قراءة في كتاب
مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني[*]
تأليف: مازن موفق هاشم[**]

رولا محمود الحيت[***]

الكتاب الذي بين أيدينا هو محاولة لتقديم صياغة نظرية متكاملة لمقاصد الشريعة الإسلامية من منظور عمراني، بحيث يدفع مفهوم المقاصد إلى آفاق جديدة رحيبة، يُتأمَّلُ أن تزيد صرح المقاصد قوّةً عن طريق سكب المقاصد في أُطر تجريدية كبرى، تُوسِّع ساحاتها، وتزيد من ضيائها، وتجعل خطاب المقاصد خطاباً جمهورياً ينير الدرب لشرائح واسعة من الأُمّة، لا تقف عند حدود إعانة الفقيه على الاستنباط، أو المفتي على الإفتاء، أو الأصولي على الضبط؛ لكي تقوم الأُمّة بواجبها المنوط بها من الاستبصار برؤية الشريعة فيما هي منشغلة به على مستوى العمران.

يقوم هذا الكتاب–في مجمله– على ثلاثة أبواب؛ أولها: مراجعات، ويضم ثلاثة فصول، يتضمّن أولها مراجعةً مختصرةً لمحطات رئيسة قديمة في تطوّر علم المقاصد، وربط هذا التطوّر بالظروف التاريخية التي رافقته، مستأنساً بما نبّه عليه العلماء بخصوص مؤلَّفات المقاصد التي تناول الحديث عنها، مثل: الريسوني،[1] وعبد الرحمن السنوسي،[2] وعبد المجيد الصغير.[3]

---

[*] هاشم، مازن موفق. **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٤م.

[**] دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة كاليفورنيا. يعمل أستاذاً جامعياً في جامعة جنوب كاليفورنيا. البريد الإلكتروني: hashem@accis.net

[***] دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية عام ٢٠٠٥. أكاديمية وإعلامية. البريد الإلكتروني: rolaheet@hotmail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/٨/٢٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

[1] الريسوني في كتابيه: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ومحاضرات في مقاصد الشريعة.

[2] السنوسي في كتابه: اعتبارات المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

[3] الصغير في كتابه: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة.

بدايةً، نبّه المؤلِّف في هذا الفصل على أنّ علم المقاصد أتى وَفق سنّة التدافع الفكري/ العملي، فصيغ بما يناسب حوائج الزمن. وقد قدَّم فيه المؤلِّف مراجعةً لبعض طروحات الشاطبي المهمة، ولكنّه قبل ذلك أشار إلى ثلاثة معالم أسهمت في بناء توجّه المقاصد. أمّا المَعْلَم الأول فهو مَعْلَم الجويني وتلميذه الغزالي، وقد أشار المؤلِّف إلى فكرة أساسية عندهما؛ أمّا الجويني فقد نبّه على أنّه لا عاصم للناس عند غياب الفقه والفقهاء إلّا المقاصد التي لا يُتصوّر فيها تضارب الآراء. وأمّا الغزالي فقد أتى بمصطلح الحفظ، ورتّب الضروريات التي تحدّث عنها الجويني في خمسٍ: الدين، النفس، العقل، النسل، المال.

وتَمثّل المَعْلَم الثاني في أعمال العزّ بن عبد السلام وتلميذه القرافي. وقد نبّه المؤلِّف على ما قدّمه العزّ من تطوير للمفاهيم المقاصدية في رسالتيه: "مقاصد الصلاة"، و"مقاصد الصوم"، والأهم من ذلك كتابه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" الذي فصّل في بيان إشكالية المصلحة والضرر. أمّا القرافي فقد فاق شيخه ضبطاً وتحريراً وتنظيماً للقواعد والنظريات في كتابه: "الفروق".

والمَعْلَم الثالث كان مَعْلَم الشاطبي في كتابه: "الموافقات" الذي كان مؤلِّفه يقصد إلى تسميته ابتداءً "التعريف بأسرار التكليف المتعلّقة بالشريعة الحنيفة"، ثمّ عدل عن ذلك إلى رؤيةٍ منامية كشفت عن وظيفة المقاصد في التوفيق، فأسماه باسمه الذي اشتُهر به (أي الموافقات)، وتبلورت على يديه نظرية متكاملة للمقاصد، وعلاقة الضروري بالحاجي والتحسيني وضابط الفهم المقاصدي بما لا يخرج عن قواعد اللغة، ولا يهمل إعمال الكليات. وقد تركّزت مراجعة المؤلِّف في هذا الفصل على بعض طروحات الشاطبي التي ساعدته على فهم خصائص طرحه، وهي على النحو الآتي: دور العقل ومكانه في خطة الشاطبي، ثمّ حرصه على ربط المقاصد بأصول الفقه وإصراره على هذا، والثالثة هي تأكيد

القيمة العملية لمقاصد الشريعة ودورها في الإصلاح في عصور ابتعدت عن كمال مقتضى الدين.

أمّا الفصل الثاني من الباب الأول فقد اهتم بحال المقاصد في أوائل مواجهتها للحداثة، فركّز على مناقشة الإسهامات المتميّزة للطاهر بن عاشور؛[٤] لأنّ نظريته مثّلت أول تنظير في عصر الحداثة. تعرّض الفصل أيضاً لطروحات علّال الفاسي المعاصر لابن عاشور، الذي يُعَدّ إسهامه في علم المقاصد قيّماً جدّاً، ويتفق في روحه مع إسهام ابن عاشور.

استفاد ابن عاشور من طروحات الشاطبي؛ فقد ذكر المؤلِّف أنّ فهم الشاطبي للمقاصد تركّز على المصالح الكلّية والجزئية ومحاولة هندسة العلاقة بينها، ثمّ جاء ابن عاشور ليدفع المقاصد نحو تجريد أكبر. ومجمل القول إنّ تجديد ابن عاشور جاء في أربع نواحٍ مهمة، هي:

١. استنطاق الفقه وأصوله معاً في لواء علم جديد ليس بديلًا عنهما، ولكنّه يؤدي وظيفة علم أصول الفقه في دائرة الاستنباط الفقهي، بصورة تعلو على الانتماءات المذهبية.

٢. تأكيد الصفة الضابطة للمقاصد الشرعية التي تشمل المعاني الحقيقية، والمعاني العرفية.

٣. مراعاة أنّ إدراك المقاصد متجدّد، وهو ما يضع على كاهل العلماء مسؤولية عدم التوقف عن اكتشاف آفاق جديدة للمقاصد.

