

الاجتهاد المقاصدي

مجموعة بحوث

جاسر عودة

فهرس المحتويات

مقدمة

البحث الأول:

الاجتهاد في تصور مقاصد الشريعة
نظرية الضرورات نموذجاً

البحث الثاني:

الاجتهاد المقاصدي الأصولي
نوط الأحكام بمقاصدها نموذجاً

البحث الثالث:

الاجتهاد المقاصدي الفقهي
مسألة إسلام المرأة دون زوجها نموذجاً

البحث الرابع:

الاجتهاد المقاصدي الفكري
التنمية المعرفية نموذجاً

البحث الخامس:

الاجتهاد في مقاصد العقيدة
مقاصد صفتي المعطي والمانع نموذجاً

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، مباركاً عليه كما يحب ربنا ويرضى، وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على أسعد الخلق وخاتم الرسل محمد، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. ثم أما بعد.

هناك علاقة مطردة بين المنهج الذي نتعامل به مع قضية الشريعة الإسلامية، والمنهج الذي نتعامل به مع قضية البناء الحضاري. ففي هذا الزمان، يشيع منهج في التعامل مع شريعة الله تعالى كثيراً ما بحكمة القضايا الفرعية الجزئية على حساب القضايا الأصولية الكلية، والأزمات والمشاكل والهموم الطارئة على حساب الاستراتيجيات والسياسات والتوجهات، والشكليات والحرفيات والمظهريات على حساب المعاني والمقاصد والغايات. وهذا المنهج الشائع ينضح ليصب في منهج مماثل في التعامل مع قضايا البناء الحضاري للأمة الإسلامية، وينتج تركيزاً على الجزئيات والأزمات والمشكلات والشكليات والمظاهر الضيقة الوقتية، كثيراً ما يكون على حساب الكليات والاستراتيجيات والتوجهات والمعاني والمباني الحضارية. والواقع أن تلك المنهجية التجزئية التبسيطية في التعامل مع شريعة ربنا عز وجل هي جزء من الأزمة الحضارية للأمة، وتجاوزها إلى منهجية كلية شاملة متكاملة هو جزء من الحل المنشود.

ومقاصد الشريعة من أهم الآليات التي قد تسهم اليوم في الانتقال من المنهجيات القاصرة المذكورة إلى المنهجية الكلية المنشودة في مختلف المجالات وعلى مختلف الأصعدة. ذلك لأن مقاصد الشريعة لا تتعلق فقط بالفقه - ولو أنها تاريخياً قد ولدت من رحم أصول الفقه. مقاصد الشريعة أوسع من الفقه لأنها تتعلق بالشريعة كلها، والشريعة هي الإسلام نظاماً للحياة بعقيدته ومجتمعه وتشريعه وروحه وأخلاقه وكل ما فيه.

وأصل هذا الكتاب مجموعة من الأبحاث كنت قد كتبتها أو ألقيتها في مناسبات مختلفة في السنوات القليلة الماضية، ورأيت أن أجمعها في كتاب منشور لعل فيها ما ينفع، وهي تحتوي على محاولات -على قدر جهدي المتواضع- في أن أقدم نماذج لما اشتهر اصطلاحاً بالاجتهاد المقاصدي.

والاجتهاد المقاصدي هو إعمال المقاصد منهجاً نظرياً في تناول الموضوع أيّاً كان، ومنطقاً في قلب عملية التفكير فيه، ومعياراً لسلامة النظر الجديد من عدمه. ومجالات الاجتهاد التي اخترت أن أتناولها في هذه الأبحاث هي الاجتهاد في: تصور المقاصد، ونظريات أصول الفقه، وأحكام الفقه، والفكر الإسلامي، ومقاصد العقائد الإسلامية.

أما الاجتهاد في تصور المقاصد الشرعية، فأتناول "مصطلح الضرورات الشرعية" نموذجاً له، من حيث تطور مصطلحاتها على مر القرون، بدءاً من القرن الثالث الهجري حين بدأ التأليف في علم المقاصد بشكل مستقل، وانتهاء بالبحث المعاصر في هذه المصطلحات وإعادة نحت بعضها في ضوء مصطلحات معاصرة للحقوق والقيم والتنمية، وذلك

بهدف تفعيل هذه المعاني المعاصرة في الدرس والطرح والخطاب الإسلامي المعاصر.

وأما الاجتهاد المقاصدي في نظريات أصول الفقه، فأتناول "نوط الأحكام بمقاصدها" نموذجاً له، من حيث سبر الجذور التاريخية للمقاصد في عهد الرسالة والخلافة، وتحليل العلاقة الجدلية والفروق المهمة بين مفاهيم ثلاثة، ألا وهي "علة" و"الحكمة" و"المقصد"، ومناقشة شرط الانضباط في التعليل، وحصر ضوابط أعمال المقصد في القياس الأصولي، وذلك كله بغرض الحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي وتجده، في ضوء المقاصد والضوابط الشرعية اللازمة.

وأما الاجتهاد المقاصدي في أحكام الفقه، فأتناول مسألة "إسلام المرأة دون زوجها" نموذجاً له، من حيث اختلاف العلماء قديماً وحديثاً في جواز بقاء ذلك الزواج، وعلاقة ذلك بالتقسيم القديم للدور (أي دار الإسلام ودار الحرب)، وأهمية اعتبار المآلات الواقعية مع اعتبار النصوص وأثره في الحكم الصائب الملائم لمقاصد الشريعة في الواقع المعاصر.

وأما الاجتهاد المقاصدي في الفكر الإسلامي، فأتناول مسألة "التنمية المعرفية" نموذجاً له، من حيث تقييم مقاصدي لمعايير البنك الدولي في هذه التنمية – تقييم عن طريق اعتبار الأولويات التي تشترطها منظومة المقاصد من ترتيب للضرورات ثم الحاجيات ثم التحسينيات، ومن حيث مقترحات لتفعيل مقاصد معينة -كالعدل وحفظ العقل- في السياسات المتعلقة بالتنمية.

وأما الاجتهاد المقاصدي في مجال العقيدة الإسلامية، فهو في إطار فرع من علم المقاصد أطلق عليه الباحثون "مقاصد العقائد"، وأتناول هنا المقاصد والفوائد التي يحققها العلم بصفتي "المعطي" و"المانع" لله تعالى نموذجاً له، ومنها: الإفهام للحقائق العليا، وتعلم التواضع والذل لله تعالى، وتقريب العبد من الله والأنس به، وفتح باب الدعاء، وفتح باب التوبة والاستكانة لله، وفتح بابي الرجاء والخوف، وغير ذلك من المعاني. هذا، وإنني في هذه الأبحاث المتواضعة في المجالات المختلفة (المقاصد والأصول والفقه والفكر والعقائد) لم أتقيد بالمصطلحات والأفكار والنظريات الشائعة في كل مجال فحسب، وإنما استفدت من أفكار جديدة ومصطلحات مناسبة من مجالات مختلفة، والحكمة ضالة المؤمن، ذلك لأنني أؤمن بأن تصنيف المعرفة الإنسانية إلى "تخصصات" يخفف تعقيد المفاهيم على طالبيها بتجميعها ضمن حقول يمكن تمييز بعضها عن بعض عوضاً عن تناول كل مفهوم على حدة، وذلك حتى يعود طلبة العلم إلى أهل الذكر، ولكن هذا التقسيم للمعرفة إلى حقول وتخصصات لا ينبغي أن يكون عقبة أمام استثمار المفاهيم المفيدة التي يراها الباحث مهمة من حقول معرفية فهم أصولها وجمالها في دروبها، ولو كان المفترض فيها أنها "مختلفة"، وأرى أننا ما دمنا بصدد "الاجتهاد"، فإنه لا يجوز لأحد أن يدعي احتكار المصطلحات أو الأفكار في أي "تخصص" كان بحيث يمنع الإبداع فيه أو يعرقل ظهور الأفكار الجديدة التي قد تتعارض مع مصالحه أو ما ألفه من تصورات.

هذا وبالله التوفيق وعليه قصد السبيل، والحمد لله كما أمر والصلاة والسلام على محمد ما طلعت شمس وما ظهر قمر.

جاسر عودة

الدوحة في

14 من سبتمبر 2011 م

الموافق 16 من شوال 1432 هـ

البحث الأول: الاجتهاد في تصور مقاصد الشريعة نظرية الضرورات نموذجاً

ملخص

هذا البحث هو محاولة لتحليل أثر رؤية العالم في ذهن المجتهدين المقاصديين على استقراءهم للمقاصد ونحتهم لمصطلحاتها، وذلك بهدف فهم آليات التجديد والإبداع في هذا العلم والاستفادة منها في البحث الجديد وفي الواقع المعاصر. ويقترح البحث أن العالم المجتهد حين يستقرأ نصوص الشريعة مكتشفاً لمقصد معين قصده الشارع تعالى، فهو إنما يعبر بهذا المقصد عن تفاعل في تصورات ذهنه بين نصوص الشريعة ورؤيته هو للعالم الذي يعاصره، حسب المتعارف عليه من مفاهيم تعبر عن مصالح الناس. ويقترح البحث أيضاً أن تطور مصطلحات المقاصد في تصورات العلماء لا يتنافى مع كون المقصد المستقرأ مقصوداً للشارع.

ثم يقترح البحث أيضاً أن تطور مصطلحات المقاصد في تصورات العلماء لا يتنافى مع كون المقصد المستقرأ مقصوداً للشارع، لأنه تعالى قصد إلى مصلحة الخلق حسب واقعهم، ويخلص إلى أن نسق المقاصد هو أقرب ما يكون من المنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد، وأن المقاصد - وإن عرفت من طريق الاستقراء - عالية القطع ثابتة الحجية. ويردّ البحث على أصحاب المدارس "التاريخية" الذين اتهموا مدرسة

التجديد الإسلامي المعاصرة بالعلمانية المستترة تحت شعار المقاصد الشرعية.

ويبدأ البحث بمبحث عن تعريف رؤية العالم وأثرها في التصورات الذهنية. ثم يحلل بإيجاز تطور بعض المصطلحات المقاصدية، في خمسة مباحث: من حفظ النسل إلى بناء الأسرة، ومن حفظ المال إلى التنمية الاقتصادية، ومن حفظ النفس والعرض إلى حفظ حقوق الإنسان، ومن حفظ العقل إلى نماء الملكات العقلية والفكرية، ومن حفظ الدين إلى كفالة الحريات الدينية، ثم يجيب بالبحث بالإنفي عن التساؤلين التاليين، هل للمقاصد المتصورة حد معلوم أو هيكل نمطي محدود؟ وهل تجديد المقاصد يعني "علمنة الإسلام"؟ وأخيراً، يناقش البحث قضية ظنية المقاصد التي هي نتيجة لظنية الاستقراء.

