الفصل الثالث

الامتداد الزمني للمصالح في الفكر المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

من البعد الاعتقادي إلى الوجهة التدقيقية

إسماعيل الحسني(*)

مقدمة:

إن نقطة الانطلاق في بناء الفكر المقاصدي تسليم صاحبه بأن شريعة تكتفي بالأوامر والنواهي دون تقصيد لمعاني خطابها، ودون تعليل للمصالح المقصودة من تشريع أحكامها، ودون فسح المجال لخلع طابع المعقولية على أحكامها... إن الشريعة دون هذه المتعلقات لهي شريعة غير متجددة، ولا يمكن لها تبعا لذلك أن تستوعب تقلبات الحياة وتشعباتها. إنَّ المصلحة هي الموضوع الأساس في الفكر المقاصدي، نعم لا شك في ذلك، لكن المصلحة لا تتجسد داخل بنية هذا الفكر في منطق الأهواء العارضة والنـزوات العابرة، بل المطلوب أن يتسق التفكير العلمي فيها مع ما تقتضيه المقاصد الحق للشرع الإسلامي. هذا الشرع الذي طلب من جملة ما طلب من الإنسان أن ينصف من نفسه ولو كان القضاء إلى جانبه، كما هو واضح من قوله ﷺ: "لعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها."(1)

(*) أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش. البريد الإلكتروني: hacsani@maktoob.com

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، ط3، 1407هـ-1987م، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، ج2، حديث رقم2534، ص952.

إن ما يهم عالم المقاصد هو مصالح الناس، لكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، وإنما بالدرجة الأولى بحسب ما يقصده الشارع. دون هذا الاتساق العلمي مع المقاصد الحق للشرع الإسلامي، يجعلنا نسقط في شرك الاختلاف العقيم في مدلولات مفهوم المصلحة، التي يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب سياسية واقتصادية واجتماعية، وبحسب ما يتبناه من أنساق أخلاقية وفلسفية. وحتى إذا ما توفر الوعي بهذا الاختلاف فإن أسئلة كبيرة وإشكالات دقيقة لا تفتأ تحاصرنا، وما يهمنا منها في هذا الإشكال هو الذي يمكن صياغته في السؤال الآتي: كيف يتحدد الامتداد والشمول الزمني للمصلحة بوصفه موضوعاً رئيساً في الفكر المقاصدي؟ بكلام آخر بأي زمن تتعلق المصالح التي يتعين على عالم المقاصد بحثها وسبرها وتعقلها؟

يمكن أن نميز بين رؤيتين حكمتا معالجة علماء الإسلام للجواب عن هذا السؤال البسيط في مظهره، العميق في مخبره وأبعاده: الأولى تعميمية تنحو منحى اعتقاديا. والثانية تخصصية تنحو منحى التدقيق.

أولا: الرؤية التعميمية

سيطرت الرؤية التعميمية للمصلحة ولا تزال تهيمن على نظر وعمل المسلمين. وأعني بها ذلك التصور الذي يجعل المقصد المصلحي الذي يهتم به عالم المقاصد، كما يشمل الدنيا، يمتد أيضا إلى الآخرة، أي إن زمان المصلحة في الشرع الإسلامي شامل بقدر ما يتناول الدنيا يحيط أيضا بالآخرة. ومن أبرز شواهد الرؤية التعميمية ما كتبه عالمان رائدان أحدهما من المشرق، وهو العز بن عبد السلام، (توفي 660هـ). والثاني من المغرب وهو أبو إسحاق الشاطبي (توفي790هـ).

العز بن عبد السلام:[2]

وعلى كل حال نحن إزاء فقيه مقاصدي متمكن حتى كان من أمثال مصر: "ما أنت إلا من العوام ولو كنت ابن عبد السلام."

بنى العز بن عبد السلام كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" على التمييز بين مصالح الآخرة ومصالح الدنيا. يبدو ذلك من أول فصل من فصول هذا الكتاب الرائد في الفكر المقاصدي: أعني به "فصل في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون."[3] إن الذين يعملون الصالحات لا يقطعون بما سيسفر

---

(2) العز بن عبد السلام، ولد بدمشق (577هـ) من أسرة فقيرة حتى إنّه كان يبيت في جانب من جامعها. درس على يد أساتذة كبار، كما تتلمذ عليه كبار علماء عصره كابن دقيق العيد وسيف الدين الآمدي فقيه عامل، تولى التدريس في المدرسة الصالحية في دمشق ومارس الخطابة بالجامع الأموي بها، كما مارس القضاء. مصلح منتقد هاجر إلى مصر عام 639هـ بسبب تعرضه لاضطهاد حاكم دمشق عندما أنكر عليه التحالف مع الصليبيين. أثر عنه مواقف عملية تشهد على أنه من العلماء العاملين الذين يضعون المبادئ فوق كل مساومة. من ذلك أنه بعد قتل الملك قطز –ملك مصر– أراد الظاهر بيبرس أخذ البيعة لنفسه بطريقة فيها كثير من الالتواء فامتنع العز عن مبايعته قائلا له: "أنا أعرفك مملوكاً للبندقداري ولم يثبت لدي عتقك. فكيف تريد مني أن أبايعك وأنت لست حرا لا تجوز إمامتك؟" فاضطر بيبرس إلى إحضار شهود له بأنه استرجع حريته من سيده. وعندئذ بايعه الشيخ العز بن عبد السلام.ثم ما لبث أن استغل هذه السابقة في ردع أمراء المماليك، وقد بلغوا درجات في التعسف وظلم الناس. وهكذا أعلن على الملأ أنه لم يثبت لديه أن أمراء المماليك قد تحرروا من الرق وأن أحكام الرق يجب أن تطبق عليهم. فلما سمع المماليك بذلك: غضبوا ولم يتعامل معهم أحد. فاضطروا في النهاية إلى طلب رأي الفقيه العز بن عبد السلام، فأفتى بأن قال لهم: نعقد لكم مجلسا وينادى عليكم للبيع لفائدة بيت مال المسلمين ثم نعتقكم بعدها. وبعد تلكؤ ومناورات وضغوط اضطروا إلى القبول بحكم العز. فقدموا أنفسهم للبيع بالمزاد، وصار المنادي ينادي: أمراء للبيع والعز يبالغ في ثمنهم، ولما تم البيع أعتقهم، ثم صرف ما قبضه في المصالح العامة. ". (توفي 660هـ) أشهر مؤلفاته "شجرة المعارف"، و"قواعد الأحكام في مصالح الأنام". انظر:

– الزركلي، خير الدين. **الأعلام قاموس لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط15، ج4، ص21.

– الحنبلي، بن العماد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت:** دار الآفاق الجديدة، د.ت.، ج5، ص301.

– السريري، أبو الطيب مولود. **معجم الأصوليين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م، ص285–287.

(3) ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الجيل، ط2، 1980م، ج1، ص4.

عنه عملهم من ثمار ونتائج. وكما ينطبق هذا الأمر على أعمال الدنيا ينطبق أيضاً على أعمال الحياة الأخرى بعد الموت. وعلى أساس التمييز بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة صاغ العز الفكرة الرئيسة لهذا الكتاب، التي تتمثل في أمرين جوهريين: دراسة المصالح التي انطوت عليها الشريعة. والتنبيه إلى المفاسد التي نهت عن ارتكابها. قال العز بن عبد السلام: "بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات الشرعية لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات، ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وبيان ما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم إليه، والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد، أو تجلب مصالح."[4]

يبدو من هذا النص ذلك التقسيم الذي يقسم صاحبه المصلحة الشرعية من منظور الامتداد الزماني إلى ثلاثة أقسام: مصلحة جامعة بين الدنيا والآخرة، ومصلحة دنيوية، ومصلحة أخروية.