٤. التركيز على أثر الفطرة في إدراك المقاصد الشرعية وابتنائها.

ولا يخفى أنّ طرح ابن عاشور أسهم في توسيع رقعة المقاصد، والتنبيه على البُعْد الجماعي، وعدم انحصار المقاصد في مسائل العبادة؛ فقد فصّل –مثلاً– في مفهوم العائلة وضبط نظامها الذي هو أساس حضارة الأُمّة، ثمّ فصّل في مقاصد التصرفات المالية ومسائل السياسة.

[٤] ابن عاشور في كتابيه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ومقاصد الشريعة الإسلامية.

ويُنبِّه المؤلِّف على أنّ القفزة المنهجية لابن عاشور تُؤَكِّد تألّق التوجّه المقصدي، وتُقرِّر وجوب الاعتبار بالسنن التي تعتري الوجود البشري.

وأمّا الفصل الثالث من الباب الأول فقد اختصه المؤلِّف بمراجعة بعض الإسهامات المعاصرة في موضوع المقاصد، مناقشاً سبعة نماذج من الكتابات المقاصدية؛ أولها: مذهب العلّامة ابن بيَة[٥] القريب من الشاطبي، الذي جاء نهجه يحمل صفة المعالجة الجادة لواقع المسلمين من غير ذهول أو غياب عن تغيّر الحال وتقلّب الأمور، مع الإبقاء على حماية المقاصد بسلاح أصول الفقه والتراث العتيد.

وثانيها: مناقشة طرح الريسوني[٦] الذي يُعَدّ محطةً في الوعي المقاصدي المعاصر، والذي أعاد إخراج المفاهيم المقاصدية الشاطبية بوضوح وجلاء، وأعطى مسألة المصلحة عنايةً متأنيةً، وتميّز بإبراز معقولية الشريعة.

وثالثها: مناقشة طرح إسماعيل الحسني[٧] الذي يُعَدّ انفتاحاً للمقاصد على فروع المعرفة، والتخصّصات العلمية في القانون وعلم الاجتماع والسياسة والعلوم المهنية والتجريبية، وتقريباً للمقاصد من حاجات العصر وظروفه.

ورابعها: طرح حسن جابر[٨] الذي حاول فيه تحديد الكلّيات مباشرةً من القرآن الكريم، باستخدام منهج منظوماتي لقراءة القرآن الكريم.

وخامسها: طرح جاسر عودة الذي عَدَّه المؤلِّف إسهاماً جريئاً استعان بنظرية المنظوماتية لتأطير فكرة المقاصد. ويرى هذا العمل أنّ أصول الفقه هي منظومة تتصف بالصفات الست الآتية: معقولية الشريعة، وكُلّيتها، وانفتاحها، وارتباطاتها الداخلية الهرمية، وتعدّديتها في الأبعاد، وغائية المنظومة الشرعية.

---

[٥] ابن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **مشاهد من المقاصد**، الرياض، دار وجوه، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

[٦] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

[٧] من كتبه:

– الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ.

[٨] جابر، حسن. **المقاصد الكلية في ضوء القراءة المنظومية للقرآن الكريم**، بيروت: دار الحوار، ٢٠١١م.

وسادسها: مناقشة المؤلِّف طرح جمال الدين عطية[٩] في توسيع المقاصد بحسب مجالات الحياة، مُبيِّناً أنّ عطية بنى نظريته على نحوٍ تتحقّق فيه المقاصد في مجالات أربعة، هي: الفرد، والأسرة، والأُمّة، والإنسانية. وأنّ إضافاته استوعبت آراء الموسعين الذين أشاروا إلى وجوب إضافة مقاصد العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان. ويُظهر طرح عطية –كما يقول المؤلِّف– نزعةً قانونيةً، وتوجّهاً إدارياً في وصل الحقل المقصدي بالعلوم المعاصرة.

وسابعها: طرح عبد المجيد النجار[١٠] الذي وصفه المؤلِّف بالمتميّز في نهجه الوسطي بين أصول الفقه، وأمثلة الأحكام الفقهية، والتوسّع في المقاصد، وتأويل بعضها. وقد حدّد النجار في طرحه هذا أربعة مقاصد جامعة، هي: حفظ قيمة الحياة الإنسانية، وحفظ الذات الإنسانية، وحفظ المجتمع، وحفظ المحيط المادي.

أمّا الباب الثاني من هذا الكتاب فجاء في المنهجية التي اعتمدها العلماء في تقرير المقاصد واستخراجها وتثبيتها، وقد تضمّن ثلاثة فصول؛ ناقش المؤلِّف في أولها مسائل أساسية في المقاصد مناقشةً نقديةً، بما في ذلك نجاعة الاستقراء في استخراج المقاصد، ومفهوم المصلحة، ومفهوما الحفظ والضرورة، بالإضافة إلى تقليب النظر في فكرة التقسيم الثلاثي.

وقد اعترض –مثلاً– على الاستقراء بأنّ الطريقة الأصولية فيه غير كافية، وأنّه لا بُدّ من البحث عن منهج أجدى وأعم في صياغة المقاصد.[١١] صحيح أنّ للاستقراء قوّةً حجيةً، لكنّه لا يخرج عن كونه علماً نسبياً. ثمّ اعترض على بعض صيغ المصلحة بخمس ملاحظات منهجية عامة:[١٢]

١. وجوب اعتبار السنن الكونية وفهمها، وطبائع العمران، وهو ما يُفهَم من القول باعتبار المصلحة والفطرة.

[٩] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٢هـ.
[١٠] النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.
[١١] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص١٥٧.
[١٢] المرجع السابق، ص١٦٧.

٢. حصر المصلحة في حيّز الفقه والأحكام الشرعية يُضيِّع فرص الاستنارة بطبائع العمران؛ إذ إنّ طبائع العمران لا تجري على قانون الاطّراد القطعي، وإنّما على قانون الغلبة والاحتمال. وهي ترتهن أحياناً لسياقاتها الزمنية والمكانية ارتهاناً يجعلها غير صالحة للانضباط الفقهي القانوني.

٣. وجوب تأطير المصلحة بإطار تصوّر إسلامي واضح، بحيث يكون تحديد المقاصد في نهاية المطاف مرتبطاً بالرؤية الكونية والمنهجية العامة التي تضبط التصوّر.

