مقاصد الشريعة وقضايا العصر

(مجموعة بحوث)

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

تقديم ٥

مدخل أصولي للمقاصد الشرعية ١١

مدخل مقاصدي للاجتهاد ٣١

مدخل مقاصدي للتنمية ٨٧

المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة ١١٥

نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي ١٥٣

مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي ٢٠٧

فكرة المقاصد في التشريع الوضعي ٢٥٣

تقديم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تتوالى الخيرات، وبرحمته تُغفر الزلات والخطيئات، والصلاة والسلام على محمد رسول الله الذي أنزل عليه ربه سبحانه قوله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]؛ والذي آتاه ربه "جوامع الكلم"، صلى الله عليه وسلم، "في خصال لم يؤتهن نبي قبله"، [رواه: البخاري ومسلم عن أبي هريرة، وهو مرويٌ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيرهما من الصحابة].

وقد منّ الله على مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي فمكنها من إنشاء مركز لدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو أول مركز متخصص في دراسة المقاصد يصرف القائمون عليه كل اهتمامهم بموضوع المقاصد وحده، ويمهدون للتعويل عليه علمًا وعملاً بحيث يخرج من دائرة الدرس النظري الخالص إلى دائرة التطبيق المتجدد في كل جانب من جوانب الحياة.

وقد مارس المركز عددًا من النشاطات المهمة، فعقد دورات تدريبية، ونظم محاضرات متخصصة وعامة، وساهم في مؤتمرات عقدت في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي لدراسة بعض موضوعات المقاصد، وأصدر عددًا من الكتب المتخصصة من أهمها الدليل الإرشادي لدراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو عمل علمي غير مسبوق في جمع المؤلفات المتعلقة بالمقاصد وتحليل محتوى كل منها بطريقة سهلة وفي عبارة موجزة، يصل الباحث منها إلى مراده في أيسر سبيل. وقد صدر منه المجلد الأول محتويًا على التعريف بأكثر من ألف مصدر من قديم التراث وحديث الإبداع الفكري لأهل العلم، والمجلد الثاني منه في طريقه إلى الصدور في وقت قريب إن شاء الله. وسيتبع إنجاز المجلد الثاني من الدليل البدء في إعداد المعاجم المقاصدية: لأعلام المقاصد، ومصطلحاتها، وقواعدها ومناهجها.

وأصدر المركز أربع كتب ضم كلٌ منها نص محاضرة من المحاضرات العامة التي نظمها المركز في القاهرة ومكة المكرمة والإسكندرية. وشارك أيضاً في دورات وبرامج دراسية عن المقاصد في بريطانيا وماليزيا والهند وكندا وغيرها.

وقد عقد المركز دورة متخصصة ومهمة عن "المقاصد وقضايا العصر" في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية، بالتعاون مع مركز الدراسات والبحوث القانونية

والاقتصادية هناك، في شهري ذي القعدة وذي الحجة ١٤٢٧ هـ = نوفمبر/ديسمبر ٢٠٠٦م.

والكتاب الذي أقدم له حصيلة هذه الدورة المتخصصة، التي شارك فيها رسمياً عدد يربو على المائة من رجال القانون، وطلاب الدراسات العليا، والمتخصصين في الدراسات الإسلامية. وتضمنت الدورة دراسات في الموضوعات الآتي ذكرها بترتيب ورودها في الكتاب لا ترتيب تقديمها في أثناء الدورة:

- مدخل أصولي للمقاصد الشرعية للأستاذ الدكتور محمد كمال إمام؛
- مدخل مقاصدي للاجتهاد للدكتور جاسر عودة؛
- مدخل مقاصدي للتنمية للدكتور حسن جابر؛
- المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة للدكتور إبراهيم البيومي غانم؛
- تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي للأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح:

- مقصد العدل وصداه في التشريع الجنائي الإسلامي للأستاذ الدكتور عوض محمد عوض؛

- فكرة المقاصد في التشريع الوضعي للأستاذ الدكتور محمد سليم العوّا.

وقد رتبت هذه المادة العلمية القيمة في الكتاب، على النحو السابق، توخيًا لوضعها في صورة متسقة علميًا من حيث الترتيب المنطقي لما تضمنه كل موضوع منها من بحث ودراسة وبيان. ولا ينقص من محاضرات تلك الدورة إلا محاضرة واحدة هي محاضرة الأستاذ الدكتور عبد الحميد مذكور عن "المدخل المقاصدي لدراسة العقيدة". فقد تفضل سيادته فألقاها من بطاقات بحثه ثم لم يتيسر له، إلى وقت إعداد الكتاب للطباعة، أن يصنع نصها المكتوب.

ولقد كانت هذه الدورة عملاً ناجحًا بالمقاييس العلمية والإجرائية، وكانت قاعة الأستاذ الدكتور جلال العدوي – العميد الأسبق لكلية حقوق الإسكندرية – رحمه الله، تغص في كل محاضرة بالمستمعين، من المشاركين في الدورة مشاركة رسمية ومن المهتمين بالموضوعات المطروحة. وقدرٌ كبيرٌ من الفضل في هذا النجاح يعود إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية وأساتذتها وموظفيها، وعلى رأسهم عميد الكلية الهمام

الأستاذ الدكتور أسامة الفولي، الذي لم يدخر جهدًا في العمل على إنجاح الدورة وتحقيق أوسع استفادة ممكنة منها.

وكان من بركات هذه الدورة أن وافق مجلس خبراء مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية في اجتماعه المنعقد بالقاهرة يوم ٦ من ربيع الثاني ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧/٤/٢٤ على مشروع اتفاق تعاون علمي بين المركز وبين مركز الدراسات والبحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية. وهو الاتفاق الذي وافق عليه مجلس الكلية في اجتماعه المنعقد يوم ٢١ من ربيع الثاني ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧/٥/٨م.

وبمقتضى هذا الاتفاق سيتعاون المركزان - إن شاء الله - في تنظيم الندوات واللقاءات العلمية والدورات المتخصصة، ويتعاونان في مجال الدراسات العليا، وفي مجال المكتبة وغيرها من المجالات.

وإنني إذ أقدم هذا الكتاب إلى القارئ الكريم لأوقن أنه سيجد فيه مادة علمية رفيعة المستوى، وثراء هائلاً في النوع الذي تقدمه هذه المادة، من موضوعات في علوم أصول الفقه والاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون والتشريع، وسيجد بيانًا نافعاً،

مدخل مقاصدي للاجتهاد

د/ جاسر عودة

الملخص

تعرض هذه المحاضرة لنوعين من أنواع الاجتهاد المقاصدي؛ أولهما الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية نفسها، وثانيهما الاجتهاد النظري في أصول الفقه. أما الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية. فينقسم إلى اجتهاد في نَظم المقاصد في نَسَق هيكليّ محدد، والاجتهاد في المصطلح المقاصدي، تفسيراً أو نحتاً. وأما الاجتهاد في نظريات الأصول، فتضرب هذه المحاضرة مثالين من نظريتين من نظريات الأصول التي يمكن للاجتهاد المقاصدي أن يلعب دوراً في تجديدهما، ألا وهما نظرية الدلالة ونظرية حل التعارض. أما الدلالات، فتمثل المقاصد منهجاً وسطاً بين الاقتصار على دلالات الألفاظ وبين فصل الدال عن المدلول بحجة التأرّخ. وأما حل التعارض عن طريق المقاصد، فنتدارس مثالين على ذلك، أولهما مقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم في حفظ الضرورات الشرعية حسب تغير الأحوال، وثانيهما تحقيق مقصد سماحة الشريعة في اعتبار التنوع، ومراعاة العرف، والتدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.

الجزء الأول: الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية

القَصْد والمقْصِد لغةً مشتقَّان من الفعل قَصَدَ، والقَصْدُ هو استقامةُ الطريق، والاعتمادُ، والعَدْلُ، والتوسُّطُ، يعني الاعتزام والتوجه نحو الشيء، ومن هنا جاء المعنى الاصطلاحي للمقاصد الشرعية، أي المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من

وراء تشريعاته وأحكامه،[1] والتي يستقريها العلماء المجتهدون من النصوص الشرعية. ولابد أن نأخذ بنظر الاعتبار أن المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي قد اتخذت أسماء مختلفة اتّفقت في المعنى وإن اختلفت في الألفاظ، مثل غرض الشارع،[2] وما أراد الشارع،[3] وما "تشوّف[4] الشارع إليه،[5] ومناسبة القياس[6] (وهو مبحث مقاصديٌّ

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة: محمد الميساوي،ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر، الاردن، عمّان: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص١٨٣.

[2] انظر مثلاً: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ. **المحصول**. تحقيق: حسين علي البدري وسعيد فودة، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ. ج١، ص٩٥، ابن بدران، عبد القادر الدمشقي. **المدخل**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، ج١. ص١٦٠، والسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر. **أصول السرخسي**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.ج٢، ص٢٤٨، والشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ج١، ص١٣٧.

[3] انظر مثلاً: الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. **الرسالة**. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار الفكر، ١٣٥٨هـ، ص٦٢، الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج١، ص١٣٩، وج٢، ص١٧٧، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج٣، ص١٩٧.

[4] مثل تشوف الشارع للحرية، والعتق، وعدم الطلاق، ولحوق النسب، وغيرها من المعاني. انظر مثلاً: السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج٤، ص٥١٣.

[5] انظر مثلاً: الرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج٥، ص٢٢٦، والغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج١، ص١٧٢، والآمدي. **الأحكام**. مرجع. سابق. ج٥، ص٣٩١.

بالأساس)، والحكمة،[1] والمصلحة،[2] والمصلحة المرسلة[3] (وهو تعبير غير دقيق لأن مصطلح المصلحة المرسلة يُنْصَدُّ به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء، وهذا لا ينطبق على المقاصد التي تشهد لها النصوص بل هي مستقراة من النصوص).

الاجتهاد في النسق المناصدي

وقد اجتهد العلماء المقاصديون على مر العصور في وضع المقاصد المستقراة في أنساق محددة. أما النَسَقُ التقليدي لتَصْنيفِ المقاصدِ، والذي أبدعه الإمام الجويني وأفاض الإمام الشاطبي في شرحه، فهو هرم مترابط من الأهداف، في قاعدتِه الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض، وهي

---

[1] انظر مثلاً: الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **شفاء الغليل**. تحقيق: حمد الكبيسي، الطبعة غير معروفة. ص٦١٤. والرازي. **المحصول**. مرجع سابق. ج٥، ص٣٩٢-٣٩٦ وص٥٩٥-٥٩٦.

[2] انظر مثلاً: الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ج١، ص٤٥٩، وج٢، ص٤٠٠، وج٣، ص٥٦، وج٤، ص٢٣٨، وابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ. ج١، ص٦٨، وابن القيم. **إعلام الموقعين**. مرجع سابق. ج٣،ص١٤٧، والآمدي. **الأحكام**. مرجع سابق. ج٤، ص٢٧٩.

[3] انظر مثلاً: الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج١، ص١٧٢.

التي ذكرها كثير من العلماء ضمن أبواب "المصالح"،[1] ثم تتلو الضروراتُ الحاجيات، ثم التحسينيات.

وأما المعاصرون، فقد قسّموا المقاصدَ إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.[2] فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو في أنواع كثيرة منها، كمقاصد السَّمَاحَة والتَيسير والعدل والحرّية.[3] وتشمل المقاصد العامة الضرورات المذكورة آنفاً. والمقاصد الخاصة مصالح ومعانٍ لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل مقصِد عدمِ الإضرارِ بالمرأةِ في بابِ الأسرة، ومقصِدِ الرَّدْعِ في باب العقوبات، ومقصِد منعِ الغَرَرِ في باب المعاملات المالية، وهكذا. والمقاصد الجزئية عرفت بمعنى الحِكَمِ والأسرارِ والأغراضِ التي راعاها الشارع في

---

[1] مثلاً: الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق: عبد العظيم الديب، دولة قطر: وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ، ص٢٥٣. الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **المستصفى**. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. ج١، ص١٧٢. أيضاً: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول**. تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، ج٥، ص٢٢٢، وفي: الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن. **الأحكام**. تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ج٤، ص٢٨٦. الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي. **التعيين في شرح الأربعين**. بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٩هـ، ص٢٣٩. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الذخيرة**. تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م، ج٥، ص٤٧٨.

[2] انظر: جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص٢٦-٣٥، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

[3] ابن عاشور **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١٨٣.

حكمٍ بعينه متعلِّق بالجزئيات،[1] كمقصِد تَوَخِّي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصِد رفع المشقة والحَرَج في الترخيص بالفطر لمن لا يُطيق الصَّوم، أو مقصِد التكافلِ بين المسلمين في عدمِ إمساكِ لحومِ الأضاحي، وهكذا.

ونجد عند المعاصرين محاولات اجتهادية تضيف أنساقاً مقاصدية جديدة. فالطاهر ابن عاشور قد أَوْلَى "المقاصد الاجتماعية" اهتماماً خاصاً ظهر في النسق الذي اقترحه، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واعتبر من المقاصد الأساسية للشريعة مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وقسَّم كلاً من هذه المقاصد إلى جانبٍ خاصٍّ بالفرد وآخر خاصٍّ بالأمة، وجعل ما هو خاصٌّ بالأمة في مستوى أعلى من ما هو خاصٌّ بالأفراد.[2] بل وأضاف الطاهر ابن عاشور إلى ما ذكره القرافي في فروقه حول تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم[3]-

---

[1] جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. مرجع سابق. ص٢٨.

[2] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١٨٣ وما بعدها.

[3] القرافي. أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**. تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج١، ص٥٧". وهو فرق استشهد به عدد كبير من العلماء المعاصرين في مواضع شتى من كتاباتهم عن مقاصد الشريعة. قال القرافي في فروقه: "الفرق السادس والثلاثون: بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة ... تصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة ... [أما] بعث الجيوش ... وصرف أموال بيت المال ... وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود ... فهذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل ﷺ شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها".

أضاف مقاصد بمعنى "انتصاب الشارع للتشريع"، أي قصد الرسول صلى الله عليه وسلم التشريع دون غيره من الأحوال كالنصيحة، والمصالحة، والتأديب، والفتوى، والهَدْي، وتعليم الحقائق العالية، والإشارة على المستشير، حسب تعبير ابن عاشور.[1]

وأما السيد رشيد رضا، فقد استقرى مقاصد القرآن في مستوى واحد ومجالات متعددة، وهي إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال، والإصلاح الاجتماعي/الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، والإصلاح المالي والاقتصادي، ودفع مفاسد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، وتحرير الرقاب من الرق.[2] واستقرى الدكتور طه جابر العلواني من القرآن الكريم مقاصد وضعها في أصل نسق مقاصدي وسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية والعمران.[3] وقد عرض الدكتور القرضاوي في كتابه (كيفَ نتعامل مع القرآن الكريم) سبعةَ مقاصد - أيضاً في مستوى واحد- وهي: تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمة

---

[1] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق.

[2] رضا. محمد رشيد. **الوحي المحمدي ثبوت النبوة بالقرآن**. مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى، د.ت.

[3] راجع: العلواني. طه جابر. **مقاصد الشريعة**. دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م. ص١٣٣-١٥٤.

الشهيدة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون.[1] ولكن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله[2] مال إلى أن المقاصد ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى، وإنَّما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض.

ولعلي أضيف -فيما يظهر لي- أن المقاصد منظومةٌ معقدةٌ تعقيد التصور الإنساني نفسه، لا على نسق أوليّ بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، فهي إذن -بالتعبير المنظومي المعاصر- أقرب ما تكون إلى ما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد. أي إنه يمكن النظر إليها من بُعدِ الضروراتِ والحاجياتِ والتحسينياتِ على نَسَقٍ هرميٍ، تحتل فيه الضرورات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بُعد العامّ والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب، تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب، وتُبنى عليها أبواب الخصوصيات، ثم تُبنى العموميات على الخصوصيات، ويمكن كذلك النظر إليها من بُعد الأسس، على نسق شجري تحتلُّ الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كأُسُسِ رشيد رضا العشرة أو أُسُس القرضاوي السبعة أو أُسُس العلواني الثلاثة، وكل ذلك جائز في التصور، وكله عليه من الاستقراء أدلة، ولا يلزم من صحة أحد الأنساق المذكورة بطلان الآخر.

---

[1] القرضاوي. **كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟**. مرجع سابق.

[2] نقله عنه الدكتور فؤاد أبو حطب في سّمنار "الأولويات الشرعية" بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩١/٥/١٢) بالقاهرة، واختاره بعض الباحثين. انظر: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص٤٥.

ولكن، هل يعني ذلك أن الشارع عز وجل لم يرتب المقاصد ترتيباً معيناً في نسق تنتظم فيه؟ والجواب أن الترتيب والتنظيم والإبداع في خَلْقِ كل شيء وفي تشريع كل شيء عقيدة نؤمن بها، ولكنَّ إدراكَ المجتهدين لكل أبعادِ هذا الترتيبِ المنتظم -الذي قدْ يكون أعقد بكثير من أنساقِنا الأوليةِ البسيطةِ- أمرٌ آخر. ومثال ذلك الكونُ المرئيُّ، وقد خلقه الباري تعالى بإبداع ونظام وإحكام وتَوَازُن وما له من فطور، وكلُّ مسلمٍ يؤمن بذلك. ولكنَّ محاولاتنا -نحن البشر- لاكتشاف هذا النظام وسَبْرِ أغواره كلَّها ناقصة، وهذا ما تثبته الأيام. فعلى مدار التاريخ، كلَّما تصور علماء الطبيعة نظاماً في مجالٍ ما نتيجة اكتشافٍ ما، جاء بعد ذلك بزمن -طال أم قَصُر- اكتشافٌ آخر ليعلِّمنا أن التصور السابق كان صحيحاً جزئياً فقط، وأنَّ درجةً أكبر من التعقيد قد تقتربُ بنا من "حقيقة" النظام الكوني، وما أدراكَ ما حقيقةُ النظام الكوني! ويبدو لي أن المقاصدَ لا تخرج عن هذا المثال. نعم، لا بُدَّ للمقاصد من حَصْر وهَيكل ونَسَق، ولكنّ ما تصل إليه عقول العلماء من أنساق هو اجتهادٌ يقبل التطوير دائماً، ولا يَلْزَمُ أن يكون هو حقيقةَ الشرع كلَّها.

الاجتهاد في المصطلح المقاصدي

أما من حيث المصطلح، فهناك من يرى الإبقاء على المصطلح المقاصدي الأصيل، كما استقر في نظرية الإمامين الغزالي والشاطبي، مع إعادة تفسير المقاصد تفسيرات معاصرة، وفي هذا "حماية" للمصطلح الإسلامي من المصطلحات " غيرالإسلامية"،

التي تحمل معها دلالاتها وظلالها وخلفياتها التاريخية الغربية عن الإسلام. فمثلاً، كتبَ الدكتور يوسف القرضاوي يفسر حفظ العقل تفسيراً معاصراً: "أرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها .. فرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرضَ كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتمس اليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للآباء وللسادة الكبراء، أو لِعَوام الناس .."[1].

وهناك من رأى إعادة نحت المصطلح، وفي هذا تجاوز لظروف وعصر المصطلح القديم وفتح لباب مواجهة قضايا العصر من خلال المقاصد، بل والحوار مع "الآخر" الذي يستخدم هذه المصطلحات. ومثال ذلك مصطلح "الحرية"، الذي أدخله الطاهر ابن عاشور وغيره من المعاصرين في مقاصد الشريعة العامة، وهو مصطلح نُحت حديثاً نظراً لأن "تشوف الشارع للحرية" الذي ذكره الفقهاء إنما ذكروه في سياق الحرية بمعنى العتق وليس بالمعنى المعاصر الذي كتب عنه ابن عاشور وضرب مثالاً له "حرية الاعتقادات".[2]

---

[1] القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م. ص٧٥

[2] راجع: ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص٢٩٢، القرضاوي. "بين المقاصد الكلية و النصوص الجزئية". مرجع سابق. عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص١٧١-١٧٢، و عبد الفتاح. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، و خسروشاهي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية".

وأياً كان الشأن في هذا الخلاف، فالاجتهاد في تجديد المصطلح المقاصدي -نحتاً أو تفسيراً- له أثر إيجابي في تفعيل المقاصد الشرعية في واقع الحياة وفي قضايا العصر. والأمثلةُ التاليةُ تعبّر عن هذا الاجتهاد -بنوعيه- في مصطلحات الضرورات الشرعية.

ذكر أبو الحسن العامري "مَزْجَرَةَ هَتْكِ السِّتْرِ" التي شرع لها حد الزنى في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام".[1] ثم اختار إمام الحرمين الجويني في "برهانه" تعبير "عصمة الفروج" للتعبير عن نفس المعنى، ثم استخدم أبو حامد الغزالي تلميذ الجويني في "مستصفاه" تعبير "حفظ النسل"، وهو التعبير الذي تبناه الشاطبي في "موافقاته". أما الطاهر ابن عاشور، فقد قدم إبداعاً نوعياً حين كتب عن النظام الاجتماعي في الإسلام في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين،[2] حيث أدرج الأسرة الصالحة في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر. ويعكس ذلك المصطلح رؤيةً للمجتمع تظهر فيها الأسرة على أنّها وحدةُ بنائه الأساسية، وهي رؤيةٌ تختلف عن الرؤية التقليدية. وهذا لا يعني أن تُلغى "مزجرة هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل"، وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أَوْلَى. ولا يخفى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزِّزُ

---

[1] العامري، أبو الحسن الفيلسوف. **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١٢٥.

[2] القرضاوي، يوسف. بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تحرير: محمد سليم العو . لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م. وقد ذكره من قبل في كتابه: **كيف نتعامل مع القرآن**. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

من حقوقِ المرأة -التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرَيْنا الواقعَ المعاصر- وحقوقِ الأولاد الذين هم عماد مستقبل المجتمع والأمة، ويحميهم جميعاً من التعسف والبخس. وبهذا التطوير للمصطلح المقاصدي تُوظَّف الشريعة في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة.

وتكلم العامري عن مقصِد سماه "مَزْجَرَةَ أَخْذِ المال" التي شُرِعَتْ لها حدود السرقة والحِرابة، وذلك أيضاً في سياق إرهاصته المبكرة بالضرورات الخمس. ثم كان تعبير إمام الحرمين في نفس المعنى عن مفهوم آخر من مفاهيم العصمة، وهو "عصمة الأموال". ثم طوَّرَ أبو حامد الغزالي ذلك المعنى في مستصفاه إلى جزء من نظرية الحفظ عنده وسماه "حفظ المال"، وأصَّل الشاطبي لنفس المعنى في موافقاته. أما في العصر الحديث، فقد توسع مفهوم المال ليشمل مفهوم الثروة والقيمة التي ترتبط بالاقتصاد المحلي والدولي. وعبرت عن هذا التطور نظريات "الاقتصاد الإسلامي" التي زاد البحث العلمي الجاد فيها خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة بعد ظهور مشاريع البنوك الإسلامية. ثم حدث تطور نوعي في تناول مقصد حفظ المال عند بعض المعاصرين، وأصبح مفهوماً اقتصادياً استقرى السيد هادي خسروشاهي -مثلاً- من أجله من نصوص الكتاب والسنة، ما يُلزم الدولة بتحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب -وهو المفهوم الأساسي.[1]

---

[1] هادي خسروشاهي، "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية". تحرير: محمد العوا، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م.

وحفظ النفس وحفظ العرض أيضاً من المصطلحات التي عبَّرت عن تصوُّر لقيم أساسية أعربت عنها كل أجيال المقاصديين. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الباب هي: "حفظ النفس" و"مَزْجَرَة قتل النفس" و"حفظ العرض" و"مَزْجَرَة ثلب العرض" و "حفظ النسل" -عند من ضَمَّ حفظ العرض إلى حفظ النسل في التقسيم مثل الجويني والغزالي والشاطبي. وتعبير "النفس" قد ورد بوضوح في القرآن الكريم ولكن لم يرد فيه تعبير "العرض"، إلا أنه ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل: "كل المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ وعِرْضُهُ ومالُه،" و"إنَّ دماءَكم وأعراضَكم وأموالَكم حرامٌ عليكم."[1] وأما المعاصرون فقد شاع بينهم في معرض الحديث عن حفظ النفس والعرض مصطلح "حفظ الكرامة البشرية" كنوع من التجديد أو التفسير لهذين المصطلحين.[2] ومفهوم الكرامة البشرية لصيقٌ بمفهوم "حقوق الإنسان" الذي تَصَوَّرَهُ أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد

---

[1] مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤، وصحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفي ديب البغا) ج١، ص٣٧.

[2] القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م. ص٧٥. عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١م ص١٠١. الكيلاني، عبد الرحمن. القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية. **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**. تحرير محمد العوا، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م.

الشرعية في نفس السياق.[1] وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. إلا أنني أرى أنّ من الضروري أن تُبْحَثَ مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصل قبل إدماجها بالمقاصد الشرعية، حتى يُفرَّق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلاً مع المبادئ (الأساسية) لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات والإلحاقات لهذه الحقوق في بعض المجتمعات، والتي قد تختلف جذرياً مع ثوابت الرؤية الإسلامية. فمفهوم الحرِّية مثلاً يختلف عن مفهوم الحرية عند بعض الأوروبيين مثلاً، ذلك الذي قد تتعدى فيه حريّة التعبير إلى حريّة الإهانة والسخرية، وحريّة اختيار الأزواج إلى حريّة الشذوذ أو الخيانة، وحريّة التصرف في البدن إلى حريّة قتل المرء نفسه أو تعاطي المخدرات. وعليه، فالأمر يحتاج إلى تحقيق حتى لا تفسَّر مفاهيم حقوق الإنسان بما يتناقض مع معايير الإسلام وثوابته، وحتى لا يطلق "مقصد حفظ حقوق الإنسان" على عواهنه ويساء استغلاله.

وقد مر حفظ العقل بتطور مماثل على مدار الأجيال، من التركيز على حد الخمر فقط لكونها مُذْهِبَةً للعقل، إلى توسيعِ ذلكَ المفهوم حتى يَشْمَل كل ما يتصل بالعقل من علم وفكر. فمن الجيل الجديد من المقاصديين، كتَبَ الدكتور سيف عبد الفتاح: "حفظُ العقل ضرورةٌ من ضرورات العمران .. حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يُذهبه هو تعبير عن الحفظ الأساسي اللازم لكي يمارس العقل وظيفته وفاعليته في تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة (هجرة العقول - عقلية القطيع والعوام - غزو العقول -

---

[1] مثلاً: عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص١٧٠.

استلاب العقول ...)".[1] فيظهر هنا مثلاً تأثير الخلفية السياسية والاقتصادية في توظيف مفهوم حفظ العقل لمنع "هجرة العقول"، كما دعا الدكتور سيف، وقس على ذلك.

والمثال الأخير الذي يوضح التطور المعاصر في المصطلح المقاصدي هو مفهوم حفظ الدين، الذي بدأ بدوره معبراً عن "مَزْجَرَةِ خَلْعِ البَيْضَة" بتعبير العامري الذي ارتبط بما يسمى بحد الرِدَّة، وانتهى بمصطلح "حِفْظ الدين" عند كل العلماء الذين كتبوا عن المقاصد من بعد، مستندين لا إلى ما يسمي بحد الردة فحسب، ولكن بناء على حفظ العقائد والعبدات وغيرها من أصول الإسلام. ونشهد الآن ما يمكن أن نطلق عليه تحولاً جذرياً في تفسير هذا المفهوم، حيث يعاد تفسير "حفظ الدين" ليشمل كل الديانات بناء على مبدأ ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وبذلك يتحول حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه "حد الردة" إلى مبدأ يضمن كفالة الحريات الدينية بالمعنى المعاصر، للمسلمين وغير المسلمين، أو"حرية الاعتقادات" على حد تعبير شيخ الزيتونة ابن عاشور، كما مر.[2]

---

[1] عبد الفتاح. سيف. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي". **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق.** تحرير: محمد سليم العوا. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م.

[2] راجع: ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية.** مرجع سابق. ص٢٩٢، القرضاوي. "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية". مرجع سابق. عطية. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة.** مرجع سابق. ص١٧١-١٧٢، و عبد الفتاح. "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، و خسروشهي. "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية".

كل هذه الاجتهادات المقاصدية المعاصرة تحتاج إلى مزيد من البحث حتى تُوصل علاقاتها بالنصوص الشرعية وترتبط مآلاتها بواقع المسلمين وما يصلحهم في هذا الزمان في مختلف جوانب التنمية البشرية.[1]

الجزء الثاني: الاجتهاد المقاصدي في نظريات الأصول

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور عِلمَ أصول الفقه في تطوره التاريخي، واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"،[2] وكتب أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من ... تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول".[3] وقد وافق عددٌ من العلماء المعاصرين الشيخَ ابن عاشور في نقده هذا.[4] فمثلاً، كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن "علماء

---

[1] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨م، ص٢٠٤.

[3] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١١٨.

[4] انظر أمثلة في: الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**. سلسلة دراسات إسلامية، لبنان: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص٤٦٨-٤٧١.

الأصول من لدى الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة ... فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه".[1] وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،[2] "مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي أُلحقت إلى الأصول من علوم أخرى".[3]

وتبع هذا النقد محاولات منهجية لتجديد أصولي المعاصر عن طريق المقاصد كان من أبرزها توظيف المقاصد في "توسيعِ القياس" و"إخراجِه من الجزئيةِ إلى الكلية"، وما شابه ذلك من المصطلحات. وهذه الأطروحات في التجديد قد بَنَت على ما نبه عليه أئمة الأصول من قديم، من مراعاة للمصالح الكلية في الاجتهاد، وهو ما عبَّر عنه الإمام الجويني بالقيس الكلي،[4] وما عبَّر عنه الإمام الشاطبي بثبوت القواعد الكلية في مقابل آحاد الجزئيات.[5] أما في البحث المعاصر، فقد اقترح الدكتور حسن الترابي ما أسماه "القياس الواسع"، وهو: "أن نتسعَ في القياس على الجزئياتِ، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جُمْلَتِها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحةً

---

[1] المرجع السابق.

[2] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج١، ص٥.

[3] المرجع السابق.

[4] الجويني، **البرهان**، ج ٢، ص٥٩٠.

[5] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج٢، ص٦١ وما بعدها.

معينةً من مصالحه، ثم نتوخَّى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فِقْهٌ يقرِّبنا من فقه عمر".[1] ودعا الدكتور حسن جابر إلى منهج تحكم فيه كليات المقاصد على جزئيات الفقه.[2] وأصّل الدكتور طه جابر العلواني لما أسماه بفقه المقاصد الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل، يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام، دلَّت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يُعتبر هذا القانون الكلي مقصِداً من مقاصد الشريعة، فيتحوَّل إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمدُّ وجودَه منها".[3] ورفض الدكتور محمد سليم العوا تسميةَ تصرُّفاتِ الصحابة -التي نذكر بعضها لاحقاً- تغييراً للأحكام، وفضَّل تسميتها "اتّباعَ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في إدَارةِ الأحكامِ على المَصَالحِ، والعملِ بها ما أدَّت إلى تحصيلِ مقصودِها".[4]

وفي ضوء هذه الاجتهادات، نتدارس طرقاً للاجتهاد المقاصدي في مجالين من مجالات الأصول الهامة، ألا وهما الدلالة وحل التعارض.

---

[1] الترابي. **قضايا التجديد**. مرجع سابق. ص١٦٦-١٦٧.

[2] جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع والاجتهاد المعاصر**. بيروت: دار الحوار، ٢٠٠١م، الباب الأول.

[3] العلواني. **مقاصد الشريعة**. مرجع سابق. ص١٢٤-١٢٥.

[4] العوا، محمد سليم (وآخرون). **السنة التشريعية وغير التشريعية**. القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠١م، ص ٧١.

أولاً: الدلالة

تقف المنهج المعاصرة موقفين متناقضين من قضية الدلالة، بين الاقتصار على دلالات ألفاظ النصوص وبين إهمال النصوص جميعاً من باب "التأرُّخ". أما دلالة العبارة –حسب تعبير الأحناف ومن تبعهم– أو دلالة الصريح أو المنطوق –حسب تعبير الشافعية ومن تبعهم– فهي ملزمة للمكلف ما لم يرد نص بتخصيص أو نسخ، على تفصيل في ذلك عند مذاهب الأصول.[1] وأوضح أنواع الألفاظ هو اللفظ المحكم، ثم يليه النص (أو الظاهر)، ثم اللفظ المفسر (ووضوحه حسب ما يفسره). ولكن الاقتصار في استنباط الأحكام على هذه الدلالات المذكورة ووضع اللفظ المفسر (أي الذي يحتاج إلى ما يفسره) في آخر قائمة الألفاظ من حيث وضوحها، حدّ من مدى الاجتهاد. وصدقت مقولة شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور إن الأصوليين "قَصَرُوا مباحثَهم على ألفاظ الشريعة".[2]

وأما التَّأَرُّخ[3] فهو مفهومٌ ظهر في اتجاهات "ما بعد الحداثة" الفلسفية، يفصل "بين الدال والمدلول" عن طريق ربط النصوص المكتوبة أياً كانت كلياً وجزئياً بسياقها

---

[1] راجع مثلاً: حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م.

[2] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١١٨.

[3] بالإنجليزية: historicism

التاريخي، وبما يطرأ على هذا السياق من تطور تاريخي.[1] وقد طبق الألسنيون المعاصرون هذا المفهوم لتحقيق ما أسموه "بتفكيك النص"،[2] مقدساً كان أو غير مقدس، أي عن طريق تحليل الإطار الثقافي والتاريخي للألفاظ. وتبعهم في ذلك مسلمون دعَوا إلى مدرسة تَأَرُّخية إسلامية، تسقط وتنهي ما أسموه بسلطة النص.[3] ورأوا أنه لا ينبغي الالتزام بتفسير التقليدي للنصوص ولا إعادة تفسيرها حسب العصر لأن ذلك عندهم يعزز "الأصولية المبنية على النص".[4] بل دعا بعضهم إلى

---

[1] Winquist and Taylor، *Encyclopedia of Postmodernism*، p.١٧٨. أما "ما بعد الحداثة" (postmodernism) فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها بين "اللاعقلانية" و"فسيفساء الأضداد" و"المدرسية الشكية الجديدة".

[2] التفكيك (deconstruction)هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي "ما بعد حداثي"، من أصل جزائري) في الستينيات من القرن العشرين للتخلص – حسب رأيه– من كل تمحور أو تمركز حول أي سلطة كانت سواء كانت لنص، أو لدين، أو لجنس، أو لأشخاص. راجع: Taylor، V. and Winquist، C.، ed. *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge، ٢٠٠١

[3] Abu Zaid، Nasr Hamed "Divine Attributes in the Qur'an،" in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* ،ed. John Cooper ، Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris ، ١٩٩٨).

[4] Ebrahim Moosa ،"The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law،" *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* ،no. ١ (fall/winter) (٢٠٠٢).

.ال المفاهيم (التَّأَرُّخيَّة) مثل الجنة والنار والآخرة بمفاهيم الحرية والطبيعة
نل.[1] (!)

إذا كان لمفهوم التَّأَرُّخ المجرَّد وجاهةٌ من الناحية الفلسفية، فإن الخطأ الذي وقع "المُتَأَرِّخون" هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية التي هي فعلاً محصِّلة فات والتصوُّرات المتغيرة، على النص الإلهي الذي يختلف في مصدره ومقاصده مصادر ومقاصد البشر. وبالتالي فمفهوم "تأرخ القرآن" لا يتفق -في رأينا- مع يمان بقداسة كلام الله ووحيه المباشر إلى نبيه صلى الله عليه وسلم. ومآلُ هذا المفهوم فقدانُ الأمة لمصدرها المعرفي الرئيسي، وسقوطها في شَرَك الانقياد الأعمى لغيرها الأمم.

والمقاصد الشرعية تعزز من مفاهيم العقل والعدل والعلم والحرية (التي ينادي بها س جميعاً)، ولكنها لا تضعها في وضع مناقض أو متحدٍّ لمفاهيم الإيمان والعبادة لجنة والنار وغيرها من لوازم الإسلام، وهي لا تُماري في "سلطة النص"، ولكنها تمق مناط النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم. المقاصد لشرعية إذن- يمكن أن تقدم منهجاً وسطاً في فهم دلالات النصوص يوازن بين الاقتصار ى مدلولات الألفاظ وبين تأرّخها. والأمثلة التالية توضح هذا المنهج.

حنفي، حسن، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. المؤسسة الجامعية للدراسات لنشر، الطبعة لخامسة، ٢٠٠٢م، ص١٠٨.

دلالة "لا يصلّين أحد العصر إلا في بني قريظة"

ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي! لم يُرِدْ منا ذلك [أي أنه أراد الإسراع]. فذُكِر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنِّف واحداً منهم".[1] وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن فاتنا الوقت".[2]

هذا الحديث أصلٌ في مسألة جواز استنباط مقصِد (جزئي) من نص شرعي بالظن الغالب، بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصِد المستنبط وإن خالف دلالة الظاهر. فالصحابةُ الذين قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قَصَدَ إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة، خالَفوا دلالة الظاهر -وهي الأمر (الذي يقتضي الوجوب)- بصلاتهم في الطريق، والذين أصرُّوا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة، استمسكوا بحرفية الأمر، ووكلوا القصد منه إلى الله

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ، باب صلاة الطالب والمطلوب، ج١، ص٣٢١.

[2] مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين النيسابوري. **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت. باب المبادرة بالغزو، ج٣، ص١٣٩١.

ه. أما إقرارُ رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمل الفريقين، فهو أصلٌ ودليلٌ واز الأمرَيْن والمنهجَيْن.

د اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث بحسب مذاهبهم الأصولية، م إلى إناطة الحكم بظاهر النص أو مقصِد النص. فجمهور العلماء يرجِّحون الفريق الذي اعتبر مقصِد الأمر، ولخص ابن القيم رأيهم بقوله: "كلٌّ من ين مأجورٌ بقصده، إلا أنّ مَنْ صلَّى حازَ الفضيلَتين: امتثال الأمر في الإسراع، ال الأمر في لمحافظة على الوقت ... وإنما م يعنِّف الذين أخّروها لقيام عذرهم مسُّك بظاهر الأمر".[1] وعلى هذا فابن القيم جَعَلَ الإسراعَ -وهو المقصِد الذي بعض الصحابة من سياق الحديث لا من ظاهره- أمراً شرعياً في نفسه يجب زام به، وجَعَلَ الذين تمسكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما هرية فقد عبَّر عن رأيهم ابنُ حزم بتعليقه: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لَمَا

رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر، العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح خاري**. تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج٧، ص٤١٠، ظر أيضاً الآراء المماثلة في: ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **كتب سائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، اهرة: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، د.ت. ج٢٠، ص٢٥٢، وابن كثير، إسماعيل بن مر. **تفسير ابن كثير**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ. ج١، ص٥٤٨، والشوكاني، محمد ، على بن محمد. **نيل الأوطار**. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٤، ص١١، وغيرهم.

صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل".[1] وهو رأيٌ يتفق مع منهجهم الأصولي في الاقتصار على ظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

دلالة "ليس على المسلم في فرسه صدقة"

"روى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص ، فندم البائع، فلحق عمر فقال: غصبني يعلى وأخوه فرساً لي. فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم! ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً، خذ من كل فرس ديناراً. فقرَّر على الخيل ديناراً ديناراً".[2]

وقد كتب الدكتور القرضاوي في "فقه الزكاة" يقول: "إنَّ الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَدِّ حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام ... ومن المستبعد أن يكون الشارع

---

[1] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٢٩١.

[2] السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج٢، ص١٩٢، وكذلك: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد**. تحقيق: محمد بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف، ١٣٨٧هـ، ج٤، ص٢١٦.

قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ سُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين". ثم قال: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها نظري أهميةٌ بالغةٌ في باب الزكاة. فقد دلَّ تصرُّف عمر رضي الله عنه على أن للقياس ها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأنَّ أَخْذَ النبيِّ ﷺ الزكاة من بعض الأمو ل لا يمنع نْ بَعْدَهُ أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأنَّ أيَّ مالٍ خطيرٍ نامٍ يجب أن يكونَ وعاءً زكاة، وأنَّ المقادير فيما لا نصَّ فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب الجمهور ن هذه القصة بأن ذلك اجتهادٌ من عمر، فلا يكون حجة".[1] وتشدد الظاهرية حصروا الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله فقط ولم يعتبروا غيرها. ال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة القمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط ... وفيها جاءت لسُنَّة ... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة.. ".[2]

---

[1] القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة** (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة). القاهرة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة عشر، ١٩٨٥م، ج١، ص١٤٦ وص٢٢٩.

[2] ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري أبو محمد. **المحلى بالآثار**. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت. ج٥، ص٢٠٩-٢١١.

وعلى هذا، فعمر لم يقتصر على دلالة ظاهر الحديث الذي رواه الجماعة "ليس على المسلم في فرسه صدقة"،[1] وهو -بتعبير الأصوليين- لفظ عام لم يخصصه شيء، ومحكم لم ينسخه شيء، وواضح لا يبهمه شيء، ومطلق لا يقيده شيء. وإنما فهم عمر رضي الله عنه المقصد الاجتماعي والاقتصادي من الزكاة وسعى لتحقيقه عن طريق المرونة في وعاء الزكاة حسب تغير البيئة وقيم الممتلكات. وهذا الاجتهاد يحقق أيضاً مقصد عالمية الشريعة. فالشريعة لم تنزل لبيئة العرب وحدها، وإنما نزلت لكل زمان ومكان.

دلالة "من قتل قتيلاً فله سلبه"

"عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله، فبلغ سَلَبُه ثلاثين ألفاً. فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نُخَمِّسُ السَلَبَ وإنّ سَلَبَ البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خَمَّسْتُه".[2] ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر رضي الله عنه، وقد رَصَدَ ابن رشد هذا الخلاف: "قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجبٌ للقاتل؛ قال ذلك الإمام أو لم يقله". ثم علق ابن رشد: "وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام

---

[1] البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب ليس على المسلم في فرسه صدقة ج ٢، ص٥٣٢.

[2] ابن رشد، محمد بن أحمد القرطبي أبو الوليد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر د.ت.، ج١، ص٢٩٠-٢٩١.

ء حنين بعد ما برد القتال: من قتل قتيلاً فله سلبه، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة سلام على جهة النَّفْل أو على جهة الاستحقاق للقاتل".[1] ولفظ الحديث أيضاً عام لم عصه شيء، ومحكم لم ينسخه شيء، وواضح لا يبهمه شيء، ومطلق لا يقيده شيء، سب تعبير لأصوليين.

ولكنّ عمر رضي الله عنه فهم دلالة قول النبي صلى الله عليه وسلم في إطار ناصد الإمامة (التي ذكرها القرافي وفصّلها ابن عاشور، كما مر)، فنظر إلى المصالح المفاسد وليس إلى ظاهر الدليل. فلو لم يخمّس هذا السلَب الكبير لضاع على المسلمين واتٌ كبيرةٌ، ولقصد كل محارب ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون مَنْ سواهم ابتغاء رض الدنيا، وهو ما يناقض أيضاً المقاصد الشرعية في باب الجهاد.

دلالة "والمؤلفة قلوبهم"

روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سَبْخَة، ليس فيها كلأٌ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها. فأقطَعَها إياهما، وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد -وليس في القوم عمر- فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما. فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فمحاه، فتذمّرا وقالا مقالةً سيئة، فقال: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألّفُكُما والإسلام يومئذٍ قليل، وإنَّ الله قد أغنى الإسلام!". ولكن بعضهم فهم من

---

[1] المرجع السابق.

هذا أن عمر قد "نَسَخَ الحُكْم".[1] ولكن ابنُ الهمام رَدَّ على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بقوله: "العِلَّة للإعزاز، إذْ يُفعل الدَّفْعُ ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتُّبُ الحكم -الذي هو الإعزاز- على الدَّفْع- الذي هو العِلَّة. وعن هذا قيل: عدم الدَّفْعِ الآن للمؤلَّفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نَسْخ، لأن الواجب كان الإعزاز، وكان بالدفع، و لآن هو في عدم الدفع".[2] ورغم تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة (لأنه لا نسخ بعد عصر الرسالة على أية حال)، إلا أن الإعزاز هنا مقصِد وليس علة، حسب التعريف الأصولي للعلَّة بأنها "وصف ظاهر منضبط"، لأن الإعزاز وصفٌ متغيرٌ بتغيُّر الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط. وعلى هذا فعمر رضي الله عنه قد فهم علة النص ودلالة الآية من خلال المقصد، لأنه اعتبر الظروف التي تغيرت، فأصبح تَقَوِّي المسلمين بهؤلاء المؤلَّفين غير مطلوب (في زمانه).

دلالة "وإن في النفس الدية مئة من الإبل"

وقد التزم عمر رضي الله عنه المنهجَ نفسَه في مسألة الدية، التي ورد فيها نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الحديث الصحيح: "وإن في النفس الدية مئة من

---

[1] السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، د.ت.، ج٢، ص٢٦٠.

[2] المرجع السابق.

لإبل"، الذي ذكره احاكم في مستدركه،[1] وهو ما يعني –إذا اعتبرنا دلالة العدد دون غيرها– ثبوت هذه الدية أبداً. ولكنّ عمر ثبّت القيمة وغيّر النوع، بحسب نوع المال لسائد في البقاع المختلفة، فحكم بالإبل في الجزيرة العربية، ولكنه حكم بها يساوي قيمتها من ذهب في الشام ومصر، ومن وَرِق في العراق.[2] وفي هذا مراعاةٌ لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القِيَمة المقدَّرة دون حرفية النوع المذكور في النص.

[1] الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفي عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ج ١، ص٥٥٣.

[2] بلتاجي. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**. مرجع سابق. ص١٩٠.

المقاصد منهجاً وسطياً

كانت هذه أمثلة قليلة تدل على ما ورائها. فالمقاصد تقدم منهجاً وسطياً يدور مع متغيِّرات الواقع في بُعْدَيْ الزمان والمكان. كتب الإمام الشاطبي يقول: "الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح. فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالإتباع وأولى بالاعتبار. وإن كانت المذاهب كلها طرقا إلى الله. ولكن الترجيح فيها لا بد منه لأنه أبعد من اتباع الهوى وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة، فإن كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع".[1] وبلغة العصر، فإن المنهجَ المقاصِدِيَّ الذي يتبناه هذا البحث هو المنهج الوسطيّ بين الاقتصار على حرفية الألفاظ وبين أصحاب التأرّخ.

---

[1] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج٤، ص٢٦١.

ثانياً: حل التعارض

بين التعارض والتناقض

اتفق المنصفون والأصوليون والمحدِّثون على تحديد نوعين مختلفين للتعارض، وإن لفت مسمياتهم لهما، الأول هو التعارض في نفس الأمر،[1] ويُطلق عليه أيضاً اقض المنطقي،[2] والتقابل المنطقي،[3] والتعارض الحقيقي،[4] والثاني هو التعارض في المجتهد،[5] أو ذهن العالم،[6] ويطلق عليه أيضاً التعارض الظاهري،[7] والاختلاف.[8]

الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج ٤، ص١٢٨.

الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج ١، ص٢٧٩.

الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد. **محك النظر**. مصر: المطبعة الأدبية، د.ت. ص٢٧.

السوسرة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص٥٩.

الشاطبي **الموافقات**. مرجع سابق. ج ٤. ص١٢٩.

ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. مرجع سابق. ج ١٩، ص١٣١.

زيد، مصطفى. **النسخ في القرآن الكريم**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٣هـ، ج ١، ص١٦٩.

السيوطي. **تدريب الراوي**. مرجع سابق. ج ٢، ص١٩٢.

أما التناقض المنطقي في نفس الأمر، فعرَّفه السَّرخسي بقوله: "تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى، كالحلِّ والحرمة، والنفي والإثبات".[1] وهذا لا يجوز على النصوص الشرعية، سواء كتاب الله تعالى أو كلام رسوله، إلا ما قد يحدث من تناقض في روايات الحديث، "بما يحصل من خلل بسبب الرواة".[2] ومثال ذلك ما روته أم المؤمنين ميمونة: "تزوجني رسول الله ونحن حلالان"، على خلاف ما روى ابن عباس: "نكحها (أي ميمونة) وهو محرم"، وكالذي أخرجه أحمد أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: "إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله كان يقول: إنما الطِيَرَة في المرأة والدابة والدار". فقالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن كان نبي الله يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة".[3] وهذا لا يحتمل إلا صحة إحدى الروايتين وعدم صحة الأخرى. ولكن هذا النوع من التناقض نادر وأثره في الفقه محدود.[4]

---

[1] السرخسي. **أصول السرخسي**. مرجع سابق. ج ٢، ص١٢.

[2] السبكي و ابنه، علي بن عبد الكافي و تاج الدين. **الإبهاج شرح المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ج ٣، ص٢١٨.

[3] بدران، أبو العينين. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٤م، ص٦٩ و ١٣١.

[4] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م. الفصل الثاني.

أما الغالبية العظمى من حالات التعارض التي لها أثر في الفقه فهي حالات تعارض ظاهري. وهو "ما يبدو لأفهامنا أنه تعارض، مع أنه ليس تعارضاً في الحقيقة".[1] وتَعامل العلماء مع هذا النوع من التعارض باتباع طرق منهجية، رتبت على هيئة خطوات محددة اختلف العلماء في ترتيبها. وهذه الطرق هي: الجمع، والنسخ، والترجيح، والتوقف، والتساقط، والتخيير.

الجمع طريقة تبحث عن الفارق المنطقي الذي أدى إلى التعارض من اختلاف الظروف، أو الأشخاص، أو الأزمنة، أو غيرها من العوامل، وتفسير المتعارضين بناء على ذلك. والنسخ طريقة تبحث عن تاريخ الخبرين لتقديم آخرهما باعتباره ناسخاً، وإهمال أولهما باعتباره منسوخاً، أي لاغياً. والترجيح طريقة تبحث عن أصح الخبرين وأوثقهما، لتقديمه وإهمال الآخر لكونه "مرجوحاً"، وذلك من طرق عدة منها حال الرواة، وكيفية الرواية، ووقتها، ومتنها.[2] والتوقف طريقة يُقرُّ المجتهد فيها بالعجز عن حلِّ التعارض، فيتوقف عن الحكم بأي من الدليلين حتى يظهر وجه للجمع، أو الترجيح، أو النسخ.[3] والتساقط طريقة تسقط كلا الحكمين المتعارضين "لأن العمل

---

[1] زيد. **النسخ في القرآن الكريم**. مرجع سابق. ج ١، ص١٦٩. وراجع: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ. والشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

[2] بدران. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**. مرجع سابق. ص١١٨.

[3] حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص١٢٧.

بأحدهما ليس بأولى من العمل بالآخر"،[1] أو كما قال بعض الأصوليين: "تعارضا فتساقطا".[2] والتخيير طريقة تبيح لمفتي أن يفتي بهذا في وقت وهذا في وقت آخر.[3]

أما ترتيب العمل بهذه الطرق المنهجية فالخلاف فيه متشعب،[4] ولكن ظهر لنا -من استقراء حالات التعارض المتنوعة في مراجع الفقه- أن العمل بالتوقف والإسقاط والتخيير كان نادراً لأن هذه الطرق -من الناحية النظرية- دائماً كانت تأتي بعد الجمع والنسخ والترجيح. أما الأولى من هذه الطرق، فهي عند العلماء بين الجمع، وهو رأي الجمهور، والنسخ، وهو رأي الأحناف. ولكن الإحصاء لحالات التعارض في علم مختلف الحديث يظهر أن الجمع كان قليلاً -رغم أولويته نظرياً- وأن الفقهاء استخدموا النسخ أو الترجيح في غالب أحوال التعارض.

حل التعارض باعتبار المقاصد

ولكن المقاصد الشرعية -كما يرى كثير من المعاصرين- يمكنها أن تقدم منهجاً

---

[1] كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز البخاري ج ٣، ص٧٨.

[2] حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. ص١٢٧.

[3] المرجع السابق

[4] انظر مثلاً: حماد. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**. مرجع سابق. وخياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**.مرجع سابق. والسوسرة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق.

للجمع بين المتعارض.[1] ونقدم في هذه المحاضرة المقترحين التاليين:

١. فهم تصرفات الرسول عن طريق ملاحظة المقاصد الضرورية.
٢. اعتبار مقصد سماحة الشريعة في التنوع والتدرج واعتبار العرف.

فهم تصرفات الرسول عن طريق ملاحظة المقاصد الضرورية

اشتهرت في كتب الأصول أمثلة لأحكام إباحية لثلاثة أمور اعتُبرت ناسخة لما قبلها من أحكام بالنهي تعارضت معها، حسب فهم كثير من الأصوليين، وهي: الانتفاع بلحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، والانتباذ في كل وعاء إلا مسكراً، وزيارة القبور. وهذه أطراف من روايات الحديث المتعلقة بتلك الأحكام.

فقد روى مسلم في باب سماه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، يقول صلى الله عليه وسلم: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا".[2] فرأى الجمهور في هذه

---

[1] راجع مثلاً: ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**. لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م. والريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. سلسلة الرسائل الجامعية، المعهد العالي تفكر الإسلامي، ١٩٩٢م

[2] مسلم. **صحيح مسلم**. مرجع سابق. باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء ج ٣، ص١٥٦١.

المسألة تعارضاً بين حكمي التحريم والتحليل، ولذلك قالوا بلزوم النسخ. إلا أن عائشة رضي الله عنها -مثلاً- لم تر في الأمر نسخاً، وأوضحت أن النهي لم يكن للتحريم وإنما كان القصد منه التوسعة ليس إلا، فقالت: "لم يكن حرَّمها، ولكنَّه أراد التوسعة على الدافّة التي قد دفّت عليهم".[1] وهذا نص صريح على أن النهي الأول لم يكن للتحريم رغم لفظ النهي، وأن قضية مرور ثلاثة أيام ليست هي العلة المقصودة، وإنما العلة كانت سد جوع بعض المسلمين المحتاجين، وهو نفسه مدار الأمر الإلهي المتعلق بالمسألة. قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج: ٢٨).

وإذا وسعنا مجال الاستنباط الفقهي ليمتد إلى ما وراء مذاهب النسخ ومسالك التعليل، وتفكرنا في المقصد الشرعي العام لروايات لحوم الأضاحي، وجدنا في هذه الأحاديث دلالة أن للإمام المسلم صلاحيات -بل واجبات- في اتخاذ تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، مثل حفظ النفوس من ضرر الجوع عن طريق نشر معاني التكافل بين المسلمين، كما في هذا المثال، مع موازنة ذلك بأصل إباحة التملك الحر وانتفاع الناس بما يتمولون على المستوى الفردي. وهذا المسلك في فهم الأحكام الشرعية يقربنا من منهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه الفقهي والسياسي، ويساعدنا على توظيف هذه النصوص في بناء المجتمع الإسلامي الذي يوازن بين الحقوق الفردية والمصالح العامة في ضوء من مقاصد الشريعة.

---

[1] الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر. **شرح معاني الآثار**. تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، ج ٤، ص١٨٨. والدافة هي الجماعة، وتعني بها قوم مساكين قدموا المدينة.

أما قضية التعارض في "الانتباذ"، فقد روى ابن حبان في صحيحه -في باب سَمَّاه "ذكر العِلَّةِ التي من أجلها زُجِر عن الشرب في الحناتم"- عن أبي هريرة قال: "نهى رسول الله ﷺ وفد عبد القيس عن النبيذ في الدباء، والحنتم، والمزفت، والنقير، والمزادة المجبوبة، وقال: انبذ في سقائك وأَوْكِه واشربه حلواً طيباً، فقال رجل: يا رسول الله ائذن لي في مثل هذه، وأشار النضر بكفه، فقال: إذاً تجعلها مثل هذه، وأشار النضر بباعه، قال أبو حاتم: قول السائل ائذن لي في مثل هذا أراد به إباحة اليسير في الانتباذ في الدباء والحنتم وما أشبهها، فلم يأذن له النبي مخافة أن يتعدى ذلك بعاً، فيرتقي إلى المسكر، فيشربه".[1]

اعتبر الفقهاء أن العلة من التحريم هي الأوعية المذكورة، ولذلك رأوا في الأمر تعارضاً قتضي القول بالنسخ. أما إذا نظرنا إلى المقاصد لوجدنا أن القوم كانوا يستخدمون هذه الأوعية المخصوصة لصنع ما يُسكر، فقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تربية أصحابه بسدِّ ذريعة الشراب المسكر لفترة من الزمان، ثم حين تدربوا على ترك ذلك الشرب المسكر ردّهم إلى الأصل -وهي القاعدة العامة- أن كل مسكر حرام. فالقضية إذن كانت قضية تربية بسد الذرائع في المقام الأول.

---

[1] ابن حبان، محمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان**. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن الشرب في الحناتم ج ١٢، ص٢٢١.

أما النهي ثم الإباحة في مسألة زيارة القبور،[1] فقد علق البيضاوي عليه قائلاً: "فزوروها ... الفاء متعلق بمحذوف أي: نهيتكم عن زيارتها مباهاة بالتكاثر فعل الجاهلية، أما الآن فقد جاء الإسلام وهدمت قواعد الشرك، فزوروها فإنها تورث رقة القلب وتذكّر الموت والبِلا".[2] فقد كانت قبائل مكة ويثرب على حد سواء تتفاخر بآبائها إلى حد زيارة المقابر للإشارة إلى قبر فلان أو فلان بدلاً من اتخاذها عبرة وعظة.[3] فقصد النبي صلى الله عليه وسلم إلى حفظ الدين -بمعنى العقيدة السليمة- في أمره الأول من عدم زيارة المقابر. ثم إنه أذن لهم في الزيارة -وهو الحكم الأصلي- بعد أن ذهبت نعرات الجاهلية، وأوصاهم بعدة وصايا عند الزيارة كان منها ألا يقولوا هجراً، حتى لا يعودوا إلى مثل قول الجاهلية. وهذه القضية تشبه قضية الانتباذ في قصد التربية بسدّ ذرائع المعصية، والقضيتان تشتركان مع قضية الأضاحي في الدلالة على وجوب اتخاذ الإمام المسلم تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية.

وهذه الأمثلة الثلاثة تدل على ما وراءها من التصرفات النبوية الشريفة -على صاحبها الصلاة والسلام- في الأمور السياسية، والاقتصادية، والتربوية، والعسكرية، والصحية، والبيئية، والتي قد تختلف حسب الظروف التي عايشها صلى الله عليه وسلم على مدار مراحل الرسالة المختلفة، وتصل إلينا بالتالي في صورة "نهي بعد إباحة

---

[1] مالك. **الموطأ**. مرجع سبق. باب ادخار لحوم الأضاحي ج٢، ص٤٨٥، وأبو يعلى. **مسند أبي يعلى**. مرجع سابق. ج٦، ص٣٧٣.

[2] الزرقاني. **شرح الزرقاني على الموطأ**. مرجع سابق. كتاب الضحايا ج ٣، ص١٠١.

[3] ابن كثير. **تفسير ابن كثير**. مرجع سابق. سورة التكاثر.

أو إباحة بعد نهي". ولكنَّنا ينبغي أن نفهمها كلَّها في إطارٍ واحد من مقاصد الإمامة في حفظ عقائد الناس رأموالهم ونفوسهم، دون حاجة لمسالك النسخ والترجيح بين نصوص كلها ثابتة محكمة.