المصلحة الجامعة بين الدنيا والآخرة: أي الجامعة بين المصلحة العاجلة في الدنيا والمصلحة الآجلة في الحياة الآخرة كالكفارات، والعبادات المالية من زكاة وصدقات وعبادات غير مالية كالصلوات وغير ذلك. مصالحها الدنيوية تمس مباشرة المستفيدين منها والآخذين لها. أما مصالحها الأخروية المتوقعة الحصول فهي لمن أدى تلك العبادات.[5]

المصلحة الدنيوية: وتتمثل في إجراء أحكام الإسلام وما تتطلبه من صيانة النفوس والأموال والحرم. لقد سئل رسول الله ﷺ: "أي الأعمال أفضل فقال: إيمان بالله. قيل: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله.قيل ثم أي: قال: حج مبرور؛"[6] فالمغزى المصلحي الدنيوي من جعله ﷺ الإيمان بالله أفضل الأعمال هو تحقيقه لمصالح إجراء وتنفيذ الأحكام الشرعية. أما الجهاد فمصالحه الدنيوية

(4) المرجع السابق، ج1، ص10.

(5) تابع أمثلة تعددت للعز بن عبد السلام في: المرجع السابق، ج1، ص43.

(6) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ج2، حديث رقم1447، ص553.

هي إعزاز الدين وشفاء صدور المؤمنين من اغتنام أموالهم وسبي نسائهم، فضلا عن ما يدرأ من مفاسد فإنه كما قال العز: "يدرأ الكفر من صدور الكافرين إن قتلوا أو أسلموا خوفا من القتل، وكذلك يدرأ استيلاء الكفار على قتل المسلمين وأخذ أموالهم... انتهاك حرمة الدين."[7]

ما يميز المصلحة الدنيوية التي انطوت عليها الشريعة هو تلازم الألم فيها للذة؛ لأنه لا وجود لمصلحة أو مفسدة محضة في الدنيا، وفي ذلك اتساق واضح مع النظام الذي ركب عليه العالم الدنيوي؛ نظام العالم الدنيوي مركب من تشابك الآلام بالملذات، وتداخل المصالح بالمفاسد، ومن ثم لا مناص من الترجيح بين المصالح جلبا لها والمفاسد درءاً لها. ما يوجد في الدنيا هو الصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، والراجح والمرجوح، ولا ينطبق هذا النظام على المصالح الدنيوية في الشريعة، وإنما هو منطبق على كل ما يطفح به نظام الوجود الدنيوي، من ذلك ما عليه واقع الطب وما عليه حال الأطباء، كلهم يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت.

ودليل قانون تشابك المصالح بالمفاسد وعدم تمخضهما الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: "حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات."[8] والمكاره مفاسد ينفر منها الناس، والشهوات مصالح يستمرئها الناس وينتفعون بها، والمكاره من حيث كونها مفاسد متداخلة مع الشهوات من حيث كونها مصالح، لذا لا يسع المرء إلا الترجيح؛ لأن الإنسان ميال بطبعه إلى إيثار ما رجحت مصلحته على مفسدته. كما أنه ميال بطبعه إلى النفور مما رجحت مفسدته على مصلحته.

وانطلاقاً من قانون تشابك المصالح بالمفاسد وتداخل الآلام مع الملذات جاءت الأحكام الشرعية، التي حال الشارع فيها كحال الطبيب، الذي قد يأمر المريض باستعمال الدواء المر البشع، ولا يقصد من ذلك المشقة نفسها وحرارة

(7) المرجع السابق، ج1، ص55.

(8) النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ط1، 2002م، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ج4، حديث رقم2822, ص1219.

الألم ذاته، وإنما يقصد ما يؤول إليه استعمال الدواء من شفاء ومصلحة. قد يترك الواحد منا أصنافا من الطعام الشهي والشراب الهنيء بسبب ما يتوقع من سوء عاقبة أكله وشربه، ولو شاء الشارع سبحانه لما جعل في الأحكام الشرعية شيئا من المكاره- المفاسد، ولكن سبق القضاء الإلهي بالابتلاء بنظام اختلاط المصالح بالمفاسد في الدنيا لقوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: 35] ونشدان للغاية المصلحية لا يسع المرء إلا النظر التحقيقي ترجيحاً أو اختياراً أو توقفاً واحتياراً؛ لأن الطب كما قال العز: "كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية ولدرء مفاسد الأعطاب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك. فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع، فإن تساوت الرتب تخير، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه أو توقف عند الجهل به."[9]

وينظر إلى قسم المصلحة الدنيوية من زاويتين: زاوية ثمراتها، وزاوية مراتبها. فإذا نظرنا إليها من زاوية ثمراتها الدنيوية ميزنا فيها بين مصلحة ناجزة الحصول، ومصلحة متوقعة الحصول. ومن المصلحة الناجزة الحصول مصالح الأكل، والمشارب، والملابس والمناكح، والمساكن، ومصالح المعاملات، وحيازة المباح كالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب. ومن المصلحة المتوقعة الحصول الاتجار لتحصيل الأرباح، والاتجار في أموال اليتامى، لما يتوقع فيها من الأرباح وتعليم الصنائع والعلوم، لما يتوقع من فوائدها وبناء المنازل وزرع الحبوب وغرس الأشجار.

وإذا نظرنا إلى المصلحة الدنيوية من زاوية مراتبها المعرفية وجدناها مرتبة في ثلاث مراتب: الأولى: مرتبة الضرورات كالمآكل، والمشارب، والملابس، والمساكن، والمناكح، والمراكب، وغيرها، مما تمس إليه الأقوات. والمرتبة الثانية: الحاجات. والمرتبة الثالثة: هي التتمات والتكملات، وهي أعلى مراتب المصالح كأكل الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسناوات.[10]

المصلحة الأخروية: تعلو المصلحة الأخروية على المصلحة الدنيوية.

(9) المرجع السابق، ج1، ص6.

(10) المرجع السابق، ج1، ص44، ج2، ص71.

وتتمثل في خلود الجنان ورضا الرحمن وأفراح الولدات دل عليها قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: 71] وقوله: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ۝٤٥ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ﴾ [الصافات: 45-46] وقوله: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [آل عمران: 170] وقوله: ﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ﴾ [آل عمران: ١٧١] وتتصف المصلحة الأخروية بصفات ثلاث:

- أنها متوقعة الحصول؛ لأنه لا يعرف أحد من الناس بحقيقة خاتمته، وحتى لو عرف فإنه لا يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول المصلحة ممثلة في الثواب لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة...[11]

- أنها متفاوتة، فيها الأعلى التي تقتضي فعل الواجبات واجتناب المحرمات، وفيها الأدنى التي تتطلب فعل السنن المؤكدة، وفيها المتوسط بينهما التي تقتضي المواظبة على المندوبات التابعة للواجبات والفرائض. والفائدة من هذا الترتيب أنه عند اجتماع المصالح الأخروية فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها كلها حصلنا الأعلى منها، فالذي يليه لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: 17-18] وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: 145] وإذا استوت المصالح الأخروية وتعذر الجمع تخيرنا، ونختار القرعة، وقد يختلف في تقدير التساوي والتفاوت.[12]

- أن المصلحة أو المفسدة الأخروية محضة لا ينطبق عليها قانون تشابك المصالح بالمفاسد كما هو عليه نظام الوجود الدنيوي؛ لأن اللذة والألم متلازمان بحكم العادة المطردة في الدنيا، وهكذا يجد أهل الجنة لذة الشراب من غير عطش ولا ظمأ، كما يجدون لذة الطعام من غير جوع ولا سغب. فـ"أهل الجنة يلهمون التسبيح كما يلهمون النفس."[13] كما أن أهل النار مفاسدهم محضة دل عليها قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٤] وقوله: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ﴾ [إبراهيم: 17] وقوله: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾ [الحج: 22]

(11) المرجع السابق، ج1، ص43.
(12) يقدم العز بن عبد السلام أمثلة متعددة لذلك في: المرجع السابق، ج1، ص62-79.
(13) المرجع السابق، ج1، ص15، وص57.