٤. وجوب الاحتراز في ذكر المصلحة لنفي الوهم الذي يتطرّق إلى المعنى المراد. وإيرادُ ذكر ما استحسنته العقول الراجحة عند الكلام عن المصلحة مفهومٌ ومقبولٌ في العصور التي سبقت عصر التنوير، والتي ساد فيها الدين وقيمه المرجعية، خلافاً لما بعد عصر التنوير الذي غلبت فيه مفاهيم المذهب النفعي وطغت، وأصبح المعروف منكراً، والمنكر حقاً إنسانياً.

٥. الانتباه إلى أنّ صياغة المصلحة التي يكثر فيها الاستثناء مناسبة للضبط في الأمور الفقهية التطبيقية، لكنّها غير مناسبة للصياغة المقصدية العامة؛ [١٣] لأنّه قد ينجم عن الاستثناء ظلم للمقصد الأصلي، وتضييق لآفاقه الرحيبة، ما يفتح الباب للعودة على الأصل بالنقصان والإلغاء.

وقد نبّه المؤلِّف على أنّ لفظ "المصلحة" المفهوم في المصطلح الشرعي يُساء ترجمته، ويُساء استعماله في اللغات اللاتينية للحضارة الغربية المعاصرة.

أمّا بالنسبة إلى التقسيم الثلاثي للمقاصد وترتيبه فقد أشار المؤلِّف إلى أنّه من أقوى أركان النظرية المقاصدية، لكنّ الأنفع -بعد عرض رأي عدد من العلماء في هذا التقسيم- لتحقيق الاتساق في الصياغة التنظيرية أن لا نقول بوجود قيم ضرورية، وأخرى حاجية، وأخرى تحسينية، وإنّما نصوغ قيماً خمساً (أو أكثر)، ثمّ نقول إنّ هذه القيمة نفسها تتجلّى على مستوى الضروري والحاجي والتحسيني، وربّما تأخذ أسماءً أخرى عند

[١٣] المرجع السابق، ص١٦٨.

ذلك، لكنّها لا تخرج عن كونها من جنسها، وتتصل فيما بينها برابط عضوي، وتتوضّع في النظرية على نحوٍ تراتبي تفاعلي.[١٤]

ثمّ ناقش المؤلِّف في الفصل الثاني من الباب الثاني مسائل منهجية تتصل بموضوع المقاصد، ويتعلّق بعضها بالتنظير؛ لأنّ طريقة التنظير الجارية في حقل المقاصد ينتج منها –كما يقول المؤلِّف– إشكالات تُقلِّل من فائدتها. ويرى المؤلِّف أنّ الإسهام في أمر المقاصد –الذي نشهده هذه الأيام– هو من جملة التجديد، ومن ألزم واجبات الأُمّة، وحين يتعلّق العلم بأمر الدين فالمسؤولية عامة؛ على شرط أن يكون المتصدّي للتجديد قادراً على الإحاطة بكلّ ما يتعلّق بعلم المقاصد، وفهم مصطلحاته ومسائله الأساسية.[١٥]

وقد ناقش المؤلِّف في هذا الفصل مسألة علاقة الشريعة بالقانون، ثمّ بيّن أوجه التقابل بين التنظير في العلوم الشرعية والقانون عبر التنزيل الواقعي،[١٦] ثمّ تعرّض لمفهوم النفس وارتباطه بمفهوم الفطرة، وأشار إلى صياغات عدد من العلماء، أمثال: الدهلوي،[١٧] والفاسي،[١٨] وابن عاشور.[١٩] وانتهى إلى أنّ الفطرة هي الحال السوية للنفس في عناصرها الثلاثة: العقل، والعاطفة، والضمير، إضافةً إلى عنصر الجسد بوصفه الوسيلة التي تتمثّل بها أوجه النفس.[٢٠] أمّا بالنسبة إلى مفهوم الحرية فيرى المؤلِّف أنّه لا يصلح أن يكون مقصداً كلّياً تنتظم حوله؛ إذ إنّ الحرية في المنظور الإسلامي تلازم –في الأغلب– أوجهاً أخرى في الحياة لها ضوابطها المختلفة.

ثمّ أشار المؤلِّف إلى مسألة أخرى مهمة تتعلّق بأسس قراءة النص المختلفة (الأساس اللغوي، والظرفي، والمقاصدي، والتكاملي، والعقلي)، مُؤكِّداً ضرورة تعاضد هذه الأسس

[١٤] المرجع السابق، ص١٨٦.
[١٥] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٦] المرجع السابق، ص٢١٥.
[١٧] الدهلوي، ولي الله شاه. **حجة الله البالغة**، تحقيق: سيد سابق، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ.
[١٨] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
[١٩] من كتبه: **مقاصد الشريعة الإسلامية، والتحرير والتنوير**.
[٢٠] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٢٢٢ وما بعدها.

فيما بينها لفهم النص، ومُعتقِداً أنّه إذا قبلنا هذه الأسس لفهم النص لانتفى معظم الخلاف في المقاصد.

ولـمّا كان هذا الكتاب يهدف إلى تقديم رؤية عمرانية للمقاصد فقد جعل المؤلِّف الفصل الثالث من هذا الباب عرضاً للمنهجية التي دعا إليها طه جابر العلواني للوصول إلى مقاصد الشريعة الكبرى، ثمّ قراءة ابن خلدون قراءةً تستنطق أبعاداً مقاصديةً عمرانيةً فيما كتب. ويُنبِّه المؤلِّف على أنّ كلّ المناقشات التي تطرّق إليها سابقاً أظهرت أنّ محاولات فهم المقاصد والإضافة إليها بقيت محصورةً في أُطر الفقه وأصوله، وأنّ أكثر البحوث المقاصدية الجديدة لم تُطوِّر مصطلحاتٍ جديدةً، وبقيت في دائرة التوسيع والتأويل، لا التطوير النوعي.

وفيما يخص منهجية طه جابر العلواني وابن خلدون فقد تجاوزت المنهجية القديمة المرتبطة بالفقه وأصوله، ونظرت إلى صعيد أعم وأكثر تجريداً.

أمّا طه جابر العلواني فقد دعا –بدايةً– إلى عدم الوقوف عند المكتوب من التراث، وكانت إسهاماته في المقاصد تجديداً منهجياً جذرياً، ابتعدت عن كلٍّ من: الفقه، ومقاصد الفقه باتجاه أصول الدين. وقد أشار العلواني إلى أنّ المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران، وأنّ هذه المقاصد لا تقتصر على قضايا التكليف الشرعي والأحكام الجزئية، وإنّما تتجاوز ذلك إلى استلهام الخطاب القرآني في بيان غاية الحق من الخلق، وفهم حقيقة الفعل الإنساني وعلاقته بالخطاب المقاصدي.