إن النصوص الشرعية من كتاب وسنة هي عماد الشريعة، ونسخها وإلغاء تأثيرها إلى الأبد لابد أن يكون منصوصاً عليه صراحة حتى لا يُفتح الباب لإبطال معالم الشريعة بمجرد الرأي، كما حدث قديماً وحديثاً. أضف إلى ذلك أن الآيات والأحاديث التي ادُّعي نسخها قد أُبطل عملها التشريعي، رغم أنها آيات محكمات أو أحاديث بينة ثابتة، أراد الشارع لها أن تعمل في حالات وظروف غير حالات وظروف الآيات التي ادُّعي أنها نسختها. وقد أدى هذا الإبطال لكثير من النصوص الشرعية إلى تقييد قدرة الفقهاء على تغيير الفتاوى اعتماداً على النصوص و-بالتالي- قدرتهم على التعامل مع ما يجدّ من حوادث، وأدى أيضاً إلى تقييد قدرة الأصوليين على استنباط القواعد الكلية والمقاصد العالية من مجموع الجزئيات. كل ذلك أدى إلى تقليص سعة ومرونة الفقه الإسلامي كما أرادها الشارع سبحانه وتعالى. يقول ابن تيمية: "زوال نفس الحكم الذى هو النسخ: فلا يزول إلا بالشرع. وفرقٌ بين ارتفاع المحل المحكوم فيه، مع بقاء الحكم، وبين زوال نفس الحكم. ومن سلك هذا المسلك أزال ما شرعه الله برأيه، وأثبت ما لم يشرعه الله برأيه، وهذا هو تبديل الشرائع".[1]

---

[1] ابن تيمية. **المسودة في اصول الفقه**. مرجع سابق. ج ١، ص١٨٠.

اعتبار مقصد سماحة الشريعة في التنوع والتدرج واعتبار العرف

حل التعارض عن طريق اعتبار التنوع

من رحمة الشارع عز وجل أن جعل السماحة والتيسير من مقاصد الشريعة العامة[1] ومن التيسير والسماحة أن راعى الشارعُ التنوع في المكلفين، فجعل الشريعة عالمية باعتبار بُعد المكان، وخالدة باعتبار بُعد الزمان، وهي بذلك تشمل الناس جميعاً. وقصد الشارع الحكيم -سبحانه وتعالى- إلى أن تتنوع أشكال وصور الأحكام من أجل استيعاب ذلك التنوع في الناس ببيئاتهم وأزمانهم، بل وفي قدراتهم البشرية. والحق أنه لا دليل على الفرضية المسبقة عند كثير من الفقهاء أن لكل حكم وكل عبادة صيغة واحدة لا تتنوع، ولو قصرت أفهامنا عن الوصول لحكمة هذا التنوع على التفصيل، مما أدّى بهم إلى ضروب من توهم التعارض في كثير من الأحوال وضروب من التناسخ والترجيح غير المنهجي بين نصوص كلها محكمة ثابتة سنداً ومتناً. ومثال ذلك مسألة رفع اليدين في الصلاة، التي اشتهرت فيها مناظرة الإمامين أبي حنيفة والأوزاعي، حين قال الأوزاعي: "أُحدِّثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم؟ ! فرد أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمةَ ليس بدونٍ من ابن عمر في الفقه، وإن كانت لابن عمر فضل

---

[1] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص١٨٣ وما بعدها.

الصحبة فالأسود له فضل كثير، وعبدالله عبدالله"[1] - هذا رغم أن الحديثين موضع الخلاف صحيحان في أعلى درجات الصحيح سنداً ومتناً، ولا داعي "للانتصار لأحد المذهبين"، كما ذُكر. وكالذي ورد في روايات التشهد المختلفة،[2] وتوقيت سجود السهو،[3] وصيغ التكبير في صلاة العيد،[4] وصيغ صلاة الخوف،[5] وما كان على الخيار في الكفارات، ككفارة الجماع في نهار رمضان،[6] وغيرهم من الأحكام.

ومن مقتضيات مقصد السماحة الذي يقتضي اعتبار التنوع أن يُعتَبَر حال المكلف بالحكم، من حيث قوته أو ضعفه، وشبابه أو هرمه، وغناه أو فقره، وأمن الفتنة منه من عدمها، وهكذا. مثال ذلك حكم حضانة الأم إذا تزوجت، الذي ألحق بالمتعارض

---

[1] السيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج ١، ص٣١١.

[2] الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق. ج ١، ص٢٧٢-٢٧٥.

[3] المرجع السابق.

[4] انظر الروايات والآراء المختلفة في: خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص٢٨٢-٢٨٧.

[5] السوسرة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص٢٦٠.

[6] الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج ١، ص١٧٢-١٧٤، وأول من ذكر هذا المثال الجويني في الغياثي، ونقله الغزالي في المستصفى مع نفس تعليق الجويني، التالي الذكر، دون إشارة!

نظراً لاختلاف الروايات فيه،[1] وأدى إلى ضروب من الترجيح للانتصار لأحد الرأيين، رغم أن المسألة مدارها -كما يرى كثير من العلماء- على "مصلحة الولد، فلو كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه ... وكان عند من هو أنفع له، ولا تحتمل الشريعة غير هذا".[2] وكالتعارض في حكم الأضحية بين الوجوب[3] وعدمه،[4] رغم أنَّ الأوزاعي وأبا حنيفة واللَّيث ذهبوا إلى أن الأضحية واجبة على الموسر فقط،[5] وهو رأي يعمل الروايات الصحيحة كلَّها عن طريق مراعاة حال المخاطب بالخديث. وقس على ذلك.

حل التعارض عن طريق اعتبار التدرج

من سنن الله تعالى في الفطرة البشرية صعوبة التغيُّر خاصة فيما يتعوده الإنسان. والصحابة رضي الله عنهم كانوا قد تعوّدوا قبل الإسلام عادات قد صارت جزءاً من

---

[1] الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **سبل السلام**. تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت: دار إحياء التراث. الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ، ج٣، ص٢٢٧.

[2] المرجع السابق، ص٢٨".

[3] الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفي عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ج ٤، ص٢٣٢، كتاب الضحايا وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

[4] رواه مسلم في باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو مريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئا ج ٣:، ص١٥٦٥.

[5] ابن عابدين. **حاشية ابن عابدين**. مرجع سابق. ج ٦، ص٣٢٠.

حياتهم. فلمّا جاء الإسلام بآداب وأحكام تتناقض مع بعض هذه العادات كان من رحمة الله تعالى ومن حكمة رسوله صلى الله عليه وسلم التدرج في تطبيق هذه الأحكام، وكان هذا التدرج من المقاصد والسمات العامة في عهد الرسالة. ومثال ذلك ما حدث من تدرج في تحريم الخمر والربا على مراحل بدأت جزئية وانتهت إلى الاجتناب التام، والصلاة مرتين ثم خمس مرات، وصيام بضعة أيام في العام ثم فرض صيام رمضان كله، وإباحة التكلم في الصلاة ثم تحريمه.

أما الخمر، فقد نزل أولاً قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخمرِ والمَيسرِ قل فِيهِما إثم كَبِيرٌ وَمنافع للناس وَإثمهما أكبر من نفعهما﴾ (البقرة: ٢١٩)، وهو إشارة إلى أن ما غلب شره فمن الأَوْلى أن يُترك. ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ٤٣)، وهو ما يعني الكفَّ عنها أغلب اليوم وبعض الليل. ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)، وهو التحريم التام والحكم الأصلي.

وتحريم الربا مرّ بمراحل متعددة مشابهة لمراحل تحريم الخمر،[1] بدأت بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللهِ﴾ (الروم: ٣٩)، وهي موعظة سلبية تعني أن الربا لا ثواب له عند الله، ثم نزلت قصة اليهود وكيف أن الله تعالى عاقبهم على أكلهم الربا بعد أن نهاهم عنه، ثم نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

---

[1] هو رأي الدكتور محمد عبد الله دراز، نقله عنه الشيخ الغزالي: **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص١٩٨-٢٠٠،

آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: ١٣٠)، وهو ما يحرِّم الربا المضاعف. وأخيراً نزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٧٨)، وهو التحريم النهائي لكل أشكال ونسب الربا، وهو الحكم الأصلي. والصلاة كانت بين الحين والآخر فترة من الزمن، ثم فُرضت ركعتان بالغداة وركعتان بالعشي، ثم فُرضت الصلوات الخمس ليلة الإسراء.[1]

وأما الصيام، عن معاذ بن جبل قال: "إن رسول الله قدم المدينة فصام يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر. ثم إن الله جل وعز فرض شهر رمضان، فأنزل الله تعالى ذكره ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ حتى بلغ ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً. ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصوم".[2]

وتسمية مراحل التطبيق "أحكاماً منسوخة" تسمية غير دقيقة. فلم يكن هناك أبداً "حكم شرعي" يبيح الخمر في الليل أو الربا غير المضاعف، وإنما حكم الخمر والربا واحد في دين الله وهو لتحريم، ولكن التطبيق كان تدريجياً. كما أن تسمية مراحل التطبيق أحكاماً منسوخة أو ملغاة يقتضي عدم جواز إعمالها بحال، وهو ما أثبت استقراء الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه. فقد وجدنا في كلٍّ من

---

[1] الدمياطي، أبو بكر بنّ لسيد محمد شطا. **إعانة الطالبين**. بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج ١، ص٢١.

[2] الطبري. **تفسير الطبري**. مرجع سابق. ج٢، ص١٢٢-١٢٣.

حالات التدرج التطبيقي رواية أو أكثر تثبت أن الحكم المتأخر بقي أصلاً ولكنّ الحكم المتقدم بقي صالحاً في حالات خاصة، أو على سبيل الرخصة. وذلك كالذي رواه أبو داود عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: "علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان فيما علمني أن قال: حافظ على الصلوات الخمس، فقلت: هذه ساعات لي فيها اشتغال، فحدثني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني، قال: حافظ على العصرين، قال: وما كانت من لغتنا قلت: وما العصران؟ قال: صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها".[1] ولأحمد في مسنده رواية مشابهة ترجم لها الشيخ عبد الرحمن البناعاتي في الفتح الرباني بعنوان: "فصل في ترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم".[2] ومثله حديث أبي داود عن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعت، فقال: اشترطت على النبي أن لا صدقة عليها ولا جهاد، وأنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك يقول: "سيتصدقون ويجاهدون".[3]

وقصد التدرج في تطبيق الأحكام سنة نبوية هامة لها فائدة عملية في الواقع، خاصة في حالات التطبيق العام للأحكام في مجتمعٍ ما بعد طول بُعْدٍ من الناس عن هذه الأحكام، وفي حالات المسلمين الجدد. يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله عمّا أسماه "التناقض المتوهم" في مذاهب النسخ: "التشريعات النازلة في أمرٍ ما مرتبة ترتيباً دقيقاً بحيث تنفرد كل آية بالعمل في المجال المهيأ لها ... فهل هذا التدرج في التشريع يسمى

---

[1] ورد أيضاً في: الحكم. **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج ١، ص٧٠، كتاب الإيمان.

[2] نقلاً عن: عيسى. **إجتهاد الرسول ﷺ**. مرجع سابق. ص١٢٢.

[3] أبو داود. **سنن أبي داود**. مرجع سابق. باب ما جاء في خبر الطائف ج ٣، ص١٦٣.

نسخاً؟ إن الأدوية تبقى ما بقيت الأدواء المرصودة لها، والدواء الذي ينجح في علاج حالة ما ربما لا يذكر في علاج حالة أخرى مخالفة، وهذا لا يعد غضاً من قيمته. بل إن المرض الواحد قد يحتاج إلى سلسلة متعاقبة من الأدوية، تستقيم مع مراحل سيره، وضروب مضاعفاته وأعقاب الخلاص منه ... ونصوص القرآن لا تخرج عن حدود هذا الشبه! وقد عجبنا من استشراء القول بالنسخ عند المفسرين".[1]

حل التعارض عن طريق اعتبار العرف

لفظة العرف وردت في قوله سبحانه وتعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (النحل: ١٩٩). وقد اختلف المفسرون في معنى العرف الوارد في هذه الآية فيما يمكن حصره في قولين: قول يعمم العرف فيُدخل فيه "ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة"،[2] وقول يحصره في "المعروف" وهو مكارم الأخلاق التي جاء بها الإسلام وهو الرأي الذي ذهب إليه أغلب الأصوليين.[3] وقد أقر الرسول ﷺ الأعراف -بمعنى العادات القولية والفعلية- السائدة في قومه ﷺ، ما لم تتعارض

---

[1] الغزالي. **نظرات في القرآن**. مرجع سابق. ص١٩٤.

[2] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**. مرجع سابق. ج ٢، ص١١٢.

[3] راجع سلطان. "حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية". مرجع سابق. ص٦١٥-٦٢٩، وفيها فصل حُققت فيه التعريفات المختلفة وآراء الأصوليين حتى أُثبتت هذه النتيجة.

مع المعروف -بمعنى الأخلاق والمبادئ الإسلامية. وهذه الأعراف ليست جزءاً من الشريعة المنزّلة، بمعنى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقصد أن تكون العادات التي أقرها هي الطرق الوحيدة الممكنة لتحقيق المقاصد. ويظهر ذلك بوضوح في بعض الأحاديث التي حسبها بعض الناس "متعارضة" ورجحوا بعضها على بعض، رغم أنها ليست متعارضة في نفس الأمر، وإنما هي نوع من إدارة الأحكم مع ما تعارف عليه الناس من أجل تحقيق المقاصد الشرعية. كالذي ورد في ترجيح جمهور الفقهاء حديث عائشة (الصحيح)، أنها قالت: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: 'أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل' كررها ثلاثاً"، على حديث ابن عباس (الصحيح كذلك) الذي أخرجه مالك في الموطأ ومسلم من طريق مالك وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي: "أن رسول الله ﷺ قال: 'الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تُستأذن في نفسها وإذنها صماتها'"، وذلك من باب ترجيح الحديث المشتمل على تأكيد.[1] ورجح الأحناف الحديث الثاني على الحديث الأول لوجود اختلاف في بعض رواة الحديث الأول.[2]

ولكن النظر إلى العرف العربي -كما رأى كثير من الأحناف- يجمع بين هذين الحديثين الصحيحين باعتبار العرف الذي راعته الرواية الأولى، فقالوا إن ما ورد من

---

[1] خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص٢٧١-٢٧٣.

[2] المرجع السابق، ص٢٧٦.

نهي عن مباشرة البكر العقد ما هو إلا "لكيلا تنسب إلى الوقاحة"،[1] وهو أمر قد يختلف باختلاف العرف. ويؤيد ارتباط قضية الولي بالعرف المذكور فعل عائشة رضي الله تعالى عنها (ولاحظ أنها هي نفسها راوية الحديث الأول)، فقد زوّجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب، "مما يدل على أن مذهبها جواز النكاح بغير ولي".[2] وصريح القرآن أصل في هذه المسألة، فقد قال تعالى: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٣٤). إن المقصد من وراء الولي -حسب العرف- إنما هو حفظ حقوق المرأة والنصيحة لها، وهو مقصد قد يتحقق بطرق شتى حسب الأحوال والأعراف. فكيفما اقتضى العرف تحقيق ذلك وجب، سواء بالولي أو بالكتابة أو بالكفاءة أو بغيرها من الاعتبارات.

ومن الأحاديث التي توهم بعض الفقهاء فيها تعارضاً[3] حديث عائشة "لعن الله الواصلة والمستوصلة"،[4] وحديث عائشة (أيضاً) "شعرها وغيره وصلته بصوف".[1]

---

[1] انظر: ابن نجيم، زين الدين الحنفي. **البحر الرائق**. بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، د.ت. ج٣، ص١١٧، والمرغياني، أبا الحسن علي بن أبي بكر الرشداني. **الهداية شرح البداية**. المكتبة الإسلامية، د.ت. ج ١، ص١٩٦، وابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية ابن عابدين**. بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٢١هـ، ج٣، ص٥٥، والسيواسي. **شرح فتح القدير**. مرجع سابق. ج ٣، ص٢٥٨.

[2] الجصاص. **أحكام القرآن**. مرجع سابق. ج ٢، ص١٠١.

[3] خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق. ص٤٢٤-٤٢٥.

[4] البخاري. **صحيح البخاري**. مرجع سابق. باب الوصل في الشعر ج ٥، ص٢٢١٧.

فقد أشار شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور رحمه الله إلى اعتبار العرف في هذه المسألة تحت عنوان "عموم شريعة الإسلام"، فقال: "نحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها -بما هي عادات- أن يحمل عليها قوم آخرون في التشريع ... ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا نجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان ... إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه. ووجهه عندي ... أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها".[2] ويؤيد ذلك قول بعض الحنابلة إن الوصل في الجاهلية "كان شعار الفاجرات"،[3] وهو ما يعني أن المسألة ليس فيها تعارض، وإنما هو حكم ارتبط بعرف معين. وعلى هذا فالمقصد الذي دار معه ذلك الحكم هو تمييز المسلمات العفيفات عن غيرهن، وهو مقصد لابد أن يعتبر في كل عرف، وإن اختلف عن العرف الذي اعتبر في الحديث المذكور، وذلك بتجنّب كل ما يكون "شعاراً للفاجرات" من مظهر أو قول.

---

[1] أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي. **معتصر المختصر**. عالم الكتب، القاهرة: مكتبة بيروت، د.ت. ج ٢، ص٣٨٨.

[2] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. مرجع سابق. ص٢٣٦.

[3] البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشاف القناع**. تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ج ١، ص٨١.

وأذكر هاهنا فتوى ذكرها ابن عابدين رحمه الله، في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العُرْف بالحكم الشرعي، التي سمَّاها "نشرُ العَرْف فيما بُني من الأحكام على العُرْف". قال: "صرَّحوا بفساد البيع بشرطٍ لا يقتضيه العقد وفيه نفعٌ لأحد العاقدَين، واستدلُّوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط،[1] وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع... فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد، يلزم أن يكون العُرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: ليس بقاض عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النِّزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النِّزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث".[2] فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصِد الحديث (وهو قطع المنازعة) لا على ظاهره (وهو النهي عن بيعٍ وشرط)، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما

---

[1] الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **المعجم الأوسط**. تحقيق: طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، باب من اسمه عبد الله ج٤، ص٣٣٥، وكذلك ذكره ابن حجر. **فتح الباري**. مرجع سابق. ج٤، ص٤٠٣، والنووي، محيي الدين يحيى بن شرف. **شرح النووي على صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ. ج١١، ص٣٠.

[2] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**. مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر، القاهرة: د.ت.، ج ٢، ص١١٩.

جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود. أما كون العرف يتغير بتغير الزمان فهو وارد. يقول ابن برهان: "ليس كلُّ ما كان مصلحة في زمان يكون مصلحة في زمان آخر، ويجوز أن يكون الفعل مصلحةً في زمان ومفسدة في غيره، وليست الأزمنة متساوية".[1]

[1] ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ج١، ص١٤٨، ١٧٥

اعتراض منطقي

ولكن، قد يُعترض على كلِّ ذلك بأن المقاصد الشرعية المستقراة ليست "قطعية". و"القطع" مفهومٌ من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه الإسلامي، فقد ادَّعى أرسطو قطعيَّة الاستنباط المنطقي من قديم، واحتج بقطعية ما يُستنبط عن طريق الآلات اللوجستية -التي نظّر لها تنظيراً محكماً- في مقابل ما يُستكشف عن طريق الاستقراء.[1] وقد رأى أرسطو أن الاستقراء إذا كان كاملاً فلا حاجة إليه، لأنه استوعب كلَّ الحالات المنطقية على أية حال، وإن كان ناقصاً فهو لا يفيد القطع، وبالتالي فقد شكَّكَ في سلامة استخدامه كآلة منطقية. ورغمَ معارضة أغلب الفقهاء للفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطقة، إلا أنَّ رأيَ أرسطو كان هو السائدَ بين الفقهاء، بنقل مباشر أو غير مباشر عنه.[2] وكان الاستثناء من هذه القاعدة قلةً من العلماء، كان على رأسهم ابنُ تيمية الذي عارض مسألة قطعية الاستنباط المنطقي، لأنه يستند في

---

[1] Aristotle، *The Works of Aristotle*, vol. ١, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopaedia Britannica INC., ١٩٩٠).

[2] مثلاً: الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير**. بيروت: دار إحياء التراث، د.ت. ج ٣٠، ص١٣٣، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **تدريب الراوي**. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة: المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ، ج ١، ص٢٧٧، وابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. **التقرير والتحبير**. بيروت: دار الفكر. ج١، ص٨٦.

أساسه ومقدماته المنطقية على "كليَّات في الذهن".[1] ولأن الطريق الرئيس لاستكشاف المقاصد الشرعية هو الاستقراء، وبسبب فكرة "عدم قطعية الاستقراء"، افتقدت المقاصد مرتبة "اليقين" قروناً، وهي المرتبة نفسها التي توافرت للعلل التي اعتمدت في أغلبها على الاستنباط أو ما يشبهه من الطرق الصورية. حتى إن أبا حامد الغزالي الذي أبدع في التنظير للمقاصد الشرعية في مستصفاه ردد بدوره "عدم قطعية الاستقراء"، ووصف المقاصد في أول حديثه الرائع عنها "بالمصالح الموهومة".[2] ولذلك، عندما أراد أبو إسحاق الشاطبي الإفاضة في التنظير للمقاصد، ودفعِها لتتبوّأ مكانتها ضمن "أصول الشريعة" بدأ كتاب المقاصد من الموافقات[3] في مقدمته الأولى "المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب" بالتأكيد على "قطعية الأصول"، ثُم "قطعية الاستقراء"، ومن ثَم "قطعية المقاصد".

والحقُّ أن نفيَ أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما أن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطعَ في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصوَّرة، علميةً كانت أم فلسفيةً أم شرعية. وإنما درجةُ القطع (أو سمِّها درجة الظن إن شئت) كلها نسبية، والإنسان يزداد يقيناً بأية قضية كانت، كلما توافرت الأدلة عليها. بل إن منطق القرآن نفسه في إثبات وجود الخالق عز وجل هو منطق استقرائي

---

[1] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**. تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٧١م، ج ٣، ص٢١٦.

[2] الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق. ج ١، ص١٧٣.

[3] الشاطبي. **الموافقات**. مرجع سابق. ج ١، ص٢٩.

بالأساس، يعتمد على لفت النظر إلى تكاثر الأدلة على وجود الباري المبدع سبحانه وتعالى، من مثل قوله تعالى: ﴿ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ﴾ (الملك: ٣). فلا يقال إن هذا الاستقراء ناقص لأننا ربما نجد فطوراً ما في ما لم نر من الكون، لأنه يكفي للبشر أن يقيسوا الغائب على الشاهد. فالتسليم إذن بنسبية القطع والحجية الكاملة للمقاصد المستقراة، أساس لتفعيل المقاصد في الاجتهاد.

خاتمة

كانت هذه تطوافة سريعة على أمثلة للاجتهاد المقاصدي في مصطلح المقاصد وفي نظريات الأصول، قُصد بها أن تكون أمثلة لما وراءها من مصطلحات ونظريات. والخلاصة أن المقاصد المستقراة من النصوص تنتجها اجتهادات العلماء بناء على واقعهم ورؤيتهم للعالم والكون. ولذلك، صاغت الرؤى التجديدية المعاصرة مقاصد عامة من مثل مفاهيم العدل، والسماحة، والتيسير، والحرية، وبناء الأسرة، وكفالة الحريات الدينية، والإصلاح الاجتماعي والسياسي، وحقوق المرأة. وهذه المحاضرة هدفت إلى تفعيل هذه المقاصد الشرعية في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي، عن طريق اتخاذ المقاصد منهجاً لفهم دلالات النصوص وحل تعارضها الظاهري. والمحصلة المرجوة هي مرونة متجددة للفقه الإسلامي، وتحولاً في فقه المقاصد الشرعية من بيان لحكمة التشريع إلى خطة شاملة ومنهج متكامل لتنمية الأمة.

مدخل مقاصدي للتنمية

د/ حسن جابر

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل مقاصدي للتنمية

استهلالاً، ينبغي توضيح العنوان الذي قد يثير الالتباس لجهة جدوى البحث عن البُعد التنموي لعلم المقاصد، طالما أنّ حاجة العالم الإسلامي إلى هذا البُعد هي من الضرورات العملية التي تنتظر المعالجات النظرية، والبحث في الضروريات يندرج، في العادة، في إطار الترف الفكري، لأنّه تحصيل للحاصل وتحصيل الحاصل في سيرة العقلاء، من الأعمال المبغوضة بل والعبثية، وهذا ما أشكل عليه الدكتور إبراهيم بدران في سياق ردّه على محاولة الدكتور حسن حنفي تأصيل التنمية من وجهة نظر الشرع.[1]

مع وجاهة ملاحظة الدكتور بدران، إلاّ أنّ زاوية غابت عن بال الباحث تمتلك قسطاً كبيراً من الصحة، تستدعي، من جانبنا، المعالجة وهي وجود المحفِّز المعنوي والديني لمباشرة العمل التنموي بكافة أبعاده، ولا يخفى على المتابع، عمق تأثير هذين البُعدين في توليد الإرادة وتصليبها فضلاً عن الحرارة التي يولّدها البُعدان في نفوس المتلقين للخطاب الإلهي، وهذا ما لفت إليه المشتغلون بحقل النهضة الأوروبية المعاصرة، الذين أضأوا على ما أضفته البروتستانتية، بعد الحركة التصحيحية التي قادها كلٌّ من مارتن لوثر وكالفن، من قدسية على العمل والادخار والتي رأوا فيهما محرّكاً لإرادة معتنقي المذهب في مضاعفة الجهد وأداء الوظائف بحماس منقطع النظير.

---

[1] بدران، إبراهيم، النهضة وصراع البقاء، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٣

ورغم مرور مايزيد على القرنين من الزمن على النهضة الأوربية، وبداية الوثبة التنموية الشاملة في تلك المنطقة الباردة من العالم، لم تظهر مؤشّرات جديّة لدى الأجيال المتعاقبة من الفُقهاء والمسلمين صياغة أو بالأحرى لاستنباط فقه خاص بالتنمية يكون مكمّلاً لأبواب الفقه الأخرى التي قتلها المشتغلون، بصناعة الاستنباط، بحثاً وتمحيصاً، حتّى باتت المؤلّفات المختصة بالفقه التقليدي تشكّل عبئاً على الباحث لكثرتها وقلّة عناصر الجِدّة فيها، فهي تتّسم بالتكرار والاستعادة المملّة لرؤى وتصوّرات أبدعها الجيل المؤسّس في القرون الأولى التي شهدت ولادة علم الفقه في العصرين العباسيين الأول والثاني. ففقه التنمية، فضلاً عن كونه يضيء زوايا معتمة في الكيان التشريعي العام، فهو ضنين بخلق وعي ثقافي وديني بحقل، لم يعد، كما يتوهّم البعض، مجالاً خارج المنظومة العامّة للفكر الإسلامي. والنأي عن قضايا العصر، لدى الفقهاء، لا يوحي بتوطّن الوعي خارج الزمن فحسب، بل يشي بعدم الاحساس بحجم التحدّي الذي تواجهه المجتمعات الإسلامية إزاء التفاوت الهائل بالمنسوب الحضاري بين الشرق والغرب. ولدى تتبعنا لمفردات الفقه المتوارث، تعترضنا أحكام لا تصبّ في مجرى تحفيز التنمية وإنّما قد تصنّف في خانة معوّقات النهوض، خصوصاً تلك التي تتعلّق بأحكام الربا والعلاقة بالمصارف والرؤية المجتزأة للاستثمار، إلى غير ذلك من الأحكام التي لا تسمح بحدوث تنمية فعلية.

فالتجديد الفقهي لايطال الحقول الجديدة التي تستدعيها القراءة المتجددة للنصوص القرآنية فحسب، وإنّما يطال، بالمستوى عينه، الأحكام التي تقع، عَرَضاً،

في طريق العملية التنموية الشاملة والتي أوردها الفقهاء للاحتراز من الوقوع في المحذور.

بعبارة أخرى، لا تقف العملية التجديدية عند حدود الغايات والمقاصد، وإنّما تتعدّاها إلى الوسائل التي تساعد في الوصول إلى المرامي بأقل جهد ممكن.

والكلام عن لتجديد يفترض مسبقاً الحديث عن المنهج الواجب اعتماده لنجاح المحاولة، لأنّ إصلاح البناء الفقهي العام لا يتم بحجارة منهجية قديمة لا تقوى على حمل العمارة لضخمة، والتي ثبت بالتجربة أنّها كانت قاصرة عن إحداث تحوّلات واسعة، فضلاً عن العجز في تقديم إجابات شافية على أسئلة معاصرة كثيرة ومعقّدة. والمعلوم أنّ ثمة طفرة في علم المناهج، غير مسبوقة، طالت كيفية تركيب الرؤية إلى جانب طرق قراءة النصوص وتأويلاتها، والتي لم يحسن الفقهاء، طيلة القرن الماضي، توظيفها والإفادة منها، ولذلك أخفق هؤلاء في إحداث كوّة في الجدار الفقهي المتداول، وما نراه، أنّ طرق التفسير المعتمدة، قديماً، لا تساعد في إنجاز المهمة الجديدة، وأنّ منطق الأمور يستلزم صياغة منهج جديد في قراءة القرآن الكريم لا يكتفي بالتفسير التجزيئي للآيات بل يتعداها ليس فقط إلى التفسير الموضوعي، الذي نظّر له السيّد محمد باقر الصدر، وإنّما إلى التفسير الكلي أو البنيوي، بمعنى استكناه الكليات الكبرى من الكتاب وشدّ بعضها إلى بعض في محاولة لصياغة رؤية كلية تسمح للفقيه بامتلاك منظومة معرفية وتشريعية متكاملة تؤهّله النظر في مختلف القضايا من زوايا مختلفة، خلافاً للمعهود من القراءات التي لا تعين الفقيه على النظر الشامل. فالتنمية التي نحن بصدد الحديث عنها لا يمكن الخوض فيها بمنأي عن رؤية الكون،

والإنسان، وعمارة الأرض، والتسخير، والابتلاء، ومفاهيم الكرامة والعدالة والحرية، والاستثمار الفعلي لمختلف الاستعدادات والملكات والإمكانيات التي يمتلكها الإنسان.

تأسيساً على ما تقدّم، يوفر القرآن الكريم، الذي لا ندّعي أنّ وظيفته الأساسية الإحلال محل الإنسان في توفير الوصفة الجاهزة لقضايا التنمية، لا بل ليس من الحكمة في شيء أن يتصدّى لكتاب العزيز لمسائل هي في طبيعتها سيّالة ومتحركة، والتي تندرج في إطار ما يعرف "بمقاصد السكوت"[1] أو "منطقة الفراغ"[2] المتروكة طُرّاً للإنسان ليبدع فيها حلوله التي توائمه وتناسبه، ولا يخفي مدى التفاوت في استراتيجيات التنمية ووسائل تطبيقها بين منطقة وأخرى من العالم، فلا يعقل، إزاء هذا الاختلاف، استدعاء النمط نفسه والوسائل عينها لاختلاف الموارد من جهة وللتفاوت في المناخ فضلاً عن الحاجات التي قد ترتقي إلى مصافي الضرورة في مكان وتتدنّى إلى مستوى الكميات في مكان آخر. بناءاً على ذلك لا تجوز المكابرة في إطلاق أحكام على القرآن الكريم أو على الدين نفسه والقول بأنّ ثمة وصفة جاهزة للتنمية تصلح لكل مكان وزمان، رغم المعرفة المسبقة بوجود الاختلاف. والمغالطة التي حاول البعض تركيبها، في هذا الشأن، منشؤها الخلط بين التشريعي والتدبيري الذي نبّه إلى فداحته بعض فقهاء القرن السابع الهجري[3]. إذاً، يوفّر القرآن الكريم المحفّزات

---

[1] راجع العواد، د. محمد، مقاصد السكوت، محاضرة ألقيت في كلية الحقوق، جامعة القاهرة

[2] راجع حلقات الأصول للشهيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت

[3] الإمام القرافي، والإمام الطوفي

التي تطلق ديناميتات قويّة في عقول وسواعد المؤمنين لتحقيق غرض أساسي ينسجم والغاية القصوى للكتاب العزيز وهي الهداية[1]، غير أنّ المؤمنين باستطاعتهم الإفادة من خطاب التحفيز هذا لإنجاز أشكال مختلفة من التنمية وإن بصورة عرضية.

فالبُعد التوحيدي والمحاصرة المكثفة لصور الشرك كانا يهيمنان في صورة مطلقة على الخطاب القرآني، والإشارات العلمية التي وردت في غير آية لم تكن مقصودة لذاتها وإنما لتقديم أمثلة لإظهار الإعجاز الإلهي، ولا يخفي البُعد التربوي لهذا الربط، الذي يستهدف وضع الإنسان في إطاره المحدود كي لا يطغى ويتسيّد على نظرائه من أبناء جلدته، وهو شرط لابُدّ منه لممارسة الحرية بكافة أشكالها.

والربط بين الشرك والظلم[2] يؤكد ما ألفتنا إليه قبل قليل من خطورة الإيمان بقوى مطلقة أخرى تنازع الخالق عز و جل عظمته وقدرته وحاكميته على الكون والحياة، ومجرد تصوّر الإنسان بأنْ لا أحد في الكون سوى الله يحق له التحكّم بخياراته يولّد لدى الإنسان طاقة هائلة على الفعل والإبداع، ذلك أنّ المعضلة، في الأساس، تكمن في الكوابح والمعوقات والموانع التي ينصبها طغيان بعض البشر على البعض الآخر، والتي غالباً ما تبقي القدرات الهائلة للإنسان في غياهب الإمكان والاستعداد، وبناء عليه يضجّ الخطاب القرآني بمفردات الحرية التي تدفعنا جازمين إلى القول بأنّ المقصد الأساسي للتشريع بعد التوحيد هو الحرية عينها، مع ملاحظة أنّ التوحيد نفسه ليس منفصلاً عن منظومة الحرية بل يكملها إن لم نقل أنه شرطها الأول.

---

[1] ﴿الم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ سورة البقرة، الآية ٢.

[2] ﴿...إنّ الشرك لظلم عظيم ...﴾.

وإذا كانت التنمية الشاملة لا تستقيم خطوطها وتتكامل دون شرط الحرية، عرفنا أنّ إنجاز مناخات التنمية وديمومتها لا يتحققان إذا لم ترفع الأصر والأغلال عن العقل وعن التعبير والمشاركة والسوق وغيرها. قد يقول قائل أنّ ثمة مجتمعات باشرت خطواتها التنموية الأولى في ظل أنظمة شمولية تتولّى الدولة فيها مهمة إطلاق الحيوية دون الرجوع إلى النّاس وخياراتهم تماماً كما هو شأن التجربتين الاشتراكيتين في كل من الاتحاد السوفيتي والصين، وهو قول لا يخلو من الصدقية، غير أنّ تجذّر العملية التنموية وتحوّلها إلى طاقة شاملة وغير محدودة تستلزم زيادة جرعة الحرية شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى حدود لا سابق لها، وهذا ما حدا، ربّما، بالدكتور سعد كه علاّم إلى القول بأنّ "الهدف النهائي والأساسي لعملية التنمية هو تحقيق الحرية في المجتمع"[1].

رسم القرآن الكريم إطاراً عامّاً للتنمية دون أن يدخل في الآليات والبرامج، التي هي شأن تدبيري تركه الخالق للنّاس كي يبادروا إلى تحديده وفق الظروف والمعطيات المتاحة، وليراكموا، في خضمه، الخبرات والتجارب التي سترشدهم، بواسطة العبرة والاعتبار،[2] إلى معطى علمي قابل للتعميم أو في أقل التقادير قابل للإفادة في غير مكان من العالم.

ولعلّ أبرز ما أحدثه الخطاب القرآني من صدمة في العقل، أو كان ينبغي له أن يحدثه لو أحسن المسلمون قراءة إيحاءاته ومراميه العملية، هو كسر الهالة والخوف من

---

[1] علام، الدكتور سعد طه، التنمية والمجتمع، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٣.

[2] ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ سورة يوسف، الآية ١١.

الظواهر الكونية، التي رفعتها شعوبُ مختلفة إلى مرتبة الآلهة، فعبدت الشمس والقمر والرعد والمطر والنجوم وغيرها، بينما أدرجها القرآن الكريم في خانة المسخرات، التي باستطاعة الإنسان قراءتها ودراسة قوانينها ليحسن التعامل معها والإفادة من خيراتها.

وتعبير التسخير الذي دأبت آيات كثيرة على تكراره لا يقف في دلالاته عند معنى الخدمة، بل تعدّاه إلى التطويع والاستخدام، وهو ما غفل عنه المسلمون في القرون المتأخرة، ونجح الغرب، إلى حدود بعيده، في الاشتغال عليه بدأب ومثابرة إلى أن نجحوا في غزو الفضاء واكتشاف قوانين ساعدتهم في تطوير وسائل الاتصال التي ننعم بخيراتها في حياتنا المعاصرة هذه.

آيات التسخير وبؤس الاجتهاد

إحدى وثلاثون آية تتحدّث صراحة عن التسخير لم تكن كافية، كما يبدو، لتثير فضول المشتغلين في عالم الاستنباط، وليرسموا في مخيّلتهم سؤالاً عن الحكمة من تكثيف خطاب التسخير، وهم يدركون، قبل سواهم، أنّ ما من صغيرة أو كبيرة في كتاب الله إلاّ وللخالق عز وجلّ فيها مقصد وغاية، فكيف يقرأون القرآن الكريم قراءة تدبّر وعناية، ولم يستوقفهم هذا الحضور الضخم لنصوص التسخير، التي ليست وحدها، رغم كثافتها، التي تحمل معنى التأمّل والبحث في خلق الله، فثمة عدد وافر من الآيات جاءت في صيغ مختلفة؛ كالنظر في خلق السماوات والأرض والجبال والأراضي والإبل والنفس البشرية وآيات الله وهي كثيرة أيضاً، فإذا ما جمعت كلّها

لشكّلت عدداً مهولاً من الآيات ونسبة قد لا يجاريها نسبة، فهل كان وجودها في الكتاب العزيز لمجرّد التزيين أم تكملة لعدد الآيات أم للتسلية كما يحلو للبعض أن يصف بعض ما جاء في القرآن الكريم؟

لماذا يقيم الفقهاء الدنيا ولا يقعدوها إذا ما عثروا على حديث أو رواية وقد تكون مقبولة أو ضعيفة وينهمكون في فحص دلالاتها ليسارعوا، بعد ذلك إلى استنباط موقف فقهي منها، خصوصاً إذا كان متعلّق الرواية أو الحديث شأناً سياسياً أو اجتماعياً ذات صلة بالزواج أو الأطعمة والأشربة، ويطوون كشحاً عن عشرات الآيات الصريحة بل قطعية الدلالة التي تحثّ على التأمّل والتفكّر والنظر العلمي في مخلوقات الله، فهل لهذا الموقف المسبق علاقة بآيات الأحكام التي تمّ حصرها في القرن السادس الهجري والتي لا يتجاوز عددها النيف والخمسمائة آية؟ وإذا كان الأمر كذلك هل يحق لفقهاء خلو أن يرسموا لنا سقفاً للاجتهاد وإطاراً للآيات لا يجوز تخطّيه؟ أسئلة كثيرة يثيرها الحديث عن التنمية، لم نعثر، إلى اليوم، على إجابة شافية عليها، ولا يلوح في الأفق القريب ما يبشّر بإمكانية اقتحام الفقهاء لمثل هذا العالم الذي يضجّ بالحيوية ويفتح عقول المسلمين على معضلات العالم المعاصرة.

إنّ مقارنة سريعة بين الآراء الفقهية في مختلف الحقول التي اشتغل عليها العقل الاجتهادي وبين الخطاب الصريح بالأمر والطلب من الناس بالنظر والإفادة من الظواهر الكونية المسخّرة، إنّ هذه المقارنة كفيلة بالكشف على مكامن القصور في العقل الاجتهادي لدى مدرسة الاستنباط التقليدية.

إنّ وقوع العقل الاستنباطي في أسر الإثارات التاريخية أو حدود العقل الذي كان منفعلاً بقضايا محدّدة، فيه إيحاء أو تسليم عملي بعدم صلاحية القرآن الكريم لكل

زمان ومكان، وإلاّ كيف نفسّر هذا التمترس خلف مسائل وموضوعات محدّدة بعضها فقد صلاحيته، كأحكام الرق، وبعضها الآخر لا يستأهل هذا الكمّ من التفريع والتفصيل كأحكام الحيض والاستحاضة والنفاس، فيما ينأى هذا العقل عن المسائل الأكثر حيوية كالتنمية وحرية الاستثمار وضوابط التبادل التجاري وغيرها، مع التذكير، أنّ القرآن الكريم لم يُورِدْ هذه الأمور لذاتها، كما سلفت الإشارة، لأنّه ليس كتاب تنمية ولا اقتصاد، وإنّما يُتحِف حكمة، كان يفضّل الولوج منها لتحفيز العقل على النظر والبحث وأخذ العِبرة.

في الأبحاث الإنثروبولوجية لم يتوصّل العلماء إلى نتائج، كان يتمناها البعض، تشير إلى اختلافات في بنية الدماغ بين الشرقيين والغربيين، فالمنطق الذي يحكم العقل في الغرب هو نفسه الذي يحكم عقولنا، والدوافع والميول التي تثير الفضول هي هي لدى الجميع، وإذا كانت هذه هي خلاصة ما توصل إليه علماء الإنثروبولوجية والأعصاب والأنسجة، فلِمَ ينكبّ العقل الغربي، ومن باب الفضول، على كشف غير المنكشف وسبر أغوار المجهول في مختلف الميادين ويصرف السنوات الطوال لإنجاز مهمّة علمية يراكم بها ما سبق لسواه إنجازه؟ وقد تفرض خصوصية المنكشف ودقّة البحث وصعوبته أن يخوض الغربي غمار البحار أو يخترق الصحاري ويخرج إلى الفضاء ويغامر في دخول الغابات الموحشة والعيش بين الحشرات والحيوانات المفترسة وذلك لتحقيق إنجاز علمي دقيق، أليس في ذلك تجسيد للآيات القرآنية التي تحثّ على

تسخير ما في السماوات والأرض وتذليل الصعب من المهمات والانتشار في الأرض،[1] التي ما فتئ القرآن يصرح بها في كل سورة.

ثمة طريق آخر للتنمية، أو مدخل مختلف يرسمه الإعداد الدائم لبناء القوّة العسكرية على قاعدة ﴿ وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة﴾، ورغم ظهور صيغة "وأعدّوا" بالأمر وبالتالي بالوجوب، فإنّ الفقهاء اكتفوا من الآية بحكم الوجوب، ولم يتوسّعوا في تفريعاتها بخلاف ما أقدموا عليه من أبواب الفقه الأخرى التي وصل خيالهم في الصلاة أو الوضوء إلى حدود افتراض حلول لاحتمالات متوهّمة كأنّ يكون المكلّف ذا رأسين أو أربعة أذرع إلى غير ذلك من التخيّلات التي ماأنزل الله بها من سلطان، إلاّ أنّهم لم يكلّفوا أنفسهم عناء توسيع مدارك المكلفين في مجال الإعداد العسكري. قد يرى البعض في هذه الإشارة غرابة، إذ ما علاقة الإعداد العسكري بالتنمية؟ سؤال تبدّده التجربة الغربية التي كانت مدنية إلى النصف الأول من القرن الماضي للمؤسسة العسكرية بأنشطتها الصناعيّة والإبداعيّة؛ فالأوروبيون لم يخترعوا الطائرة، إبتداءاً، لأغراض مدنية وإنّما كانت مجمل دوافعهم عسكرية، فالتجربة التاريخية تؤكد أنّ الاستخدامات الأولى للطائرة كانت في ميادين القتال، كان ذلك في الحرب الأولى، ولم تتحوّل إلى الميدان المدني إلاّ بعد ذلك بسنوات، كذلك السيارة التي بدأت نواتها بالآليات العسكرية والدبابة ومن ثم تمّ تحويلها إلى الأغراض المدنية، وكلنا يعرف أين كانت الاستعمالات الأولى للحاسوب الآلي، الكمبيوتر، فقد استخدمه الأمريكيون لأغراض عسكرية في الخمسينات، ومن ثم شرعوا في استخدامه في المؤسسات المدنية، والأمر عينه فيما يخصّ الإنترنت، الذي كانت وظيفته

---

[1] سورة الأنفال، الآية ٦٠

ربط القواعد العسكرية الأميركية بواسطة "كابل" خاص، وفي العقدين الأخيرين سمح لهذه الوسيلة أن تستخدم لأغراض مدنية.

انطلاقاً ممّا تقدّم يتبيّن أنّ التقنية الأوروبية المتطوّرة ما كان لها أن تشهد هذه القفزة النوعية لولا الهواجس الدفاعية والرغبة الجامحة في التوسّع أو المنافسة مع الآخرين، ولا يُستثنى غزو الفضاء من هذا التحليل، فقد ساهم التنافس السوفياتي الأميركي في تحقيق إنجازات هائلة على هذا الصعيد. ولا يخفى أنّ المسلمين، وعلى امتداد القرن الماضي، لم يضعوا أنفسهم على سِكّة المنافسة، وبذلك حرموا من نعمة المزاحمة في ميدان التكنولوجية العسكرية وتالياً الميدانية، مع العلم أنّ الخطاب القرآني صريح في دعوته للإعداد والتهيّؤ ووجوب رَدّ العدوان والحذر من مؤامرات الأعداء وكيدهم. وهكذا ندرك حجم الخلل في توفير مقدّمات التنمية، لجهة الاستقالة من ميدان البحث العلمي، أو لجهة فتور الحماس في مجال الحفاظ على بيضة الإسلام والمسلمين والإنكفاء إلى دائرة استهلاك الأسلحة بدل إنتاجها.

آيات الرّبا وانسداد باب الاجتهاد

دأب الفقهاء، وخلال عملية الاستنباط، على التعامل معل آيات الرّبا ودلالاتها، وكأنّها من الضروريات[1] لتي لا تقبل التأويل، وراحوا يغرفون من آراء السلف الصالح

---

[1] مغنية، الشيخ محمد جواد، فقه الإمام الصادق، ج ٣، دار الجواد ودار التيار الجديد، ط٥، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٨٣.

ويستريحون، وكأن الاجتهاد، الذي يعني بذل الجهد السِّعَة، هو مجرد الوقوف على الآراء وتبنّيها، والكلّ يعلم، أنّ مهمة الاجتهاد تتخطّى هذه الوظيفة إلى فضاءات أوسع، إلى حيث الإبداع وكشف المضمر من المعاني والدلالات، ومحاولة إيجاد علاقات جديدة للمعنى، لم يحدث أن عَثَر عليها أحدٌ من قبل. وعندما نصف حالة التراكم العلمي والمعرفي، نقصد مجمل الإنزيحات للمعنى والإبداعات الحديدة، أمّا التراكم الكمّي للمؤلفات والكتب فهي لا تدرج، بالضرورة، في خانة التطوّر العلمي.

في موضوعة الرّبا، حصل تاريخياً خلط كبير بين البُعد الأخلاقي والتكافلي للمسألة وبين قضية الاستثمار وزيادة رأس المال، وقد سبق وأشرنا، في طيّات المعالجة، أنّ البُعد المحوري للقرآن الكريم هو ذاك المتعلّق بالشأنين الأخلاقي والتربوي، أمّا الأبعاد الأخرى فهي أجنبية عن المقصد الأساسي أي الهداية[1]، وفي حال، حضورها في القرآن الكريم، لا يعني الخروج عن المقصد، وإنّما الإشارة إلى رابط ما أو غرض يمتّ بصلة إلى الغايات المحورية المرجوة.

فلدى مراجعة آيات الرّبا الإحدى عشر[2] ومتابعة سياقاتها تتكشف حقائق لم يكلّف المشتغلون في حقل الاجتهاد أنفسهم عناء تصيّدها، فالآية (٣٩) من سورة الروم جاءت في سياق الحديث عن الرزق والإنفاق على ذوي القربى والمساكين وأبناء السبيل، أمّا الآية نفسها فتردّ في صيغة مقارنة بين الرّبا والزكاة، وهذا، إنّ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على ذلك النوع من القروض والإنفاق الذي يحجب العطاء عن الفقراء والمساكين، ومُؤَدّى ذلك

---

[1] ﴿ آلم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ سورة البقرة، الآية١ و٢.

[2] راجع سورة الروم، والبقرة، وآل عمران، والنساء، والروم.

حرمة القروض التي تعطى لهؤلاء وتزيد فقرهم فقراً وبؤسهم بؤساً، وهي ليست في مورد الحديث عن الاستثمار وتنمية الرأسمال، والبَون شاسع بين التكافل الاجتماعي والإنفاق على المعوزين والمحتاجين وذوي القُربى وبين القروض التي تُعطى للميسورين والأغنياء لتنمية رؤوس الأموال وتحْريك الاقتصاد ومضاعفة الإنتاج.

وإذا تابعنا التقصّي عن المعنى في الآيات الأخرى، ستزداد كثافة الضوء على المعنى المراد، فالآيات التي وردت فيها لفظة الرّبا في سورة البقرة جاءت في سياق واحدى من الآية ٢٦٠ إلى الآية ٢٨٠، هو سياق الحديث عن الإنفاق في سبيل الله والصدقات ومحاولة محو الفوارق بين "أهل النعمة والثروة" و"معيشة الطبقة السافلة" بالنهي عن "الإسراف والتبذير"،[1] واعتبار الرّبا من أعظم العوامل التي تؤدي إلى انسداد باب الإنفاق، الأمر الذي يؤكد البُعد الأخلاقي لحرمة الرّبا، ويرجح، في الوقت عينه، الجانب التكاملي، دون أن يشير من قريب أو بعيد لعامل الاستثمار والاقتراض بهدف التجارة وتنمية رأسمال، الذي لم يميّزه الفقهاء وأدرجوه في خانة الرّبا المحرّم، ممّا أحدث إرباكاً في حركة الرساميل والإيداعات حرمت المسلمين من إمكانيات التوظيف السليم للمدّخرات في حقل التنمية.

---

[1] الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ٣، ص٣٨٣، ١٩٧٣.

فقه العمل والكدح والإنتاج

غاب عن عناية الفقهاء القراءة الدقيقة للنصوص القرآنية التي تحضّ على السّعي والكدح والإنتاج، وتنهى عن التواكل و لتعطيل للطاقات، وقد فاخر الأوروبيون، بأنّ أحد مسبّبات النهضة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، هو تقديس المصلحين البروتستانت للعمل، وقد عمّق الأميركيون الذين ينتمي جلّهم لهذا المذهب الديني الإصلاحي من فكرة العمل، عندما ربطوا السعادة بالمثابرة والجدّ، فهم لا يرون السعادة خارج إطار الإنتاج والعمل، الأمر الذي أفضى إلى حيوية تكاد لا تتوقف، والحوافز نفسها نلمسها في دينامية الشعب الألماني. وثمّة شعب آخر ترفع معتقداته العمل إلى مستوى التقديس هو الشعب الياباني. في المقلب الآخر، أي في جتماعنا الإسلامي عجز الفقهاء الذين يتولّون، عادة، مهام هندسة السلوكيات ورسم أطرها من خلول المنظومات الفقهية المستنبطة، عجز هؤلاء عن تثمير الخطاب القرآني الداعي إلى السعي والانتشار في الأرض ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها﴾[1] ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾[2]، والدعوة لم تكن بصيغة الإقرار بواقع الحاجة والإمضاء لعادات أَلِفَها النّاس، وإنّما بالطلب الذي يفيد الأمر والحثّ والمثابرة، وعندما يربط القرآن الكريم الدنيا بالكدح المتواصل الذي لا ينفك، مطلقاً، عن الحياة فمعنى ذلك، أنّ السعادة مقرونة بهذا البذل المحبّب والملازم للحياة، مادام هناك عرق ينبض، بدلالة "فاء" الفورية "فملاقيه".[3] وتتّسق

---

[1] سورة الملك، الآية ١٥.

[2] سورة الجمعة، الآية ١٠.

[3] ﴿يا أيّها الإنسان إنّك كادحٌ إلى ربّك كدحاً فملاقيه﴾ سورة الانشقاق، الآية ٦.

الآيات التي تربط بين الأكل الحلال والجهد، في المعنى نفسه الذي تبوح به النصوص القرآنية الكريمة كيفما اتّجهت وقلّبت المعنى، ألا يدل ذلك على التلازم بين العمل والسعادة التي هي مقصد مفصلي من مقاصد الدين.

وفرق كبير بين النظر إلى العمل باعتباره مفضياً إلى الراحة، التي يتوهّمها الإنسان محقّقة في الدنيا، وبين توطين النفس على أنّ الراحة والطمأنينة لا يتوفران إلاّ بتفريغ الطاقة المودعة في الإنسان، سواء أكانت تلك عملاً ذهنيا مشفوعاً بالتجربة، أم عملاً عضلياً متواصلاً يفرغ الإنسان من خلاله طاقاته البدنية المختزنة في هيكل يمتلك كل مؤهّلات التجدد والتخزين.

الوسطية في الإنفاق

يولي علماء التنمية مسألة الإدخار وترشيد الإنفاق أهمية استثنائية في مجال مراكمة الرأسمال، فبدونها لا تستطيع العجلة الاقتصادية متابعة حركتها، ذلك أنّ، الرأسمال هو الذي يغذّي المشاريع الكبيرة، وهذا يفترض بالمواطنين رسم سياسات بحجمهم تتيح لهم ضبط الإنفاق وتأمين احتياط إلزامي تتمّ تنميته بواسطة المصارف والمشاركات المحدودة في الإنتاج، وقد وصل الأمر ببعض خبراء التنمية إلى القول بأنّ معدلات الإنفاق والإدخار في الأسر، هي التي تؤشّر إلى استقرار الدول وتوازنها وتطوّرها.

هذا في المبدأ، وهو صحيح، إلى حدود بعيدة، في المجتمعات المستقرّة التي يتوفّر فيها لكافة الأسر مداخيل ثابتة أو شبه ثابتة، أمّا في حال الاضطراب وعدم استواء المجتمع على ساق معين، فالمشكلة تكون مختلفة، بيد أنّها لا تلغي المبدأ القائم على التوازن بين الدخل

والإنفاق مع ملاحظة هامش احتياطي يصار في ضوئه إلى توفير بعض الفائض لقادم الزمان أو لاحتياجات عير منظورة يمكن أن تقتحم الأسر دون سابق إنذار.

في هذا الإطار، أولى القرآن الكريم مسألة الإنفاق وترشيده حيّزاً يُعتَد به في خطابه ذات الأبعاد الأخلاقية والعقلية والإنسانية، فألفت إلى مسألة التوازن والوسطية في الإنفاق ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾[1].

فالتوازن بالإنفاق هو حالة وسطية تقع بين سلوكين متطرّفين؛ التبذير[2] من جهة والهوس المرضي في إكتناز المال وإدخاره ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم...﴾[3] فالحياة التعقلية التي يريد الله تعالى من الإنسان أن يسلكها تقتضي النظر بتدبّر إلى الأمور فلا تهمل المقصد التكافلي في علاقة المؤمن بأخيه والإنسان بالآخر، بمعنى تجسيد التعاضد ورفع من هو في القعر إلى مستوى الحياة الكريمة دون مِنّة أو أذى، وفي الوقت عينه مراعاة مقتضيات الحياة بما تستبطن من طوارئ وحالات استثنائية، ينبغي أخذها بالحسبان.

فالقرآن الكريم، وكما سبقت الإشارة، يستهدف بناء حياة وازنة بنظر العرف والعقلاء، وهو ليس بصدد بناء نظرية في التنمية، وإن كانت العناصر التي يرشد إليها في

---

[1] سورة الإسراء، الآية ٢٩.

[2] ﴿إنّ المبذرين كانوا إخوان الشياطين، وكان الشيطان لربّه كفوراً﴾ سورة الإسراء، الآية ٢٧.

[3] سورة التوبة، الآية ٣٤.

عمليتي الإنفاق والإدخار وحرمة التبذير تصلح مجتمعة لتشييد عمارة تنموية، تُرك أمر تصميمها وهندستها وإظهار ملامحها وتفاصيلها للعقل البشري.

والفقه، الذي أخذ على عاتقه مسؤولية البحث عن العناصر المفيدة لانتظام الحياة الكريمة في الكتاب والسُّنة لم يولِ هذا الحقل الحيوي ما يستحقّه من اهتمام، لا بل يُلحظ أنّ ثمة تغييباً لهذا العالم، بكل ما يضجّ بالحيوية، عن مجالات معالجته ونظره، ومردُّ ذلك لا يعود إلى عالم الاستنباط نفسه، فهو صناعة مضبوطة القواعد والآليات، وإنّما يعود إلى اهتمامات الفقيه نفسه وشمولية نظرته، فالفقه ليس سوى مرآة تعكس صورة المجتهد ولا تعبّر، بالضرورة، عن إمكانيات الكتاب والسُّنة، كما يتضح من استعراضنا لمجمل العناصر المبثوثة في النص.

وإشارتنا إلى قصور الفقه المنجز، ليس سوى اعتراف صريح بفعّاليته وقدرته على التأثير، فهو وحده القادر على رسم الضوابط وكبح لجام التطرّف في الإنفاق وفي التقتير على حَدٍّ سواء، وهو بإمكانه تصحيح السلوكيات المنحرفة التي تطفو ظواهرها على سطح الممارسات اليومية للمسلمين في غير مجتمع من أقطارنا العربية والإسلامية.

فنظرة سريعة إلى أنماط الحياة السائدة، كفيلة بإدراك حجم الخلل الذي يصيب البنية الاقتصادية والتنموية لأسرنا المعاصرة. ولا بأس، هنا، من التوغّل قليلاً في بعض تفاصيل حياتنا لتستبين الصورة، ويَتظهّر حجم الكارثة التي نحن فيها، والتي لا يمكن، في حال استمرارها، أن تؤدّي إلى انبثاق مشروع تنموي واعد.

تتّجه الحياة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية إلى المزيد من فوضى الاستهلاك في ظل مؤثّرات، لا حدود لها، للإعلان التجاري الذي يقتحم البيوت غير المحصّنة بثقافة الترشيد والضبط الإنفاقيين، وتكاد الأسر تستنفذ جزءاً أساسياً من دخلها في المصارفات الهاتفية،

بعد دخول المحمول إلى ميدان التداول، والإنفاق في نواحٍ لا ترتقي إلى مستوى الضروري والحاجي، وبما أن معدلات الدخل منخفضة، بصورة عامّة، فإنّ فرص الإدّخار أو الإنفاق في مجالات التنمية أو الإحسان والصدقات، آخذة بالتراجع.

أمّا الشرائح المتوسطة والغنية التي تراكم ثرواتها من العمل خارج البلاد أو في مجالات محدّدة داخل البلاد، فسلوكها الإنفاقي تشوبه عيوبٌ وتجاوزات تفوق الحصر؛ فبدلاً من بناء المسكن، على سبيل المثال، ليؤدّي وظيفة محددة في بيئة معيّنة، نرى أبناء هاتين الشريحتين يتغنّون في تزويق ومحاكاة المجتمعات الأخرى حتّى وإن كان ذلك دون وظيفة على الإطلاق، أمّا الإنفاق على الأزياء والسيّارات ومظاهر الترف فهو يفوق الوصف، وقد يتجاوز معدلات الإنفاق في بعض الأسر أضعاف حاجة جماعة بكاملها.

