطراف، ترجع إليها الجزئيات، وتنتظم بها، ويتجاوز بها الشكليات والمسائل الظنية. وليس المقصود من تجاوز الشكليات والمسائل الظنية التخلي عن الجزئيات والفروع الظنية، وإنَّما تجاوز النظر التجزيئي الذي يتعامل مع الجزئيات من دون إرجاعها إلى الكليات، ومع الأدلة الظنية من دون إخضاعها إلى الأدلة القطعية الكلية؛[٢١] سواء عند فهم الجزئيات، أو عند تطبيقها على الواقع. وهذا لا يتأتى إلا بتلك المنظومة الهرمية الكلية القطعية المطردة الحاكمة المتجاوزة الزمان والمكان.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ تأكيد النظام الشمولي المطرد والوحدة الموضوعية للنصوص الشرعية كان من مبادئ الحركة الإصلاحية الحديثة[٢٢] التي انطلقت منها لتجديد الصلة بين التراث والإنتاج الفكري الإسلامي، والواقع الجديد. فبدأت بذور هذه المصالحة في "مناقشات وحوارات جمال الدين الأفغاني، ثم محمد عبده الذي أكَّد وطوَّر هذا المنهج، وبدأ يدعو إلى بناء فقه السُّنن القرآني في الأمم، وفي الحضارات الإنسانية، وتبعه تلميذه رشيد رضا، ثم طوَّرها مالك بن نبي في كتاباته حول الحضارة والثقافة والمدنية، وغيرهم الكثير من العلماء المعاصرين الذين ركَّزوا على دراسة القرآن الكريم في محاولاتٍ للكشف عن مقاصد التشريع من منظور اجتماعي، أدى بهم إلى طرح أهم التحديات والإشكاليات الاجتماعية التي تواجه المجتمعات المعاصرة."[٢٣] وإنَّما كان تركيز الإصلاحيين المحدثين على

[٢٠] مقدمة عبد الله دراز لكتاب الموافقات للشاطبي، مرجع سابق، ص٨.

[٢١] انظر المسألتين: الأولى والثانية من كتاب "الأدلة" من "الموافقات"، اللتين جاءتا مباشرة بعد كتاب "المقاصد".

[٢٢] يرى مالك بن نبي أنَّ الإصلاح الحديث هو الذي يروم اللحاق بركب الواقع والحضارة بمواكبة الظروف الجديدة، عن طريق القيم الإسلامية، والوفاء لها، وليس الذي يروم مجرد إصلاح الاعتقاد، أو السلوك، أو التدين بمعزل عن الحداثة. وهذه الحركة قد انطلقت بدءاً بجمال الدين الأفغاني بحسب نظره. انظر:

– ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، بيروت: دار البراق، ٢٠٠٦م، (بالفرنسية)، ص٨٧ وما بعدها.

[٢٣] العلواني، زينب. **مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص٤.

النظام الشمولي الذي يضبط الوجود والعمل البشري على المستوى الاجتماعي خاصة؛ لما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلُّف وانحراف عن مقتضى مبادئه، ومقتضى الواقع الجديد، ولأنَّ النظر الجزئي المُتجزِّئ إلى نصوص الوحي وأحكامها أقل وقعاً على التدين الفردي منه على التدين الجماعي والنهوض الاجتماعي.

ثانياً: ابن عاشور يستأنف عمل الشاطبي

أمَّا انتقاد المعاصرين المباشر لعلم أصول الفقه من حيث شكليته، وعدم اشتماله على منهجية شمولية قطعية تنتظم بها الجزئيات والظنيات، ومراجعته من هذا المنطلق؛ فقد ظهر على يد الإمام محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦هـ-١٣٩٣هـ/١٨٧٩م-١٩٧٣م).

فكان الإمام الطاهر ابن عاشور يرى أنَّ أخذ العلماء للمسائل الفقهية مجزأة ومجردة عن العلوم الأخرى، وعن مقاصد الشريعة، فضلاً عن التقليد والتعصب المذهبي؛ هو الذي تسبَّب في جمود الفقه، وانقطاعه عن تلك العلوم، وعن الواقع وأوضاعه، وتشعب الخلاف بين العلماء.[٢٤]

ولم يكن علم أصول الفقه -في نظر ابن عاشور- ليساعد على استدراك ذلك الخلل؛ وذلك أنَّ "معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع [...]. لذلك لم يكن علم الأصول منتهًى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذَّر الرجوع بهم إلى وحدة رأي، أو تقريب حال. على أنَّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، لكنَّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمكِّن العارف بها من انتزاع الفروع فيها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ [...]. وقصارى ذلك كله أنَّها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تُقرِّب فهم

---

[٢٤] انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟**، تونس: دار سحنون، ط٢، ٢٠٠٨م، ص١٧١ وما بعدها.
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص٧٩، ٨٣، ٨٩-٩٠.

المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح [...]. وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية."[٢٥]

وأبرز ما أصاب علم الأصول من خلل -بحسب ابن عاشور- هو أنَّنا "لم نرهم دوَّنوا في أصول الفقه أصولاً قواطعَ يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعِرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة."[٢٦]

ومن هنا، رأى ابن عاشور ضرورة استئناف التنظير والتقعيد والتأصيل لمقاصد الشريعة؛ "لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدُّل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار [...] إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث، واشتبكت النوازل."[٢٧] فكان غرضه الأول من التأليف في علم المقاصد هو أنْ يُدوِّن "أصولاً قطعيةً للتفقه في الدين، مستخلصةً من مسائل أصول الفقه المتعارفة."[٢٨]

وهكذا يبدو أنَّ أهم المآخذ التي أخذها ابن عاشور على علم أصول الفقه الموروث، والتي رآها من موجبات التجديد فيه، لا تبتعد كثيراً عن أهم الملاحظات التي اعتمدها الشاطبي لإعادة النظر في علم الأصول. فكان غرضه قريب من غرضه؛ وهو التأسيس لأصول قطعية، اعتماداً على المقاصد الشرعية، واستكشاف القانون العام المطرد الذي يحكم سائر أحكام الشريعة، وبه تنتظم مسائلها وجزئياتها، فيمكن الاحتكام إليه عند اختلاف الأنظار والظروف والأعصار.

---

[٢٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص١٦٦-١٦٧.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٦٨.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٦٥.

[٢٨] المرجع السابق، ص١٧٢.

وإذا كان الغرض الأكبر عند الرجلين على هذه الدرجة من التقارب، فما الابتكارات التي أسهم فيها ابن عاشور في مقاصد الشريعة، والتي أصبحت ملاذ الخروج من النظر التجزيئي وبناء المنهجية الشمولية القطعية؟

يكمن جانب كبير من الإجابة عن هذا السؤال في الدراسة القيِّمة التي قدَّم بها محمد الطاهر الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للإمام الطاهر ابن عاشور، ولا يسع الباحث إلا اعتمادها لاستخلاص إجابة مختصرة عن هذا السؤال من منظور إشكالية النظر التجزيئي، والسعي إلى المنهج القطعي الشمولي.

وأول ما يمكن أنْ نذكره في هذا الصدد هو أنَّ ابن عاشور قد ذهب خطوة أبعد في ملاحظة التجزئة التي أصابت العقل الإسلامي؛ إذ عاب على علماء الشريعة وفقهائها الذين اهتموا بالمقاصد أنَّهم قصروا أنظارهم في ما يخص مقاصد الشريعة على "انتظام أمر الأُمة [...] في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجتمع العام."[٢٩] ورأى أنَّ "أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأُمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها."[٣٠]

صحيح أنَّ العلماء يعترفون بمقاصد الشريعة في "صلاح أمر المجتمع وانتظام أمر الجماعة،"[٣١] ويرون أنَّ المصلحة الفردية التي تُضمِّنها الضرورات الخمس تفضي إلى المصلحة الجماعية لا محالة، بيد أنَّ في المجتمع من الخصوصيات ما ليس في الفرد. وبعبارة أخرى، فإنَّ للمجتمع مصالح لا تتحقَّق بالنظر إلى الفرد بمعزل عن الجماعة. فكان الواجب "أنْ نتخيل الأُمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهنالك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأُمة."[٣٢] مثلما يُؤكِّد ابن عاشور.

---

[٢٩] المرجع السابق، ص٤٠٥.
[٣٠] المرجع السابق، ص٤٠٥.
[٣١] المرجع السابق، ص٤٠٥.
[٣٢] المرجع السابق، ص٤٠٦.

ويترتَّب على هذه الملاحظة نتائج عدَّة؛ أولاها أنَّ البحث "في النظام الاجتماعي الإنساني وظواهره وحركته أحوج إلى"[٣٣] "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"؛[٣٤] وذلك أنَّ "علم أصول الفقه –مهما كانت صلته بالدراسات الإنسانية والاجتماعية– تبقى وظيفته ونجاعته رهينتي بنيته التي تحدَّدت بمقتضى نشأته، وتطوُّره التاريخي، وارتباطه بالمجال المعرفي الذي تكامل في إطاره، أعني الاجتهاد والاستنباط في مجال التشريع الفقهي والقانوني."[٣٥]

وهذا –فضلاً عن أنَّ معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها، بمعنى أنَّه لا يمكن الارتقاء بها إلى القطع– ما دفع ابن عاشور إلى النداء بأنْ تكون مقاصد الشريعة علماً مستقلاً، وإلى العمل على إنجاز ذلك، وترك "علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية."[٣٦] "فغايته من ذلك كله إنَّما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام"[٣٧] "تهدي المجتهدين، وتعصمهم في إجراء الأحكام، وتكون لهم"[٣٨] "بمنزلة إبرة المغناطيس لرب السفينة."[٣٩]

فبهذا العلم الجديد (علم مقاصد الشريعة)، يمكن تقديم رؤية فلسفية إسلامية متكاملة عن الوجود والإنسان، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتكون إطاراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، أو بعبارة ابن عاشور تقديم "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه."[٤٠] "ذلك أنَّ هداية الوحي الخاصة بشؤون الحياة الإنسانية عامة، والبصائر

---

[٣٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٣٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م، ص٢١.