وأمّا ابن خلدون فإنّه –كما يقول المؤلِّف– شيخ طبائع العمران، والأمر الوجودي، والمجرى الطبيعي. وقد عقد المؤلِّف مقارنةً بين منهجية ابن خلدون ومنهجية الشاطبي في التوجّه المقصدي لكلٍّ منهما، نبّه خلالها على أنّ تركيز الشاطبي وهمّه التنظيري انصبّ على النصوص وفهمها فهماً تنبثق منه قواعد كلّية. في حين مثّل منهج ابن خلدون تطبيقاً مقاصدياً خرج عن الطور المعهود في الاستدلال اللغوي والتعليل الأصولي، وفتح آفاقاً أرحب من آفاق الشاطبي، مُبيِّناً أنّ جذر الفهم الخلدوني هو السننية، ومعرفة طبائع الأحوال في العمران.

ثمّ ذكر المؤلِّف أبعاداً مقاصديةً عمرانيةً في فكر ابن خلدون، هي: استقامة التصوّر، وسلامة النفس والعقل، والتآلف الاجتماعي، وتنمية الأرزاق، وعدل نظام الحكم. ثمّ صنّفها على نحوٍ قريب من التصنيف المعروف للمقاصد، مُفصِّلاً الحديث عن كلّ مقصد بكلام ابن خلدون؛ ففي استقامة التصوّر اتساع لمفهوم الدين بحيث يشمل سلامة الاعتقاد والتصوّر، وتأكيد لمفهوم السننية وغاية الخلق ودور الإنسان في هذا الكون. ومن الآفاق الخلدونية في حفظ الدين وإبقاء أرومة التصوّر الإسلامي صافيةً، اعتناؤه بمفهوم الغيب وتفسير حقيقة النبوة، وارتكاز الحفظ على التفكير السنني والنظر السببي، وإفراد التوجّه لله تعالى، وتثبيت مرجعية القرآن وحده والسنّة الشارحة المبيّنة.

أمّا مقصد سلامة النفس والعقل فإنّه يتحقّق بأمور عدّة، تُسهِم في اتساع مفهوم العقل فلا يقتصر على إشكالية الإسكار المادي، واتساع مفهوم النفس فلا يقتصر على الجسد.

ومقصد حفظ العقل يرتبط بالثقافة العامة، ورعاية اللغة العربية بتهذيبها القرآني، وكيفية تحصيل العلم. في حين يرتبط مقصد حفظ النفس بشمول نظرية ابن خلدون الذي يجعلها تصل استقامة العمران بسلامة البناء النفسي. ويُعَدّ مصطلح "الأمر الطبيعي" لابن خلدون من المصطلحات المؤسّسة في نظريته، ويمكن فهم مقتضيات هذا المصطلح من منظور فردي وجماعي، وما يتصل بالفرد فله ثلاثة أبعاد: بُعْد يتصل بالبناء العضوي، وبُعْد يتصل بالنفس البشرية وفطرتها، وبُعْد يتصل بالتنشئة والاعتياد.

وأمّا بالنسبة إلى مقصد التآلف الاجتماعي فقد نبّه المؤلِّف على أنّ المعنى العام لمفهوم العصبية عند ابن خلدون هو التماسك، وأنّه لا ينحصر في أمور السياسة، وإنّما يرتبط بكلّ ما يساعد على سلامة جسد المجتمع ورصّ مكوّناته.

وأمّا مقصد تنمية الأرزاق فقد تناوله المؤلِّف استناداً إلى قراءاته في فكر ابن خلدون التي ترى أنّ حفظ الدين –في أعمق صوره– يمرّ بالصنائع الشريفة، بما فيها من أعراف واعتياد على استقامة الأخلاق؛ إحياءً للعلوم، وإغاثةً للأمم بالرقي في المعاني.

وأمّا مقصد عدل نظام الحكم فقد ناقشه المؤلِّف من أربعة أوجه، هي: الجذر الفكري للسياسة، وأهلية مَن يقوم بالحكم، ومصارف بيت المال، ومفهوم التماسك والاستقرار والتغيير.

أمّا الباب الثالث من هذا الكتاب فيقوم على فصل واحد يفصل في المقاصد العمرانية، وقد جعله المؤلِّف قسماً مستقلاً تستهلّه مقدمة مختصرة، ليكون قائماً بذاته. ويمكن للقارئ -كما يقول المؤلِّف- الذي لا يريد الانغماس في التفصيلات وفي المسائل المنهجية، أن يكتفي بقراءته.

والفصل المستقل من هذا الباب هو عرض لتنظير عمراني يخص مقاصد الشريعة، ويسعى إلى إنارة أركان المنظومة الإسلامية في أبعادها المتكاملة: البُعْد التصوّري، والبُعْد النفسي، والبُعْد الاجتماعي، والبُعْد الاقتصادي، والبُعْد السياسي. يقول المؤلِّف: "ومع جدة هذه العناوين، فإنّ الصياغة لا تعدو أن تكون تبنّياً للتوسيع الذي أفاد به ابن عاشور، واستلهاماً لرؤية العلواني، واستصحاباً للمنطق الخلدوني في النظر. والبحث هو مدٌّ لآفاق المقاصد، وتعميقٌ، وإعادةُ تركيبٍ."

يذكر المؤلِّف في هذا الباب أنّه لم يتطرّق إلى الدرجات الثلاث في المقاصد (الضرورية، والحاجية، والتحسينية)؛ لأنّ تحديد هذه الدرجات تحديداً دقيقاً هو أمر عسير، خاصةً على صعيد الحياة الجماعية التي تكون فاعلياتها عرضةً للتغيّر المستمر، وأنّ الأنجع هو اعتبارُ المقاصد الكبرى مقاصدَ عامةً تتفتّق مقتضياتها في واقع الحياة على واحدة من هذه الدرجات، وعدمُ تحديد هذه الدرجات للاجتهاد عند المطابقة بين المقصد والمطلب؛ منعاً للتداخل.

تتعلّق الأوزان الثلاثية للمصالح بموقع المسألة على الطيف بين الفردي والجماعي على صعيد العدد، وباتساع المساحة التي تؤثّر في المسألة، وبمدى هذا الأثر وشدّته.