والذي يبدو من معالجة العز بن عبد السلام لأقسام المصلحة في الشرع الإسلامي أنها من صنف المعالجات المقاصدية التي تتحكم فيها رؤية تعميمية، تجعل المصلحة تارة دنيوية، وتارة أخرى أخروية، وتارة ثالثة أخروية ودنيوية، وكلها أقسام من المصالح، القاسم المشترك بينها جميعا، أنها متفاوتة ولا يقطع بحصولها؛ لأنها مبنية على الظنون الراجحة. وما ميّز ويميز مصالح الدنيا أنها متشابكة مع ما يخالفها من مفاسد، أما مصالح الآخرة فمحضة؛ إذ لا نسبة بين مصالح الدنيا ومفاسدها وبين مصالح الآخرة ومفاسدها.

الإمام الشاطبي:

الشاهد الثاني على الرؤية التعميمية ما كتبه فقيه المقاصد في العصر القديم الإمام أبو إسحاق الشاطبي -رحمه الله-. وأبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشاطبي من أعلام فقهاء المالكية المبرزين، بل ومن كبار علماء الإسلام على الإطلاق. ويعدّ كتابه الموافقات في أصول الشريعة فتحاً جديداً في علم الأصول؛ لأنه وضع منهجية التفكير في الشريعة في سياق مقاصدي، كما بنى استنباط أحكامها على مدى التشبع بمقاصدها. والتمكن من الاستنباط فيها يتم عنده في ضوء فهم المصلحة الشرعية المقصودة في كل نازلة تنـزل. يرى هذا الفقيه المقاصدي الرائد -والذي طبقت شهرته الآفاق-[14] أن المصلحة في الشرع من زاوية الامتداد الزمني قسمان رئيسان: مصلحة دنيوية ومصلحة أخروية.

أمّا المصلحة الأخروية في الشرع، فيتفرع عنها قسمان: مصلحة خالصة، ومصلحة ممتزجة وخالصة في الوقت نفسه، فقسم المصلحة الخالصة لا امتزاج فيها للمنافع بالمضار، كنعيم أهل الجنان، ويقابلها المفسدة الخالصة كعذاب أهل الخلود في النار. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: 74] وقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: 73]، أما المصلحة الممتزجة والخالصة في الوقت نفسه فهي ممتزجة بالنسبة فقط لمن يدخل النار من المعتقدين لعقيدة التوحيد، فالنار لا تنال منهم مواضع السجود، وتلك مصلحة ظاهرة، فإذا أدخل الجنة برحمة الله رجعت المصلحة بعد ذلك إلى القسم الأول، وصارت خالصة.

(14) الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ص65 وما بعدها. وص109 وما بعدها.

ويبدو من معالجة الشاطبي للمصلحة الأخروية بقسميها، أن ما يميزها عن معالجة العز بن عبد السلام هو التشبث الواعي والمستوعب في الوقت نفسه بما يظهر وبما يفهم من نصوص الشريعة، وفي ذلك إبراز لحدود النسبة بين مصالح الدنيا بمصالح الآخرة. فلئن اتفق الفقيهان المقاصديان على أن ليس للعقل في أمور الآخرة مجال، فلا يقاس أحدهما على الآخر، إلا أن منطق عدم قياس الشاهد على الغائب محدود في الوقت نفسه، ونصوص الشريعة هي التي تبرز حدود هذا المنطق. من ذلك ما يظهر من رواية مسلم عن أبي هريرة: "... تأكل النار من ابن آدم إلا أثر السجود، حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود."[15]

وأمّا المصلحة الدنيوية في الشرع فغير خالصة في الوجود الدنيوي: وإنما هي ممتزجة في واقعه، تتشابك المنافع والمضار في بنيتها، ويختلط الشر بالخير في تركيبتها، وعلى أساس واقع الامتزاج تقوم مهام الخلافة في الأرض، وعلى خلفية معطى الاختلاط جاءت أحكام الشريعة، وانطلاقا من عنصر التشابك تنهض اختيارات الناس المختلفة وأعباء المكلفين المتعددة. فما من مفسدة تفرض في حكم الاعتياد إلا ويسبقها، أو يقترن بها، أو يتبعها من نيل اللذات، قليل أو كثير، وما من مصلحة دنيوية تجري إلا ويسبقها، أو يقترن بها، أو يتبعها قسط قليل أو كثير من الآلام والمضار. يشهد على ذلك التجربة الحياتية، ويشهد على ذلك الشرع نفسه الذي لم يكلفنا بالمصلحة الدنيوية وحدها ولا بالمفسدة الدنيوية وحدها، وإنما كلفنا بهما معاً، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 35]، وقوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك:2] وقوله ﷺ: "حجبت النار بالشهوات، وحجبت الجنة بالمكاره"[16]

هذا وتفهم المصلحة الدنيوية على هدي من قانون التمازج بين المنافع والمضار الذي خلق على أساسه الوجود الدنيوي، والشارع في هذا التمازج كما يقصد المصالح يقصد أيضا الابتلاء بها. أما ما يلحقها أو يتبعها أو يقترن بها من مفاسد، فلئن قصد الابتلاء بها فلا يقصدها في ذاتها. فقد استدل الشاطبي على هذا الطرح للمصلحة الدنيوية بقاعدتين مقاصديتين:

---

(15) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23]، ج6، حديث رقم7000، ص2704.

(16) المرجع السابق، كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ج5، حديث رقم6122، ص2379.

القاعدة الأولى صاغها بقوله: "الأسباب الممنوعة في الشرع أسباب للمفاسد لا للمصالح، والأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد."[17] فهذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب شرعي لكثير من المصالح المقصودة من إقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد أي باطل وأي انحراف أو انحلال، لكن قد يلحقه أو يقترن به أو يتبعه مفاسد متشابكة مع المصالح السابقة مثل: فساد إتلاف الأموال، أو النفوس، أو الأعراض... وكلها مفاسد لا يقصدها الشرع في ذاتها، وإنما يقصد الابتلاء والتكليف بها. والنكاح الفاسد سبب ممنوع؛ لأنه يسفر عن مفاسد قصد الشرع الانتهاء عنها، لكنها مفاسد قد تلحقها، أو تتبعها، أو تقترن بها مصالح إلحاق الولد وثبوت الميراث... وكلها مصالح لا يقصدها الشارع في ذاتها، وإنما يقصد الابتلاء بها؛ لأن الدنيا خلقت على هدي من تشابك المنافع بالمضار واختلاطهما.

والقاعدة الثانية صاغها الشاطبي بقوله: "المصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة، إنما تعدّ من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية."[18] لا يخفى ما تنطوي عليه هذه القاعدة المقاصدية من نظرة أداتية للمصلحة الدنيوية؛ إذ لا تعدّها مقصداً في حد ذاته يلبي فقط أهواء الناس في جلب مصالحهم الذاتية وتحقيق غرائزهم الأنانية، فلو كان المقصود الشرعي كذلك، لكان المكلف كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها. كلا ليست المصلحة الدنيوية المقصودة في الشرع مجرد هدف غرائزي، وإنما هي أولا وقبل كل شيء هدف تنظيمي يقيم الدنيا على أساس من أن "الشريعة كلها تخلق بمكارم الأخلاق" كما قال الشاطبي نفسه،[19] نعم لا شك في ذلك، لكن ليس فقط من أجل الدنيا والاستغراق فيها، وإنما من أجل مصلحة الحياة الآخرة.