رؤية العالم أو "ثقافة التصورات الذهنية"

رؤية العالم مفهوم حديث نشأ في الفلسفة الألمانية منذ قرن من الزمان، ثم امتد تأثيره ودراسته في كثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. ورؤية العالم منظومة ذهنية وإحساس بالواقع يشكلان نظرة الإنسان لما حوله في الحياة وأسلوب تفاعله معه.¹ أما على مستوى

¹ O. B Jenkins, What is Worldview?(1999 [cited Jan. 2006]); available from <http://orvillejenkins.com/worldview/worldwhat.html>

المجتمعات، فيكون كل مجتمع رؤية جماعية للعالم خاصة به تحدد أيضاً تفاعله مع هذا العالم، وتعرف بثقافة التصورات الذهنية لهذا المجتمع.² ورؤية الفرد أو المجتمع للعالم هي نتاج بضعة عوامل حددها علماء التصورات العقلية بالحدود السياسية والحياة البيئية والطبيعية والموقع الجغرافي والموارد الاقتصادية والمنظومة الاجتماعية واللغة السائدة.³ هذه العوامل تكون في ذهن الفرد أو المجتمع دليلاً عميقاً ومرجعاً منطقياً للخبرات التي يُعرف على أساسها ويقاس عليها ما يجد من مفاهيم وأحداث. وكلما تغير عامل أو أكثر من هذه العوامل المذكورة كلما تغيرت رؤية العالم والتصنيفات الذهنية التابعة لها في ذهن الفرد أو ثقافة المجتمع.

فما يُطرح على ذهن من معطيات أيّا كانت يمكن أن تصنف بما لا يحصى من معايير التصنيفات الذهنية، وإنما تحدد رؤية العالم أسلوب التصنيف عن طريق المفاهيم التي يدور حولها التصنيف ويتغير كلما تغيرت. والتصنيف واحد من أكثر الأعمال الإدراكية الأساسية أهمية، إذ يقوم البشر من خلاله بفهم المعلومات التي يتلقونها، ويصوغون التعميمات والتنبؤات، ويطلقون الأسماء والمسميات على مختلف عناصر وأفكار الشيء قيد البحث ويقومونه بناء على ذلك.⁴

وهناك في علم الإدراك تفسيران نظريّان لعملية التقسيم أو التصنيف، هما في نظري يعكسان طريقتين بديلتين لتقسيم الأشياء فعلاً إلى فئات

2 Encyclopedia Wikipedia, Worldview (cited jan. 2006) available from <http://en.wikipedia.org>

(3) نفسه.

4 J. Auda, Cooperative Classification Systems, PhD Thesis (University of Waterloo, 1996), p. 6,19

متمایزة. وهذان التفسيران البديلان هما: التقسيم المبنيّ على "تشابه السمات"، والتقسيم المبنيّ على "المفاهيم العقلية"⁵.
أما تقسيم الأشياء إلى فئات بناءً على تشابه السمات، فيسعى إلى الكشف عن نواحي التشابه والاختلاف التي يحسبها المصنّف "طبيعية" بين الأشياء التي يجري توزيعها إلى فئات، ويقاس التشابه أو الاختلاف بين شيئين بحسب تطابقهما أو اختلافهما بحسب "سمة" أو صفة طبيعية ما جرى تحديدها من قبل.⁶ ويحكم على الشيء بأنّه يتبع فئة معيّنة عبر مطابقة سماته مع سمات "نموذج مثالي" يمثل هذه الفئة تمثيلاً كاملاً.⁷

أمّا بحسب الطريقة الأخرى، وهي الطريقة التي قسم بها علماء المقاصد المقاصد إلى أنواع ومستويات، فإنّ التصنيف يحدّد الفئات بناءً على مفاهيم عقلية، بدلاً من طريقة التقسيم بحسب التشابه والفروق بين سمات أو علل أو "أوصاف ظاهرة منضبطة" – على حدّ تعبير الأصوليين. والمفهوم العقليّ هنا – كالعصمة أو الحفظ أو الكلية – هو مبدأً أو نظريّة غير ظاهرة للعيان، تنطبع في إدراك القائم بالتصنيف، بما يشمل الرّبط المركّب بين الروابط السببية والمفسّرة التي تشكّل إطاراً بنويّاً. فليس المفهوم كالسمة البسيطة التي تتصف بأنّها

5 - Robert A. Wilson and Frank C. Keil, ed, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT Press, 1999) p. 104-05

6 - J. Auda, Ph.D. Thesis, p.32

7 - السمات قد تكون مرئية، أو وظيفية، أو عددية، أو مجموعة من العوامل. يمكن مثلاً تصنيف عدد ما من الأشياء بحسب سمات اللون، أو الوزن، أو الحجم، أو السعر، أو الشكل، وهكذا. فكلّ من هذه المواصفات يمكن أن ينشأ عنها عدد من التصنيفات. فتصنيف اللون مثلاً، وهو كيف يحدّد البشر الإحساس باللون في كلمات، يتفاوت بتفاوت اللغات والثقافات، ويتأثر بعدد من العوامل النفسية-المادية والعصبية-الفيزيولوجية.

إما أن تنطبق وإما أن لا تنطبق على الشيء المصنّف، وإنما هو مجموعة من المعايير متعدّدة الأبعاد، يمكن أن تكون أساساً لتوزيع الأشياء، وفي وقت واحد، إلى فئات متعدّدة.

وينتج المفهوم فئات ليست بالضرورة قاطعة وواضحة الحدود، وإنما هي فئات يطلق عليها "تقريبية"، أو "غامضة"، أو "ظنية"⁸ أي أنّ الخط الفاصل بين الفئات ليس عدداً واضحاً أو خطأً محدداً، وإنما هو إحساس يمكن أن يتفاوت في حدود "معقولة" من شخص إلى آخر.⁹ وهذا ينطبق على الفئات التي نتجت من تقسيم المقاصد إلى "ضرورات" و"حاجيات" و"تحسينيات"، فما يشتكي منه بعض الباحثين من "سيولة" و"ظنية" في هذا تقسيمات المقاصد هي من طبيعة التفكير الإنساني ومقصودة فيه، ولا سبيل لتلافيها في أي تصنيف يمكن أن يقوم على المفاهيم لا على السمات والعلل والعلامات الجامدة.

وعندما عرّف أئمة المقاصد نظريات وأنواع ومستويات للمقاصد، منذ الترمذي الحكيم (ت 296 هـ)، والقفال الكبير (ت 365 هـ)، والعامري الفيلسوف (ت 381 هـ)، مروراً بالجويني (ت 478 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ)، والشاطبي (ت 790 هـ) وانتهاء بابن عاشور (ت 1379 هـ).

8 - J. Auda and M. Kamel. "A Modular Neural Network for Vague Classification." - *Lecture notes in Computer Science* Vol. 2005: Lecture notes in artificial intelligence (2000), p. 584.

9 - في المثال الذي أوردناه يمكن أن تصنّف نفس الأشياء في سياق أحد المفاهيم، مثل مفهوم "المنفعة". ف "منفعة" شيء ما ليست سمة بسيطة يحكم عليها بأنّها صحيحة أو خاطئة، أي أنّ الشيء "له منفعة" أو "ليست له منفعة". وإنما المنفعة قد تكون خليطاً متشابكاً من: سعر الشيء، وقيّمته الجماليّة، ومنفعته لمجتمع ما، وغير ذلك من الأبعاد. فالخط "الغامض" بين الأصناف، مثل عالي المنفعة أو متوسط المنفعة أو منخفض المنفعة، ليس رقماً واضحاً أو قياساً واضحاً.

هـ / 1973م)، والفاسي (ت 1380هـ/1974م) ¹⁰، كانت نظرياتهم لنصوص الشريعة هي مفاهيم تصوروها لتمثل من غاياتها والمعاني التي شرعت من أجلها. ¹¹

وقبل الشروع فيما يلي من محاولة لتحليل هذه التصنيفات المفاهيمية حسب مفهوم رؤية العالم، وجب القول أن هدف هذا التحليل هو فهم آليات التجديد والإبداع في هذا العلم – علم المقاصد الشرعية – والاستفادة منها في البحث المعاصر، وليس الهدف من هذا التحليل الدعوة إلى نبذ أو تجاوز نظريات المقاصد التقليدية بدعوى عدم مناسبتها للعصر، كما قد يتسنى لبعض "التفكيكين" المعاصرين ممن يتبنون فلسفات مع بعد الحداثة، مما سيأتي ذكره. فقناعتي أن المقاصد والمقاصدين أمل كبير من آمال هذه الأمة في تجديد أصيل ومبدع ليس في علومها الشرعية فقط وإنما في علومها الاجتماعية والانسانية على حد سواء. ولكن هذا التجديد لابد له – فيما يبدو لي – من فهم لقابليات التجديد في نظريات المقاصد نفسها حتى تفعل هذه القابليات التفعيل الصحيح دون إفراط تضيع معه الثوابت الإسلامية أو جمود تتحول فيه المعاني الاجتهادية إلى ثوابت مقدسة.

(10) للدكتور أحمد الريسوني الفضل في وضع أئمة المقاصد المذكورين في إطار تاريخي واحد من خلال ورقته التي قدمها تحت عنوان "البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله" للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية - دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، لندن، 2006

(11) التفكيك (deconstruction) هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي من أصل جزائري) في الستينات القرن العشرين لتفكيك والتخلص – حسب رأيه ج من كل محور أو تمركز حول أي سلطة كانت سواء كانت لنص أو لدين أو لجنس أو لأشخاص. أما "ما بعد الحداثة" (postmodernism) فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها كثيراً بين "اللاعقلانية" و"فسيفساء الأضداد" و"المدرسية الشكية الجديدة". راجع: Taylor, V. and Winquist, C., ed. Encyclopedia of Postmodernism. New York: Routledge, 2001.

وقد يُسأل: كيف يكون المعنى الواحد نتيجة لرؤية العالم عند المجتهد وتصنيفه للمفاهيم، وفي نفس الوقت مقصوداً للشارع تعالى؟ والجواب هو أنه لا تناقض بين هذا وذاك. فالمقصد من النصوص الشرعية إما أن ينص الشارع عليه صراحة كالعدل مثلاً،¹² وإما أن يُستقرأ كحفظ النسل.