وأنقل هنا رسماً توضيحياً أورده المؤلِّف يمثّل جدولاً للمقاصد من منظور عمراني:

المقصد الكلّي	المقصد الفرعي
أولاً: حفظ الدين، وتزكية التصوّر.	١. التنزّه عن الحلولية. ٢.التنزّه عن التجسيد. ٣. التنزّه عن القومية الغيبية. ٤. التنزّه عن الدهرية.
ثانياً: حفظ النفس والعقل وتزكيتهما.	١. الإخلاص والمراقبة. ٢. التوكّل واليقين. ٣. الصبر والمجاهدة. ٤. التعلّم والتثقّف.
ثالثاً: حفظ النسل، وتزكية التآلف الاجتماعي.	١. السكن. ٢. التآزر. ٣. التناصح. ٤. الإصلاح.
رابعاً: حفظ المال، وتزكية الأرزاق.	١. التملّك الاستخلافي. ٢. التداولية. ٣. الإعتاق. ٤. الكفائية.
خامساً: حفظ نظام الأُمّة، وتزكية السياسة.	١. عدل الحقوق والواجبات. ٢. إحكام التشاور. ٣. جهاد الأمن والسلام. ٤. التعارف والبلاغ.

وتفصيل هذه المقاصد العمرانية للشريعة جاء على النحو الآتي:

أولاً: حفظ الدين، وتزكية التصوّر

يذكر المؤلِّف أنّ أول مقاصد العمران هو حفظ الدين، وتزكية التصوّر؛ لأنّ مقتضيات التوحيد تتجلّى في تكوين الرؤية الكونية التي ترتسم فيها منظومة القيم، وفي منهجية التفكير وعلاقة الأسباب بالمسبّبات، وفي النسق الشعوري الذي يحتضن ضمير الإنسان، وفي وجهة السلوك والنشاط البشري الذي تتجلّى آثاره في كلّ وجه من أوجه الحياة، بما فيها الفن والذوق.

أمّا آفات التصوّر التي غلبت على الأديان فجمعها المؤلِّف في أربعٍ: الحلولية، والتجسيد، والقومية الغيبية المادية، والدهرية.

وآفة الحلولية تظهر في تسرّب بعض التصوّرات الخاطئة؛ فبدلاً من التفكّر في أسماء الله الحسنى ممّا تهتدي بمعانيها العقول، وتنشرح بها الصدور، يُقال إنّ الإله حالٌّ بما هو مخلوق. وقد تسرّبت مثل هذه التصرفات إلى ملّة المسلمين، وتأرجحت بين حدّ الغفلة الذي يجرّ إليه ضعف الإنسان، وحدّ الغلوّ الذي يمثّل انتكاساً وتحريفاً لطبيعة الدين.

ثانية آفات التصوّر هي التجسيد في المثال، وكانت النصرانية هي الدين الذي تماهى مع هذا تماهياً كاملاً، فاخترعت عقيدة التثليث.

والتجسيد نازع يضيق بالغيب، ويكره التسليم لله المطلق في كلّ صفاته. وتترافق عادة التجسيد مع التشطير، ويفضي التشطير إلى تنافس الأجزاء الاعتقادية بين بعضها بعضاً وما يتصوّره البشر المخترعون صفات الخير أو صفات الشر، فينحازون إلى واحد منها أو آخر. وفي كلّ ذلك خلع لصفات المخلوق على الخالق، وعجز عن الإيمان بالله تعالى على نحو الكمال الذي تقتضيه أسماؤه الحسنى.

وتبعات آفة الحلول وآفة التجسيد التشطيري متشابهة؛ فمنها ما قدّمت من الاستهانة بالشريعة، لا استهانة الاستخفاف والإنكار، وإنّما استهانة الجهل والعُجب

بادّعاء تنقية القلب، ومنها الإخلال في مفهوم السببية والتقصير في القيام بعبء الاستخلاف، ومنها ما يعتدي على صفاء التوحيد؛ سمة الدين الحنيف.

أمّا آفة التصوّر الثالثة فهي القومية الغيبية المادية، ويُقصَد بها التصوّر الذي يضيق بالغيب المخبوء، فيسكبه في المادة المحسوسة، ثمّ يجعل كليهما صفاتٍ مختصةً بقوم ما؛ كاليهود الذين ادّعوا أنّ الإله المطلق أنهى مهمته بخلق الشعب المختار، ولهذا كانت اليهودية هي الدين الوحيد الذي ينحصر في القوم، ويُشترط فيه النسب عن طريق أرحام النساء.

ولا يخفى ما في هذه الآفة من خطورة إذا ابتُلي بها أحد، واستحوذ عليه هاجس التقوقع الاعتقادي الذي يقود إلى أنواع شتى من الغلوّ في الابتداع العقدي.

وأمّا آفة التصوّر الرابعة فهي الدهرية، ولُبّها وَهْم الاستغناء عن الإله المطلق في كلّ صفاته، القيّوم على الكون قياماً مستمراً لا غياب فيه. وقد تجلّت عوارض هذا المرض في ظهور علم الكلام على يد بعض المسلمين، وتأرجحت بين حدّ الغفلة وحدّ الغلوّ. أمّا حدّ الغفلة فهو مذهبُ مَن يسعى إلى تسوية حقيقة الدين بحقيقة العقل والفلسفة، ومنهم مَن يشتطّ فيرى أنّ الدين هو ظاهر الحقيقة، ولُبّها هو الفلسفة، وأنّ الانشغال بفنون الجدل يُمكِّن الخاصة من الوصول إلى الحقيقة عن طريق بيان البرهان، في حين يحتاج عامة الناس إلى بيان الوحي.

ولمّا كانت الآفات الاعتقادية ممّا تصيب الأديان كلّها لزم أن يكون التنزّه منها مقصد حفظ الدين. ويرتبط ظهور مثل هذه الآفات التي تبنّتها مذاهب عدّة بطرق السياسة؛ لذا، يجب فصل الفكر عن السلطة السياسية، وإغناء أهله عن مذلة السؤال، واحترام منزلة العلم والعلماء، إلى جانب التربية على الأخلاق. ومن التزكية ضبط اللغة بين الجوهر والمجاز، وهذا ما تميّزت به العربية؛ لغة القرآن.

وكما أنّ فساد التصوّر يقود إلى فساد العمل، فإنّ العكس صحيح. وقد ذكر المؤلِّف أمراضاً تَنشأ من فاسد الأعمال، سمّاها أمراض سلوك التدين، هي: الاتكالية، والادّعائية، وغمط الآخر، والعُجب بالصلاح الشخصي، والغلوّ والتنطّع في الدين، والتحايل على الشرائع، والحرفية في فهم النصوص التي تُحرِّم إمكانية التنزيل عبر الأزمان والأقطار.