---

(17) الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الخبر- المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م، ج1، ص374.

(18) المرجع السابق، ج2، ص63.

(19) **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج2، ص66.

وانطلاقاً من هذه النظرة الأداتية، فإن إقرار العز بن عبد السلام وتسليمه بمعرفة العقل المجرد للمصلحة الشرعية الدنيوية في محل نظر وتأمل. قال العز: "من أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك."[20] اعترض الإمام الشاطبي على هذا الإقرار والتسليم؛ لأن المعرفة العقلية المجردة عاجزة وحدها عن الإحاطة بالمصلحة الدنيوية من كل وجه ومن كل صورة، بل يحصل لصاحبها ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ومن بعض الصور دون بعض. ولو عرف العقل المجرد وحده المصلحة الدنيوية التي انطوى عليها الشرع الإسلامي لاكتفى صاحبه ببث مصالح الآخرة وحدها، لكن الذي حصل أن الشرع أقام المصلحتين الدنيوية والأخروية. والشرع الإسلامي كما قال الشاطبي: "جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الآخرة."[21]

والحاصل من النظرة التعميمية للمصلحة عند الشاطبي أن هذا الفقيه المقاصدي لم يكتف بالتمييز بين الدنيوي والأخروي في المصالح التي تنطوي عليها الشريعة، بل بيَّن أنَّ المسوّغ في كل مصلحة دنيوية في الشريعة هو في مدى إقامتها للحياة الآخرة، وكل من العز والشاطبي يسلم بدنيوية المصالح التي تنطوي عليها الشريعة، لكنهما ظلا في مستوى النظرة المصلحية العامة، وبقيا متمسكين بها بالنواجذ، ولم ينتقل كل واحد منهما بفكره إلى نظرة مصلحية تتسم بطابع الاختصاص الدنيوي.

والعائق المعرفي في موضوع الفكر المقاصدي ممثلا في المصلحة، لا يتمثل في هذه الرؤية التعميمية وما تظهره وما تمثله من بُعد اعتقادي صادق في العقيدة الإسلامية؛ لأن في الشريعة نصوصاً تنص على أن للأعمال وللأفعال الإنسانية ثماراً ونتائج، هي إما مصالح تتمثل في جنات الخلد، وإما مفاسد تتجسد في جهنم، والعائق المعرفي في الرؤية التعميمية هو في ما تبطنه؛ لأنها قد تتحول إلى غطاء نتستر به فنذهل عن الدنيا ذهولا سلبيا ولا نتفاعل -كما يقتضي واجب الاستخلاف- مع واقعها تفاعلا إيجابيا.

(20) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص10.

(21) الشاطبي، **الموافقات**، ضبط: آل سليمان، مرجع سابق، ج2، ص78.

إن التأكيد على البعد الاعتقادي والإلحاح عليه جعل تناول أهل المقاصد -كما بينت في دراسة سابقة-[22] للمصلحة تناولاً عاماً إذا كان متمسكاً بالخلفية الاعتقادية للمصالح وللمفاسد في الشرع الإسلامي، فإننا لا نجد فيه الالتفات بالقدر الكافي والمطلوب إلى راهن الأمة والمجتمع في الوقت الحاضر، وبذلك لم يحتف فيها كثير بالزمان الدنيوي والمجتمعي للمصالح. وفي نظري يجب التمييز في الرؤية التعميمية بين أمرين: أولهما ما تنطوي عليه من بعد اعتقادي يجسد ركنا من أركان العقيدة في الإسلام، والثاني ما يبطنه الاختباء وراء هذا الركن الاعتقادي من السقوط في مهاوي التعميم، فلا ننتقل بنظرنا المصلحي إلى التدقيق. والتدقيق هنا هو الانتقال من التعميم إلى التخصيص، وعدم الانتقال عائق معرفي من عوائق الفكر المقاصدي الذي حاول فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- تجاوزه.

ثانياً: الرؤية التدقيقية

معنى الرؤية التدقيقية أن شريعة الإسلام تنطوي على المصلحة الدنيوية انطواء لا يتناقض مع الاعتقاد بالجزاء الأخروي بعد الممات. يتمثل أنموذج هذه الرؤية في ما كتبه الإمام محمد الطاهر بن عاشور المزداد عام (1296هـ/ 1879م) والمتوفى (1393هـ/ 1973م)،[23] خاصة ما كتبه في أربعة من أعماله الرائدة. الأول: تفسيره أو موسوعته في تفسير كتاب الله تعالى "التحرير والتنوير". والثاني: كتابه الذائع الصيت "مقاصد الشريعة الإسلامية"، والذي بحث فيه عن المصلحة في نظام المعاملات المدنية. والثالث: كتابه "أليس الصبح بقريب" والذي عدّ وثيقة من وثائق الحركة الإصلاحية التونسية. والرابع: كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، الذي عالج فيه المسألة الإصلاحية في حياة المسلمين المعاصرة. في تراث ابن عاشور المقاصدي عامة،[24] وفي هذه الكتب

(22) الحسني، **نظرية المقاصد**، ص283.

(23) لا يسع المتتبع لترجمة ابن عاشور إلا الاعتراف بأننا إزاء رحلة دنيوية باسقة. رحلة لم يهمل فيها ابن عاشور لحظة من لحظاتها إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى. تاركا خلفه إنجازات كبيرة لعل أبرزها تراثه العلمي وجهوده في مجال الإصلاح.

(24) للوقوف على تاريخ تراث ابن عاشور انظر:
- إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور**، مرجع سابق.

الأربعة خاصة نظر مصلحي يتميز بطابع التدقيق الذي يتقصد منه صاحبه بناء فكر يعانق آفاق الإصلاح الذي تحتاجه دنيا الحياة المجتمعية الإسلامية المعاصرة.

يدعونا هذا العلامة التونسي الفذ إلى أن يتميز نظرنا المصلحي في الشريعة بطابع النظر التخصصي الذي يجب أن ينتقل من التعميم إلى التخصيص، فيقتصر نظر المفكر المقاصدي على الآثار المصلحية الدنيوية، ونتائجها، وعواقبها، ومآلاتها المختلفة في الحياة المجتمعية، فليست الحياة الأخروية إلا موعداً ينال فيه كل واحد من البشر جزاءه على ما قدمه من أعمال في حياته، وعلى ما كان عليه من أحوال في الدنيا. وإن هذه الشريعة لما كانت ضابطة للسلوك الإنساني ومهيمنة عليه؛ لأنها كاملة ومحيطة بكل ما تولده التصرفات الإنسانية على توالي الأزمنة والأمكنة، فإن المقصد المصلحي فيها لا يمكن إلا أن يكون دنيويا، يتقصد ضبط نظام حياة الإنسان الفرد، ونظام حياة المجتمع والأمة. وهكذا ينتهي المستقرئ للشريعة أنها اتجهت لتحقيق المصلحة الدنيوية اتجاهين: اتجاه إصلاح الفرد اعتقادا وتفكيرا وعملا. واتجاه إصلاح المجتمع في تعاملاته وتصرفاته المختلفة.