فأما المعنى المنصوص عليه صراحة فليس لرؤية العالم دخل في تصور مصطلحه المجرد، ولكن في تصور معناه وتطبيقه في الواقع الاجتماعي، وهو يختلف من واقع إلى آخر. فقد تختلف الإجراءات المطلوبة لتحقيق مقصد العدل مثلاً من مجتمع لمجتمع، وهذا قريب من ما يسمى عند الفقهاء بمراعاة العرف في تحقيق المناط.

وأما المعنى الذي يُستقرأ فلا يتناقض استقراؤه مع كونه مقصوداً للشارع تعالى حسب غلبة الظن عند المجتهد، فإنما الأعمال بالنيات، ولا يكلف الله تعالى العباد إلا بما تصل إليه عقولهم بعد بذل الوسع ويغلب على ظنهم الصواب، والله أعلم بمراده وبحقائق الأشياء في جميع الأحوال. من ذا الذي يدعى أنه أصاب -باستقراء أو استنباط- قصد الله تعالى بيقين؟

فإذا غلب على ظن المجتهد أن معنى معيناً مقصوداً للشارع وجب عليه مراعاته ولزمه ذلك، وما كان مصلحة في زمن قد لا يكون كذلك في زمن آخر. وهذا معروف عند السلف والخلف. يقول ابن برهان مثلاً: "ليس كل ما كان مصلحة في زمان يكون مصلحة في زمان آخر، ويجوز أن

(12) (إنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ) النحل 90. (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)

الحديد 25. وإدخالي للعدل ضمن منظومة المقاصد انقله عن كثير من العلماء المعاصرين مثل الطاهر ابن عاشور ومحمد الغزالي - رحمهما الله. راجع: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالي للفكر الإسلامي بفرجينيا ودار الفكر بدمشق، 2001م.

يكون الفعل مصلحة في زمان ومفسدة في غيره، وليست الأزمنة متساوية".¹³ ومن العلماء المعاصرين، كتب الدكتور محمد سليم العوا مثلاً عن دور المقاصد في التشريعات المعاصرة يقول: "الفقهاء اجتهدوا في كثير من هذه المسائل اجتهادات وصَّفت ما كان يجرى عليه العمل في عصور الاجتهاد، أو صنعت قواعد تعبر عن مفاهيم للقيم الإسلامية في مختلف المجالات وتحقق ما رأوه مقصداً للشرعية في كل باب من تلك الأبواب. لكن تلك الاجتهادات ليست بالضرورة صالحة لكل زمان ومكان فتلك منزلة لا يبلغها إلا القرآن والسنة الصحيحة. أما ما دونهما فهو بين أجيال الأمة وعصورها على الشيوع يجب أن يجتهد كل جيل فيه".¹⁴

والمباحث التالية تضرب أمثلة على الاجتهاد الذي حدث عبر أجيال المقاصديين في مصطلحات الضرورات من المقاصد، وتحاول تحليل أثر رؤية العالم على تطور هذه المصطلحات.

من حفظ النسل إلى بناء الأسرة

ذكر أبو الحسن العامري الفيلسوف "مزجرة هتك الستر" التي شرع لها حد الزنا في سياق إرهابته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه

(13) ابن برهان، أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل البغدادي. الوصول إلى علم الأصول. تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، ب.ت. ج 1، ص 148، 175.

(14) محمد سليم العوا – دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، سلسلة المحاضرات (1)، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 2006.

"الإعلام بمناقب الإسلام"،¹⁵ ثم ورد التعبير الذي اختاره إمام الحرمين الجويني في برهانه وهو "عصمة الفروج" ثم استخدام تلميذ الجويني أبو حامد الغزالي في مستصفاه تعبير "حفظ النسل" وهو التعبير الذي تبناه الشاطبي - معلم المقاصد الأول - في موافقاته.¹⁶ أما المعلم الثاني - الطاهر ابن عاشور - فقد قدم إبداعاً نوعياً حين كتب عن "مقاصد أحكام العائلة" و"النظام الاجتماعي في الإسلام" في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين ممن توسعوا في هذه الفكرة، من أمثال الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهم.

وهذا التطور الذي دخل على هذا المصطلح عبر الأجيال كان موازياً للتطور الذي حدث لثقافة التصورات في مجتمع المسلمين ورؤية العالم عند هؤلاء الأئمة الذين تفاعلوا مع الواقع فيما طرحوه من أطروحات. "فمزجرت هتك الستر" اقتضت على بيان حكمة الحدود الشرعية في هذا الباب، كما ذكر العامري، وهو تعبير يصور مجتمعاً كل همّه كمجتمع أن يسعى لسلامته وأمنه بردع المجرمين وهاتكي الأستار فيه. ولكن "عصمة الفروج" - وهو تعبير الجويني - لا يتعلق فقط بردع الجريمة في المجتمع وإنما يعبر أيضاً عن مبدأ يمتد ليشمل خلقاً منشوداً وحقاً من حقوق الفرد والمجتمع في عصمة فروجهم. أما "حفظ النسل" فهو أوسع من المفهومين السابقين لأنه يشمل درء المفسد ودعم

(15) العامري، أبو الحسن الفيلسوف. الإعلام بمناقب الإسلام. تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967م، ص: 125.

(16) نفسه. وتعبير المعلم الأول والثاني تعبير طريف للدكتور محمد الطاهر الميساوي في حديثه عن الشاطبي وابن عاشور، ذكره في مقدمته لكتاب محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية - مرجع سابق.

المبادئ المذكورة بالإضافة إلى مصلحة الفرد في حفظ فلذة كبده، بل ويلقى تعبير حفظ النسل ظلالاً على مصلحة الأمة في حفظ الأجيال الناشئة، وهو مفهوم حضاري أوسع من قضية الزجر عن هتك الستر أو الحفاظ على عصمة الفروج.

ثم لما أدرج الشيخ القرضاوي "تكوين الأسرة الصالحة" في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر،¹⁷ عكس ذلك المصطلح رؤية للمجتمع تظهر فيها الأسرة كوحدة بنائه الأساسية، وهي رؤية تختلف عن الرؤية التقليدية.

وهذا لا يعني أن تلغى "مزجرة هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل" وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية أو الجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أولى، ولا يخفى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزز من حقوق المرأة – التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرأنا الواقع المعاصر – وحقوق الأولاد الذين هم عماد مستقبل المجتمع والأمة، وحمايتهم جميعاً من التعسف والبخس. وبهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي توظف الشريعة الإسلامية في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة.

من حفظ المال إلى التنمية الاقتصادية

(17) في ورقته التي قدمها تحت عنوان "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة" للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية – مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج. ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، لندن، 2006، وقد ذكره من قبل في كتابه: كيف نتعامل مع القرآن الكريم – طبعة دار الشروق.

تكلم العامري الفيلسوف عن مقصد سماه "مزجرة أخذ المال" التي شرعت لها حدود السرقة والحراية، وذلك أيضاً في سياق إرهابته المبكرة بالضرورات الخمس. ثم كان تعبير إمام الحرمين في نفس المعنى عن مفهوم آخر من مفاهيم العصمة، وهو "عصمة الأموال"، ثم طور أبو حامد الغزالي ذلك المعنى في مستصفاه إلى جزء من نظرية الحفظ عنده وسماه "حفظ المال" وأصل الشاطبي لنفس المعنى في موافقاته.

و"المال" مذكور في مواضيع كثيرة من القرآن، وهو قوام حياة الناس. وأهمية كون المال من طيب الكسب ومكرمة الجود به وعار البخل به كلها مفاهيم أصيلة في ثقافة العرب وتصوراتهم. قال حاتم الطائي – مثلاً: إذا كان بعض المال رباً لأهله فإن بحمد الله مالي معبد يُفك به العاني ويؤكل طيباً ويعطي إذا ضن البخيل المصدراً أما في العصر الحديث، فقد توسع مفهوم المال ليشمل مفهوم الثروة والقيمة، والتي 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 مفهومًا اقتصاديًا استقرى السيد هادي خسروهاشي – مثلاً – من أجله من نصوص الكتاب والسنة ما يلزم الدولة بتحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب، وهو المفهوم الأساس¹⁸.

(18) في ورقته التي قدمها تحت عنوان "حول علم المقاصد وبعض أمثلتها التطبيقية" في نفس الندوة المذكورة أعلاه.

وقد فسّر بعض الباحثين المعاصرين مقصد حفظ المال بالازدهار الاقتصادي بل و"التنمية". فمثلاً، كتب الدكتور أبو يعرب المرزوقي (على الرغم من نقده لعلم المقاصد نفسه على أساس "عدم قطعيتها" – ويناقش ذلك مبحث قادم) – كتب يقول: "إنما حفظه (أي المال) يكون بتحقيق شروط تكوينه السوي وأولها الدولة العادلة وشروط توزيعها المناسب للجهد والعدل بحسب ما فرضه الإسلام من معايير. فيكون الحفظ هنا تحقيق شروط المكافأة العادلة التي هي شرط من شروط الازدهار الاقتصادي".¹⁹ وكتب الدكتور سيف عبد الفتاح: "المقاصد الكلية ليست إلا صياغة لمفهوم متكامل للتنمية من منظور حضاري".²⁰ وهذه الإضافات القيّمة بحاجة إلى بحث وتأصيل حتى تربط بالنصوص الشرعية وتفسر من خلالها مصطلحات المقاصد تفسيراً جديداً أو لعلها تكون سبيلاً لتقديم مصطلحات مقاصدية جديدة في هذا الباب أقرب لرؤية العالم اليوم في ما يصلح الناس. وهذه آلية لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. فحسب تقارير الأمم المتحدة في الأعوام الأخيرة، تقع غالبية الدول الإسلامية (وتحتوي على حوالي 90% من المسلمين) في مستوى أقل من المتوسط في مقياس التنمية البشرية، والذي هو مفهوم أوسع من التنمية الاقتصادية، تقيسه لجنة التنمية بالأمم المتحدة بناء على عدة مقاييس لمستويات الصحة ومحو

(19) من بحث: "محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية" – أبو يعرب المرزوقي – أرسله لي مشكوراً عن طريق البريد الإلكتروني – وهو على حد علمي تحت الطبع في سلسلة حوارات لقرن جديد – دار الفكر.

(20) ورقة قدمها تحت عنوان: "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية – مقاصد الشرعية الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، لندن، 2006. وصد بها التنمية البشرية بمفهومها الشامل..