[٣٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٣٦] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٢.

[٣٧] المرجع السابق، ص٢١.

[٣٨] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص٩١ بتصرف يسير.

[٣٩] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١.

[٤٠] المرجع السابق، ص٢١.

التي يُقدِّمها عن الوجود الاجتماعي للإنسان بأبعاده المختلفة وظواهره المتعددة؛ لا تقتصر على ما اعتاد علماء الفقه والأصول غالباً النظر فيه، والتركيز عليه"[٤١] من جزئيات فقهية لا يربطها نظام ملحوظ عندهم، ولا تدرس في إطارها العقدي والأخلاقي، ولا تشمل سائر مستويات حياة الإنسان وأبعاده ووجوده.[٤٢]

وممَّا ترتَّب على تركيز ابن عاشور على الجانب الجماعي، ثم البحث عن "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"[٤٣] للاهتداء إلى تحديد أصول جامعة "لكليات الإسلام"؛[٤٤] هو أنَّه لم يرَ في الكليات الخمس المتعارف عليها بين علماء الأصول والمقاصد ما يفي بهذا الغرض. فهذه الكليات –فضلاً عن أنَّها غير كافية لبناء أصول قطعية، أو قريبة منها– وُضِعت في غياب الاستحضار المباشر للبُعْد الجماعي في الأُمة، في حين أنَّ ابن عاشور كان يقصد "خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع

---

[٤١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢–١٣٣.

[٤٢] اختلفت آراء المعاصرين في جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً عن علم الأصول، حتى قال بعضهم إنَّ ذلك "ضار بكلا (العلمين)؛ إذ يجمد الأصول على حالها، ويحرمها من روح المقاصد، كما أنَّه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً." انظر:

– عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص٢٣٨.

والذي يظهر لنا هو أنَّه لا بُدَّ من التفريق بين ما أُسميه من باب التوضيح "أصول المقاصد" والمقاصد؛ فأصول المقاصد هي المباحث التي تدرس مقاصد الشريعة نظرياً؛ أي العلم الذي يتوصل به إلى معرفة المقاصد، وبناء منظومة مقاصدية متكاملة، مثل: مسالك الكشف عن المقاصد، ومراتب المقاصد ودرجاتها...، وكذلك المسائل التي لها تعلُّق وثيق بالمسائل الأصولية، مثل: المسائل المقاصدية ذات الصلة بقواعد الاستنباط والاجتهاد التي لها تعلُّق بالأدلة الإجمالية... . فهذه المسائل التي أدخلناها تحت ما سميناه أصول المقاصد ينبغي أنْ تدرس في إطار علم الأصول، ولا تُفرَّق عنه؛ وذلك أنَّ هذه المسائل شديدة الارتباط بعلم الأصول، وأنَّ التمكُّن منها يحتاج إلى تمكُّن من الأصول. أمَّا المقاصد بمعنى المنظومة المقاصدية المُطبَّقة في مجالات الحياة المختلفة المكتسبة من أدلة الشريعة المبنية على أصول المقاصد، فينبغي أنْ تفرد بالتأليف، وتُؤسَّس بوصفها علماً مستقلاً استقلال الفقه عن أصوله؛ وذلك أنَّ دراسة هذه التطبيقات في مجالات الحياة المختلفة، ضمن علم أصول الفقه، تطويل يخرج بعلم الأصول عن مقصوده؛ فهو علم يدرس القواعد، ولا يخوض في التطبيق إلا على سبيل التمثيل. ثم إنَّ حاجة العلم بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة تتعدى مجال الاجتهاد الفقهي إلى جميع مجالات العلم والعمل. ففي جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً إخراج لها من اختصاص الفقهاء والأصوليين إلى أنْ تكون أداة لجميع العلماء والمتخصصين؛ كلٌّ في مجاله، بل لجميع المسلمين مهما كان مجال عملهم.

[٤٣] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١.

[٤٤] المرجع السابق، ص٢١.

في قوانين المعاملات والآداب"؛ لأنَّها "مُظهِر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، ممَّا هو مُظهِر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم، وإصلاح المجتمع."[٤٥]

ومن هنا، جاء ابن عاشور في القسم الثاني: "في مقاصد التشريع العامة" من كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" بأربعة مفاهيم جعلها "المحور الذي يدور عليه عقائد الإسلام وتعاليمه وتشريعاته، وهي الفطرة، والسماحة، والحرية (وترتبط بها المساواة)، والحق (بمعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط به العدل)."[٤٦] فهذه المفاهيم كما رآها ابن عاشور "تتجاوز ببحث المقاصد أنْ يكون مجرد عمل لتحديد كليات تهدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرِّع القانوني في تكييف قضاياه؛ ذلك أنَّه فضلاً عن أنَّها تشيع روحاً خاصاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها والمستنبطات الاجتهادية منها، فإنَّها تفتح آفاقاً أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل. ومن الراجح أنَّ هذه المفاهيم التأسيسية هي ما عناه ابن عاشور عندما أكَّد ضرورة البحث عن أصول جامعة لكليات الإسلام."[٤٧] وبهذا يكون ابن عاشور قد "فتح في الواقع آفاقاً أرحبَ للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقاً من استيعاب معطيات الحاضر، وتحليلها، وتمحيص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقاً لقيمه وأحكامه؛ توخياً لتحقيق مقاصده وغاياته، وفق أولويات متراتبة متكاملة، لا تعارض فيها، ولا تناسخ."[٤٨]

ومن جوانب التجديد في المقاصد التي تميَّز بها ابن عاشور أنَّه تجاوز الإطار النظري الذي كان يعالج فيه درس المقاصد، وحاول أنْ يُطبِّق ما قرَّره من مسائل نظرية ومفاهيم عامة وأصول جامعة في بعض مجالات المجتمع الإسلامي؛ وذلك أنَّه كان يرى أنَّ قوام أمره وصلاحه هو المقصد الأعلى الذي وُضِعت لأجله الشريعة، وأنَّ المقاصد الضرورية هي التي "إذا انخرمت تؤول حالة الأُمة إلى فساد وتلاشٍ."[٤٩] فكانت "محاولة جريئة لبناء فقه

[٤٥] المرجع السابق، ص١٧٤-١٧٥.

[٤٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١١٤.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٣١-١٣٢ بتصرف يسير.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٤٠.

[٤٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص٣٠٠.

مقصدي قصر عن فعله الإمام الشاطبي."[٥٠] يقول الميساوي: "وربَّما أمكننا القول إنَّ ابن عاشور يرى أنَّ الكلام كان في أغلبه حول المقاصد لا فيها، وبالتالي فهو يشعر بأنَّه لا بُدَّ من نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها، تشمل المضمون والمنهج معاً."[٥١] فقسَّم الشيخ كتاب المقاصد إلى ثلاثة أقسام؛ قسمين نظريين، وثالث تطبيقي. وعرض في القسم الأول لإثبات المقاصد واحتياج الفقيه إلى معرفتها وطرائق إثباتها ومراتبها، وعالج في القسم الثاني مقاصد التشريع العامة. ثم جاء في القسم الثالث بتطبيقات في مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس، حيث فصل في المقاصد الخاصة بالعائلة، والمعاملات المالية، والقضاء، والعقوبات. وقد تعامل مع هذه القضايا بوصفها موضوعات متماسكة الأطراف، متواشجة الأحكام، متراتبة المقاصد، تُستنتَج كلياتها من جزئياتها، وتُفهَم وتُطبَّق جزئياتها على ضوء كلياتها، وتُوفِّر كلياتها الإطار الفكري للتعامل مع سائر قضايا الواقع. ومن هنا، أمكن القول بأنَّ ابن عاشور دفع ببحث المقاصد إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة الخوض في بناء المنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة الضابطة لمسائلها وجزئياتها –التي طالما كان يرومها المجددون عبر العصور– على أساس النظرية المقاصدية التي وضعها القدماء، وحاول هو استكمالها.

---

[٥٠] زين، إبراهيم محمد. "مراجعة لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٢٣، شتاء ١٤٢١هـ/٢٠٠م، ص١٣٩.

ويرى إسماعيل الحسني أنَّ سبب اتسام بحث الأصوليين قبل ابن عاشور بالطابع النظري العمومي الذي يكتفي بالتنظير العام للمقاصد من دون أنْ يتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد في المجالات الخاصة من العمل البشري؛ هو تأكيدهم البُعْد الديني الأخروي عند تحديدهم مفهوم المصلحة، واعتقادهم أنَّ ما يترتَّب على الأحكام الشرعية من مصالح يشمل الآخرة بقدر ما يشمل الدنيا. أمَّا ابن عاشور فإنَّ بحثه اتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات؛ لأنَّه عرَّف المصلحة تعريفاً مختلفاً، ورأى أنَّ الصلاح الناجم عن الأفعال التي يأتي بها المكلف تقتصر نتائجه على ما يثمر في العالم الدنيوي من مصالح عامة وخاصة، وأنَّ الشريعة في مجال المعاملات جاءت لإقامة نظام المصالح الدنيوية في المجتمع، ولا علاقة لهذا النظام بنظام المصالح الأخروية؛ لأنَّ الأحكام الشرعية لا تضبط حقيقة الوجود، أو العمل البشري الذي يكون عليه الإنسان في الآخرة، وإنَّما الآخرة جزاء على ما كان عليه حال الإنسان في الدنيا من امتثال للشريعة. انظر:

– الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٨٣ وما بعدها، و٢٩٥ وما بعدها، و٤٤١.