1. **شواهد الرؤية التدقيقية:**

يشكل القرآن المجيد الشاهد الأمثل على هذا التوجه المصلحي الدنيوي. وآياته كلها تقصد بهذه الصورة أو تلك تحقيق الإصلاح تارة بالحث على إرادته، وتارة ثانية بالإلحاح على إعماله. وفي آيات القرآن حث واضح على إرادة وابتغاء الإصلاح كما في قوله تعالى: ﴿إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ﴾ [هود: 88] كما أن آيات القرآن المجيد كلها إلحاح متنوع على ما هو واجب إعماله في تصرفات الناس، وفي ما يعرفه وجودهم الدنيوي، وهذا واضح في أسباب بعثة موسى، وأنها كانت لإنقاذ بني إسرائيل – كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا يَسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَةٗ مِّنۡهُمۡ يُذَبِّحُ أَبۡنَآءَهُمۡ وَيَسۡتَحۡيِۦ نِسَآءَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [سورة القصص: 4] وهو أوضح في الآيات التي تنهى عن الفساد في الأرض، وفي تصرفات الناس وتعاملاتهم، فتلح على أهمية استقرار الأوضاع المجتمعية وانتظامها واستدامة

صلاحها: منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 85] ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: 204-205] و منها قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [سورة النور: 55]

وعلى أساس هذا التوجه المصلحي الدنيوي يفهم الباحث مغزى أن يعلل الله تعالى كثيرا من أحكامه بعلل ذات طبيعة دنيوية، فلولا إرادة انتظام العالم الدنيوي لما شرع الله تعالى الشرائع الرادعة عن الفساد في الأرض من قصاص وقطع للأطراف وتشريع غرم قيمة المتلفات وشتى أنواع العقوبات، ولولا هذه الإرادة التنظيمية الدنيوية لما شرع الشرائع المبيحة لتناول الطيبات، ولله در فقيه المقاصد في العصر الحديث ابن عاشور عندما نبه إلى أن الإصلاح المنوّه به غير مراد به كما قال -رحمه الله-: "مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية."[25] ذلك ما يتأكد للناظر في الشرائع الإسلامية بما في ذلك العبادات الإسلامية نفسها، فكلها منطوية على مصالح دنيوية.

إنّ ثمرة الصلاة في الحياة المجتمعية هي الانتهاء عن كل فحشاء ومنكر. ذلك هو المقصد الذي يستهدفه الشارع من تشريعها قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45] والصلاة نوع عظيم من أنواع ذكر الله تعالى ثمرته النفسانية والوجدانية هي أيضا الاطمئنان والسكينة والراحة لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الرعد: 28-29] وثمرة الزكاة هي التطهر من أخلاق الجشع والبخل بالنسبة للغني ومن أخلاق الحسد والحقد بالنسبة للفقير لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103] وللصيام مصالح أصبحت معلومة بالتجربة والدراسة، فضلاً عن ما يربيه في الصائم من خلق أساسي، هو التقوى لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

(25) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: مكتبة الاستقامة، ط 1، 1366هـ، ص65.

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: 183] وفي الحج نسب الله تعالى منافعه إلى الحجاج: ﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ ﴾ [الحج: 27-28]

كما نلحظ استهداء رسول الله ﷺ بالتعليل الدنيوي. فأحكام السنة النبوية مستندة في تعليلاتها إلى ما تحققه، وتثمره في الواقع الدنيوي، فإذا كان الأمر النبوي هو قوله ﷺ: "إذا قام أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلها في الإناء؛"[26] فإنه سرعان ما يرد مرفقا بتعليل الحرص على نظافة الإناء الذي يستعمله المصلي للوضوء؛ لأنّ النائم قد يمس بيده مواضع متسخة أو متنجسة، لذا لا يناسبه أن يدخل يده في الإناء قبل أن يطهرها. ومن أمثلة ذلك أيضا أنه ﷺ علل حكمة مشروعية اقتصار الموصي في وصيته على الثلث بعلة مآلها مصلحة دنيوية. فقال: "إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس."[27]

2. مكونات الرؤية التدقيقية:

لما كانت الدنيا دار تكليف وعمل، وكانت الآخرة دار جزاء وثواب، اختصت المصالح التي تنطوي عليها أحكام الشرع الإسلامي بالطابع الدنيوي الذي نحتاج دائما إلى الاجتهاد في تعقله واستنباطه واستخراجه. ولا يستمد الجهاز المعرفي لهذا الاجتهاد مقدماته من قواعد النظر المصلحي الأصولي الموروث؛ لأنه محكوم -كما سبق بيانه- بالرؤية التعميمية للمصالح، فضلاً عن أن معظم علماء أصول الفقه كانوا مشغولين في المقام الأول بأهداف تعليمية مدرسية، تتمثل في تحديد المصادر وترتيب الأدلة الشرعية وتوضيح طرق الاستنباط منها. وعليه يتعين على الباحث في نظام المصالح الدنيوية أن يفكر في تكوين رؤية مصلحية تتسم بطابع التخصص العلمي، رؤية تتسق موادها وعناصرها اتساقا مع مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد. ولا سبيل إلى بناء هذه الرؤية إلا إذا

(26) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب الوضوء باب الاستجمار وترا، ج1، حديث رقم160، ص72.

(27) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب الجنائز، باب رثى النبي ﷺ خزامة بن سعد، ج1، حديث رقم1233، ص435. وكرره حديث رقم3721، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ (اللهم أمض لأصحابي هجرتهم)، وغيرها.

بني فكرنا المقاصدي في باب المصالح من ثلاثة مكونات: المكون الأول: يأخذ بنسبية المصلحة. والثاني: يحدد بوضوح مجالها العلمي الدقيق. والثالث: يجعل من الفطرة مرجعية في ضبط المصالح والأعمال.

أ. نسبية المصلحة:

القول بنسبية المصالح ليس أمرا جديدا في الفكر المقاصدي، فقد مرَّ بنا بيانه مع العز بن عبد السلام الذي قرر انعدام وجود كل من المصالح المحضة الدنيوية والمفاسد المحضة الدنيوية، وانتهى إلى الاعتراف بواقع اختلاطهما، وهو ما بينه بعده تلميذه القرافي عندما أفضى استقراؤه إلى النتيجة الآتية: "استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلَّت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإنْ قلَّت على البعد."[28]

سبق أن تبينا أنّ التسليم بنسبية المصالح الدنيوية في الشرع، والذي لا يتناقض لا مع مبدأ الابتلاء والتكلف في الشرع، ولا مع نظام الوجود الدنيوي الذي يحياه الإنسان. وعلى الرغم من تسليم ابن عاشور بهذا الطرح المصلحي الموروث، إلا أنه سرعان ما يبين حدوده؛ لأنه ينبه إلى إمكان تمحض النفع الخالص والضرر الخالص في مجال المعاملات المدنية، فالنفع الخالص أو الضرر الخالص نتصورهما من زاويتين: زاوية المعاملة بين شخصين، وزاوية فعل أو عمل الشخص الواحد.

ب. تحديد المجال العلمي للمصلحة:

إذا نظرنا -كما فعل العز وغيره- إلى الأمر من زاوية المعاملة بين شخصين فلا يمكن إثبات النفع الخاص، والضرر الخالص لتشابكهما تشابكا يعز معه التفريق والتمييز. وإذا نظرنا إلى النفع الخالص والضرر الخالص من زاوية فعل الشخص الواحد أمكن إثباتهما، وهذه هي الزاوية التي نظر منها ابن عاشور، ومثاله عليها: "التعاوض الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما، وليس فيه أدنى ضرر، وأن إحراق مال احد ضرر خالص، على أننا لا نلزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد،

(28) القرافي، شهاب الدين. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، ط1، 1973م، ص78.