الأمية والمشاركة السياسية وتفعيل دور المرأة وسلامة البيئة، بالإضافة إلى مستوى المعيشة.²¹

وبناء على هذه المرونة التي يتمتع بها مصطلح المقاصد، فإنه يمكن صياغة مقصد " للتنمية البشرية" يكون له تميزه بإضافة مقاييس إسلامية تعبر عن قيم الإسلام الأصيلة. فمثلاً، محو الأمية واجب إسلامي، ولكن الإسلام لا يكتفي بمحو الأمية أو "التعليم الأساسي" لقياس مستوى التعليم في المجتمع كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، إذ يجعل الإسلام من طلب العلم فريضة دون تحديد حد أعلى لذلك، ويجعل من التفوق في كل علم أيّاً كان فرضاً كفاً إسلامياً.

و"المشاركة السياسية" في مفهوم الإسلام لا تقاس فقط بنسبة التصويت في الانتخابات أو عدد الوزراء من طائفة أو أقلية ما، كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، وإنما المشاركة في صنع القرار السياسي على كل المستويات مسؤولية إسلامية على كل مسلم، سماها الرسول صلى الله عليه وسلم "النصيحة للأئمة المسلمين وعامتهم".²²

من حفظ النسل والعرض إلى حفظ حقوق الإنسان

(21) United Nation Development Programme UNDP, Annual Report; <http://www.undp.org/annualreports/>

(22) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي ببيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ج:1 ص:75.

وحفظ النفس وحفظ العرض أيضاً من المصطلحات التي عبرت عن تصور لقيم أساسية عبرت عنها كل أجيال المقاصدين حسب رؤاهم للعالم ومفاهيمهم الثقافية الجمعية. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الباب هي: "حفظ النفس" و"مزجرة قتل النفس" و"حفظ العرض" و"مزجرة ثلب العرض" و"حفظ النسل" – عند من ضم حفظ العرض إلى حفظ النسل في التقسيم مثل الجويني والغزالي والشاطبي.

أما تعبير "النفس" قد ورد بوضوح في القرآن الكريم مما هو معروف، وأما تعبير "العرض" فلم يرد في القرآن ولكنه ورد بقوة في السنة، وذلك مثلاً في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلّ المسلم على المسلم حرام: دمه وعرضه وماله"، وحديث "إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرام عليكم"، وغيرها.²³

والعرض أيضاً مكون أساسي من تصور الإنسان وعلاقاته الاجتماعية عند العرب – شاع في أشعارهم وأدبياتهم على مدار العصور، لعل من أشهرها الأمثال التالية:

قال عنترة:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدر للحرب دائرة على ابني

ضمضم

الشاتمي عرضي ولم أشتمها والناذرين إذا لما ألقهما دمي

وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه:

سأمنح مالي كل من جاء طالباً وأجعله وقفاً على القرض والقرض

(23) صحيح مسلم ج:4 ص:1986 وصحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله

البخاري الجعفي، دار ابن كثير، البيمامة – بيروت – 1407 – 1987، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا) ج:1 ص:37.

فإما كريم صُنّت بالمال عرضه وإما لنَّيم صُنّت عن لومه عرضي
وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في نفس المعنى:
أصون عرضي بمالي لا أدنسه لا بارك الله بعد العرض في

المال

وأما المعاصرون فقد شاع بينهم – في معرض الحديث عن حفظ النفس والعرض – مصطلح "حفظ الكرامة" أو "حفظ الكرامة البشرية" كنوع من التجديد أو التفسير لهذين المصطلحين.²⁴ ومفهوم الكرامة البشرية لصيق مفهوم "حقوق الإنسان" الذي تصوره أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد الشرعية في نفس السياق.²⁵ وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم.

إلا أنني أرى أنه من الضروري أن تبحث مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصل قبل دمجها في مصطلح المقاصد الشرعية، وذلك حتى نفرّق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلاً مع المبادئ (الأساسية) لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات لهذه المبادئ في بعض الثقافات مما لا يتفق مع التفسيرات والأحكام الإسلامية الشرعية.

فمفهوم الحرية التي اعتبرها الطاهر ابن عاشور وعدد من المعاصرين من مقاصد الشريعة الإسلامية – واستدلوا على ذلك باستقراء الكتاب والسنة – يختلف عن مفهوم الحرية عند من تتعدى عنده حرية التعبير

(24) يوسف القرضاوي، مدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، 1996م ص: 75 أيضاً: ورقة الدكتور

عبد الرحمن الكيلاني، القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية، قدمها للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية – مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد العواء، لندن، 2006.

(25) مثلاً: ورقة "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية" – يوسف القرضاوي – مرجع سابق.

إلى حرية الإهانة والسخرية، أو حرية اختيار الأزواج إلى حرية الشذوذ، أو حرية التصرف في البدن إلى حرية قتل المرء نفسه أو تعاطي المخدرات. وعليه، فالأمر يحتاج إلى تحقيق لا تفسر مفاهيم حقوق الإنسان بما يتناقض مع معايير الإسلام وثوابته، وحتى لا يطلق "مقصد حفظ حقوق الإنسان" على عواهنه ويساء استغلاله.

من حفظ العقل إلى نماء الملكات العقلية والفكرية

مر حفظ العقل بتطور مماثل على مدار الأجيال، من التركيز على حد الخمر فقط لكونها مذهباً للعقل إلى توسيع ذلك المفهوم حتى يشمل كل ما يتصل بالعقل من علم وفكر. فمثلاً، كتب الدكتور يوسف القرضاوي:

أرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمور كثيرة، منها: فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العالم، والاستمرار في طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرض كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتزم باليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما ترفض التقليد للأباء وللإسادة للكبراء، أو لعوام الناس، شأن (الإمعة)، والدعوة إلى النظر والتفكير في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء. إلى آخر ما فصلناه في كتابنا (العقل والعلم في القرآن الكريم).²⁶

ومن الجيل الجديد من العلماء المقاصديين، كتب الدكتور سيف الدين عبد الفتاح:

(26) مثلاً: ورقة "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية" - يوسف القرضاوي - مرجع سابق.

حفظ العقل ضرورة من ضرورات العمران. إن نسلًا كثيرًا ونفوسًا لا تتمتع بالرشد والعقل إنما يعبر عن كم مهمل، أو هو في أحسن الأحوال إضافة سلبية تتحرك ضد مقصود العمران وحفظ العقل باعتباره مناط التكليف وقاعدة حمل الأمانة وأساس لقيمة الاختيار ... إن حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يذهب، لهو تعبير عن الحفاظ الأساسي اللازم لأن يمارس العقل وظيفته وفاعليته في تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة بدلًا من هجرة العقول وعقلية القطيع والعوام وغزو العقول واستلاب العقول.²⁷

وكتب الدكتور أبو يعرب المرزوقي يقول:

القصد بحفظ العقل إن قلنا بنظرية المقاصد وسلمنا بوظيفة الحفظ لا التنمية ليس هو ما فهم الفقهاء كتحرير الخمر أو المخدرات. فمفسدات العقل من حيث هو ملكة طبيعية حرمت نصًا ولا يحتاج فيها الناس إلى تعليل بمقصد حفظ العقل. إنما المقصود إن صحت نظرية المقاصد تحقيق شروط نماء الملكات العقلية بتحقيق شروط عملها بحرية.²⁸

فمن هذه الأمثلة -وغيرها- يظهر التطور الذي يحدث لمصطلح حفظ العقل تبعًا لتغير رؤية العالم لدى المقاصديين. فظهر مثلاً تأثير السياسة والاقتصاد في مفهوم «هجرة العقول»، الذي ذكره الدكتور سيف،

(27) ورقة «نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي» سيف عبد الفتاح، مرجع سابق.

(28) ورقة «محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية» -أبو يعرب المرزوقي- مرجع سابق.

وتأثير الأعراف الاجتماعية والعلمية على مفهوم «العقلية العلمية»، الذي ذكره الشيخ القرضاوي، وقس على ذلك. وهذا التطور في المقاصد سواءً وقع من باب إعادة التفسير مع الإبقاء على المصطلح الأصلي (حفظ العقل) – وإعادة التفسير على أية حال سمة عامة في الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة – أو وقع من باب إعادة نحت المصطلح نفسه مثل «مقصد نماء الملكات العقلية والفكرية»، فتوظيف مصطلح المقاصد في التنمية الفكرية والعلمية لا تخفى فوائده.

من حفظ الدين إلى كفالة الحريات الدينية

والمثال الأخير الذي يوضح أثر رؤية العالم على المصطلح المقاصدي هو مفهوم حفظ الدين، الذي بدأ بدوره معبراً عن «مزجزة

خلع البيضة» بتعبير العامري الذي ارتبط بما يسمى بـ"حد الردة"،²⁹ وانتهى بمصطلح «حفظ الدين» عند كل العلماء الذين كتبوا عن المقاصد من بعد، ليس فقط مستنديين إلى ما يسمى بحد الردة ولكن بناءً على حفظ العقائد والعبادات وغيرها من شرائع الإسلام. ثم حدث تطور نوعي مشابه لما مرّ في تفسير هذا المفهوم، أمثل عليه مرة أخرى مما كتب الدكتور سيف عبد الفتاح ويقول فيه: «لا إكراه في الدين: حفظ الدين في إطار يشمل حركة من الفرد إلى الجماعة إلى الأمة، ومن الذات إلى الغير حتى مع اختلاف الأديان».³⁰ أي أن حفظ الدين يشمل كل الديانات بناءً على مبدأ لا إكراه في