والأسوأ من هذا كُلّه، أنّ نمط الاستهلاك هذا آخذ بالتزايد والتجذّر، إذ لم يتفق أن واجه صدمة معرفية أو مستقبلية من قادة الرأي وعلماء الدين والنظام السياسي، وهذا ما ينذر بنتائج سيئة على مستوى مشاريع التنمية.

أحد مفارقة نشرت حديثاً عن سلوكيات السياسيين عندنا والسياسيين في الغرب، أنّ المنشغل بالسياسة بالغرب يمرّ بتجربة الأعمال والإنتاج وتكوين الثروة قبل دخوله ميدان العمل السياسي، فنجاحه في العمل والإنتاج يشكل له إجازة دخول إلى الحياة العامّة، بينما في بلادنا، يتوخّى السياسي الدخول إلى السلطة لتكوين الرأسمال. سلوكان مختلفان بل متناقضان، والمؤسف أنّ تجربتنا هي التي تخالف المقصد الشرعي في اعتبار العمل هو الوحيد الذي يضفي على المال مشروعيته ﴿ يا أيّها الذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ما كسبتم ... ﴾[1].

---

[1] سورة البقرة، الآية ٢٦٧.

غربة المقاصد الشرعية

في معالجتنا لسلوكيات التنمية في اجتماعنا العربي خصوصاً والإسلامي عموماً، ومقابلتها بما يرشد إليه النص من سلوك وسطي في الإدّخار والإنفاق، يتبيّن أنّ الثقافات المحلية المحمولة بالوراثة والأعراف، والتي قد يكون الدين أحد مكوّناتها، لكنّه، بالتأكيد، ليس جُلَّ مكوناتها، هي التي تتحكّم بسلوكيات الأفراد والأسر، الأمر الذي يدفع الباحث إلى التساؤل عن طبيعة الخطاب الذي يصوغه المرشدون والفقهاء وأهل العلم، وعماً إذا كان ذا جدوى في إعادة بناءالشخصية الإسلامية وفق ضوابط ومحدّدات النهج الوسطي الذي يحثّ النص القرآني على التزامه، كخيار وحيد يعيد الممارسات الجامحة إلى جادة الاعتدال.

فالثنائيات المتطرفة التي نعانيها في مختلف تفاصيل الحياة، لا تلبث أن تنسحب إلى ميدان التنمية والتعامل معه ، فالتطرّف بالتدّين الذي يقابله التطرّف بالتحلّل، والجموح في الباطنية التي يناظرها الإفر ط بالظاهرية والشكلانية، الجنوح إلى التغريب الكامل الذي يوازيه الارتحال الكلي إلى الماضي والتاريخ، والممارسة الكلية للسلطة في البيت والمدرسة والدولة التي يواجهها تراخٍ في ممارسة هذا الحق إلى حَدّ الميوعة، والنزعة العدوانية في الخصومة التي يقابلها الاستسلام الكامل للمشاعر في الصداقة، كل هذه تؤكد وجود منهج عام، غير سليم وغير صحي، يحكم آليات تفكيرنا وسلوكنا في مختلف ميادين الحياة،

ومع ذلك ندّعي لأنفسنا شرف الانتماء إلى أمةِ الوسط[1] ثمة انفصام واضح بين ما نؤمن وما نمارس مردّه إمّا إلى عدم وضوح مقاصد الدين ومراميه وإمّا إلى الاستسلام الكامل للهوى وإغواءات النفس وبهارج الدنيا وزخارفها.

وحتّى لا نقع في التطرّف عينه الذي نحكم به على اجتماعنا السياسي ومجتمعنا الأهلي، ينبغي الاعتراف بأنّ المشكلة ليست بسيطة، وإنّما مركبّة تتضافر في حياكة خيوطها جملة من العوامل تبدأ بمناخات السلطة وتمرّ بأزمة النص الفكري ولا تنتهي عند حدود العرف والتقاليد، وهذه المشكلة ليست، عاصية على الحلول، فهي، كسواها، تفترض تصويباً لمناهجنا وسلوكياتنا بما يتّسق ويتواءم مع مقاصد الشرع، التي نحن بصدد بلورتها وتوجيه عناية أهل الرأي والمسؤولين إلى عمقها وتأثيرها في حياتنا العملية.

المعتقدات الإنسانية والتنمية

خاض بعض علماء الاجتماع وفي مقدمتهم ماكس فيبر في مسألة علاقة الدين بالتنمية، وقد انطلق فيبر ومن حذا حذوه، فيما بعد، من واقع الحال الذي عاشوه، فكانت استخلاصاتهم انعكاساً لما عاينوه من ظواهر اقتصادية واجتماعية، وهذا الأمر، مشروع ومسوّغ، باعتبار أنّ علم الاجتماع لا يتعامل مع المقاصد والأفكار والفلسفات النظرية المجرّدة إلاّ من زوية علاقتها بالمشهد الاجتماعي المعيوش، ومن الطبيعي أن تخرج الاستنتاجات متناظرة مع وقائع الحياة وظواهرها الطافية على السطح.

---

[1] ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على النّاس...﴾ سورة البقرة، الآية ١٤٣.

في هذا الإطار، تصدّى "غرافييه كوبليه" لموضوعة علاقة الدين بالنمو،[1] وقد انكبّ هذا العالم على إجراء مقارنة بين جملة عوالم معاصرة انطلاقاً من مستويات التطور ونسب الإنتاج والنمو الاقتصادي، وقد خلص إلى أنّ اليهود والبروتستانت والكونفوشيون يتربّعون على قمّة هرم التطوّر في العالم، فيما يأتي الكاثوليك في المرتبة الرابعة يليهم الأرثوذكس ومن ثم المسلمون، ويرى أنّ تراجع الكاثوليك عن المذاهب المسيحية الأخرى مردّه إلى تمسّك هؤلاء بالكنيسة وتعاليمها، وبناء على هذا الربط يخلص إلى معادلة مفادها؛ إنّ ارتفاع مستوى المعيشة يتبع بشكل مباشر مدى استعداد الشعوب للتخلّي عن الكنيسة.

وقد أظهر أبحاث "كوبليه" أنّ مستوى الإنتاج والدخل والثروة الفردية في دول أوروبا الغربية حيث البروتستانتية هي الدين المسيطر أرفع بكثير من شقيقاتها حيث السيطرة للكاثوليكية[2]، ثم يضع الإسلام والكاثوليكية في موقع واحد لجهة إيمانهما بالحساب الأخروي، الذي يدفع الكاثوليكي وبنسبة أكبر المسلم لنوع من عدم الاكتراث لما يحصل له على الأرض، وبالتالي فإنّه، وفق قراءة "كوبليه" مستعدٌّ لتسخير نفسه ووقته للآخرة، الأمر الذي يرتّب عليه نسيانه لنفسه ومجتمعه[3]

هذه النتيجة التي خلص إليها هذا العالم، لا تخلو من تبسيط وعجلة في قراءة الظواهر، فهو يأخذ بنسب النمو والتطوّر في الدول، ويرتّب عليها تحليله متجاهلاً الظروف التاريخية

---

١ تعريب Xavier Couplet ،Religion et developement – economia – Paris. موسى عاصي، قضايا النهار، تاريخ 2/ 7/ 2004

٢ المرجع نفسه.

٣ المرجع نفسه.

والسياسية التي يعيشها العالم الإسلامي، فضلاً عن وقوعه في التعميم الاعتباطي الذي يسقط من حسابه معدلات النمو في بعض الدول الإسلامية كماليزيا مثلاً، الأمر الذي يزعزع المنطق الذي ارتكز عليه. في هذا الإطار، نسأل عن سبب تسجيل المسلمين نجاحات كبيرة ومثيرة في مجال الأعمال والاستثمار خارج أوطانهم، كأولئك المهاجرين الذين بزّوا أقرانهم من الغربيين رغم أنّهم ملتزمون ويمارسون عبادتهم في صورة لا تختلف عن أشقائهم المسلمين الذين لم تتوفّر لهم فرصة الهجرة، فهل هذا التباين في النجاحات والإخفاقات يعود إلى الدين أم إلى عوامل وظروف مختلفة، لم يتمكن "كوبليه" من ملاحظتها؟

المسلمون، في العالم، لا تنقصهم القدرة والمحفّزات والحماسة لتسجيل نجاحات في مجال الأعمال والاستثمار، وإنّما جُلّ ما ينقصهم هو البيئة الطبيعية والصحية التي تتيح لهم فرص تفجير طاقاتهم ومواهبهم الكامنة. فالمشكلة، لا تكمن، كما يزعم هذا العالم الاجتماعي، في الدين وإنّما في الظروف السياسية والمناخية والاجتماعية التي قد تحول دون المرء ومايريد ويرغب.

ونحن، في المدخل الذي أردناه باباً للتنمية لم نغطِّ كل العناصر التي سلّط القرآن الكريم عليها الضوء باعتبارها أساسية، وإنّما تخيّرنا بعضاً منها لأنّ المقام لا يتّسع لتغطية بقيّة العناصر وهي كثيرة، وهذا يستدعي معالجة مفصّلة ودقيقة لمختلف الجوانب التي ترفد التنمية بمسبّبات القوّة والتحقّق.

غير أنّ الولوج إلى التنمية من باب المقاصد لا يعني، أبداً، أنّ مجرّد وعيها ومعرفتها، سيجعل التنمية أمراً محقّقاً، فثمة شروط أخرى، لا يجوز إغفالها في هذا المقام كدور الدولة

ومستويات المعرفة والإرادة الحضارية والثقافة الشعبية والموارد الطبيعية وغيرها، ومجرد النظر إلى عامل وتغييب العناصر الأخرى، لا يجعل القراءة علمية والدراسة ذات صدقية يجوز الركون إليها والآخذ بنتائجها.

المراجع والمصادر

١- القرآن الكريم

٢- بدران، إبراهيم، النهضة وصراع البقاء، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٣.

٣- العوّا، د. محمد سليم، مقاصد السكوت، محاضرة ألقيت في كلية الحقوق، جامعة القاهرة.

٤- الصدر، محمد باقر، حلقات الأصول، المقدمة، دار التعارف، بيروت.

٥- علاّم، الدكتور سعد طه، التنمية والمجتمع، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٧.

٦- مغنية، الشيخ محمد جواد، فقه الإمام الصادق، ج٣، دار الجواد ودار التيار الجديد، ط٥، بيروت ١٩٨٤.

٧- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٣، ١٩٧٣.

٨- Xavier Religion et developement – Economia – Paris.
تعريب موسى عاصي، قضايا النهار، تاريخ ٢/ ٧/ ٢٠٠٤.

المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة

د/ ابراهيم البيومي غانم

المقدمة

لدينا في هذا الموضوع مفهوم ومصطلح: أما المفهوم فهو "المجتمع المدني"، وأما المصطلح فهو "المقاصد العامة للشريعة". فما الذي يربط نظرياً أو عملياً بين مفهوم سياسي واجتماعي حديث الورود في الثقافة السياسية العربية الإسلامية، ومصطلح أصولي قديم الوجود في التراث العربي الإسلامي؟ وهل من علاقة بين هذا المفهوم وذلك المصطلح حتى نضعهما في عنوان واحد؟ هذا هو السؤال الرئيسي الذي نحاول الإجابة عليه، ونسعى لإلقاء بعض الأضواء حول جوانبه المختلفة، دون أن نزعم أننا سوف نقدم الجواب الكافي لكل مسائله وتفريعاته.

لقد ورد مفهوم "المجتمع المدني" بمعناه الحديث إلى الثقافة السياسية العربية والإسلامية قبل نحو عقدين من الزمان تقريباً. وانشغلت به الأوساط الفكرية والسياسية والإعلامية وبالجدل حوله ولا تزال منشغلة به؛ وذلك سعياً للوقوف على مضامينه التي يحتويها، ومعرفة دلالاته التي يشير إليها على أرض الواقع الاجتماعي في هذا البلد أو ذاك، ومن ثم معرفة الدور الذي يمكن أن يسهم به في عملية الإصلاح التي تحتاجها المجتمعات الإسلامية عربية وغير عربية، في مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالرغم من حداثة استعمال مفهوم "المجتمع المدني" في الخطاب العربي الإسلامي الراهن، إلا أن المضمون الذي يشير إليه هذا المفهوم قديم، بل ضارب في القدم، وجذوره ممتدة إلى عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وبأيسر نظر في البدايات

الأولى لتكوين الجماعة الإسلامية على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، يتضح أن أصول هذا التكوين مدنية بكل المعاني التي تحملها كلمة "مدني"، حسب ما يشير إليه جذرها اللغوي العربي؛ فكلمة "مدني" لها نفس المادة اللغوية لكلمة "ديني" تقريباً، الأمر الذي يجعل الكلمتين ذواتي وقع متقارب لدى من يسمعهما. كلمة "الدين" في لغة العرب تشير إلى علاقة بين طرفين أحدهما "دائن"، والآخر "مدين"، فإذا وصفنا بها الطرف الأول كان قصدنا صاحب الأمر والسلطان، وإذا وصفنا بها الطرف الثاني كان قصدنا المأمور المخاطب من السلطان، أما إذا نظرنا إلى العلاقة التي تربط بين الطرفين فإن قصدنا بكلمة "الدين" يتجه إلى المبادئ المنظمة لتلك العلاقة، أو الصيغة التي تعبر عنها.

وتقترب تلك المعاني لكلمة الدين اقتراباً كبيراً من معاني كلمة "المدني"؛ وإنه لأمر ملفت للنظر غاية الالفات أن يكون تغيير اسم يثرب إلى اسم "المدينة" من أوائل أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إليها من مكة المكرمة. وكانت الدلالة الأساسية لهذا التغيير من الناحية السياسية هي أن يثرب أضحت "تدين" لسلطة جديدة، هي سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن ثم فهي في تكوينها وتأسيسها الجديد وبما أصبحت عليه، مدينة إلى شرع الله الذي جاء به رسوله. المدينة إذن لا تنشأ بلا دين، والدين لا يتحقق بدون مدينة. وكانت "المدينة المنورة" هي النموذج الأول لنشأة وتطور المدن الإسلامية فيما بعد، وكان دستورها الأول الذي عرف باسم "صحيفة المدينة" مثالاً يقتدى به في كيفية تأسيس الحياة المدنية على أصول الشرعية الإسلامية، وكان قانونها الأول هو إقرار مبدأ "لهم ما لنا، وعليهم ما علينا"، وهو أصل من أصول تكوين المجتمعات المدنية في مختلف التجارب الإنسانية بلا خلاف.

أما مصطلح "المقاصد العامة للشريعة"، فهو مصطلح أصولي قديم الوجود في التراث العربي الإسلامي. عميق الجذور، كثيف الفروع. وله نظرية شديدة التماسك، ولا سبيل إلى زحزحتها. ولكنه رغم عراقته وقدمه، يكاد يكون غائباً عن الواقع المعاصر للمجتمعات الإسلامية. يكاد يكون غائباً عن الخطاب، والمؤسسات، ومناهج النظر والتحليل.

في ميدان الدراسات الإسلامية ذاتها نجد أن حضور نظرية "المقاصد العامة للشريعة" ضعيف، وباهت، وتقليدي؛ يسعى في كثير من الحالات فقط إلى إعادة إنتاج ما سبق أن قدمه السلف من العلماء. وفي ميدان العلوم الاجتماعية، نجد أن غياب نظرية المقاصد شبه تام، ولا يسأل عن هذه النظرية إلا القليل النادر من الأساتذة، وإلا الأقل الأندر من الطلاب. وأسباب هذا الغياب كثيرة؛ بعضها يرجع إلى ظروف نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة في بلادنا، وبعضها يرجع إلى الانفصال بينها وبين العلوم الإسلامية الموروثة. وتقودنا هذه الملاحظة إلى تساؤل جوهري هو: هل يمكن البحث في العلوم الاجتماعية من منظور المقاصد العامة للشريعة؟ أمن الممكن أن تكون نظرية المقاصد أداة منهجية توجه البحث في موضوعات العلوم الاجتماعية الحديثة بفروعها المختلفة، ومشكلاتها المتجددة؟. ومرة أخرى: هل سيختلف البحث في العلوم الاجتماعية من منظور مقاصد الشريعة أم لا؟ وهل سيختلف النظر في مقاصد الشريعة من زاوية العلوم الاجتماعية وما تثيره من أسئلة أم لا؟

قد تبدو محاولة الإجابة على تساؤلات من هذا النوع قفزاً في المجهول، وقد يبدو الخيال في هذه المحاولة أكثر مما يتراءى فيها شيء من الواقع، ولكن لا بأس من المحاولة، ولا خطر من الاجتهاد. فتساؤلات من هذا النمط من شأنها أن تقودنا

محاولة الإجابة عليها إلى ميدان الصناعة الثقيلة للعلم، وأقصد هنا العلم النافع للناس في معاشهم ومعادهم. ونحن نلاحظ أن العلوم الاجتماعية الحديثة معنية بمنافع المعاش دون منافع المعاد؛ بل لا تدرك معنى لمنافع المعاد أصلاً، ولا توجه إليها جهداً إيجابياً يذكر. وفي الجهة الأخرى نجد أن العلوم الإسلامية ـ حالياً ومنذ فترة ليست قصيرة ـ معنية في أغلب الأحوال بمنافع المعاد دون منافع المعاش، بعد أن كانت معنية بهما معاً على نحو متزن ومتوازن في الأزمنة السابقة. وكان الجمع بين شؤون الحياة الدنيوية وأمور الحياة الأخروية على هذا النحو المتوازن سراً من أسرار القوة المدنية، وقانوناً من قوانين الازدهار الحضاري الإسلامي. وكان الفصل بينهما أيضاً سراً من أسرار التدهور والضعف.

وفيما يلي سوف نسعى لقراءة مفهوم المجتمع المدني من منظور "المقاصد العامة للشريعة"؛ لنعرف أمن الممكن أم لا التوصل إلى فهم أفضل للمجتمع المدني من هذا المنظور؟ وبصياغة أخرى: ما مقاصد المجتمع المدني؟ وكيف تتحقق من جهة، وأين تتحقق مقاصد الشريعة في الواقع وكيف تجري عملية التحقق على أرض الواقع من جهة أخرى؟

أولاً: المقاصد والمجتمع المدني

بين منهجية العلوم الاجتماعية ومنهجية العلوم الشرعية

إذا كانت نصرية المقاصد العامة للشريعة تخضع لمنهجية البحث في العلوم الشرعية، فكيف يمكن تطبيقها على "المجتمع المدني" الذي يخضع لمنهجية العلوم الاجتماعية؟. هذا السؤال يفتح باب اجدل حول تعريف النوعين من العلوم، وما المقصود بالعلوم الشرعية، والعلوم الاجتماعية؟ وهل يمكن حقاً تمييز مجموعة من العلوم ووصفها بأنها شرعية، وتمييز مجموعة أخرى ووصفها بأنها اجتماعية؟

في تصورنا أن مثل هذه التساؤلات تحيلنا إلى معضلات النشأة الحديثة للعلوم الاجتماعية في البلدان العربية والإسلامية قبل قرن ونصف فقط من الزمان على الأكثر. ومن أول هذه المعضلات: وفود العلوم الاجتماعية الحديثة على يد نخبة من الأكاديميين الذي تلقوا تعليمهم في معاهد وجامعات أوربية. وكان معنى هذا الوفود هو أن العلوم الاجتماعية التي باشرتها المعاهد والجامعات العربية والإسلامية الحديثة لم تنشأ من داخل مجتمعاتها، ولم تمتلك منذ البداية الأولى لها أدوات منهجية خاصة بها، وإنما اعتمدت على آليات النقل والترجمة والتقليد، أكثر من اعتمادها على آليات الاجتهاد والابتكار والتجديد. وكانت المعضلة الثانية هي أن الناقلين الأوائل لتلك العلوم الاجتماعية لم تكن لديهم دراية بأصول "العلوم الشرعية" ومنهجيات البحث فيها، أما طبقة العلماء "الشرعيين" في ذلك الوقت فلم تكن لديهم عناية بتجديد

مناهج وأدوات البحث في علومهم الموروثة، ومن ثم لم تظهر أية جهود ذات قيمة تستهدف إحياء أو تطوير المناهج الشرعية في التعامل مع القضايا والموضوعات التي بدأ حملة العلوم الاجتماعية الحديثة يهتمون بها. ومن هنا ظهرت معضلة ثالثة هي: انفصال العلوم الوافدة عن العلوم الموروثة بمناهجها وموضوعاتها وقضاياها التي تهتم بها، والنتائج التي تتوصل إليها. وأضحت لدينا علوم اجتماعية حديثة ولكنها غير وظيفية، كما أضحت لدينا علوم شرعية أصيلة ولكنها غير فاعلة في التطور الاجتماعي. وإضافة إلى ذلك كانت مدرسة العلوم الاجتماعية الحديثة أكثر قدرة مدرسة العلوم الشرعية على ملء الفراغ الذي أوجده جمود العلوم الشرعية وعجز القائمين عليها عن استيعاب القضايا المستحدثة وإخضاعها للمنهجيات الشرعية، ووجدت مدرسة العلوم الاجتماعية داعماً قوياً لها في الدولة الحديثة من جهة، وفي الدوائر الأكاديمية الغربية من جهة أخرى. وبعد مرور ما يقرب من قرن على نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة ـ المنقولة، ثبت أنها لم تسهم في تقدم أو نهضة المجتمعات العربية والإسلامية، وأن حصيلة ما أنتجه أساتذة العلوم الاجتماعية ـ بمختلف فروعها ـ لم يعد كونه مجرد نظريات واهية الصلة بمشكلات المجتمع الذي ينتمون إليه، واتضح أنه كانوا في أغلبهم وسطاء مترجمون، ولم يكونوا علماء حقيقيين، ولم يظهر لواحد منهم نظرية اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو اقتصادية تنسب إليه هو وإلى اجتهاده الذاتي.

ولسنا هنا بصدد تحليل الأسباب النظرية التي أدت إلى الفصل بين منهجيّات العلوم الاجتماعية ومنهجيات العلوم الشرعية، حتى بات من الشائع السائد أن لا سبيل إلى الجمع بينهما، وأن أي جهد يبذل في سبيل البحث عن روابط الوصل بينهما لا

جدوى منه. والذي نراه هو أن منهجيات العلوم الاجتماعية الحديثة ليست غريبة عن طريقة التفكير ومناهج البحث التي ابتكرها العلماء المسلمون السابقون، بل منها ما هو امتداد لها في بعض الجوانب.

ولنأخذ مثالاً على ذلك من الإمام أبو حامد الغزالي(ت٥٠٥هـ).الذي ذهب إلى أن العلم إما أن يكون علم تصور، أو علم تصديق. ويتعلق علم التصور بذوات الأشياء؛ كالعلم بالنبات، والحيوان، والجمادات. أما علم التصديق فيتعلق بنسبة هذه الذوات إلى بعضها بعضاً؛ إما بالسلب أو بالإيجاب. وهذا يسمى تصديقاً لأنه يتطرق إليه التصديق والتكذيب. وكل بحث نظري ـ حسب رأي الغزالي ـ يتجه إلى تصور أو تصديق. والبحث الموصل إلى تصور يسمى قولاً شارحاً، ومنه حد ورسم. والبحث الموصل على تصديق يسمى حجة، ومنه قياس ومنه استقراء. وهذا الذي تحدث عنه الغزالي هو عين المنهجية الحديثة في العلوم الاجتماعية. وإذا تأملنا أكثر في أصول المنهجية لدى "الشرعيين"، سيتضح لنا أن علومهم الشرعية كانت في الوقت نفسه اجتماعية، وأن العلوم الاجتماعية ليست صنفاً آخر مختلفاً عن العلوم الشرعية. والوضع الطبيعي هو أن تكون العلوم الشرعية اجتماعية، والعلوم الاجتماعية شرعية وفقاً لأصول منهجية وأدوات تحليلية ذات مرجعية معرفية واحدة.

وفي ضوء هذا التصور، تكون "المنهجية" البحثية ذات أصول واحدة، ولكن الأسئلة يمكن أن تكون مختلفة، وبل يجب أن تكون مختلفة في مساريها النظري والعملي، بين مجال البحث الشرعي ـ وبالأحرى الأصولي ـ ومجال البحث الاجتماعي كأحد تطبيقات المنهجية الشرعية. ولنأخذ مثالاً على ذلك لنوضح به الفرق بين الحالتين:

من منظور البحث الأصولي الشرعي، يكون السؤال عن مقاصد الشريعة على النحو التالي: كيف نستدل على مقاصد الشريعة استدلالاً منهجياً منضبطاً بقواعد الاستدلال الشرعي المعروفة في أصول الفقه مثلاً؟. أما من منظور البحث الاجتماعي، فإن السؤال عن مقاصد الشريعة نفسها هو: ما الذي يحدث عندما يبدأ مقصد شرعي ما في الانتقال من الحيز النظري المجرد إلى حيز الواقع العملي المتحرك؟ ما الذي يحدث عندما تغادر الفكرة، أو المبدأ، أو المقصد أوراق الكتب وتشتبك مع وقائع الحياة اليومية؟. السؤال من منظور البحث الاجتماعي الذي ينطلق من نظرية المقاصد الشرعية ويلتزم منهجيتها، هو: كيف يتحول تشريع المقصد، إلى مشروع مقصود منه تحقيق مصلحة أو منفعة؟ ما قوانين وإجراءات الانتقال من مستوى الوعي والإيمان والتصديق النظري، إلى مستوى الواقع والعمل والتطبيق العملي؟

مثال آخر: من منظور البحث الأصولي الشرعي، يكون السؤال عن "الحكم الشرعي" ـ الذي هو خطاب الله للمكلفين اقتضاءً، أو تخييراً، أو وضعاً ـ بهدف معرفة مستويات هذا الحكم، أو التمييز بين أقسامه وأنواعه: فرائض، وسنن، أو واجبات، ومندوبات، ومحرمات، ومكروهات، ومباحات. أما من منظور البحث الاجتماعي الذي ينطلق من نظرية المقاصد الشرعية ويلتزم منهجيتها فهو: ما علاقة أقسام الحكم الشرعي ببعضها، وما الذي تنتجه من آثار في الواقع الاجتماعي؟ وبعبارة أخرى: كيف تتجلى أقسام الحكم الشرعي في الممارسة الاجتماعية؟

وهنا نجد أن من اليسير الحصول على عديد من المؤلفات والبحوث التي تتناول التكاليف الشرعية وأدلتها التفصيلية، وكيفية استمدادها وابتنائها منهجياً، كيف أنها تشكل ـ بكل مكوناتها ـ منظومة يفضي بعضها على بعض، وأنها تعبر عن نظام متناسق

تحت مظلة المقاصد العامة للشريعة. ولكن من العسير العثور على بعض المؤلفات والبحوث التي تبحث مثلاً في علاقة المندوب بالواجب كما تتجلى، أو كيف تجلت ـ هذه العلاقة ـ في الممارسة الاجتماعية في فترة زمنية معينة في مجتمع معين.

إن الثراء النظري الخاص بالمنهجية الأصولية التي ابتكرها الفقهاء ـ على اختلاف تخصصاتهم ـ لم يستفد منه كمرجعية معرفية لبناء وتطوير منهجية للعلوم الاجتماعية، تكون قادرة على الإجابة عن تساؤلات لا تزال غير مطروقة حول الدور الذي أسهمت به الممارسات الاجتماعية للتكاليف الشرعية وليس التكاليف الشرعية المجردة ـ في إحداث درجات من التطور الاجتماعي، والاقتصادي، والتقني، والحضاري بشكل عام. لماذا ـ مثلاً ـ ارتبطت معظم الفروض الكفائية بممارسات اجتماعية ذات طابع مؤسسي، بينما لم تأخذ معظم الفروض العينية هذا النط المؤسسي؟ وما علاقة المسؤولية الجماعية التي ولدتها الفروض الكفائية بالمسؤولية الفردية للفروض العينية؟. مثل هذه التساؤلات توفر ميداناً فسيحاً لتطوير العلوم الاجتماعية من منظور منهجي نابع من المرجعية المعرفية الإسلامية. ونأمل أن تتجه البحوث والدراسات في العلوم الاجتماعية وجهة البنى المؤسسية و لممارسات الجماعية والفردية من منظور مقاصد الشريعة، وهي قيد التطبيق، لا أن تقتصر الدراسات كما حادث حالياً على النظر في المقاصد بشكل نظري مجرد.

ثانياً: كيف نفهم المجتمع المدني من منظور مقاصد الشريعة؟

ثمة عدد من الخطوات التي تساعدنا على فهم المجتمع المدني في ضوء نظرية المقاصد العامة للشريعة. وهذه الخطوات هي: أن نعرف مقاصد المجتمع المدني أولاً، ثم نعرف كيف تتحقق مقاصد المجتمع المدني وأين تتحقق ثانياً، وأن نعرف ـ ثالثاً ـ كيف تتحقق مقاصد الشريعة وأين تتحقق؟

١ـ مقاصد المجتمع المدني

من المهم أن نعرِّف المجتمع المدني كي نعْرِف مقاصده. وثمة منازعة فكرية وعملية، نظرية وتطبيقية، حول مفهوم المجتمع المدني منذ وروده إلى السياق العربي والإسلامي عامة قبل حوالي عقدين من السنين كما أسلفنا. وهذه المنازعة تدور حول توصيف حالة المجتمع في علاقته بالدولة، وإلى أي مدى يتمتع بقدر من الاستقلالية النسبية تجاهها. ونظراً لأن الأصول الغربية لهذا المصطلح تجعله ملتبساً وربما غامضاً عند استعماله في السياق العربي الإسلامي الحاضر، فقد انقسمت الآراء بشدة بين عدد من الاتجاهات منها:

فريق ذهب إلى أن "المجتمع المدني" مفهوم يشير إلى مجموعة المؤسسات والتنظيمات التي تستند إلى أسس مدنية اجتماعية من وضع البشر أنفسهم؛ أي أنه نقيض مباشر لكل ما هو ديني أو ذا مرجعية دينية.

وفريق آخر ذهب إلى أنه يشير إلى تلك المؤسسات والتنظيمات التي تنبع من المجال الاجتماعي، وتعمل لصالحه، أياً كان الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه؛ دينياً أو

مدنياً، وأن هذه المؤسسات والتنظيمات تستهدف، أيضاً، وضع مجموعة من الكوابح والروادع التي تحد من سلطة المجتمع السياسي، أو العسكري الذي تمثله الدولة؛ وبهذا المعني يصبح المجتمع المدني نقيضاً لما هو سياسي أو عسكري، أو لكل ما هو حكومي.

وذهب فريق ثالث إلى تحديد المقصود بالمجتمع المدني من خلال عدد من المؤشرات الإجرائية التي تصف مؤسساته ومنظماته وفاعلياته المختلف، ومن هذه المؤشرات مثلاً: أن تلك المؤسسات والمنظمات تحتل موقعاً وسطاً بين العائلة؛ باعتبارها الوحدة الأساسية التي ينهض عليها البنيان الاجتماعي، والنظام القيمي الأخلاقي في المجتمع من جهة، والدولة ومؤسساتها وأجهزتها البيروقراطية الحكومية من جهة أخرى.

البعض يعرف المجتمع المدني بأنه تعبير عن حالة تصف المجتمع كله، بمعنى أنه "مجال للحرية أو الاستقلال النسبي عن الدولة". والبعض يعرفه بأنه مجال يشتمل على كافة الظروف التي تكفل الحياة الاجتماعية الجيدة، ويكوِن الناس فيه شكلاً يتواصلون من خلاله، ويرتبطون ببعضهم"، وآخرون يقولون "إنه مجال للتفاعل الإيجابي ما بين الدولة من جهة والمجال العام بما يضمه من تنظيمات طوعية من جهة أخرى، والسوق بما يشمله من اتحادات وشركات خاصة من جهة ثالثة".

ويرى فريق آخر أن للمجتمع المدني مفهومين فقط: الأول يتصوره قطاعاً من المجتمع الأوسع، ويضع له خصائص أو مواصفات، مثل الاستقلال النسبي عن المجال الحكومي، وأنه غير هادف للربح، ويتمتع بوضع قانوني منظم، ويقوم على أساس طوعي..إلخ. والاتجاه الثاني يتصور مفهوم المجتمع المدني على أنه حالة للمجتمع الأوسع ذات، وليس قطاعاً منه فقط، وأن صفة المدنية فيه تفترض حضور

الفرد وقبوله الطوعي الحر للمشاركة في اتخاذ القرارات التي تتعلق بمستويات مختلفة من الحياة العامة نطلاقاً من قناعاته الذاتية، وليس من التزاماته القبلية أو الدينية. وطبقاً لهذا التصور فإن المجتمع المدني يشير إلى منظومة من العلاقات التي تحكم الحركة الكلية للمجتمع وعلاقاته .

ومثلما انقسمت الآراء بصدد تعريف مضمون "المجتمع المدني"، تباينت المواقف من الحكم على وجود ما يصدقه من مؤسسات وتنظيمات في الواقع الاجتماعي. فالبعض أنكر وجوده بأي شكل من الأشكال، وذهب إلى أنه إنجاز حضاري غربي بحت، وأن علينا استزراعه في بلادنا وتنميته في تربة مجتمعاتنا التي لم تعرف ما يشبهه في تاريخها الطويل. بينما ذهب البعض الآخر إلى أن هناك عديداً من المؤسسات والهيئات التي يمكن تصنيفها مجازاً ضمن "المجتمع المدني"، وهي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإسلامي، وفي مقدمتها المساجد الجامعة، والأوقاف، والمدارس الأهلية ومكاتب تحفيظ القرآن، والبيمارستانات، وصور أخرى متعددة من أعمال الخير والمنافع العمومية.

وفي ضوء المعاني السابقة، يمكن القول أن من أهم مقاصد المجتمع المدني الآتي:

أـ أن يكون ساحة لتطوير فضائل وقيم أخلاقية تسهم في تطور المجتمع، وتدعم السلم الأهلي بين فئاته وجماعاته.

ب ـ أن يكون مجالاً لتنافس الأيديولوجي بغرض فرض نمط معين من الهيمنة الفكرية أو السياسية.

جـ أن يسهم في كبح جماح سلطة الدولة، ويمنعها من التغول على المجتمع.

د ـ أن يكون بمؤسساته وتنظيماته وسيطاً بين المجتمع والدولة.

هـ ـ أن يسهم في تمكين الأفراد من الوصول إلى المنافع العامة، بعيداً عن البيروقراطية الحكومية.

و ـ أن يشكل قوة أخلاقية، أو عاطفية وروحية تسهم في المجال العام، وتحقق قدراً من التوازن بين المصلحة الأنانية (القطاع الخاص)، والنزعة العقلانية الرشيدة (القطاع العام أو الحكومي).

زـ أن يمكن المواطنين من المشاركة في مراقبة السلطة الحاكمة بمختلف مستوياتها، ويحاسبها على أدائها.

ح ـ أي يسهم في رفع وعي المواطنين بحقوقهم، ويجعلهم أكثر إخلاصاً في أداء واجباتهم، وأكثر شجاعة في الدفاع عن حريتهم.

ط ـ أن يوفر مجالاً لممارسة الحريات الفردية والجماعية.

تلك هي أهم مقاصد المجتمع المدني من الناحية النظرية، فكيف تتحقق عملياً؟

٢ـ كيف تتحقق مقاصد المجتمع المدني في تصوره الغربي، وأين؟

يقول أصحاب النظريات الخاصة بالمجتمع المدني، أن مقاصده، أو أهدافه، تتحقق بالوعي والإرادة؛ أي ببناء ثقافة المجتمع المدني من جهة أولى، وبالعمل والإدارة؛ أي بتحويل تلك الثقافة إلى تشريعات، ومشروعات، ومؤسسات، وبرامج من جهة ثانية.

فلكي تتحقق أية مقاصد يجب أن تسبقها ثقافة، تعرف بها، وتدعو إليها، وتحض عليها، وتبين منافعها، وتحذر من مغبة تضييعها. وتسهم في بناء مثل هذه الثقافة مؤسسات التنشئة التربوية، والدينية، والتعليمية، والسياسية، كما تسهم وسائل الإعلام في نشرها، وتساعد في رفع الوعي العام بها.

ولا يكفي الوعي بمقاصد المجتمع المدني حتى تتحقق على أرض الواقع، بل لابد من عمل دؤوب يحولها إلى تشريعات قانونية تقررها، وتحميها، وتحدد طريقة ممارستها، ولا بد من جهد إداري يصوغ التشريعات في أنماط مختلفة من المشروعات، والمؤسسات، والبرامج التي تتخصص كل منها في تلبية حاجة أو أكثر من الحاجات الاجتماعية.

وتشير جهود السعي لتحقيق مقاصد المجتمع المدني في عديد من تجارب الأمم والشعوب المعاصرة، إلى أن عملية التحقق تسهم فيها عدة أنواع من الهيئات والمنظمات ذات الطابع المؤسسي، وفي مقدمتها:

أ- الجمعيات الأهلية التي تقوم على أساس تطوعي، وتهدف إلى تقديم خدمة عامة على نطاق محلي أو على نطاق وطني يشمل المجتمع كله.

ب - التنظيمات النقابية التي تقوم على أساس الانتماء إلى مهنة معينة كالطب، أو الهندسة، أو المحاماة مثلاً، وتهدف إلى المشاركة في تطوير المهنة، وحماية مصالح أعضائها وعائلاتهم بالدرجة الأولى.

ج - الأحزاب السياسية التي تسعى للحكم كي تطبق برامجها الإصلاحية، وتهدف أنها كفيلة بتحقيق مصالح القطاعات الأكبر من المجتمع.

د - الأندية الاجتماعية والرياضية التي تسهم في توفير مجال للترفيه والترويح النفسي والرياضة البدنية، وتسهم في دعم ثقافة السلم الأهلي، والجدية في المنافسة بروح تعاونية.

ويضاف إلى ما سبق، عديدٌ من أشكال العمل الجماعي، والمبادرات الشعبية، والحركات الاجتماعية. التي تنخرط في المجال العام بهدف الإسهام في تحقيق مقصد أو أكثر من مقاصد المجتمع المدني التي سبق ذكرها.

ولكن: أين تتحقق مقاصد المجتمع المدني؟ طبقاً للنظرية الغربية المعاصرة في المجتمع المدني، نجد أن مقاصده تتحقق في فئات اجتماعية معينة تستهدفها مشروعاته ومؤسساته وتنظيماته المختلفة. إنها تتحقق في جهة المجتمع بصفة أساسية ولفائدته في مواجهة الدولة، وبالتحديد في مواجهة السلطة السياسية التي تمسك بزمام الدولة وتنطق باسمها في آن واحد. وثمة ميدان آخر خارجي تتحقق فيه بعض مقاصد المجتمع المدني "الغربي"؛ هذا الميدان هو مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وبعض مجتمعات أخرى في بلدان آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وتعبر عنها المنظمات غير الحكومية عابرة القطرية، أو ذات الصفة العالمية المنطلقة من عمق المركز الحضاري الأطلسي(الأوربي الأمريكي) المهيمن حالياً على العالم.

٣ـ أين تتحقق مقاصد الشريعة، وكيف تتحقق؟

هل تتحقق مقاصد الشريعة بمجرد العلم بها؟ هل يجني المجتمع ثمرتها إن هي أصبحت جزءاً من الوعي العام لمعظم أبنائه، أو إذا تشكلت في ضوئها أغلب جوانب الثقافة السائدة؟. هل تتحقق مقاصد الشريعة في فضاء التأمل النظري الذي يتيح مجالاً واسعاً للحديث عن البنيان الأصولي المتماسك لمكوناتها؟

إن الإجابة على مثل تلك التساؤلات هي النفي القاطع، وبدون تردد؛ إذ لا يكفي العلم النظري لإدراك الفائدة العملية، ما لم يقترن بالعمل والاجتهاد في تحويل الفكرة

أو التشريع إلى برنامج أو مشروع. ومن أسف، أن نظرية المقاصد العامة للشريعة قد آلت في وضعها الراهن إلى أن صبحت تصوراً نظرياً مفارقاً لملابسات الواقع، والاجتهادات والجهود التي تبذل من أجل وصلها بالواقع، وقياس أحواله بمعاييرها قليلة وغير منتظمة.

لا توجد ـ مثلاً ـ منهجية لتقييم أداء المؤسسات الأهلية أو الحكومية والرقابة عليها بمعايير المقاصد العامة للشريعة. وأين هي النظريات التي طورها أساتذة الإدارة، أو العلوم السياسية في ميدان "صنع القرار واتخاذه" انطلاقاً من قاعدة "مقاصد الشريعة" وأصولها التي تتناول: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وتميز في كل منها بين ما هو أصلي وما هو مكمل، وما هو عام وخاص، وشامل وجزئي، وتوازن بين المصالح والمفاسد. ولماذا تغيب مثل هذه المنهجيات عن علومنا الاجتماعية بمختلف فروعها؟. لابد أنم نرجع مجدداً إلى ما بدأنا به بشأن معضلات نشأة العلوم الاجتماعية في بلادنا العربية والإسلامية، وانفصالها قبل أكثر من قرن من الزمان عن العلوم الشرعية الموروثة.

لا تتحقق المقاصد العامة للشريعة بمجرد وجودها في بطون الكتب والمؤلفات القديمة، ولا حتى عندما تصبح جزءاً من الوعي الثقافي السائد في المجتمع، وإنما تتحقق عبر تشريعات، ومشروعات، ومؤسسات، وبرامج تنفيذية تشق طريقها وسط الواقع الاجتماعي المعاصر بكل تعقيداته ومعطياته.

وقبل الاستطراد في الإجابة على:كيف تتحقق مقاصد الشريعة؟ من المهم أن نجيب أولاً على سؤال: أين تتحقق؟. ولدينا ثلاث إجابات محتملة على هذا السؤال الأخير، وهي:

الأولى هي أن مقاصد الشريعة تتحقق في مجتمع ديني، تحكمه سلطة دينية قادرة على تحقيق تلك المقاصد بوسائل مختلفة.

الثانية هي أنها تتحقق في مجتمع بدائي، أو بدوي، تنقله نقلة نوعية إلى الأمام ثم لا تكون ثمة حاجة إليها بعد ذلك؛ إذ يتجاوزها الزمن وتصبح عديمة الجدوى.

الثالثة هي أنها تتحقق في مجتمع مدني نموذجه الأول ـ وليس الأخير ـ هو مجتمع المدينة الذي تشكل بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى يثرب، وبادر بتغيير اسمها إلى المدينة على نحو ما أسلفنا.

تلك هي الاحتمالات النظرية الثلاثة التي تقدم إجابات مختلفة على السؤال الذي نناقش فيه طبيعة التكوين الاجتماعي والسياسي الأنسب لتحقيق مقاصد الشريعة.

أما الإجابة الأولى فلا تقدم تكويناً اجتماعياً وسياسياً مناسباً لتحقيق مقاصد الشريعة؛ ذلك لأن من بديهيات شريعة الإسلام وأولياتها نقض السلطة الدينية وتقويض أركانها وتجفيف منابعها، ومن ثم فإن المجتمع الديني ذي السلطة الدينية لا يصلح لتحقيق مقاصد الشريعة، بل إنه سيكون مقيداً لها، مانعاً لتحققها. ومقصودنا بالسلطة الدينية هنا هو: تلك السلطة التي تدعي أن لها حقاً صغر أم كبر في التدخل في ضمير الفرد أو الرقابة عليه أو معاقبته أو الحكم عليه بالكفر أو الإيمان بدعوى أن صاحب هذه السلطة ـ فرداً كان أو مجموعة أو طائفة أو حزباً أو فئة ـ ينطق باسم الله، أو مبعوثاً من لدنه، أو واسطة بينه وبين الناس، أو مفوضاً من الله تعالى. بهذا المعنى جاء الإسلام ليحارب مثل هذه النمط من السلطات ويخلص البشرية من شروره. ويفتح المجال لتكوين مجتمع حر، يهيئ للأفراد والجماعات الازدهار والنمو في وعيهم

وعقولهم، وأنفسهم، وأموالهم، ونسلهم، ويهيئ لهم أيضاً إمكانية التفتح الروحي والعقيدي بمحض اختباراتهم.

وأما الإجابة الثانية فلا تقدم أيضاً تكويناً اجتماعياً أو سياسياً ملائماً لتحقيق مقاصد الشريعة، فالمجتمع البدائي، أو البدوي، من حيث تركيبته الاجتماعية المحدودة، ومن حيث حاجاته الاقتصادية البسيطة، ومن حيث مستواه الفكري والثقافي أسير العادات والتقاليد والجهل، لا يتسع تلك المقاصد أصلاً، وهي تتجاوزه بمراحل. وقد جاء الإسلام بتحرير العقل من كل قيد، وخاصة قيود التقليد، والخرافة، والأمية. ودعا لإطلاق حرية التفكير وإعمال العقل باعتباره النعمة الكبرى التي أنعم الله بها على بني الإنسان، وجعل التفكير فريضة إسلامية المقصر فيها كالمقصر في الصلاة والزكاة وسائر فرائض الإسلام. وكان خضوع مثل تلك المجتمعات البدائية أو البدوية للشريعة واقتدائها بمقاصدها عاملاً جوهرياً في تقدمها ونقلها إلى حالة أكثر تطوراً ضمن "مجتمع مدني" حضاري.

الإجابة الثالثة، إذن، هي وحدها التي تقدم التكوين الاجتماعي والسياسي الأنسب؛ ذلك لأن مقاصد الشريعة الإسلامية لا تتحقق إلا في مجتمع مدني، وهذه هي الأسباب:

أـ أن جملة المقاصد الشرعية ـ كما عرفها مؤسسو نظرية المقاصد على تعاقب الأزمان ـ لا يمكن تصورها متحققة خارج نطاق مجموعات من البشر بينهم شبكة كثيفة من العلاقات، والمصالح، والاختلافات في العقائد والمذاهب والثقافات؛ فإن لم تكن هذه الشبكة موجودة، فستوجدها السيرورة الاجتماعية للمقاصد وهي تنتقل من حيز التجريد النظري، إلى مستوى التطبيق والممارسة العملية. وهو عين ما حدث في

التاريخ الإسلامي؛ بدءاً بعهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبخاصة مع نشأة مجتمع المدينة المنورة، وكتابة وثيقة المدينة، التي هي أول وثيقة دستورية مكتوبة عرفها التاريخ، وفيها جرى تشريع كيفية تحقيق مقاصد الشريعة في إطار اجتماعي محدد زماناً ومكاناً، وجرى الاقتداء به بعد ذلك في تأسيس المدن والأمصار التي أنشأها المسلون في مناطق العالم القديم الذي وصلوا إليه.

ب ـ أن مقاصد الشريعة هي التي وفرت الشرط الضروري واللازم لوجود المجتمع المدني ذاته، وتمثل هذا الشرط في وجود "مجال عام" محدد المعالم ويمكن تمييزه عن المجال الخاص، ولكنه غير منبت الصلة به. وبدون وجود مجال عام فلا وجود لمجتمع مدني أصلاً. ونظرية المقاصد هي التي أوجدت الرابطة بين العام والخاص. هي التي أوضحت، مثلاً، أن من قتل نفساً واحدة، فكأنما قتل الناس جميعاً، من أحيا نفساً واحدة فكأنما أحيا الناس جميعاً، ومن هنا كان "حفظ النفس"، على حد تعبير الفقهاء أحد الضروريات الخمس ضمن المقاصد العامة.

ج ـ في المجتمع المدني، وبدءاً بالنموذج الذي أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة، يمكن الجمع بين مصلحتي الدنيا والآخرة، أو المعاش والمعاد. أما في المجتمع الديني بالمعنى السابق شرحه، فلا مجال لرعاية مصالح الحياة الدنيا؛ إذ يتجه الجهد كله إلى الحياة ما بعد الموت لا قبله. وفي المجتمع البدائي لا يكاد الوعي ينصرف إلى أكثر من تدبير شؤون العيش، مع بعض التصورات البدائية عن قوى خارقة، أو آلهة موهومة يجد الإنسان البدائي نفسه مضطراً للإيمان بها لا لشيء إلا لتأمين حياته الدنيوية حسب اعتقاده. أما الإسلام، فقد جاءت مبادئه التشريعية ومقاصده العامة تحمل في طياتها قوة تمدينية هائلة، وعندما وجدت طريقها إلى التطبيق أدت إلى نشوء

مدن ومجتمعات مدنية متطورة، ومستجيبة ما يقتضيه الإسلام من ضرورة الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة؛ فالحياة في الإسلام مقدمة على الدين، ولم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم "بع ما تملك واتبعني"، لكنه قال لمن استشاره فيما تصدق به من ماله" الثلث" والثلث كثير. والرخص في الصوم والصلاة والزينة والطيبات من الرزق، والاقتصاد في الإنفاق والتوسط، والنهي عن الغلو في الدين، كل ذلك يؤكد أن التكوين الأنسب لتحقيق مقاصد الشريعة هو "مجتمع مدني"، كالذي وضع نواته الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في المدينة المنورة، وليس مجتمعاً دينياً مغلقاً تقبض عليه سلطة دينية مستبدة كالذي عرفته أوربا في عصورها الوسطى المظلمة، ولا مجتمعاً بدائياً كالذي مرت به البشرية، وهي مراحل تطورها الباكر من تاريخها.

كيف تتحقق مقاصد الشريعة في المجتمع المدني؟

إن وضوح المقاصد على المستوى النظري المجرد شرط ضروري لتحقيقها في الواقع الاجتماعي ولكنه غير كاف؛ فلكي تتحقق واقعياً لابد من أن تتحول إلى تشريعات تستوعبها وتعبر عنها، أو تصاغ في ضوئها وتتخذ من تلك المقاصد معياراً لها. ثم تتحول تلك التشريعات إلى مشروعات تترجم المقاصد في ضوء احتياجات المجتمع المتغيرة من مرحلة إلى أخرى، مع إدراك أن هذا التغير لا يصيب فقط حجم الاحتياجات، وإنما يطرأ أيضاً على نوعياتها؛ فما يصنف في مرحلة زمنية معينة على أنه من الحاجيات، قد يصنف في مرحلة أخرى على أنه من التحسينيات، وما ينظر إليه على أنه كلي وعاجل، قد يتحول بعد حقبة من الزمن إلى جزئي وآجل، وهكذا. والذي

يبت فيما إذا كانت هذه الحاجة أو تلك كلية أو جزئية، عاجلة أو آجلة، تحسينية أو حاجية هي نتائج البحوث والدراسات التي يقوم بها خبراء ومختصون، وتعتمد ـ ضمن ما تعتمد ـ على الإحصاءات الاجتماعية والحيوية التي تسهم في التشخيص الدقيق لأوضاع المجتمع ونوعية وكمية المطالب التي يسعى لتحقيقها.

كي تتحقق المقاصد الشرعية أيضاً فإنها تحتاج إلى "مؤسسات" متطورة، ترعى وتدير تلك المشروعات، كما تحتاج إلى برامج تفصيلية تستجيب لمقتضيات كل مقصد وضرورات تنفيذه.

تتحقق المقاصد إذن بالعمل والإدارة الفعالة، والمؤسسات الكفؤة من جهة، وبالوعي والإرادة، من جهة أخرى.

٤ـ الحاجة إلى تجديد ثقافة المقاصد

في رأينا أن ضمور المعرفة بفكرة من الأفكار، أو نظرية من النظريات، أو بأمر من الأمور، هو مقدمة لتلاشيه من الواقع إن كان موجوداً من قبل، وسبب من أسباب إزاحته وانسحابه من الممارسة الاجتماعية، وتراجع تأثيره في السلوكيات وأنماط الحياة. وهذا هو الحادث بالنسبة لنظرية المقاصد العامة للشريعة؛ فهي تكاد تكون غائبة عن البرامج التعليمية والثقافية، والجهد اليسير الموجه للاهتمام بها يكاد ينصب ـ كما أسلفنا ـ على إعادة تكرار ما قاله السابقون دونما أدنى محاولة لإعادة قراءة هذه النظرية وضخ ماء الحياة في أوصالها من جديد لتصبح عاملاً مؤثراً في صوغ الوجدان الفردي، والوعي الجماعي، ولتصبح معياراً مرشداً لصناع القرار، ومعياراً رئيسياً من معايير المتابعة والرقابة والمحاسبة.

أحد الجوانب التي تستأهل إعادة النظر هي ما نسميه "ثقافة المقاصد"، وهي ثقافة أصيلة بلا مراء، ولكنها تحتاج إلى ضخ ماء الحياة فيها بعد أن جمدت على ألفاظ وتعبيرات ليس في التمسك بها فائدة كبيرة، ولا في تجاوزها خسارة ثقيلة، وتحتاج إلى جهود لتقريبها من أفهام أبناء هذا العصر، بعد أن انقطعت معطيات تاريخية وثقافية كثيرة عاشها أبناء العصر الذي صيغت فيه نظرية المقاصد أول مرة.

ومن ذلك مثلاً: أنه قد استقر في الأذهان ومنذ أحقاب متطاولة من الزمن مفهوم "الحفظ" كبادئة عند الحديث عن الضروريات الخمس، فنقول إن للشريعة مقاصد كلية، أو ضرورية تتمثل في: حفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال. ولا نرى ضرورة أصولية أو منطقية تحتم التمسك بكلمة "الحفظ"، بل هناك ما يوجب إعادة النظر فيها واستبدال كلمة أخرى بها.

باستشارة قواميس للغة بشأن المعاني التي يشير إليها لفظ "الحفظ"، وجدنا أن هذا اللفظ يعني: الصيانة من التلف، والإبقاء على الشيء بمنأى عن الخطر، ويعني أيضاً دفع التحريف عن الشيء المحفوظ، ورعايته بما يضمن استمراره على ما هو عليه. تلك هي الحقول الدلالية التي يتجه إليها معنى الحفظ، ومن تلك الحقول تتشكل الشحنة المعنوية للفظ لدى مستقبله وسامعه وقارئه، وهي شحنة تميل كل الميل نحو السكون والدفاع والصيانة والترميم في أحسن التصورات. فإذا أضفنا إلى ذلك اقتصار مؤسسو نظرية المقاصد على ذكر أمثلة ردعية وزجرية لبيان كيفية تطبيق "حفظ" هذا المقصد أو ذاك، سنجد أننا بإزاء مظلومية تاريخية تعاني منها نظرية المقاصد حتى اليوم. فقد اشتقت الأمثلة التي ضربها مؤسسو المقاصد ـ في أغلبهم

وليس جميعهم ـ من الحدود الخمسة: فمثال حفظ الدين هو عقوبة الردة لمن بدل دينه، مثال حفظ العق هو عقوبة شارب الخمر، ومثال حفظ النفس هو حد القصاص، ومثال حفظ النسل هو حد الزنا، ومثال حفظ المال هو حد السرقة. ولم يأت ضرب هم لتلك الأمثلة جزافاً؛ إذ يقف خلفها منطق متماسك وموصول بالجهود النظرية الأولى التي ظهرت باكراً في تاريخ ابتناء نظرية المقاصد ذاتها. فقد انطلقت تلك الجهود من مفهوم "الزجر"، و"المزجرة"، وهذا هو ما نجده عند أبي الحسن العامري(ت٣٨١هـ)، وهو أحد الأوائل المؤسسين كتابة لنظرية المقاصد، وهو أول من سبق إلى صوغ الضروريات الخمس الكبرى، التي ـ كما يقول الريسوني ـ أصبحت على مر العصور محور الكلام في مقاصد الشريعة. قال العامري: "وأما المزاجر فمدارها على خمسة أركان، هي:

ـ مزجرة قتل لنفس، كالقود والدية.

ـ مزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب.

ـ مزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم.

ـ مزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق.

ـ مزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة."

هذه هي أصول الكليات الخمس التي جرى تنقيحها وضبطه لاحقاً على يد إمام الحرمين، ومن بعده الغزالي، ومن بعدهما الشاطبي، وهلم جّرا.

نرى إمام الحرمين الجويني(ت٤٧٨هـ)، ينص في كتابه البرهان على أن: "الشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به فمعظمه العبادات، وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، والفروج معصومة بالحدود، والأموال بالقطع".

ثم نرى حجة الإسلام الغزالي(ت٥٠٥ هـ)، يؤكد في كتابه "شفاء الغليل" على أن "المقصود ينقسم إلى ديني ودنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة". وبهذا فتح الغزالي الباب أمام نظرية المقاصد لتتنفس شيئاً إلى جانب "مزجرة" كل مقصد، وتشير إلى كيفية تحصيل المقصد أولاً قبل الحديث عن مزجرته، وهو ما عبر عنه بقوله"جلب المنفعة"، إلى جانب دفع المضرة؛ أي المزجرة.

ولما جاء الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، طفق يؤصل ويقعد نظرية المقاصد، حتى استوت على سوقها، وتسامى بناؤها، ووجدناه يشير إلى ما أشار إليه الغزالي من أن كل مقصد لابد من حفظه من جهة لطلب؛ أي كيفية تحصيله أولاً، ولابد من حفظه من جهة الدفع. ولكنه اهتم وهو بضرب الأمثلة على كل مقصد شارحاً وموضحاً له بإيراد أمثلة الزجر، أكثر بكثير من اهتمامه بإيراد أمثلة على كيفية تحصيل المقصد ابتداءً، وقبل أن يحتاج إلى زاجر يحفظه، ويزجر من يعتدي عليه.

ومرت خمسة قرون كتب فيها عدد من العلماء في نظرية المقاصد كتابات يغلب عليها التقليد واقتفاء أثر لسابقين دون إضافات نوعية إلى بنيانها المتين الذي شيدوه، وبقيت النظرية أسيرة النشأة الأولى، وظلت تحمل في ملامحها آثار فكرة "المزاجر" الدافعة، أكثر مما تحمل فكرة الدوافع المحفزة على تحصيل كل مقصد من مقاصدها.

وانتظر لعالم الإسلامي مدة تلك القرون المتطاولة إلى أن جاء الشيخ الطاهر بن عاشور ليقوم بمحاولة جادة وشاقة لتجديد نظرية المقاصد وفتح آفاقها، ومدها إلى منتهاها الذي يجب أن تصل إليه، فأضاف عدة مقاصد إلى المقاصد الكلية الخمسة التي استقرت قروناً، وأهم ما أضافه ـ بعد أن قعَّد ما أضاف تقعيداً أصولياً ـ مقاصد: أحكام العائلة ومقاصد التصرفات، مقصد المعاملات، مقاصد العقوبات، مقاصد التبرعات، مقصد الحرية، وما أطلق عليه "مقصد حفظ نظام العالم".

انفتحت إذن نظرية المقاصد مرة أخرى شيئاً قليلاً ـ بعد الشاطبي ـ ولكنه انفتاح بالغ الأهمية، خرجت به هذه النظرية العظيمة نسبياً من محبسها الذي استكنت فيه قروناً طويلة. وبفضل جهود ابن عاشور أضحى من الممكن اليوم المضي قدماً خطوات أخرى لتجديدها وتطويرها. لتصل إلى عايتها القصوى، وإلى أعلى مر حلها. وأعلى مراحل نظرية المقاصد في نظرنا هي "العالمية"؛ أي عندما نتمكن من صياغة المقاصد العامة للشريعة صياغة تستوعب المعاني والمبادئ التي بها تتحقق عالمية رسالة الإسلام، ومخاطبته لبني آدم أجمعين وكون شريعته "عدل كلها، ومصلحة كلها، ورحمة كلها"، آنئذ، وآنئذ فقط تصل نظرية المقاصد العامة للشريعة إلى غايتها التي نزلت رسالة الإسلام من أجلها.