نستطيع أن نكثر من أمثلته. على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولا عنه ممن يلحقه فذلك منَـزِّل منـزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب ضر إليه."[29] ولما كان النفع الدنيوي نادراً ما يكون متمحضاً وكثيراً ما يكون مختلطاً، سارع ابن عاشور إلى تحديد الحد الذي نعدّ به الفعل مصلحة أو مفسدة، وهو عنده "وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور أو للآحاد."[30]

لقد وجهت هذه النظرة الدنيوية التخصصية النظر المصلحي العاشوري، ليس فحسب في مجال البرهنة على أن جلب المصالح الدنيوية ودرء المفاسد الدنيوية هو مقصد الشارع في التصرفات والمعاملات المدنية، وإنما أيضاً في مجال المسوّغات التي حكمت نظر ابن عاشور لمقاصد الشريعة بوصفها غايات وهي مسوّغات ترجع إلى مجال التعامل الواقع بين أفراد المجتمع، وقد كيّف هذا المسوّغ -كما بينت في دراسة سابقة-[31] معاني المصلحة بوصف آثارها في قوام أمر الأمة الإسلامية، وجعلتها مبنية ومؤصلة في أصول سياسية؛ لأن من مقاصد الشريعة أن تكون "الأمة الإسلامية قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال". وتبعا لهذا التأصيل السياسي، فإن حفظ المقاصد الشرعية لا يكون -كما ذهب الأصوليون وفي طليعتهم الإمام الشاطبي، بما يقيم أصل وجودها وبما يدفع عنها الاختلال العارض لها، وإنما يكون بعمل سياسي- تنظيمي تتولاه السلطة في المجتمع. ودون هذا العمل لا يتحقق حفظ للمقاصد الشرعية سواء بالنسبة لآحاد الأمة أو بالنسبة لعمومها.

ج. الفطرة مرجعية في ضبط المصالح وتقويم الأعمال:

الفطرة نظام من الإمكانات أو الطاقات الجسدية والعقلية الموضوع في كل مخلوق، يقتدر به المكلف على أداء التكليف. ومن الإمكانات الجسدية سير الإنسان على رجليه، وعمله بيديه، ومن الإمكانات العقلية استنتاجه المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها. ومشاهدة الفطرة بهذا المعنى النظامي، هي أساس، وجلب

(29) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص69.

(30) المرجع السابق، ص68.

(31) إسماعيل الحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص296 وما بعدها.

للمصالح ودرء للمفاسد، كما أنها المنفذ الرئيس لأي تعقل للمصالح الشرعية، ودليل ذلك أن الدين الإسلامي جاء متوافقا مع نظام الفطرة، يقول ابن عاشور:

"أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي إما أمور فطرية، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته، وقوانين المعاملات فيه راجعة إلى ما تشهد به الفطرة؛ لأن طلب المصالح من الفطرة."[32] ويلزم التطابق بين نظامي الفطرة والشريعة تعقل ما تنطوي عليه من مصالح؛ لأن أحكامها بقدر ما هي شواهد للفطرة هي شواهد أيضاً للشريعة، وقد مثل مفهوم الفطرة، انطلاقاً من هذا التطابق، أصلاً للنظرة المصلحية التخصصية، فعلى قدر اتساق هذه المصلحة أو تلك مع الفطرة، وعلى قدر اتساق هذا الفعل أو ذلك مع الفطرة تتغير المصالح وتقوم الأعمال والتصرفات.

وقبل أن أبين تولد المصالح عن الفطرة أبادر إلى التنبيه في البداية إلى أن الحفاظ على الفطرة خطوة تسبق الحفاظ على أي مصلحة دنيوية، وما يحفظ الفطرة هو الحفاظ أولا وقبل كل شيء على نظام العالم. وإن استقراء أحكام الشريعة فيما يخص الفرد والأسرة والمجتمع والأمة، هو استقراء مقاصدها فيما يخص حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. واستقراء الشريعة في كل ذلك يفضي إلى أن الغرض الأول من ذلك هو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه والمستخلف فيه، وهو الإنسان. نعم لا شك في ذلك، لكن حفظ نظام العالم أو حفظ المجتمع هو حفظ للفطرة؛ لأن الدين الإسلامي كما وصفه القرآن المجيد: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: 30][33] هو الدين القيم، أي الدين الذي به قوام أمر الإنسان الفرد والمجتمع والأمة.

---

(32) ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**،تونس، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ، ج21، ص91. وانظر أيضاً:
– ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي**، الدار التونسية للنشر، 1977م، ص47 وص67 وص76.

(33) قال الإمام بن عاشور: "إطلاق القيم على الدين تشبيه انتفاء الخطأ عنه باستقامة العود وهو تشبيه المحسوس بالمعقول، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ ۝١ قَيِّمًا﴾ [الكهف: ١-٢] وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦] ويطلق أيضا على الرعاية والمراقبة والكفالة بالشيء؛ لأنها تستلزم القيام والتعهد. قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣] ومنه قلنا لراعي=

إن قول ابن عاشور بأن الفطرة معيار للمصالح الدنيوية في أبواب المعاملات، حمله على الخوض في مصالح يتوقف على التمكين لها حياة المجتمع في الوقت الحاضر من تعيين للحقوق، ومن مساواة، ومن سماحة وتسامح، ومن حرية. لا بأس من العروج عليها. والفطرة هي أصل حق المرء في تصرفات بدنه وحواسه ومشاعره، وفيما تولد عنه كحق المرأة في الطفل الذي تلده ما دام لا يعرف لنفسه حقاً، أو لم تثبت له الشريعة حقا، وحق المرء في كل ما تولد من شيء ثبت فيه حق معتبر، مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها وثمر الشجر ومعادن الأرض...كلها حقوق تكونت مع أصحابها في أصل خلقتهم. كما أن مصلحة المساواة متولدة عن الفطرة؛ لأن كل ما شهدت به الفطرة بالتساوي، فيه التفاوت من الشرع، والشرع قاضٍ به. وأكثر من هذا فإنّ الفطرة مقياس في تقويم الموانع الجبلية والشرعية والاجتماعية والسياسية التي تعوق إجراء المساواة.[34]

كما أن الفطرة هي الأصل الذي تتولد عنه الحرية؛ إذ هي "وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير."[35] فالإنسان منذ وجد وهو يطمح ويريد أن يتمكن من التصرف في شؤونه تصرفا غير متوقف على غيره ودون معارض، وانطلاقاً من الوصف الفطري للحرية نفهم مغزى أن تكون مصلحة مقصودة في الشرع يتشوف إلى تحقيقها، لكن ليس بمعناها المطلق والمرسل فحسب، وإنما بالجمع بين الإرسال والتقييد، الإرسال الذي يساوق مقصد الشارع في تعميم الحرية، فعمد إلى تكثير أسباب العتق من صرف أموال الزكاة، ومن كفارات القتل والظهار، والإفطار دون عذر... والوصاية بالعبيد... وأبطل أسباب الاسترقاق. والتقييد الذي يتسق مع مقصد الشارع في حفظه للنظام المجتمعي فقصر أسباب الاسترقاق على سبب الأسر، وهو سبب ظرفي فسرته أوضاع المجتمع الإسلامي في عهد التكوين.[36]

= التلامذة ومراقب أحوالهم: قيم. ويطلق القيم على المهيمن والحافظ. والمعاني كلها صالحة للحمل عليها هنا، فإن هذا الكتاب معصوم عن الخطأ ومتكفل بمصالح الناس وشاهد على الكتب السالفة تصحيحا ونسخا" انظر:

– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج21، ص94.

(34) ابن عاشور، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص272 وما بعدها.

(35) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص162.

(36) "كان إبقاء استرقاق الأسرى من أسرى العدو الدين يقعون بأيدي المسلمين أمراً حاجياً لكيان الجامعة=

وتبعاً للجمع بين مقصدي تعميم الحرية والحفاظ على نظام المجتمع، كانت الحريات الأساسية من اعتقاد وتفكير وقول وعمل، محدودة في نظام المجتمع الإسلامي بالنظر المصلحي المختلف الصور، والمتعدد الأشكال، من جلب مصالح المسلمين ودرء المفاسد عنهم، ومن ترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة إن تعذر الجمع بين المصالح، ومن انتهاج كل ما من شأنه الحفاظ على أمن الأمة.