(29) العقوبة على الردة عقوبة أسيء استغلالها كثيراً لتصفية حسابات سياسية قديماً وحديثاً، ولا بد فيها أن نفرق بين المرتد في نفسه فقط الذي يرى أن يغير دينه وهو كفر له جزاؤه من الله تعالى في الآخرة، ولكنه في نفس الوقت يدخل تحت عموم قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"، وبين الذي يجمع مع ذلك جرائم أخرى كإكراه الأديان أو القتل أو الحرب على الإسلام أو التشهير بالمسلمين، وعندها لا بد أن يحاسب هذا الإنسان لأنه يجمع مع رده جرائم أخرى وليس الردة جريمة مدنية في حد ذاتها، وهذا أيضاً اجتهاد معاصر مهم من أفضل ما كتب فيه في رأيي كتاب الشيخ طه جابر العلواني، إذ كتب يقول: "تناولت فيه الأحاديث والآثار والسنن القولية ذات العلاقة بالموضوع، وقد حاولت دراستها ومناقشتها لبيان أن عدم وجود حد شرعي للردة لم يرد ما يعارضه من السنة القولية - أيضاً - إضافة إلى ما كنّا قد أثبتناه من عدم وجود حد في السنة الفعلية وبذلك تتضافر الأدلة - كلها - على نفي الدليل على وجود حد شرعي منصوص عليه لجريمة تغيير الاعتقاد الديني أو تغيير التدوين من غير انضمام أي فعل جرمي آخر إليه. فلا وجود لهذا الحد في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحى لأحكام الشريعة ... ولم نجد واقعة واحدة من وقائع عصر النبوة تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلاً على قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بتطبيق عقوبة دنيوية ضد من يغيرون دينهم، مع ثبوت ردة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده صلى الله عليه وسلم ومعرفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ... وقد تبين أن الفقهاء كانوا يعالجون جريمة غير التي نعالجها، إذ كانوا يناقشون جريمة مركبة اختلط فيها السياسي والقانوني والاجتماعي، بحيث كان تغيير المرتد دينه أو تدنيه نتيجة طبيعية لتغيير موقفه من الأمة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسية والنظم التي تتبناها الجماعة، وتغيير الانتماء والولاء تغييراً تاماً. كذلك ناقشنا دعوى الإجماع وثبت لنا وأثبتنا أنه لم يكن هناك إجماع على وجود حد أو عقوبة شرعية ثابتة بالقرآن مبيّنة بالسنة للردة بالمفهوم الذي أوضحنا. وبذلك ثبت أن الإنسان في الإسلام - يملك حرية اختيار الدين الذي يتدين لله به وهي حرية ذاتية انتمى الله تعالى - عليها؛ ولذلك كانت هذه الحرية مناط المسؤولية الإنسانية، فالمكره خارج من دائرة التكليف لا يحمل مسؤولية ما يكره عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وحين تنتقص حرّيته في الاختيار تنتقص مسؤولياته بقدر ما ينقص من حرّيته.." (راجع موقع الشيخ طه جابر العلواني: www.alwani.net/books.php).

(30) ورقة «نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي»، سيف عبد الفتاح، مرجع سابق.

الدين. وهذا مثال على مدى التغير الذي قد يحدث في مصطلح شرعي حين يعاد تأويله في ضوء رؤية عالم مختلفة، فقد تحول حفظ الذين من مبدأ يقوم عليه «حد الردة» إلى مبدأ يضمن كفالة الحريات الدينية بالمعنى المعاصر، أو «حرية الاعتقادات» على حد تعبير الشيخ الطاهر بن عاشور.

هل للمقاصد المتصورة حد معلوم أو هيكل نمطي محدود؟

الإجابة المطروحة على هذا السؤال تتعلق أيضاً بقضية الطبيعة التصورية للمقاصد. فإذا اتفقنا على أن المقاصد تصورات نظرية في أذهان المجتهدين، فذلك المسمى والهيكل –الذان يمثلان جزءاً من ذلك التصور- قد يتغيرا حسب العقول وبتغير الزمان والمكان. ولا يعني ذلك أن الشارع لم يرتب المقاصد ترتيباً معيناً ننظم فيه. فالترتيب والتنظيم والإبداع في خلق كل شيء وفي تشريع كل شيء نؤمن به عقيدةً، ولكن إدراكنا نحن لهذا الترتيب المنظم –الذي قد يكون أعقد بكثير من أنساقنا الأولية البسيطة- ليس بلازم.

ومثال ذلك الكون المرئي وقد خلقه الباري تعالى بإبداع ونظام وإحكام وتوازن وما له من فطور، وكل مسلم يؤمن بذلك. ولكن محاولتنا –نحن البشر- لاكتشاف هذا النظام وسير أغواره كلها ناقصة، وهذا ما تثبته الأيام. فعلى مدار التاريخ، كلما تصور علماء الطبيعة نظاماً في مجال ما نتيجة اكتشاف ما، جاء بعد ذلك بزمان –طال أو قصر- اكتشاف آخر ليعلمنا أن ما سبق كان صحيحاً جزئياً فقط وأن درجة أكبر من التعقيد قد تقترب بنا من «حقيقة» النظام الكوني، ولكن ما

أدرك ما حقيقة النظام الكوني! ويبدو لي أن المقاصد لا تخرج عن هذا المثال. نعم، لا بد للمقاصد من حصر وهيكل ونسق، ولكن ما تصل إليه عقول المقاصديين هو اجتهاد يقبل التطوير دائماً ولا يلزم أن يكون هو الحقيقة كلها.

فمثلاً، قسم العلماء المعاصرون إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.³¹ فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو أنواع كثيرة منها، كمقاصد السماحة والتيسير والعدل والحرية.³² وتشمل المقاصد العامة الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض. والمقاصد الشرعية الخاصة هي المعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصصة، مثل مقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، وهكذا.

والمقاصد الجزئية عرفت بمعنى الحكم والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات،³³ كمقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع المشقة والحرص في الترخيص بالفطر لمن لا يطيق الصوم، أو مقصد التكافل بين المسلمين في عدم إمساك لحوم الأضاحي، وهكذا.

(31) انظر: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، 2002م، ص26-35، وفيه تقسيمات متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة.

(32) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص183، مرجع سابق.

(33) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، ص28، مرجع سابق.

وهناك نسق آخر لتصنيف المقاصد في هرم منتظم من الأهداف في قاعدته الضرورات ثم تتلوها الحاجيات ثم التحسيات (وهو يشبه إلى حد كبير الهرم الذي يدرّس الآن في علوم الإدارة الحديثة تحت مسميات مثل هرم الحوافز البشرية وغيرها، من دون ذكر ولا إشارة لأي من علماء المقاصد المسلمين الذين استحدثوه استحداثاً!).

ولكن يبدو لي أن رغم أهمية مسألة الأولويات نظرياً وعملياً إلا أنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلها واستقصائها في مستويات هرمية صارمة، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل آلي، وهو ما حاوله بعض العلماء الأعلام. فأبو حامد الغزالي مثلاً قد رتب الضرورات الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.³⁴ ثم بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية فقال: «عند تعارض مصلحتين ومقصودين.. يجب ترجيح الأقوى»، ومثّل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.³⁵ ولكن أبا حامد ناقض الترتيب حين لم يفت بإباحة الزنا تحت الإكراه، رغم أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور، والأمدى قد وضع بعض الأولويات الفقهية العملية مثل تقديمه لحفظ الدين على النفس، رغم أن هذا مناقض – مثلاً – لإباحة النطق بكلمة الكفر تحت الإكراه، وتأخيرها لمقصد حفظ المال عما سواه رغم أن "من قتل دون ماله فهو شهيد"، ولعل هذه الإشكالات هي التي أدت إلى عدم تصريح كثير من العلماء

(34) محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ، ج1، ص258.

(35) نفسه، ص265.

بترتيب محدد في مسألة المقاصد الضرورية، مثل الشاطبي، و"الرازي" و"المقرافي" و"ابن تيمية".

وعلماءنا المعاصرون الرواد قدموا لهذه الأمة إبداعاً غير مسبوق في علوم القرآن، ولو أنه امتداد طبيعي لما قدمه سلف هذه الأمة تحت عنوان «نظم السورة» ألا وهو ما أطلقوا عليه «مقاصد القرآن» أو «محاوِر القرآن» أو «موضوعات القرآن» أو «كليات القرآن»، وهي معان ومبادئ نتجت عن نظرة إلى القرآن كـليّة شاملة جامعة، نظرة أرجعوا فيها البصريين ما ينفّث في أذهانهم اليقظة من معانٍ عالية، ومبادئ رفيعة، وخيوط جامعة، وبين ما تدل عليه كلمات القرآن، كلمة كلمة، ثم الآيات، آية آية، ثم السور، سورة سورة، حتى ينبري بفضل الله تعالى من هذا الخضم الفكري مقاصد عالية وكليات جامعة يدل عليها القرآن بمجموعة، مقاصد قد لا تدل عليها الألفاظ صراحة، ولكن تؤكدها دلالات المعاني اقتضاء وتأكيداً يبلغ -عندهم- حدّ التواتر، فتنتطق ألسنتهم وأقلامهم ببيان هذه المقاصد وكيف تنضوي وتنتظم تحتها الآيات والأحكام والقصص والأمثال والحوارات والمواقف القرآنية بمجموعها انتظام الدرر في العقد.

نجد عند المعاصرين محاولات اجتهدية في تصنيف مفاهيم المقاصد لا تتقيد بالترتيب التقليدي. فالسيد رشيد رضا -مثلاً- فصل مقاصد القرآن تفصيلاً موضوعياً ذا مستوى واحد ومجالات متعددة. فذكر المجالات الآتية: 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 مفاصد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، وتحرير الرقاب من الرق.³⁶

وأما الطاهر ابن عاشور فقد أولى المقاصد الاجتماعية اهتماماً خاصاً ظهر في النسق الذي اقترحه، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واعتبر من المقاصد الأساسية للشرعية مراعاة الفطرة والسماحة والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وقسم كلاً من هذه المقاصد إلى جانب خاص بالفرد وآخر خاص بالأمة، وقدم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالأفراد.³⁷

وقد عرض الدكتور القرضاوي في كتابه (كيف نتعامل مع القرآن الكريم) سبعة مقاصد -أيضاً في مستوى واحد- وهي: تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، الدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة وبناء الأمة الشهيذة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون.³⁸

واستقرأ الدكتور طه جابر العلواني من القرآن الكريم مقاصد وضعها في أصل نسق مقاصدي وسماها «المقاصد الشرعية العليا الحاكمة»، وهي التوحيد والتزكية والعمران. ولكن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله مال إلى أن المقاصد ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى وإنما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات

(36) رشيد رضا، الوحي المحمدي. وقد استفدت الإحالة من بحث الشيخ القرضاوي «بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية»، مرجع سابق.

(37) مقاصد الشريعة - محمد الطاهر بن عاشور ص: 183 وما بعدها - مرجع سابق.

(38) يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشروق، 1999).

المقاصد المختلفة بعضها ببعض. والشيخ محمد الغزالي قدم كذلك في كتابه (المحاور الخمسة للقرآن الكريم) مقاصد أخرى مهمة في عملية البناء الحضاري، لعل أهمها -فيما يبدو لي- هو «مقصد القرآن الأسمى» على حد تعبيره في أن «يفهم المسلمون سنن الله الكونية والاجتماعية، وألا يحاولوا القفز من فوق سنن الله، وأن يعوا أنهم لن يَمَكَّنوا في الأرض إلا إذا تفاعلوا التفاعل الصحيح مع هذه السنن».³⁹ ويا له من مقصد لا مفر من مفهمه واستيعابه وتطبيقه في عملية النهضة والبناء الحضاري المنشود؛ إذ أن تلك السنن هي أسرار الأقدار التي لا تتجاوزها القيم.