[٥١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص٩٢.

فلم يكن غرض ابن عاشور من دراسة المقاصد مجرد بيان محاسن الشريعة ومكارمها في مراعاة المصالح، أو بعبارته: "مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها؛ لأنَّ ذلك مجرد تفقه في الأحكام، وهو مما يهم الفقهاء –وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة– ولا أنْ نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح؛ لأنَّ ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء. وإنَّما غرضنا من ذلك أنْ نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلَّت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأنَّنا في ذلك مُثبِتون أحكاماً شرعيةً إسلاميةً."[٥٢] ومعرفة كثيرٍ من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشارع إياها حتى يحصل اليقين بصور كلية لأنواعها، فيمكن من خلالها إدخال الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع تحتها، مثلما جاء في عبارة ابن عاشور، وهو ما عبَّرنا عنه بالمنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة، الضابطة لمسائلها وجزئياتها. فهذا كان غرض ابن عاشور، ولا يتحقَّق ذلك الغرض إلا بتطبيق نظرية المقاصد ومبادئها العامة على سائر مجالات الحياة البشرية لبناء تلك المنظومة.

ويرى إسماعيل الحسني أنَّ الدلالة الواردة في هذه النقلة –أي اعتبار ابن عاشور أنَّ المقصد الأكبر من التشريع هو قوام أمر الأُمة في الدنيا–[٥٣] "هي أنَّ تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه، لا لما هو ثابت، لما هو متغير، لا لما هو جامد، بعبارة يتأسَّس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة، والمجتمع الإنساني عامة. معنى ذلك أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه

[٥٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص٣٠٨–٣٠٩.

[٥٣] انظر:

– الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٩٦ وما بعدها.

الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بُدَّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات. يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل –فضلاً عن ذلك– ضرورياتٍ أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر."[٥٤] فهذا مُبرِّر ثانٍ –بعد مُبرِّر عدم إيفاء الكليات الخمس بمقتضيات البُعْد الجماعي– لفتح باب المراجعة في المقاصد الضرورية، والإضافة على المقاصد الخمسة المتعارف عليها.[٥٥]

وإذا كان ذلك يعني "أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بُدَّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك

---

[٥٤] المرجع السابق، ص٢٩٩.

[٥٥] لا يفهم من هذا الكلام أنَّ مقاصد الشريعة تتصف بالتاريخية، ولا حتى الكليات الخمس المتعارف عليها، وإنَّما التاريخي في الأمر هو حصر المقاصد الكلية في تلك الضروريات الخمس المتعارف عليها، وإلا فإنَّنا نعتبر أنَّ مقاصد الشريعة تتعدى حدود المكان والزمان، وتتصف بالعالمية، شأنها في ذلك شأن مصدرها الذي هو الشريعة. ولا تناقض بين ذلك ودور الواقع في تحديد المقاصد، وأنَّها تخضع لما هو متغير، لا لما هو ثابت؛ وذلك أنَّ مراعاة الواقع لا بُدَّ منها لتحديد الوسائل التي تتحقَّق بها مقاصد الشريعة في هذا العصر أو ذاك، أو في هذا المكان أو ذاك؛ سواء كانت وسائل ضرورية، لا تتحقَّق من دونها المقاصد الكلية، أو حاجية، أو تحسينية. أمَّا المقاصد الكلية، أو بعبارة الحسني "ضروريات المصالح"، فلا نعتبر أنَّ تحديدها يخضع للواقع، ولا سيما إذا اعتبرنا أنَّ الضروريات تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد كما سيأتي بيانه قريباً، وإنَّما تأثير الواقع في تحديد الكليات يكمن –في رأينا– في تأكيد بعض المقاصد، وإضافتها إلى قائمة الكليات، مثل تأكيد مقصد حفظ البيئة؛ لما طرأ عليها من أزمة تهددها بالهلاك. فمقصد حفظ البيئة ليس مقصداً جديداً أُضيف إلى مقاصد الشريعة، وإلا لزم القوم بتاريخية الشريعة، وإنَّما يضاف إلى قائمة المقاصد الكلية؛ لما أصبح لاعتباره من أهمية بالغة كما سيأتي معنا.

ومقصد حفظ المجتمع مقصد أصيل جاءت الشريعة لتحقيقه، ووجب إضافته إلى قائمة المقاصد الكلية؛ لما أصابه من إهمال بسبب ظروف تاريخية معينة، ولما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلُّف واختلال. أمَّا ما جاء به الحسني من أمثلة على ضروريات يريد إلحاقها بالكليات الخمس؛ لأنَّ المجتمع الإسلامي أصبح أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر، مثل: الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والانتخاب، والشغل، والخبز...؛ فلا تعدو أنْ تكون وسائل ضرورية أو حاجية لتحقيق المقاصد الكلية.

وخلاصة القول إنَّنا لا نعتبر ما ذكره الحسني مُبرِّراً لإعادة النظر في الكليات الخمس؛ أي لا نرى أنَّ تحديد المقاصد الكلية خاضع للواقع، إلا إذا كان ذلك من باب تأكيد بعض الضروريات التي أُهملت لأسباب تاريخية، أو أصبح الواقع يُلحُّ على تأكيدها، وإنَّما هو مُبرِّر لإعادة النظر في الوسائل الضرورية التي تُحقِّق هذه الكليات، ومُبرِّر لصياغة رؤية مقاصدية مُطبَّقة على الظروف الواقعية. وعلى هذا، فإنَّنا نعتقد بوجود خلط واضح بين المقاصد الكلية ووسائل تحقيقها؛ من: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

المقررات" مثلما سبق من كلام الحسني، فإنَّنا لم نرَ ابن عاشور يُصرِّح بدور الواقع في الكشف عن مقاصد الشريعة لـمَّا تطرق للبحث في "طرق إثبات المقاصد الشرعية."[٥٦] مع أنَّه جاء في هذا المبحث بمساهمة جليلة على مستوى التنظير في بحث المقاصد. فقد استطاع أنْ يُخرِج هذه المسالك من المنحى الجزئي الذي كان يُنظَر إليها من خلاله؛ وذلك أنَّ مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة في التنظير الأصولي قبل ابن عاشور لم تكن تتميز كثيراً عن مسالك العلَّة التي ترد في مباحث الأصوليين، من حيث إنَّها تبحث عن المقاصد الجزئية المتعلقة بآحاد الأحكام (أي العلل) من دون البحث عن المقاصد العامة من الشريعة التي تنتهي إليها سائر الأحكام. أمَّا ابن عاشور فقد "انصرف في هذه المسالك عن بيان الطرق التي تُعرَف بها المقاصد القريبة (أي علل الأحكام) التي تتعلق بآحاد الأحكام إلى بيان المسالك التي تُعرَف بها المقاصد العليا التي تندرج تحتها جملة الأحكام، وتُمثِّل ما شبه القانون الكلي."[٥٧]

وفي الجملة، يمكن النظر إلى عمل ابن عاشور في المقاصد "كتتويج لمحاولات الأصوليين في دراسة مقاصد الشريعة."[٥٨] فإنَّه حاول استكمال إنجازات مَن سبقه من المنظِّرين في المقاصد، واستدراك ما فاتهم. وعلى وجه العموم، فإنَّ من أهم ما حاول استدراكه من منظور معالجة التجزئة، وتحقيق المنهج الشمولي مثلما جاء معنا، هو:

– مراعاة البُعْد الاجتماعي في التنظير المقاصدي.

– الدعوة إلى استقلال مقاصد الشريعة، بوصفها علماً قائماً بذاته؛ ليتجاوز بمقاصد الشريعة الاقتصار على مجال الاجتهاد الفقهي والقانوني إلى استيعاب سائر مجالات العمل البشري.

---

[٥٦] انظر:

– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٨٩ وما بعدها.

ولعلَّ هذا يزيدنا يقيناً أنَّ دور الواقع يكمن في تحديد الوسائل التي تُحقَّق بها المقاصد، لا في تحديد المقاصد نفسها.

[٥٧] النجار، عبد المجيد. "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، **مجلة العلوم الإسلامية**، عدد٢، رمضان ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٤٩، ص٤٧ وما بعدها.

[٥٨] الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٤٢٦.

– تجاوز الكليات الخمس إلى مفاهيم أكثر شمولاً واستيعاباً "وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل."[٥٩]

– تجاوز مسالك الكشف عن المقاصد الجزئية (علل الأحكام) إلى مسالك الكشف عن المقاصد العامة.

– تجاوز التنظير والتأصيل في المنهج إلى تطبيق النظرية المقاصدية والمفاهيم العامة التي جاء بها على بعض مجالات المجتمع الإسلامي. وهو ما نَعُدُّه خطوة أولى لبناء منظومة هرمية تُرجِع كل مسألة وجزئية إلى موضعها اللائق بها، فيرتفع التناقض عند الفهم وعند التطبيق، فتكون صالحة لتقويم العمل الإنساني على جميع مستوياته مهما طرأ عليه من تطوُّر وتقلُّب. وهذا لا يمكن أنْ يتسنَّى إلا بعلم المقاصد مثلما أدرك ذلك ابن عاشور.