ماذا يضير نظرية المقاصد لو وضعنا كلمة "تنمية" مكان كلمة "حفظ"؟. أليس من الأجدر بنا أن نركز خطاب المقاصد باتجاه كيفية تحصيل كل مقصد طرائق تحقيقه في الواقع، وخاصة أن أكثر المقاصد أضحت غائبة أو ضامرة على مستوى الممارسة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية السائدة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية المعاصرة؟. ولنجرب ونحاول أن نقلب الطريقة القديمة التي كانت تبدأ بالحفظ

والصون، أو الدفع والزجر أولاً، ثم تأتي لماماً وبكلام مجمل على جانب الطلب أو التحصيل ـ ربما لأن أهل تلك الأزمنة السابقة (العامري، والجويني، والغزالي، والشاطبي) كانوا يرون أن جهة التحصيل متحققة، وأن الأهم هو جهة الدفع والحفظ. لنحاول قلب تلك الطريقة، أو ذلك الأسلوب، ونقدم صياغات للكليات الخمس انطلاقاً من كيفية تحصيلها أولاً، ثم كيفية صونها وحفظها ثانياً، فنقول مثلاً إن من المقاصد الكلية العامة للشريعة الآتي:

ـ **تنمية الدين**؛ وذلك بنشر تعاليمه، وتعليمه للأجيال الجديدة، وللفئات الاجتماعية المختلفة، حتى يتشكل وجدانهم في ضوء مبادئه، ويثقف وعيهم بقيمه وأحكامه، وتتثبت دعائمه، في نفوسهم وقلوبهم، حتى يروا أن مصلحتهم هي في التزام مبادئه وأحكامه في قوانينهم وتشريعاتهم. وتكون تنمية الدين أيضاً بتشجيع العلماء على الاجتهاد والتجديد، وصون حرية التدين، وحرية الإيمان، وحرية الاعتقاد. إلى جانب التحذير من مخالفة أحكامه، أو الخروج على مبادئه، وتطبيق العقوبات على من يقترف جريمة منصوص عليها وعلى عقوبتها في هذا المجال.

ـ **تنمية النفس**؛ وذلك عن طريق الإسهام في توفير مقومات الحياة الكريمة بوسائل متنوعة، وسياسات عامة تتبناها الدولة في مختلف مستويات الحكم والإدارة الحكومية والمؤسسات الأهلية: من رعاية صحية، وتعليمية، وعناية بدنية ورياضية، ومحافظة على البيئة التي تعيش فيها هذه النفوس، ومقاومة الأمراض التي تفتك بها. إلى جانب صون النفس من العدوان عليها بتطبيق العقوبات الشرعية المنصوص عليها في هذا المجال.

ـ تنمية النسل؛ وذلك باتخاذ سياسات تضمن للمواطن، رجلاً كان أو امرأة، حق تكوين أسرة على أسس شرعية قويمة، وتوفير فرص العمل، وأماكن صحية للسكن، ومدارس لتربية وتعليم أبنائهم، وغذاء وكساء وكل ما يؤدي إلى تحسين نوعية الحياة جيلاً بعد جيل. إلى جانب صون الأسرة من العدوان عليها، أو من أن تنتهك حرمتها، وتطبيق العقوبات الشرعية المنصوص في هذا المجال.

ـ تنمية العقل؛ وذلك بتثقيفه، وتهذيبه، وتشغيله، وتوفير مناخ الحرية اللازم كي يفكر ويبدع ويبتكر، ويتثقف، ويعبر عن آرائه، دون خوف، أو تردد. وتسهم في ذلك مؤسسات الدولة التعيمية والإعلامية، والثقافية، كما تسهم منظمات المجتمع الأهلي وأنشطته وبرامجه المختلفة. هذا إلى جانب تطبيق العقوبات الشرعية المنصوص عليها في هذا المجال.

ـ تنمية المال؛ وذلك باتخاذ سياسات تشجع على العمل والكد والكسب، وتحض على الإتقان والتفوق والسبق، والابتكار وفتح أسواق جديدة، ومجالات استثمار تسهم في عمران البلاد وتحقق مصالح الناس. وصون الملكية الناتجة عن العمل والكدح. هذا إلى جانب تجريم العدوان علي أموال الناس، ومعاقبة من يرتكب جريمة بحق مال الغير أو المال العام بالعقوبة الشرعية المنصوص عليها.

تتحقق مقاصد الشريعة في مجتمع مدني كما سبق أن أكدنا أكثر من مرة. وفي المجتمع المدني ـ الذي كان نموذجه الأول هو مجتمع المدينة المنورة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ـ سعى المسلمون إلى إدراك مقاصد الشريعة عبر مشروعات ونظم وبرامج ومؤسسات. وكان من الطبيعي أن تبدأ تلك المشروعات بسيطة ومحدودة الحجم، وغير معقدة، ولكنها أخذت في الاتساع والامتداد، وأخذت نظمها الإدارية والمؤسسية تنمو وتتعقد، وخضعت لكثير من التحولات والتطورات. وظهرت عدة نماذج تاريخية ـ أقصد أنها ارتبطت بظروف مرحلة زمنية محددة، وبأوضاع اجتماعية وسياسية في منطقة جغرافية معينة ـ وكان من أهمها: بناء المدن والأمصار الجامعة، من جهة، ومن جهة أخرى تطوير عدد من المؤسسات والنظم الاجتماعية الفرعية داخل المدينة أو المصر الجامع، مثل: نظم الحسبة، والأوقاف، والطوائف الحرفية. وتكشف المصادر التراثية، وخاصة تلك التي تصنف ضمن كتب الحكمة السياسية، أو الأدب السلطاني، عن أن المسلمين الأوائل قد أدركوا الأهمية البالغة لعملية تأسيس المدن والأمصار كشرط ضروري لإمكانية تحقيق مقاصد الشريعة.

١ـ نموذج المدن والأمصار: أصول بنائها وقواعد تأسيسها في ضوء مقاصد الشريعة

لنأخذ مثالاً واحداً يوضح كيف أدرك المسلمون الأوائل علاقة المقاصد ببناء المدن وتأسيس الأمصار الجامعة. هذا المثال هو ما أورده أبو الحسن الماوردي في كتابه المعروف باسم" تسهيل النظر، وتعجيل الظفر، في أخلاق المَلك وسياسة المُلك"، وذلك في معرض كلامه عن قواعد تأسيس السلطة الشرعية. وخلاصة كلامه هي تأسيس السلطة الشرعية يقوم على أمرين: تأسيس وسياسة، أما التأسيس فعلى الدين، أو القوة، أو المال. وأما السياسة فهي تفرض على من يتولى مسؤولية السلطة أن يراعي أربع مسؤوليات هي: ١ـ عمارة البلدان. ٢ـ حراسة الرعية. ٣ـ تدبير الجند. ٤ـ تقدير المال.

ويرى الماوردي أيضاً أن الذي يراعى في عمارة البلدان ستة أمور، كلها تفضي إلى تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ الدين والعقل النفس والنسل والمال، وهي:١ـ سعة المياه المستعذبة. ٢ـ إمكان الميرة المستمدة. ٣ـ اعتدال المكان الموافق صحة الهواء والتربة. ٤ـ قربه مما تدعو الحاجة إليه من المراعي والأحطاب. ٥ـ تحصين منازله من الأعداء والزعار. ٦ـ أن يحيط به سواد يعين أهله بمواده. ويشدد اماوردي على خصائص الأمصار التي تساعد في تحقيق مقاصد الشريعة، فأكد على أن، تلك الأمصار(المدن) هي أوطان جامعة، وأن المقصود بها خمسة أمور: أحدها: أن يستوطنها أهلها طلباً للسكون والدعة. والثاني: حفظ الأموال فيها من استهلاك وإضاعة. والثالث: صيانة الحريم والحرم من انتهاك ومذلة. والرابع: التماس ما تدعو ليه الحاجة من متاع وصناعة. الخامس: التعرض للكسب وطلب المادة. فإن عُدم فيها

أحد هذه الأمور الخمسة فليست من مواطن الاستقرار، وهي منزل قيعة ودمار، على حد تعبير الماوردي.

ويحدد الماوردي ملامح السياسة العامة التي يتعين على منشئ المصر، أو المدينة، أن يتبعها حتى يكون مؤدياً ما عليه من الواجبات نحو ساكني هذا المصر أو تلك المدينة، وهذه السياسة تفرض عليه القيام بالآتي:

١ـ أن يسوق إليه ماء السارية إن بعدت أطرافه، إما في أنهار جارية، أو حياض سائلة، ليسهل الوقوف عليه من غير تعسف.

٢ـ تقدير طرقه وشوارعه حتى تتناسب ولا تضيق بأهلها؛ فيستضر المار بها.

٣ـ أن يبني جامعاً للصلوات في وسطه ليقرب على جميع أهله ويعم شوارعه.

٤ـ أن يقدر أسواقه بحسب كفايته وفي مواضع حاجته.

٥ـ أن يميز خطط أهله وساكنيه، ولا يجمع بين أضداد متنافرين ولا بين أجناس مختلفين.

٦ـ إن أراد الملك ن يستوطنه سكن منه في أفسح أطرافه، وأطاف به جميع خواصه ومن يكفيه من أمر أجناده، وفرق باقيهم في بقية أطرافه ليكفوه من جميع جهاته، وخص أهله بالعدل، وجعل وسطه لعوام أهله.

٧ـ أن يحوطهم بسور إن تاخموا عدواً أو خافوا اغتيالاً .

٨ـ أن ينقل إليه من أعمال أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهله إليه حتى يكتفوا بهم، ويستغنوا عن غيرهم.

فإذا قام منشئه بهذه الشروط الثمانية فقد أدى حق مستوطنيه وصار أكمل الأمصار وطنًا وأعدلها سكناً." انتهى كلام الماوردي. ومن الواضح أنه أراد أن يقول: إن منشئ المصر أو المدينة إذا طبق تلك السياسة فإنه يكون قد وفر البنية الأساسية الأنسب لإدراك مقاصد الشريعة وتحقيقها على أرض الواقع بأفضل ما يكون لتحقيق. ثم إن عليه أن يضع خططاً وبرامج تمكن أبناء الرعية(المواطنين) من أن يسعى كل منهم ويكد، أن تتاح له أفضل الفرص كي يحقق ذاته، ويؤدي واجباته، وينعم بثمرات عمله في ظل هذا الإطار العام الذي توسمه مقاصد الشريعة. يقول الماوردي إن على الملك، أو ولي الأمر في حقوق الاسترعاء على الرعية عشرة أشياء يلزمه القيام بها وهي: ١ـ تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين. ٢ـالتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين. ٣ـ كف الأذي والأيدي الغالبة عنهم. ٤ـ استعمال العدل والنصفة معهم. ٥ـ فصل الخصام بين المتنازعين منهم. ٦ـ حملهم على موجب الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم. ٧ـ إقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم. ٨ـ أمن سبلهم ومسالكهم. ٩ـ القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم. ١٠ـ تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة.

٢ـ من النماذج المدنية الفرعية: نظام الوقف

إذا دققنا النظر في السجل التاريخي لنظام الوقف الذي عرفته مجتمعاتنا منذ فجر الإسلام سيتضح أنه كان نظاماً فرعياً بحد ذاته متكامل الأركان الإدارية، والتشريعية، والوظيفية، وكان موظفاً بكامل أركانه في خدمة تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، وكان أيضاً قاعدة مادية ومعنوية لبناء كثير من مؤسسات

المجتمع المدني ودعم سياسات التنمية الدائمة؛ وذلك على امتداد مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وبالرجوع إلى تراث الوقف الفقهي وسجله التاريخي يتضح كذلك أن فعاليات الوقف قد غطت مختلف المجالات العلمية والتعليمية، والصحية، والخدمية ؛ وحتى الترفيهية. والذي لا يقل أهمية عن هذا وذاك هو أن التجارب التاريخية أثبتت أيضاً أن نظام الوقف كان أحد الابتكارات المؤسسية الإسلامية التي جسدت الشعور الفردي بالمسؤولية الجماعية، ونقلت هذا الشعور من المستوى الفردي الخاص إلى المستوى الجماعي العام، وذلك بملء الإرادة الحرة للمحسنين وفاعلي الخير من أبناء الأمة، ومن ثم يمكن القول أن مهمات التنمية كانت مسؤولية مشتركة بين المجتمع بفاعلياته المختلفة، وبين الدولة بمؤسساتها وأجهزتها المتنوعة.

إذا رجعنا إلى الشاطبي ـ مؤسس علم المقاصد ـ سنجد أنه قد أكد على أن المصالح المعتبرة هي مقاصد الشريعة، أو هي مضمون هذه المقاصد، دنيوية كانت أو أخروية، كلية تتعلق بمصالح الجماعة أو بعض فئاتها، أو جزئية تتعلق بأفرادها أو ببعضهم. وأن لكل مصلحة أو مقصد وسيلة أو وسائل لتحقيقه. وقد عرفنا المقاصد الشرعية بأنها هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، أما الوسائل فهي" الطرق المفضية إليها"، أو هي: "الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى ...إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال ". ومن هذا يتبين بجلاء أن الوقف ـ وسائر عقود التبرعات ـ هي من وسائل المصالح (المقاصد)، الضروري منه، والحاجي، والتحسيني، ومن هنا كان

تعلقه بنظرية المقاصد، ومن هنا أيضاً تلقته الأمة بالقبول، وانتشر العمل به في مختلف الأقطار والأمصار بالرغم من أن التوجيه الشرعي الخاص به قد جاء على سبيل الندب، وليس على سبيل الوجوب أو الفرض. وما كان هذا القبول وذلك الانتشار لا أثراً من آثار تعلقه بمقاصد الشريعة السمحة. ولعلنا نزيد فنقول إن قوة الوقف وفاعليته ارتبطت بنضج الوعي الاجتماعي بالمقاصد الإنسانية للشريعة، فكان ازدهاره مؤشراً على مراعاة تلك المقاصد وما تتضمنه من مصالح، والعكس كان بالعكس.

ولعل من أهم ما أسهم به "الفقه" في بناء نظام الوقف هو إرساء أسس فاعلية هذا النظام؛ من خلال تأصيل الفكرة المجردة للوقف، وهي فكرة الصدقة الجارية، وأيضاً من خلال تفصيل الأحكام المتعلقة بالإجراءات والتنظيمات المشخصة لهذه الفكرة في الواقع الاجتماعي.

والملاحظ أن "باب الوقف" هو من الأبواب الثابتة في جميع مصادر الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه – السنية والشيعية – وهو مليء بالاجتهادات والآراء والأفكار التي عالجت مسائل الوقف من مختلف الجوانب، وبالبحث في التاريخ المعرفي لفقه الوقف تبين لنا أنه كان أول فرع من فروع الفقه الإسلامي يستقل بذاته، وتُفرد له مؤلفات خاصة به، وذلك منذ منتصف القرن الثالث الهجري على يد هلال بن يحيى المعروف بهلال الرأي (ت ٢٤٥ هـ) ومن بعده بقليل من السنوات أبو بكر الخصاف الحنفي (ت ٢٦١ هـ) الذي ألف أشهر كتاب في هذا الموضوع وهو كتاب "أحكام الأوقاف".

ويستفاد من فقه الوقف - بدون الدخول في تفاصيله وتفريعاته - أن الفقهاء قد بذلوا جهوداً مضنية لوضع أصول البناء المؤسسي لنظام الوقف على النحو الذي يحافظ على حرمته، ويضمن له استمرار النمو والعطاء؛ اللذان يكفلان تحقيق الغاية منه في تحقيق مقاصد الشريعة. وتتلخص تلك الأصول في ثلاثة مبادئ كبرى هي:

١ـ احترام إرادة الواقف. و"إرادة الواقف" المقصودة هنا هي التي يقوم بالتعبير عنها - في وثيقة وقفه - في صورة مجموعة من الشروط التي يحدد بها كيفية إدارة أعيان الوقف، وتقسيم ريعه، وجهات الاستحقاق من هذا الريع، ويطلق على تلك الشروط في جملتها اصطلاح "شروط الواقف"، وقد أضفى الفقهاء عليها صفة الإلزام الشرعي فقالوا إن "شرط الواقف كنص الشارع" في لزومه ووجوب العمل به. وعلى ذلك نظروا إلى وثيقة الوقف، (الحجة) باعتبارها "دستوراً" واجب الاحترام، وأن أحكامه واجبة التطبيق، ولكنهم حددوها بأن تكون محققة لمصلحة شرعية، وموافقة للمقاصد العامة للشريعة، وأبطلوا كل شرط يؤدي إلى إهدار مصلحة معتبرة؛ وبذلك توفرت للأوقاف ومؤسساتها حماية شرعية، وحرمة معنوية؛ وكانت - هذه وتلك - من عناصر فاعليتها، ومن أهم أسباب زيادة الطلب الاجتماعي لها.

٢ـ اختصاص السلطة القضائية بالولاية العامة على الأوقاف. حيث قرر الفقهاء أن الولاية العامة على الأوقاف هي من اختصاص السلطة القضائية وحدها دون غيرها من سلطات الدولة، وتشمل هذه الولاية؛ ولاية النظر الحسبي أو ما يسمى بالاختصاص الولائي، وولاية الفصل في النزاعات الخاصة بمسائل الأوقاف، أو ما يسمى بالاختصاص القضائي. ويشمل الاختصاص الولائي الذي يشمل شؤون النظارة على الوقف وإجراء التصرفات المختلفة المتعلقة به؛ بما في ذلك استبدال أعيانه

عند الضرورة – والإذن بتعديل شروط الواقف – أو بعضاً منها – والحكم بإبطال الشروط الخارجة عن حدود الشرع وفقاً لمقاصده العامة ... الخ.

ومن الواضح أن مثل تلك التصرفات من شأنها التأثير في استقلالية الوقف، ومن ثم في فاعلية الأنشطة والمؤسسات التي ترتبط به، وتعتمد في تمويلها عليه، ولهذا أعطى الفقهاء للقضاء – وحده دون غيره – سلطة إجراء التصرفات في الحالات التي تعرض للوقف، بما يدفع عنه الضرر ويحقق له المصلحة؛ باعتبار أن القضاء هو المختص بتقدير مثل هذه المصالح، ولكونه أكثر الجهات استقلالية، ومراعاة لتحقيق العدالة وعدم تفويت المصلحة العامة والخاصة، وأيضاً لعدم تمكين السلطة التنفيذية للدولة من التدخل في شؤون الوقف، وعدم إتاحة الفرصة لها لاتخاذ بعض الحالات الطارئة التي تعرض له ذريعة للاستيلاء عليه، أو إساءة توظيفه، أو إعاقة فعاليته .

ويمكن القول أن بقاء نظام الوقف تحت الاختصاص الولائي للسلطة القضائية كان أحد عناصر ضمان استقلاليته واستقراره وفعاليته، وبالتالي فإن هذا الاختصاص، أو إخراج الوقف من تحت مظلته يضعف استقلاليته ويقضي على فاعليته .

٣ـ تمتع الوقف بالشخصية الاعتبارية. يستفاد من أحكام فقه الوقف وتفاريعه – لدى جميع المذاهب الفقهية – أن الوقف يصبح محلاً لاكتساب الحقوق و تحمل الالتزامات متى انعقد بإرادة صحيحة صادرة من ذي أهلية فيما يملكه، ومتى كان متجهاً لتحقيق غرض مشروع من أغراض البر والمنافع العامة أو الخاصة، وينطبق ذلك على أعيان الوقف وعلى المؤسسات والمشروعات التي تنشأ تحقيقاً لأغراض الواقف وشروطه .

إن إقرار الشخصية الاعتبارية للوقف كان بمثابة ضمانة تشريعية وقانونية تدعم الضمانتين السابقتين، وتضاف إليهما للمحافظة على استقلاليته واستمراريته وفعاليته في آن واحد، وذلك لأن وجود ذمة مستقلة للوقف لا تنهدم بموت الواقف كان من شأنه دوماً – أن يحفظ حقوقه في حالة تعرضه للغصب، أو الاعتداء، حتى ولو كان من قبل السلطات الحكومية، ومن ثم كان من الصعب جداً إقدام تلك السلطات على إدماج أموال الوقف ومؤسساته في الإدارة الحكومية أو إخراجها عن إطارها الشرعي والوظيفي الذي أنشئت من أجله.

٤ـ العالمية هي أعلى مراحل تحقق مقاصد الشريعة

إن الأفق الطبيعي والواسع الذي تفتحه نظرية المقاصد هو أفق ما يسمى "المجتمع المدني" على المستويين المحلي والعالمي، وما يتعلق بذلك من مهمات تنموية وعمرانية، وسنجد كلما أرسلنا النظر إلى أبعاد هذا الأفق أن النزعة الإنسانية العميقة الكامنة في نظام الوقف ومنظومة العمل الخيري المستندة إلى أصول الشريعة ومقاصدها هي ما تسعى إليه نظرية المجتمع المدني المحلي والعالمي، أو هي ما يجب أن تسعى إليه في تجلياتها المعاصرة على المستوى المعرفي أو الفلسفي على الأقل، وسنجد أيضاً أن بالإمكان أن نسهم في بلورة هذه النظرية بإظهار الأبعاد الإنسانية في النظم الإسلامية، ومنها الوقف ومنظومة العمل الخيري ومقاصدها الشرعية؛ وذلك إذا أعدنا فهم نظرية مقاصد الشريعة، وسعينا لربطها بالواقع، وتغذية الوعي بها، والالتزام بتوجيهاتها في التشريعات، وفي المشروعات والبرامج وفي بناء الأولويات ورسم

السياسات؛ حيث أن مقاصد الشريعة مبنية على الفطرة الإنسانية، وهدفها العام هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان.

وختاماً أقول: إن ما قدمته في هذه المحاضرة ليس إلا فاتحة للكلام في موضوع على درجة كبيرة من الأهمية من الناحيتين النظرية والتطبيقية. وأن علينا أن نبذل كل ما في وسعنا للكشف عن المعاني المدنية والإنسانية العميقة لنظرية المقاصد العامة للشريعة. وإذا كان هدف المقاصد هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان، فإن مقاصد الشريعة لا يمكن أن تبلغ كمال تحققها إلا على مستوى عالمي، وإن موضوع المجتمع المدني، على المستويين المحلي والعالمي، هو أحد الموضوعات التي تتجلى فيها مقاصد الشريعة بكل أبعادها المدنية والإنسانية. وإنسانية الإسلام هي جوهر رسالته التي جاءت "رحمة للعالمين".

حول علم المقاصد الشرعية
وبعض أمثلته التطبيقية

السيد العلامة هادي خسروشاهي
رئيس مركز البحوث الإسلامية - قم
الجمهورية الإسلامية الإيرانية

تعريف العلم

عرفه المرحوم العلامة الشيخ ابن عاشور بأنه: "الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معان من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الإحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[١١٧].

وفي مجال الفصل بينه، وبين علم الأصول الذي عرف بأنه "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق" أو "أنه العلم بالكبريات التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي مباشرة" أو أنه "منطق الفقه"، في هذا المجال، يرى المرحوم العلامة ابن عاشور أن علم الأصول ظني لوجود الأحوال العارضة ولوجود مبدأ التعليل وغير ذلك. أما علم المقاصد فهو علم قطعي[١١٨].

ولكننا نرى:

أولا: أن العلم مهما كان يجب أن يكون مؤدياً إلى القطع وإلا لم يعد علماً.

ثانيا: أن علم الأصول إنما يراد للوصول إلى القطع بالحكم الشرعي عبر إجراء عملية استنباط مقطوعة الحجية.

---

١١٧ المقاصد الشرعية، ص ١٦٥.

١١٨ يراجع كتاب الشيخ الحبيب بن الخوجه في الموضوع.

ثالثا: أن علم المقاصد لا يعدو أن يكون علماً فقهياً يتوصل فيه إلى مقاصد الشريعة العامة أو الخاصة بنظام معين بنفس الطريقة المعمول فيها في الفقه. وبالتالي فهو لا يختلط بعلم الأصول إلا بالمقدار الذي يختلط فيه الفكر بمنهجه.

وعلى أية حال، فنحن نعتقد أن علم المقاصد لم يعط حقه مع أنه هام لاكتشاف الرؤية الإسلامية العامة والمقارنة بينها وبين أبعاد وأهداف المذاهب الأخرى كما أن له أهمية في الوصول إلى قناعات في مجال الأحكام الفرعية الفقهية.

ونحن فيما يلي نشير إلى بعض المقاصد العامة ثم نتعرض إلى نظام مقصد عام كنموذج للأنظمة الأخرى من المقاصد المذكورة في كتب المتقدمين.

١- الفطرة وقد ربط العلماء بها مقاصد الشريعة واعتبروها صفة عامة للشريعة[١١٩].

٢- السماحة[١٢٠].

٣- المساواة[١٢١].

٤- الحرية[١٢٢].

كما وضعوا لها قواعد وضوابط وقسموها إلى أقسام مختلفة وأطنبوا في ذلك.

---

١١٩ بين علمي أصول الفقه والمقاصد، ص ١٢٣

١٢٠ ن.م، ص ١٢٦

١٢١ ن.م. ص ١٢٧

١٢٢ ن.م. ص ١٣٠

بعض المقاصد الخاصة بالنظام الاقتصادي (كمثال على ما سبق)

وسنقتصر فيها مثلا على واجبات الدولة في مجال التوزيع وهي تتناول المجال الفردي ومجال مستوى المعيشة العام.

واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي

إن سياسة الدولة ووظيفتها في مجال الدخل الفردي تتلخص في ما يلي:

أ- حماية الملكية الخاصة ومجابهة كل اعتداء على هذا القطاع. وتدخل في هذا الباب أحكام الغصب والسرقة وأمثالهما.

ب- مراقبة قيامها بواجبها الاجتماعي، من حيث اعتبارها حقاً معه مسؤولية، لا حقاً مطلقاً. ومن هنا إذا اصبحت الملكية الخاصة مثلاً سبيلاً تضيع فيه حقوق المجتمع أوقف الحاكم هذا الأمر. وهذا ما يستفاد من نصوص كثيرة وأحكام معروفة في مجال الحجر والكسب المحرم وأحاديث "لا ضرر ولا ضرار"، ومنها على سبيل المثال قوله تعالى: (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم)[١٢٣]، إذ نسب هذه الأموال (التي هي مملوكة ملكية خاصة لهؤلاء السفهاء) إلى المجتمع، وعين واجب تقويمها للمجتمع، ليمنع بالتالي هؤلاء السفهاء من التلاعب بالثروة الاجتماعية كيف يشاءون.

---

٢٣ النساء ٥.

ومن الواضح أن مفهوم السفاهة يحتاج إلى دقة في تعيين حدوده، وبالتالي مصداقيته. فإذا فسرنا السفه بعدم امتلاك التوازن والوعي والرشد المطلوب لتوجيه الأموال الوجهة الصحيحة، والاضطراب في التعرف، فان هذا المفهوم سيفتح مجالاً واسعاً لسيطرة المجتمع على كثير من التصرفات المضطربة، وأنواع البذل غير المتزنة.

وأما أحاديث "لا ضرر ولا ضرار فهي تشكل أساساً لقاعدة كبرى في مجال الأحكام الفرعية، وتفسح المجال لتدخل الدولة لحماية حقوق ومصالح الأفراد، فضلاً عن منع الإضرار بالمصلحة الاجتماعية العليا. ويمكننا هنا أن نتصور تدخلاً كاملاً للدولة للمنع من ازدياد ثروة ما إذا أدت إلى الإخلال بالتوازن العام لتوزيع الثروة، كما في مجالات الإقطاعيات الزراعية أو الصناعية أو التجارية الواسعة، أو أي مجال آخر يرى خبراء الدولة أنه سيترك أثره التكاثري المضر على الوضع الاجتماعي المتوازن. بل ويمكننا أن نتصور تدخلاً للدولة لمنع بعض أنماط الإنتاج الكبرى لصالح حماية ذوي الدخل المتوسط من الضرر.

فإذا أضفنا إلى هذه الأمور النصوص التي تؤكد دفع الضرائب المالية المستحقة لصالح المجتمع، نستنتج أن الإسلام سد الأبواب أمام استغلال حق الملكية الخاصة لتحقيق الأمور التالية:

١- الاستهلاك أو التبادل اللامعقول، عبر الحجر على السفيه والمريض مرض الموت والمدين وغير ذلك.

٢- التبادل اللامشروع للملكية، بما لا ينسجم مع القيم الأخلاقية والاقتصادية التي يؤمن بها الإسلام عبر أحاديث منع الكسب الحرام.

يقول الشهيد الكبير الصدر:

"تصرف المالك في ماله بالشكل الذي يؤدي إلى الإضرار بالآخرين، يتم بنوعين: أحدهما: التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً بانقاص شيء من أمواله؛ مثلاً: أذا حفرت في أرضك حفرة تؤدي إلى انهدام الدار المجاورة المملوكة لفرد آخر. والنوع الآخر: الصرف المضر بشكل غير مباشر والذي يؤدي إلى سوء حال الآخرين دون أن ينقص فعلياً أي شيء من أموالهم، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، فإن هذه الأساليب لا تفقد صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلاً، وإنما قد تضطره إلى تصريفها بأرخص الأثمان، والانسحاب من الميدان، والعجز عن مواصلة العمل. فأما النوع الأول، فهو يندرج في القاعدة الإسلامية (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف. وأما النوع الثاني، فاندراجه في تلك القاعدة العامة يرتبط بتحديد مفهوم القاعدة عن الضرر، فإذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النقص — كما يرى الكثير من الفقهاء — فلا يندرج هذا النوع في القاعدة، لأنه ليس إضراراً بهذا المعنى. وإذا كان الضرر بمعنى سوء الحال — كما جاء في كتب اللغة — فهو مفهوم أوسع من النقص المالي المباشر، ويمكن، على هذا الأساس، إدراج النوع الثاني في هذا المفهوم، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة، لأنهما جميعاً يؤديان إلى سوء حالة الآخرين، ومرد سوء الحال إلى النقص أيضاً، كما أوضحناه في بحوثنا الأصولية، ودللنا على شمول القاعدة له"[٢٤].

---

٢٤. اقتصادنا: ج٢، ص ٥٠٥.

والواقع إن تفسير الضرر يرجع فيه إلى العرف، وهو بالتالي ينطبق على الإضرار بذوي الحرف الصغيرة في المثال المذكور. وعلى أي حال، فحتى لو لم يتم الاستدلال، فإننا نجد أن لولي الأمر الصلاحية اللازمة للتحديد تحقيقاً للمصلحة الاجتماعية العليا، والسير المتوازن للمجتمع.

٣- الاعتداء على حقوق الأفراد الآخرين، وحقوق المجتمع العليا عبر أحاديث منع الضرر.

٤- الفرار من أداء الوظائف الاجتماعية الكبرى عبر النصوص التي تفرض الزكاة والضرائب المالية الأخرى وتحرم الامتناع عنها. وبالتالي، نستطيع القول بأن أكبر وظيفة للدولة في مجال الملكية الخاصة هي حمايتها من جهة، والسيطرة عليها لتقوم بواجبها الاجتماعي من جهة أخرى.

واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة

عندما تقوم الدولة على الصعيد الفردي بواجباتها فإنها - في الواقع - تضمن قسطاً كبيراً من قيامها بالواجب على الصعيد العام، وهو ما أسميناه مجال (مستوى المعيشة)، أو مجال (ضمان الحد المطلوب للنسبة بين مستويات معيشة الأفراد في المجال الاقتصادي).

ويمكننا - هنا - أن نقول: إن هناك أساسين رئيسين تقوم عليهما سياسة الدولة الإسلامية الاقتصادية، هما (التكافل والتعادل).

الأساس الأول: التكافل

نعني بالتكافل الفردي، أن يكون كل فرد في المجتمع الإسلامي ضامناً لأمرين واجبين لا تخلف فيهما، وهما:

أ- الحاجات الأساسية الضرورية الفورية لكل فرد في المجتمع الإسلامي.

ب- الحاجات الأساسية الضرورية لمجمل المجتمع الإسلامي والتي لا يمكن أن يتم قوامه بدونها.

التكافل الاجتماعي

نعني بالتكافل الاجتماعي، أن تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الأمرين التالين:

أ- توفير الحاجات المعرفية للأفراد حتى يصلوا إلى مستوى الغنى.

ب- تأمين أفضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية.

ولا نجدنا بحاجة للاستدلال على هذين النمطين من التكافل، إذ هما يكادان أن يكونا من المسلمات الفقهية، ولكن - لزيادة التأكد - نلاحظ النصوص التالية:

١- عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال "تعطيه من الزكاة حتى تغنيه"[١٢١].

٢- وقال أبو جعفر الباقر (ع): "إذا أعطيت فأغنه"[١٢٢].

---

[١٢١] وسائل الشيعة: ج٦، ص ١٧٨

[١٢٢] وسائل الشيعة: ج٦، ص ٢٩٨

٣- عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال: "إن من أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثا: إنصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه إلا بما يرضى لنفسه منه، ومواساة الأخ في المال..."[١٢٧].

٤- عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال في معرض حديثه عن حق المؤمن على المؤمن: "يا أبان، تقاسمه شطر مالك. ثم نظر إلي فرأى ما دخلني، فقال: يا أبان أما تعلم أن الله قد ذكر المؤثرين على أنفسهم؟ قلت: بلى جعلت فداك، فقال: إذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنما أنت وهو سواء إنما تؤثر إذا أنت أعطيته من النصف الآخر"[١٢٨].

٥- عن أمير المؤمنين (ع): "من شكا الحاجة إلى مؤمن فكأنما شكاها إلى الله"[١٢٩].

٦- عن الصادق (ع) قال: "يأتي على الناس زمان من سأل الناس عاش، ومن سكت مات، قلت: فما أصنع إن أدركت ذلك لزمان؟ قال: تعينهم بما عندك، فإن لم تجد، فبجاهك".

٧- عن الصادق (ع) قال: "أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار". ويعلق الشهيد الإمام الصدر على هذا الحديث، فيقول: "والحاجة في هذا الحديث وان جاءت مطلقة، ولكن

---

١٢٧ وسائل الشيعة: ج٦، ص ٣١٢

١٢٨ اقتصادنا: ج٢، ص٦١٧

١٢٩ اقتصادنا: ج٢، ص٦٢٣

المقصود منها هو الحاجة الشديدة . . ولذا نجدهم يبحثون عن أسلوب تصحيح أخذ الأجرة على هذه الأمور باعتبارها من الواجبات" .

١٠- من الواجبات التي يجمع العلماء على لزوم قيام الدولة بها، الرقي بالحاجة العامة إلى ما يمكنها منه.

ومن الملاحظ هنا أمران:

أولهما: أن الدولة الإسلامية تحمل وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تقتضي إلزام الأفراد بالعمل بواجباتهم وهذا - بتعبير آخر - يعني أن الدولة تحمل مسؤولية تحميل الأفراد المسؤولية، ولا تترك الأمر لمجرد المواعظ الأخلاقية، وإن كان لهذه الدور الكبير في إيجاد الدافع المطلوب.

ثانيهما: أن ما ينتج من هذا الضمان الفردي و لاجتماعي هو الضمان المؤكد للحاجات الضرورية من جهة، والضمان الطبيعي للحياة الطبيعية لجميع الأفراد الذين يعيشون في المجتمع، وهذا يعني ضمان غير المسلمين أيضا كما يرى البعض كالشيخ الحر العاملي، من أن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم.

الأساس الثاني: التعادل

وهذا هو الركن الثاني المهم من واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة، وبه تتكامل السياسة الاقتصادية للدولة، وبدونه لن تتحقق هذه السياسة.

والمقصود بالتعادل، ليس التعادل الحدي، والتساوي بين مستويات المعيشة، وإنما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. ولكي يتضح هذا الأمر نقول إن هناك حدّين مسلّم بهما ـ فقهياً ـ لمستويات المعيشة الفردية، لا يمكن تجاوزهما، وهما الإسراف كحد أعلى والغنى كحد أدنى. والمقصود بالإسراف هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة. كما أن المقصود بالغنى هو امتلاك هذا الحد الطبيعي الذي يمكّن الفرد من معيشة متوسطة عرفاً.

ولسنا نجد حاجة للاستدلال على هذين الحدين بملاحظة وضوح ذلك، وخصوصاً إذا لاحظنا الروايات التي مرت بنا قبل قليل، وإن كنا نجد أن أدنى تأمل في طبيعة أهداف الدولة الإسلامية الاقتصادية يكفي للدلالة على أن الحد الأدنى الذي يرتضيه الإسلام هو الغنى المذكور، وأن الحد الأعلى هو حد عدم الإسراف ـ كما مر ـ ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدولة عليها أن تبذل كل إمكاناتها المادية والتشريعية القانونية ونفوذها المعنوي في سبيل الارتفاع بمستوى الطبقات المحرومة في المجتمع وتوفير كل الظروف الملائمة لتحقيق حد الغنى المطلوب، كما أن عليها أن تبذل كل طاقاتها للضغط بشدة على الطبقات المترفة المتجاوزة للحد الطبيعي حتى تصل إلى الحد الذي يرتضي فيه العرف العام صدق صفة عدم الإسراف عليه. وبهذا يتحقق التعادل المطلوب إسلامياً في المجتمع، وينمحي التفاوت غير الطبيعي بكل آثاره السلبية. إلاّ أن زوال المجتمع الطبقي لا يعني زوال الفوارق بين مستويات المعيشة كلية. كلاّ، بل يعني أن الفوارق سوف تبقى ولكن على مستوى فوارق الدرجة ـ كما يعبّر

الشهيد الكبير الصدر ـ لا على مستوى الطبقة. وليس هذا التفاوت عيباً، بل هو يشكل ـ حتماً ـ نقطة قوة إذا لاحظنا الأمرين التاليين:

أ ـ التفاوت في الامكانات الذهنية والعضلية للأفراد، وبالتالي تفاوت الأعمال من حيث القدرة على الإنتاج الجيد.

ب ـ قبول الإسلام بمبدأ أساس الملكية، مما يؤدي إلى التفاوت في ملكيات الأفراد وقدراتهم على تحقيق مستويات أفضل. فإذا ما أفسحنا المجال للأفراد للعمل على رفع مستوياتهم، فقد وفرنا الدافع الإنتاجي القوي، ولمنحت حسن الإبداع والسعي فيهم. إلا أن ذلك لن يبقى مطلقاً، وإنما هو مقيد بعدم تجاوز الحد الأعلى للمجتمع المتوازن العادل.

يجب أن لا تتصور أن توفير الحد الأدنى من قبل الدولة يؤدي إلى الكسل والتواكل، فذلك تصور باطل، لأن الدولة لن تلجأ إلى التوفير الكامل لهذا المستوى، إلا إذا انعدمت الأساليب الأخرى، كأسلوب توفير وسائل الإنتاج للقادرين على العمل، أو توفير السيولة النقدية الممكنة لبناء رساميل صغيرة، تعين الأفراد على بناء حياتهم المعيشية المتوسطة، وغير ذلك. ومن هنا فإن العكس هو الصحيح، إذ سيكسب الإنتاج عناصر جديدة، إذا كانت سياسة الدولة تتجه إلى هذا الهدف بكل متابعة وجد.

وهنا يجب أن نذكر بأن هذين الحدين لا يمكن تعيينهما بشكل قطعي، وإنما هما يتبعان الظروف المتغيرة، كمستوى الإنتاج، وتوفر المعادن، وكثافة السكان، وانعدام الأزمات الاقتصادية، والمناخ الجغرافي، والظروف السياسية والاجتماعية، وغير ذلك. ومن هنا

يجب توفير جهاز خبير يتابع هذه المتغيرات ليكتشف ـ بالتالي ـ هوية هذين الحدين على ضوئها .

كما يجب التذكير ـ بعد هذا ـ بأن التعادل الذي ذكرناه لا يتناول المستوى الفردي بشكل مباشر، إذ ليست هناك علاقة حتمية بين مستوى الدخل ومستوى المعيشة وإن كانت هذه العلاقة قائمة في الحالات الطبيعية. ولكنها قد تنفصم مثلاً لعامل أخلاقي، كما في حالة الزهد، أو لعامل قانوني، كما في حالة المنع القانوني من الإسراف، أو لأي عامل آخر. وعليه، فالدخل لا محدودية له في الدولة الإسلامية كمبدأ، ولكن هذا لا يعني أنها لا تستطيع السيطرة على نمو الدخل الفردي بشكل أهوج، فإذا رأت أن ذلك النمو الأهوج سوف يؤدي إلى تداول الثروة لدى فئة قليلة جداً، لها صفاتها غير الطبيعية، مما يسحب القدرات الاقتصادية في مجالات الانتاج والتبادل من الجماهير. أو رأت أن هذا النمو المتكاثر سوف يجعل من الصعب على الجهاز الإداري أن يحقق التوازن المطلوب، وأمثال ذلك، فإنها تستطيع تحديد الدخل عبر المنع من الدخول ببعض المجالات الاقتصادية، ومنح تلك المجالات لرؤوس الأموال التعاونية أو للشركات المساهمة أو للأفراد أو للآخرين، و تستطيع أن تفرض الضرائب التوازنية لتحقيق هذا الهدف. ولا مجال هنا للبحث عن الأسس التشريعية لذلك، ولكنا نشير إلى القدرة القانونية، التي يملكها ولي الأمر المفترض له الطاعة بنص القرآن الكريم، فهي قدرة واسعة لتحقيق المصلحة الاجتماعية، والأهداف الاقتصادية المرسومة .

وختاماً للبحث نقدم المقترحات التالية:

أولاً: من الملاحظ أن البحث في مجال المقاصد الشرعية لم يرق إلى المستوى الذي يجعله علماً قائماً بحدّ ذاته، أو فصلاً متكاملاً من علم جامع - هو الفقه - وهو ما نعتقده؛ إذ أن هذا العلم هو بحث وفصل مهم من علم الفقه بالشريعة بلا ريب هدفه اكتشاف أهدافها العامة في الحياة سواء على مستوى كل الشريعة أو على مستوى كل نظام من أنظمتها.

وعليه فنحن بحاجة لتنظيم مباحث هذا العلم وتقعيد قواعده لكي يشكل بحداً متكاملاً يتم من خلاله الآتي:

أ - تنقيح موضوع العلم.

ب - تقسيم فصوله.

ج - دراسة قواعده العامة والخاصة بجانب معين.

د - دراسة ثمراته العلمية.

ثانياً: يجب أن يكون البحث ساعياً لتحصيل القطع فيه والإلمام يعد علماً. ونقصد من القطع بالحجة معنى أن الدليل قد يؤدي إلى الظن كخبر الواحد وظهور النص والمفاهيم لكن هذا الظن يجب أن يقوم على اعتباره دليل قطعي، كأن نتأكد من قيام سيرة عُرفية على العمل بخبر الواحد مع اليقين بأن الشارع أمضى هذه السيرة.

ثالثاً: هذا البحث يتم على أساس اكتشاف النظم الإسلامية والمذاهب الإسلامية في مختلف مجالات الحياة، كالمذهب الإسلامي في الحقوق والاقتصاد والتربية والعقوبة وغير ذلك.

رابعاً: يُشكّل هذا العلم جانباً من جوانب المرونة الإسلامية. التي تستوعب المتغيرات الزمانية، والمكانية على ضوء المقاصد الشرعية التي يجب تجلية هذا الجانب بشكل واضح في البحوث.

فكرة المقاصد في التشريع الوضعي

أ.د/ محمد سليم العوّا

١- المقاصد في الشريعة الإسلامية أو بالأحرى في فقهها هي: الأهداف التي شُرِعت الأحكام لتحقيقها، وهي المصالح التي تعود على العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أم عن طريق دفع المضار[١].

٢- وهي عند العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، .....، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في كثير منها[٢].

٣- وهي عند علاَّل الفاسي: الغاية منها [أي من الشريعة]، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها[٣].

٤- وإمام المقاصد والمقاصديين جميعًا، الإمام الشاطبي، لم يورد تعريفًا للمقاصد. وعلَّل ذلك أخونا الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني بقوله: لعل ما زهَّده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة، فقال: ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد (=معلم) أو مستفيد (=متعلم)، حتى يكون ريَّانَ من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلدٍ إلى التقليد

---

[١] يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الرياض ١٩٩٤ ص ٧٩.

[٢] ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ط الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر ٢٠٠٤ جـ ٣ص ١٦٥.

[٣] علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط الخامسة، دار الغرب الإسلامي. بيروت ١٩٩٣ص٧.

والتعصب للمذهب. قال الريسوني: ومن كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفًا لمقاصد الشريعة[1].

٥- وقد مضى الأصوليون والمقاصديون، منذ الإمام الغزالي (المستصفي) المتوفي ٥٠٥هـ إلى يوم الناس هذا، على أن الأمة، بل سائر الأمم (الملل)، اتفقت على أن: الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل[2]. وبقيت مقاصد أخرى يذكرها علماء ويُعرِضُ عن ذكرها آخرون مثل العرض، والعدل، والحرية، والفطرة، والسماحة، والمساواة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية[3]. والعلماء الذين يغفلون ذكر هذه المقاصد لا ينكرون كونها من مطلوبات الشريعة وموجهات فقهها، لكنهم يرونها داخلة في مقصد أو آخر من المقاصد الضرورية الخمسة التي يقولون إنها محل اتفاق الأمة.

٦- والعلماء المعنيون بالمقاصد متفقون على أن المقاصد على ثلاث درجات: ضرورية وهي الخمس المذكورة، وحاجية وتحسينية.

---

[1] الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٣؛ ونص الشاطبي في الموافقات ط دار ابن عفان، الخُبَر، المملكة العربية السعودية ١٩٩٧ بتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، جـ ١ ص ١٢٤.

[2] الشاطبي، الموافقات، جـ ١ ص ٣١.

[3] جمال عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ٢٠٠١ ص ٩١ وما بعدها؛ يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٦ ص ٢٧ وما بعدها.

فأما الضرورية فإنها إذا لم تراعَ اختل نظام الحياة؛

وأما الحاجية فهي ترفع عن الخلق المشقة وتزيل عنهم وجوه الحرج، (ويمثلون لها برخص العبادات، والمستثنيات في المعاملات: كالسَلَم والمزارعة والمساقاة والطلاق، والمباحات في العادات: كإباحة ميتة البحر، والتمتع بالطيبات من الرزق، وفي العقوبات بجواز العفو عن القصاص بصورتيه: على دية أو دونها، وبجواز العفو عن الجريمة والعقوبة في التعزير).

وأما التحسينيات، فهي الأمور التي تَجْمُلُ بها الحياة وتكمل، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة ولا تحصل بفقدها مشقة ولا حرج (ويمثلون لها بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات كأخذ الزينة والتطيب وإزالة المستقذر عن البدن والثياب، والنوافل في العبادات، ومنع بيع فضل الماء والكلأ والنحاسات في المعاملات ومنع البيع على بيع أخيه والخطبة على خطبته، وفي العادات بمنع الإسراف والتقتير ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾ [الإسراء:٢٩]، ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾ [الفرقان:٦٧]، وبآداب الأكل: كل بيمينك وكل مما يليك. وفي العقوبات بالنهي عن التمثيل والغدر)[1].

---

[1] شيخنا محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية ١٩٧٤، ص ٥١١ وما بعدها. ويضيف الدكتور جمال عطية إلى المراتب الثلاث مرتبة ما دون الضروري، ومرتبة زيادة الإسراف عن حد التحسيني؛ ويتساءل عما إذا كان من الواجب جعل المراتب خمسًا لا ثلاثًا (المصدر السابق ص ٥٤ وما بعده) وينقل الدكتور جمال عطية ما أورده السيوطي في الأشباه والنظائر (ط الحلبي د.ت.، ص ٩٤، وط دار السلام=

٧- ثم هم يقولون ـ بلسان الشاطبي ـ إن هذه المقاصد ومراتبها قطعية ـ أي لا تحتمل الاختلاف حولها ـ "إذ لو جاز إثباتها بالظن مع أنها أصل أصول الشريعة لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعًا، وهذا باطل، فلابد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية".[1]

٨- هذه خلاصة بالغة الإجمال والإيجاز لفكرة المقاصد في فقه التشريع الإسلامي وهي وإن تكن لا تُسْمِنُ ولا تغني من جوع في بابها، تكفي لتحديد خصائصها لتمهيد النظر في مدى وجود نظير لها في التشريع الوضعي.

هذه الخصائص من أهمها:

الثبات لأنها مستنبطة من نصوص الشريعة، مستدلٌ بهذه النصوص عليها. ونقصد بالثبات هنا أن ما يكتشف من مقاصد التشريع الإسلامي لا يحتمل أن يصبح ـ

=١٩٩٨ جـ١ ص ٢١٣) من أن هناك خمس مراتب هي الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول. والواقع أن كلام السيوطي هو في مراتب الضرورات المبيحة للمحظورات، وما دونها من أحوال الاحتياج، وليس في درجات المقاصد أو مراتبها. وهو ينسبه إلى (بعضهم) دون ذكر لاسمه. وكذلك فعل الزركشي في كتابه: المنثور في القواعد، ط وزارة الأوقاف، الكويت ط الثانية ١٩٨٥ جـ ٢ ص ٣١٩. وكأن السيوطي قد نقل عنه لأن عباراتهما متطابقة. ونلاحظ على إضافة مرتبة "زيادة الإسراف عن حد التحسيني" أن الإسراف كله منهي عنه وهو لا يدخل أصلا في التحسينيات التي هي من أقسام المندوب أو المباح بينما الإسراف لا يخرج عن كونه من أقسام الحرام أو المكروه.

[1] الشاطبي، الموافقات، جـ ٢، ص ٧٩ وجـ ١ ص ٢٧ وما بعدها؛ وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ٢٠٠٤ ص ٢٢٧.

بعد زمن أو في نظر آخر ـ خارج نطاق المقاصد. ولا نعني بالثبات عدم جواز الزيادة على ما استنبطه الأقدمون منها، فهذه الزيادة حاصلة فعلاً، واحتمال تكرار حصولها قائم لا ينقطع.

وأنها عامة مطردة لأنها: ملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، كما قال العلامة ابن عاشور.

وأنها حاكمة لا محكوم عليها "لأن وظيفتها هي تبصير الناظرين في الشريعة من مسالك فقهها بتفسير نصوصها وتعليل أحكامها والاستدلال عليها"، أو بعبارة أخرى، لأنها تتحكم في جراء الاجتهاد بربطه برعاية المصالح بمراتبها الثلاث فما حقق هذه المصالح كان اجتهادا معتبرًا وما قعد عن تحقيقها انطبقت عليه قاعدة العز بن عبد السلام: **كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل.**[1]

وقد يجد المتقصّي خصائص أخرى تجمع بين المقاصد وتميزها عن الوسائل، لكن فيما ذكرت، لما أريد، كفاية.

٩- فهل يعرف التشريع الوضعي فكرة المقاصد كما يعرفها التشريع الإسلامي؟

يجب أن أبين ابتداءً أنني أريد بالتشريع الوضعي هنا ما تضعه السلطات المختصة في الدولة من قوانين، أعلاها الدستور وأدناها القرارات التنظيمية (اللوائح). ولا أريد

---

[1] إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٥ ص ١١٠ و ١٢٢.

[2] قواعد الأحكام، ط الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٦، جـ ٢ ص ١٤٣؛ وفي ضرورتها للاجتهاد المعاصر انظر: لشيخ محمد حبُّ الله (عالم شيعي معاصر)، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٥ ص ٩٣.

به المعنى الذي يتداوله بعض علماء القانون وشرَّاحه إذ يستعملون مصطلح القانون الوضعي بمعنى القانون المطبق في مجتمع ما ولو كان مَصْدره، أو مَصْدر بعض قواعده، تشريعًا دينيًا سماويًا[1] فالمعنى الأول هو المعنى الأصلي لتعبير القانون الوضعي Positive Law، وأصل التعبير هو: ما يريده الأمير هو القانون:

What pleases the prince has the force of law

ثم تطور التعبير عنها فأصبح:

Whatever enacted by the lawmaking agency is the law in the society

أي: ما يصدر عن المشرع هو قانون المجتمع الذي صدر فيه.

١٠- ونحن نواجه في دراستنا للقانون الوضعي عبارات مثل: قصد المشرع، وقصد الشارع، ومراده، وغاية التشريع أو هدفه، والمقاصد العليا للتشريع: بمناسبة التصدي لتفسير النصوص القانونية وتحديد الحكم المستفاد منها وتطبيقه على الواقعة التي يقضي فيها القاضي أو يبحث عن حكمها الفقيه.

فهل تدل تلك العبارات على مثل ما يدل عليه مصطلح مقاصد الشريعة عند المشتغلين بالفقه الإسلامي؟

١١- إنَّهُ من المهم أن نلاحظ، أولاً، عدم ثبات التشريع الوضعي، وعدم استمرار مفاهيمه في أداء معنى واحد على مر الزمان.[3]

---

[1] حسن كيرة، أصول القانون، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨ ص ١٢.

[2] Martin P. Goldin, Philosophy of Law, New Jersey 1975 p. 24.

[3] Wolfgang Friedman ،Law in a Changing Society ،2nd Ed. London 1972. pp.19-22.

١٢- ومن المهم، ثانيًا، أن نتبين أن فكرة قصد المشرع (مراده/ غايته/ هدفه/ مقاصده العليا) فكرة تنتمي إلى لغة المجاز أكثر من انتمائها إلى لغة الحقيقة (!) فالمشرع نفسه ـ في عالم التشريع المعاصر ـ فكرة مجردة تستخدم للتقريب لا لتقرير الحقيقة (!) وهو في الواقع ليس صاحب إرادة محددة يمكن نسبتها إليه. ففي معظم الحالات تصنع مشروع القانون مجموعة صغيرة من الناس (لجنة). وعندما يعرض القانون في المجلس التشريعي، في البلاد غير الدكتاتورية، تشارك قلة من الأعضاء في مناقشته. ويصوت بعض الأعضاء ضد المشروع، وكثيرون ممن يصوتون معه يصوتون التزامًا بالولاء الحزبي دون أن يبصروا على وجه التحديد والدقة ما الذي صوتوا له (!) فأي قصد هذا الذي نقول له قصد المشرع؟![1]

وقد حاول بعض الشراح الدفاع عن فكرة (قصد المشرع) لكنه دفاع لا يثبت في وجه النقد القوي الذي ذهب بسلطانها في العلم القانوني وفي القضاء سواء بسواء.[2]

---

[1] Michael Zander ،The Law Making Process ،London ،1980 ،p.87.

[2] See: Reed Dickerson ،The Interpretation and Application of Statues ، London ،1975 ،pp. 67-86;

وفي اللغة العربية، محمد صبري السعدي، تفسير النصوص، رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة، ١٩٧٩ ص ٦٤-٧٣؛ وحسن كيرة، المدخل إلى القانون، ط ٦ منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٩٣ ص ٤٠٨؛ ومحمد سليم لعوا، تفسير النصوص الجنائية، دار عكاظ، الرياض ١٩٨١، ص ٧٣-٧٧.

١٣- فإذا لاحظنا هذين المعنيين فإننا نواجه بعد ذلك مالا يحصى من استعمال الفقه والقضاء لتعبيرات دالة على الاهتمام بمقاصد المشرع، ومراده، وغاياته. ونلاحظ انتقادًا متواليًا لهذا المنهج وهو برغم ذلك مستمر لا يأبه بنقد ولا يلتفت إلى اعتراض.

وقد حاول بعض الشراح أن يضع مسألة قصد الشارع الوضعي في قالب قريب مما وضع فيه الفقهاء قصد الشارع (في الفقه الإسلامي) فقال: قصد الشارع في النهاية يتولد عن رعاية مصالح الأفراد، ولا يجوز أن يؤدي تفسير النصوص إلى نتيجة مخالفة لمقاصد الشارع... وتحقيق هذه المصالح يتم على النحو الذي تصوَّره المشرِّع أو افترضه ثم فرضه (!) مع أنه قد لا يتفق مع رغبات الأفراد أو تصورهم لمصلحتهم. فكأن المشرع يحقق للأفراد مصلحة قد لا يشعرون هم بها، ويحققها لهم رغمًا عنهم.[1] وهذا الكلام لا يستعصي على الرد والنقد، لكنه غاية ما استطاع الفقه الدفاع به عن (قصد الشارع)!

١٤- وهذه المحاولة الفقهية، ونظائرها، هي نتيجة لشعور أصحابها بالانفصام الواقع بين نظامين قانونيين: أحدهما هو نظام الشريعة (=الفقه) الإسلامي الموروث، بتراثه الهائل المؤثر في النفوس والعقول والتكوين القانوني للقاضي والفقيه بل ولعامة الناس، وبأجزائه التي لا تزال مطبقة ضمن النظام القانوني الوضعي (مثل أحكام المواريث والأحوال الشخصية والأهلية وما أُدْخِلَ منه في القانون المدني مثل أحكام الشفعة وغيرها) وهو مع ذلك يفقد تدريجيًا أرضًا كانت خالصةً له من دون النظم

---

[1] مدحت محمد سعد الدين، نظرية الدفوع في قانون الإجراءات الجنائية، ط نادي القضاة بالقاهرة ٢٠٠٣ ص ١٦٤-١٦٥.

القانونية الأخرى، وتزول بذلك هيبته واحترامه من نفوس رجال القانون من الفقهاء والقضاة والمشرعين والمحامين (!) وثانيهما هو النظام القانوني الوضعي ـ بمعناه الذي حددناه آنفًا ـ وهو نظام يشتد ساعده كل يوم، وتضيف إليه نظم الحكم، كلما تبدلت وتغيرت أو غيّرت أفكارها والفلسفة التي تستمد منها مسوغ وجودها، قوة جديدة بدفعها دمًا جديدًا في شرايينه. والمحاولات الفقهية للربط بين النظامين، أو التقريب بينهما، تأخذ صورًا شتى من بينها نقل الأفكار والمصطلحات والمفاهيم من النظام الأصيل الموروث إلى النظام البديل الوارث (!) وهي محاولات قد تحرز بعض النجاح لكنها يستحيل أن تصيب النجاح كله.

١٥- ذاك كان الحديث عن الفقه؛ إذا يممنا وجهنا شطر القضاء فإننا نجد محاكمنا العليا لا تزال تبحث عن قصد المشرع/ الشارع/ مراده/ مقاصده العليا/ غاياته. ولا ريب أن هذا أثر من آثار مدرسة التزام النص التي يصف الفقه الحديث نظرتها إلى القانون بأنها: "نظرة ضيقة" تتسم "بالعبودية للنصوص"، وتقسرها قسرًا لاستخلاص حلول ومبادئ ونظريات عامة تنسب زورًا إلى إرادة المشرع توصلاً إلى إكسابها نفس القدسية التي تتمتع بها النصوص،... [مما] أدى إلى جحود القانون وعرقلة تطوره وحصره في إرادة مفترضة للمشرع حتى ولو بَعُدَ العهد بوضعها وتغيرت ظروف الحياة في الجماعة أيما تغير.[1]

فمحكمة النقض المصرية لها قضاء مستقر يذهب إلى النص متى "كان صريحًا قاطعًا في الدلالة على المراد منه فلا محل للخروج عليه أو تأويله بدعوى الاستهداء

---

[1] حسن كيرة، المدخل، ص ٤٠٨-٤٠٩.

بهدف التشريع ومقصد المشرع منه، لأن البحث في ذلك إنما يكون عند غموض النص أو وجود لبس فيه".[1]

وقضاؤها مستقر أيضًا على ضرورة البحث عن مراد الشارع أو قصده أو مقاصده من النص القانوني.[2]

وعلى النحو نفسه يجري قضاء المحكمة الإدارية العليا.[3]

وهي تعبر أحيانًا بتعبير (غايات المشرع ومقاصده).[4]

وقضاء المحكمة الدستورية العليا، ومن قبلها المحكمة العليا، لا يخلو من إشارات في جل أحكامها إلى (قصد الشارع) أو (المشرع) أو (مقاصد المشرع) أو (إرادة

---

[1] نقض ١٩٧٧/٣/١٧ في الطعن رقم ٤٦٤ لسنة ٤١ق، موسوعة الشربيني لأحكام النقض جـ ١ ص ٤٦١.