ولعلي أضيف -فيما يظهر لي من كل ما سبق- أن المقاصد منظومة معقدة ليست على نسق أولي بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، وهي إذاً -بالتعبير المنظومي المعاصر- أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد.

يمكن النظر إليها من بُعد الضرورات والحاجيات والتحسينيات على نسق هرمي تحتل فيه الضرورات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بُعد العام والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب وتبني عليها أبواب الخصوصية ثم تُبنى العموميات على الخصوصية.

ويمكن كذلك النظر إليها من بُعد الأسس على نسق شجري تحتل الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كأسس رشيد رضا العشرة أو أسس القرضاوي السبعة أو أسس العلواني

(39) محمد الغزالي، المحاور الخمسة للقرآن الكريم (دمشق: دار القلم، 2005).

الثلاثة، وكل ذلك جائز في التصور وكله عليه من الاستقراء أدلة، ولا يلزم من صحة أحد الأنساق المذكورة بطلان الآخر، وذلك مقتضى تعدد الأبعاد. وتعدد الأنساق والأبعاد أقرب للمرونة في التجديد والتطوير في البناء المقاصدي المعاصر المنشود.

هل تجديد المقاصد يعني «علمنة الإسلام»؟

انتقد بعض الباحثين في الفكر الإسلامي -ممن تبني مناهج ما بعد الحداثة- محاولات التجديد الإسلامي عمومًا بما فيها البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية، واعتبروها «حركة علمانية متنكرة في مقولات إسلامية»، على حد تعبير الدكتور محمد أركون مثلاً.⁴⁰ ورأى أركون أنه بدلاً من تأويل المعاني الإسلامية تأويلات تتماشى مع العصر فإنه من الأولى تبني العلمانية الغربية بحذافيرها كحل نهضوي في رأيه، على أن يؤول القرآن -والنصوص الشرعية عمومًا- إلى «التاريخية».⁴¹

والتاريخية مفهوم ظهر في مدرسة ما بعد الحداثة الفلسفية يتلخص في أن الثقافات والأحداث والنصوص مرتبطة ارتباطاً كلياً

(40) Arkoun, Mohamed. "Rethinking Islam Today". In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford. Oxford University Press, 1998.

(41) نفسه.

وجزئياً بسياقها التاريخي وبما يطرأ عليها من تطور تاريخي.42 بل أضاف إبراهيم موسى بناءً على مفهوم التاريخية أن القرآن لا يملك مقومات الرؤية الأخلاقية بالمعنى المعاصر لهذه الرؤية⁴³. وهو بالتالي لا يوافق على إعادة تفسير النصوص بأسلوب عصري وحسب قيم العصر لأن ذلك يعزز «الأصولية المبنية على النص» على حد قوله. بل ودعا حسن حنفي إلى استبدال المفاهيم (التاريخية) مثل الجنة والنار والآخر بمفاهيم الحرية والطبيعة والعقل!⁴⁴

ورغم أن لمفهوم التاريخية المجرّد وجهة في نظري من الناحية الفلسفية إلا أن الخطأ الذي وقع فيه «التاريخيون» هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية - التي هي فعلاً محصلة الثقافات والتصورات المتغيرة، على النص الإلهي- الذي يختلف في مصدره ومقاصده عن مصادر ومقاصد البشر. وبالتالي فمفهوم «تاريخية القرآن» -الذي دعا إليه محمد أركون وإبراهيم موسى وحسن حنفي ونصر أبو زيد وغيرهم،⁴⁵ والذي قصد إلى تفكيك «سلطة النص»

(42) Taylor, ed., Encyclopedia of Postmodernism p.178

(43) Moosa, Ebrahim. "Introduction. "In Revival and Reform in Islam: A study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman, edited by Ebrahim Moosa, Oxford: OneWorld, 2000, p. 42

(44) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص108.

((45)) Abu Zaid, Nasr Hamed. "Drive Attributes in the Qur'an". In Islam Nad Modernity: Muslim Intellectuals Respond, edited by John Cooper, Ronald L Nettler and Mohammed Mahmoud. London: I.B. Tauris, 1998

بالمعنى الفلسفي وعلى حد تعبيرهم، لا يتفق -في رأيي- مع الإيمان
بقداسة كلام الله ووحيه المباشر إلى نبيه صلى الله عليه وسلم.

ومآل هذا المفهوم حتمًا هو ضياع دين الأمة وفقدان مصدرها
المعرفي الرئيسي، وبالتالي سقوطها في شرك الانقياد الأعمى لغيرها
من الأمم، لا تفرّق بين ما عندهم من علم نافع -والحكمة ضالة المؤمن-
وما عندهم مما يضر ولا ينفع. والمقاصد الشرعية تساهم في حماية
الأمة من ذلك السقوط بإذن الله، ذلك أنها تعزز من مفاهيم العقل
والعدل والعلم والحرية (التي ينادي بها الناس جميعًا)، ولكن من دون
أن تضعها في وضع مناقض أو متحد لمفاهيم الإيمان والجنة والنار
وغيرها من لوازم الإسلام، كما يفعل التاريخيون.

ولكن التاريخية التي لا تجوز على النص المنزل من عند الله تعالى
قد تجوز على التأويلات والاستقرئات. وما ذكر في هذه الورقة من
تطور في مصطلح المقاصد دليل -في رأيي على قابلية مصطلحات
المقاصد للتاريخية كلما تغير الزمان وتجددت في دنيا الناس مفاهيم
ومعانٍ للتعبير عن نفس المصالح والمنافع القديمة، ولكن بأسلوب جديد
يتناسب مع واقعهم وحياتهم الجديدة. على أن ذلك لا يعني أبدًا امتداد
هذه التاريخية إلى النصوص الشرعية المنزلة للناس إلى قيام الساعة،
فالنص الموحى ثابت خالد، ولو كانت التفسيرات والاستقرئات
والاستنباطات منه متغيرة.

أما قضية الرؤية الأخلاقية، فإن الأمر يرتبط بتأويل النص لا
بالنص نفسه. فصحيح أن عددًا من الفتاوى والآراء التي ظهرت في
تاريخنا الفقهي والفكري تتناقض مع قيم الأخلاق من عدل ورحمة
ومساواة بين بني آدم، ولكن تلك الفتاوى والآراء لا تمثل إلا تأويلات

أصحابها المتعسفة للنصوص الشرعية ولا تمثل تلك الآراء النصوص الشرعية نفسها.

«فالشرعية مبناهـا وأساسها على الحكم ومـصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشرعية، وإن أدخلت فيها بالتأويل». 46 هكذا يفهم العلماء الشرعية ومقاصدها. فالمقاصد الشرعية تحمي من الخطل عن طريق وضع ضوابط للاجتهاد حتى «يعتمد على بصرٍ واعٍ بالمقاصد، وإدراك لترتيبها، وتنزيل كل حكم يجري فيه الاجتهاد منزلته من تحقيق المقاصد الكلية للشرعية أو المقاصد الجزئية للأحكام، وبناءً على هذا التنزيل يكون صواب الاجتهاد أو خطؤه». 47

القطع نسبي ولكن المقاصد عالية القطع

(46) شمس الدين ابن القيم، الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج3، ص14-15.

(47) مشروع مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة، 2005 (الورقة التي قدمت إلى الاجتماع الأول للمجلس الأعلى للمركز، فأقرها في اجتماعه بالقاهرة يوم 14/12/2005).

وبناءً على ما سبق من بيان للطبيعة التصورية للمقاصد الشرعية، فإنه من الواضح أن قضايا المقاصد -في غير المنصوص عليه مما يبلغ التواتر- لا تحتل دعاوى القطع ولا التصنيف ضمن دائرة المطلق من القضايا.

ومسألة «القطع» من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه الإسلامي، حالت دون تفعيل مقاصد الشريعة على مدار تاريخ الفقه الإسلامي التفعيل المناسب.

فقد ادعى أرسطو قطعية الاستنباط المنطقي من قديم، واحتج بقطعية ما يُستنبط عن طريق الآلات اللوجستية -التي نظر لها تنظيراً محكماً- في مقابل ما يُستكشف عن طريق الاستقراء.⁴⁸ فقد رأى أرسطو أن الاستقراء إذا كان كاملاً فلا حاجة له لأنه استوعب كل الحالات المنطقية على أية حال. وإن كان ناقصاً فهو لا يفيد القطع وبالتالي فقد شك في سلامة استخدامه كأداة منطقية. ورغم معارضة أغلب الفقهاء للفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطق، إلا أن رأي أرسطو كان هو السائد بين الفقهاء -بنقل مباشر أو غير مباشر عنه.⁴⁹

وكان الاستثناء من هذه القاعدة قلة من العلماء، كان على رأسهم ابن تيمية الذي عارض مسألة قطعية الاستنباط المنطقي لأنه يستند في أساسه ومقدماته المنطقية على «كليات في الذهن»، وهو ما أداه إلى

(48) Aristotle, The Works of Aristotle, vol. 1, Great Books of the Western World (London: Encyclopedia Britannica INC, 1990).

(49) مثلاً: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ، ج30، ص133، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، المدينة، الطبعة الأولى، 1392هـ، ج1، ص277، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، دار الفكر، بيروت 1417هـ، ج1، ص86.

رد الفارق الأرسطي بين الكنه والعوارض- وكان سبباً بهذا في تاريخ الفلسفة.⁵⁰ وبسبب أن الطريق الرئيس لاستكشاف المقاصد الشرعية هو الاستقراء وبسبب فكرة «عدم قطعية الاستقراء»، افتقدت المقاصد مرتبة «الحجية الأصولية» قروناً -وهي المرتبة نفسها التي توافرت للقياس الذي اعتمد أغلبه على الاستنباط. حتى إن أبا حامد الغزالي الذي أبدع في التنظير للمقاصد الشرعية في مستصفاه ردد بدوره «عدم قطعية الاستقراء»، ثم وصف المقاصد في أول حديثه الرائع عنها «بالمصالح الموهومة».⁵¹

ولذلك، لما أراد أبو إسحاق الشاطبي الإفاضة في التنظير للمقاصد ودفعها لتنبؤ مكانتها ضمن «أصول الشريعة» بدأ كتاب المقاصد من الموافقات في مقدمته الأولى «المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب» بالتأكيد على «قطعية الأصول» ثم «قطعية الاستقراء» ومن ثم «قطعية المقاصد».⁵²

والحق أن نفي أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما أن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطع في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصورة، علمية كانت أم فلسفية أم شرعية. وإنما درجة القطع (أو سمّها درجة الظن إن شئت) كلها نسبية، والإنسان يزداد يقيناً بأية قضية كانت، كلما توافرت الأدلة عليها. بل إن

Wael Hallaq, Ibn Taymiyya against the Greek Logicians (Oxford: Clarendon Press, (50) 1993).