وخلاصة القول في ما بدا لنا من محاولة ابن عاشور لتجديد المقاصد، هي أنَّه حاول استكمال عملية وضع أسس النظرية المقاصدية التي بدأها مَن سبقه، وشرع في البناء عليها بما رآه من منظومة مقاصدية ضابطة، ومُسيِّرة للأحكام الشرعية، ومُوجِّهة للحياة البشرية وحركتها. ولم يدَّعِ ابن عاشور أنَّه وضع تلك المنظومة متكاملة بشمولها ومسائلها وتفاصيلها، بل لم يكن ذلك غرضه أصلاً مثلما صرَّح بذلك قائلاً: "وإذ لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العام في الإسلام، فلنلوِ عنان القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد، وفي صلاح الأنفس، وفي صلاح عمل العبادات، ولنثنِ ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية."[٦٠]

وعلى أيِّ حال، فإنَّ ما قام به ابن عاشور من إنجاز في المقاصد يتجاوز مجرد الإضافة والتفصيل إلى النضج والتأسيس والتطبيق؛ ما جعل الميساوي يرى أنَّه إذا كان ممكناً عَدُّ الشاطبي مُعلِّم المقاصد الأول "على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنَّه يمكن بكل ثقة أنْ نَعُدَّ ابن عاشور علمها أو مُعلِّمها الثاني."[٦١] ولقد سبقت الإشارة

[٥٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٦٠] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧٧.

[٦١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣٩.

إلى أنَّ محاولة الشاطبي لم تُحدِث انقلاباً في علم الأصول، وأنَّ "طفرة الشاطبي هذه في بحثه المقاصدي كما كانت يتيمة بالنظر إلى سابقها كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها، حيث عادت بعدها المباحث الأصولية بالنسبة لموضوع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها."[٦٢] وكذا الحال بالنسبة لابن عاشور -الذي يُعَدُّ المؤسس الثاني لعلم المقاصد- فقد "بقيت محاولته هي الأخرى يتيمة، بل وفي بعض الأحيان محدودة."[٦٣] وذلك أنَّ ما أنجزه المعاصرون من دراسات في المقاصد "لا يعدو في الغالب كونه عرضاً وترتيباً وتأريخاً للمادة العلمية والآراء الاجتهادية الخاصة بالموضوع بعد جمعها من مظانها المختلفة."[٦٤]

هذا ما لاحظه الميساوي قبل أكثر من عقد ونصف من الزمن. أمَّا بعد تحبيره تلك السطور فقد ظهرت دراسات تحمل بعض الإضافات ووجهات النظر الجديدة المفيدة، لكنَّها في الغالب تجديدات جزئية، ألصق بالتنبيه والإشارة والتحرير منه بالتجديد والابتكار الفعلي المتكامل الناقل الدرس المقاصدي إلى مرحلة جديدة. ومن ذلك ما ظهر من مقترحات لإضافة بعض المقاصد الضرورية إلى المقاصد الخمسة، مثل: مقصد العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومقصد سلطة الدولة والأخوة والكرامة، وغير ذلك.[٦٥] ومنها تطوير مفهوم بعض الكليات الخمس أو الست، مثل: تطوير مفهوم حفظ النفس ومفهوم حفظ العقل إلى حفظ مادي وحفظ معنوي.[٦٦] وإدراج مفهوم حفظ النسل وحفظ النسب تحت ما هو أشمل منهما، وهو مقصد حفظ الأسرة،[٦٧] وإدراج مقصد حفظ العرض تحت ما وُضِع لتحقيقه، وهو حفظ الكرامة الإنسانية.[٦٨] ومنها أيضاً مقترحات لتقسيم المقاصد تقسيماً جديداً؛ إذ اقترح بعضهم

[٦٢] النجار، **مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٩.

[٦٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدَّم بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٥٠.

[٦٤] المرجع السابق، ص١٤٠.

[٦٥] انظر:

- الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق، ص٢٩٩.
- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٩٨ وما بعدها.

[٦٦] المرجع السابق، ص١٤٣، ١٦٢.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٤٩، ١٥١.

[٦٨] المرجع السابق، ص١٤٦.

تأسيس علم المقاصد على الأخلاق، وإعادة تقسيم المقاصد، واعتبار مراتبها وفق "تفاوتها في القوة الخلقية"[٦٩] فيكون التقسيم البديل ثلاثي المعالم: القيم الحيوية، والقيم العقلية، والقيم الروحية.[٧٠] واقترح آخر أنْ تكون المقاصد الكلية ثلاثة يُدرَج تحتها كل ما سواها من مقاصد وأحكام، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران.[٧١] واقترح ثالث أنْ تُقسَّم المقاصد بحسب مجالات الحياة إلى أربعة أقسام: مقاصد الشريعة في ما يخص الفرد، وفي ما يخص الأسرة، وفي ما يخص الأُمة، وفي ما يخص الإنسانية.[٧٢]

وقد فرَّق بعضهم بين الكليات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) والمراتب الثلاث من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات، معتبرين أنَّ هذه المراتب لا تتعلق بالمقاصد، وإنَّما تتعلق بالوسائل المؤدية إلى تحقيقها.[٧٣] وهو تفريق سديد يحل كثيراً من اللَّبْس، ومعناه أنَّ الكليات الخمس ليست هي الضروريات، وإنَّما تحفظ بما هو ضروري من الأحكام، لا تتحقَّق من دونها، وبما هو حاجي، وبما هو تحسيني، فتنتهي إليها الأحكام كلها.

ورأى بعض الباحثين المعاصرين في المقاصد أنَّ ما آلَ إليه التنظير مقاصدي، إذا كان يصلح أداةً لبيان فضائل الشريعة وحِكمها، ولكنَّ معطياته لا تكفي لتفعيل المقاصد في مختلف ميادين النشاط البشري؛ حتى تقترب الحياة البشرية إلى ما أُريد لها أنْ تكون عليه من هدي إلهي. فكان الخلل المُلاحَظ أنَّ علم المقاصد لا يتضمَّن مناهج وآليات تتمكن بها المقاصد من إنتاج الأحكام، وتوجيه الواقع. ولهذا، فقد نادى بعض الباحثين بتفعيل مقاصد الشريعة؛ لكيلا تظل نظرية لا فاعلية لها في واقع الناس، ولكنَّهم لم يضبطوا المنهج والآليات الإجرائية اللازمة لعملية التفعيل.[٧٤] وركَّزت جماعة منهم على ربط بعض

[٦٩] عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٠٣، شتاء ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٥٢.

[٧٠] المرجع السابق، ص٥٢-٥٣.

[٧١] صاحب هذا الاقتراح هو طه جابر العلواني. انظر:
- العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠١م، ص١٣٥ وما بعدها.

[٧٢] عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٣٩.

[٧٣] المرجع السابق، ص٥١ وما بعدها.

[٧٤] نذكر منهم:

المباحث والعلوم بالمقاصد، لما تُوفِّره من مادة يمكن استثمارها في تأصيل مناهج تفعيل المقاصد وآلياته، مثل: فقه الأولويات،[٧٥] وفقه الموازنات،[٧٦] وفقه الواقع،[٧٧] وفقه المآلات.

وفي سبيل تفعيل المقاصد في المجتمعات المعاصرة، فقد اهتم بعضهم بدراسة المقاصد الخاصة ببعض المجالات، مثل: قضايا المعاملات المالية والمصرفية، وقضايا الأسرة، وقضايا السياسة الشرعية، وغير ذلك من قضايا النشاط والاجتماع البشري،[٧٨] إلى جانب الجهود والإضافات الجزئية والمقترحات التي ظهرت في الآونة الأخيرة، والتي تتعلق بتجديد الدرس المقاصدي وتطويره.

فلا يخفى على أحد أنَّ البحث المقاصدي شهد نشاطاً كبيراً بعد الإمام ابن عاشور، ولا سيما في العقود الأخيرة، فضلاً عن تحوُّله إلى مادة مستقلة تُدرَّس في جامعات عدَّة، ولكنَّ المُلاحَظ أنَّ ما أضافه المعاصرون (بعد ابن عاشور) إلى علم المقاصد لا يتعدى بعض الجوانب من التنسيق، والتحرير، والاقتراح، والإضافة الجزئية المتشتتة. فأكثر المؤلَّفات فيه تتناول مسائل متفرقة تدور حول المقاصد، ولا تُفصِّل في المقاصد نفسها، بما يُوفِّر الإطار المقاصدي المحتمل من صياغة رؤية مقاصدية واقعية مؤطرة للاجتهاد في مختلف مجالات العمل البشري.

– عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

– حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

– الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، دمشق: دار الكلمة، ٢٠٠٩م.

– الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

[٧٥] انظر مثلاً:

– العلواني، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٢٤ وما بعدها، و٧٤ وما بعدها.

[٧٦] انظر مثلاً:

– الكمالي، عبد الله. **مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.

[٧٧] انظر مثلاً:

– محمد، يحيى. **فهم الدين والواقع**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥م.

[٧٨] انظر مثلاً:

– **مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة**، مجلة صادرة عن المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد الثاني.