[2] نقض ١٩٣٥/٢/٢٨ في الطعن رقم ٦٧ لسنة ٤ق، مجموعة القواعد في ٢٥ عامًا ص ٦٢٢؛ ونقض ١٩٩٤/١١/٣ في الطعن رقم ٢٦٢٧ لسنة ٦٠ق مج سنة ٤٥ ص ١٣٢٨؛ ونقض جنائي ١٩٩٨/١٢/١٥ في الطعن رقم ٢٤٩٦٣ لسنة ٦٦ق مج سنة ٤٩ ص١٤٦٨.

[3] ١٥/٤/١٩٦١ في الطعن رقم ٩٢٤ لسنة ٦ق مج سنة ٦ ص ٨٧٣؛ و١٩٦٥/٥/٢٣ في الطعن رقم ٢٣١ لسنة ٩ق مج سنة ١٠ ص١٤٧٠؛ و١٩٧٠/٣/٢٢ في الطعن رقم ١٠٠٩ لسنة ١١ق مج سنة ١٥ص٢٥١.

[4] ١٦/٣/١٩٩١ في الطعن رقم ٢٢٨٣ لسنة ٣١ق، مج سنة ٣٦ ص ٤٧٩٨. و٢٠٠١/٣/٣١ في الطعن رقم ٦٣٠ لسنة ٤٣ق، مج سنة٤٣ ص ١٢٣١.

الشارع).[1]

١٦- وغاية التفسير التشريعي في مذهب القضاء المصري هي الكشف عن القصد الحقيقي للمشرع،[2] و عن حقيقة مراد الشارع من النص منذ إصداره،[3] وعن غرض المشرع.[4] وعندما يجرى التناضل بين الخصوم حول حقيقة قصد الشارع من النص تقول المحكمة كلمتها في تحديد هذا القصد.[5]

---

[1] المحكمة العليا، ١٩٧٥/٢/١ في القضية رقم ٧ لسنة ٢ق مجموعة أحكامها جـ١ ص٢٤٥؛ و١٩٧٦/١١/٢٠ في القضية رقم ٢ لسنة ٧ق مجموعة أحكامها جـ ١ ص ١٨٠. والمحكمة الدستورية العليا، ١٩٨٦/٥/١٧ في القضية رقم ٥ لسنة ٥ق، مجموعة أحكامها جـ ٣ ص٣٢٧؛ و١٩٨٦/٦/٢١ في القضية رقم ١٣٩ لسنة ٥ق مجموعة أحكامها جـ ٣ ص ٣٣٦؛ و١٩٨٨/٥/٧ في القضية رقم ٢ لسنة ٨ق مجموعة أحكامها =جـ ٤ ص ٣٨٤؛ و١٩٩٥/٧/٣ في القضية رقم ١ لسنة ١٧ق مجموعة أحكامها جـ ٧ ص ٨٠٣.

[2] نقض ١٩٥٩/٥/٧ في الطعن رقم ٣٣٧ لسنة ٢٤ق، مج سنة ١٠ ص٣٩٠.

[3] نقض ١٩٦٧/٥/٢٣ في الطعن رقم ٢٧٠ لسنة ٣٥ق مج سنة ١٨ ص ٩٢٧.

[4] نقض ١٩٦٨/١/٢٦ في الطعن رقم ٥٤١ لسنة ٣٤ق مج سنة ١٩ص ١٥٨٢؛ ونقض ١٩٧٣/١٢/١٠ في الطعن رقم ٣٤١ لسنة ٣٦ق مج سنة ٢٤ ص ٢١٥؛ ونقض [illegible] في الطعن رقم [illegible] لسنة [illegible] ق مج سنة [illegible] ص [illegible]؛ ونقض [illegible] في الطعن رقم [illegible] لسنة [illegible] ق مج سنة [illegible] ص [illegible].

[5] نقض ١٩٥٤/١٠/٢٥ في الطعن رقم ٩٩٩ لسنة ٢٤ق مج سنة ٥ ص ٩٦١.

١٧- وإذا كان النص غامضًا أو ملتبسًا كان القاضي مضطرًا إلى تقصي الغرض الذي رمى إليه المشرع والقصد الذي أملى ذلك النص.[١]

١٨- والخروج عن قصد الشارع وتخصيصه بلا مخصص لا يجوز. والمذكرة الإيضاحية التي تفعل ذلك لا حجية لها، ولا يسترشد بعبارتها في تفسير النص.[٢]

١٩- و"تفسير المحكمة الدستورية للنصوص التشريعية... غايته الكشف عن المقاصد الحقيقية التي توخاها المشرع عند إقرارها منظورًا... إلى إرادته الحقيقية التي يفترض في هذه النصوص أن تكون معبرة عنها، مبلورة لها، وإن كان تطبيقها قد باعد بينها؛ وبين هذه الإرادة... والبحث عن موضوع النصوص يتحدد على ضوء ما قصده المشرع منها".[٣]

وإعمال المحكمة "لسلطتها في التفسير يقتضيها ألا تعزل نفسها عن إرادة المشرع وألا تخوض فيما يجاوز تقصيها لماهيتها".[٤]

---

[١] نقض ١٩٦٥/١٢/٢ في الطعن رقم ١٨٨ لسنة ٣١ق، مج سنة ١٦ جـ ٣ ص ١١٩؛ ونقض ١٩٤١/٥/١ في الطعن رقم ٩ لسنة ١١ق مجموعة القواعد في ٢٥ عامًا جـ٢ ق٢ ص ٨٧٩؛ ونقض ١٩٧٢/٣/١٥ في الطعن رقم ٤٩٣ لسنة ٣٥ ق مج سنة ٢٣ ص ٤١٨.

[٢] نقض ١٩٧٤/٦/٢٢ في الطعن رقم ٢٦٩ لسنة ٣٨ق مج سنة ٢٥ ص ١٠٩٥.

[٣] الدستورية العليا، ١٩٩٢/١/٤ في طلب التفسير رقم ١ لسنة ١٣ق، مجموعة أحكامها جـ ٥ المجلد الأول ص ٣٨٥.

[٤] الدستورية العليا، ١٩٩٤/١/١ في القضية رقم ٢٢ لسنة ١٢ق مجموعة أحكامها المجلد ٦، ص ١٠٥.

٢٠- وقد ابتدعت المحكمة الدستورية العليا مذهبا في تفسير نصوص الدستور، وهي بصدد تطبيقها على النزاعات التي تنظرها، وصفته بقولها: عند تفسير النصوص الدستورية لا يجوز النظر إليها بما يبتعد بها عن غاياتها النهائية ولا بوصفها هائمة في الفراغ ولا باعتبارها قيمًا مثالية منفصلة عن محيطها الاجتماعي، وإنما يتعين دومًا أن تحمل مقاصدها بمراعاة أن الدستور وثيقة تقدمية لا ترتد مفاهيمها إلى حقبة ماضية وإنما تمثل القواعد التي يقوم عليها والتي صاغتها الإرادة الشعبية انطلاقا إلى تغيير لا يصد عن التطور آفاقه الرحبة.[١] وبقولها إن الدستور: لا يعمل في فراغ ولا ينظم مجرد قواعد آمرة لا تبديل فيها... إذ هو وثيقة نابضة بالحياة تعمل من أجل تطوير مظاهرها في بيئة بذاتها متخذة من الخضوع للقانون إطارًا لها.[٢] وبقولها إن: الدستور وثيقة تقدمية لا تصد عن التطور آفاقه الرحبة، فلا يكون نسيجها إلا تناغمًا مع روح العصر، وما يكون كافلا للتقدم في مرحلة بذاتها يكون حرياً بالاتباع بما لا يناقض أحكام الدستور.[٣] وفي هذا الحكم نفسه خرجت المحكمة الدستورية العليا على صريح نص المادة ٣٠ من الدستور الخاصة بالملكية العامة ودورها في النظام الاقتصادي الذي

---

[١] المحكمة الدستورية العليا ١٩٩٢/١/٤ في القضية رقم ٢٢ لسنة ٨ق، مجموعة أحكامها المجلد ٥ جـ١ ص ٨٩.

[٢] المحكمة الدستورية العليا ١٩٩٤/٢/٥ في القضية رقم ٢٣ لسنة ١٥ق، مجموعة أحكامها المجلد ٦ ص ١٤٠.

[٣] المحكمة الدستورية العليا ١٩٩٧/٢/١ في القضية رقم ٧ لسنة ١٦ق، مجموعة أحكامها المجلد ٨ ص ٣٤٤.

حددته المادة ٤ من الدستور بأنه النظام الاشتراكي الديمقراطي القائم على الكفاية والعدل، وذلك عندما قالت في حكمها: "إن النصوص الدستورية لا يجوز تفسيرها باعتبارها حلا نهائيا ودائما لأوضاع اقتصادية جاوز الزمن حقائقها، فلا يكون تبنيها والإصرار عليها ثم فرضها بآلية عمياء إلا حرثًا في البحر. بل يتعين فهمها على ضوء قيم أعلى غايتها تحرير الوطن والمواطن سياسيًا واقتصاديًا... وقهر النصوص الدستورية لإخضاعها لفلسفة بذاتها: يعارض تطويعها لآفاق جديدة تريد الجماعة بلوغها، فلا يكون الدستور كافلا لها، بل حائلا دون ضمانها".[1]

ويصدق على هذا القضاء ما قيل في شأن قضاء آخر للمحكمة العليا من أنه وإن حسب فيه لها: سعة إدراكها لأصول المكون الضروري لوجود الدولة (النظام الاقتصادي) الذي ليس بمكنتها النزول عنه وإلا اهتز بنيانها اهتزازا بالغًا... لأنه صار من أصول مكون الجماعة ذاتها، إلا أن المحكمة ما كان لها أن تقيم قضاءها على هذا السند لما فيه من اعوجاج في المنطق، ولما يرتبه من آثار ونتائج غاية في الخطورة.[2]

ولعله من المواضع التي تبدت فيها تلك الآثار الخطرة ما انتهى إليه قضاء المحكمة نفسها، في شأن آثار الاتصال بين الدول في تطبيق المعايير الدولية التي: لا يجوز إهدارها

---

[1] المصدر السالف ذكره.

[2] عماد البشري، فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراه من جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٢، ط المكتب الإسلامي بيروت ٢٠٠٥، ص ٢٧١.

من خلال أعمال تناهضها تأتيها الدول التي يقيم غير المواطنين بها، ولو بررتها بمجرد تطابقها مع تشريعاتها المعمول بها في شأن مواطنيها، وذلك أن الحماية التي تكفلها تشريعاتها هذه قد تقل عن تلك التي توفرها المعايير الدولية التي أنتجتها واقعة اتصال الدول فيما بينها، وضرورة تحقيق نوع من التداخل بين مصالحها، فلا يكون الفصل بين الأشخاص المعنيين بها ودولهم مقبولاً.[1] (!!)

وقد انتقد هذا القضاء بأنه: بالغ الغرابة فيما يقرره من مركز أفضل للأجانب من ذلك الذي يتمتع به المواطنون ... حتى إن المحكمة تنكر على السلطة الوطنية إعمال شرائعها الداخلية ...[2]

٢١- ويضاف إلى هذا الانتقاد أن المحكمة وهي تذهب هذا المذهب في تفسير نصوص الدستور خالفت ما تواطأت عليه أحكامها من ضرورة البحث عن "مقاصد المشرع" و"مراده" و"غايته" و"قصده الحقيقي" و"غرضه"!

فإذا كان هذا هو المنهج الواجب الاتباع ـ في نظر المحكمة الدستورية ـ مع المشرع العادي في شأن النصوص القانونية فكيف تجوز مخالفته بدعوى "تقدمية الدستور" وعدم جواز صد التطور "عن آفاقه الرحبة"، و"التناغم مع روح العصر" وإعلاء "المعايير الدولية" على التشريعات الداخلية؟!

---

[1] المحكمة الدستورية العليا، ١٩٩٧/٨/٢، في القضية رقم ٣٥ لسنة ١٧ ق، مجموعة أحكامها، المجلد الثامن ص ٧٨٤.

[2] عماد البشري، المصدر السابق، ص ٣٠٣؛ وهو ينتقد مذهب المحكمة في التفسير في مواضع عديدة من هذا المؤلف، فليراجع.

فأما السؤال الأول فنجيب عنه بالنفي. ذلك أن التشريع الوضعي قابل للتعديل والتغيير في كل لحظة. وهو تعديل وتغيير يعبر عما يزعم المشرع الوضعي ـ أو يتصور أو يفترض ـ أنه محقق لمصالح الجماعة أو لمصالح الأفراد، أو محقق لمصالح ذوي النفوذ والسلطان الذين تصنع القوانين، في أحيان كثيرة، من أجلهم وحدهم (!) وتشريع هذا شأنه ـ من حيث القابلية للتغيير والتعديل باستمرار ـ ليس بحاجة إلى نظرة مقاصدية مجالها في التعليل من أجل القياس، وفي تفسير النصوص والاستدلال على صحة الاستنباط منها، فمثل هذه النظرة ضرورية في التشريع الثابت غير القابل للزيادة أو النقصان كتشريع القرآن والسنة؛ ولكنها لا تقوم الحاجة إليها أصلاً في التشريع المتغير في الزمان والمكان بحسب رغبات واضعيه أو مصالح الخاضعين له، أو رؤى الحاكمين، إن لم نقل أهواءهم.[1]

وأما السؤال الثاني فإن الجواب عنه يظهر من الحقيقة المسلمة ـ وإن شئت قلت المجمع عليها ـ من أن: النصوص التشريعية في القرآن والسنة محدودة ومتناهية وما يقع

---

[1] لا ينال من ذلك ما بيناه في مناسبة سابقة من أن عدم مراعاة التشريع في مصر للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية يعتبر ـ في المستقر من قضاء المحكمة الدستورية العليا ـ مسوغًا للحكم بعدم دستوريته. انظر: محمد سليم العوّا، دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦ ص ٣٩-٤٣؛ لأن مبنى ذلك القضاء المستقر هو نص المادة الثانية من الدستور التي تجعل مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، لا حاجة التشريع الوضعي إلى نظرية للمقاصد كنظرية الفقه الإسلامي.

للناس من قضايا وأحداث غير محدودة بل تتجدد حوادثهم في كل لحظة، ولا يعقل أن تكون النصوص المتناهية مصادر تشريعية لما يتناهى.[1]

وطريق إيجاد الأحكام الملائمة لطبيعة النصوص القرآنية والنبوية يبدأ بإدراك مقاصدها استنباطًا منها، وينتهي بإعمال هذه المقاصد في الاجتهاد والقياس توصلاً إلى تحقيق الملائمة بين التشريع الاجتهادي والتشريع النصي.

٢٥- ولكن الفقيه والقاضي بوجه خاص، والمشتغل بالقانون بوجه عام، يحتاجون إلى الإلمام بمفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية، ونظريتها الفقهية في مثل النظام القانوني المصري الذي يتضمن دستوره نص المادة الثانية التي تقرر أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع"؛ والذي يتضمن قانونه المدني نص المادة الأولى منه الذي يجري، في فقرته الثانية، على أنه: "فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية...". وقد درسنا ما يتصل بأثر نص المادة الثانية من الدستور على التشريعات الوضعية المخالفة لها، وبيَّنا أن للمقاصد في هذا الشأن دورًا أقرته، باطراد، أحكام المحكمة الدستورية العليا.[2]

والنصوص القانونية المستمدة من الشريعة الإسلامية (= أو الفقه الإسلامي) يجب الرجوع إلى أقوال الفقهاء في تفسيرها؛ وحيث افتقد القاضي النص التشريعي واجب التطبيق، وافتقد العرف، وجب عليه الأخذ بما تقضي به مبادئ الشريعة الإسلامية إعمالاً لنص المادة (١/ ٢) من القانون المدني. وهو حينئذ لا يتقيد بمذهب معين من

---

[1] شيخنا محمد مصطفى شلبي، السابق، ص ٢١٥.

[2] محمد سليم العوّا، المصدر السابق ص ٣٩-٤٥.

مذاهب الفقه الإسلامي، ولا برأي جمهور الفقهاء، بل هو يختار من كل الفقه الإسلامي بمذاهبه كافة ما يراه متفقًا مع المبادئ والأسس العامة التي يقوم عليها النظام القانوني المصري ومناسبًا لظروف الدعوى المعروضة عليه.[1]

والقاضي بحسب الأصل ملزم بتطبيق أحكام القوانين فيما يعرض عليه من منازعات، وله بجانب هذا الأصل رخصة أجازها له القانون هي أن يستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية والعرف ومبادئ العدالة في إجابة الخصوم إلى بعض مطالبهم التي لا ترتكن إلى حقوق مقررة لهم في القانون.[2]

٢٦- ولا مراء في أن القاضي حين يُعمِلُ مبادئ الشريعة الإسلامية، أو يستمد قضاءَه من بعض مذاهب فقهائها سيقتضيه ذلك النظر في مقاصد الشريعة، ومحاولة الوقوف على مآلات أحكامها ليتمكن من اختيار الاجتهاد الملائم - من بين الاجتهادات الفقهية المتعددة - للحالة المعروضة عليه، وللنظام القانوني في سائر أجزائه، وللظروف الاجتماعية والاقتصادية القائمة في المجتمع.[3]

فالقاضي - ورجل القانون بوجه عام - إن كان في غير حاجة إلى نظرية مقاصدية لتشريعه الوضعي، فهو عندما يكون بصدد تطبيق حكم من أحكام الشريعة

---

[1] محمد كمال عبد العزيز، التقنين المدني، مصادر الالتزام، ط مكتبة وهبة بالقاهرة ٢٠٠٣ ص ١٧٨.

[2] نقض ١٩٨٩/١١/١٩، في الطعن رقم ٢٠١٣ لسنة ٥٤ ق، مجموعة سنة ٤٠، جـ ٣ ص ١٢٩.

[3] أشار إلى ضرورة مراعاة الظروف الاقتصادية والاجتماعية حكم محكمة النقض المشار إليه في الحاشية السابقة.

الإسلامية، أو الاستمداد من مذهب من مذاهب فقهائها لا يستطيع الاستغناء عن الوقوف على مقاصد الشريعة الكلية ومقاصدها الجزئية لترجيح رأي على آخر أو لتفسير النص الشرعي الذي يكون بصدد تطبيقه على واقعة معروضة عليه.

وهكذا يتضح الفرق بين التشريع الوضعي البشري، وبين التشريع الإسلامي الذي مصدره الوحي في شأن فكرة المقاصد ومدى ضرورتها أو الاحتياج إليها.

والحمد لله رب العالمين.

نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي

الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح

أستاذ النظرية السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

مقدمات لا بد منها:

ليس من مقصود هذا البحث أن نقدم رؤية متكاملة حول دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي، فذلك له مقامه البحثي، وإمكاناته التي تتعدى هذه الصفحات أو قدرات الباحث المفردة، إن هذا الأمر يستحق تراكمًا تضطلع به فرقة بحثية وربما فرق بحث جماعية.

وإنما المقصود أن نقدم مؤشرات أولية لبعض الإمكانات المنهجية التي تحملها منظورات إسلامية مبثوثة في كثير من التأليفات، إلا أنه لم يتم التركيز عليها أو نقلها للغة وسيطة تحقق المقصود في بعث الاهتمام بها وقدرات التفعيل والتشغيل له.

منذ أن ترجم سليم عبد الأحد كتابه في "السياسة" فقد انتقلت أجندة موضوعات العلم، وحدث ذلك الانقطاع المهم (القطيعة المعرفية) مع موضوع السياسة والذي سكن في ذلك الوقت ضمن موضوعات "السياسة الشرعية". بدا هذا الانتقال أقرب ما يكون إلى تحول النماذج مثلما أشار إلى ذلك "كون" في كتابه "بنية الثورات العلمية"، ونشأ علم السياسة في العالم العربي موصولاً بتكويناته الغربية، مفصولاً عن محاضنه في بيئته؛ لأسباب كثيرة بعضها معرفي وبعضها واقعي تضافرت بحيث كونت رؤية نظرية نظرت من خلالها إلى السابق باعتباره تراثًا، وإلى "السياسة" باعتبارها علمًا غربيًا يفترض أن يولي من يطلبه وجهه شطر الغرب. وبدا هنا التعامل مختلفًا، يؤكد على وجود عناصر من القديم امتزجت بعناصر من الحديث فكونت ظواهر اختلاط، وعناصر من القديم توازت مع الحديث فكونت ظواهر

انفصال أورثت صدعًا في الاجتماع السياسي في كثير من هذه البلدان، وتطورت عناصر تجزئة فرضت ظواهر ارتبطت بالظاهرة الاستعمارية وما بعدها فكونت ظواهر تابعة، ومفهومًا للتقدم والتخلف، وأشار إلى الظواهر المعاكسة للتقدم المانعة من النهضة. وبدت هذه الظواهر ضمن تفاعلات شديدة التعقيد والفوضى في آن، تحرك تكون عناصر العشوائية فيها؛ إذ يمكن النظر إليها على هذه الشاكلة.

تواترت الأزمات وتراكمت فصارت كالأزمات "المزمنة"، تحرك تلك العناصر في ضرورة الكشف عن الأعراض والمسببات للأزمة المعرفية التي طالت "علم السياسة"، كلها تشير إلى أن النموذج السائد كان في غالبه ناقلاً، وتولدت رؤاه على كل عناصر النموذج.

إن ما نحن فيه وبصدده وما يترتب على كل ما سبق يتطلب منا كما قدمنا "إعادة تعريف السياسي" مرة أخرى، وجزء لا يتجزأ من تعريف "السياسي" هو البحث في القواعد والوسائل والترتيبات والعلاقات والمواقف التي توصل معنى "القيام على الأمر بما يصلحه"، في إطار ناظم بين الصلاح والإصلاح والمصلحة والصلاحية يحرك كل هذه المعاني المتمايزة من زيادة في المبنى التي جلبت إضافة في المعنى، واتحدت -كلها- في جذر واحد لا تغادر معانيه الأساسية ولا تحيد عنها.

إن ترجمة هذه الصبغة التوحيدية إلى صيغة ونموذج، إلى صياغات تشمل عناصر تفعيل وتشغيل، لا تنفصل عما نحن فيه: "دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي". ويمثل النموذج المقاصدي واحدًا من أهم التطبيقات الأولية والحيوية في هذا

المقام، ندلل فيه على بعض من إمكاناته وقدراته وإسهاماته ضمن عملياته المنهجية المتكافلة.

إن السياسة تقتضي، بصورة حيوية، تفكيرًا يستطيع الارتقاء إلى مستوى تعقيد المسألة السياسية نفسها، ويستطيع أن يستجيب لإرادة الحياة لدى الجنس البشري".

إن ممارسة السياسة بكونها مفهومًا يستبطن الصراع كقيمة تأسيسية وما ترتبط بذلك من مقولات، مثل: التكيف، والحلول الوسط، وتحكيم الواقع.. واعتبارها فنّ الممكن، قد عبر عن رؤية اقتفت أثر مفهوم السياسة الوضعي في الفكر السياسي الغربي، وهي إن وَجَدَتْ مجالها وطريقها إلى التعميم والانتشار والاستقرار إلا أن هذا كله لا يعني صحتها أو صلاحيتها أو فعالياتها وفق الرؤية الإسلامية.

والسياسة - باعتبارها فن الممكن - غلبت عناصر الواقع، مفهوم "السياسة" الذي وجد ضمن ذاكرة الفكر الغربي، وعقد أبوة علم السياسة الحديث لمكيافللي الذي فصل بين عناصر القيم السياسية والقيم بمعناها العام.

كما أن محورة تعريفات "علم السياسة" حول فكرة "القوة" والتي انتقلت إلى دائرة العامل الدولي وحقل العلاقات الدولية، بدا وكأنه أحد المفاهيم المحورية التي وإن شارت إلى علاقات القوة أو استخدامها، فإنه صرف الأنظار عن مجالات بحثية شديدة التأثير في حقل السياسي، كما أنه وطّن العلم في مسار تهميش "القيمي" لمصلحة فكرة "القوة" كفكرة مركزية حاكمة في المجال السياسي وفق تعريفاتها الغربية.

تناقضات "توسع" و"تضيق" من مجال "السياسة" و"السياسي" حسب رؤية شديدة الانتقائية، تكرس لموضوعة الاستبدادية من جهة وموضوعة التبعية من جهة أخرى.

وفي الجانب الآخر نرى دعوة البعض إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص يختلف عن علم المقاصد العامة للشريعة. وما يراه أصحاب هذا الرأي من أن المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق بالضرورة مع المقاصد الشرعية الخمس. فمن المهم أن نؤكد أن أصحاب هذا الرأي قد لا يفطنون إلى النظر الذي يتأسس على أن المقاصد العامة الكلية إنما تشكل نموذجًا إرشاديًا معرفيًا، كلية المقاصد وعمومها يعني ضمن ما يعني أنه ليس لأحد أن يحصرها في نطاق أو يحدد مجالها فيخرجها عن خصيصتها (الكلية) أو صيغتها (العمومية).

ومن ثم فقد نتحفظ على القول من أنه "لا بأس من التنبيه هنا إلى المقاصد الكلية للحياة السياسية لا تتطابق ضرورة مع المقاصد الشرعية الخمس التي عرّفها الشاطبي".

وذلك بدعوى أن ما أسماه الشاطبي مقاصد الشريعة ليست سوى المقاصد العامة للأحكام القانونية الحقوقية، وليست هي مقاصد الوحي بكليتها، هذه المحصلة والنتيجة المتعجلتان أعقبها استنتاج أكثر تعجلاً "فالشريعة في مصطلح الفقهاء هي مجموعة الأحكام الشرعية التي تنظم الحياة الجماعية، وهي بذلك لا تطابق في معناه المصطلح القرآني. وبالتالي

من القضايا المهمة ضمن تفحص السياق الذي ينادي ويؤكد في دراسة ياعادة تعريف السياسة مجالاً، أو السياسي وصفاً للظواهر المختلفة أن نوضح ان الدولة القومية وحركتها الاسبدادية خاصة في كثير من دول العرب والمسلمين، الدولة القومية في إطار فكرة السيادة تقع في مناقضة مهمة، فهي تصدع بالسيادة حيث لا يجب الصدع بها وتوا ي حيث يجب أن تمسك بها، وهي قد تسوغ وتبرر لتبعيتها في إطار خطابها العولمي، وتسوغ لقوة متوهمة حينما لا تسمح للأقرب منها، والمجال الحيوي المشترك فيما بين هذه الدول، ألا يتدخل أحد في شئونها الداخلية. مناقضة في رؤية فكرة السيادة إلا أنها وفق التوجهين تصبان في ضعف الدولة واحكام عقدة تبعيتها. ويكمل هذه العقدة ويحكمها ذلك الزحف الذي وتسوغ له الدولة القومية بمحاولاتها تأميم كافة مجالات العملية والفاعليات السياسية، امتداد مفهوم السياسة" و"السياسي" ليس إلا محاولة من السلطة والأنظمة السياسية تسويغ مد سيطرة الدولة وهيمنتها على كافة الفاعليات السياسية داخل المجتمع السياسي، وهي ضمن هذا المنظور ترى في المواطن ملكاً خاصاً بها في الداخل، بينما تفتح الباب واسعاً لما يسمى بالمواطن العالمي.

وهي إذ تقيد حركة المجتمعات والفاعليات المدنية والأهلية، ورغم ذلك تفتح الباب واسعاً لما يمكن تسميته بالمجتمع المدني العالمي.

فإن عالم السياسة يحتاج إلى تحديد مقاصد النظام السياسي من خلال عملية استقراء مستقلة. . "واشتقاق المقاصد المتعلقة بالمجال السياسي والاجتماعي أمر غاية في الأهمية إلا أن ذلك ما يمكن تسميته "بمقاصد خصوص المجال السياسي والاجتماعي"، أما ابتداع مقاصد كلية لكل مجال فإن ذلك مما يتحفظ عليه في هذا المقام، بل مقاصد كل مجال مقاصد مشتقة من المقاصد العامة، ويبدو ذلك الاشتقاق في عمليات التوظيف والتفعيل والتشغيل لهذه المقاصد في المجال السياسي.

غاية الأمر هذا المقام أن نتعرف على مكانة المدخل المقاصدي من البنية المعرفية الإسلامية العامة، ودورة في تلك البنية، وهو واحد من أهم المداخل الجامعة والتي تجعل من تكامل العلوم وتكاملها عملية أساسي، كما تقوم بأدوار أخرى ضمن قيام الباحثين بعمليات التوظيف والتفعيل لهذا النموذج في سياق المجالات المعرفية المختلفة.

بل يمكننا أن نرى في هذا النموذج مدخلاً لتصنيف علوم الأمة وعلوم العمران الحضاري وقيامها بعمليات الحفظ للمجالات الخمس ومراتب هذه العلوم في البنية المعرفية والواقعية على حد سواء من علوم تسلهم في تصنيفها ضمن منظومة العلوم العمرانية أو تصنيفاتها في داخلها من حيث القضايا والموضوعات، تسلهم نسق الأولويات الكامن في النموذج المقاصدي، علوم الضروريات وعلوم الحاجيات وعلوم التحسينيات. وعلوم المصالح والمفاسد وعلوم الوسائل وعلوم الآليات والتدبير والاستشراق المستقبلي وعلوم فقه

الواقع ضمن مجالاته النوعية والزمنية والمكانية والإنسانية هذه الرؤية الكلية تجعل المقاصد عامة وكلية كما أجمع في وصفها بينما تجليات هذه المقاصد تتنوع ضمن المجالات المعرفية المتخصصة والمشتقة، وهو إذ يوظف هذه المقاصد الكلية في توليد أطر كلية لمناهج النظر والتعامل والتناول، فإنه لا ينكر مجال الخصوص المتعلق بالتخصص، وهو أمر قد يقبل فيه ما يمكن تسميته "منظومة المقاصد السياسية" دون أن تنفصل عن كيان الرؤية الكلية المتمثلة في النموذج المقاصدي الذي يمثل بنية أساسية في إبتناء مناهج النظر على قاعدة منها.

إعادة الاعتبار للسياسة: قراءة مقصدية في مفهوم السياسة:

فماذا عن الطريق الثالث الذي يخرج عن حد الاستجابة لمجرد متغيرات الواقع؛ ومن هنا فإن الاستجابة للحاجات الواقعية لرصد التطورات الحادثة في عالم المفاهيم غير منكور، إلا أن عمليات التوظيف والتبرير لسياسات معينة من منطلق عالم المفاهيم ومحاولة تزييفها فضلا عن تحريفها عن وجهتها العلمية والأكاديمية.. هو الخطر في هذا المقام. إذ يبدو عالم المفاهيم مجالا لاستيطان واغتصاب من قبل الفاعلين المستندين إلى القوة، إلى حد استخدامها في أشكال غطرسة القوة وطغيانها والبغي بالمفاهيم.

وبالنظر لعمق في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية نلحظ أن هذا التعريف فضلا عن أنه يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة ويجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيانية ولازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من خارج.، بحيث تستوعب المستحدث من تحيل أو ميل أو

انحراف أو توظيف أو تبرير، واقع الأمر أن هذا المفهوم وجد عناصر رسوخه ضمن "صبغة" وصيغة" المقاصد.

فإذا كانت السياسة –على قول ابن القيم فيما نقل عن الأستاذ ابن عقيل– أن السياسة ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومناقضة السياسة بمفهومها القيمي تعني أن تكون حال ممارستها أقرب إلى الفساد وأبعد عن الصلاح بمفهوم المخالفة، إنه "السوس" الذي ينخر في الكيان فيفسده ويهدمه. المقاصد –وفق هذه الرؤية– تصبغ وتصوغ مفهوم السياسة على شاكلة السباعية المقاصدية.

القيام على الأمر بما يصلحه: مجالات، وحفظ، وأولويات، ومصالح، وواقع، ومآلات، ووسائل.

فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

والسياسة –وفق هذا التصور– ليست فنًا أو أسلوبًا أو صراعًا، بل هي رعاية متكاملة من قِبل الدولة والفرد لكل شأن من شئون الجماعة...

والسياسة –وفق هذه الرؤية– تتصف بالعموم والشمول، فهو مفهوم يخاطب كل فرد مكلف بأن يرعى شئونه ويهتم بأمر المسلمين، بل يمارس عمارة الكون في سياق وظيفته

الا...

وعلى ما يؤكد "الراغب"، فإن السياسة -وفق هذا التصور- تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أن الفعل المختص بالإنسان على ثلاثة أنحاء:

١- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ سورة هود: الآية ٦١، وذلك تحصيل ما به تربية المعاش لنفسه ولغيره.

٢- وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ سورة الذاريات: الآية ٥٦، وذلك هو الامتثال للباري عز وجل بإطاعة أوامره ونواهيه.

٣- وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ سورة الأعراف: الآية ١٢٩، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة. . إن الخلافة تستحق بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة (أصولها القيمية).

والسياسة ضربان: أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به.

والثاني- سياسة غيره من رعيته وأهل بلده، ولا يصلح للسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه "لاستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ضالا. . ".

ويبقى بعد ذلك أن رؤية "السياسي" قد أثرت تأثيرًا كبيرًا في رؤية "الدولي" كأحد أهم عناصر السياسي وحقل العلاقات الدولية بكل تكويناته وتسمياته المختلفة. فكرس

ما ولّد جملة من الكوارث في الممارسة: غطرسة القوة – الخداع والأوهام – الأساطير السياسية، وأسهم ذلك – بدوره – بتهميش "القيمي" لمصلحة "القوة"، حتى صارت القوة في حد ذاتها القيمة.

فتركيب "المقاصد الشرعية" يشير إلى مقاصد مخصوصة ترتبط بالشريعة ومرادها وشروطها وقواعدها، إلا أن وصفها بالشرعية لا يقدح في كليتها أو عمومها، و"المقاصد" من القواطع في الدين، ذلك أنها تشير إلى الكليات الضرورية من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهذه المقاصد استُقرئت – حصرًا – من نصوص الشريعة وفق ترتيب معين، وقد أشار الشاطبي إلى قسمتها ما بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّف، ولا يغيب عن البال أن هذه المقاصد الخمسة إنما تتغيا في جملتها تحقيق مقصد نهائي واحد؛ هو التوحيد ومقتضاه في العبودية لله تعالى.

وتحري "المقاصد الشرعية" يكون بالنظر إلى قيمتها في ذاتها، وفق ترتيب معين على ما أشرنا، فما به يكون حفظ الدين مقدَّم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وهكذا..، ثم إن رعاية كل الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية من ثلاث مراتب: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، وينضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها، فهو مندرج معها في الرتبة، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما والحاجي مقدم على

التحسيني عند التعارض وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له تعارضه معه، وسبب ذلك بين لا لبس فيه، فالضروري هو الأصل المقصود وأن ما سواه مبني عليه، وأن اختلاله، اختلال لكل ما يترتب عليه ويتفرع منه، أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كانت كلتاهما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فإن كل منهما متعلق بكلي على حدة جعلت التفاوت في متعلقاتها، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ النفس وهكذا . . أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين أو النفس أو العقل . . فعلى المجتهد أن ينتقل إلى الجانب الثاني من النظر حيث ينظر إليهما من حيث مقدار شمولها .

ومن هنا كانت دعوة الطاهر بن عاشور من تدوين علم يسمى مقاصد الشريعة عملية مهمة ومكملة في فهم علم الأصول فضلاً عن فهم الواقعة وحكمها فهمًا صحيحًا وفق قاعدة رد الفروع إلى كليات الشريعة المعتبرة ومقاصدها الأساسية .

لا يمتري أحد في أن كل شريعة شرعت للناس ترمي بأحكامها إلى مقاصد مرادة لمشرعها الحكيم سبحانه، فشريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل أي في حاضر الأمور وعواقبها . وليس المراد بالآجل أمور الآخرة لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا . . .

وإذا كان هذا هو مقام اهتمام الشريعة بالمقاصد الأساسية. فإن اهتمام المجتهد بها أمر مقرر فإنما "تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف وبوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها".

خلاصة القول أن معرفة مقاصد الشريعة وتحريها مقدمة لازمة لعملية الاجتهاد، ولا يصح للمجتهد أن يقوم بها دون ذلك، لأنها تعينه على تمام فقه الحكم والواقعة والتنزيل جميعًا، كما أنها تحقق المقصود الكلي في ربط حركة الاجتهاد بالمقصود الأساسي وهو التوحيدي وتحقيق مطلق العبودية لله، وبالجملة تحقيق ما يمكن أن نسميه "حفظ والأمة، وكيانها وهويتها من خلال حفظ الكليات الخمس من (دين ونفس ونسل، وعقل، ومال)، التي تشكل أعمدة الأمة ومجالات حركاتها، وذلك بفهم الرتب، والتدرج فيما بينها من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وفي إطار ربط ذلك بمجموعة من القيم الإسلامية الأساسية وهو ما يحقق الربط بين هذه العناصر جميعًا لتحقيق مقتضى الأمانة للإنسان واستخلافه بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو أمر يضفي على عملية الاجتهاد أهمية فرق أهميتها، ودروه ووظيفته في حفظ ظالأمة بلوغاً لمرضاة الله بالتزام شرعه ونهجه.

وأساس ربط الفكر بالواقع أن الفكر المقاصدي يبصر في المقام الخاص بما دق وجل "..ويحمل فيه على الوسط الأعدل، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم من الاستصعاد والاستنزال لخرجوا عن طرفي التشديد والانحلال".

والصياغة الاجتهادية والبحثية نوع من الجهد المطلوب؛ هاهو بن القيم في مقولة ذهبية يحدد أصول الارتباط ويعبر عما نحن فيه من ارتباط المدخل المقاصدي بفقه الواقع، هذه المقولة الذهبية يجب تحويلها إلى سياقات بحثية ومنهجية في إطار التعامل مع جملة الظواهر الإنسانية والاجتماعية والحضارية. يقول بن القيم:

". . فهنا نوعان من الفقه . . لا بد منها: فقه في أحكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل ثم يطابق بين هذا وذاك. فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالف للواقع.

إن ما يطالبنا به ابن القيم ليس باليسير، وما يرتبط به من توجيهات وعمليات ومساقات بحثية ليس بالقليل:

- الفقه في أحكام الحوادث الكلية، وهو أمر أرشدنا إلى إمكانية تسميته بالفقه الحضاري وما يرتبط به من أصول الفقه الحضاري ومتطلباته.

- الفقه من نفس الواقع وأحوال الناس، وهو أمر يتعلق بفقه الواقع والظواهر الاجتماعية والإنسانية التي تعمل فيه وتستحق الدراسة والتحليل والتقويم.

- الفقه الذي يشكل عناصر العقلية الكاشفة والعقلية الناقدة، والعقلية الفارقة، والانطلاق بها إلى العقلية اللابجابية البانية.

- إعطاء الواقع حكمه وحقه من الواجب تقويما وتغييرا أو تأثيرا.

- إعطاء الواجب حقه من الواقع،اعتبارا وفقها ولوازم، بحيث لا يجعل الواجب مخالفا للواقع.

انه الفقه الذي يتفاعل فيه الفقه الحكمي بعناصر التربية والترقية، والتخلية والتحلية، والواقع والواجب من سياق لا ينفلت فيه الواقع من الواجب، ولا يهمل الواجب فيه الواقع.

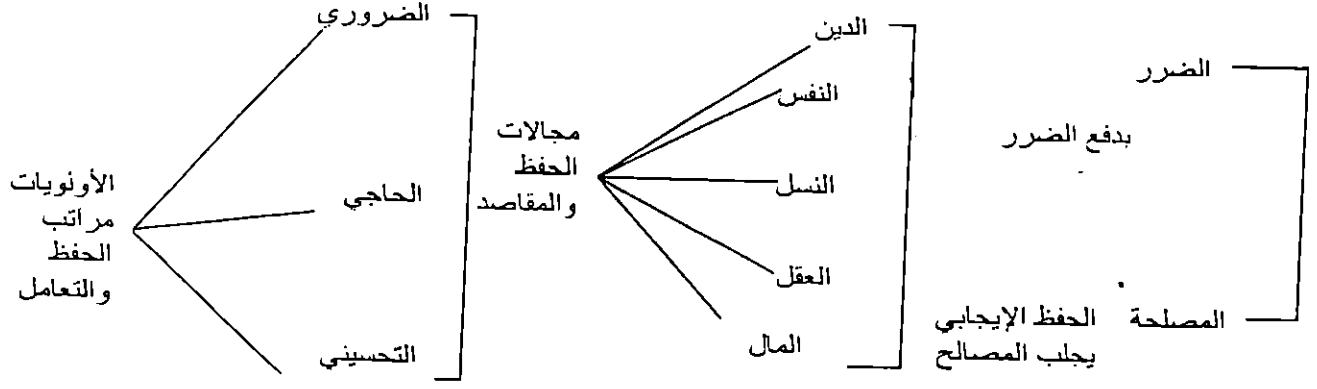
اذا ما ربطنا هذا كله بما تحت فيه وجب علينا أن نتعرف كيف أهملنا تراثنا حينما لم نصله بالواقع ولم نفعله في سياقاته، ولم نوظفه في مساراتنا البحثية أو المنهجية،فظلا عن طرائقنا السلوكية والتربوية والتدبيرية.

أولا: المدخل المقاصدي: المفهوم والمكونات:

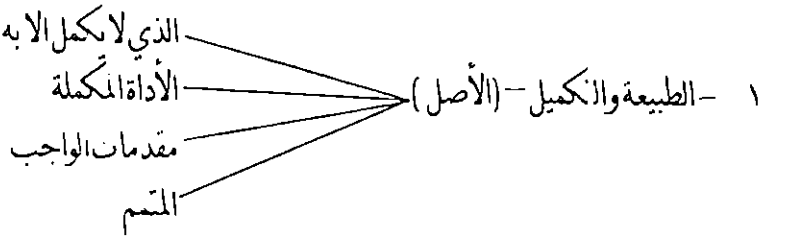
ماذا يعني النموذج المقاصدي؟ وما أهمية تفعيله في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية والسياسية بوجه عام والظاهرة السياسية الدولية على وجه الخصوص؟ النموذج المقاصدي علاوة على ذلك يعتبر أهم التجليات في التفعيل والتشغيل لعناصر الجمع المتفاعل بين القراءتين بحيث تشكل آلية لو أحسن فهمها، وأحسن إدراكها، وتحويلها إلى أدوار، وتحريكها نحو عناصر تفعيل وتشغيل.

الرؤية في التصنيفات المختلفة ضمن هذا المسار المقاصدي تنبئ عن مقدرة فكرية وبحثية لتوليد وتحديد المفاهيم، فمثلا الضروري كمفهوم يشير إلى عناصر وحالات محددة، وضمن

شروط محددة، والضروري يتعلق بوصف واقع والسير نحو حكم، وهو يتعلق بأن يكون له أصلي أي ما بعد في أصل بنية الضروري ينخرم، به وله مكمل ويمكن الوصف والرصد : ولذلك كان لهذا المنهج تأثيرا في كافة العمليات المنهاجية، فأتاح التدرج مجالات التوجه من أهم العناصر المنهجية، بما لو أردنا وصف الواقع ورصد مقاصده، وقيم عناصر التعامل مع عملية الوصف والرصد بحيث تكون منظومة متكاملة تحرك تفاعل عناصر الخطر والضرر ومجالاته فضلا عن المراتب والأولويات.


الضرر
بدفع الضرر
المصلحة
الحفظ الإيجابي
يجلب المصالح
الدين
النفس
النسل
العقل
المال
مجالات
الحفظ
والمقاصد
الضروري
الحاجي
التحسيني
الأولويات
مراتب
الحفظ
والتعامل

ومواصلة عمليات "الوصف" تنصرف إلى جملة من الحقائق التي يجب التوجه إليها:



٢- الغرض والهدف وتنوعها (سعة الهدف): كلي /جزئي.

٣- السعة المكانية: شامل /خاص

٤- السعة الزمانية: حال /مؤجل

٥- ومن هنا وعلى سبيل المثال، لا تنقسم فئة الضروري إلى هذه الفئات، حينما يتداخل الزمن مع الفعل، فعن الأمر لا يمكن رؤيته ضمن ما يسمى بمجال الادارك الضروري (ما يمكن تداركه وما لا يمكن تداركه).

هذه المجالات الأساسية يمكن رصدها على النحو التالي:

* أصلي	مكمل	(المجال النوعي)
* عام	خاص	(المجال الشخصي)
* شامل	جزئي	(المجال المكاني)
* حال	مؤجل	(المجال الزماني)
* لا يمكن تداركه	يمكن تداركه	(مجال التدارك)

هذه العناصر المختلفة إنما تعبر عن تداخل جملة من المجالات التي يجب التفكير بها عند الحديث عن المنهج التحليل المقاصدي، والمنهج التفسيري المقاصدي والمنهج التقويمي المقاصدي، أنها تكون رؤية في التعامل مع الواقع وفئات تحليله. المجالات مساحة غاية الأهمية تحدد عناصر المجال النوعي والشخصي والمكاني والزماني، فظلا عن إمكانية التدارك. عمليات بعضها من بعض تحدد عناصر وصف ورصد، ومجالات تحليل، وقدرات تفسير، وغايات تقويم.

ثانياً المنظور المقاصدي: المكونات والمولدات والمكملات: من نافلة القول أن نتحدث عن العناصر الثلاث التي يتركب منها النموذج المقاصدي في أصل بنيته، خاصة حينما يرتبط بالإفتاء لتفصيل أمور تساعد على التسكين والتكييف والتقويم.

الأول يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية ومتتالية ومستطرقة ومتفاعلة، والحفظ حفظ دفع (أي حفظ سلبي) وحفظ جلب (أي حفظ إيجابي بنائي).

الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل بما يشير إلى الوعي بعناصر الفعل، الوعي بأصول فاعليته، والوعي بضمان استمرارية الحفظ في عملياته المتولدة، يتحرك من الحفظ كمنطق ومبدأ والحفظ كغاية ومقصد عام فهناك:

الحفظ بمعنى: عمليات وأدوات ووسائل، ومستويات، وعلاقات وإمكانيات وقدرات.

الثاني يتعلق بالمجالات كساحة أساسية للفعل الحضاري وإعمال القواعد المقاصدية. فقه المجالات، عنصر تأسيس أخر في النموذج المقاصدي، فهي متعلق الحفظ ومجاله الحيوي.

قضية المجالات تثير في هذا المقام أكثر من إشكال:

القضية الأولى: تتعلق بتداخل هذه المجالات ومفهوماتها بما تحرك أقصى الفاعليات في التعامل مع هذه المجالات الدالة على كامل مساحة الفعل الحضاري، بحيث تستوعبها في إطار التفاعلات وعالم الأحداث الناتج عنها أو المرتبط بها.

القضية الثانية: تتعلق بتداخل هذه المجالات، ذلك أن تحديد هذه المجالات دون ملاحظة إمكانيات تعدي عناصر الحفظ وتأثيرها وتفاعلها في بعضها البعض في شكل منظومي، هي من الأخطاء المنهجية التي ترتكب في هذا المقام. بتحديد المجالات ليست مستوطنات

منعزلة، أو جزر متباعدة، لكل منها حدود لا تتعداها . والأمر على غير هذا النحو ويعبر من إمكانات الفاعل بين المجالات وتداخلها وتوافقها وتساندها، وهو أصل العلاقة فيما بينها .

القضية الثالثة: ترتيب المجالات ترتيبا تصاعديا من حيث التدرج الذي يشير الى حال افتراض حدوث تعارض بين المجالات (وهو على خلاف الأصل) في اختيار المجال الأولي بالرعاية والأجدر بالتقديم وذلك في إطار يحتكم إلى معايير أقرب ما تكون إلى الثبات في عمليات الموازنة والترجيح .

في إطار هذا الفهم الذي يجعل من "المقاصد" أساس الحركة الإنسانية كان فردا أو جماعة أو دول ونظاما، بحيث وجب مراعاتها في إطار هذه المعاني التي تمتد من الشخصية الإنسانية (الأفراد –والأعيان) .إلى الشخصية الاعتبارية المعنوية (الجماعة – النظام – الدولة – الأمة)، يستند هذا الأمر إلى معنى حفظ النفس الفردية أساسا لحفظ الجماعة والكيان الأكبر والممتد .

في سياق عناصر الحرمة والتي هي أرفع معاني الحفظ فان تغليط هذا الحفظ ينتقل به إلى الكيانية الجماعية " من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) .

إن الخيامي وهو أحد المفكرين كتب رسالته حول "الراعي والرعية" يستلهم فيها المعاني التي تجعل من المقاصد الكلية وظائف وأدوار في حركة الإنسان الفردية، أو المؤسسات، والتكوينات الجماعية والمجتمعية .

نأتي إلى العنصر الثالث: الأساسي ضمن بنية النموذج المقاصدي، وهو يتعلق بعمليات (التصنيف والترتيب والوزن) لكل الأمور التي تتعلق بعوالم التفاعل الأربعة (عالم الأفكار، عالم الأشخاص، عالم الأشياء، وأخيرا عالم الأحداث)، فنحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدي للمجالات، ولكن ضمن ترتيب متتابع أفقي (الضروري، الحاجي، التحسيني)

إن فاعليات الحفظ، ووزن المجالات لا يمكن أن تكتمل صورتهما إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات تكييف وفق ما يعتبر ضروريا أو حاجيا أو تحسينيا".

- الضروري يتعلق بأصل الكيان (الوجود والاستمرار).
- والحاجي يتعلق بحركات الفاعلين والتفاعل ضمن علاقات.
- والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة احسانية مفتوحة، تعين في طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيدا في إطار الوجود التكريمي للإنسان، والوجود الفاعل المؤثر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ثالثا: تفعيل المقاصد وإمكانات التعامل مع الواقع:

من المؤكد في ضوء المنهج المقاصدي أن نؤكد أن هذا المنهج يؤدي بالعقل (المسلم) البحث في قضايا غاية في الأهمية طالما الكثير من الإغفال والإهمال.

هذه الأمور جميعا تجعل أهمية العرض لها بما يتيح فعاليات هذه الرؤية من الناحية المنهجية، ليس فقط في نطاق الدراسات السياسية الإسلامية، بل وغيرها من دراسات في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

۞ بهذه الرؤية من المؤكد لا تفيد فحسب في سياق عملية تأصيل ونظرية بحثية، تكون إطارا منهجيا نظنه شديد الفاعلة وعظيم الصلاحية. بل هو أبعد من ذلك، له جملة من الأهميات العملية في سياق:

١- تكييف بعض المواقف والأمور.

٢- الاختيار بين البدائل والتبني.

٣- الموازنة بين بديلين أو أكثر.

٤- ترتيب المواقف والقرارات.

٥- ترتيب عناصر الأولويات.

٦- تحديد وتقويم السياسات الكلية على مستوى أي حركة أو ممارسة.

۞ هذا النهج العام يفيد في تطبيقات عدة بصدد ما نحن فيه من الدراسات السياسية والدولية:

- تأصيل نظرية حقوق الإنسان، هذا التنظير لا بد أن يترك آثاره على المواقف والرؤى بل والممارسة.
- تقويم الحركة الفعلية في النظام الدولي وسياساته.
- أولويات الحركة الداخلية وصنع السياسات
- أولويات الحركة الخارجية والمواقف الدولية.
- أولويات السياسة الثقافية والعلمية.
- الأولويات الأجندة البحثية وأهميتها.
- وزن المواقف التي تتبنى رؤية إسلامية في المجال السياسي.
- وظائف الدولة وأصول الحفظ المتعلقة بأمورها.
- وظائف الأمة والمجتمع الأهلي.
- المعلوماتية وفرز درجاتها (الضروري المعلوماتي الحاجي، التحسيني المعلوماتي).
- عناصر التنمية البشرية والتنمية من منظور حضاري.
- وزن الفتاوى المختلفة سواء تعلق الأمر بالتاريخ السياسي، أو الفتاوى السياسية، أو الفتاوى المعاصرة.

- الكشف عن عناصر "الافتقار" و"الاستظهار" في العودة إلى الشرعة والاستعانة بأحكامها.
- تحديد مقدمات الحركة (ما هو مصلحة؟ وما لا يعتبر كذلك؟).
- تقويم عناصر السياسات المختلفة عمليات التأويم ضمن العمليات في المراحل المختلفة.

كل ذلك يزكي عناصر التضافر المنهجي لما أسميناه بالنهج المقاصدي المتجه إلى عناصر الظواهر المختلفة. وهو ما يحرك التعامل المنهجي في مسار كلي يتوسل النظرة الشاملة والمركبة والمتفاعلة.

(٢) منظومة الحفظ في المدخل المقاصدي:

تحقيق عناصر الحفظ متوالية تعبر عن جوهر الرؤية والتزام الحركة.

الحفظ هنا منهج يستوعب عناصر الفكر – والنظم – والحركة تعبر عن مجمل مستويات الحركة الحضارية وتنوعاتها وذلك ضمن فاعليات العوالم المختلفة: عالم الأفكار، عالم الأشخاص، عالم الأشياء، عالم الحوادث، عالم الرموز. والحفظ هنا سلبي/إيجابي، تتفاعل فيه الحركتان لتحقيق مقتضى الحفظ الأساسي في إطار عمّية تصاعدية غاية في الأهمية، وتوفر قدرات منهاجية نظرة وحركة عالية القيمة وعالية الحجية عالية الفعالية.

الحفظ هنا ليس مجرد الحفظ على المستوى الحركي أو الممارسة ولكن هو حفظ يتمتع بتداخل جملة العناصر المختلفة، بحيث تتظافر جميعا لتمثل جوهر عملية الحفظ في كلياتها وشمولها وكامل رعايتها، هذه العناصر تتمثل في:

١- الحفظ بالعلم والوعي المتعلق به، لحفظ هنا حالة متغيرة ومتبدلة ومتجددة في الوسائل والأدوات و الأساليب والآليات، ثابتة المقاصد والغايات وفق عناصر الأسباب وتكافلها، وشروط تحريكها وتفاعلها.

٢- الحفظ بالممارسة بمقتضى العلم، إن عناصر الربط بين العلم النافع والعمل الصالح، ليعبر عن حركة حياتية مستمرة قائمة على التوائم والتفاعل، إن العلم بلا عمل ليس إلا عطالة حضارية، بكيفية بشقشقة الكلام لا عمق الأفعال الحضارية وان العمل بلا علم يسبقه، هو حركة محفوفة بالمخاطر، وغالبا بكل عناصر الضرر الحضاري لأن العمل وفق هذه القواعد غير مأمون يقوم على عناصر التقليد القاتل، والعمل الأجوف أو من يحسبون أنهم يحسنون صنعا، أو هؤلاء الذين غرتهم الأماني . . وغير ذلك كل تلك العناصر تحقق فاعليات العلم وفاعليات الحركة في آن واحد.

٣- الحفظ بالحماية والدفاع، إن العلم كمقدمة، وجوهر الوعي الإنساني بفاعليات الحضارية، لا بد أن يقترن بالعمل كمدرسة دائمة تقوم على التدريب، بحيث تصب في عناصر الوعي الذاتي والحركي في مداولة مستمرة لا تعرف الكلل، "خلق الإنسان في كبد"، "يا أيها الإنسان انك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه . . "، حفظ العلم وحفظ اعمل لا يعني بحال إن

ف وتعي وتمارس وتفعل، فان عناصر الابتلاء الحضاري والتي تؤكد حدة الوعي سلاحية العمل إنما تأتى من عناصر تحيط بالبيئة الحضارية تجعل من المعادلات الحضارية لة من حالات الكدح الحضاري المتواصل حتى يلاقي المقصد النهائي ويحقق الغاية كبرى، الابتلاء والفتنة اختبارات لابد من أن تقترن بالإيمان حلقات غاية في الأهمية تربط اصر الكدح الحضاري بمعنى أكثر اتساعا للممارسة والعمل والفعل حينما تكون البيئة انية أو مناسبة للفعل والنشاط الحضاري، أنها عملية تتطلب تدخلا إنسانيا وارادة بشرية مل الوعي والعلم من خلاله حركة بشرية فاعلة تعي الموانع وتتعرف على القدرات الدافعة . عملية جهادية واجتهادية لا تنفك عن وعي الإنسان وعمله، مما يتصور معه أنه من ضروري للعمل البنائي أو أي حركة إيجابية، من وجود الدوافع والروافع، والانتصار على وائق والموانع، أنها حركة واعية تتطلب فقها ووعيا وعملا صالحا، يختلف في أشكاله وفقا سنة التدافع الأبدي بين من يهتك عناصر الحفظ ومقتضى العمارة ومقصود التوحيد، وبين ن يحافظ عليها ويحميها ويدافع عنها، في إطار تهيئة الوسط لأقصى درجات الفاعلية في ملية التي تخص تشييد البنيان الحضاري وتعميق جذوره في الأرض، حتى يؤدي ثماره لحضارية كل حين.

الحفظ هنا مستوى ثالث غاية في الأهمية يشير إلى وعي مخصوص وعمل مخصوص، سب في النهاية في دائرة دفع الضرر ربما الأمن في الفعل أو الخارج عنه ولأنه مؤثر عليه، "حفظ دفاع والحماية".

والحفظ أيضا يكون بمراعاة حق الغير، احفظ هنا ليس عملية أنانية أو استثنائية، بل هو عملية عمرانية استخلافية، تجعل جزءا لا يتجزأ من نسقها المعرفي وبنيتها الفكرية ومقصدها في الفعل والحركة "الغير" و "الآخر" والذي قد يتصور البعض أن عناصر الحفظ تنصرف إلى الذات أو الذرة الفردية، من دون أن ينصرف ذلك إلى الغير والآخر في حملة العلاقات الحضارية المتنوعة والممتدة.

الآخر ضمن فاعليات الحفظ المشار إليه في أي تكوين اجتماعي أو جمعي إنما يعبر عن مقتضى حقائق التعايش وأصول التعارف وسنن الاختلاف، إن مشروعية وجود الآخر وحفظ حقوقه هو من مقتضى عناصر عملية الحفظ في مستوياتها المختلفة: الوعي هنا ليس فقط ذاتيا بل هو وعي متعد إلى الغير أو إلى الآخر . . ، الوعي بحقيقة العلاقات والحالات والدافعات ضمن حركة فاعلة كل مقصودها أن تحقق عمارة الكيان البشري وفق شروط، تجعل من الاختلاف سنة قائمة وقاضية.

الآخر هنا يتنوع وجوده سلبا وإيجابا، ومن ثم لا بد وأن تتنوع المواقف حياله سلبا وإيجابا، ووفق عناصر الموقف. الوعي هنا ثلاثي الرؤوس والفاعل وعي بالذات ووعي بالآخر، ووعي بالموقف على تفاعل بين مستويات الوعي المختلفة.

والوعي بالكيانية الجماعية عملية في غاية الأهمية لعناصر الفعل والفاعلية الحضارية: "من قتل نفسا بغير حق أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا . ."، أنها عناصر العمارة في حق النفس والغير مما يحقق ضرورة الحفظ في نطاق مراعاة حق الغير وحق الآخر.