(51) المستصفى ج 1، ص 173، مرجع سابق.

(52) الموافقات، ج 1، ص 29، مرجع سابق.

منطق القرآن نفسه في إثبات وجود الخالق هو منطق استقرائي بالأساس، يعتمد على لفت النظر لتكاثر الأدلة على وجود الباري المبدع، من مثل قوله تعالى: "قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (يونس: 101).

ولا يُقال أن هذا الاستقراء ناقص لأننا لم نفحص كل دليل في هذا الكون لعلنا نجد ما يناقض الاعتقاد، فالله تعالى قد أمرنا أن نستنتج أنه لا فطور في هذا الكون عن طريق إرجاع البصر - في حدود الطاقة البشرية (سورة الملك: 3)، فلا يُقال إننا ربما نجد فطوراً ما لم نر من الكون؛ لأنه يكفي للبشر أن يقيسوا الغائب على الشاهد. وتؤيد هذه المعاني كلها الفقرة التالية التي ذكرها شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور في معرض حديثه عن حجية القياس على المقاصد عند افتقار النص الجزئي في المسألة. كتب في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" يقول:

إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلها حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة، الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي.⁵³

53 مقاصد الشريعة الإسلامية - ابن عاشور ص: 225.

والتسليم بنسبية القطع وبالتالي الحجية الشرعية الكاملة للمقاصد المستقرة له أثر هام على تفعيل المقاصد في الاجتهاد الفقهي والفكري عمومًا.

خاتمة

الرؤى المقاصدية التي استعرضها هذا البحث صاغت من مثل المفاهيم التالية مفاهيم إسلامية مقاصدية أصيلة: بناء الأسرة، والتنمية الاقتصادية، وحفظ الكرامة البشرية، ونماء الملكات العقلية والفكرية، والعمران، والتزكية، وكفالة الحريات الدينية، والسماحة، والتيسير، والعدل، والحرية، والإصلاح الاجتماعي السياسي، وحقوق المرأة، بل والدعوة إلى عالم إنساني متعاون. وبهذا تتحول المقاصد الشرعية من بيان لحكمة التشريع إلى خطة شاملة ومنهج متكامل ومنظومة مركبة لتنمية الأمة، وتصبح تنمية الأمة «ضرورة شرعية» لها أولوية على مرتبتي الحاجات والتحسينيات، واللذان أراهما توازيان الاستهلاكيات والرفاهيات بالمعنى المعاصر.

وبهذا تفعل المقاصد الشرعية في دنيا الناس، وتتعامل مع مشكلاتهم اليومية باسم الشريعة الإسلامية، وتتحول إلى آلية إبداع وبحث ليس في علوم الفقه والأصول فقط وإنما في كافة العلوم والفنون والمجالات الحياتية. على أن هذا التوسع في الرؤية المقاصدية لابد له من ضبط حتى يُنقى ويمحص ما قد يكون لبعض هذه المفاهيم من جذور أو تفسيرات تتعارض مع مبادئ الإسلام الثابتة أو عقائده الأصيلة.

البحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي الأصولي نوط الأحكام بمقاصدها نموذجاً

ملخص

هذا البحث محاولة لتفعيل علم المقاصد الشرعية في القياس الأصولي عن طريق اقتراح المقصد الشرعي كمناط يدور معه الحكم الشرعي وجوداً وعدماً حسب تغير الأحوال. ويبدأ البحث بعرض تاريخي لاعتبار المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي منذ عهد الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم مع التركيز على ما عرف باجتهادات الفاروق رضي الله عنه.

ثم يعرض البحث إلى اعتبار المقاصد ضمن مناهج جزئية متنوعة، ويقترح توسيع مفهوم دوران الأحكام مع عللها - كما هو ثابت في مذاهب الأصول - إلى دورانها مع مقاصدها كذلك، ويناقش ذلك من ناحية صلاحية المقصد أصولياً لأن يكون مناطاً للحكم. وأخيراً، يحاول البحث تحديد مساحة ما عرف بالعبادات المحضة والتي الأصل فيها الاتباع الحرفي دون النظر إلى الحكم والمقاصد.

حديث الصلاة في بني قريظة أصل في إدارة الحكم مع مقصده المستنبط

اعتبار المقصد من وراء الأمر الشرعي -أي ما قصد الشارع بالنص وإن تعارض أثره مع ظاهر هذا النص- عمل اجتهادي ظني، ولكن له أصولاً مما أقرّه رسول الله صلى الله عليه وسلم من فهم وفعل الصحابة رضي الله عنهم. فعلى سبيل المثال، ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك (وفي رواية: إنما أراد الإسراع). فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم".⁵⁴ وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فاتنا الوقت".⁵⁵

وهذا الحديث (صلاة العصر في بني قريظة) أصل في جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظن الغالب بل وجواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبط وإن خالف ظاهر النص الأصلي. فالصحاباء الذين قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قصد إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة خالفوا ظاهر الأمر بصلاتهم في

54 محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير واليامة، بيروت، الطبعة الثالثة 1407هـ - باب صلاة الطالب والمطلوب ج: 1 ص: 321

55 مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ - باب المبادرة بالغزو ج: 3 ص: 1391

الطريق، والذين أصرّوا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة استمسكوا بحرفية الأمر ووكّلوا القصد منه إلى الله ورسوله، وإقرار رسول الله صلى الله عليه وسلم للفريقين دليل على جواز الأمرين والمنهجين.

وقد اختلفت تعليقات العلماء على هذا الحديث حسب مذاهبهم الأصولية وميلهم إلى نوط الحكم بظاهر النص أو مقصد النص. فنجد جمهور العلماء يرجحون عمل الفريق الذي اعتبر مقصد الأمر، ولخص ابن القيم رأيهم بقوله: "كل من الفريقين مأجور بقصده إلا أن من صلى حاز الفضيلتين: امتثال الأمر في الإسراع وامتثال الأمر في المحافظة على الوقت .. وإنما لم يعنف الذين أخروها لقيام عذرهم في التمسك بظاهر الأمر".⁵⁶ وعلى هذا فابن القيم جعل الإسراع وهو المقصد الذي فهمه بعض الصحابة من سياق الحديث – لا من ظاهره فقط – أمراً شرعياً في نفسه يجب الالتزام به، وجعل الذين تمسكوا بظاهر الأمر فقط معذورين باجتهادهم. أما الظاهرية فقد عبر عن رأيهم ابن حزم بتعليقه: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل".⁵⁷ وهو رأي يتفق مع منهجهم الأصولي في الأخذ بظواهر النصوص ولو على حساب مقاصدها وسياقها.

⁵⁶ رأي ابن القيم ذكره ابن حجر في: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ – ج: 7 ص: 410، وانظر أيضاً الآراء المماثلة في كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية ج: 20 ص: 252، وابن كثير في تفسيره: إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ ج: 1 ص: 548، والشوكاني في نيل الأوطار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1973 م ج: 4 ص: 11، وغيرهم.

⁵⁷ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1404 هـ ج: 3 ص: 291

اعتبار المقاصد في فقه الصحابة المجتهدين رضي الله عنهم

هذا المبحث يستعرض من سيرة الصحابة رضي الله عنهم ما يثبت أن تغيير الأحكام مع الظروف من أجل استمرار تحقق المقاصد هو المنهج الأقرب لمنهج الصحابة رضي الله عنهم في الاجتهاد بعد أن انقطع الوحي بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وتغير الزمان.

كان الصحابة رضي الله عنهم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مراجعته في أي أمر أو نهى عن ما إذا كان هذا الأمر عن وحي أو "عن رأي ارتأه"، فإذا كان وحيًا التزموا به وإن كان رأيًا يراه صلى الله عليه وسلم اشتركوا بآرائهم.⁵⁸ وقد نبغ في فهم هذا الفرق سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه، حتى إذا ولي أمر المسلمين حفظ الإسلام بفهمه لثوابته ومتغيراته في حربه للمرتدين وجمعه للقرآن وغيرها من الإنجازات التي حققها في فترة خلافته القصيرة.

ولكن أكثر الصحابة مراجعة ومشورة للنبي صلى الله عليه وسلم -كما يظهر من مجموع الروايات- كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وموافقته للوحي قبل نزوله في عدة مسائل معروفة، ولكن عمر في نفس الوقت كان وقافاً عند النص سواء كان كتاب الله أو ما ثبت له أنه سنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وكانت المواقف أيام الرسول صلى الله عليه وسلم التي كان على عمر التفريق فيها بين المسائل التي لا اجتهاد فيها والمسائل التي يصح فيها الاجتهاد بالرأي أفضل إعداد إلهي لاجتهاد عبقرى مارسه عمر حين ولي أمر المسلمين من بعد أبي بكر رضي الله عنه، وذلك حين جدّت مسائل وظروف كان على عمر الاجتهاد فيها

58 عبد الجليل عيسى، إجتهد الرسول صلى الله عليه وسلم، دار البيان، الكويت، 1948م ص:4

لتحقيق المقاصد الشرعية المنشودة وإن تغير شكل الحكم عن ما كان على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. واجتهد على نفس المنهج علماء الصحابة رضي الله عنهم سواء من موقع الحكم أو الإفتاء أو القضاء، من أمثال عثمان وعلي وعائشة ومعاذ وابن عباس وغيرهم. وكان اجتهاد الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهاداً عملياً مرتبطاً بالمسائل الحقيقية التي تحدث في واقعهم، وكان الأصل في تطبيقهم لما يعرفون عنه صلى الله عليه وسلم الإلتباع والتعبد بذلك ما لم تقتض الظروف تغيير هذا الإلتباع إلى الدوران مع المقصد حيث دار. روي عن عمر أنه قال في خلافته: "فيما الرملان والكشف عن المناكب وقد أعز الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟" - في إشارة إلى الحكمة من الرمل حين أمرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة وقد أشاع الكفار أنهم قد أضعفتهم أوبئة المدينة، ولكن عمر قال معقباً: "ولا ندع شيئاً كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم".⁵⁹ وفي حدود ذلك ينبغي أن تُفهم اجتهاداته رضي الله عنه واجتهادات علماء الصحابة، فإنها لم تكن تغييراً للحكم لمجرد مرور الزمان أو لهوى النفوس، وإنما كانت استجابة لظروف لو لم يُستجب لها لحصل ضرر واضح لضياح المقصد المستهدف بالحكم.