ولما كان من مقتضيات الفطرة النفور من الشدة، فإن الشريعة جاءت متطابقة مع هدا المقتضى من خلال الإلحاح على ضرورة مراعاة السماحة، ممثلة في التوسط بين التشديد والتخفيف. ولا يعني هذا أن في الفطرة ميلاً دائماً إلى التشديد؛ لأنه قد تحفّ بسلوك المكلف والأمة ظروف يكون الحفاظ على الفطرة الإنسانية أثناءها، مستلزماً الأخذ بالتسهيل والتخفيف، فالتسهيل يقيم الفطرة، والتشديد يحميها ويردّ الناس إليها مراعاة لمقصد الإصلاح المتمثل في نفوذ الأحكام واحترامها. ولذلك لم يجز "أن تكون الزواجر والعقوبات والحدود إلا إصلاحا لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم، دون ما دونه ودون ما فوقه؛ لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون الإصلاح."[37]

وإن أهم ما يجب استحضاره في هذا الصدد أن الرخصة -كما نبهنا ابن عاشور، وهي التي لها ارتباط وثيق بالسماحة- كما تمس الفرد تمس الكيان الاجتماعي برمته وتمس الملة بأسرها. كل واحد منهما تعترضه مشاق خاصة وعامة، وإذا التفت الأصوليون إلى المشاق الفردية المؤقتة وغير المؤقتة، فإنّ معظمهم لم يلتفت التفاتاً تاماً إلى المشاق العامة المؤقتة التي نحتاج في تقديرها، وإمكانية الانتقال منها إلى الرخصة إلى النظر المصلحي السديد، ولا يكون ذلك إلا لأهل الاجتهاد الذين يخبرون واقع مجتمعاتهم بالعلم المتخصص الدقيق.

= الإسلامية، ودولتها؛ إذ قد كان المسلمون محوطين بقبائل من مشركي العرب وكفارهم وكان أولئك معتضدين بأمتين عظمتين الفرس والروم وكان جميعهم يناصبون المسلمين العداء." انظر:
- ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، مرجع سابق، ص168.

(37) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص105.

فالفطرة مرجعية ليست في ضبط المصالح العامة وحسب، وإنما هي أيضاً مرجعية في ضبط التصرفات المختلفة للناس، والتي تعز بطبيعتها عن الحصر، ومن أهم التصرفات في المجتمع فعل الشورى. والباحث يطرح هذا التصرف الذي أصبح من بديهيات الحياة المعاصرة، والكل يعلم ما وقع في شأنه من اختلاف حول مدلوله في ثقافتنا الإسلامية عامة، وثقافتنا القرآنية خاصة، وقد ذكر لفظ التشاور في ثلاثة مواضع من القرآن المجيد:

1. في الآية الأولى نجد التشاور مسطرة سابقة على الفطام عن الإرضاع المرغوب فيه بين الزوجين كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾ [البقرة: 233]

2. وفي الآية الثانية نجد التشاور من أوصاف سلوك المؤمنين، ابتداء من الأنصار الذين تشاوروا في أمر الإيمان برسالة الإسلام لما بلغتهم. وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]

3. وفي الموضع الثالث نجد اختلافاً كبيراً لعلماء الإسلام في مدلول الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] والملاحظ في الآيتين الأخيرتين تكرر لفظ الأمر، فآية الشورى جعلت أمر المؤمنين شورى بينهم، والأمر اسم من أسماء الجنس العامة مثل شيء، وإضافة اسم الجنس قد تفيد العموم، أي أن جميع أمورهم متشاور فيها. وآية آل عمران أمرت بالتشاور في الأمر. و(أل) في الأمر للجنس، وكل ذلك يفيد أن موضوع الشورى هو كل ما له صلة بمصالح الأمة وشؤونها في الحرب والسلم، لكن هل يفيد مدلول آية آل عمران وجوب المشاورة كما ذهب المالكية، أم هي مندوبة كما نقل عن الإمام الشافعي، أم هي خاصة برسول الله ﷺ كما نقل عن بعض السلف كالحسن وسفيان، أم هي عامة له ولولاة أمور الأمة كلهم؟

إذا علمنا أن الله تعالى قرن خلق أصل البشر بالتشاور في شأنه كما حكى القرآن المجيد؛ إذ قال في شأنه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] علمنا وجوب الشورى حتى لا تتعرض مصالح المسلمين للخطر والضياع. إن الله تعالى غني عن العالمين، وغني عن إعانة المخلوقات في الرأي وفي غيره. نعم هذا لا شك

فيه، لكنه، وفي الوقت نفسه: "عرض على الملائكة مراده ليكون التشاور سنة في البشر ضرورة، وأنه مقترن بتكوينهم. فإن مقارنة الشيء للشيء في أصل التكوين توجب إلفه وتعارفه."[38] وما فطر عليه الإنسان هو الشورى. أما الاتجاه إلى الاستبداد فهو نوع كبير من أنواع الانحراف عن الفطرة. وكل من انحرف عن مقتضيات الفطرة واختار الاستبداد فـ"عزله واجب" كما قال ابن عطية، إلا أن ابن عرفة اعترض على هذا القول بالقياس على قول أهل الكلام، بعدم عزل الأمير إذا ظهر فسقه، يعني أنه لا يزيد ترك الشورى على كونه ترك واجب فهو فاسق. وهنا يعجبني ما عقب به ابن عاشور على هذا القول الفقهي الذي لا وعي له بالاختلاف. فقال -رحمه الله-: "إن القياس فيه فارق معتبر. فإن الفسق مضرته قاصرة على النفس، وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات. ومجمل الأمر عند المالكية للوجوب، والأصل عدم الخصوصية في التشريع إلا لدليل."[39]

إن ما يميز الرؤية التدقيقية هو إلحاح صاحبها على البعد الدنيوي للمصالح التي تنطوي عليها شريعة الإسلام، فجهازها المعرفي مركب من القول بنسبية المصالح وتشابكها مع المفاسد، ومركب أيضاً من تحديد دقيق لمجالها الموضوعي، ومركب أخيراً من الفطرة بوصفها مرجعية في ضبط المصالح والأعمال. والفكر في هذه النظرة فكر متخصص يتجه صاحبه إلى التفكير الدقيق في الشرائع الإلهية، وخاتمتها الشريعة الإسلامية من منظور ما تثمره أحكامها وقوانينها من نتائج ومصالح في الدنيا فقط. وهذا التدقيق بكل ما يعنيه من تخصص، لا يتناقض مع تسليم صاحبه بمصالح الآخرة. ونحن بحسب هذه الرؤية لم نكلف بتعقل المصالح الأخروية؛ لأننا سنطمح إلى إدراك حقائقها وتعقل أسرارها، بما تهيأ لنا من عدة منهجية ومن كسب معرفي حصلناه ونحصله في حياتنا الدنيوية، بكلام آخر سنحكم على المصالح الأخروية بمقاييس دنيوية مستمدة من عالم الشهادة الذي نحياه، فنقع تبعا لذلك في مهاوي قياس الشاهد على الغائب، وهو قياس غير مقبول في الفكر العلمي.

(38) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج4، ص148.
(39) المرجع السابق، ج4، ص148.