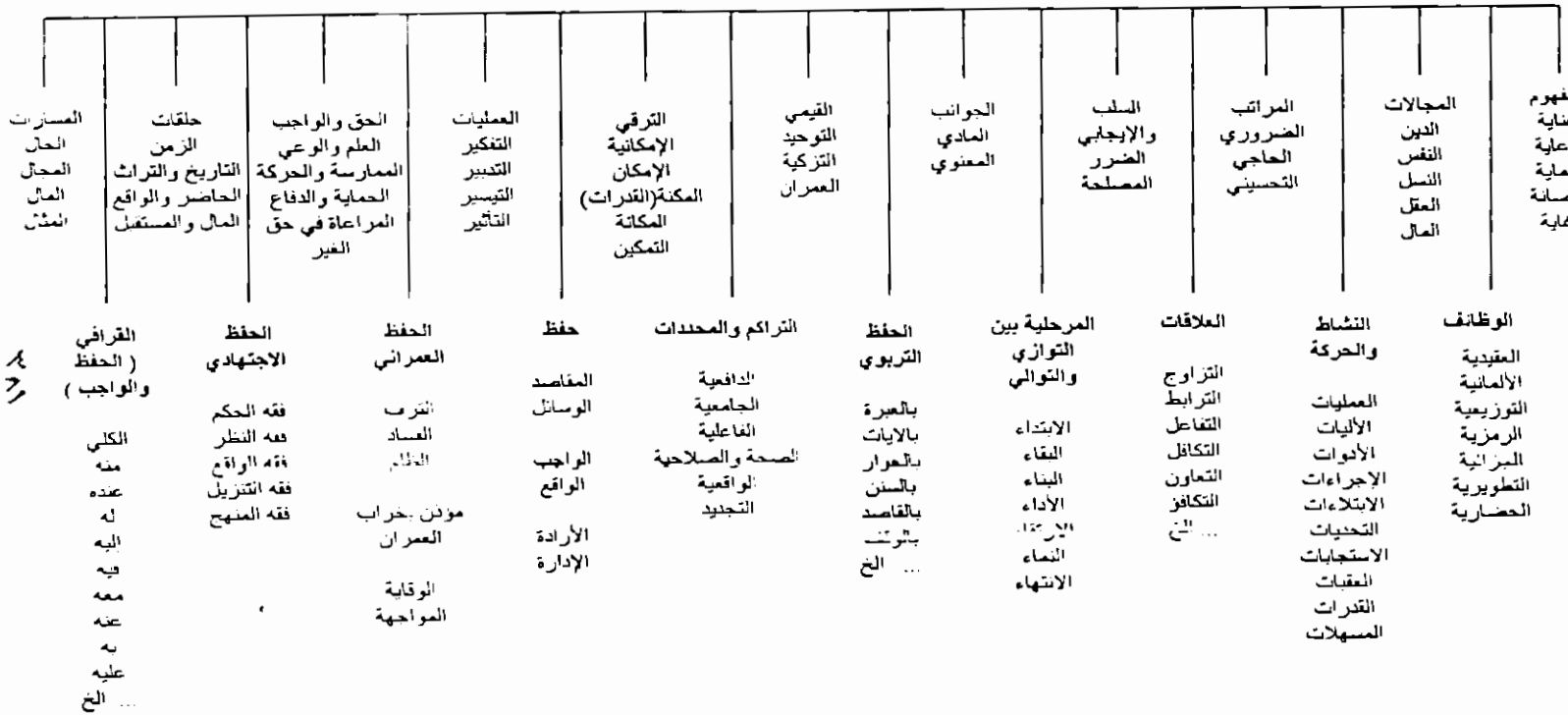
واجبات أربع تعبر عن مقتضى الحفظ بكل فآلياته وقدراته وإمكاناته، هذا الحفظ لا يمكن أن يحدث ضمن هذه المجالات المختلفة إلا في ظل عملية اجتهادية متعددة الجوانب متفاعلة المستويات.

اذا كان ذلك هو إطار فهم المنهج المقاصدي:

- في المجالات الحضارية: الدين/النفس/النسل/العقل/المال.
- وفي مستوياتها: الفكر/والنظم/والحركة.
- وفي مقصودها: دفع الضرر وجلب المنفعة.
- وفي تفاعلات عوالمها: عالم الأفكار والأشخاص والنظم والرموز والأشياء والأحداث..
- وفي أطر الحفظ المضافة إلى تلك المجالات الحضارية لتشير إلى جملة من الرؤى والمواقف والأفعال ما بين هذه المستويات جميعا: حفظ الوعي والعلم، حفظ الفعل والممارسة، حفظ الدفاع والحماية، حفظ المراعاة لحق الغير والآخر.

والحفظ يتنوع حينما يرتبط بالأداء فهناك حفظ ابتداء وكينونة وكذلك حفظ بناء (وسائل و مؤسسات)، وحفظ بقاء واستمرار بما يضمن الاستمرار في إطار حفظ النماء وحفظ الارتقاء ويحيط بذلك جميعه حفظ الأداء الذي يتعرف على ضرورات مستويات الحفظ المختلفة.

منظـــــومة الحفـــــظ المقاصـــــــدي



ميزان المصالح وفقه الواقع:

حينما نتحدث ضمن هذا السياق عند الإشارة إلى خصائص الشرعة، نقول أن المصلحة والمصالح فكرة بنيانية ضمن نسق الشريعة، لأن البعض تحدث عن فكرة المصلحة باستحياء شديد، ظنا منهم أن هذه الفكرة مما يسوغ به قاعدة ليست من النظام المعرفي الإسلامي، وهي أن "الغاية تبرر الوسيلة"، وواقع الأمر أن هذا التفكير قد تكون له دوافعه كما أن له مبرراته، والتي تتراوح بين سوء استخدام مفهوم المصلح، وبين سوء الحركة والعمل وفقا لمبدأ المصلحة، وهي أمور لاشك ضيعت المفهوم نظرا وتطبيقا ضمن سياقات الأنانية وغطرسة ومعادلات القوة.

إلا أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية في نسق الشريعة، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذي تتسم به الفكرة الوضعية في المصلحة (المصالح الفردية – الصالح العام – المصلحة القومية)، فهذه الأفكار على أهميتها لم تول الاهتمام الكافي في التأصيل والوضوح والضبط، وأهم عناصر ضبطها يأتي من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة الإصلاح من جانب، وبينها وبين فكرة الصلاحية من جانب ثان، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة فتحقق الإصلاح من ناحيةوتفعل في النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشرعية في الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعا .

ومن هنا فإذا قلنا أن الشاطبي قد استطاع أن يؤلف بين عناصر المقاصد مشيرا إلى إمكانات تنظيرية ومنهجية عالية القيمة والدقة والوضوح والانضباط والتنظيم، فإن جهد

العز بن عبد السلام ضمن كتابه القيم" قواعد الأحكام في مصالح الأنام" فضلا عن جملة من التنويعات لابن تيمية وابن القيم والغزالي والجويني والآمدي وغيرهم إنما يشير ومن غير مبالغة إلى إمكانات تأصيل "المصلحة" كبناء منهج يقابل للتطبيق والتفعيل ضمن عمليات بحثية، وفي مختلف المجالات المعرفية .

إن فكرة الصلحة في تعالقها الحيوي وتفاعلها الجوهري مع فكرة المقاصد مدخل التفكير المقاصدي"، إنما تحققان فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة، إذا ما أخذ الموضوع موضع الجد والجدية .

وهي في التحليل الأخير تشكل مفهوم منظومة "المصلحة والإصلاح والصلاحية"، والمصلحة والمقاصد كمنظومتين حاكمتين لأفكار مثل العرف العادة – الاستحسان – الضرورة، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة؛ القانون – السياسية – الاقتصاد – الاجتماع. .الخ.

فالمصلحة هي المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، ومراعاة الشرعية للمصالح أمر مقرر متفق عليه، ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد والمصلحة تفرض على المجتهد ضرورة الاستنارة بذلك لمعرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه .

وبين المصلحة والصلاح والاستصلاح تعلق يؤكد اعتبار الترابط بينها جميعا ومفهوم السياسة عامة والسياسة الشرعية على وجه الخصوص.

وللمصلحة واعتبارها أدلة من الكتاب والسنة ومن القواعد الشرعية المجمع عليها.

وخلاصة الأمر أنه يلزم للاعتداد بالمصلحة رجحان وقوعها مقصدا كليا من خلال وسيلة من الوسائل الثلاث لإحرازها (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، ثم تتدرج بعد ذلك درجة شمولها وسعة فائدتها، فعلى ضوء هذا الترتيب تصنف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر.

ويبين الجدول التالي سلم المصالح والمفاسد وفق الرؤية الإسلامية: -

مراتب / مقاصد		الضـــــــروري												الحـاجـــــــي												التحـسيني											
		أصلـــــي				مكمـــــل								اصلـــــي				مكمـــــل								اصلـــــي				مكمـــــل							
		عـام				خاص				عـام				خاص				عـام				خاص				عـام				خاص				عـام			
		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي	
		ق	ن	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م
حفظ	مفسدة																																				
الدين	مصلحة																																				
حفظ	مفسدة																																				
النفس	مصلحة																																				
حفظ	مفسدة																																				
العقل	مصلحة																																				
حفظ	مفسدة																																				
النسل	مصلحة																																				
حفظ	مفسدة																																				
المال	مصلحة																																				

ويشير الجدول السابق إلى ميزان المصالح والمفاسد، والإمكانيات المنهاجية لمقياس التصاعد في سلم المصالح، حيث يتضمن من خلال تحديد مقاصد الشرعية وبيان وسائلها وتدرجها، والتمييز بين توابعها من أصلي ومكمل لها، وتتبع أثرها ومآلها من حيث شمولها (شامل/جزئي)، ومن حيث عمومها (الجماعة- الفرد)، ومن حيث آثارها الحالة الناجزة، وآثارها المؤجلة التي مكن بلوغها فيما بعد. كل ذلك يمكن أن يوصلنا إلى (٤٨٠) حالة قياسية، بحيث يمكن إدراك جزئيات الواقع والحادثات المتجددة وفق الوصف الشرعي السليم والمقارنة والترجيح فيما بينها في حالة التعارض، بحيث يمكن الخروج بنتائج أكثر انضباطا، بفضل ضبط مفهوم المصلحة وكذلك المفسدة وماصدقاتهما، وضبط ميزان المصالح والمفاسد على أساس من قواعد مقررة ومنضبطة بدورها يمكن على أساسها الترجيح.

بل يمكن إذا اعتبرنا أن جلب المصلحة ودرء المفاسد يقترنان بمجالات ثلاث (العقيدة والفكر – والنظم والوسائل – والحركة والممارسة) وفق ترتيب معين فيما بينها ان يطور هذا المقياس بحيث يتضمن (١٤٤٠) حالة قياسية تعكي إمكانات هذا المقياس في تحقيق عملية الضبط بعيدا عن الأهواء والرغبات.

(٤) فقه الأولويات والموازنات (المقاصد والواقع):

فقه الأولويات يؤكد د. العلواني بحق "أن الذي يجعلنا نولي في هذا الأمر العناية التي يستحقها أن مدخل الأولويات مدخل من المداخل المركبة التي يتداخل فيها السمع والعقل، والعرف والتجربة والخبرة، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية، التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر واستشراف المستقبل بمقتضى ذلك تحديد ما هو أولوي.."، إن إدراك الأولويات لم يعد ممكنا من خلال مدخل واحد أو تخصص واحد، بل لابد من مقاربته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم أو يحشر في ثنايا مباحث.."

وواقع الأمر أن علم الأولويات يعتبر من أهم شروط تفعيل وميسرات التشغيل للنموذج المقاصدي، وهو أحد الأسباب التي يجب مراعاتها في إطار العملية الافتائية، وأحد الدوافع والدواعي التي جعلتنا نقرر أن الفتاوي خاصة ما يتعلق منها بالأمة، لابد أن تتخذ أشكالا بحثية مفصلة ومنظمة وممنهجة لا منطوقات غالبا ما تنتهي بالحل أو الحرمة.

بل أن النموذج المقاصدي يعتبر وبحق أحد أهم محاضن علم الأولويات، معتمدا عليه في سياق تكوين الرؤية المقاصدية التي قامت على أساس من التوصيف والتصنيف والترتيب، بحيث ارتبطت هذه الحلقات الثلاث في نسق توظيف عام يقوم على تفعيل وتشغيل هذه الوحدات بما يستصحب فقه الأولويات عند كل عملية إذا ما أريد التسكين أو

التقويم، يبرز ذلك في التحديد المجالي وفقا لقواعد ترتيب، وطبيعة الأفعال وتوصيفها وفقا قواعد المراتب التي تنتمي إلى دائرة الضروري فالحاجي فالتحسيني.

وعلى هذا فإن النموذج المقاصدي وباعتبار إمكانياته وفعالياته وقدراته، قادر على العطاء ضمن مجالات متجددة، خاصة إذا ما ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس "علم للأولويات" يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم، فإذا ما استطعنا أن ندخل في ثقافة الفرد في "إدراك الأولويات" بالنسبة له، ومنهجية تحديدها فذلك قد يعود على الفرد بانتظام حياته ما دام حيا . . ".

ومع تفحص النظر في هذه الإشكالية التي تبدو واضحة عند تحريك "نسق الأوليات" نظريا، في إطار ارتباطه بالواقع، بما يشمله من عناصر متعددة ومتشابكة فإنه يمكن ملاحظة "أولوية وزن" وأولية تصاعد وترتيب"، و"أولوية وقت" من حيث الحدوث، و"أولوية مقدمات"، وأولية "وسائل وأدوات" لبلوغ المقصود، أولوية تدريج في إطار عمليات المواءمة والمناسبة.

(٥) نظرية المآلات ودراسة الواقع:

تعتبر هذه النظرية المفضية إلى اعتبار المآل من المولدات من النموذج المقاصدي، ومن ثم لاقت تلك القضية لدى الشاطبي اهتماما بفضل حسن تدقيقاته الكلية والفقهية وجودة بحثه

في أمهات المسائل الأصولية، وضرورة الالتفات إلى العلل والمقاصد الشرعية سواء على مستوى تقنيات العملية الاجتهادية أو على مستوى حرمة وصيانة الأحكام الشرعية، أسس منهجا يقوم أساسه على اعتماد القواعد المقاصدية في الحكم على قضايا الأعيان الجزئية.

وقضية المآلات لها تعلق بالمسائل الراجعة إلى المقاصد الكلية، لذا يرى الشاطبي أن نجاح المجتهد في استعمال الكليات الأصولية موقف على أمرين هما مراعاة الخصوصيات والنظر في المآلات.

فالذي عليه المحققون من أهل العلم، أن العمل إذا كان يفضي إلى مفسدة ظاهرة أو يؤدي إلى مناقضة مقصد شرعي كلي عام، فهو باطل مردود باتفاق الجميع، ومعتمدهم في ذلك على ضرورة النظر في المآلات، وحسم الوقوع في المحظورات، فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالاحترام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل".

وكأنه يشير إلى ضرورة "علم التدبير"، الناظر إلى مآل الأفعال ومسيرتها وتتابعاتها، ولعل الذي جعل الشاطبي يولي موضوع المآلات عنايته الخاصة هو إيمانه بدورها في فكرة المقاصد الكلية ودخولها في بناء نظريته الصولية، ومن ثم كان اعتباره لهذه المسألة أصلا معتبرا يمس مختلف الجوانب الخادمة لقضايا الدين ومصالح المكلفين، وهي بهذا الاعتبار قادرة على احتضان أهم الضوابط المكرسة لها والتي حصرها في أربع قواعد هي (الذرائع

والحيل ومراعاة الخلاف والاستحسان)، وإذا نحن أمعنا النظر في علاقة هذه القواعد بموضوع المآلات نجدها تقوم على خدمة المقاصد الكلية سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع أو بمقاصد المكلفين، فإذا أدى التمسك بمقتضى دليل عام إلى جلب مفسدة أو إيقاع حيف على المكلف، عدل عنه إلى الاستحسان أو إلى التوصل بما هو مباح للتوصل إلى محظور إعملنا بقاعدة الذرائع أو بمبدأ إبطال الحيل.

فغرض الشاطبي من حيث قاعدة الذرائع انصب على بيان علاقتها بفكرة المآلات وربطها بمقاصد الشارع في التكليف، والنظر في مدى التزام المكلفين بالامتثال لها والتقيد بمقتضياتها، الشيء الذي يدل على فائدة الأخذ بها تتجلى في محاولة احترام المقاصد المترتبة على الأحكام الشرعية.

ثم عرض الشاطبي لموضوع الحيل كثاني قاعدة تتفرع عن أصل النظر في المآلات، وقد كان هدفه حسم سبل التذرع بالأسباب المفضية إلى صرف الحكم الشرعي عن وضعه الأصلي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.

وعلى قول الشاطبي " . . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المآل . . " .

أما ما أشار إليه الشاطبي من قاعدة مراعاة الخلاف وقد كان غرضه من ذلك هو أن يجعل أدلة استثمار الأحكام مبوأة لخدمة مصالح المكلفين بتحقيق العدل لهم، ودفع الحرج والضرر عنهم.

أما ما اختتم الشاطبي من قاعدة الاستحسان باعتبارها القاعدة الرابعة التي تتفرع عن أصل النظر في المآلات وتقتضي الأخذ بها، إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر، بالنسبة إلى مصالح المكلفين الجزئية، فإذا أدى إجراء القياس مثلا إلى تفويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كحالة استثنائية توجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه أفاق الشرع العامة.

وإذا كان الأمر كذلك فنحن أمام إشارة واضحة لرؤية مستقبل الأفعال وسيرورتها، وما يترتب عليها من آثار متابعة وهي بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطي يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة في الحال وفي الاستقبال، بما يحرك كما سبقت الإشارة إلى تأسيس "علم تدبر" وهو ما يحرك إعمالا فعلا ودائما وحاضرا لقاعدة "الأمور بمقاصدها" وإعمال النموذج المقاصدي باعتباره إطارا مرجعيا تأسيسيا وإرشاديا ونسقيا وقياسيا وتقويميا، واعتبار المآل ضمن هذا التصور لابد أن يكون ضمن العناصر المهمة في دراسات العمليات الافتائية ومآلاتها، دراسة القضايا الافتائية ومآلاتها، إذ تحرك عناصر منهج في تأصيل فقه الواقع وفقه لتنزيل في تفاعل يحرك التفكير بمآلات الأفعال والمآلات والأولويات من أهم مولدات المنهج المقاصدي.

(٦) فقه الوسائل وعلاقته بالمقاصد وفقه الواقع:

لا يمكن تصور العلاقة بين المقاصد والوسائل إلا عبر فقه الواقع، ذلك أن فقه الوسائل يرتبط من ناحية بالمقاصد المعتبرة التي تعد من مقدمات الواجب، والتي لا يتم الواجب إلا بها، كما أن فقه الوسائل فرع مهم على فقه الواقع بكليته وشموله. وإذا كان فقه المقاصد قد أهمل في التأليف والتوظيف، فإن فقه الوسائل الذي ارتبط بها غفل عنه على أهميته. ذلك أن هذا الفقه مما يحتاج إلى مزيد من بذل جهد واجتهاد يتحرك صوب فهم المقاصد وحسب ربطها بوسائلها في إطار واقع يتناسب مع الوسيلة، تكون فيه أكثر فعالية.

ولا شك أنه من التقسيم المنطقي العام أن يستند على الأفعال وغاياتها، فالغايات والنتائج من وراء الأفعال تسمى بالمقاصد، والأفعال نفسها يعبر عنها بالوسائل.

وكذا فقد تنقسم الأفعال باعتباره القصد الذاتي وعدمه –إلى مقاصد ووسائل:

وكل فعل للعباد يوجد إما وسيلة وإما مقصد

فكل فعل يوجده العباد ويصدر عنهم لا يخلو من أمرين إما أن يكون وسيلة لغيره وإما أن يكون مقصدا، أي يكون مقصودا لذاته.

فالوسائل "الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد" سواء كان الفعل مشروعا أم غير مشروع وسواء كان يؤدي إليها مباشرة أم بواسطة.

ويؤكد القرافي أنها الطرق المفضية إليها في المقاصد، وكذا يؤكد ابن جزي "الوسائل هي التي توصل إلى المقاصد"، وبدونها لا يحصل المقصد أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال.

وكذلك يغلب عليها التعبير بلفظ الذرائع، إذ هي موضوع قاعدة "سد الذرائع" . . . كما يقصد بلفظ الوسائل من إطلاقه على الأعيان والآلات التي تستخدم في الوصول إلى مقاصد متعددة.

نحن بهذا المعنى أمام مجال واسع وميدان منتشر لكثرة الوسائل وتنوعها وتجددها عبر العصور بل ربما يرتبط بكل مجال أو كل نشاط وسائله التي تخصه.

والنظر الأصولي والاجتهاد الفقهي المتعلق بالصياغات الوسائلية لا يتعلق بمباحث الآلات والأدوات، بل من حيث مباشرة المكلف لهذه الوسائل، واستخدامه لها. وهي بهذا النظر راجعة إلى أفعال المكلفين وحكم الشارع فيها. ومن هنا وجب تناول مقاصد الوسائل ذاتها، كما أن المقاصد والوسائل قد تدخلها الاعتبارية والنسبية بمعنى أن الشيء قد يكون من المقاصد باعتبار، ومن الوسائل باعتبار آخر. وتتجلى أهمية الوسائل من وجوه أهمها:

- الارتباط الشرعي والكوني بين المقاصد والوسائل، فمن سنة الله تعالى أن المقاصد لا تحصل إلا بالوسائل والغايات لا تتحقق إلا بأسباب، فلما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا

بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها . . . كما يؤكد ابن القيم، وقد استقر هذا الترابط بينهما من الفطر السليمة والعقول المستقيمة وقام عليه أمر الدنيا، حتى عدت الرغبة في حصول الشيء دون مباشرة وسائله ضربا من العبث فلم يشرع للعباد . . ترك الأسباب. بل أمرهم بمباشرتها، وملاحظة الوسائل، والانسجام مع السنة الإلهية في ارتباط المقاصد بالوسائل، والنتائج بالمقدمات.

- حاجة الناس العامة إلى الوسائل: ذلك أن الله تعالى خلق الإنسان وركب فيه معنيين يدفعانه إلى ملاحظة المقاصد، ومباشرة الوسائل، وهما الإرادة والعمل، فالإنسان يتقلب بين العمل والإرادة، فيريد الشيء ويقصده، ثم يعمل ويسعى في طلبه، وذلك بمباشرة الوسائل الموصلة إليه. ومن المهم النظر في الوسائل وفي نتائجها وآثارها، ومن حيث كونها طريقا إلى المصالح أو المفاسد. ويرتبط بذلك النظر في آلات الأفعال وباليقين منها الوسائل "فالمجتهد نائب عن الشرع من في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات من الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من اعتباره المسبب وهو مآل السبب. . . ."، والنظر في مآلات الفعال على ما يقول الشاطبي: "مجال للمجتهد، صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب (العاقبة)، جار على مقاصد الشريعة. . . ."

فكان فقه الوسائل والموازنة بينها وبين المقاصد، من الأمور المهم الواجب التصدي لها، وهي ضمن قضايا كثيرة ترتبط بالأمة وبلوغ مقاصدها، ذلك أن الجهل بها يؤدي إلى

تطرق الخلل ووقوع الاضطراب. وواقع الخلل والفساد ينشأ من جهة مقاصد الناس وغاياتهم أو من جهة أعمالهم التي يتوسلون بها بلوغا لمقاصدها يقول ابن القيم" . . . فإن فساد القصد يتعلق بالغايات والوسائل. فمن طلب غاية منقطعة مضمحلة فانية، وتوسل إليها بأنواع الوسائل الموصلة إليها أكان كلا نوعي مقصده فاسداً . . وكذلك من طلب الغاية العليا والمطلب الأسمى. ولكن لم يتوسل إليه بالوسيلة الموصلة له إليه، بل توسل إليها بوسيلة ظنها موصلة إليه، وهي من أعظم القواطع عنه، فحاله أيضا كحال هذا وكلاهما فاسد القصد، لا شفاء من هذا المرض إلا بدواء (إياك نعبد وإياك نستعين).

والواقع أن ضعف الإدراك لقواعد الوسائل وأحكامها – لدى بعض الأمة – أدى إلى خلل كبير، وخلف آثارا سيئة في حياة الأمة.

والمتأمل يجد أن الإحساس بالخلل واضطراب الواقع قد يقع من جهة الوسائل من حيث الوعي بها أو بمنهج التعامل معها، أو بطرائق التعامل بها، وذلك في جميع مناحي الحياة ومجالات عمرانها.

كما نجد في هذا المجال، الخلط بين المقاصد والوسائل فبعض الناس قد يجعل المقصد وسيلة فيتساهل فيه، وآخر يجعل الوسيلة مقصداً فيتعصب لها، وميزان العدل والاستقامة يوجب وضع الأشياء في مقاماتها ومواضعها، والتمييز من حقائق الأشياء كما هي في الواقع ونفس الأمر. ومن هنا وجب التعرف لذلك كمقدمات للواجب وكمدخل للوصل بين المقاصد وفقه الواقع عبر الوسائل والأسباب.

رابعا: تشغيل المقاصد وتوظيفها في ساحة الواقع:

١) نماذج تراثية في عملية التشغيل:

أ- ابن خلدون والسنن والمدخل المقاصدي:

في إطار عملية التوظيف والتفعيل للمدخل المقاصدي في سياق الواقع، سواء ارتبط ذلك بالسنن الفاعلة فيه، أو بالوظائف الناشطة في مجالاته لابد أن نشير إلى اجتهاد ابن خلدون، والذي مع قراءة معظم فصول مقدمته يستبين مع استبطانه لمدخل المقاصد في كتاباته، فهو حينا يتحدث عن حفظ الدين، أخرى يتحدث عن حفظ النفس والنسل، وتارة يتجه إلى حفظ العقل، واخرى وبشكل مفصل تحدث عن حفظ المال وسنن الحفظ المختلفة التي ترتبط بكل مجال وسنن الإنهيار والفقدان والاضطراب التي ترتبط بذلك المجال، فتضيع المقصود ويخرب العمران بالجملة.

ففي الفصل الذي عنونه بأن الظلم مؤذن بخراب العمران يقول:

اعلم أن العمران على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها، من أيديهم وإذا ذهب آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب... ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه

في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمه والمعتدون عليها ظلمه والمنتهبون لها ظلمه والمانعون لحقوق الناس ظلمة وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه لأموال من أهله، واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريك الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهما. وأدلته من القرآن والسنة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر. ولو كان واحد قادرا عليه لوضع يازائه من العقوبات الزاجرة ما وضع يازاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر. إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه "وما ربك بظلام للعبيد".

هذه رؤية ابن خلدون يربط السنن بالمقاصد ربطا مهما وأكيدا، ولابد أن يكون مؤثرا من فقه الواقع والوعي بحركته نحو الانهيار أو نحو العمران.

ب – الخيامي والوظائف والأدوار والمقاصد:

أما عن الاجتهاد الثاني فمثله الخيامي الذي يتطرق إلى مدخل المقاصد ليعتبره وظائف وأدوار لكل فرد على حدة، ولكل تشكيل جماعي أو مجتمعي، وكل التكوينات الجمعية على اختلاف طبقاتها وأدوارها، هذا الاجتهاد الرابط بين البنى والمؤسسات من جهة والوظائف والأدوار من جهة أخرى يمكن أن يسهم في تأصيل معاني ترتبط بوظائف الدولة وتصورها (أدوارا وسياسات ومؤسسات) وكذلك تقويم هذه السياسات في مردودها وثمرتها أو بالمعنى المتداول في تلك الكتابات "مخرجات تلك السياسات".

كما أنه يمكن أن يسهم في بناء أصول تنظير للسياسات العامة في مختلف المجالات وقدرة هذه السياسات على تحقيق الوظائف المتعلقة بحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال وما يرتبط بذلك من قرارات. إسهاما في عملية بنائها، وكذلك في عمليات تقويمها، إن الخيامي وهو أحد المفكرين كتب حول "الراعي" يسلهم فيها المعاني التي تجعل من المقاصد الكلية وظائف وأدوار في حركة الإنسان الفردية، أو المؤسسات، والتكوينات الجماعية والمجتمعية.

ففي مقدمة رسالته التي وضح بها" . . الواجب على كل إنسان على حدته أي افراده بدون نظر إلى متعلقاته، ثم وإن كان راعية لمفرده أو لمنزله، بينت الواجب عليه عن نفسه وأهل منزله المكلف بواجباتهم تكليف بنفسه، كي يكون ذلك البيان أصلا يبنى عليه، وجه بيان الواجب على القوة الحاكمة تجاه القوة المحكومة جميعها" . .

". . فالواجب عليه وجوبا شخصيا ذاتيا، فاجتهاده في كل نفس من أنفاسه بغاية ما في وسعه إلى حفظ دينه فغرضه فنفسه فعقله فولده فنسبه. . هذه الرؤية تكتمل حينما يجعل أصول الحفظ المختلفة للمجالات لا تعتبر عن جوهر الحفظ إلا إذا أسهمت في حفظ الدين وحفظته، فحفظ المجالات المختلفة لا تتم إلا بمقتضاه أي بمقتضى الدين وما يؤكده للمجالات جميعا في حفظ الدين بحيث يشكل ذلك مركزا تستمد المجالات منه عناصر الحفظ، وتعود إليه .

ج- مفهوم التنمية وصياغات تراثية مقاصدية (الشاطبي):

من الضروري في هذا المقام أن ننظر للتنمية باعتبارها رؤية للعالم تنبثق عنها رؤية للإنسان والكون والحياة. ضمن عناصر تأسيس عقدي، يستند إلى رؤية توحيدية للعالم، تستند إلى عقيدة التوحيد بكل تضميناتها وفاعليتها .

التنمية ضمن هذا التصور "قيمة" شاملة وجامعة وواصلة بين عناصر هذه الرؤية الكلية، تتضمن رؤية عمرانية واعية وفاعلة تتضمن أصول وعي وحركات سعي متصلة ومتواصلة، ضمن أصول عناصر الكدح الحضاري "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه" . قيمة تتحرك صوب عمارة الكون وتزكية الإنسان وترقية الإنسان وترقية وتنمية الحياة، وتعتبر كل هذه العناصر بدورها قيما تحرك الفاعليات الإنسانية وتقلها في الواقع، إن النظر إلى القيم الكونية، الإنسانية والحياتية، والنظر إلى الكون كقيمة، والحياة كقيمة إنما

يحرك عناصر وعي وسعي يقصد إلى الإلتزام بأصول نظام للقيم ويحرك الطاقات والفاعليات في إطار ترجمة عناصر القوة المؤمنة إلى طاقات وإمكانية وتمكين "المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف".

والتنمية ضمن هذا التصور مفهوم حضاري شامل يشمل كل عناصر الحضارية وفاعليها الاجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية، ويشمل عمران العوالم المختلفة من عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء والنظم، وعالم الأحداث، على تفاعل واستطراق فيما بينها ضمن علاقات التفاعل والتأثير والتأثر. عمران تلك العوالم هو الذي يضمن لها الحياة والفاعلية، وحينما يعبر ملك بن نبى عن عالم الأفكار الميتة والقاتلة والتي تعشش في أركان الكيان الحضاري وتفت في عضده فإنه بذلك يدرك أن العوالم الحية غير العوالم أو القاتلة، وان هذا التصور الشامل هو الذي يحرك عناصر وأصول الوعي الدافع إلى فاعلية السعي ضمن إدراك يعي فعل السنن ضمن هذه العوالم، ويتغيا مقاصد كبرى هي في الحقيقة تمثل جوهر الرؤية العمرانية والتنموية.

المقاربة الشاطبية: المقاصد الكلية وتأسيس قواعد الحفظ وأصول العمران:

إذ عبر الماوردي في رؤيته عن رؤية قيمة تؤسس للحركة والممارسة في إطار عقلية فقهية صاغت تفكيره ورؤيته، وإذ صاغ ابن خلدون رؤيته على قاعدة من علم العمران السياسي الذي انطلق فيه من الواقع إلى السنن ولكن ضمن وسط يُشد إلى مرجعية

التأسيس في تأصيل العلم السنني، فإن الشاطبي عالم اللغة قصد المعين الأصولي ليؤسس الكليات العمرانية، حتى ليمكن أن ترى ضمن اختلاف هذه المسالك وجهات نظرها وتنظيرها كيف تتكامل وتتكافل وتتفاعل فقد خرجت من مشكاة واحدة تضيء النظر إلى الظاهرة العمرانية على اختلاف جوانبها وعناصرها ومستوياتها وعلاقاتها .

المقاربة الشاطبية في المقاصد الكلية وتأسيس قواعد الحفظ وأصول العمران لا تتسع الصفحات بل الكتاب الواحد لأن يستوعب مقالاته ومقولاته، قواعده ومناهجه في النظر والتعامل للظاهرة العمرانية وحسبنا في هذا المقام أن نشير إلى بعض مفاتيحه العمرانية من غير استيعاب وفي إجمال غير تفصيل، وفي حالات إلى مظان التأصيل .

إن النموذج المقاصدي في أصل بنيته تتفاعل ضمن منظومته عناصر ثلاثة:

الأول: يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية ومتتالية، مستطرقة ومتفاعلة، والحفظ هنا حفظ أي حفظ سلبي (دفع المضار)، وحفظ جلبي إيجابي بنائي (جلب المنافع والمصالح)، الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل، بما يشير إلى الوعي بعناصر الفعل، والوعي بأصول فاعلية، وأصول السعي الحافظة والحاضنة لتلك الأفعال، والوعي بضمان استمرارية الحفظ في علمياته المتولدة، يتحرك من الحفظ كمنطلق ومبدأ، والحفظ كغاية ومقصد عام، الحفظ هنا عمليات وأدوات ووسائل، ومستويات، وعلاقات وإمكانات وقدرات .

الثاني: يتعلق بالمجالات العمرانية، كساحة أساسية للفعل الحضاري وإعمال القواعد المقاصدية، فقه المجالات، عنصر تأسيس آخر في النموذج المقاصدي فهي متعلق الحفظ ومجاله الحيوي (حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال) إنها مجالات الحفظ العمراني، تستوعب كل مجالات الفعل الحضاري والعمراني على تفاعل بينها واستطراق في تفاعلاتها.

الثالث: يتصرف ضمن بنية هذا النموذج بعمليات التصنيف والتكييف والترتيب والوزن، عمليات كلها تتعلق بأصول فهم الواقع بغرض حفظ مجالات عمارته وإنمائه، نحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدي للمجالات، لكن ضمن ترتيب تتابع أفقي (الضروري الحاجي التحسيني)، إن فاعليات الحفظ ووزن المجالات لا يمكن أن تكتمل صورتهما إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات التكييف لما يعتبر ضروريا أو حاجيا أو تحسينيا.

الضروري يتعلق بأصل الكيان والحفاظ عليه وجودا واستمراراً، والحاجي يتعلق بحركات الفاعلية والتفاعل ضمن علاقات، والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة إحسانية مفتوحة تعني طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيدا في إطار الوجود التكريمي للإنسان والوجود الفاعل المؤثر.

هذه تشكل بنية التأسيس وتتولد من تلك العناصر عناصر أخرى تحرك أصول تفكير منهجي في رؤية عناصر الحفظ، وسعة المجالات وقدرات الترتيب والوزن.

تكامل هذه العناصر الحفظ كفعل، والمجالات التي تتعلق بالفعلية والسعي، والمراتب التي ترتبط بأصول الفعل والفاعلية والحركة في سياق تحصيلها جميعا إنما يعبر عن قدرات مهمة ضمن هذا النموذج المقاصدي.

ماذا يريد الشاطبي أن يعلمنا ضمن مقاربته العمرانية؟!

الشاطبي يلفتنا إلى هدف العملية الإنمائية والعمرانية، وعناصر المادة العمرانية، ووسائل الحفظ العمراني وتكافل عناصر الحفظ، وتنوع مستوياتها بين دفع الضرر وجلب المصالح وعناصر وزن وتكييف الحالات والأفعال (الضروري والحاجي والتحسيني).

إنه يتحرك صوب عناصر فهم العملية العمرانية والإنمائية وفق عناصر النموذج المقاصدي والذي يؤصل بحق ومنهج تعامل وتناول مع أصول الظاهرة العمرانية. كما أنه يلفت الانتباه إلى عناصر تقويم الفعل العمراني للمجالات.

وإن الخيامي أحد المفكرين في حقل التراث السياسي الاسلامي في العصر الحديث في رسالة الراعي والرعية كيف تعتبر المقاصد الكلية وظائف للدولة تحرك العناصر الانمائية والعمرانية.

(٢) تنظير حقوق الإنسان في المدخل المقاصدي:

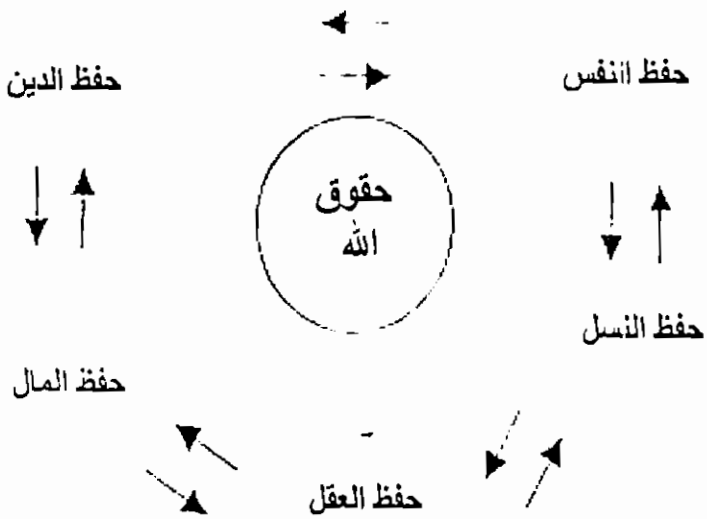
يصدر الدكتور حامد ربيع (رحمه الله) في بحث غير منشور له حول "الخبرة الإسلامية ونظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهجية"، نقد التوجه حيال المفاهيم الغربية وتبنيها

وتقليدها من دون دليل أو برهان، ومن دون تبين عناصرها ومقتضياتها ونقدها نقدا علميا ومنهجيا " . . فكل من أرّخ للتراث الإنساني لم يكن إلا غربيا، وانطلق من المفاهيم الغربية، والإنسانية المتقدمة فقط هي تلك النابعة من الحاضرة الأوربية، والتقدم السياسية هو أسلوب الحياة الديمقراطية في نموذجه الغربي، لا يتجزأ أي منهما عن الآخر، مجموعة من المفاهيم المشوهة أن لنا أن نعيد في جوهرها، لا بمعنى أنها غير صادقة – ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة، هذه المفاهيم المختلفة كان لابد من وان تفرض إطارا معينا في فهم التاريخ السياسية والخبرة الإنسانية، حيث التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق في فهم أي خبرة سياسية من الإطار الفكري المجرد الذي رسبته لنا المفاهيم الغربية . . . "

تفعيل النموذج المقاصدي في تنظير حقوق الإنسان تعتبر مقاصد الشريعة من أهم عناصر تأسيس الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان فإنه من استقراء الأحكام الشرعية المتعددة خلص الإمام أبو إسحاق الشاطبي "المتوفي سنة (٧٩٠هـ) في كتابه الموافقات إلى أن " . . تكاليف الشريعة ترجع على حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية . فأما الضرورية فمعناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج (فوضى) وفوت حياة (المصلحة) . . والحفظ لها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك

عبارة عن مراعاتها ن جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم (أي ضرورة مراعاة ما يقيم ذلك ودفع ما يؤدي إلى الإضرار بها)

ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وقد قالوا أنها مراعاة في كل ملة، وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا من تراع دخل المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكن لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة . . وأما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال التي تأنفها العقول ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق . .



ويرتبط بهذه القواعد وتفاعلها مجموعة من القواعد الفقهية التي تكمل الفهم الصحيح لهذا المقاصد وتحدد لها سياجا في الفهم وكلها ترتبط بحقوق الإنسان وواجباته مثل (لا ضرر ولا ضرار) (أي مراعاة حقوق النفس والغير)، والضرورة تقدر بقدرها (فإن مراعاة الحق يكون بمقدار الضرورة مضبوطا مقدرا مؤقتا بوقتها)، والحاجة تنزل منزلة الضرورة (فهي كالضرورة سواء بسواء في أحكامها وقواعدها)، ومن حيث حفظ الجوانب التي تتعلق بأصل وجودها فيقدم (دفع المضرة على جلب المنفعة) أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة وتليها في المرتبة تلك التي شرعت لتوفير الحاجيات، ثم الأحكام التي شرعت للتحسين التجميل .

وعلى أساس من تقرير الحقوق والواجبات على أساس من هذه المراتب والمجالات فقد استخدم معنى "الحفظ" بما يشير إلى الحماية والرعاية والمعرفة والممارسة وبما يعني تلازم الحقوق مع الواجبات، فمن المقرر أن حفظ الدين على سبيل المثال ليس مقتصرا على الفرد، بل إنه يمتد إلى دائرة الجماعة، كما أنه لا يختص به الإنسان المسلم دون غيره، وكذلك مختلف مجالات الحفظ الأخرى، فإن لغير المسلم الذمي نفس القواعد التي يجب من خلالها حفظ دينهم وأنفسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، وكذلك فإن حفظ النفس والذي ترتبط في التعبير المعاصر بمعاني حقوق الحياة الكريمة، ذلك أن حفظ النفس يرتبط بكل ما يقتضي حفظها وجودا وتكريمها معاشا، قال تعالى (ولقد كرمنا بني آدم..) وحفظ النفس من حفظ الدين، وكذلك حفظ النسل، أي كل ما يقيم كيانا من العلاقات الاجتماعية المنظمة ويرتبط ما إذا كان الأمر يتعلق بالضرر، من ضرورة ترتيب الأضرار في

سلم، حتى يرتكب أحف الضررين، وبما يؤدي إلى حفظ الكيان والوجود والاستمرار. فإن الشارع (الله سبحانه وتعالى) قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، وهي أبدية وكلية وعامة في جميع الأحوال في الزمان والمكان والإنسان وهذه من الأمور المقررة في نسق الشرعية حتى تحفظ الحقوق وتؤدي الواجبات جميعا، بما يحفظ الكيانية الفردية والجماعية وبما يؤكد قداسة هذه الحقوق وتلك الواجبات وأبديتها.

إن هذه المعاني جميعا تعني أكثر من حقيقة بالنسبة لنظرية "حقوق الإنسان":

الأولى: التلازم بين الحق والواجب في الأداء والرؤية.

الثانية: التلازم بين حقوق الذات الإنسانية، وحقوق الغير.

الثالثة: التلازم بين نهج التفكير في مسألة الحقوق الفردية والجماعية.

الرابعة: التلازم بين الحقوق المختلفة ضمن المجالات المتنوعة والمتعددة.

الخامسة: عناصر تحريك الحقوق في إطار القاعدة: لا ضرر ولا ضرار.

السادسة: مؤسسة "الحقوقية" و "الوجوبية".

السابعة: ارتباط عناصر الحق والواجب بجوهر فكرة "حدود الله" "التعدي" "الاقتراب"، فكرة الحدود في أصولها حركة تأخذ في اعتبارها "التعدية" "مراعاة الذات والغير" "مراعاة الجماعة" أن حدود الحق تنتهي عند الحدود الذي تبدأ فيه حقوق الآخرين.

الثامنة: أن الحقوق والواجبات قد تتخطى مساحات العدل وهي المفروضة إلى لمحاة الفضل وهي الإحسان "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة"

(٣) الإفتاء والتفاتي والمدخل المقاصدي:

أشرنا فيما سبق كيف يمكن أن نعتبر "الفتوى" واحدا من أهم مصادر دراسة التراث ايسي الإسلامي عامة، والتراث السياسي المتعلق بالتعامل الدولي والعلاقات الدولية وجه خاص. تحليل هذه الفتاوي من الأمور التي يمكن تحرك عناصر أجندة بحثية املة تستخدم مناهج ومداخل ومقارنات مختلفة تتضح بها الأصول العامة لتحليل وي من جانب، وكيف يمكننا أن نتعرف على خريطة الواقع الكائن آنذاك من خلال مراض جملة الفتاوي في كتابات الفتاوي، والنوازل والقضايا وكتب الخراج والأموال كل تعد مصادر مهمة في هذا المقام.

دراسة الفتاوي في ضوء "النموذج المقاصدي" من المباحث المهمة في هذا المقام التي الموضوع ومنهج الدراسة في ذات الوقت.

الأمر قد لا يقتصر على متابعة العملية الإفتائية على مستوى الدراسات السياسية ية، بل يمتد إلى الفتاوي التي ارتبطت بحقل العامل الدولي والعلاقات الدولية المتنوعة أو العلاقات البينية بيت الدول الإسلامية التي تعددت في أوقات معينة.

ة العملية الإفتائية قد يتطرق إلى عالم الأحداث المعاصرة في ظل نوع من الارتباط بين رة السياسية والدولية منها والظاهرة الدينية، وقد يأتي ذلك من طبيعة لاحدث

وتشابكه وتداخل مستويات وأشكال الخطاب حول عالم الأحداث فيتداخل فيه "الديني ط و"السياسي" على نحو من الواجب، أن يحرك دراسات م هذه النوعية تتكامل فيه دراسة الفتوى كمصدر من مصادر دراسة التراث لسايسي من جانب ودراسة الحدث ضمن سياقات خطاباته المتعددة من جانب آخر، خاصة إذا ما كان الحدث م طبيعة ترتبط بالأمة بامتدادتها في داخل الدولة القومية، أو في إطار الدائرة القومية العربية، أو في إطار الدائرة الإسلامية الأكثر اتساعا .

نماذج فتاوي حرب الخليج، وقبلها فتاوي الصراع العربي الاسرائيلي تعتبر أحداث نموذجية في هذا المقام كحالات دراسية تتعلق بأصول التعامل الدولي بكل مستوياته وتداخلاته .

في حقيقة الأمر أن هذا النموذج المقاصدي الذي يعتبرم أهم عناصر المدخل القيمي الحافظ لأطر الحركة العمرانية م جانب والذي يقوم بدور ضابط في الحالة الإفتائية التي تتولد مرتبطة بالقضايا المتعدية والممتدة والشاملة في التأثر من جانب آخر، بحيث تستحق أن تصنف ضمن فتاوي الأمة والجماعة السياسية . لابد أن نتصور أن تنوع الافتاء قد يكون من الأمور المشاهدة والملموسة في الكتابات التراثية دون أن تعتبر حركة التنوع هذه خارج دائرة الشرعة أو استلهاما لأصولها .

إن فحص "الحالات الإفتائية" وجوهر "العمليات الإفتائية" وبنية الفتاوي وبيئة الفتاوي ومتحصلاتها وتوجهاتها ، إنما تعبر عن واحد من أهم الدواعي الضرورات لفحص

كل هذا الأمور وفق منهج قادر ومنضبط وفعال في فرز الحالات الإفتائية، وتتبع العمليات، والدراسة المتفحصة للبنية والبيئة الإفتائية.

إن هذا يزكي بدوره إمكانات تشغيل النموذج المقاصدي وما يولده من آليات وأدوات لدراسة مثل هذه الموضوعات وتلك العناصر المرتبطة بها.

إن هذه الأمور تفرض ثلاث مستويات للدراسة والبحث:

- دراسة الفتوى بكل عناصرها ومحيطها، وتعلقها بالنموذج المقاصدي.
- دراسة الفتوى في إطار مقارنات موازنات بين الفتاوي، وجهات الاختلاف التي يترتب عليها اختلاف الفتاوي.
- تقويم ووزن الفتاوي خاصة بصدد فتاوي الأمة خاصة في الأحداث المعاشة، دون إهمال النماذج الإفتائية التراثية.

إن الفتوى وفق هذا التصور تولد حالة بحثية، إلا أنه قبل ذلك وجب أن تصدر الفتاوي المتعلقة "بالأمة"، أي فتاوي الأمة في شكل بحوث متكاملة، قادرة على التعامل مع حجم المعطيات والمعلومات، وفي إطار تبين كل العناصر المكونة للحالية الإفتائية، والخطوات التي تمر بها العملية الإفتائية وعناصرها، ودراسة الفتاوي وفحصها إن صدور الفتاوي في شكل منطوق حكمي مقتضب ه يمن الأمور التي قد لا تصلح في ظل عناصر التشابك بين الواقع في امتداده، والواقعة في تعيينها، وارتباط عناصر الداخل بالخارج وتفاعلها، وتواصل

مستويات التفكير بالحالة الإفتائية م فقه الحكم وفقه الواقع وفقه التنزيل والفقه البيني أي فقه المنهج الجامع بين المستويات الثلاث السابق الإشارة إليها .

فإذا كانت الحالة الإفتائية التي تتعلق بالأمة غالبا ما تقترن بعناصر بحث حول المصلحة والضرر وحالات الضرورة، فإننا بحاجة لمتابعة هذه العناصر وفق إعمال كل ما يمكن أن يتيحه هذا النموذج المقاصدي في هذا المقام.

وإشارة إلى تأسيس النموذج المقاصدي بما من تشغيله في إطار الحالات الإفتائية، فإن هذا النموذج يقوم بوظائف ثلاث مهمة:

الأولى: إمكانات صياغة الفتاوي المتعلقة بالأمة وفق المنهج المقاصدي.

الثانية: تقويم الفتاوي الصادرة باعتبارها بدائل في إطار وزن الفتاوي ووجهاتها المختلفة.

الثالثة: تقويم الفتاوي في حالة تسييس الفتاوي والفوضى الإفتائية في إشارة إلى حروب الفتاوي كجزء من الحرب الكلامية (الفتائي) التي تصاحب اختلاف الآراء والمواقف.

ماذا يعني لنموذج المقاصدي كما سبقت الإشارة، يملك إمكانات هائلة في أمور عدة تتعلق بالعملية والحالة الإفتائية.

أولا: إمكانات وصف الواقع الذي يشكل البيئة الكلية للفتوى.

ثانيا: إمكانات وصف الواقعة وتحديد عناصرها ضمن عمليات تشريح مكوناتها، وترشيحها لتحديد الواقعة وتعيينها بدقة.

ثالثا: إمكانات تسكين الفتاوي وتكييف أوضاعها ضمن عناصر (المجالات المختلفة) (والمراتب المختلفة) جدول المقاصد وميزان المصالح.

رابعا: إمكانات تحليل بنية الفتاوي وإمكانية تسكين أدلتها وطرائقها ومحصلاتها ونتائجها.

ماهي إذن الإشكالات التي تجابه تطبيق النموذج المقاصدي في العمليات الإفتائية؟

١- تعريف المجالات والمراتب المختلفة.

٢- القضايا البينية بين المجالات والمراتب.

٣- الحراك بين المجالات والمراتب.

٤- وصف وتحديد وتعيين حالات التعارض بين المجالات والمراتب.

٥- سعة المجالات والمراتب، وإمكانات استيعابها لعناصر الحفظ المتنوعة في حق الذات والغير، في حق الفرد والتكوينات الجماعية، والكيانات المجتمعية والأمة.

٦- تعريف عناصر وشروط الضرورة (منظومة الضرورة)

٧- تعريف عناصر وشروط الضرر (منظومة الضرر).

٨- إمكانات التسكين الفعلي للأحداث ووصفها في إطار الجدول المتعلق بالتسكين.

٩- إمكانات التقويم الافتائي.

١٠- إمكانات الكشف عن عناصر الانحراف بالفتوى.

١١- دراسة الفتوى البنية والبيئة.

١٢- عناصر الترجيح التابعة (تحليل الفتاوي بين البدء بها وعمليات، ما قبل التسكين)

١٣- (اختلاف الوظائف والتوظيف وتعلقها بالعملية الإفتائية).

١٤- دراسة ميزان الأولويات وتعلقها بالعملية الإفتائية.

١٥- النموذج المقاصدي وتحريكه ضمن الارتباط بعناصر الفروض الكفائية والتضامنية والعينية، الحقوق وتراوحها بين الله وبين العباد.

هذه جملة الإشكالات، التي تكون منظومة متكاملة يجب حلها وأخذها في الاعتبار عند دراسة الافتاء وربطه بالنموذج المقاصدي، وهو ما يجعلنا نفصل بعض هذه الأمور لتعلقها بالفتاوي ذات الطابع السياسي والمتعلقة بالأمة.

ولكن ما نقصده حقيقة ضمن هذا السياق ما أثارته حرب الخليج الثانية في هذا المقام، في إطار عناصر تسييس الفتاوي والفوضى الإفتائية والتي أنشأت حالة من حرب الفتاوي، نظن أن دراسة هذا النوع في إطار العمليات المنهاجية التي أشرنا إليها ضمن عناصر تفعيل النموذج المقاصدي في سياق العمليات الإفتائية المتعلقة بحرب الخليج الثانية تشكل نموذجا في هذا المقام يستحق دراسة متأنية ومستقلة.

الفتاوي أحد المداخل في تقويم الحدث والآراء والواقف. ومن ثم فإنه قد يتطرق إلى بناء المواقف في حال اضطراب المواقف في الأزمة الطارئة الحالة.

وأخيرا قد يصلح هذا النموذج المقاصدي في بناء المواقف الاستراتيجية في حال قضايا الأمة المزمنة والتي تعايشت معها فترة طويلة من الزمن في إطار الدراسات المستقبلية لحال الأمة، والمواقف والسياسات والخطوط الكبرى لها.

(٤) المعلوماتية: رؤية مقاصدية

إن "إليوت" على حق حينما يؤكد أنه بين ركام المعلومات تتوه المعرفة، بين ركام المعرفة تتوه الحكمة.

وهذا ما يدفعنا لمحاولة طرح أسئلة نحو المعلومات، تتكامل مع فقه الكلمات والمفاهيم، وتفرضها حالة من الانفجار المعلوماتي، وسيل من المعلومات، الذي أحدث بدوره فيضانا معلوماتيا. ويرتبط بذلك قوانين الافتراس بالمعلومات، وحال الإغراق المعلوماتي. والإغراق

له من الآثار السلبية مثله مثل احتكار المعلومات. الإغراق حالة تفقد القدرة على الاختيار والترجيح، وتغري بعناصر اللهث والجري خلف المعلومات وحولها. الأمر هنا يرتبط بسياق "المعلومات السرابية"، معلومات السراب البقيعة الذي يحسبه الظمآن ماء، أو ركام "معلومات الحيرة" والتي تشل التفكير وتوطد القدرات فقط صوب التحصيل، ومعلومات التحيز الظاهرة والكامنة وهو تحيز نابع من احتياجات هذه الكيانات المعلوماتية. والحاجات تتمايز وتختلف، والمعلومات التي ترتبط بها تتمايز كذلك وتختلف.

والسؤال المهم في ظل التدفق الذي زاده الإنترنت اندفاعا هو: هل المعلومات المتوفرة هي المعلومات الحقيقية؟، وهل المعلومات المعلنة كل المعلومات الواجب التعرف عليها؟، وهل تتسم المعلومات بالصدق في طبيعتها وبنيتها وعناصرها والعدل في مقامها وأدائها وتوظيفها؟، وهل تبدو المعلومات وهي تعلن وتذاع وتنشر وتصدر الصورة وصناعتها، ليست إلا حاجبة المعلومات أكثر أهمية؟ وترتبط بظواهر أشد وأعتى؟، وأكثر أهمية وتأثيرا في حياة البشر وما شهم؟ هل سيصل بنا الأمر ونحن في زمن الاتصال أن نتعرف على ذواتنا عبر معلومات يبثها غيرنا، في ظل تقاليد عربية لا زالت تمارس حبس المعلومة واحتكارها بصورة هي لأكثر فجاجة؟ بينما المعلومات متاحة ومباحة – وربما مستباحة – من الأجنبي يحصل عليها أنى شاء وبطرائق مختلفة؟

هل سيؤدي بنا فيض وفائض المعلومات أن نعرف عن غيرنا أكثر ما نعرف عن ذواتنا ؟! وهل سيزيد حجم المعلومات ومساراتها زيادة مساحة الاتصال بين دولنا القومية والخارج، بينما تزيد مساحات الانفصال في علاقاتنا البينية ؟

هل ستحدث المعلومات شبكة من العلاقات الاصطناعية تحل محل ما أسماه مالك بن نبي بشبكة العلاقات الاجتماعية، أو النسيج الاجتماعي ؟

هل تشكل هذه المعلومات الاهتمامات ؟، أم وجب أن تشكل الاهتمامات المعلومات ؟!، هل سنظل نستهلك المعلومات كما نستهلك كل شيء دون المشاركة في إنتاجها وصناعتها ؟، أين نحن من بناء شبكة من المعلومات الهادفة التي تحرك الفاعلية وتحفز الجامعية ؟، أين نحن من شبكة معلوماتية حقيقية تكس حقائق شبكة العلاقات الاجتماعية، تؤدي إلى الحفاظ على مكوناتها، وحماية كل ما يحفزها تكوينا وتأصيلاً وتفعيلاً ؟!

هل كل هذه التساؤلات ستدفعنا دفعا إلى التفكير "بفقه المعلومات" ؟، فقه يستند إلى "المقاصد المعلوماتية" . هذا الفقه الذي إذا ما تأسس وتم تفعيله، سيتمكن به ومن خلاله العقل من تلافي الآثار السلبية .

وتكمن فعالية نموذج المقاصد المعلوماتية في وضع المعايير التي تتعلق بمجالات المعلومات التي تحفظ الدين، وتحفظ النفس وتحفظ النسل، والعقل، والمال، وتحدد مجال

أولوياتها فيما يتعلق بما يمكن تسميته "بالضروري المعلوماتي"،و"الحاجي المعلوماتي"، و"التحسيني المعلوماتي".

إن هذا يعني أن كل المعلومات ليست بطبيعتها أو بهدفها تقصد إلى الحفظ، بل إن بعضها قد يكون من مقصوده عكس هذا الحفظ أو تزيينه. ومن ثم من الواجب أن نحرر معنى الحفظ ونحدد معناه، ونقرر الوسائل التي تتعلق به، والمقدمات الموصلة إلى مقصود الحفظ، إنها مقدمات الواجب، من المهم أن نتعرف أن شبكة المعلومات التي تغطي مقصود الحفظ، إنه مقدمات الواجب. علينا أن نتعرف أن شبكة المعلوامت التي تغطي مقصود حفظ الدين لا تعارض ولا ينبغي لها أن تنقص كل ما يحفظ النفس والنسل والعقل والمال. وأن الشبكة المعلوماتية التي تغطي مساحات المجالات الخمس هي الحافظة للإنسان في كيانه وعلاقاته ومواقفه وممارساته، من المهم أن نحرك كل معاني نموذج المقاصد المعلوماتي من التعرف على:

* معلومات الضر ومعلومات النفع.

* من المهم أن نحقق مقصود الحفظ في إطار:

- تأسيس قاعدة المعلومات النافعة الدافعة.

- تأصيل عناصر العلم وشيوع العلم بها.

- الإشارة على إمكانات توظيفها وتفعيلها في الممارسة.

- تشغيل آليات الحماية في المعلومة.

- ضرورات تحقيق مقصود الاستخلاف الإنساني في المجال المعلوماتي بمراعاة حق الغير في المعلومة.

إنها مقتضيات التعارف الحضاري والإنساني كعملية جديرة بتوفير عناصر المعلومات التي تتكامل فيها عناصر الصدق في المحتوى والعدل في التوظيف، إنه التعارف القائم على ضرورات المعرفة العادلة.

إن هذا الكيان المعلوماتي المرتبط بالمجالات لابد أن يتطرق إلى حفظ الابتداء، وحفظ البقاء، وحفظ النماء، وحفظ الارتقاء، وحفظ الأداء، إنها عناصر ومستويات من الحفظ، توصل عناصر المتابعة المعلوماتية بحيث تحقق بناء معلوماتيا قادرا على صياغة وعي وإدراك وسلوك الإنسان، فيكون "حفظ المعلومات" مقدمة لحفظ الإنسان ذاته كيانا وبقاء، نماء وارتقاء وأداء. ومجال السلم المعلوماتي في إطار أولويات واضحة ومحققة المقاصد السابق الإشارة إليها، معلومات الضرورة، والضروري المعلوماتي، ومعلومات الحاجة والحاجي المعلوماتي. ومعلومات التحسين، والتحسين المعلوماتي، معلومات تتعلق بالمجال الكلي والجزئي للفاعليات المجتمعية وفاعليات الأمة، بل والفاعليات الإنسانية، ومعلومات العام والخاص، إنها مجالات تدل على مساحة المعلومات التي لا ينظر إليها كركام يحجب الرؤية، ولكن كبناء وشبكة تشكل الوعي وتفعل عناصر السعي.