ثالثاً: محاولة رائدة

من المحاولات التي سعت إلى جمع شتات الإنتاج المقاصدي المعاصر، وتحريره، والبناء عليه، وتطبيق المقترحات الوجيهة، وترتيب ما كان يستلزم ذلك وإكماله وتفصيله وتطويره؛ محاولة عبدالمجيد النجار في كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة". وتُعَدُّ هذه المحاولة نقلة في التنظير المقاصدي المعاصر، بما حملته من إضافةٍ تعيد التنظير المقاصدي إلى طريق تجاوز النظر الشكلي والجزئي للنص والواقع، وتحقيق النظر الشمولي المتكامل المُطبَّق. وفي ما يأتي إيجاز لأهم ما تميَّزت به هذه المحاولة عن سابقاتها:

١. أول ما يستوقف الباحث، وهو يقارن بين هذه الدراسة وسابقاتها، هو إيلاؤها أهمية كبرى لدراسة المقاصد الكلية، وما يتعلق بها من تفصيل وتطبيق، حتى استغرقت نحو ثلثي حجم الكتاب. وقد نبَّه النجار على أهمية ذلك البناء، وتقصير الدراسات المقاصدية السابقة في حقه، قائلاً: "وإذا كانت المقاصد الضرورية[٧٩] الشرعية هي عمدة المقاصد، وهي الأصول التي يبنى عليها ما سواها، فإنَّنا نرى في الدراسات المقاصدية قديماً وحديثاً اختصاراً في شرح هذه الضروريات، والتوسُّع في التمثيل لها من أحكام الشريعة، بحيث تصبح بذلك هي المحور الأساسي الذي يدور عليه هذا العلم، ويكون ما سواه من الدراسات في خصوص المقاصد تبعاً له، وبذلك يتهيأ هذا العلم لأنْ يكون فاعلاً في الاجتهاد الفقهي، مُحرِّكاً له، مُوجِّهاً للأحكام الناشئة منه."[٨٠] فقد لاحظ النجار ما قد أشرنا إليه قبلاً من أنَّ الدراسات المقاصدية تتناول مباحث تُؤسِّس لبناء المنظومة المقاصدية، ولكنَّها لا تشرع في تطبيق عملية البناء إلا قليلاً، بالرغم من أنَّ هذا البناء هو الغاية المقصودة من المباحث المقاصدية جميعها. فكان من أول أهداف تأليفه هذا الكتاب هو استئناف ما شرع فيه ابن عاشور من بناء منظومة مقاصدية على أساس المباحث المقاصدية النظرية. وإذا كان ابن عاشور قد تكلم عن المقاصد العامة من التشريع

---

[٧٩] يُقصَد بالمقاصد الضرورية هنا المقاصد الكلية، لا ما تتحقَّق بها من وسائل ضرورية لذلك. ويرى النجار أنَّ هذه المقاصد أصلية عالية، وأنَّها تتحقَّق بمقاصد تنضوي تحتها، وتنتهي إليها، وأنَّ بعضها ضروري، وبعضها حاجي وبعضها تحسيني. وهذا شبيه بما ذهب إليه جمال الدين عطية. انظر:

– النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٥٤.

[٨٠] المرجع السابق، ص٥٤.

بصفة نظرية، ثم خصَّص نحو ثلث كتابه لتطبيق المقاصد على أنواع المعاملات بين الناس؛ فإنَّ النجار لم يَفْصل بين المقاصد العامة وتطبيقاتها، وإنَّما خصَّص نحو ثلثي كتابه لدراسة المقاصد العامة، وما يتعلق بها من مقاصد وأحكام وأمثلة، من دون أنْ يقتصر في ذلك على مجال المعاملات الاجتماعية، بل حاول أنْ يحيط بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة: الفردية، والاجتماعية، والخاصة، والعامة، والروحية، والعلمية، والعملية، والمادية، والمعنوية. وحاول أيضاً أنْ ينظم ذلك كله في نسق متكامل تتجلَّى من خلاله بوادر منظومة مقاصدية متماسكة.

٢. من الإنجازات المهمة التي تميَّزت بها محاولة النجار أنَّه جاء بتحديد واضح أساسي للمقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، فضبطه بأنَّه: "تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده، وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة."[٨١] فهذا التحديد للمقصد الأعلى الذي وُضِعت من أجله الشريعة أساسي في تحديد المقاصد العليا التي يتحقَّق من خلالها، وفي بيان طريقة انضباط كل مبدأ من مبادئ الإسلام واندراجها مع كل حكم من أحكامه تحت هذه المقاصد، وفي بيان درجة كل مقصد، وكل مبدأ، وكل حكم، ودوره، وكيفية إسهامه في تعزيز المقصد الأعلى وتحقيقه؛ أي كيفية إسهام ذلك كله في تمكين الإنسان من أداء المهمة التي خُلِق من أجلها. وعلى هذا، فإنَّ تحديد المقصد الأعلى أساسي في بيان معنى مقاصد الشريعة وحقيقتها.

وعند مراجعة تعريفات الباحثين المعاصرين في المقاصد يتبيَّن أنَّها تكاد تدور كلها حول اعتبار مقاصد الشريعة المعاني، أو الحكم، أو الغايات، أو الأسرار، أو الأهداف، أو المصالح التي وُضِعت من أجلها الشريعة،[٨٢] من دون تحديد واضح دقيق لهذه الغاية، أو

---

[٨١] المرجع السابق، ص١٧.

[٨٢] انظر هذه التعريفات في:

– اليوبي، محمد سعيد. **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، المملكة العربية السعودية: دار الهجرة، ط١، ١٩٩٨م، ص٣٤ وما بعدها.

– البدوي، يوسف أحمد محمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، الأردن: دار النفائس، ط١، ٢٠٠٠م، ص٤٧ وما بعدها.

الحكمة، أو المصلحة العليا التي جاءت الشريعة لتحقيقها، والتي كانت متضمنة في كل حكم من أحكامها. بل جاءت تحديدات هذا المقصد متراوحةً بين تحديدات جزئية، وأخرى مجملة، وأخرى مبعثرة.

أمَّا الجزئية فهي التي حدَّدت مقصد الشريعة الأعلى ببعض أجزائه التي يتحقَّق بها دون بعضه الآخر، مثل تلك التي قالت إنَّ مقصد الشريعة الأعلى هو تحقيق العدل بين الناس، أو إنَّه تحقيق الوحدة البشرية على الخير والمصلحة.[٨٣] ولا شكَّ في أنَّ العدل والوحدة هما من المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها، ولكن لا يمكن التسليم بأنَّها المقصد الأعلى للشريعة؛ إذ قد تتحقَّق هذه المقاصد مع تخلُّف غيرها من المقاصد الأساسية. فقد يتحقَّق العدل في المجتمع مع وجود الفقر، أو الانحراف الديني، أو الخلقي...، وقد تتحقَّق الوحدة بين الناس مع شيوع الأمراض القاتلة، أو تخريب البيئة ومُقدَّراتها، ... .

وأمَّا التحديدات المجملة فهي التي حدَّدت المقصد الأعلى بطريقة مبهمة أو غامضة من دون توضيح المقصود منها، مثل تلك التي حدَّدت مقصد الشريعة الأعلى بأنَّه تحقيق العبودية لله،[٨٤] وتلك التي حدَّدته بأنَّه تحقيق سعادة الإنسان في الدارين،[٨٥] وتلك التي حدَّدته بأنَّه تحقيق المصالح الضرورية والحاجية ومكملاتها.[٨٦] فلا ينازع أحد في أنَّ المقصد الأعلى هو تحقيق العبودية لله تعالى. ولكن، ما حقيقة هذه العبودية؟ وكيف تتحقَّق؟ لا شكَّ في أنَّ تحقيق العبودية لله تُحقِّق سعادة الإنسان. ولكن، ما معنى السعادة؟ وكيف نُحدِّدها؟ لا شكَّ في أنَّ تحقيق مصالح الإنسان الضرورية والحاجية ومكملاتها يفضي إلى

[٨٣] انظر هذه التحديدات في:
- حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص٥٧-٥٦.

[٨٤] انظر:
- الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣.
- البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٢٦٤.

[٨٥] هو تحديد الإمام محمد عبده. انظر:
- رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢١.

[٨٦] حمادي، **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، مرجع سابق، ص٥٧.

تحقُّق العبودية لله تعالى، فينال الإنسان السعادة. ولكن، ما حقيقة هذه المصالح؟ وما الضابط الجامع لها؟ ولماذا يؤدي تحقيقها إلى سعادة الإنسان؟

وهكذا يتبيَّن أنَّ تحديد المقصد الأعلى بهذه التحديدات المجملة لا يصلح لبيان حقيقة مقاصد الشريعة، ولا يصلح معياراً لضبط المقاصد الكلية التي تندرج تحت هذا المقصد الأعلى، وجميع المقاصد العامة والخاصة.

وأمَّا التحديدات المبعثرة فهي التي ضبطت مقصد الشريعة الأعلى، وبيَّنت حقيقته جليةً واضحةً، ولكن بعبارات مبعثرة من دون جمعها في مفهوم واحد يشملها. ومن هذه التحديدات ما ضبط به الشيخ ابن عاشور مقصد الشريعة الأعلى: "المقصد العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأُمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."[٨٧] ومنها أيضاً تحديد علال الفاسي لمقصد الشريعة الأعلى بقوله: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلِّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع."[٨٨]

وتحديد النجار جاء قريباً من هذه التحديدات التي أوضحت أنَّ المقصود الأعلى من الشريعة هو صلاح نوع الإنسان، ونظام الأُمة، ومُقدَّرات الكون. بيد أنَّ تحديد النجار تميَّز عن هذه التحديدات بأنَّه ربط ربطاً وثيقاً مقصد الشريعة الأعلى بتحقيق الغاية التي خُلِق من أجلها الإنسان، مثلما يظهر في تحديده الذي سقناه، وفي الكلام الذي قدَّم به لذلك التحديد؛ إذ قال: "إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنَّها ستكون إذن موضوعة لتحقيق الغاية التي من أجلها

[٨٧] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧٣.