ثانياً: حفظ النفس والعقل وتزكيتهما

إنّ مفهوم النفس المنسجم مع الرؤية الإسلامية يشمل -كما نبّه المؤلِّف- أربعة عناصر، هي: العقل، والعاطفة، والضمير، والجسد. فكمون الفجور والتقوى الذي أُلهِم النفس يتحقّق عن طريق جسد يجمح إلى الشهوات أو يجاهدها، وعقل يتناجى بالإثم والعدوان أو بالبرّ والتقوى، وقلب متحجّر أو متراحم، وصدر منشرح بالإيمان أو منطوٍ على الشرور.

والفلاح مختص بمَن زَكّى النفس، والخيبة مختصة بمَن دسّاها. أمّا الضمير فهو موضع التهذيب والمراقبة والتنقية من الأدران. والفطرة هي الحالة السوية التي ألهمها الله كلّاً من: الجسد، والعقل، والعاطفة، والضمير. وإنّ تزكية النفس في كلّ تراكيبها مطلب يقع في صُلْب صيرورة التدين. ويتحقّق مقصد تزكية النفس وحفظ سلامة فطرتها بتزكية أربعة أبعاد، هي: الحفز إلى الإخلاص والمراقبة، والحفز إلى التوكّل واليقين، والحفز إلى الصبر والمجاهدة، والحفز إلى التثقّف والتعلّم.

ثالثاً: حفظ النسل، وتزكية التآلف الاجتماعي

توجد أربعة أبعاد لعموم التآلف، هي: السكن، والتآزر، والتناصح، والإصلاح. وإنّ من أقوى ما يفضي إلى السكن تزكية خصال كلا النوعين (الرجل، والمرأة) تزكية فهم ومناصرة؛ لأنّ التقصير في تفهُّم الأنوثة والرجولة هو تقصير في أداء واجب التعارف، وادّعاء تفضيل نوع على آخر هو معارضة للقول الفصل بأنّ الأكرم هو الأتقى، وإنّ التصوّر الإسلامي للأمانة الكبرى ولتنوّع الخلق ولمسؤوليات روابط النسب، يُنشِئ ثقافة مودة ورحمة.

وبالتآزر على خطة الإيمان يزداد التآلف الاجتماعي قوّةً وتماسكاً بتعهّد آصرة التآخي بين المؤمنين، ولا تتم تزكية التآزر الموصل إلى البنيان المرصوص إلّا بجهد المؤمنين، وبما يخترعون من أعراف تُمكِّن من التآزر، وتزكية التناصح والإصلاح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

رابعاً: حفظ المال، وتزكية الأرزاق

يتفرّع هذا المقصد إلى أربعة أوجه، هي: التملّك الاستخلافي، والتداولية، والإعتاق، والكفائية. فالمال مال الله أُعطِي الإنسان حق التصرف فيه، والتزكية تتحقّق في الاجتهاد في كيفية توزيع أموال الزكاة، وتقدير أهم المصالح العامة الجدير تعهّدها بشيء مُقدَّر من الإنفاق العام.

ثمّ لا بُدّ من تداول المال والثروة بالنظر مُجدَّداً إلى خيرات الكون التي تَمكّن الإنسان من استغلالها؛ نظرة تمنع من احتكارها، ووقوعها في أيدي القليل من فئات الناس.

ولا بُدّ كذلك من الإعتاق، الذي قصد به المؤلِّف التحرّر من قيود الحياة، ولزوم طلب الرزق فيها، وتحرير الإنسان من أن يتساوى مع الآلة المنتجة، ومن أن تستحكم به شهوة رأس المال. وتزكية هذا الوجه تكون في تحرير البشر من التسلّط بسبب طلبهم الرزق.

ويتحقّق هذا المقصد أيضاً بالكفائية؛ بأن ينضبط التمتع بالطيبات بالكفائية، واعتبار نصيبِ مَن يأتي بعدُ مِن الأجيال.

خامساً: حفظ نظام الأُمّة، وتزكية السياسة

وهو مقصد أساسي جدير بالاستقلال. ويُنبِّه المؤلِّف على أنّ هذا المقصد شبه غائب في الصياغات المقاصدية، وبارز عند ابن خلدون.[٢١] ولا شكّ في أنّ سوء السياسة والتفريط في رعاية شؤون الأُمّة، مُفضٍ إلى مفاسد كثيرة، وإلى اضطراب في أوجه الحياة جميعاً.

ينقسم هذا المقصد إلى أربعة مقاصد فرعية، هي: عدل الحقوق والواجبات، وإحكام التشاور، وجهاد الأمن والسلام، وحفز التعارف والبلاغ.

أمّا العدل، ومحاولة موازنة الحقوق والواجبات، والتحقّق العملي للعدل، فهو واجب تزكية مستمر. وبينما تَصلح الأعراف لمعالجة مساحات الخصوصية في حياة الناس، فإنّ

[٢١] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٣٣٦.

مسيرة الحياة تحتاج إلى ما يشدّ أزرها من القوانين في المساحات العامة لأنشطة الناس المتعدّدة.

وتتم تزكية مقصد الشورى وحفظ فاعليتها ومعانيها بإقامتها في أوجه الاجتماع المختلفة. ولا شكّ في أنّ الشورى تواجه تحديات عند محاولة تحقيقها، ولا بُدّ لصيرورتها من مراعاة واقع الحياة البشرية؛ لتتمكّن من تحقيق مقصدها، ومحاولة الوصول إلى أفضل القرارات، وتحقيق الرضا بهذه القرارات، وتسهيل مهمة الحكم، والاقتراب من اكتمال العدل.

والحقيقة أنّ نظام الشورى يقوى، وتتعمّق جذوره، ويصبح صرحاً متيناً إذا سرت فاعلياته على مستويات عدّة غير متمركزة في مجمع واحد، وهذا يتصل بالنظرة الإسلامية لأصل شرعية الحكم، التي تُستمَدّ من قدرته على خدمة مصالح جماعية تُعَدّ من متطلّبات الاستخلاف البشري.