كل هذا يفرض الرؤية النافذة للمعلومة وأهميتها، والرؤية الفارقة بين المعلومة الزائفة أو السرابية، والمعلومة ذات الأهمية القابلة للتوظيف الملائمة للاحتياجات، والرؤية الكاشفة لخريطة الحقل المعلوماتي وإمكانات تعظيم الاستفادة منه في سياق يحرر ويحقق ويدقق وينقح المعلومة، وإمكانات توظيفها والتنبه للعناصر السلبية، والوعي بتأثير المعلومة في الإدراك والسلوك.

إن حقيقة البصر المعلوماتي تؤكد على عمليات فرز المعلومات وتأسيس فقه لها، يحفظ علينا الكيان المعلوماتي وإمكانات توظيفه، "المعلومات البصيرة" قدرات وأساليب تربوية تتعرف على إمكانات المعلومات وقدرات توظيفها.

والبحث عن الحكمة في المعلومة أمر مهم جامع بين تحصيلها وانتاجها وتفعيلها وتوظيفها.

ثم يأتي بناء عالمية الإسلام ورؤية ومفهوم كقاعدة تكمل عناصر البناء المترتبة على الرؤية الناقدة.

(٥) العولمة: رؤية نقدية من منظور المقاصد:

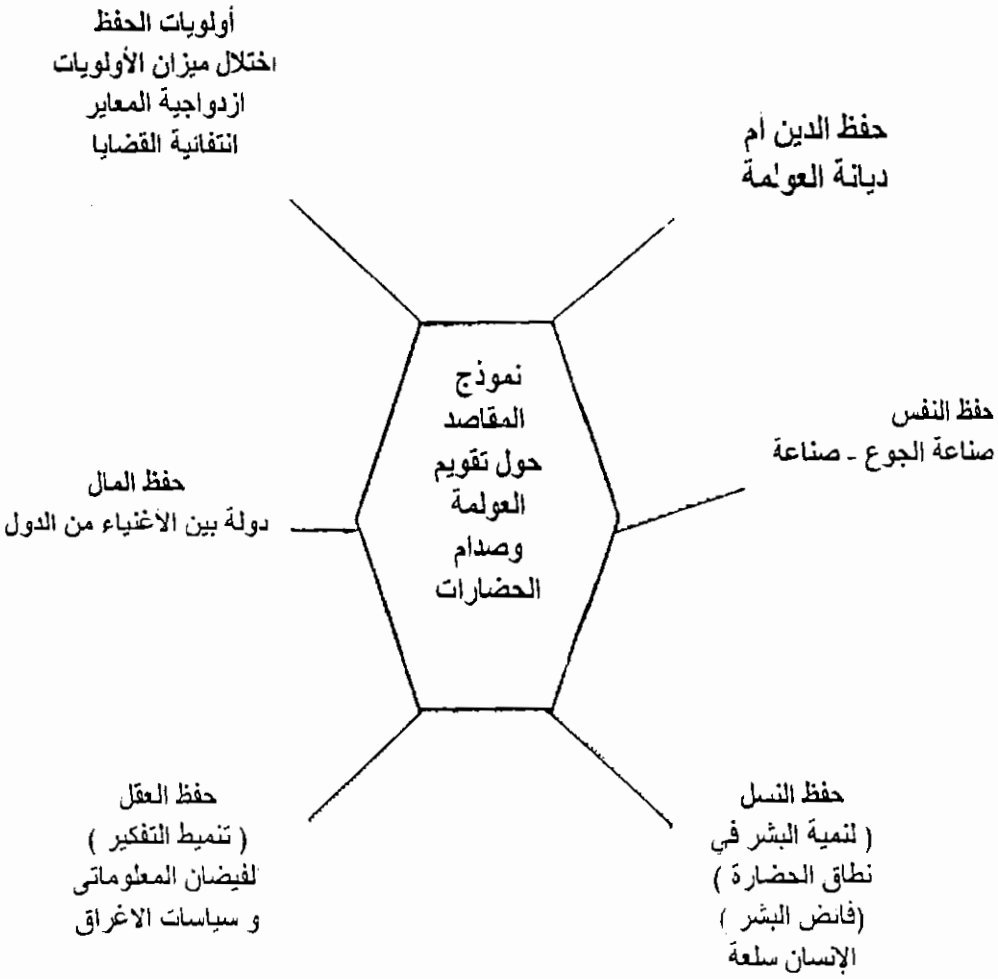
في كل مرة يبرز مفهوم جديد يستدعي الإسلام للارتباط به: الحداثة والإسلام، التحديث والإسلام، الإسلام والتنمية، الإسلام والغرب، الإسلام وحوار الحضارات وصدامها، وأخيرا يأتي مفهوم العولمة وكما هي الحال مع "مفاهيم العلاقات" السابقة

أستدعى الإسلام، وبرزت تأليفات أو ندوات حول الإسلام والعولمة إلا أنه في كل مرة تُستدعى هذه العلاقات، ربما ينشأ جدل يتسم في معظمه بعدم تحديد أصول العلاقة أو مستوياتها وأهم إشكالاتها، ومن غير تحديد مهم لطرفي العلاقة تحديداً يحرر المسألة، ويحقق أصول التعامل المعرفي الشامل من جهة والتعامل المنهجي من جهة أخرى.

ومن هنا كان الاختيار للعلاقة بين الإسلام والعولمة، ولكن في جانبها المعرفي والمنهجي ضمن قراءة تحدد مستوى هذه العلاقة قبل الخوض فيها وفي إشكالاتها.

نحن هنا أمام الإسلام بما يفرزه من رؤية للعالم وبما يسهم في تقديم "نموذج معرفي إرشادي"، وأمام العولمة التي تفرز رؤية للعالم ونموذجاً معرفياً تنمو فيه وتستند إليه.

المقاصد الكلية مدخل لتقويم العولمة



خاتمة وفاتحة وواصلة

لأن ما نختتم به هذا البحث ليس من قبيل إتمام البحث، بل هو من قبل فتحه، كمقدمة لمواصلة العمل في الموضوعات والإشكالات والقضايا التي يطرحها، إذا كنا قدمنا لهذا البحث في الظاهرة السياسية بضرورة فتح الباب في إعادة تعريف السياسي. وعدم اقتصاره على معاني السلطة في أعلى قمة الهرم. فإننا نقصد بهذه الخاتمة أن تتواصل جهود تتراكم بعمل بحثي دؤوب، وعمل منهجي عميق ودقيق، وتفعيل وتوظيف واضح ومنظم، في نماذج أخرى لا تقتصر على الأمثلة التي طرحناها، ونحاول أن نشير إجمالا إلى منطقتي بحث أخرتين وليستا أخيرتين في مقام تفعيل النموذج المقاصدي والذي كان موضع تركيز هذا البحث والذي أعتقد أنه لا يزال يستحق مزيدا من التأصيل والتدقيق، إنه بما يمثله "نسق معرفي مفتوح" يستمد انفتاحه من انفتاح النسق المعرفي الإسلامي الجامع بين قراءة كتاب الوحي المسطور وكتاب الكون المنظور ولكل آياته وكرائق معرفته وتفهم معانيه وتأثيراته.

إن انفتاحه هذا النموذج تجعلنا نطالب بأن يؤسس "مدخل لعلم المقاصد" هذا المدخل يعين في توليد الإشكالات والموضوعات، والمجالات والتجليات تأصيلا وتفعيلا وتشغيلا في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية عامة والظاهرة السياسية خاصة بما تعتبر عنه كمجال اختصاص، يفرض التعامل الواصل بين لغة نماذج المقاصد واللغة الوسيطة المعاصرة

المعينة على الاتصال والفهم والموضحة لقدرات هذا النموذج وإمكاناته العلمية والبحثية والمنهجية.

ولا شك أن هذا الموضوع الذي أكد على الرابطة بين المدخل المقاصدي وفقه الواقع لفت الانتباه إلى مداخل لدراسة المقاصد غير التناول التقليدي أو الإشكالات القديمة المجترة والمكررة، موضع اهتمام هذه الدراسة يكمن في عمليات ثلاث:

التأصيل، التفعيل، والتشغيل

كعمليات متواصلة ومتصلة، ذلك أن ارتكان البعض لمناقشة قضايا إشكالية من مثل زيادة عدد المقاصد أو إدماجها، الإضافة إليها أو اختزالها، أو ترتيب المقاصد وتبديل مكان بعض فئاتها، لا يعد في عرفنا من القضايا التي تستأهل ذلك الاهتمام الواسع، وأولى من ذلك هو محاولة الدخول المباشر إلى عمليات التفعيل والتشغيل بعد الفهم والتأصيل، ذلك أن هذا من أهم القضايا التي تتعلق بعملية التوظيف التراثي الفاعل الواصل بين الواقع وقضاياه وأصول الشريعة وقيمها الكلية.

ومن المهم إذن أن تعد عمليات التفعيل والتشغيل مشروعاً بحثياً وتربوياً متصلاً ومستمراً يرتبط بالقضايا الحقيقية المرتبطة بفقه الواقع وتجديده.

قائمة مراجع

١- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (د. نادية مصطفى: مشرف عام)، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، أصول الفقه الحضاري ٢٧٥-٢٧٩، النموذج المقاصدي ٤٤٧-٥٤٧.

٢- د. سيف الدين عبد الفتاح، دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي (النموذج المقاصدي: حالة بحثية)؛ بحث مقدم إلى الندوة المصرية-الفرنسية التاسعة : "العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات" ، (القاهرة: ١٩-٢١ فبراير ٢٠٠٠).

٣- د. سيف الدين عبد الفتاح، المدخل للمقاصدي وفقه الواقع، في بحوث ومناقشات الندوة الدولية الافتتاحية لمركز الأمير عبد المحسن بن جلوي للبحوث والدراسات الإسلامية بعنوان (نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر)، الشارقة، أكتوبر ٢٠٠٢م/ شعبان ١٤٢٣هـ.

٤- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل لفهم "فتاوى الأمة"، حولية أمتي في العالم، العدد الخامس، الجزء الأول، (القاهرة: مركز الحضارة والدراسات السياسية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ص ٥٣٥- ٥٩٤.

٥- د. سيف الدين عبد الفتاح، مقاصد ومعايير التنمية: رية تأصيلية من المنظور المقاصدي: ورقة أولية، قدمت في مؤتمر "الأمة وأزمة الثقافة والتنمية"- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٤.

إعتمدت هذه الدراسة على الخمس دراسات السابقة للمؤلف.ومثلت تلك الدراسة محاولة لتلخيصها

مقاصد الشريعة في مجال الوقف

الدكتور إبراهيم البيومي غانم

خبير في المركز القومي للبحوث الاجتماعية - القاهرة

فاتحة

عندما ظهرت الكتابات الأولى في علم "مقاصد الشريعة" خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، في البداية مع الطبري(ت ٣١٠هـ/٩٢٢م) بإشارات خافتة، ثم بشكل أوضح قليلاً على يد أبي المعالي الجويني إمام الحرمين(ت٤٧٨هـ/١٠٨٥م) ومن بعده تلميذه أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، آنذاك كانت قد مضت مائتا سنة أوتزيد على إفراد "فقه الوقف" بكتب مستقلة عن كتب الحديث ومدونات الفقه والفتاوى؛ حيث ابتدأ هلال بن يحيى البصري المعروف بهلال الرأي (ت ٢٤٥هـ) بكتابه "الأوقاف"، وتلاه أبوبكر الخصاف (ت ٢٦١هـ) بكتابه "أحكام الأوقاف" الذي حظي بشهرة واسعة. وكان فقه الوقف منذ بداية عصر التدوين في القرن الثاني الهجري قد صار من الأبواب الثابتة في أغلب كتب الفقه بجميع مذاهبه السنية والشيعية، ونما هذا الباب بمرور الزمن واطراد العمل بسنة الوقف، وتكاثرت فيه الاجتهادات. والاختلافات. بين الأئمة والفقهاء، واتسعت مباحثه في أصوله وفروعه. وألفينا العلماء في تأصيلهم فقه الوقف يسلكون بعض مسالك إثبات مقاصد الشريعة واستنباطها من مصادرها المعتبرة. ثم لما استوى "علم مقاصد الشريعة" في موافقات الشاطبي(ت٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، وجدنا مثال "الوقف" حاضراً لديه في أكثر من موضع من مواضع عملية تأصيل المقاصد. وزاد هذا المثال حضوراً ووضوحاً في هذا

المجال بعد الشاطبي . وإن بفترات طالت قروناً . حتى أفردها الشيخ الطاهر بن عاشور بحديث مستقل، وأدمجها ضمن باب "مقاصد التبرعات" في كتابه اللامع "مقاصد الشريعة الإسلامية".

ويبدو لنا بادئ الرأي أن ما حمل العلماء الذين خاضوا بحور البحث في علم مقاصد الشريعة على استعمال وأمثلة الصدقات عامة، ومثال الوقف خاصة. محل اهتمامنا هنا. في مسعاهم لتأصيل مقاصد الشريعة، قبل الشاطبي وبعده؛ ليس فقط وجود تراث فقهي ذاخر بالاجتهادات النظرية الخاصة بالوقف، وإنما ما شكله نظام الوقف من أهمية في واقع الحياة الاجتماعية وتصاريفها اليومية، وما أدت إليه الممارسات العملية للوقف وتراكماته عبر القرون من تشابك أغصان نظامه مع جذوع وأغصان كثير من شئون العبادات والمعاملات والعادات والجنايات، وكثير من النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الوقت عينه، وما انجر عنها من مصالح ومفاسد.

وبينما كانت الجهود العلمية الفقهية تنتج كتباً ومصنفات معتبرة في فقه الوقف، وفي علم مقاصد الشريعة، كانت الممارسة الاجتماعية تنتج كثيراً من المؤسسات التعليمية والثقافية والصحية، وتشيد عديداً من الأبنية الدينية والمدنية والعسكرية، وتقدم كثيراً من الخدمات الاجتماعية والمنافع العمومية، وأرسيت إلى جانب ذلك كله جملة من التقاليد والأعراف التي ارتبطت بعملية إنشاء الوقف وإدارته، وأضحت بحكم اطراد العمل بها جزءاً من

تراثه، وكسباً من مكاسبه ؛ حيث اختلطت المصالح بالمفاسد في تلك المكاسب عبر الأحقاب التاريخية المتلاحقة، فكانت المصالح التي جلبها غامرة للمفاسد تارة، ومغمورة بها تارة أخرى.

وظل نظام الوقف عبر تاريخه الطويل بين مد وجزر ـ هكذا ـ من منظور المصلحة والمفسدة، وتفاعل مع عوامل الازدهار الحضاري فأثّر فيها وأثراها، وتأثر بها فأثّرته، كما انفعل بعوامل التدهور فأصابه منها ما أصاب بقية جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جمود في صيغه التطبيقية إلى حد التكرار والاجترار حيناً، وضمور في كفاءته التشغيلية إلى حد الإهدار والتعطل أحياناً، وانحراف عن مقاصده التي اقتضاها تشريعه إلى حد تنكبها والتنكر لها أحياناً أخرى. ولو أننا ذهبنا نسائل التاريخ ونتقصى وقائعه وننقب في بطون الكتب وسجلات الأوقاف المحفوظة في أرشيفات الوزارات والمحاكم والدواوين الحكومية عن المسئولين عما جرى لنظام الوقف في فترات ازدهاره وانكساره لكانت الإجابة هي أن فيئاً متنوعاً من الأفراد مشتركون في ذلك ؛ منهم الواقفون فاعلو الخير، وقضاة الشرع، وولاة الأمر الذين حكموا بالعدل في فترات الازدهار، ومنهم بعض الواقفين، والطامعون من ذوي الأيادي القوية والنفوس الضعيفة، وعلماء السلطان، وقضاة الجور الذين أغضوا عن الخروج عن مقاصد الشرع، وزينوه للمستبدين من ولاة الأمر. الذين استمرءوا الظلم بدورهم واستباحوا كثيراً من الحرمات في فترات الانكسار. وإن ازدهار نظام الوقف

في أداء وظائفه العمرانية وبلوغ مقاصده الشرعية كان غالباً ما يأتي حصيلة تفاعل إيجابي بين الوعي العلمي والاجتماعي بالمقاصد الشرعية، والاجتهاد في تجديد الآراء الفقهية المتعلقة بالأوقاف ومسائلها المتغيرة، والالتزام في الممارسة الاجتماعية بالمقاصد والقواعد الشرعية. وفي الأمر من التفاصيل والتفريعات التي عالجنا بعضها في بحوث أخر، ولذا سنضرب عنها صفحاً؛ حيث ينصب اهتمامنا هنا على البحث في بعض أوجه العلاقة بين نظام الوقف فقهاً وتطبيقاً من ناحية، ونظرية مقاصد الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى.

واخترنا لبيان ذلك ثلاث مسائل رئيسية هي:

١. الحاجة إلى المقاصد في التأصيل الشرعي للوقف.

٢. ضبط شروط الواقفين بمقاصد الشريعة.

٣. إسهام الوقف في تحقيق مقاصد الشريعة.

وسنوضح كيف أن الوقف في المسألتين الأولين كان "موضوعاً" من موضوعات تطبيق نظرية المقاصد الشرعية في النظم الإسلامية ذات الطابع الاجتماعي، ومنها بطبيعة الحال نظام الوقف، أما في المسألة الثالثة فسنوضح كيف عمل الوقف كوسيلة من وسائل إدراك مقاصد شرعية في حياة الناس وواقعهم الاجتماعي، وكيف يمكن تطويره من هذا المنظور، وهو ما سنختم به هذا البحث.

أولاً: الحاجة إلى المقاصد في التأصيل الشرعي للوقف

تكشف أبواب فقه الوقف وكتبه وما احتوته من أدلة وبراهين لإثبات شرعية الوقف ([٣٨٢])، عن أن الفقهاء قد احتاجوا وهم بصدد ذلك إلى معرفة مقاصد الشريعة وتطبيقها ؛ مثلما احتاجوا إليها وطبقوها بشأن أبواب الفقه الأخرى ؛ سواء تعلقت بعبادات أو بمعاملات أو بعادات أو بجنايات. وقد أرجع الشيخ الطاهر بن عاشور أسباب احتياج الفقهاء لمقاصد الشريعة إلى خمسة أسباب، هي: ١. فهم أقوال الشريعة ومدلولاتها بحسب الاستدلال اللغوي، والنقل الشرعي بالقواعد اللفظية. ٢. البحث عما يعارض الأدلة ؛ لأن البحث عن المعارض يقوى بمقدار ما ينقدح في نفس الفقيه وقت النظر في الدليل الذي بين يديه أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع على علاته. ٣. قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع ؛ لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وهذا قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة. ٤. إعطاء حكم لفعل أو حادث لا يعرف حكمه ولا له نظير يقاس عليه ؛ لأن هذا كفيل بدوام أحكام الشريعة. ٥. تتقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لا يعرف علل أحكامها. وبمقدار ما يستحصل من الشريعة يقل لديه هذا التلقي الذي هو مظهر

---

[٣٨٢] للاطلاع على عرض موجز لاتجاهات الجدل بين الفقهاء القدامى بشأن شرعية الوقف انظر، محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف (القاهرة: معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية ، ١٩٥٩) ص٤٧ــ ٥٧. وقد عاد الجدل حول هذا الموضوع في العصر الحديث ولكن بين فريق الفقهاء من جهة وبعض أنصار التحديث والعصرنة من جهة أخرى ، فعاد الفقهاء مرة أخرى إلى إثبات شرعية الوقف مستعينين أحيانا بمقاصد الشريعة ، انظر في ذلك: إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق،١٩٩٨) ص ٤٢٣ــ٤٣٤.

حيرة [٣٨٣] . وسنورد فقط الأسباب الثلاثة الأولى مشفوعة ببيان كيف استعان الفقهاء من خلالها بالمقاصد في تأصيل شرعية الوقف، أما السببان الرابع والخامس فلم يظهرا بوضوح في مجال تأصيل شرعية الوقف، واليك البيان على النحو الآتي:

١. بالنسبة لفهم أقوال الشريعة ومدلولاتها، نجد أن الفقهاء استندوا في تأصيلهم لشرعية الوقف إلى أدلة كثيرة من القرآن والأحاديث النبوية، والإجماع. واستنبطوا منها أن كثرة الحض على فعل الخيرات، والترغيب في الإنفاق، وكثرة الصدقات الجارية للرسول ولأصحابه واطرادها من بعدهم، كل ذلك يعني أن من مقاصد الشريعة التعاون والمواساة، لأن في ذلك مصلحة حاجية جليلة، وأن من وسائل ذلك الإكثار من عقود التبرعات، ومنها الوقف ([٣٨٤])، وألا تكون حوائل بين نية الخير وعمله. فمن أدلة القرآن الكريم قوله تعالى "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" (آل عمران: ٩٢)، قال العلماء إن هذه الآية تشمل الوقف لأنه صدقة كسائر الصدقات التي يتقرب العبد بها إلى الله تعالى. واستدلوا على ذلك بأنه لما نزلت تلك الآية وسمعها أبوطلحة. أحد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: "يا رسول الله إن أحب أموالي إلي بيرحاء، وإنها صدقة أرجو برها وذخرها عند الله، فضعها

---

[٣٨٣] محمد الطاهر بن عاشور، مقصد الشريعة الإسلامية (تونس: مكتبة الاستقامة بسوق العطارين، طبعة أولى، ١٣٦٦هـ) ص١٢ــ١٤.

[٣٨٤] المرجع السابق، ص٢٠٤، وص٢٠٥.

حيث أراك الله، فقال النبي بخ بخ ذاك مال رابح، ذاك مال رابح، وإني أرى أن تجعلها في الأقربين، فقال أبوطلحة أفعل يا رسول الله، فقسمها في أقاربه وبني عمه" [٣٨٥] . وفي الأحاديث النبوية أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أوعلم ينتفع به، أوولد صالح يدعوله" [٣٨٦] ، وقد فسر العلماء الصدقة الجارية بأنها الوقف، لأن غيره من الصدقات لا يكون جارياً: أي مستمرا على الدوام، وهكذا استفاد العلماء من مفهوم النصوص ومن مدلولها أن الصدقة الجارية محمولة على الوقف، قاله الرافعي في الشرح الكبير على الوجيز للغزالي، وقاله غيره في غيره [٣٨٧] . وأما الإجماع فقد خلص بعض لعلماء إلى أنه منعقد على جواز الوقف، واستدلوا على ذلك بأن الصحابة صدر منهم الوقف في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن بعده أيضاً دون أن ينكره أحد [٣٨٨] . قال الخصاف بعد أن سرد ما روي في صدقات النبي وأصحابه: " وقد جاءت هذه الآثار في الوقوف، والذي أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرضه

---

[٣٨٥] الحديث رواه البخاري ، واحمد في مسنده ، انظر: احمد عبد الرحمن البنا: الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام احمد بن حنبل الشيباني، مع مختصر شرحه(القاهرة: ب.ت)ج١٥/ص ١٧١ــ١٧٩.

[٣٨٦] الحديث رواه مسلم في صحيحه،ج٢/ص ١٣طبعة الحلبي.

[٣٨٧] شرف الدين إسماعيل المقري، إخلاص الناوي ، تحقيق عبد العزيز عطية زلط(القاهرة:١٩٩٠)ج٢/ص٤٤٦.وانظر : حكم الشريعة الإسلامية في الوقف الخيري والاهلي:بيان من العلماء (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها ،١٣٤٦هـ) ص١١

[٣٨٨] ابن عاشور ، مرجع سابق، ص٢٠٦.

أن يحبس أصلها ويسبل ثمرتها سنة في ذلك قائمة، وفعل أصحاب رسول الله في ذلك وما وقفوه من عقاراتهم وأموالهم إجماع منهم على أن الوقوف جائزة ماضية" [٣٨٩] .

٢. بالنسبة للأدلة التي احتج بها الفقهاء في إثبات شرعية الوقف، نجد أن البحث عما يعارضها وتفنيده كان موضع جدل طويل بين الفقهاء قديماً وحديثاً . وحتى يطمئن الفقهاء الذين أجازوا الوقف أنه لا يناقض مقصوداً للشرع فإنهم قد أشبعوا أدلة المعارضة بحثاً، وفندوها واحداً واحداً . فردوا الدليل القياسي، وهو مخالفة الوقف للقواعد الفقهية، وذلك بقولهم إن الأقيسة الفقهية لا تعارض النصوص، فلا قياس في موضع النص، وبأن خروج الشيء إلى غير مالك أمر قد يقره الشرع، فقد أقر العتق، وهو إخراج إلى غير مالك [٣٩٠] . وكذلك فندوا الخبر القائل " لا حبس عن فرائض الله"، وفي رواية شريح " جاء محمد صلى الله عليه وسلم ببيع الحبيس"، فقالوا إن فيه ضعفاً، وعلى فرض صحته ليس فيه ما يعارض الوقف ؛ لأن الوقف ليس حبساً عن فرائض الله، إذ هو تصرف في العين حال الحياة، كالهبة والصدقة العاجلة، فإذا كان في هاتين حبس عن فرائض الله تعالى فالحبس كذلك، ولكن لا أحد قال فيهما حبساً عن فرائض الله، بل قال مالك " تكلم شريح ببلاده ولم يرد المدينة فيرى

---

[٣٨٩] أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني، كتاب أحكام الأوقاف (القاهرة: مطبعة ديوان عموم الأوقاف المصرية، ١٣٢١هـ - ١٩٠٤) ص١٨.

[٣٩٠] أبو زهرة، مرجع سابق، ص٥١ و٥٢. وأبو زهرة يرفض المقايسة بين العتق والوقف ؛ لأن العتق رد الشيء إلى حالته ... والوقف حرمه عن حالته (ص٥٢).

آثار الأكابر من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين . . "، وقال الشافعي " الحُبس التي جاء بإبطالها رسول الله بينةٌ في كتاب الله، قال الله عز وجل " ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام " فهذه الحبس التي كان أهل الجاهلية يحبسونها، فأبطل الله شروطهم فيها، وأبطلها رسول الله . . . ولم يحبس أهل الجاهلية فيما علمته داراً ولا أرضاً تبرراً بحبسها، وإنما حبس أهل الإسلام بأمر النبي صلى الله عليه وسلم " [٣٩١] .

وأسهم ابن حزم في إبطال الدليل نفسه فقال ما ملخصه: أن إخراج العين من الملك بالوقف في حال الحياة لا يعتبر حبساً عن فرائض الله. وأن خبر لا حبس بعد سورة النساء مطعون في بعض رواته، وأنه على فرض صحته منسوخ بأوقاف الصحابة بإقرار النبي أو بإذنه، كوقف سيدنا عمر رضي الله عنه، فإنه كان بعد خيبر، وآيات المواريث كانت في السنة الثالثة بعد أحد [٣٩٢] . وقال الشوكاني "ما يحكى عن ابن عباس أنه قال: "لا حبس بعد نزول سورة النساء" . لم يثبت عن طريق معتبرة، ومع هذا فهو خبر صحابي ليس بحجة على أحد . على أن مراده شيء آخر غير الوقف، وهو أنها لا تحبس فريضة عمن أعطاها الله

---

[٣٩١] محمد بخيت المطيعي ، المحاضرة في نظام الوقف (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٥هـ) ص٩ . ولمعرفة مزيد من حجج الفريقين والرد عليها انظر: محمد عبد المجيد المنياوي ، رسالة في لزوم الوقف وشروطه (لنيل درجة التخصص في القضاء الشرعي، ١٩٣١ ـ مخطوطة) ص١٣ـ١٦. وابن عاشور، مرجع سابق ، ص١٨.

[٣٩٢] [illegible] مرجع سابق ، ص٥٣

سبحانه... ولوقدرنا أنه يريد الوقف لكان محجوجاً بالأدلة الصحيحة وبإجماع الصحابة"[٣٩٢] . ولا يمكن أن نفهم سر تركيز الفقهاء في نقدهم الأدلة المعارضة للوقف على دحض خبر "لاحبس عن فرائض الله" إلا لأنهم أرادوا بلوغ درجة الاقتناع التام من أن الوقف في أصله الشرعي ليس ذريعة لإضاعة مال الغير من حق وارث أودائن. كما سيأتي بيانه. لأن ذلك إن حدث فإنه يكون مضيعاً للمصالح التي عليها مدار مقاصد الشريعة.

٣. بالنسبة للقياس كأحد الطرق المؤدية إلى معرفة مقاصد الشريعة، نجد أن جمهور الفقهاء قد أعملوا آلية القياس وهم يستدلون على شرعية الوقف، ومن ثم التعرف على مدى اتساقه مع مقاصد الشريعة، "فالقياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة، وتخريج المناط، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق"[٣٩٤] . ومن أهم النماذج التي قاسوا عليها الوقف لإثبات شرعيته وضبط مقاصده: "بناء المسجد"، و"عتق العبد"[٣٩٥] ، فكل منهما عبارة عن إخراج للملك وجعله على حكم ملك الله تعالى، فلا يباع ولا يوهب ولا يورث. وعلى ذلك قاسوا الوقف، وقالوا إنه إذا جاز هذا النوع من إخراج الملك رجاء الثواب ومصلحة الآخرة، فإنه يجوز إخراج الملك أيضاً لمصلحة المعاش

---

[٣٩٢] محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ، تحقيق محمود ابراهيم زايد، ومحمود أمين النواوي(القاهرة:المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف، ١٤٠٤هـ) ج٣ / ص٣١٤.

[٣٩٤] ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٣

[٣٩٥] استدل القائلون بأن التأبيد جزء من معنى الوقف بمثال العتق أيضا ، انظر: أبو زهرة، مشكلة الأوقاف، مجلة للقانون والاقتصاد ، السنة السادسة، العدد الخامس، ١٣٥٥ـ١٩٣٦، ص٧٣١.

للإعانة على تدبير أمور الحياة، كبناء الخانات، والمستشفيات، والجسور، والمدارس، وغير ذلك من وجوه المنافع الخاصة والعامة التي بها تتحقق المصلحة، والمصلحة هي مقصود الشارع بلا خلاف. وقال الشيخ المطيعي إن "الجميع على اختلاف مذاهبهم قد استدلوا بالقياس على صحة الوقف، فاستدل من قال إن الوقف غير لازم كأبي حنيفة بقياسه على العارية؛ بحيث يبقى المعار على ملك المعير، وللمستعير المنفعة. واستدل من قال إن الوقف لازم كالصاحبين والشافعي وأحمد بالقياس على المسجد والعتق؛ فإن الإجماع منعقد على أن من وقف مسجداً أو رباطاً أو نحوهما أو أعتق عبداً فقد خرج عن ملكه، وعاد إلى خالص ملك الله. وفرق أبو حنيفة بين وقف المسجد، وبين الوقف على الذرية بما حاصله أن المسجد ونحوه جُعل لله على الخلوص محرراً من أن يملك من العباد فيه شيئاً غير العبادة فيه، . . . قياساً على الكعبة، والوقف - غير المسجد ونحوه - ليس كذلك، بل ينتفع العباد بعينه زراعة وسكنى وغيرهما، كما ينتفع بالمملوكات، وما كان كذلك فليس كالمسجد حتى يقاس على الكعبة، وأيضاً قضية كون الحاصل منه صدقة دائمة عن الوقف أن يكون ملكه دائماً؛ إذ لا تصدق بلا ملك، فاقتضى قيام الملك. ومن لزوم الملك أن لا يكون الوقف لازماً. وقد ردوا على أبي حنيفة بأن ما فرق به غير صحيح، لأن انتفاع العباد بالوقف غير المسجد إنما هو بريعه وغلته على وجه البر والصدقة؛ لأن المقصود من الوقف كما اعترف أبو حنيفة هو الصدقة الدائمة عن الواقف، ولو اقتضى دوام الصدقة دوام ملك الواقف لانقطعت الصدقة بانقطاع الملك بموت الواقف، فلو انقطعت هي أيضاً لم تكن دائمة، وهذا خلاف ما قضت به الأحاديث الصحيحة، ولذلك قال الكمال، وعلى كل حال فقد صح قياس الوقف على المسجد والعتق. . . وقول أبي حنيفة عدم الخروج عن الملك ملزوما

لعدم لزوم الوقف صدقة ليس بصحيح، بل هما منفكان. . . ، فكان الحق مع ما قاله الجمهور" [٣٩٦] .

وقد استدل الصاحبان أيضاً بالمسجد والعتق على لزوم الوقف ؛ ليتوصلا إلى إثبات زوم الوقف. بخلاف شيخهما . وليبلغا من اللزوم إلى إثبات دوام ثواب الواقف، ومن ثم ضمان لمصلحة التي هي مقصود الشرع، لكل من الواقف، باستدامة الثواب بعد موته، والموقوف ليه باستدامة الإنفاق وتوفير الحاجات. " فاتخاذ المسجد لازم باتفاق، وهواخراج لملك بقعة عن ملكه من غير أن يدخل في ملك أحد ، ولكنها تصير محبوسة بنوع قربة قصدها ، بهذا يتبين أنه ليس من ضرورة الحبس عن الدخول في ملك الغير امتناع خروجه عن ملكه، ذا خرج عن الملك لزم الوقف. وأيضاً العتق، فإنه مزيل للملك الثابت في العبد من غير بك، فصح ذلك على قصد القرب " [٣٩٧] .

وتكشف لنا كثرة اللجوء إلى قياس الوقف على العتق لإثبات صحة الوقف وشرعيته زومه عن مغزى عميق لنظام الوقف في ارتباطه بالمقاصد العامة للشريعة، فكثرة الأمر ق الرقاب في القرآن والسنة تدلنا على أن الحرية من مقاصد الشريعة، وممارسة الوقف بما عملية إسقاط إرادي للملك تندرج ضمن ممارسات التحرر الذاتي من أسر شهوة لملك، ومن أسر حب الذات، وتندمج كذلك في منظومة أعمال التقوى التي تبدأ بالتوبة

---

[٣] المطيعي، مرجع سابق، ص٨.

[٣] المنياوي، مرجع سابق، ص١٩ وص٢٠.

وترك الذنوب (إسقاطها)، وتحرير النفس من أسر المعصية، وأقرت الشريعة من وسائل اقتحام العقبة (التحرر) فك الرقبة؛ أي العتق، وقس عليه الوقف من حيث تحقيق مقصد الحرية للذات وللغير، وجعلها قيمة أساسية في الحياة اليومية الفردية والجماعية للمجتمع.

وإذا نظرنا إلى عقد الوقف من حيث تكييفه الفقهي وارتباطه بالمقاصد الشرعية نجد أن العلماء قد صنفوه ضمن عقود التبرعات، أوهواسقاط بغير عوض، ولما كان كذلك مست الحاجة إلى إحاطته بسياج من المقاصد التي تضمن حسن استخدامه في جلب المصالح ودرء المفاسد. وفي هذا السياق استخلص ابن عاشور أربعة مقاصد للشريعة من عقود التبرعات عامة وعقد الوقف خاصة. أولها التكثير من تلك العقود لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وإذا كان شح النفس حائلاً دون تحصيل كثير منها دلت أدلة الشريعة على الترغيب فيها والحض عليها. وثانيها أن تكون التبرعات صادرة عن طيب نفس؛ لأنها من المعروف والسخاء، ولأن فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه، فتمحض أن يكون قصد المتبرع النفع العام والثواب الجزيل. وثالثها هوالتوسع في وسائل انعقاد الصدقات حسب رغبة المتبرعين، وقد تبين ترغيب الشريعة فيها في المقصد الأول، ففي التوسع في كيفيات انعقادها خدمة لذلك المقصد، ولهذا أباحت الشريعة تعليق العطية على حصول موت المعطي بالوصية وبالتدبير، مع أن ذلك مناف لأصل التصرف في المال؛ لأن المرء إنما يتصرف في ماله مدة حياته. ومن أجل ذلك أيضاً أعملت شروط المتبرعين ما لم تكن منافية

صد أعلى، والذي رجحه نظار المالكية في شأن الشروط في الحبس والهبة والصدقة إمضاؤها . ورابعها هو أن لا يجعل التبرع ذريعة لإضاعة مال الغير كالوارث والدائن [٣٩٨] .

وسنلاحظ فيما يأتي من هذا البحث أن شروط الواقفين الصحيحة قد أسهمت ورها وبدرجات متباينة من القوة والضعف في تحقيق كثير من المقاصد العامة للشريعة إلى انب الكليات الخمس، وفي مقدمتها مقصد الحرية بمعناها الاجتماعي الواسع الذي يبدأ ن تحرير النفس من أسر الأنانية والمعصية، مروراً بتحرير الفقراء من أسر الحاجة، وتحرير علماء من سطوة الأمراء والحكام، وصولاً إلى الإسهام في تحرير البلاد من سيطرة الأجنبي.

ثانياً: ضبط شروط الواقفين بمقاصد الشريعة

ينتج الوقف آثاره المدنية في الواقع الاجتماعي بتنفيذ الشروط التي يضعها الواقف في وثيقة وقفه. وغالباً ما تفصح الشروط المعلنة عن النوايا المضمرة؛ ولهذا كانت للشروط أهمية بالغة ليس فقط في الكشف عن نوايا الواقفين وإنما أيضاً في رسم المسار التنفيذي لنقل هذه النوايا من طوايا النفس وسطور الأوراق إلى أرض الواقع. ولما كان الوقف قربة اختيارية يقوم به المتصدق بملء إرادته الحرة، وبما أنه تبرع بالمنفعة لا بالعين، ولما كانت المنفعة قابلة للتقييد بالزمان والمكان وطرق الانتفاع، لذلك كان نظام المصارف في الوقف ووضع شروطه

---

[٣٩٨] ابن عاشور، مرجع سابق، ص٢٠٤ــ٢١٠ بتصرف وسنقدم لاحقا نقداً لمبدأ إمضاء شروط الواقف على إطلاقها .

من عمل الإرادة الحرة للواقف ؛ من حيث تحديد المصارف، ونظام الإدارة (النظارة) ووسائل الانتفاع، وتقسيم الريع أوالعوائد والمنافع التي ينتجها الوقف.

وتوضح القاعدة التي تقول إن " شرط الواقف كنص الشارع "[٣٩٩] مدى أهمية إرادة الواقف وفاعليتها في نظام الوقف برمته ؛ ابتداءً من مجرد التفكير في اتخاذ قرار الوقف، وصولاً إلى إعمال الشروط والالتزام بها في التطبيق العملي، والرجوع إليها إذا ما نشب اختلاف بين الوقف وأية جهة أخرى، سواء من المستحقين فيه أم لا. وقاعدة أن" شرط الواقف كنص الشارع" لم تحظ بالذيوع والانتشار فقط، وإنما وجدت طريقها إلى أرض الواقع والتنفيذ، وكانت أيضاً موضوعاً للبحث والمناظرة بين الفقهاء تأييداً وتفنيداً، إثباتاً ودحضاً. ولكن بالرغم من ذيوع هذه القاعدة، وانتشارها وانشغال كثيرين من العلماء بها إلا أن أحداً منهم لم يذكر لنا من الذي سكها على هذا النحو، وفي أي عصر وأي مصر، ومن أي المذاهب كان هو؟

---

[٣٩٩] القاعدة المذكورة منصوص عليها في كثير من كتب الفقه ، انظر مثلا: محمد أمين بن عابدين، رد لمحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار(بيروت:دار إحياء التراث العربي، د.ت)،ج ٣/ص ٢٦١. ولمزيد من التفاصيل حول التطبيقات المتعلقة بتلك القاعدة انظر: أحمد فرج السنهوري، في قانون الوقف(القاهرة:د.ن، ١٩٤٩)ج١/ص١٩٨. وانظر أيضا الفتاوى الاسلامية من دار الافتاء المصرية (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٨٤) مج ١، فتوى الإمام محمد عبده حول مدى الالتزام بشرط الواقف" ص٤٠٦١ــ٤٠٦٩. وفي بيان أثر القاعدة في احترام إرادة الواقف . وتوفير قدر من الفاعلية لنظام الوقف في الممارسة انظر: ابراهيم البيومي غانم، نحو تفعيل دور نظام الوقف في توثيق علاقة المجتمع بالدولة، مجلة المستقبل العربي(بيروت) مركز دراسات الوحدة العربية ــ العدد ٢٦١ــ ٤/٢٠٠١.ص٤١.

وعلى أية حال فقد صارت تلك القولة محلاً للاعتبار الفقهي والقضائي والتطبيقي، ووقع الالتزام بها حيناً والخروج عليها أحياناً . والذي يهمنا . قبل أن نتناولها بالنقد وبيان كيفية سعي الفقهاء لضبطها بمقاصد الشريعة، هوالتأكيد على أن الفقهاء قد بذلوا جهوداً مضنية من أجل حجز شروط الواقفين من الخروج على مقتضى عقد الوقف ذاته من جهة، وضبطها بمقاصد الشريعة من جهة أخرى ؛ لأن الواقف وإن كانت إرادته هي المحترمة في شروط وقفه إلا أنها يجب أن تظل محكومة بمقاصد الشرع لا حاكمة لها، وخادمة لا مخدومة. يقول أبوزهرة: "إن شروط الواقف التي يشترطها في وقفه هي التي تنظم الوقف ما لم يرد نهي من الشارع عنها" [٤٠٠] . ونجد في اجتهادات الفقهاء الخاصة بشروط العقود، ما كان منها بعوض أوبغير عوض، مسرحاً فسيحاً يكشف لنا عن أن الأصل في إمضاء الشروط. ومنها شروط الواقفين. هومدى انضباطها بالمقاصد العامة للشريعة. والسؤال المهم هنا هو:ما الضابط للشروط السائغة في الشريعة، ومن ثم في الوقف محل اهتمامنا ؟

١. ضبط شروط الوقف بالمقاصد

في هذا الصدد تباينت مطارح أنظار الفقهاء بتباين مذاهبهم، ووقع بينهم الاختلاف في أساس ضبط شروط الوقف لأسباب متعددة، كان من أهمها أن الوقف ذاته ذوصفة مزدوجة ؛ إذ يجمع بين كونه من المعاملات، وكونه من العبادات التي يتقرب العباد بها إلى الله

---

[٤٠٠] أبو زهرة، محاضرات ، رجع سابق، ص١٥٥.

تعالى،" فهومشترك بين حق الله تعالى، وحق العبيد [٤٠١] "، ودار الجدل حول: أيكون الضابط الشرعي للشروط بالنظر إلى الوقف كعبادة من العبادات أم معاملة من المعاملات؟

الظاهر مما ذهب إليه بعض الحنفية والشافعية والمالكية أنهم يعتبرون الوقف من العبادات التي لا يكتفى في صحة شروطها بعدم منافاة الشرع، فقالوا إن كل شرط يخالف الشرع، أويزيد على مقتضى العقد الذي اشترط فيه، فهوشرط لا يقره الشرع ولا يرعاه [٤٠٢] . أما الحنابلة فمع أنهم يطلقون الشروط في العقود إلا إذا ورد نص بالنهي، إلا أن بعضهم ومنهم ابن تيمية ذاته ذهب إلى تقييد شروط الواقف بضابط شروط العبادة، وهوورود النص وثبوت القربة، فلا يشترط في الوقف إلا ما ورد من الشارع أنه طريق قربة وعبادة يرجى ثوابها [٤٠٣] ، وعليه، منع ابن تيمية إطلاق شروط الواقفين باعتبار أن الوقف في أصل شرعته قربة، فلا يحترم منها إلا ما يكون متفقاً مع معنى القربة، ويبطل كل الشروط التي لا تكون فيها قربة مقصودة، ويبني ذلك على أمرين: أحدهما أن الوقف ينفذ بعد الوفاة في أكثر مقاصده، ولا ينتفع الواقف بعد وفاته إلا فيما يكون قربة مقصودة من الشرع، إما على جهة الندب، أوعلى جهة الاستحباب، وأما ما يكون مباحاً، فإنه وإن كانت له فائدة في حياته، فلا فائدة منه بعد

---

[٤٠١] المطيعي، مرجع سابق، ص٦.

[٤٠٢] أبو زهرة ، مشكلة، مرجع سابق، ص٧٤٥.

[٤٠٣] المرجع نفسه، ص٧٥١.

اته. والثاني أنه اعتبر في الوقف والوصايا جهة القربة فما لا قربة فيه لا يجب الوفاء به

تلك أمثلة قليلة أوردناها موجزة أشد الإيجاز لبيان اختلاف الفقهاء في كيفية ضبط روط للعقود عامة، وعقود التبرع ومنها الوقف خاصة، والقوم بين موسع ومضيق، فمن ر إلى معنى العبادة في الوقف كان من المضيقين، ومن نظر إلى معنى المعاملة كان من وسعين، والجدل الفقهي هنا ليس له آخر. وقد انتهى أبوزهرة إلى رأي نراه أكثر ملاءمة نظام الوقف من الناحية العملية: فهويرى أن شروط الوقف يجب ضبطها بشروط عاملات لا العبادات، فلا ينفذ منها إلا ما ليس فيه إثم، ولم يقم دليل من الشرع على إهماله، ا ما كان فيه تجانف لإثم، أوظلم لأحد فلا يصح الأخذ به، ويجب رفضه، ولا يستحق من شريعة اعتباراً، وإنما ينفذ من شروط الواقفين ما كان لله طاعة وللمكلف مصلحة. وقد ى رأيه هذا على تقسيم الشاطبي للشروط إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون الشرط كملاً لحكمة مشروطه، فلا إشكال في صحته شرعاً. والثاني أن يكون الشرط غير ملائم حكمة المشروط ولا مكمل لحكمته، فلا إشكال في إبطاله. والثالث ألا يظهر في الشرط نافاة لمشروطه، ولا ملاءمة، والقاعدة هنا هي التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان ن العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة، وما كان من المعاملات فيكتفى فيه بعدم المنافاة؛

---

[٤٠٤] ابو زهرة، محاضرات، مرجع سابق، ص١٥٨وص١٥٩.

لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه" [٤٠٥].

وأبوزهرة كما ذكرنا يرى ضبط شروط الوقف بضوابط شروط المعاملات لا العبادات، وهذا الرأي في نظرنا هوالأكثر ملاءمة لطبيعة شروط الوقف، حتى وإن كان الوقف يجمع صفتي المعاملة والعبادة؛ ذلك لأن الشروط التي يضعها الواقفون تنصب في جانب كبير منها على أمور إجرائية وتنفيذية، وترتبط أكثر ما ترتبط بشؤون اجتماعية وحاجات متغيرة وغير ثابتة. وإذا كان الأمر كذلك فإن ضبط شروط الواقف بضوابط العبادة هكذا جملة واحدة فيه تضييق وتقييد لفاعلية نظام الوقف إلى الحد الذي يصيبه بالجمود، ويجعله غير قادر على استيعاب متغيرات الزمان والمكان والحاجات الاجتماعية، وربما أفضى إلى تفويت مصالح حيوية تخدم مقاصد الشريعة، وإن لم يرد بها نص.

أما ما ينصب من شروط الواقف على تحديد المصارف، وتعيين وجوه البر والمنافع، فيكفي فيه عدم المنافاة لمقاصد الشريعة، فيبطل. على سبيل المثال. كل شرط يوضع بهدف تجاوز قواعد الميراث، ويبطل كذلك كل شرط يؤدي إلى إهدار مقصد من مقاصد الشريعة مثل مقاصد الحرية، والعدالة، والمساواة، والسماحة [٤٠٦]، وما شابه ذلك من المقاصد العامة التي يمكن استنباطها بالطرق المعتبرة في علم المقاصد.

---

[٤٠٥] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، وعليه شرح الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، ب.ت) ج١/ص٢٨٣ــ ٢٨٥بتصرف.

[٤٠٦] ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٦وص٦٣وص١٣٩ــ١٤٦.وهذه الصفحات من أروع ما كتبه ابن عاشور في كتابه.

وإذا كانت القربة هي السبب الأعظم في صحة شروط الوقف [٤٠٧] ، فهي أيضاً الرابط أقوى بين الوقف ومقاصد الشريعة إذا نظرنا إليها من منظور المقاصد ،لا من منظور ورود نص عليها ؛ فالقربة توجد في كل ما أثبت فيه الشرع أجراً لفاعله، كائناً ما كان، فمن وقف مثلاً على إطعام نوع من أنواع الحيوانات المحترمة كان وقفه صحيحاً ؛ لأنه ثبت عن الرسول أنه إن في كل كبد رطبة أجراً، "وقس على ذلك مما هومساوله في ثبوت الأجر لفاعله، وما هو آكد منه في استحقاق الثواب" [٤٠٨] .

وإذا طبقنا نظرية المقاصد العامة للشريعة الدائرة على جلب المنافع ودرء المفاسد اتسعت دائرة الأعمال المندرجة في معنى القربة، المستظلة بظلالها ؛ وذلك بمراعاة حقوق الله "التي هي حقوق للأمة فيها تحصيل النفع العام أوالغالب، أوحق من يعجز عن حماية حقه،وهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة"، أوحقوق الإنسان ومصالحه التي هي مقصود الشرع، وهي "التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها أويدفعون بها ما ينافرهم، دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة، أوجلب مفسدة عامة" [٤٠٩] .

---

[٤٠٧] الشوكاني، مرجع سابق، ص٣١٦وص٣١٧.

[٤٠٨] الشوكاني، مرجع سابق، ص٣١٦وص٣٦٣.

[٤٠٩] ابن عاشور، مرجع سابق، ص١٥٥.

٢.نقد قاعدة "شرط الواقف كنص الشارع" بمنظور المقاصد

ألمحنا آنفاً أن قاعدة "شرط الواقف كنص الشارع" توضح ما لإرادة الواقف من احترام وأهمية في بناء نظام الوقف بجملته، وقلنا إن هذه القاعدة ذاعت حتى غدت جزءاً من فقه الوقف وثقافته العامة، وتقاليد العمل التي ارتبطت به. وحتى لا يساء فهم هذه القاعدة، وتجنباً لاتخاذها تكأة لإطلاق عنان الواقفين في وضع شروط تناقض مقتضى سنة الوقف، وتعاكس مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد، عمد بعض الفقهاء إلى نقدها وبيان المقصود منها، وكيفية ضبط مدلولها، وبيان حدود الالتزام بها. وسنلاحظ أن نظرية المقاصد بقسميها (مقاصد الشارع ومقاصد المكلف) هي المرجعية الأساسية التي استند إليها منتقدو هذه القاعدة، وأن معيار حكمهم عليها هو ما أورده الشاطبي في المسألة الثانية من مقاصد المكلف، وهو أن " قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع... (فالشريعة) موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشرع"[٤١٠].

يقول ابن القيم "الصواب الذي لا تسوغ الشريعة غيره عرض شروط الواقفين على كتاب الله سبحانه، وعلى شرطه، فما وافق كتابه وشرطه فهو صحيح، وما خالفه كان شرطاً باطلاً مردوداً". وقال بعد أن أبدى تعجبه وأعلن براءته ممن يقول "شرط الواقف كنص

---

[٤١٠] الشاطبي، مرجع سابق، ج١/ص٣٣١

الشارع": "إن أحسن الظن بقائل هذا القول حمل كلامه على أنها كنصوص الشارع في الدلالة وتخصيص عامها بخاصها، وحمل مطلقها على مقيدها،واعتبار مفهومها كما يعتبر منطوقها . وأما أن تكون كنصوصه في وجوب الاتباع وتأثيم من أخل بشيء منها فلا يُظن ذلك بمن له نسبة ما إلى العلم، فإذا كان حكم الحاكم ليس كنص الشارع بل يُرد ما خالف حكم الله ورسوله من ذلك ؛ فشرط الواقف إذا كان كذلك كان أولى بالرد والإبطال" [٤١١] .

وقال ابن عابدين شارح الدر: "قولهم شرط الواقف كنص الشارع ؛ أي في المفهوم والدلالة ووجوب العمل به، وكتب ابن عابدين على قوله(في المفهوم والدلالة) كذا عبّر في الأشباه، والذي في البحر عن العلامة قاسم في الفهم والدلالة، وهوالمناسب ؛ لأن المفهوم عندنا غير معتمد في النصوص" . وخلص المناوي بعد أن استعرض أقوال طائفة من العلماء إلى القول بأن:" شرط الواقف كنص الشارع يراد به معنى صحيح، ومعنى باطل . فإن أريد بها أنها كنصوص الشارع في الفهم والدلالة وتقييد مطلقها وتقديم خاصها على عامها والأخذ فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا حق من حيث الجملة، وإن أريد بها أنها كنصوص الشارع في وجوب مراعاتها والتزامها وتنفيذها . . . فيبطل منها ما لم يكن طاعة لله ورسوله، وينفذ منها ما كان قربة وطاعة" . ثم قال" يجب العمل بشرط الواقف كما يجب

---

[٤١١] ابن القيم ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، ومجلة المنار ــ المجلد الثامن ١٣١٥هـ، ص٢١٥.

العمل بنص الشارع إذا لم يضر بمصلحة الوقف، ولم يكن معصية، أما إذا أضر بمصلحة الوقف، أوكان معصية فلا يجب العمل به، بل تجب مخالفته " [٤١٢] .

وأبوزهرة بعد أن أشبع مسألة شروط الواقف بحثاً وموازنة بين آراء المذاهب المختلفة خلص إلى النتيجة نفسها التي قررها المنيلوي، فقال " إنما ينفذ من شروط الواقفين ما كان لله طاعة، وللمكلف مصلحة" [٤١٣] . وقال أيضاً: " لا ينفذ من شروط الواقفين ما فيه إثم أويؤدي إليه، أويقوم دليل على أنه مناف لمقاصد الإسلام، كاشتراط عدم الزواج للاستحقاق" [٤١٤] .

وتوضح كثرة الانتقادات التي وجهها الفقهاء لقاعدة " شرط الواقف كنص الشارع" أن الواقع العملي. وبخاصة في القرون المتأخرة. كان يشهد ميلاً متزايداً من بعض الواقفين لتسخير الوقف لخدمة أغراض تناقض مقاصد الشرع؛ وذلك بوضع شروط مجحفة، سماها بعض الفقهاء " وقف الجنف والإثم" [٤١٥] ، وسماها آخرون" الوقف الطاغوتي" [٤١٦] ، وأغلب هذه الشروط كانت ترد في الوقف الأهلي، أوالذري.

---

[٤١٢] المنياوي ، مرجع سابق، ص٦٢ وص٦٨.

[٤١٣] ابو زهرة، مشكلة .، مرجع سابق، ص١٥٢.

[٤١٤] ابو زهرة، محاضرات .، مرجع سابق، ص١٦٠.

[٤١٥] انظر فتوى الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إبطال الوقف على الذرية:مجلة المنار ، الجزء الثاني، المجلد التاسع والعشرون ، ص١٣٦ـ١٤٢.

[٤١٦] الشوكاني، مرجع سابق، ج٣/ص٣١٦.

وكانت أكثر الشروط شططاً في مناقضة مقاصد الشريعة ثلاثة شروط: أولها الشرط المقيد لحرية المستحق في الزواج. والثاني الشرط المقيد لحريته في الإقامة. والثالث الشرط المقيد لحريته في الاستدانة [٤١٧] . إضافة إلى شروط أخرى كانت تستهدف الهروب من قواعد الميراث، وحرمان الورثة الشرعيين من حرية التصرف فيما يؤول إليهم من تركة الواقف بعد موته [٤١٨] ، وهي كما يقول الشوكاني "من الأوقاف التي يراد بها قطع ما أمر الله به أن يوصل، ومخالفة فرائض الله" [٤١٩] . وبالرغم من وضوح معاندة مثل هذه الشروط لمقاصد الشرع وأحكامه، إلا أنها تغلغلت في كثير من الأوقاف الأهلية كما ذكرنا، وخاصة حيثما ساد المذهب الحنفي وكان هو المعتمد في المحاكم الشرعية؛ إذ وجدت سنداً لها من أقوال الفقهاء الأحناف، الذين اعتبروها ولم يهدروا شيئاً منها، "وكثر ذكرها في فتاوى متأخريهم، واطرد القول باحترامها، والمحاكم الشرعية في مختلف العصور تنسج على هذا المنوال" [٤٢٠] .

---

[٤١٧] السنهوري، مرجع سابق، ج٠/ ص٣٦٧ــ٣٨١.

[٤١٨] الأمثلة على ذلك كثيرة في حجج الوقف الأهلي، وقد اطلعنا على الاف منها في أرشيف وزارة الأوقاف المصرية.

[٤١٩] الشوكاني، مرجع سابق، ج٣/ص٣١٦. وانظر أيضا: أبو زهرة، مشكلة.، مرجع سابق، ص٧٨١.

[٤٢٠] السنهوري، مرجع سابق، ج١/ ص٣٨٩وص٣٩٠. ويذكر ابن عاشور أن مالكا أبطل التحبيس على البنين دون البنات؛ لأنه من فعل الجاهلية، ولكن متأخري المالكية خالفوه وأمضوه بكراهة أو حرمة، انظر، ابن عاشور، مرجع سابق، ص٢١٠.

وهذا قريب من الأحناف الذين يقررون في قواعدهم إبطال كل شرط يخالف الشرع؛ فإذا بهم عند التطبيق يوجبون تنفيذ شروط لا تتفق مع مقاصد الشارع أومصلحة المستحقين، ([٤٢١]). ومن غير المستبعد أن يكون لقاعدة "شرط الواقف كنص الشارع" دور في دعم هذ الاتجاه الذي تبناه الأحناف، خاصة وأن كتب الفروع عند متأخريهم احتوت مواقف متناقضة من هذه القاعدة([٤٢٢]) ؛ بين قول يؤكد أنها تعنى أن شرط الواقف كنص الشارع في الفهم والدلالة ووجوب العمل، وقول يؤكد أنها تعني في الفهم والدلالة فقط دون العمل.

إن ما سبق من تناولنا لنقد شروط الواقفين وكيف تعامل معها الفقهاء في إطار قاعدة " شرط الواقف كنص الشارع " لا يعني بحال من الأحوال أن جموح الواقفين في شروطهم بعيداً عن مقتضيات عقد الوقف ومقاصد الشريعة كان هوالاتجاه السائد لديهم أولدى أكثريتهم، كما لا يعني أنه كان اتجاهاً غالباً على مر تاريخ الوقف الطويل في المجتمعات الإسلامية ؛ وإنما يعني أن بعض مؤسسي الأوقاف في بعض الفترات التاريخية قد سلكوا هذا المسلك، وعمدوا إلى إساءة توظيف فكرة الوقف لتحقيق مآربهم الشخصية والإضرار بالغير، مخالفين بذلك مقاصد الشريعة المبنية على أساس تحصيل النفع ودفع الضرر. أما الاتجاه

---

[٤٢١] ابو زهرة، محاضرات..، مرجع سبق، ص١٦٤.

[٤٢٢] انظر حيث يعرض لجانب من التناقض المشار إليه، المنياوي، مرجع سابق، ص٦٧وص٦٨.

الذي ساد في أغلب المراحل التاريخية لدى أغلبية الواقفين فهوالالتزام بمقتضيات الوقف والحكمة من تشريعه، وانضباط مقاصد الواقفين بمقاصد الشريعة، الأمر الذي تجلى في اختياراتهم المتنوعة لمصارف أوقافهم التي شملت أغلب المرافق والمنافع العامة[٤٢٣]. وسنعرض في البند التالي نماذج منها من منظور صلتها بمقاصد الشريعة ومدى إسهامها في تحقيقها.

ثالثاً: إسهام الوقف في تحقيق مقاصد الشريعة

تكشف الممارسة الاجتماعية للوقف منذ بداية نشأته في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى مشارف العصر الحاضر عن أن التطبيقات العملية لشروط نسبة كبيرة من الواقفين استهدفت أغراضاً كثيرة التنوع من أعمال البر والخدمات والمنافع الخاصة والعامة[٤٢٤]، وأن تلك الأغراض تدرجت من العمل البسيط مثل إعطاء مساعدة نقدية

---

[٤٢٣] يعترف عدد كبير من المستشرقين ، فضلاً عن غيرهم من العرب والمسلمين بأهمية الدور الذي أسهم به نظام الوقف في بناء الحضارة الإسلامية ، انظر على سبيل المثال شهادة: هاملتون جب ، وهارولد بوبين، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)ج٢/ص٣٢٠ وما بعدها.