[٨٨] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣م، ص٤٥-٤٦. لتعرُّف المزيد عن هذه التحديدات لمقصد الشريعة الأعلى، انظر:
- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١١١-١٢٤.

خلق الله تعالى هذا الإنسان. فالله تعالى قد خلق الإنسان لغاية، وشرع له شريعة تهدف إلى أنْ يُحقِّق من خلال تحمُّلها تلك الغاية. وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أنْ يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادة كما تحدَّد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ (الذاريات: ٥٦). وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بأنْ يكون الإنسان الفرد منتظماً ضمن هيئة جماعية، أصبح إذن المقصد من الشريعة مرتبطاً بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بُعْديه: الفردي، والجماعي."[٨٩] فتميَّز تحديده بأنْ لخَّص مقصد الشريعة الأعلى في تمكين الإنسان من تحقيق الغاية التي خلقه الله من أجلها وهي الخلافة، ثم أوضح حقيقة هذه الغاية بأنَّها تحقيق صلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، في حين أنَّ تحديد ابن عاشور والفاسي ذكر تفاصيل الغاية، ولم يُدرِجها تحت مفهومها الجامع، وهو مهمة الخلافة.

وهذه الميزة التي امتازت بها محاولة النجار لم تقتصر على ضبطها مقصد الشريعة الأعلى ضبطاً محكماً يمكن به فهم المقصود من جميع مقاصد الشريعة ومبادئها وأحكامها، بفهم الغاية النهائية التي تندرج تحتها، وتسعى إلى تحقيقها؛ وإنَّما كان ذلك التحديد منطلقاً انطلق منه لضبط المقاصد الضرورية، وبيان ما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام بحسب قوة أدائها إلى ذلك المقصد الأعلى. فنجده يربط المقاصد الضرورية بذلك المقصد الأعلى، ويُعرِّفها بأنَّها: "تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تحقُّقٌ ما استطاع الإنسان أنْ يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي قد يفضي بالفرد وبالمجتمع إلى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلَّبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض، فإذا هي حال لئن استطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة فإنَّها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عمَّا أراده الشارع منها."[٩٠] وفي الأبواب والفصول التي وزَّع عليها ما قرَّره من مقاصد ضرورية، فقد جاء بشرح وبيان مُفصَّلينِ لكيفية أداء

[٨٩] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص١٦-١٧.

[٩٠] المرجع السابق، ص٤٧.

حفظ هذه المقاصد لتحقيق الخلافة، وربطها كلها بهذا الموضوع، وبيان أهميتها في أداء الإنسان مهمته على الأرض، وكيف يؤدي الخلل فيها إلى خلل في أداء مهمته، مُبيِّناً درجة قوة كل مقصد من هذه المقاصد في تمكين الإنسان من أداء هذه المهمة.

ثم نجده يربط كل ما يسوقه تحت ما جاء به من مقاصد ضرورية بذلك المقصد الأعلى المُتمثِّل في مهمة الخلافة، حتى لا يكاد يخلو مبحث من مباحثه من ذكر المقصد الأعلى، وربطه بالمقاصد الضرورية، وما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام. فكانت مهمةُ الخلافة التي خُلِق من أجلها الإنسان، وشُرِعت من أجلها الشرائع، الميزانَ الذي توزن به المقاصد، والذي يُعرَف به أنَّ هذا الحكم يُدرَج تحت الضروريات، وذاك تحت الحاجيات...، وكان ذلك العمود الفقري الذي قام به بحثُه، والخيط الذي ربط ونظَّم ما بناه من منظومة مقاصدية؛ ما جعلها تنسجم انسجاماً دقيقاً.

وتتأكَّد أهمية هذا الضبط عند النظر إلى ما أحدثه الغموض والقصور في ضبط مقصد الشريعة الأعلى من اضطراب في الكثير من الدراسات المقاصدية، من حيث تقرير المقاصد الكلية، وترتيبها، وبيان ما يندرج تحتها. ومن أمثلة ذلك أنَّ بعض الباحثين عَدَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية من الحاجيات، أو من التحسينيات.[٩١] بل قال بعضهم، معترضاً على عَدِّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية، بل من حفظ للمجتمع، من المقاصد الضرورية: "الاعتراض على عَدِّها من المقاصد الضرورية التي متى انعدمت انعدمت جميع متعلقاتها، كما بيَّناه في ماهيتها ومعاييرها. ولذلك نقول: لو عمَّت البلوى بالقذف والسباب والشتيمة في "الأعراض" بين الناس، هل ستفضي هذه البلوى العامة بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة [...] لا شكَّ أنَّ أقصى ما تفضي إليه هذه البلوى هو سوء العلاقات الاجتماعية وتفككها؛ ولذلك كان حفظ "العرض" ممَّا تُحفَظ به كرامة الإنسان عن الإهانة، ويصان به شرفه عن الامتهان، وتحمى به مواقع المدح والذم منه عن سيئ الأقوال والشائعات، وكل

[٩١] هو رأي الشيخ الطاهر ابن عاشور؛ أي إنَّه من الحاجيات، وتابعه جمال الدين عطية في مجال الفرد، في ما يخص المساس بالجانب الجنسي، ولكن اعتبره من التحسينيات في ما يخص المساس بباقي جوانب كرامة الإنسان. انظر: - عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٤٦-١٤٧.

ذلك ممَّا يُيسِّر التواصل، ويُسهِّل الاندماج بين فئات المجتمع، ويساعد على تمتين الروابط العائلية، ويُضيِّق من منافذ الفرقة، ويُقلِّل من أسباب تفسيخ النسيج الاجتماعي العام، ويشيع المحبة والألفة والائتلاف، وما إلى ذلك من المصالح العامة الرافعة للحرج والعنت والعسر والمشقة عن العلاقات العامة."[٩٢] فعَدَّ هذا الباحث جميع هذه المصالح من الحاجيات، ولا شكَّ في أنَّ ذلك راجع إلى خلل في تحديد ما تنبثق منه المقاصد الضرورية من مقصد أعلى؛ إذ اعتبر أنَّ ذلك المقصد هو عدم الإفضاء "بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة". أمَّا إذا علقت المقاصد الضرورية بالمقصد الأعلى الذي شُرِعت من أجله الشريعة، وهو أداء مهمة الخلافة، فحينئذٍ يتضح أنَّ حفظ الكرامة الإنسانية من المقاصد الضرورية،[٩٣] حيث إنَّ التكليف بمهمة الخلافة مبني على ما فُطِر عليه الإنسان من طبيعة، ولا تتحقَّق تلك المهمة على الوجه المطلوب عند اختلال هذه الفطرة.

ومن المُقوِّمات الفطرية التي تجعل الإنسان إنساناً وأَهْلاً لحمل مهمة الخلافة حقيقة الكرامة؛ إذ هي "أحد العناصر الأساسية التي على أساسها ابتُلِي الإنسان بالتكليف [...] فالإنسان إذا كان يشعر في نفسه بالمهانة جرَّاء ما يُعامَل به من تحقير وإذلال وانتهاك للكرامة، فإنَّه يكون مكسور الإرادة، فلا يستطيع أنْ ينتج شيئاً، فضلاً عن أنْ يكون في مقام الريادة والابتكار. وإذاً، فإنَّ المهمة التعميرية التي هو مطالب بأدائها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك، فإنَّ الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قوي النفس، عزيزاً. فهذه الصفات تشيع في النفس قوة إرادة، وهمَّة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بآمال كبيرة، وعزيمة ماضية ليُفكِّر ويُنجِز ويفعل، فيؤدي المهمة التي بها كُلِّف."[٩٤]

---

[٩٢] بزا، عبد النور. "المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٤٠، ربيع ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٩٧-٩٨.

[٩٣] قد يقال إنَّ حفظ الكرامة هو من الوسائل الضرورية لتحقيق مقصد حفظ إنسانية الإنسان، باعتبار أنَّ مراتب الضروري والحاجي والتحسيني تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد. والصحيح ألا يقال إنَّه من الحاجيات؛ إذ لا سبيل لأداء مهمة الإنسان الوجودية على الوجه المطلوب إذا لم تُحفَظ الكرامة الإنسانية.

[٩٤] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص٩٨.

فبالنظر إلى المقصد الأعلى الذي من أجله شُرِعت الشريعة، وهو تمكين الإنسان من أداء مهمته الوجودية، يتبيَّن أنَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ للكرامة الإنسانية هو من المقاصد الضرورية.