وفكرة استناد الشرعية السياسية إلى مرجعية المجتمع هي فكرة مهمة جدّاً، ولها بُعْدان: أولهما أنّ طبيعة التصوّر الإسلامي للسلطة ترفض القداسة على الحكام. والبُعْد الثاني عمراني؛ لأنّ معرفة الناس بشؤونهم هي معرفة حثيثة، ومهارات التشكيلات الاجتماعية في تسيير أمور الحياة على نحوٍ عرفي غير مصطنع تترافق مع اليسر والسهولة؛ لذا، كان تطبيق الشورى على عدد من المستويات هو الأقرب إلى تحقيق المقصود منها.

أمّا جهاد الأمن والسلام فهو فرع مهم في مقصد السياسة، ولا يستقيم أمر، ولا تنعم روح، ولا يتم تآلف إذا فُقِد الأمن. ويُطلَب تحقيق الأمن والسلام على ثلاثة مستويات، هي: المستوى المحلي، والمستوى الإقليمي، والمستوى العام لكلّ دولة. وتزكية هذا المقصد يدخل فيها دراسة أهل التخصص لأحوال الأعداء والأمم الأخرى، فلا يركن إلى الرخاء ولو مع كامل التمكّن، ويدخل فيها التصويب الدقيق بين الجهد لتضييق الخلاف، وتفويت فرصة الإفساد، والجهد على معالجة الفساد قبل استفحاله.

والمقصد الفرعي الأخير للسياسة هو حفز التعارف والبلاغ. فإذا كان الدين هو الروح التي تسري في قلوب المسلمين، وكانت شرائعه هي التي تُنظِّم شؤون حياتهم، فإنّ التعارف بين الأقوام وأتباع الأديان متعذّر من غير بلاغ. فلا بُدّ من مَدّ جسور التعارف

على مستوى العالم أجمع، وتحقيق البلاغ المبين. وينهي المؤلِّف كلامه في هذا المقصد بقوله إنّ الهمّ الأكبر في تزكية السياسة هو إصلاح الفكرة المؤسّسة للنظام السياسي، فبذلك يكتسب أحقية تَمُدُّ بالاستقرار، وتمكّن الإصلاح، وتحول دون الاستبداد.

ملاحظات نقدية

بعد ما ورد من استطلاع للكتّاب، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية، التي يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. أشار المؤلِّف في الباب الأول من الفصل الأول في دراسته لمنهج الشاطبي، إلى عدّة خصائص لطرح الشاطبي في المقاصد، فبدأ بقوله: "العبارات التي تبدو متناقضة فيما يخص دور العقل في الدين."[٢٢] والصحيح أنّ عبارات الشاطبي ليست متناقضةً، ولا تبدو كذلك، وإنّما هي شديدة الوضوح في طلب النقل من العقل أن يتحقّق من ثبوت النص ابتداءً؛ لتمييز الحديث الصحيح من الضعيف، ثمّ التحقّق من تحقيق المناط في الواقع؛ حتى لا ينطبق النص في غير موضعه، وأن يُفهَم النص على ضوء حكمته، وأن تُفهَم الجزئيات على ضوء الكلّيات. وذلك كلّه ميادين للعقل طلبها النقل، فإذا أُعمِل النقل على نحوٍ صوري آلي من دون التفات إلى الكلّيات، الممثّلة للرحمة والعدل، في فهم الجزئيات، كان ذلك تطبيقاً خاطئاً للنقل، ومخالفةً له. قال تعالى: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} (البقرة: ٨٦).

اتسم منهج الشاطبي وعباراته بالوضوح بأن ليس للعقل أن يسرح إلّا حيث يُسرحه النقل؛ إي إنّ للعقل دوره في المجال الذي يُحدِّده له النقل. فالتوقيفيات والغيبيات لا مجال للعقل فيها، ومن هنا كان للشاطبي كتابان؛ الأول: "الموافقات"، وقد أبرز فيه ميدان العقل في التعليل، وفهم النص على ضوء حكمته، وإعمال المصالح الكلّية في فهم النص الجزئي. والثاني: "الاعتصام" الذي أبرز فيه ضرورة التوقف والالتزام بما ورد في النص في مجال العبادات، فلم يقبل إنشاء أذكار جديدة على خلاف الهيئة التي كان عليها الرسول الكريم وأصحابه، في حين أنّ شيخه أبا سعيد بن لب أجاز ذلك قياساً، فقال: "يُحدث

[٢٢] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٣٦.

للناس من الأوراد والأذكار بقدر ما أحدثوا من الفتور، قياساً على ما قرره الإمام مالك من القاعدة التي تقول: يُحدث للناس من الأقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور." غير أنّ الشاطبي رفض ذلك، وعَدّ العقل عملاً في غير ميدانه، فهنا مجال الالتزام.[٢٣]

٢. ذكر المؤلِّف أنّ نهج ابن بيَة في المقاصد يعالج واقع المسلمين من غير ذهول أو غياب عن تغيّر الحال وتقلّب الأمور، ويتمسك بصياغة الشاطبي، وبالدور المرجعي لأصول الفقه في فهم المقاصد. وعلى الرغم من أنّ تعريف ابن بيَة للمقاصد هو تعريف رحب، إلّا أنّ منهجه منهج ضيق. وهنا يسأل المؤلِّف: هل تسمح منهجية ابن بيَة بالإحاطة بالآفاق التي وضعها تعريفه للمقاصد؟ ثمّ يقول إنّ المتاريس التي فرضها ابن بيَة هي حمايات لكيلا ينفلت الأمر عند القول بالمقاصد، بحيث تبقى المقاصد متسلحةً بسلاح أصول الفقه، ومربوطةً بمراسي التراث العتيد. وهذا ممّا اعتبره المؤلِّف من باب تغليظ الحراسة الذي يحرم من طلاقة التفكير، ويؤخر النجدة.[٢٤]

أقول: إنّ العلّامة ابن بَية، بوصفه عالِماً أصولياً، يريد أن يجعل للأصول دوراً، ولا يعني ذلك أنّه كبّل المقاصد؛ فمن المهم أن تبقى مبادئ أصول الفقه جنباً إلى جنب مع المقاصد. ومَن فهم أصول الفقه أدرك أنّ إلغاء الأصول يُخرج عن المقبول في الشرع. ثمّ إنّ هناك ما يُسمّى القواعد المنهجية من أجل الوصول إلى نتائج صحيحة، فلا يُسمّى الالتزام بقواعد المنهج، وهو منهج ابن بيَة، تغليظاً للحراسة من طلاقة التفكير، ويؤخر النجدة.