ولا أعتقد أن مفسراً متمكناً، وإماماً كبيراً وعالماً مدققاً في وزن العلامة محمد الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- يغيب عن باله استحضار الشمول في الأثر المصلحي الزمني، لما يثمره إعمال الأحكام الشرعية. فهذا شمول تتضافر الآيات القرآنية على إثباته، ويكفيني منها قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ [القصص: 77] ولم يكن هذا الفقيه والمفكر المقاصدي الرائد في سياق اعتقادي يبرهن على الشمول الزمني للمصلحة في الإسلام، لا لم يكن في ذلك السياق، وإنما كان في سياق علمي ومجتمعي، فتح الباب واسعاً لتناول عمليً مصلحيً تخصصيا. ذلك ما لم يتنبه إليه الأستاذ البوطي، أو على الأقل ذلك ما لم يتفهمه.(40)

هذا وتجعل الرؤية التعميمية للمصلحة التي يبحثها المفكر المقاصدي الشمول الزمني ممتدا من الدنيا إلى الآخرة، فتفصل القول تارة في طبيعة مصلحة الآخرة، وتارة ثانية في مصلحة الدنيا، وتارة ثالثة في المصلحة الدنيوية والأخروية. والحق أن للامتداد الزمني في هذه الرؤية التعميمية ما يسنده؛ لأن البعد الأخروي بعد مكون ومتجذر في الدين الإسلامي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡوٞ وَلَعِبٞۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64] وقوله: ﴿وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَعِبٞ وَلَهۡوٞۖ وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [الأنعام: 32] والآيات القرآنية متضافرة في الدلالة القطعية على أن مصالح العباد المقصودة هي مصالح في الدنيا والآخرة، يكفي منها قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ﴾ [طه: 123-124]

إننا نؤمن بما هيأه الله تعالى من ثواب وجزاء في الحياة الآخرة بالنسبة لأي تعامل مع شريعته، ائتماراً بأوامرها، وانتهاء عن نواهيها. وفي الوقت الذي نحن، المسلمين، مطالبون بهذا الإيمان، فإننا لسنا مطالبين بتعقل الطبيعة المصلحية لهذا الجزاء ولا بإدراك حقائق ما يخالفه من عقاب. كما أننا نؤمن بما هيأه الله تعالى من مصالح ومنافع في الحياة الدنيا بالنسبة لأي تعامل مع أحكامه ائتمارا بأوامرها وانتهاء عن نواهيها. وإذا كنا غير مطالبين بتعقل ما يترتب عن العمل

(40) البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1406هـ/ 1986م، الهامش رقم3، ص47-48.

بالأحكام الشرعية في الحياة الآخرة، فإننا مطالبون بتعقل ما يترتب على العمل بها في الحياة الدنيا. قد يقال: "ما الدنيا إلا قنطرة للمرور للآخرة،" فهل هذا منطق يمكن أن يؤدي وظيفة ناجعة في هذا العصر؟ ليس الأمر كذلك بالنسبة لبعضهم؛ لأنه قاصر ومحدود. قال الأستاذ محمد عابد الجابري: "أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط، وليس عصر علم وتقنية وإيديولوجيات."[41]

وفي نظري إن "منطق الدنيا مجرد قنطرة للآخرة" فعّال وناجع في كل العصور، لكن بشرط أن نهتم بالقنطرة الدنيوية، فنقوي أركانها ونشيد أعمدتها وبنيانها على أساس من العلم الدقيق، وعلى أساس من الخبرة المتخصصة بمكونات القنطرة التي سنمر عبرها إلى الآخرة. ولعل هذا ما تمكن له الرؤية التدقيقية للمصلحة في الفكر المقاصدي، ولا ننسى أن القرآن الكريم يدعونا إلى أن نريد الآخرة، نعم لا شك في ذلك، لكنه يدعونا في الوقت ذاته إلى أن نسعى لها بسعي دنيوي يلتحم في بنائه الإيمان بالله مع العمل الصالح.

إن سعي المؤمن للآخرة لا يكون بتطليق الدنيا لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴾ [الإسراء: 19] وجملة "وهو مؤمن" في الآية السابقة اسمية لدلالتها على تمكن الإيمان. وليس في هذا المنطق، أي تطليق للدنيا، وإنما هي "قنطرة" أو محطة خلقت للإنسان، وخلق هو لها ليفيد منها ويعمرها ويستمتع بمباهجها، وكل ذلك محتاج إلى تنظيم، وكل ذلك مفتقر إلى تقنين جاءت الشرائع، ومنها شريعة الإسلام، لضبطه وتهيئته. وانطلاقاً من هذا الاحتياج، وذلك الافتقار، كانت الرؤية التدقيقية بمكوناتها السابقة وجهة نظر جديرة بالتفكير؛ لأنها حصرت الحيز الزماني للمصلحة التي يبحثها عالم المقاصد في الإطار الدنيوي المجتمعي. وهكذا ليس من مهمة عالم المقاصد الخوض في طبيعة المصالح الأخروية، فلا يلزم عن الإقرار بها من الناحية الاعتقادية تعقلها من الناحية العلمية؛ لأنها من الغيوب المحجوبة عنا. كل ما في وسعه هو في تعقل الطبيعة الدنيوية للمصالح التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية، وليس مجرد ظواهرها كما هو علم أكثر الناس،. قال تعالى: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ ۖ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْآخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾ [سورة الروم: 6-7]

(41) الجابري، **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م، ص45.

لقد كان سوء "الموقف من الدنيا" من أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. وقد أسفر عن هذا الموقف السيء أفكار وممارسات وعوائد في جوانب متعددة من ثقافتنا الموروثة، لم تمكن لعلوم الدنيا وتركتها لغيرنا، ومنها الجانب التشريعي والفقهي والأصولي والمقاصدي. وقد سبق للشيخ محمد الغزالي -رحمه الله- أن تساءل فقال: "لماذا جهلنا الحياة وبحوثها... على هذا النحو؟ لقد كان من أسباب انهيار الحضارة الإسلامية سوء الموقف من الدنيا وعلومها، وبناء التربية الدينية على أفكار غيبية شاعت بين فريق من المتصوفة والزهاد والفقهاء الصغار."[42] كلهم لم يمكنوا تمكينا تاما لشيوع الثقافة العلمية بالدنيا، وبمجالاتها وساروا يرسخون للنظر في ذات الله، وفي قضاء الأوقات الطوال في ترداد اللسان لأسماء الله الحسنى عشرات أو مئات أو ألوف المرات، وفي بذل الجهد العقلي، من أجل تعقل ما أعده الله تعالى من نعيم ومصالح، وما أعده أيضا من جحيم ومفاسد في يوم يقوم الناس فيه لرب العالمين، رسخ كل ذلك في سلوكنا الإسلامي على الرغم من أن الله تعالى دعانا إلى التفوق في علوم الدنيا لينطبق علينا الوعد الإلهي بالاستخلاف الأرضي، والتمكين الإسلامي فيها، وتبديلهم الأمان بالخوف. قال تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾ [النور: 55]

إن منطق الإيمان في الإسلام مقترن بالعمل الصالح، والعمل الصالح يقتضي فكراً علمياً نميز من خلاله ما يناقضه من عمل غير صالح. ودون التمكين لهذا الفكر العلمي في ثقافتنا التشريعية نسقط في نظر حالم وقاصر وعقيم. ومن ثم فإن المقصد التي جاءت من أجله أحكام الشريعة مفَصد مصلحي دنيوي، لا يتناقض مع اعتقادنا بالجزاء الأخروي. وهنا أستحضر ما قاله الإمام ابن عاشور -رحمه الله- في هذا المضمار: "شريعة 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."[43]

(42) الغزالي، محمد. **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، دمشق: دار القلم، ط2، 1422هـ/ 2001م، ص76.

(43) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص10.

مجمل القول إذا كانت المصلحة هي موضوع الفكر المقاصدي، فإن معالجتها تمت من خلال رؤيتين: رؤية تنطلق من الأساس الاعتقادي للمصلحة في الإسلام، لتعالجها في بعدها الدنيوي والأخروي؛ لأن نتائج الأعمال التي يأتيها المكلف تشمل الدنيا والآخرة، وبذلك سيطر على الفكر المقاصدي فيها هاجس التعميم. والرؤية الثانية يحصر صاحبها الكلام في الإطار الدنيوي لحياة الإنسان الفرد ولحياة، المجتمع والأمة، فتمكن بذلك لهاجس التخصص والتدقيق في الفكر المقاصدي.

obeikan.com