ومن أمثلة ذلك الاضطراب أنَّ بعض الباحثين عَدَّ حفظ النسب من الحاجيات،[٩٥] حتى قال بعضهم: "فلا يمكن اعتبار حفظ "النسب" من المقاصد الضرورية؛ إذ على فرض عموم البلوى باختلاط الأنساب حتى تصير المجتمعات البشرية مشاتل لتفريخ اللقطاء، أكانت هذه المجتمعات تهلك عن آخرها بسبب ذلك؟ فكم من لقيط مجهول نسب أحد الأبوين أو كِليهما، حي يرزق، لا يبالي من أين جاء. وإنْ أَلمَّ به ما ألمَّ من الحزن، والحسرة، والمعاناة النفسية والاجتماعية، والإحساس بالنقص في مجتمع محافظ، فلا يبلغ به كل ذلك مبلغ فقدان الحياة. بل إنَّ مجتمعات بكاملها أصبحت لا تعير أنسابها أيَّ اهتمام، وإنْ أصابها من ذلك ما أصابها من أزمات ومشاكل اجتماعية، فإنَّها لم تبلغ بها مبلغ الهلاك التام، كما هو واقع الحال في كثير من المجتمعات الغربية."[٩٦]

فالإشكال في تقويم هذا المقصد يكمن من جديد في ربط المقاصد بغير المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة لتحقيقه؛ وذلك أنَّ "المهمة التي كُلِّف الإنسان بأدائها بمقتضى الدين ألا وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أنْ يقوم بأدائها إلا في نطاق المجتمع."[٩٧] والمجتمع لا يكون محفوظاً من دون حفظ النسب؛ إذ حفظ النسب، وهو "الانتساب إلى الأسرة بالطريقة الشرعية، من شأنه أنْ يجعل النسل (أي الولد) شديد الانتماء إلى مجتمعه بشدة انتمائه إلى أسرته التي هي اللبنة الأولى للمجتمع."[٩٨] وحفظ هذا الانتساب ضروري لبناء مجتمع قوي، "وهذا المجتمع القوي هو الذي يكون المحضن الصالح لأنْ يقوم فيه الإنسان في بُعْده الفردي وفي بُعْده الاجتماعي بأداء مهمة الخلافة."[٩٩]

---

[٩٥] عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٥٢.

[٩٦] بزا، **المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير**، مرجع سابق، ص٩٩.

[٩٧] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص١٤٣.

[٩٨] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٩٩] المرجع السابق، ص١٤٨.

وبهذا تتبيَّن أهمية تحديد المقصد الأعلى بالمهمة التي خُلِق من أجلها الإنسان (والتي من أجلها وُجِّه إليه الخطاب الديني) في تحديد وضبط المقاصد الكلية وما يندرج تحتها من مقاصد ضرورية لا تتحقَّق من دونها. ومن هذا المنطلق (أي عدم الضبط، والغموض في تحديد مقصد الشريعة الأعلى، الذي ينبغي أنْ يكون أول المعايير المُحدِّدة للمقاصد الضرورية)، أنكر بعضهم جميع المقاصد ما عدا المقاصد الخمسة المأثورة من أنْ تبلغ درجة الضروري، فقال أحدهم: "وأمَّا فقدان الحرية، أو غياب العدالة، أو انعدام المساواة، أو شيوع التحارب، أو هضم حقوق العباد، أو تجزئة البلاد، وغير ذلك من المفاسد العامة والمظالم الشاملة؛ فإنَّ أقصى ما تنتهي إليه الحياة الإنسانية من جرَّاء وقوعها أنْ يعيش الناس معيشة مليئة بالمعاناة البالغة، والمشاق الفادحة، والعسر المضني على جميع المستويات، لكن دون أنْ تبلغ الحياة البشرية إلى نهايتها الحتمية. ولا أدلَّ على صحة هذا المدَّعى ممَّا تعرَّضت له البشرية على امتداد وجودها التاريخي إلى اليوم من: انتكاسات، وانحرافات، وأزمات، وانتهاكات، ومظالم، ومعاناة على جميع المستويات: النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها. ورغم كل ذلك فما زالت تتعايش مع مختلف آلامها ومآسيها، ولم يلحقها فناءٌ منذ آلاف السنين، وهذا بخلاف ما لو فقدت المقاصد الضرورية الخمسة، فتلك نهاية التاريخ وَفناءُ العالَم."[١٠٠] بل رأى هذا الباحث أنَّ الإخلال بمقصد التوحيد والتزكية والعمران لا يقدح في المقصد الأعلى ما دامت المقاصد الضرورية الخمسة محفوظة في مجملها؛ إذ "لم يعلم أنَّ قوماً كُتِب لهم البقاء مع انعدام تلك المقاصد أو بعضها، بينما استمرت شعوب وقبائل ومجتمعات وأمم في غياب التوحيد، وشيوع الشرك بمختلف صنوفه، وتراجع التزكية، وانتشار التدسية، وفساد الاجتماع البشري، وفوضى العمران، وهو ما يشهد به واقع البشرية اليوم في أكثر من مكان."[١٠١]

وفي هذا الكلام –وفي ما أوردناه من قبلُ– تناقض واضطراب واضحان؛ فإذا كان مقصد الشريعة الأعلى هو حفظ البشرية من أنْ يصيبها الهلاك والفناء، فما بال أقوام كثيرين لا يتدينون بالشريعة، ولا يعترفون بدين لا يصيبهم الفناء، فيُحقِّقون هذا المقصد

[١٠٠] بزا، **المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير**، مرجع سابق، ص١٠٨.
[١٠١] المرجع السابق، ص١٢٣-١٢٤.

الأعلى من دون مراعاة مقاصد ضرورية أو شريعة، بل يُحقِّقون جوانب كثيرة من المصالح؟ فهذا يعني أنَّ المقصد الأعلى لا يفتقر إلى شريعة تسعى إلى تحقيق الضروريات الخمس أصلاً، ولا يفتقر إلى دين بالكلية. فكيف يعقل أنْ يكون المقصد الأعلى الذي شُرِعت من أجله الشريعة لا يفتقر إلى شريعة؟

يقول هذا الباحث في موضع آخر: "وبهذا تبقى المقاصد الضرورية الخمسة القاعدة الأساسية، وكلُّ ما سواها من المقاصد الكفائية دائرة في فلكها، بحيث لو شغر الوجود عن كل ما عدا الضروريات الخمس، فإنَّ أقصى ما يقع: اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية، لكن دون أنْ يصل بها إلى درجة الفناء المطلق؛ إذ قد مرَّت الإنسانية بمراحل –وما زال بعضها يمرُّ بها في كثير من أنحاء العالم إلى اليوم– افتقرت فيها لأبسط وسائل العيش مع شيوع الجهل، وسيطرة عقلية التغلب، ومنطق التوحش، ومع ذلك لم تنقرض بالمرة."[١٠٢]

وبهذا الكلام يتجلَّى أثر القصور في تحديد المقصد الأعلى الذي من أجله شُرِعت الشرائع، بل من أجله خُلِقت السماوات والأرض وسُخِّرت، وهو أنْ يؤدي الإنسان المهمة التي خُلِق من أجلها على أكمل حال. فلا معنى للحياة البشرية إذا بقي الإنسان حيّاً مع اختلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية. وإنَّما جاءت الشريعة بقصد إخراج الإنسان من ذلك الوضع؛ إذ لا حاجة له بها لو كانت غايتها الكبرى النهائية التي تنتهي إليها مقاصدها الضرورية إبقاء الناس أحياء، بل إنَّ ذلك حاصل أصلاً بالإرادة الإلهية التكوينية من دون الإرادة التشريعية. ثم: كيف يمكن للإنسان أنْ يسعى إلى أنْ يكون عبداً لله على أتمِّ الوجوه، ويتحرَّر من كل ما سواه من باطل في نفسه، وفي نشاطه الاجتماعي، وهو في تلك الأوضاع الدنية المذكورة؟ وكيف ينال فيها السعادة؟ وكيف يُحقِّق فيها العدل؟ وكيف تكون فيها الأُمة خير الأمم، وشاهدة على الناس؟ وعلى النقيض من ذلك، فقد ذهب بعضهم، نتيجةً لعدم الضبط والغموض في تحديد المقصد الأعلى، إلى أنَّ المقاصد

[١٠٢] المرجع السابق، ص١٢١.

الضرورية لا حصر لها،[١٠٣] بل هي خاضعة لتقلُّبات الواقع؛ ما يفضي إلى حاكمية الواقع على المقاصد بدل حاكمية المقاصد على الواقع.

٣. إنَّ هذا التحديد لمقصد الشريعة الأعلى ساعد النجار كثيراً في سعيه إلى بناء منظومة مقاصدية متكاملة، وساعده على استثمار وترتيب وتقسيم ما جاء به المقاصديون من إضافات في المقاصد الضرورية ترتيباً وتقسيماً محكمينِ، مثل: مقصد حفظ الفطرة، وحفظ الكرامة، وحفظ الحرية، وحفظ المجتمع. لكنَّ النجار، وهو يسعى إلى بناء منظومة مقاصدية شاملة لجوانب الحياة، لم يكتفِ بالإضافات التي قدَّمها المقاصديون من قبله في المقاصد الكلية، وإنَّما أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية ما رآه ضرورياً -على أساس معيار الخلافة- لاكتمال المنظومة المقاصدية حتى تستوعب مختلف ميادين الحياة البشرية ومظاهرها.

وقد انطلق في هذه الإضافة معتبراً أنَّ الحصر المأثور للمقاصد الكلية في الخمسة لم يكن مُستوعِباً مجالات الحياة كلها، بسبب ما شابه من إغفال عن بعض المقاصد الضرورية، وهو إغفال راجع إلى أسباب تاريخية، أو لما أصبح عليه الواقع من أوضاع تُلِحُّ على إبراز بعض المقاصد الشرعية، وعَدِّها من الكليات الضرورية بجانب الكليات المأثورة. ولهذا، فقد أضاف إلى قائمة المقاصد الكلية مقصدَ حفظ إنسانية الإنسان، مع كل ما تشتمل عليه من العناصر المكوِّنة لمعنى الإنسانية فيه، ومقصدَ حفظ البيئة، وغير ذلك.[١٠٤]

٤. ملاحظة بعض الباحثين المعاصرين على علم المقاصد أنَّه ظل علماً نظرياً لا تكاد ثمرته تتعدى بيان مكارم الشريعة وفضائلها إلى توجيه الحياة وترشيدها على مختلف مستوياتها، وأنَّ أبرز أسباب هذا القصور راجع إلى أنَّ علم المقاصد لا يشتمل على مناهج وآليات تُمكِّن المجتهد من تفعيل المقاصد في الواقع. وأول ما رأينا من المحاولات التي

---

[١٠٣] ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **مشاهد من المقاصد**، الرياض: دار وجوه، ط٢، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٩٦.