٣. ناقش المؤلِّف أمرين أساسيين في مسلك بناء الصياغات المقاصدية، هما: مسألة الاستقراء، وأمر القرب أو الالتصاق بالمسائل الفقهية.[٢٥] وقد أورد بعض الإشكالات المتعلّقة بمنهج الاستقراء، ثمّ وصل إلى نتيجة مفادها أنّ الطريقة الأصولية في الاستقراء غير كافية، وأنّه لا بُدّ من البحث عن منهج أجدى وأعم في صياغة المقاصد.

[٢٣] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٢م، ج١، ص٥٥.

[٢٤] هاشم، **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، مرجع سابق، ص٩٥، ٩٦.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٤٦.

أقول: إنّ الشاطبي مجدّد، حتى في المنطق، وإنّه رفض فكرة الاستقراء التام والناقص، وعَدّ الاستقراء الأغلبي وحده كافياً لحدوث القطع؛ كإثباتنا جود حاتم، وشجاعة عليّ، ومعرفتنا عادات الرجل بالنظر إلى غالب أحواله، وقياساً على قواعد اللغة العربية التي ثبتت بالاستقراء لغالب شواهد العرب. فاستدلال المناطقة بوجوب تمام الاستقراء ليس شرطاً؛ لأنّ المعرفة بغالب توجّه الشارع يتحصّل منها معرفة بمقصده، وعلى سبيل القطع.

ثمّ إنّ الشاطبي ناقش الأصوليين في مسألة إن كانت الحجة بالاستقراء التام أم الاستقراء الأغلبي، ورأى أنّ الاستقراء الأغلبي يفيد القطع، مُخالِفاً بذلك المناطقة الذين يرون أنّ الاستقراء التام هو الذي يفيد القطع.

وهذا ما ذكره المؤلِّف في كتابه من أنّ طبائع العمران في سلوك البشر لا تجري على قانون الاطراد القطعي، وإنما تجري على قانون الغلبة والاحتمال.[٢٦]

٤. ناقش المؤلِّف مفاهيم أساسية وردت في معرض البحث عن المقاصد، مثل مفهوم المصلحة،[٢٧] ونبّه على أنّ بعض العبارات المشهورة بخصوص المصلحة هي عبارات مفتوحة إلى حدّ الإخلال؛ كعبارة: "حيث تكون المصلحة فثَمّ شرع الله"، ورأى أنّه لا بُدّ من أن تُشفع بقيد على نحو: "بشرط مراعاة المصالح الشرعية".

وتعقيباً على ما ذُكِر، فإنّ عبارة: "حيث تكون المصلحة فثَمّ شرع الله" عبارة أدبية، وهي عبارة ابن القيّم، وليست للأصوليين كافةً. وتوجد مدرسة أخرى مقيّدة يمثّلها الجويني الذي يقول: "التدابير إن لم يكن عن الشرع لها صدر فالهجوم عليها خطر." ويوجد اتجاه أكثر تقييداً يمثّله تلميذه الغزالي الذي يقول: "والمصلحة المرسلة لا نعني بها اللذة والمنفعة، وإنما نعني ما حققت من قصد الشارع." وهذا ينسجم مع ما يريده المؤلف.

٥. لقد كان دافع المؤلِّف إلى تأليف كتابه في موضوع المقاصد أمرين؛ الأول: إشكالات يحسب أنّها تظلم شريعة الإسلام الباهرة. والثاني: ما يراه من عدم اتساق تنظيري، وضعف في ترابط الأجزاء، أو ربط بعضها ببعض ربطاً من أطراف المسائل، لا من أصل جذورها.[٢٨]

[٢٦] المرجع السابق، ص١٦٧.
[٢٧] المرجع السابق، ص١٦٢ وما بعدها.
[٢٨] المرجع السابق، ص٢٠٩.

ويرى المؤلِّف أنّ الأنجع هو اعتبارُ المقاصد الكبرى مقاصدَ عامةً تتفتّق مقتضياتها في واقع الحياة على واحد من المستويات الثلاثة: الضروري، والحاجي، والتحسيني، وعدمُ تحديد هذه المستويات للاجتهاد عند المطابقة بين المقصد والمطلب؛ منعاً للتداخل.

ثمّ قدّم صياغةً في المقاصد تربط الجزئيات بعضها ببعض، وتضعها في إطار يُحقِّق صفتي الشمول والتوازن، وهذا ما نبّه عليه فتحي الدريني[٢٩] حين أشار إلى أنّ سياسة التشريع تستند إلى المفاهيم الكلّية التشريعية القطعية، والقيم التشريعية الكبرى، التي تُؤلِّف الوحدة التشريعية التي لا يجوز الخروج عليها أو تنكّبها، وأنّ أيّ حكم شرعي أدى تطبيقه في بعض الظروف إلى مخالفة ما تقتضيه هذه الوحدة التشريعية، هو مخالف لإرادة الشارع، ويجب تعديل الحكم بما ينسجم مع إرادة المُشرّع، ويحفظ القيم التشريعية من المساس بها. فمن الكلّي مفهوم العدل والرحمة والأُخوة، ومنها مبدأ رفع الحرج ورفع الضرر بإزالة آثاره، ومنع التسبّب فيه ابتداءً. فهذه المفاهيم راعاها القرآن الكريم، ومثّل لها في بعض أحكامه، وهي موجّهات للعدل والمصلحة، مع مراعاة مبدأ الموازنة بين المقاصد باختلاف درجاتها عند التطبيق. وهذه المفاهيم والمبادئ الكلّية تُعَدّ بقيةُ الفروع من جزئياتها، ومعلوم أنّ الجزئي يحمل معنى الكلّي كاملاً، فإذا لاحظ المجتهد أنّ التمسك بالجزئي يفوت الكلّي نتيجةً لظرف ملابس، وجب تعديل الحكم إعمالاً للكلّي في الجزئي.[٣٠]

وممّا يجدر التنبيه عليه أنّ المؤلِّف لم يأتِ على ذكر الدريني بالرغم من اهتمامه بعلم المقاصد الشرعية، ووجود كتابات طيبة له في هذا الموضوع، مثل كتاب: "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم".

وقد يكون مفيداً أن نُذكِّر بأنّ هذا الكتاب هو إسهام من خارج حيّز العلوم الشرعية، انطلق من شعور الواجب في أمر الدين، واعتبر مؤلِّفه أنّ أمر المقاصد هو مشروع أُمّة، وقدّم فيه نظريةً مقاصديةً على صعيد العمران؛ فهو كتاب ذو فائدة عظيمة.

---

[٢٩] الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص١٩١.

[٣٠] الشاطبي. إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ج٣-٤، ص١٣.