[٤٢٤] ظهرت خلال العقد الأخير دراسات عدة تناولت نظام الوقف بمنهجية التحليل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، ولم تعد المعرفة به محصورة كما كانت في السابق على الجوانب التاريخية والفقهية أو القانونية ، ومن هذه الدراسات كتابنا عن الأوقاف والسياسة في مصر الحديثة (مرجع سابق) ، وأعمال ندوة "مؤسسات الأوقاف في العالم العربي والإسلامي"(بغداد: معهد البحوث والدراسات العربية ــ جامعة الدول العربية ــ ١٤٠٣ ــ١٩٨٣) ، وأعمال ندوة " إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف"(جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب،١٩٨٩) ، وغيرها كثير من الكتب والدراسات والرسائل الجامعية التي أسهمنا بالإشراف عليها وتحريرها ، ولا يتسع المقام لذكر مزيد منها هنا .

أوعينية لفقير، أوناء سبيل أوحفر بئر لتوفير مياه صالحة لشرب الإنسان أوالحيوان، إلى العمل الكبير مثل بناء مسجد جامع، أومدرسة للتعليم، أومستشفى(بيمارستان) للعلاج، أوحصن للدفاع، أوتكية لتقديم صنوف شتى من الخدمات الاجتماعية لذوي الخصاصة. كما تكشف تلك الممارسة عن أن تلك التطبيقات قد انتشرت على رقعة واسعة من النسيج الاجتماعي للأمة، ولم تكن يوماً محصورة في مكان أومقصورة على فئة. وإذا جمعنا أطراف التنوع في أغراض الواقفين والمصارف التي اشترطوا الإنفاق عليها من ريع أوقافهم لوجدنا أنها تندرج بامتياز ضمن جملة المصالح الداخلة في مقاصد الشريعة، أوالتي هي مضمون مقاصد الشريعة؛ وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، على ما سيأتي بيانه مشفوعاً بنماذج وأمثلة واقعية لا نظرية. ثم إذا نحن أرجعنا البصر كرتين في أكثر الأغراض والمصارف التي توخاها الواقفون من حيث ارتباطها بمقاصد الشريعة لاتضح لنا أن نظام الوقف من ألفه إلى يائه هووسيلة من وسائل تحقيق المصالح التي هي مقاصد الشريعة، أوهي مضمون مقاصد الشريعة. والمسألة في حاجة إلى شيء من التأصيل قبل التفصيل.

قلنا في فاتحة هذا البحث أن الكتابات الأولى في علم مقاصد الشريعة ظهرت خلال القرن الرابع الهجري [٤٢٥]، وأن نضجها تأخر حتى استوى في موافقات الشاطبي في القرن الثامن الهجري، وقبل ذلك كان فقه الوقف قد تحددت ملامحه واستقل بمؤلفات منفردة في

---

[٤٢٥] للوقوف على شيء من تلك البدايات انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤) ص ٣٤٧ــ ٣٥٠.

موضوعه ابتداءً من القرن الثالث الهجري مع هلال الرأي والخصاف، وقبل هذا وذاك كان نظام الوقف قد شق طريقه في الممارسات الاجتماعية بأعمال الرسول وصحابته الكرام والتابعين. وفي القرن الثامن الهجري كان العصر الذهبي للتألق العلمي في الفقه والأصول وفي غير ذلك من ميادين المعرفة والفكر قد آذن بزوال، وآنذاك كانت مؤسسات الأوقاف وخدماتها بما لها وما عليها قد أضحت منذ عدة قرون خلت من المعطيات التي لا تخطئها العين في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. في ذلك القرن الثامن وفي موافقات الشاطبي برقت الفكرة الأولى - في الكتابات التي وصلتنا - لتأصيل العلاقة بين جملة أعمال البر والتبرعات ومنها الوقف من جهة، وبين مقاصد الشريعة من جهة أخرى، وأورد ذلك في سياق كلامه المصالح الضرورية للعباد: وهي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل". وقال "... الحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها ... والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها"، ثم تحدث عن دور المعاملات في إقامة أركان الضروريات فذكر أن "المعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض (مثل الوقف وسائر التبرعات)، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع"[٤٢٦]. وعند حديثه عن التحسينيات أشار مرة

---

[٤٢٦] الشاطبي، مرجع سابق، ج٢/ص٩وص١٠، وقارن ما أورده في موضع آخر من كتابه ج١/٣٨وص٣٩.

أخرى إلى الأوقاف، والقربات باعتبارها من "مكارم الأخلاق"[٤٢٧] التي تسهم في إقامة المصالح التحسينية المندرجة ضمن المقاصد التي جاءت تكاليف الشريعة لحفظها في الخلق.

أوضح الشاطبي ـ فيما أوضح ـ أن المصالح المعتبرة هي مقاصد الشريعة، أوهي مضمون هذه المقاصد، دنيوية كانت أوأخروية، كلية تتعلق بمصالح الجماعة أوبعض فئاتها، أوجزئية تتعلق بأفرادها اوببعضهم[٤٢٨]. وأن لكل مصلحة أومقصد وسيلة أووسائل لتحقيقه. وقد عرفنا المقاصد الشرعية بأنها هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها[٤٢٩]، أما الوسائل فهي" الطرق المفضية إليها" أوهي" الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى... إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أويحصل معرضاً للاختلال والانحلال "[٤٣٠].

ومن هذا يتبين بجلاء أن الوقف ـ وسائر عقود التبرعات ـ هي من وسائل المصالح (المقاصد)، الضروري منه والحاجي والتحسيني، ومن هنا كان تعلقه بنظرية المقاصد، ومن هنا أيضاً تلقته الأمة بالقبول، وانتشر العمل به في مختلف الأقطار والأمصار بالرغم من أن التوجيه

---

[٤٢٧] نفسه، ج٢/ص١١.

[٤٢٨] نفسه، ج٢/ص٨ـ٣٢ ، وانظر أيضا: عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضا ودراسة وتحليلا(عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ؛ دمشق: دار الفكر ٢٠٠٠) ص٨٣ـ٨٨. وابن عاشور، مرجع سابق،ص١٩وص٩٠.

[٤٢٩] انظر ونارن ـ مع الشاطبي وابن عاشور: نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة:التشريع المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد: دراسة مقارنة نقدية(بيروت:دار الطليعة للطباعة والنشر،٢٠٠٠) ص٣٠ وما بعدها.

[٤٣٠] ابن عاشور. مرجع سابق، ص١٥٣وص١٥٦.

الشرعي الخاص به قد جاء على سبيل الندب، وليس على سبيل الوجوب أوالفرض [٤٣١].

وما كان هذا القبول وذلك الانتشار إلا أثراً من آثار تعلقه بمقاصد الشريعة السمحة. ولعلنا نزيد فنقول إن قوة الوقف وفاعليته ارتبطت بنضج الوعي الاجتماعي لمقاصد الشريعة، فكان ازدهاره مؤشراً على مراعاة تلك المقاصد وما تتضمنه من مصالح، والعكس كان بالعكس.

إذن فقد كان إسهام الوقف في تحقيق المصالح (المقاصد) الشرعية بحسب ما تدعواليه الاعتبارات العملية التي تجلت في الوقائع الاجتماعية، إلى جانب اعتبارات خاصة بالواقفين والمتبرعين أنفسهم؛ فزاد هذا الإسهام حيناً، ونقص حيناً آخر في تحقيق المصالح الضرورية، أوالحاجية، أوالتحسينية. وهذا هوما يكشف عنه سجل الوقف عبر تاريخه على طول العالم الإسلامي وعرضه.

وبالرغم من وجود ما يدل على إسهام الوقف في تحقيق كثير من الحاجيات. مثل الأوقاف التي خصصت للإنفاق على تمهيد الطرقات، وشق الترع، وبناء النزل والخانات لاستراحة المسافرين،والمضايف لاستقبال الغرباء وعابري السبيل. وكذلك في تحقيق كثير من التحسينيات. مثل الأوقاف التي خصصت لبناء نوافير المياه في الأماكن العامة، وغرس

---

[٤٣١] إبراهيم البيومي غانم، تقاليد نظام الوقف في رمضان:تأملات في علاقة المندوب بالواجب في الممارسة الاجتماعية للتكاليف الشرعية (دراسة منشورة على موقع إسلام أون لاين :Islamonline>ne/iol-arabic/qadaya/ramadan2.asp

الأزهار، وإطعام الطيور والكلاب وبعض الحيوانات، والعناية بما يدخل في الآثار المعمارية والفنون الجميلة. بالرغم من ذلك إلا أننا - تحاشياً للإطالة - سنقتصر هنا على بيان مجمل لإسهام الوقف في تحقيق الضروريات. وقد لاحظنا من دراسات سابقة لنا أن أكثر هذا الإسهام كان في "حفظ الدين"، يليه "حفظ النفس"، و"حفظ العقل"، ثم "حفظ النسل"، وأخيراً "حفظ المال".

وفيما يلي سنقدم أمثلة من الأوقاف التي عملت في خدمة تلك المصالح، التي علمنا "أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم"[٤٣٢]، وسنعتمد على تعريف الشاطبي، وتوضيحات ابن عاشور لكل منها، وذلك للاسترشاد به في جلب المثال المناسب الذي خدمها من الأوقاف، وكان من وسائل تحقيقها. وقد عمدنا في اختيار الأمثلة أن تكون متنوعة. وإن كان أغلبها من الأوقاف المصرية مما هو في متناول اليد، وأقلها من غيرها. فمنها القديم ومنها الحديث، ومنها الكبير الحجم ومنها الصغير، ومنها ما أنشأه حكام ومنها أنشأه محكومون، من الرجال والنساء. ونظراً لكثرة الأوقاف واستحالة الإحاطة بها جميعاً، ولا بأكثرها، فسوف نكتفي بقليل الأمثلة؛ لأن قليلها يدل على ما سواها مما هو في معناها.

---

[٤٣٢] الشاطبي، مرجع سابق، ج٢/ص ٣٣١.

خدمة الوقف للضروريات الخمس

معنى المصالح الضرورية أنها "لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم"، وسنذكر كلاً منها مشفوعاً بمثال من الوقف عليه، المساعد على بلوغه:

أ. حفظ الدين: سواء من جهة غرسه في النفوس وتعميقه فيها ابتداء، أومن حيث تدعيم أصله وتعهده بما ينميه ويحفظ بقاءه استمراراً ودواماً. قال الشاطبي" أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والحج، وما أشبه "[٤٣٣]، وقال ابن عاشور "ويدخل في ذلك حماية البيضة، والذب عن الحوزة الإسلامية. . . "[٤٣٤]. وقد وضع الواقفون شروطاً لصرف ريع الوقف أوجزء منه على أغراض تسهم في حفظ الدين بالمعنى المذكور، ومنها بناء المساجد وإقامة الأذان وشعائر الصلاة وتدريس العلم الشرعي وتعلمه، والأوقاف على ذلك بالغة الكثرة، منها مثلاً ما ورد في حجة وقف الأشرف برسباي على جامع أنشأه بسرياقوس(من ضواحي القاهرة) وهوأن يصرف " لرجل من أهل الخير والدين، صالح للخطابة بالجامع الكائن بمنشأة سرياقوس في كل شهر من شهور الأهلة سبعمائة درهم، . . . ، على أن يباشر وظيفة الخطابة في أيام الجمع والأعياد، ويؤم المسلمين في صلاة الجمعة والعيدين، وفعل ما جرت العادة بفعله في مثل ذلك على التوجه الشرعي. . . ولستة نفر من أهل الخير والديانة

---

[٤٣٣] نفسه، ج٢/ص٨وص٩.

[٤٣٤] ابن عاشور، مرجع سابق، ص٨٢.

حسان الأصوات في كل شهر بالسوية بينهم ألف درهم وثمانمائة درهم على أن يعلن بالأذان المشروع في أوقات الصلوات في نوبته"[٤٣٥].

ومنهم من شرط تدريس العلم الشرعي وتعلمه، مثل الحاج عبده سلامة (مزارع من قرية كوم النور - محافظة الدقهلية بمصر) الذي حصص ريع ٥٥ فداناً و١٢ قيراطاً وأربعة أسهم من وقفه ليصرف على "سبعة من طلاب العلم ومدرسيه بالأزهر، وعلى السادة المدرسين الشافعية والمجاورين برواق ابن معمر، وكل من يكون شيخاً على الرواق المذكور أو نقيباً له؛ للمجاور منهم نصف نصيب المدرس على الدوام"[٤٣٦].

ومن وسائل حفظ الدين تيسير أداء فريضة الحج، ومن الواقفين من اشترط صرف ريع وقفه أو قسم لهذا الغرض، والقيام بمصالح الحرمين الشريفين وصيانتهما على الدوام، ومن ذلك ما ورد في حجة وقف أحمد باشا المنشاوي الذي أنشأ تكية بمدينة طنطا - وسط دلتا مصر - وشرط أن يصرف من ريع وقفه على الذين يحضرون إليها "من بلاد الترك والمغرب وغيرها وهم في طريقهم لأداء فريضة الحج"[٤٣٧]. وقد انتشرت أوقاف الحرمين في شتى أصقاع العالم الإسلامي، وظلت قائمة، دارة للريع، مصروفة في مصرفها حتى عهد قريب.

---

[٤٣٥] حجة وقف الأشرف برسباي، نشرها وقدم لها وعلق عليها أحمد دراج (القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ١٩٦٣) ص٦٣ و٦٤.

[٤٣٦] حجة وقف الحاج عبده سلامة بتاريخ ١٥ ذي القعدة ١٣٠٨ـ١٨٩١ محررة أمام محكمة مصر الشرعية (سجلات وزارة الأوقاف ـ سجل رقم ٢٠/أهلي مسلسة ١٥٥).

[٤٣٧] حجة وقف أحمد باشا المنشاوي (القاهرة: مطبعة وزارة الأوقاف المصرية، ١٩٤٥) ٤٧.

والدفاع عن البلاد والذب عن الحوزة عده العلماء مما يتطلبه حفظ الدين كما ذكرنا، وقد ظلت الأوقاف على هذا الغرض تترى على مر العهود، وكثرت في العهود الأيوبية والمملوكية والعثمانية. ومن تلك الأوقاف مثلاً وقف السلطان قايتباي على المدرسة الأشرفية وقاعة السلاح بدمياط، وقد ورد بحجة الوقف أن السلطان " رتب بقاعة السلاح زردكاشاً، اختصاصه أن يتعاطى صقال الأسلحة التي بقاعة السلاح وتنظيفها وإصلاحها، وما فيه صلاحها لما أعدت له، وجعل مرتبه خمسمائة درهم في الشهر "[٤٣٨]. ومنها أيضاً أوقاف أهالي طرابلس الغرب (ليبيا) من الأراضي والبساتين والمباني التي خصصوها للإنفاق على تحصينات السور الدفاعي بطرابلس، وكذلك القلاع والاستحكامات المحيطة بها[٤٣٩].

ب. حفظ النفس: ومعناه العام هو صون حق حياة الآدمي، وتجنيبه التلف. وقد مثل له الشاطبي بتناول "المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك"[٤٤٠]. وأوضح ابن عاشور من أنه ليس المراد حفظها بالقصاص كما مثل به بعض الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس؛ لأنه تدارك بعد الفوات لمن قتل.

---

[٤٣٨] وثيقة وقف السلطان قايتباي على المدرسة الأشرفية وقاعة السلاح بدمياط، تحقيق محمد محمد أمين، المجلة التاريخية المصرية ــ المجلد الثاني والعشرون ١٩٧٥ــ ص٣٤٦.

[٤٣٩] جمعة محمود الزريقي، تغيير مصارف الوقف: حالة وقف السور الدفاعي في مدينة طرابلس الغرب نموذجاً. مجلة أوقاف ــ (الكويت/ الأمانة العامة للأوقاف) العدد١ــ السنة الأولى ــ شعبان ١٤٢٢/نوفمبر ٢٠٠١، ص ١٠ــ٢٧.

[٤٤٠] الشاطبي، مرجع سابق، ج٢/ص٩.

وإن كان فيه ردع لغيره. بل الحفظ أهمه حفظها عن التلف قبل وقوعه مثل مقاومة الأمراض السارية"[٤٤١]. ونؤيد ما ذهب إليه ابن عاشور، ونزيد فنقول إن المتطلبات التي ذكرها الشاطبي، والمثال الذي ذكره ابن عاشور، وغير ذلك مما يقيم أود الإنسان ويحفظ حياته، كلها متطلبات تأخذ حكم الضروريات التي يجب توفير الحد الأدنى منها لكل إنسان، ويلزم التعاون من أجل تحقيق ذلك ساجزين عن توفيره لأنفسهم، بل أوجب الإسلام على الإنسان -إذا وجد نفسه مهددة- أن يدفع عن نفسه الهلاك ولو بأكل المحرم بقدر الضرورة، والأولى أن يعينه الموسرون. أوكما يقول الجويني لأن" سد الحاجات والخصاصات من أهم المهمات. . . فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير. . .وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين حرجوا من عند آخرهم، وباؤا بأعظم إثم، وكان الله طليبهم وحسيبهم"[٤٤٢].

وبأيسر نظر في سجلات الأوقاف ندرك مبلغ اهتمام الواقفين بتخصيص ريع أوقافهم أوقسم منه لتوفير ضروريات حفظ النفس، بالمعنى السابق ذكره، وبخاصة للذين لا يقدرون على توفيرها بأنفسهم لأنفسهم من الفقراء والعاجزين وكبار السن المنقطعين، وذلك بتقديمها مباشرة إليهم في صورة طعام وكساء وإيواء، أوبطريق غير مباشر عبر مؤسسات خاصة لهذا الغرض، مثل التكايا والملاجئ والمستشفيات.

---

[٤٤١] ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٨٣.

[٤٤٢] أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم، ومصطفى حلمي، (الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت) ص ١٧٣

كان مما اختصت به التكايا والملاجئ. التي تأسست بالأوقاف وتمولت من ريعها دوماً. رعاية الفقراء ومن لا عائل لهم، والعاجزين عن الكسب، وكبار السن والمنقطعين والأرامل اللاتي لا يستطعن ضرباً في الأرض. ومنها مثلاً تكية إسماعيل رفعت بخط باب الخلق (القاهرة)، وكانت مخصصة بحسب حجة الوقف "لإنزال وإسكان عشرين امرأة من النساء العجائز الفقيرات المسلمات العاجزات عن الكسب الخاليات من الأزواج. . . تعطى كل واحدة في شهر رمضان من كل سنة اثني عشر ذراعاً من العبك، وستة أذرع من الشاش وحردة بلدي"[٤٤٣]. والتكية السليمانية التي أنشأها السلطان سليمان بن سليم الأول في دمشق، وكان مما اشترطه في حجة وقفه عليها أن يصرف من الريع لشراء "خمسة وسبعين مناً دقيق، خالص نقي في الدقيق، وشرط أن يطعم بالمأكل كل غدوة ثمانمائة فقير عايل، وعشياً كذلك. . ."[٤٤٤]. وكشفت دراسة حديثة عن أوقاف أصفهان بإيران أن مصارف موقوفاتها بلغت ثلاثين مصرفاً منها" مساعدة المحرومين كالأيتام والمعوقين وكبار السن المقعدين"[٤٤٥]؛ لتوفير ما يكفل بقاءهم والحياة الكريمة لهم.

---

[٤٤٣] حجة وقف إسماعيل باشا رفعت بتاريخ ١٦جمادى الأولى ١٢٨٤هـ(١٨٦٧م) أمام محكمة الإسكندرية الشرعية(سجلات وزارة الأوقاف. سجل ٦/١إسكندرية).

[٤٤٤] جعفر الحسني، التكية السليمانية في دمشق، مجلة المجمع العلمي العربي(دمشق) ، ج٢/المجلد٣١ ــ ١١أبريل١٩٥٦ــ١٩شعبان ١٣٥٧ .ص٤٤٦.

[٤٤٥] سيروس شفقي، الوقف في أصفهان: الانتشار الجغرافي للأوقاف وآثارها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية . ترجمة صادق العبادي عن: مجلة وقف ميراث جاويدان ــ طهران ــ العدد١٩/٢٠ــ ١٩٩٨.(ص٣٢ــ٤٧).

أما المستشفيات فقد حظيت هي الأخرى باهتمام بالغ من الواقفين، واتجه اهتمامهم على نحوخاص إلى المشاركة في حفظ صحة الفقراء وعلاجهم من الأمراض مجاناً . وظل حفظ النفس من جهة علاجها من الأمراض والأوبئة مسئولية الأوقاف طوال التاريخ الإسلامي حتى مشارف العصر الحديث، فنشأت البيمارستانات في مختلف المدن، ومنها البيمارستان المنصوري بالقاهرة الذي ذاع صيته في ازمن القديم، ومن الأمثلة الحديثة "مستشفى الملوم بك السعدي ببندر مغاغة. محافظة المنيا بصعيد مصر . الذي أنشأه سنة ١٩٢١ ووقف عليه هو وأشقاؤه ٢٠٢ من الأفدنة، وقفا خيريا لمعالجة الفقراء مجاناً "[٤٤٦] .

وبلغ حرص الواقفين على المشاركة في حفظ الأنفس من التلف وتجنيبها الأذى والخطر أن بعضهم من أهل القصيف بجزيرة العرب اشترط الإنفاق من ريع الوقف على إزالة العناصيص . وهي الحجارة النائئة في الطرق. لئلا يتعثر بها المسنون والمكفوفون أومن لا يلتفت إليها"[٤٤٧]، وفي فاس بالمغرب وجدت أوقاف بها شروط مماثلة لتلك التي في القطيف لرفع الحجارة من الطرقات وإبعاد الأذى عن السائرين"[٤٤٨] .

---

[٤٤٦] عالم ، الأوقاف والسياسة ، مرجع سابق،ص٣٠٢. ولمزيد من الأمثلة على دور الوقف في دعم الرعاية الصحية وبناء وتمويل المستشفيات في مصر الحديثة انظر : المرجع نفسه، ص٢٩٤ــ٣٠٦.

[٤٤٧] السيد حسن العوامي، الوقف في القصيف وأثره في حياتها ، مجلة الواحة ، الرياض، العدد٩ ــ٣/١٢/٢٠٠.

[٤٤٨] يوسف بلمهدي، البعد الإنساني والجمالي في نظام الوقف ، مجلة رسالة المسجد ــ وزارة الأوقاف المغربية ــ

وثمة حكمة بالغة كامنة في طوايا حرص الواقفين على المشاركة في توفير الغذاء والكساء والعلاج والمأوى وغيرها من الضروريات التي تحفظ حياة الفئات العاجزة أوالتي ضربها الفقر، وهذه الحكمة نجدها في مقاصد الشريعة التي دعت لصون النفوس عامة، وفي حالات العجز والإملاق خاصة؛ لأن مصلحة نظام العالم. التي هي المقصد العام للشريعة[٤٩]. هي في احترام بقاء النفوس في كل حال كيلا يتطرق الاستخفاف بالنفوس إلى عقول الناس تفاوتاً ربما يؤدي إلى خرق سياج النظام. وقد حدث ذلك في عهد هتلر الذي كان يأمر بقتل كبار السن والعاجزين عن العمل بحجة أنهم Useless Eaters، يأكلون ولا ينتجون.

ج. حفظ النسل: والمراد به حفظ النوع الإنساني بالتناسل، ولهذا شرع الإسلام الزواج لبناء الأسر، وألزم الأبوين برعاية أولادهما والإنفاق عليهم حتى يتحقق للأولاد الاستغناء عن نفقة الأبوين. وقد عرف الشاطبي المعاملات بأنها ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، واعتبرها داخلة في حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وضرب مثلاً لذلك بالعقد على الأبضاع"[٥٠]، أي الزواج. وأوضح ابن عاشور فقال إن المقصود هنا هوحفظ الأنساب من التعطيل لأن النسل هوخلفة أفراد النوع فلوتعطل يئول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، فيجب أن تحفظ من اطراد العزوبة، ومعالجة عسر الإرضاع. وأهمية وضوح نسب الفرع إلى الأصل لأن ضياعها يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والحفظ للأصل

---

[٤٩] ابن عاشور، مرجع سابق، ص٦٣.

[٥٠] الشاطبي، مرجع سابق، ج٢/ص٩وص١٠

عند العجز، تضطرب جوانب الأمة، ولذلك عده العلماء من الضروري لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا، والتغليظ في نكاح السر بدون ولي وإشهاد"[٤٥١].

وتجلت مساهمات الأوقاف في تحقيق غرض "حفظ النسل" في اهتمام الواقفين في جميع البلدان بمساعدة الفقراء وغير القادرين من الذكور والإناث على الزواج، ومن ذلك في مصر على سبيل المثال وقف دلدرون هانم شكري على المدرسة التي أنشأتها سنة ١٩٢٣ ووقفت عليها ١٢٠ فداناً، لتعليم البنات الفقيرات، واشترطت الواقفة أن يصرف من الريع "إعانة من المال لكل بنت بائسة أتمت مقرر الدراسة ؛ مساعدة لها وترغيباً في تزويجها"[٤٥٢]. وشرطت الأميرة فاطمة إسماعيل في وقفها على مدرسة أنشأتها لتعليم أبناء وبنات الفقراء أن "كل من تزوجت من التلميذات المذكورات يصرف لها من ريع الحصة المذكورة عشرون جنيها مصريا، مساعدة لها على مهرها : لتكمل بهذا المبلغ ما تحتاجه لجهازها"[٤٥٣]. أما في المغرب. كمثال آخر. فقد وجد في فاس بالمغرب قصر يحمل اسم "دار الشيوخ"، وكان معداً لإقامة أفراح المكفوفين الذين لا سكنى لهم، وإتمام مراسيم الزواج علناً[٤٥٤]. ووجدت أوقاف كثيرة لخدمة الغرض نفسه وتيسير الزواج لغير القادرين، وإشهاره.

---

[٤٥١] ابن عاشور، مرجع سابق، ص٨٣.

[٤٥٢] حجة وقف دلدرون هانم شكري بتاريخ ٢٧شوال١٣٤١هـ ١٩٢٣/٦/٢ أمام محكمة مصر الشرعية .(سجلات وزارة الأوقاف سجل٤٩/ مصر ـ مسلسلة ٥٢٤٢).

[٤٥٣] غانم ، الأوقاف والسياسة ، مرجع سابق ، ص٢٤٨.

[٤٥٤] محمد المنوني، دور الأوقاف المغربية في التكامل الاجتماعي عصر بني مرين ٦٥٧ـ٨٠٩هـ/١٢٥٩ـ١٤٦٥م، في ندوة" مؤسسات الوقف.،" مرجع سابق، ص٢١٨.

وفي دمشق، وفي فاس، وفي غيرها من المدن الإسلامية، وجدت أوقاف استهدفت توفير الحليب للمرضعات الفقيرات اللاتي يتعذر عليهن إرضاع مواليدهن لأي سبب. ومن أشهرها وقف نقطة الحليب الذي خصص صلاح الدين الأيوبي جزءاً من ريع أوقافه للإنفاق عليه في دمشق[٤٥٥]. وأسهمت الأوقاف الذرية كذلك في المحافظة على الأسرة، وذلك بحفظ ممتلكاتها من التبديد، ومن تصرفات السفهاء من الوارثين، ولم يكن كل واقف على ذريته يقصد المضارة بالورثة[٤٥٦]. ومن ثم كانت أوقاف الذرية عاملاً لاستقرار اللبنة الأساسية في المجتمع، والمحض الأول للمحافظة على النسل، وتوفير ما يحتاجه النشئ من لوازم الحياة الكريمة. وقد خلصنا في دراسة سابقة[٤٥٧]، إلى أن أحد الأسباب الرئيسية للإقبال على الوقف الأهلي تمثل في رغبة الواقفين في المحافظة على ذرياتهم بصون ممتلكاتها، وخاصة في الأوقات التي كانت تشهد درجة عالية من عدم الاستقرار، وشدة عسف الحكام وعدم تورعهم عن اصطفاء أموال الناس وأخذها بالباطل. ومع ذلك اتخذ بعض الواقفين الوقف الأهلي مطية للخروج على أحكام المواريث والتهرب منها.

د. حفظ العقل: ويكون ذلك بتطبيق حد الخمر كما يستفاد من كلام الشاطبي؛ حيث يذهب إلى أن الجنايات التي تعود بالإبطال على شرع فيها ما يدرأ الإبطال[٤٥٨]، ولما كان

---

[٤٥٥] محمد البهاوي، دور وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في المغرب، في ندوة "مؤسسات..." المرجع السابق، ص١١٨

[٤٥٦] أبو زهرة، مشكلة ..، مرجع سابق، ص٧٨٩.

[٤٥٧] غانم، الأوقاف والسياسة، مرجع سابق، ص٣٣٩ـ٣٥٢.

[٤٥٨] الشاطبي، مرجع سابق، ج٢/قص٨وص٩.

السكر يدخل الخلل على العقل، وقد يبطل عمله فقد شُرع حدُّ الخمر. ولم يخرج ابن عاشور عن كلام الشاطبي في بيان المقصود بحفظ العقل[٤٥٩]. وهو بيان ضيق، ولا يساعد كثيراً في الكشف عن أهمية العقل مناط التكليف، والذي امتاز به الإنسان على سائر المخلوقات. ونرى أنه قبل حفظه بالحد في السكر، يلزم تهذيبه بالعلم والمعرفة وتحريره من سلطان الخرافة والجهل. وفي كلام الشاطبي ما يدعم توسيع مضمون حفظ العقل على هذا النحو الذي نراه وإن لم يصرح به؛ فقد ذكر أن "العادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل"، ومن العادات ما درج على الإنسان ومما هو مشاهد، ومما يؤيده الكتاب العزيز والسنة الشريفة، أن تهذيب عقله وتوسيع مداركه ومن ثم صيانته عن الخطل والوقوع في الزلل إنما يكون أولاً بحسن التنشئة والتزود بصنوف العلم والمعرفة والثقافة. ونقول هنا إن حد السكر أضعف أنواع حفظ العقل، كما قال ابن عاشور في حفظ النفس إن حد القصاص هو أضعف أنواع حفظها، فالحد في الحالتين تدارك بعد الفوات.

وبأيسر نظر في سجل الأوقاف نجد أن قطاع التعليم ونشر المعرفة والثقافة قد ظل حتى مشارف العصر الحديث مسئولية الأوقاف، إنشاءً، وتمويلاً. وشمل ذلك كافة مراحل العملية التعليمية بدءً بالكتاتيب[٤٦٠] التي بثت في مختلف أصقاع البلدان بما فيها القرى

---

[٤٥٩] ابن عاشور، مرجع سابق، ص٨٢.

[٤٦٠] انظر مثلاً: عبد اللطيف الدهيش، الكتاتيب في الحرمين الشريفين وما حولهما (مكة المكرمة: دار خضر للطباعة، ط٣ـ١٩٩٧).

والدساكر، مروراً بالمدارس، وصولاً إلى الجامعات، ما نشأ منها في أكناف المساجد، أومستقلاً عنها . ومن أبرز الأمثلة على ذلك أوقاف الأزهر والزيتونة والقرويين، وماشهدته بغداد من نهضة علمية وثقافية، وخاصة مع نشأة المدارس التي أنشأها نظام الملك في القرن الخامس الهجري، وخصص لها الأوقاف التي تغطي نفقاتها كاملة[٤٦١] . بل إن بعض الجامعات الحديثة كانت نشأتها الأولى بالأوقاف، ومنها الجامعة المصرية(القاهرة الآن)، التي تأسست سنة١٩٠٨، وبلغت أوقافها ١٠٢٨ فداناً في سنة ١٩١٤، وكان وقف الأميرة فاطمة إسماعيل هوالأكبر من بينها حيث بلغ ٦٧٤فداناً، إضافة إلى عقارات ومصوغات أخرى وقفتها للغرض نفسه[٤٦٢] .وفي كل من تركيا وايران وماليزيا والأردن اليوم جامعات بأكملها قائمة على أساس الأوقاف الخيرية[٤٦٣] .

ونلاحظ في شروط الواقفين أن البعض منهم كان على وعي بأن التعليم الذي يدعمه بالوقف يجب أن يكون بنَاءً للعقل، مسهماً في حفظه عن طريق إكسابه المعارف والقيم وصقله بالفكر والتأمل والقدرة على النقد، ومن ذلك مثلاً ما اشترطه المنشاوي باشا في

---

[٤٦١] جورج مقدسي، مؤسسات العلم الإسلامية ببغداد في القرن الخامس الهجري ، مجلة الأبحاث ــ الجامعة الأمريكية في بيروت ــ السنة ١٤ــ الجزء٣ ــ و٤ أيلول وكانون أول ١٩٦١ــ ص٢٨٥ــ٥٢٣.

[٤٦٢] غانم.، مرجع سابق، ص٢٦٣ــ٢٦٧ــ

[٤٦٣] مثل جامعة بيلكنت وجامعة صابنشي Sabanci في تركيا ، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ومؤسسة البرز للتعليم والثقافة في إيران ، جامعة اليرموك في الأردن ولو بشكل جزئي .

وقفه من أن تكون المقررات التي يتعلمها الطلبة في مدرسته التي أوقفها " مرشدة لاكتساب مكارم الأخلاق، والآداب والكمالات، حتى يصير هؤلاء المتعلمون ذوي عرفان، بهجة للزمان، نسبة صنعة، ذوي بصيرة وقادة، وفكرة نقادة "[٤٦٤].

ولعل أهم ما يلفت النظر هنا في إسهام لوقف في حفظ العقل بنشر التعليم وتوفير أدوات المعرفة والثقافة هوأنه ضمن استقلالية التدريس والبحث في أغلب الفترات [٤٦٥]، ومن ثم خدم مقصداً مهماً من مقاصد الشريعة وهوالحرية. وتجلت في ميدان التعليم وبناء العقل هي حرية الفكر، واستقلال الرأي، وتعدد وجهات النظر، وهي أمور تسهم في حفظ العقل بالمعنى الواسع الذي اخترناه، وأقل ما يقال أن إسهام الوقف في تمويل التعليم حرر العلماء من ضغط المرتبات الحكومية، وتقلب أهواء الساسة والمتحكمين، وأتاح فرصة كبيرة للتفتح الذهني والإبداع في مختلف المجالات العلمية.

ونجد في بعض شروط الواقفين ما يدل على الوعي بإمكانية توظيف الوقف. وخاصة الذري. للمساعدة في ضبط تصرفات المستحقين والنأي بهم عن الوقوع في إثم الخمر الموجب لإقامة الحد، ومثال ذلك ما اشترطه المنشوي باشا من أن يحرم من ريع الوقف كل من " يتصف بالسفاهة والتبذير، والخروج عن الرشد، . . .أويفعل أمرا شنيعا بين المسلمين وفيه

---

[٤٦٤] حجة المنشاوي ، مرجع سابق، ص٤٨ــ٦٥.

[٤٦٥] لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة انظر على سبيل المثال : جورج مقدسي، مرجع سابق.

هتك لحرمة الدين كشرب خمر . . ."[٤٦٦] . ولكنا نؤكد مرة أخرى أن حفظ العقل لا يكون فقط بإقامة حد السكر، بل تسبقه أمور كثيرة من أهمها التعليم، وصقل ملكات العقل، وتدريبه على التفكير المنظم. والتعليم إضافة على إسهامه في حفظ العقل بالمعرفة والقدرة على تمييز النافع من الضار هو أكثر تشابكاً ببقية مقاصد الشريعة وأوسع فائدة في الإعانة على تحقيقها.

هـ. حفظ المال: ويكون ذلك من جهة إيجاده بالعمل على اكتسابه وتحصيله من وجوه الحلال، واجتناب الربا، وإلى ذلك يشير الشاطبي بقوله إن "المعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال"[٤٦٧] . ومن جهة صيانته حرم الشرع السرقة وأوجب "القطع والتضمين". ويقول ابن عاشور إن المقصود هو "حفظ أموال الأمة من الإتلاف ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض" [٤٦٨]، وتجنب الربا في المعاملات، والإنفاق دون تبذير أو إسراف. ونضيف أن من حفظ المال من جهة إيجاده أيضاً استثماره وتنميته، والاقتصاد في إنفاقه.

ويظهر مقصد حفظ المال من جهة إيجاده خافتاً في أولويات الواقفين، وذلك في حالات نادرة كأن يشترط الواقف أن ما يبقى من الريع بعد استيفاء نصيب المصارف المشروطة. ونادراً ما كان يحدث مثل هذا الاحتمال. أو إذا تعذر الصرف في بعض الأوقات. ففي مثل

---

[٤٦٦] حجة المنشاوي، مرجع سابق، ص٧٢ــ٧٥.
[٤٦٧] ابن عاشور ، مرجع سابق ، ص٨٢وص٨٣.
[٤٦٨] الشاطبي ، مرجع سابق، ج٢/ص٩وص١٠.

هاتين الحالتين . تُشترى أعيان جديدة وتُضم إلى أصل الوقف ويصير حكمها كحكمه وشرطها كشرطه . وفي ذلك زيادة ولا شك لأصل المال الموقوف وتنمية له ولكننا نلاحظ أن حفظه كان أكثر وضوحاً جهة صيانته، وإجراء ما يلزمه من الإصلاحات والمرمات التي تحفظ بقاءه على الدوام. وتنص شروط الواقفين أحياناً على أن أعمال الصيانة مقدمة على غيرها من المصارف " حتى ولواستغرقت الريع كله"، كذلك نلاحظ حفظ المال من خلال الوقف بالشروط التي كانت تنص على عدم السماح بتضييعه أوانفاقه في المحرمات كشرب الخمر أوغير ذلك من أعمال الفسق، أواعطائه للأعداء المحاربين للأمة : إذ عمد بعض الواقفين إلى وضع شروط تضمن انضباط تصرفات المستحقين في نصيبهم من الريع، وخاصة في الأوقاف الأهلية المصرية ، وإن خالفوها كان مصيرهم الحرمان، وقد وجدنا حالات من هذا القبيل في كثير من الأوقاف الأهلية، وفي الشروط التي وضعها بعض الواقفين بهدف منع تسرب الأموال الموقوفة أوشيء من ريعها إلى أيادي أعداء الأمة والمحتلين الأجانب [٤٦٩] . والذي يفسر قلة اهتمام الواقفين بحفظ المال من جهة إيجاده هوأن مقصودهم في الوقف ليس تنمية المال واستثماره وزيادة أصوله ، وإن كان مقصودهم هواستغلاله بأفضل وسيلة وتحقيق أكبر عائد منه، ولكنهم لم يكونوا معنيين أصلاً بإحداث زيادة رأسمالية في الأعيان

---

[٤٦٩] غانم ، مرجع سابق، ص٣٣٩ــ٣٨٢ ، حيث أوضحنا كيف استخدم الواقفون شروط الاستحقاق في الوقف لضبط سلوك المستحقين ، كما أوضحنا إسهام الوقف في حفظ موارد الامة من الأراضي والعقارات وعدم تسربها إلى أيدي الأجانب في زمن الاحتلال البريطاني لمصر .

لموقوفة ، لأن مثل هذا التوجه قد يقتضي اتخاذ قرارات تنطوي على درجة عالية من المخاطرة ؛ أقلها تأجيل صرف الريع على جهات الاستحقاق، وأعلاها ضياع أصل العين الموقوفة أوجزء منها ، ومثل هذه الاحتمالات ليست مقبولة، وخاصة أن تعويض الخسارة في أعيان الوقف إن حصلت يكون غاية في الصعوبة بعد أن يغادر الواقف الحياة إلى الدار الآخرة، وتصبح أوقافه في حكم أملاك الغائبين من الناحية الواقعية، وقد دلت تجارب الأمم أن مثل هذه الأملاك كثيراً ما تكون عرضة للإهمال والضياع، ولا تجد من يعوضها ، فضلاً عن أن ينميها أويستثمرها . ويشهد بذلك أيضاً كثرة السلبيات التي ارتبطت بتاريخ الوقف الأهلي في أغلب البلدان الإسلامية قديماً وحديثاً، إلى الدرجة التي جعلت هذا النوع من الوقف الأهلي عنواناً على تضييع المال وتعطيل الثروات وتفويت المصالح الخاصة والعامة، وأدت مشاكله المتفاقمة إلى إلغائه جملة وتفصيلاً وحظر إنشائه في عدد كبير من البلاد الإسلامية منذ نصف قرن أويزيد .

الخاتمة

كيف تفتح المقاصد آفاقاً جديدة في مجال الأوقاف؟

من أهم ما لفت نظرنا في هذا البحث أن فاعلية الوقف في الواقع ارتبطت بمقدار إسهامها في تحقيق المقاصد الشرعية. ولكن هذه الفاعلية لم تكن موجودة على الدوام، فبالرغم من قوة الصلة بين نظام الوقف والمقاصد على المستوى التأسيسي النظري كما تجلى في تأصيل شرعية الوقف، وفي ضبط مقاصد الواقفين وشروطهم بضوابط المقاصد الشرعية، إلا أن وقائع الممارسة الاجتماعية للوقف كشفت عن أنه لا يكفي وجود تلك الصلة على المستوى النظري حتى يكون النظام فعالاً في الواقع، ومؤدياً لأهدافه. وهذا شأن النظم التنفيذية جميعها مع أصولها الشرعية أو أطرها القانونية، فهناك باستمرار فجوة بين النص والممارسة، ويندر أن تختفي هذه الفجوة في الواقع العملي، بل الذي يحدث هو أنها قد تضيق حتى تقترب مما ينبغي أن يكون، وقد تتسع حتى تكاد الممارسة تخرج عن أهداف النظام، وتعمل في اتجاه معاكس لها وهذا ما أوضحناه في البندين الأول والثاني.

وقد أوضحنا في البند الثالث من هذا البحث كيف كان نظام الوقف وسيلة لتحويل المقصد الشرعي - في حفظ الضروريات، أو الكليات الخمس مثلاً - إلى مشروعات اجتماعية، أسهمت بفاعلية ملموسة في تحقيق هذه الضروريات، أو المصالح الشرعية. ولكن وقع خطوات الممارسة العملية لم ينتظم طول الوقت على إيقاع المقاصد الشرعية.

وتأرجحت الممارسة بين المصالح والمفاسد . وكان كلما قل الفارق بين المقصد والممارسة زادت فاعلية نظام الوقف، وكلما زاد هذا الفارق قلت فاعليته في الواقع، وتراجع دوره في خدمة مقاصد الشريعة بشكل عام. وهذا ما أشارت إليه مثلاً كثرة السلبيات التي أحاطت بالوقف الأهلي حتى أخرجته عن مقاصده الصحيحة في حفظ النفوس والأموال. ولم تكن تلك السلبيات محض مسئولية الواقفين، وإنما ساعدهم بعض الفقهاء وبعض قضاة الشرع على المضي فيها وربما المبالغة في اقترافها في بعض الأوقات.

ويلفت النظر أن المحاولات التي جرت من أجل معالجة مشكلات الأوقاف . ابتداءً من الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين تقريباً . لم تأخذ باعتبارها المقاصد الشرعية في توجيه عملية الإصلاح وكبح جماح الخروج بشرط الوقف على هذه المقاصد، فمحاولة قدري باشا (سنة ١٨٩٤) . رغم أهميتها . جاءت لتكرس ما جرى عليه العمل دون نقد أوتمحيص ؛ حتى إن كثيراً من مواد كتابه الذي وضعه للقضاء على مشكلات الأوقاف هي عبارة عن مقاطع تكاد تكون منقولة حرفياً من حجج الأوقاف الأهلية والخيرية، ووصف ما احتوته من شروط بأنها صحيحة، وأعاد توكيد موقف الأحناف من قاعدة " شرط الواقف كنص الشارع "، هكذا على إطلاقها، بل إنه زاد فأكد على أن المقصود هوفي وجوب العمل إلى جانب الفهم والدلالة ولهذا أورد النص في م/١٠١صراحة على " أن شرط الواقف المعتبر كنص الشارع في الفهم والدلالة ووجوب

العمل به" [٤٧٠] . وعندما تعرض لحالات مخالفة شروط الواقف لم يذكر منها حالة واحدة من الحالات الثلاثة المقيدة لحرية المستحق في الزواج والإقامة والاستدانة. وسبق أن خلصنا في هذا البحث. وفي دراسات سابقة أخرى قمنا بها. إلى أن مفهوم الحرية متغلغل في مختلف جوانب نظام الوقف، ونضيف هنا أنه ما يفسر هذا التغلغل هوشدة ارتباط نظام الوقف بمقاصد الشريعة العامة، ومنها الحرية؛ التي تعني في جوهرها حرية التصرف لبلوغ مقاصد الشريعة المبنية على جلب المنافع ودفع المفاسد.

ولما ثار الجدل حول مصير الأوقاف الأهلية ابتداءً من العشرينيات في مصر والشام وتركيا وغيرها من البلدان، غاب التفكير المقاصدي مرة أخرى عن الموضوع أوكاد؛ وخاصة أن أحد طرفيه كان علمانياً لا تمثل الشريعة ولا مقاصدها مرجعية له، أما الطرف الآخر الذي مثله علماء الشريعة. وكان على رأسهم في مصر مثلاً الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية في العشرينيات من القرن الماضي، وجمعية العلماء في دمشق. فقد أعملوا نظرية أصول الفقه وليس مقاصد الشريعة في دفاعهم عن الوقف؛ إذ كان أكبر همهم هودحض الهجوم العاصف الذي استهدف الإطاحة بنظام الوقف من جذوره، وفي مثل هذه الحالة لم تكن نظرية المقاصد ذات فائدة لهم في كسب المعركة [٤٧١] . وفي سياق تلك

---

[٤٧٠] محمد قدري باشا، قانون العدل والإنصاف في للقضاء على مشكلات الأوقاف (القاهرة:مكتبة الأهرام، الطبعة الخامسة، ١٣٤٧ـ١٩٢٨) ص٤٣.

[٤٧١] لمزيد من التفاصيل حول وقائع تلك لمعركة والجدل الذي دار حول الأوقاف في مصر خلال العهد الملكي انظر: إبراهيم غانم، الأوقاف، مرجع سابق، ص٤٢٣ـ٤٣٤.

المعركة، أجيزت من جامعة الأزهر اثنتا عشرة رسالة علمية في موضوع الوقف في الفترة من ١٩٢٩إلى ١٩٣٣، وواحدة أخرى من مدرسة القضاء الشرعي سنة ١٩٤٩، وجميعها انتهج نهج الدفاع عن الوقف، ولم تتعرض أي منها لنقد حالات الشطط في شروط الواقفين إلا بذكر بعض حالات خاصة بشروط النظارة على الوقف وإدارة أعيانه [٤٧٢] ، أما الشروط الخاصة بالمصارف وتخصيص الريع ومدى انضباطها بأحكام الشريعة ومقاصدها فلم يقربوها .

ولكن سرعان ما ظهرت دعوات لاتخاذ مقاصد الشريعة مناراً لجهود الإصلاح[٤٧٣]، ومعياراً للحكم على مدى ملاءمتها . وظهرت أيضاً دراسات علمية فقهية (أكاديمية) أخذت بمنظور المقاصد الشرعية في محاولتها إصلاح الأوقاف، ومن أهمها دراسات الشيخ أبوزهرة، والشيخ علي الخفيف، والشيخ أحمد إبراهيم، والشيخ السنهوري. ولكن سرعان ما تدخلت السلطات الحكومية في أغلب البلدان الإسلامية في نظام الوقف على نحو لم تُرْعَ فيه مقاصد الشريعة، ولم تقم وزناً لتلك الدراسات وما احتوته من اجتهادات. فألغت الوقف الأهلي جملة وتفصيلاً. كما حدث في مصر وسوريا وتركيا مثلاً. وعمدت إلى تقييد

---

[٤٧٢] انظر مثلاً رسالة المنياوي ، مرجع سابق، حيث اقتصر على ذكر ثلاث حالات لمخالفة شرط الواقف تتعلق بالاستبدال ، وسلطة القاضي في عزل الناظر ، وتأجير أعيان الوقف.ص٦٤وص٦٥.

[٤٧٣] من الذين دعوا لذلك محمد فريد وجدي ، انظر مقالته بعنوان: هل يلغى الوقف الأهلي، مجلة الأزهر، مجلد ٨ــ صفر ١٣٥٦ــ١٩٣٧، ص١٢٩.

الوقف الخيري وسطت سيطرتها عليه وأدمجته في البيروقراطية العامة للدولة. وهو ما حدث في البلدان المذكورة وغيرها. وذلك بموجب سلسلة من القوانين لم يكن هدفها تطوير أداءه بوصل ما انقطع من صلات بينه وبين مقاصد الشريعة، إنما هدفت في كثير من الحالات إلى تعميق هذا الانفصال إلى حد الإطاحة بنظام الوقف برمته(أهلي وخيري)، وحظر إنشاء أية أوقاف جديدة، حتى ولو كانت للنفع العام، كما حدث في تونس مثلاً[٤٧٤]، ابتداءً من منتصف الخمسينيات من القرن الماضي.

وآل الحال في الواقع الراهن - في أغلب البلدان - إلى أن أصبح نظام الوقف رهين المحبسين: المحبس القانوني الذي يقيد حرية إنشاء الأوقاف، أو يحظرها بالمرة، ومحبس البيروقراطية الحكومية، وإجراءاتها الطويلة، وحيلها التي لا تنتهي إلا لتبدأ من جديد. والحصيلة هي أن نظام الوقف قد تدنى أداؤه، وجفت منابعه الاجتماعية والاقتصادية أو كادت في كثير من البلدان من جهة، ووهنت علاقة ما تبقى منه بمقاصد الشريعة والمصالح التي رعتها من جهة أخرى[٤٧٥].

---

[٤٧٤] لدينا معلومات موثقة تفيد بأنه كانت توجد ٢٠,٠٠٠ وثيقة وكتاب ومخطوطة موقوفة على جامع الزيتونة، وأنها نقلت إلى المكتبة الوطنية التونسية بعد الاستقلال مباشرة، وجرى توظيف كثير من مباني الزيتونة في عملية بناء الجامعة الوطنية الحديثة.

[٤٧٥] ثمة محاولات تبذل منذ حوالي عشر سنوات من أجل النهوض بالوقف في بعض البلدان - مثل تركيا، وإيران، وماليزيا، وبعض دول الخليج - وفي الفترة من سنة ١٩٩٨ إلى ٢٠٠٢ - أسهمنا بجهد متواضع في المشروعات التي تقوم بها الكويت للتنسيق بين الدول الإسلامية من أجل النهوض بالوقف، في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، ومجلس وزراء أوقاف الدول الإسلامية.

والسؤال الرئيسي الذي يثيره بحثنا الآن: هوكيف يمكن تطوير نظام الوقف في الواقع الراهن لمجتمعاتنا الإسلامية من منظور المقاصد الشرعية، وكيف تفتح "المقاصد "آفاقاً جديدة في هذا المجال؟

إن الإجابة على هذا السؤال تحتاج بحثاً مستقلاً ومطولاً. ولكن مختصر القول هنا هوأن الأفق الطبيعي والواسع الذي تفتحه نظرية المقاصد أمام الوقف هوأفق ما يسمى "المجتمع المدني" على المستويين المحلي والعالمي، وسنجد كلما أرسلنا النظر إلى أبعاد هذا الأفق أن النزعة الإنسانية العميقة الكامنة في نظام الوقف ومنظومة العمل الخيري المستندة إلى أصول الشريعة ومقاصدها هي ما تسعى إليه نظرية المجتمع المدني المحلي والعالمي، أوهي ما يجب أن تسعى إليه في تجلياتها المعاصرة على المستوى المعرفي أوالفلسفي على الأقل، وسنجد أيضاً أن بالإمكان أن نسهم في بلورة هذه النظرية بإظهار الأبعاد الإنسانية في النظم الإسلامية، ومنها الوقف ومنظومة العمل الخيري ومقاصدها الشرعية ؛ وذلك إذا أعدنا فهم فكرة الوقف من منظور مقاصد الشريعة، وسعينا لربطه بها في الوعي وفي القانون وفي بناء أولويات استثمار أموال الأوقاف وصرف عوائدها ؛ حيث أن مقاصد الشريعة مبنية على الفطرة الإنسانية، وهدفها العام هوحفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان. ومع ارتفاع موجة الاهتمام العالمي بقطاع العمل المدني/ الأهلي فمن المتوقع أن يكون نظام الوقف

مدعواً في المرحلة المقبلة أكثر من أي وقت مضى للإسهام بصيغ مبتكرة، واقتحام آفاق جديدة.

أما أهم ما يتطلبه تطوير نظام الوقف وفتح الآفاق الجديدة في هذا المجال من منظور المقاصد فأمور لاثة رئيسية:

١. إعادة ربط ثقافة الوقف ومنظومة العمل الخيري بمقاصد الشريعة في الوعي الجماعي محلياً وعالمياً، وذلك عبر برامج بحثية، ومقررات تربوية وتعليمية، ومواد إعلامية وفنية، تستوفي شروط الأصالة والجدية والاحتراف المهني.

٢. وضع مقياس لترتيب أولويات الوقف في ضوء احتياجات الواقع ليسترشد به الواقفون في تحديد أغراض وقفياتهم ومصارفها، وذلك بما يتفق مع مقاصد الشريعة، ويسهم في تحقيقها في الواقع الاجتماعي.

٣. وضع مشروع قانون عام للوقف، يعتمد - ضمن ما يعتمد - على نظرية المقاصد الشرعية، ليكون دليلاً إرشادياً تستعين به الدول الإسلامية التي ليس لديها قانون للوقف حتى اليوم وترغب في سن مثل هذا القانون، أو تقوم بتعديل القانون الموجود لديها؛ ليس فقط وإنما يتعين تدارك هذه المقاصد في القوانين الأخرى ذات العلاقة بالوقف ومجال عمله مثل قوانين الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية، وقوانين المواريث والأحوال الشخصية والشئون الاجتماعية.

إن فكر المقاصد يفتح ملف الأوقاف من مختلف جوانبه. هذا ما تبين لي بعد النظر في ضوع البحث، والله أعلم بالصواب.

قائمة المراجع

١ــ إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر(القاهرة: دار الشروق،١٩٩٨).

٢ــــــــــــ، نحوتفعيل دور نظام الوقف في توثيق علاقة المجتمع بالدولة، مجلة المستقبل العربي(بيروت) مركز دراسات الوحدة العربية ــ العدد٢٦٦ــ ٢٠٠١/٤.

٣ــــــــــــ، تقاليد نظام الوقف في رمضان:تأملات في علاقة المندوب بالواجب في الممارسة الاجتماعية للتكاليف الشرعية (دراسة منشورة على موقع إسلام أون لاين:

Islamonline.net\iol-arabic/qadaya/ramadar2.asp

٤ــ أبوإسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، وعليه شرح الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، ب.ت).

٥ــ أبوبكر أحمد بن عمرو الشيباني، كتاب أحكام الأوقاف(القاهرة: مطبعة ديوان عموم الأوقاف المصرية، ١٣٢١ هـــ ــ ١٩٠٤).

٦ــ أبوالمعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم، ومصطفى حلمي(الإسكندرية: دار الدعوة،د.ت).

٧ــ أحمد عبد الرحمن البنا: الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مع مختصر شرحه(القاهرة: ب.ت).

٨ــ أحمد فرج السنهوري، مجموعة القوانين المصرية المختارة من الفقه الإسلامي: الجزء الثالث ــ في قانون الوقف(القاهرة: مطبعة مصر ١٣٦٨هـــ، ١٩٤٩).

٩ــ جمعة محمود الزريقي، تغيير مصارف الوقف: حالة وقف السور الدفاعي في مدينة طرابلس الغرب نموذجا. مجلة أوقاف ــ العدد١ السنة الأولى ــ شعبان ١٤٢٢/نوفمبر ٢٠٠١(الكويت/ الأمانة العامة للأوقاف).

١٠ــ جورج مقدسي، مؤسسات العلم الإسلامية ببغداد في القرن الخامس الهجري، مجلة الأبحاث ــ الجامعة الأمريكية في بيروت ــ السنة ١٤ــ الجزء٣ ــ و٤ أيلول وكانون أول ١٩٦١.

١١ــ شرف الدين إسماعيل المقري، إخلاص الناوي، تحقيق عبد العزيز عطية زلط(القاهرة:١١٩٠).

١٢ــ عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضاً ودراسة وتحليلاً(عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ؛ ودمشق: دار الفكر ٢٠٠٠).
١٣ــ عبد اللطيف الدهيش، الكتائب في الحرمين الشريفين وما حولهما(مكة المكرمة: دار خضر للطباعة، ط٣ــ١٩٩٧).
١٤ــ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام:قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (بيروت:دار المنتخب العربي،١٩٩٤).
١٥ــ محمد أبوزهرة، محاضرات في الوقف(القاهرة: معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٥٩).
١٦ــ ــــــــ، مشكلة الأوقاف، مجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة، العدد الخامس ــ١٩٣٦.
١٧ــ محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار(بيروت:دار إحياء التراث العربي، د.ت).
١٨ــ محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، ومحمود أمين النواوي(القاهرة:المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف، ١٤٠٤هـ).
١٩ــ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية(تونس: مكتبة الاستقامة بسوق العطارين، طبعة أولى،١٣٦٦هـ).
٢٠ــ محمد بخيت المطيعي، المحاضرة في نظام الوقف(القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٥هـ).
٢١ــ محمد عبد المجيد المنياوي، رسالة في لزوم الوقف وشروطه(لنيل درجة التخصص في القضاء الشرعي، ١٩٣١ ــ مخطوطة).
٢٢ــ محمد فريد وجدي: هل يلغى الوقف الأهلي، مجلة الأزهر، مجلد ٨ــ صفر١٣٥٦ــ١٩٣٧.
٢٣ــ محمد قدري باشا، قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف (القاهرة:مكتبة الأهرام، الطبعة الخامسة، ١٣٠٧ــ١٩٢٨).

٢٤ــ نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة:التشريع المعاصر بين طد المجتهد وقصور الاجتهاد: دراسة مقارنة نقدية(بيروت:دار الطليعة للطد والنشر،٢٠٠٠).
٢٥ــ ندوة "مؤسسات الأوقاف في العالم العربي والإسلامي"(بغداد: م البحوث والدراسات العربية ــ جامعة الدول العربية ــ ١٤٠٣ ــ١٩٨٣)
٢٦ــ ندوة " إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف"(جدة: المعهد الإسلامي للبد والتدريب،١٩٨٩).
٢٧ــ حجة وقف الأشرف برسباي، نشرها وقدم لها وعلق عليها أحمد د (القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ١٩٦٣).
٢٨ــ حجة وقف الحاج عبده سلامة بتاريخ ١٥ذي/القعدة١٣٠٨ــ١١ محررة أمام محكمة مصر الشرعية(سجلات وزارة الأوقاف ــ سجل ٢٠/أهلي مسلسة١٥٥).
٢٩ــ وثيقة وقف السلطان قايتباي على المدرسة الأشرفية وقاعة الس بدمياط، تحقيق محمد محمد أمين، المجلة التاريخية المصرية ــ المجلد الـ والعشرون.
٣٠ــ حجة وقف دلبرون هانم شكري بتاريخ ٢٧شوال١٣٤٠ ١٩٢٣/٦/٢ أمام محكمة مصر الشرعية .(سجلات وزارة الأوق سجل٤٩/ مصر ــ مسلسلة ٥٢٤٢).
٣١ــ حكم الشريعة الإسلامية في الوقف الخيري والأهلي: بيان من الع (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٦هـ).