[١٠٤] النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص٥١-٥٢.

تسعى إلى وضع هذه الآليات وضبطها ضبطاً واضحاً دقيقاً، تلك التي جاءت في الباب الذي ختم به النجار كتابه تحت عنوان "تفعيل مقاصد الشريعة".

فقد رأى النجار أنَّ تفعيل المقاصد "يتوقف على جملة من العناصر، لعلَّ من أهمها عنصرين أساسيين: أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتُعلَم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلَم تحقُّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبيَّن به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يُتصدَّى له بالنظر، فيُقرِّره بحيث يكون مُحقِّقاً لمقصده المراد منه."[١٠٥]

أمَّا العنصر الأول، وهو التحقيق في ذات المقاصد، فإنَّ النجار جعل الدرس المطلوب فيه هو درس للمقاصد نفسها من جهتين: الجهة الأولى: دراسة تحقيقية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، وتنسيبها إلى أنواعها. والجهة الثانية: دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي وقع تحديد درجتها. "وهكذا يكون الفقيه، وهو بصدد النظر في أحكام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع، قد حقَّق في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أولاً درجاتها، وليعلم ثانياً أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد خطا خطوة مهمة في تفعيل ما كان مُستوعَباً من مقاصد الشريعة بصفة نظرية؛ إذ هو قد وضع نَصب عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أيِّ درجة هي منتسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنياً بناءً مقصدياً، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية."[١٠٦] وحاول النجار بعد ذلك أنْ يضع القواعد التي يمكن بها تحديد درجات المقاصد، وأولوياتها.

أمَّا بخصوص العنصر الثاني من عناصر تفعيل المقاصد، وهو التحقيق في المآل الذي يؤول إليه المقصد في الواقع، فيقول النجار: "لعلَّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصَّل إلى مبتغاه، أو إلى بعض مبتغاه من خلال مسلكين متتالين؛ أولهما علم نظري بالمؤثِّرات التي تؤول بالمقاصد المبتغاة من أحكامها إلى غير مآلاتها الطبيعية، وثانيهما علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد."[١٠٧] فقسَّم العنصر الثاني من عملية

[١٠٥] المرجع السابق، ص٢٣٩.
[١٠٦] المرجع السابق، ص٢٤١-٢٤٢.
[١٠٧] المرجع السابق، ص٢٦٩.

التفعيل قسمين: قسم العلم بالمؤثِّرات في أيلولة المقاصد، درس تحته من هذه المؤثِّرات: الخصوصية الذاتية، والخصوصية الظرفية، والخصوصية العرفية، والخصوصية الواقعية. وقسم مسالك الكشف عن مآلات المقاصد، درس فيه من هذه المسالك: مسلك الاستقراء الواقعي، ومسلك الاستبصار المستقبلي، ومسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية، ومسلك الاسترشاد بالعادة العرفية، ومسلك الاسترشاد بقصد الفاعل."[١٠٨]

ختاماً، يمكن القول بأنَّ معالجة المقاصد بهذه الصورة التي انتقلت إليها عند النجار تفتح آفاقاً جديدةً لهذا العلم؛ حتى لا يظل دوره مقصوراً على بيان محاسن الشريعة من دون ثمرة حقيقية في توجيه الواقع، أو على الأحكام الفقهية الفرعية التي يُقرِّرها الفقهاء، وإنَّما يكون إطاراً يتحرك فيه المتخصصون كافةً؛ كلٌّ في مجاله، فتُعالَج على ضوئه القضايا المعاصرة (الفقهية، والفكرية، والعلمية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية...)، وتُوجَّه. علماً بأنَّ هذا الإنجاز (تنظيرياً، وتطبيقياً) ظل هو الآخر استثناءً، ولم يكن القاعدة في الإنتاج المقاصدي والأصولي المعاصر، وإنَّما كانت القاعدة في التنظير والتأصيل المقاصدي المعاصر ما أشرنا إليه قبلاً من الدوران حول ما أنجزه الشاطبي وابن عاشور، وحول معالجات بعض المباحث الجزئية.

خاتمة:

هذه لمحة سريعة عمَّا آلَ إليه التنظير المعاصر لعلم المقاصد، تبيَّن من خلالها أنَّ هذا العلم -بالرغم من كثرة ما أُلِّف فيه في هذا العصر- لم يتعدَّ المرحلة الجنينية بكثير، وأنَّه ما زال يفتقر إلى العناية على مستويات مختلفة للنهوض به إلى المنهج الشمولي المنشود. ولعلَّ ذلك هو سرُّ غفلة كثير من الفقهاء -حتى مُنظِّري علم المقاصد منهم- عن هذا العلم، أو إعراضهم عنه جملةً أو تفصيلاً عند شروعهم في النظر الفقهي. وممَّا يُعبِّر عن بعض جوانب العناية التي يفتقر إليها هذا العلم اليوم، أنَّ معظم كتب الأصول ما زالت على وضعها القديم من الاعتناء الشديد بالقواعد اللغوية من دون الاعتناء الكبير بالقواعد المقاصدية، ومن دون الاعتناء بالتأصيل المقاصدي لفهم النصوص وتنزيلها. ولعلَّ هذا

[١٠٨] المرجع السابق، ص٢٧٠-٢٨٢.

القصور على مستوى الأصول يُفسِّر قصور المدونات الفقهية عن التثبُّت من تحقيق الأحكام لمقاصدها عند تقريرها، وربطها وتعضيدها بها، والترجيح بالمقاصد عند الخلاف، إلى غير ذلك.

وبهذا كله يتبيَّن لنا الجواب عن السؤال الذي طرحناه في بادرة هذا البحث. وقد ظهرت أيضاً جملة من محاور النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر إلى تسديدها على مستوى المقاصد بمقياس معالجة النظر التجزيئي، منها: القصور على مستوى التنظير لآليات الاجتهاد المقاصدي وقواعده (تفعيل المقاصد)، والقصور على مستوى تطبيق المقاصد في مختلف مجالات الحياة (المنظومة المقاصدية)، والقصور في تكميل المدونة الأصولية بما تفتقر إليه من قواعد مقاصدية بجانب القواعد اللغوية، والقصور في تحديد المقصد الأعلى وربطه بسائر المقاصد الكلية والجزئية، وغياب ضوابط واضحة للتفريق بين مراتب المصالح ودرجاتها، والقصور في ملاحظة المقاصد الكلية، والقصور في الأدب المنهجي الممكن من مراعاة الواقع والمعارف المعاصرة في صياغة رؤية مقاصدية مُطبَّقة على مختلف مظاهر الحياة والنشاط البشري.

وقد توصَّلنا في هذا البحث إلى أنَّ الخطاب المقاصدي المعاصر لم يتمكن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات المنهجية (وهو ما أسميناه أصول المقاصد) إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحة التنظير المقاصدي المُطبَّق في مجالات النشاط البشري المختلفة: الفكرية، والعلمية، والعملية، وصياغة منظومة هرمية تُرجِع كل مسألة وكل واقعة إلى موضعها اللائق بها؛ بدمجها في النظام الإسلامي العام، واستثمارها من أجل تحقيق مقاصده.

وتأسيساً على ذلك، يدعو الباحث المُنظِّرين في مقاصد الشريعة إلى مواصلة جهودهم في معالجة محاور النقص على مستوى التنظير المقاصدي التي أشار إليها البحث، وإلى الاهتمام بتفعيل المقاصد باعتماد الآليات والقواعد المقاصدية النظرية من أجل بناء الفكر المقاصدي المُطبَّق. فإنَّ ذلك –في ما نراه– هو أهم سبل تفعيل المقاصد لتكون معياراً لتقويم العمل الإنساني على مختلف مستوياته، وباعثاً على الإسهام والإبداع

الحضاري بما تُقدِّمه من رؤية فلسفية إسلامية تطبيقية متكاملة، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتؤطر العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

ويدعو الباحث أيضاً إلى استئناف البناء للمنظومة المقاصدية الحاكمة حتى تشمل سائر تعاليم الدين؛ عقائد، وروحانيات، ومعاملات فردية واجتماعية...؛ ما يُمكِّن من ضبط سائر تعاليم الدين الجزئية والكلية، وصياغة تصورات وأطر مقاصدية وفق مجالات الحياة المختلفة.

وأخيراً يدعو الباحث إلى أنْ يتعدى التنظير المقاصدي -على المستوى التطبيقي- اختصاص العالِم الشرعي إلى المتخصصين كافةً؛ وذلك أنَّ تشخيص أولويات المقاصد وما تفتقر إليه من وسائل تتحقَّق بها هو أمر وثيق الصلة بالواقع الذي يراد تأطيره بالمنظومة المقاصدية. وعلى هذا، يدعو الباحث إلى تعاون علماء الشريعة مع المتخصصين في مختلف مجالات النشاط البشري (العملي، والعلمي) لوضع أطر مقاصدية خاصة بكل مجال من المجالات، تُمكِّن كل فاعل في مجاله من توجيه مُقدَّراته الإبداعية، وتوظيف خبراته ومعارفه من خلالها؛ حتى تُثمِر نتاجاً أخلاقياً مُؤطِّراً للواقع البشري.