وهذه نماذج من اجتهادات عمر رضي الله عنه تبين منهجه في الاجتهاد بالمقاصد:

59 صحيح البخاري - كتاب الحج - باب الرمل في الحج والعمرة

أولاً: إدارة حكم المؤلف قلوبهم مع مقصد التقويّ بهم لإعزاز الإسلام

روى الجصاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها 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، فتذمرا وقالوا مقالة سيئة فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتهما". ثم علق الجصاص قائلاً: "سهم المؤلف قلوبهم كان مقصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار".⁶⁰ وروي البيهقي عن الشعبي في باب سماه "سقوط سهم المؤلف قلوبهم" أنه قال: "لم يبق من المؤلف قلوبهم أحد. إنما كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم".⁶¹ ولكن البعض فهم من هذا أن عمر قد "نسخ الحكم"،⁶² ودعوى النسخ باطلة لأنه لا نسخ بمجرد الرأي بعد عهد رسول الله صلى الله عليه

60 أحمد بن علي أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، 1405 هـ ج: 4 ص: 325

61 أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة، 1414 هـ - باب سقوط سهم المؤلف قلوبهم ج: 7 ص: 20

62 كمال الدين بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ ج: 2 ص: 260

وسلم. وقد علق ابن حجر على هذا المسلك في النسخ بقوله: "الطعن في الروايات الثابتة بالظن الذي لا مستند له لا يقبل والنسخ لا يصار إليه الا بدليل"،⁶³ ويقول ابن رشد: "لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به بظن لم نؤمر أن نوجب النسخ به ... فالظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع أعني التي توجب رفعها أو إيجابها وليست هي أي ظن اتفق".⁶⁴ وقال ابن حزم: "لا يحل لمسلم أن يقول في آية ولا حديث بالنسخ إلا عن نص لأن طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم واجبة فإذا كان كلامهما منسوخاً فقد سقطت وهذا خطأ، ومن ادعى سقوط طاعة الله تعالى وسقوط طاعة نبيه صلى الله عليه وسلم في مكان ما من الشريعة فقله مطروح مردود ما لم يأت على صحة دعواه بنص ثابت فإن أتى به فسمعاً وطاعة وإن لم يأت به فهو كاذب مفتر".⁶⁵

وقد رد ابن الهمام على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بأن "العلة للإعزاز، إذ يُفعل الدفع ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتب الحكم - الذي هو الإعزاز - على الدفع - الذي هو العلة. وعن هذا قيل: عدم الدفع الآن للمؤتلفة تقريراً لما كان في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولا نسخ لأن الواجب كان الإعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع".⁶⁶

63 فتح الباري - ابن حجر ج: 2 ص: 363

64 محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ ج: 1 ص: 63

65 الإحكام - ابن حزم ج: 7 ص: 380

66 نفس المصدر السابق

ورغم تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة إلا أنه يبدو لي أن الإعزاز هنا ليس علة حسب التعريف الأصولي لها كوصف ظاهر منضبط (لأن الإعزاز وصف متغير بتغير الأحوال، وبالتالي فهو غير منضبط)، بل الإعزاز مقصد. وعلى هذا فعمر رضي الله عنه قد أدار الحكم هنا مع المقصد وليس مع العلة، لأنه اعتبر الظروف التي تغيرت ورأى أنه لا حاجة لهذا السهم في ذلك الوقت لأن المقصد (وهو تقوي المسلمين بهؤلاء المؤلفين) لم يعد مستهدفاً. ويفصل المبحث القادم العلاقة بين العلة والحكمة والمقصد.

وكما أن دعوى النسخ لحكم المؤلفة قلوبهم باطلة لأنها أبطلت الحكم بدون برهان من الشارع، كذلك هي دعاوى "الإلغاء" و"النسخ" و"تفكيك السلطة" و"التاريخية" (والصحيح "التأرخ") لأحكام القرآن عامة التي تبنتها المدرسة التاريخية المعاصرة التي تنتمي لتيارات ما بعد الحداثة. فمحمد النويهي مثلاً فسر اجتهاد الفاروق في هذه المسألة على أنه "إلغاء لتشريع قرآني"،⁶⁷ وفسره نصر أبو زيد على أن عمر "لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة".⁶⁸ وشتان بين هذا المنهج الذي يلغي النص إلغاءً ويلحقه بقصص التاريخ و"التصورات الأسطورية"،⁶⁹ وبين المنهج الذي اتبعه عمر رضي الله عنه والذي لا يماري في "سلطة النص" بل

⁶⁷ في مقال نشره في مجلة الآداب البيروتية – مايو 1970 ونقله الدكتور محمد بلتاجي في: محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته (أصله رسالة ماجستير في جامعة القاهرة، قسم الشريعة الإسلامية)، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 م ص: 156-158

⁶⁸ في مقال نشره في جريدة العربي – عدد 26-6-1995، ونقله الدكتور محمد بلتاجي في منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص: 161-162

⁶⁹ على حد تعبير نصر أبو زيد. نفس المصدر السابق ص: 171

يجتهد في تحقيق المناط بإعمال النص في موضعه الصحيح تبعاً لمقصود الشارع الحكيم.

ثانياً: الدوران مع مقصد الإعمار في مسألتني إحياء الأرض وإقطاعها

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"، وفي رواية: "من أعمار أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها".⁷⁰ قال أبو يوسف: "معنى هذا الحديث عندنا: على الأرض الموات التي لا حق لأحد فيها ولا ملك، فمن أحياها وهي كذلك فهي له، ويزرعها ويزارعها ويؤاجرها ويكري منها الأنهار ويعمرها بما فيها مصلحتها".⁷¹ ولكن عمر رضي الله عنه لاحظ أن بعض الناس يقيمون الأسوار حول بعض الأراضي السنين الطوال بدعوى إعمارها وإصلاحها ثم لا يفعلون ذلك، فقام وخطب الناس قائلاً: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"⁷² (والمحتجر هو من يأتي إلى أرض موات فيقيم حولها سوراً ولا يعمرها ولا يحييها).

وقد علق الدكتور محمد بلتاجي على فعل عمر بقوله:
بهذا القيد الذي أضافه عمر إلى التشريع الذي سنه النبي (صلى الله عليه وسلم) أصبح محققاً الهدف منه، فإما أن يعمر

⁷⁰ صحيح البخاري – باب إحياء الأرض

⁷¹ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، الخراج، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1303 هـ ص: 37

⁷² نفس المصدر السابق

الرجل الأرض التي سورها في مدة لا تزيد على ثلاث سنين وإما أن تعود كما كانت في الأصل ملكاً للدولة من حق أي فرد فيها أن يعمرها .. وقد أضاف عمر هذا القيد بوصفه ولي الأمر الحريص على إحياء الأرض الموات التي حرص على إحيائها قبله رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث رفض عمر أن يستخدم تشريع (من أحيأ أرضاً ميتة فهي له) في نقيض ما قصده منه رسول الله صلى الله عليه وسلم .. أما الجامدون الذين يريدون أعمال حرفية النصوص والوقوف عندها دون نظر إلى مقاصدها ومعانيها، فما أبعدهم عن فهم فكر عمر الفقهي.⁷³

ومن خلال تطبيق نفس المنهج تُفهم مسألة إقطاع الأرض التي أدار فيها عمر الحكم مع إعمارها والانتفاع بها، وهو المقصود من تشريع إقطاع الأرض أصلاً. ذكر يحيى بن آدم في خراجه:

جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقطعه أرضاً فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولى عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يمنع شيئاً يُسأله وأنت لا تطيق ما في يديك. فقال: أجل. فقال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين. فقال: لا أفعل والله، شيئاً

⁷³ منهج عمر بن الخطاب في التشريع – محمد بلتاجي ص: 173

أَقْطَعْنِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ لَتَفْعَلْنَ.
فَأَخَذَ مِنْهُ مَا عَجَزَ عَنْ عِمَارَتِهِ فَقَسَمَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ.⁷⁴
فَعَمَرَ هُنَا لَمْ يَلْغِ تَشْرِيْعَ إِقْطَاعِ الْأَرْضِ – وَقَدْ وَرَدَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَإِنَّمَا وَجَّهَهُ حَتَّى لَا يَكُونَ طَرِيقاً لِكِتْنَازِ الثَّرْوَةِ وَتَعْطِيلِ
الْمَوَارِدِ، الْأَمْرَ الَّذِي يَتَعَارَضُ مَعَ مَقْصُودِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ
إِقْطَاعِهَا.

ثالثاً: مراعاة مقصد العدالة في توزيع الثروة في مسألتني الأرض المفتوحة وتخميس السلب

وهذا مثال آخر على نوط إعمال حكم شرعي بمقصد شرعي فهمه عمر
رضي الله عنه من النصوص. فبعد أن فتحت العراق والشام ومصر،
طلب كثير من المحاربين من قوادهم (سعد بن أبي وقاص في العراق
وأبي عبيدة في الشام وعمرو بن العاص في مصر) أن يقسموا عليهم
الأرض المفتوحة بمن عليها من الناس باعتبارها غنيمة!⁷⁵ وروى يحيى
بن آدم أن عمر "أتاه رؤساء السواد وفيهم ابن الرفيل فقالوا: يا أمير
المؤمنين، إنا قوم من أهل السواد وكان أهل فارس قد ظهروا علينا

⁷⁴ يحيى بن آدم القرشي، الخراج، المكتبة العلمية، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى، 1974 م ج: 1 ص: 110

⁷⁵ الخراج – أبو يوسف ص: 14 و 81، وأبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان، مطبعة الهلال، بيروت، الطبعة
الأولى، 1983 م ص: 264

وأضروا بنا ففعلوا وفعلوا، حتى ذكروا النساء، فلما سمعنا بكم فرحنا بكم وأعجبنا ذلك فلم نرد كفكم عن شيء حتى أخرجتموهم عنا فبلغنا أنكم تريدون أن تسترققونا. فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام وإن شئتم فالجزية. فاختاروا الجزية⁷⁶.

ولكن عمر لقي معارضة شديدة في الاكتفاء بأخذ الخراج وعدم اعتباره للأرض المفتوحة بشعوبها فيئاً يقسم بين المحاربين! حكى أبو يوسف:

فأكثرنا على عمر، وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيا فنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء أبنائهم، ولم يحضروا؟ .. فاستشار عمر المهاجرين الأولين فاختلفوا .. فمكتوا يومين أو ثلاثة، ثم قال عمر: إني وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: "وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها. ثم قال: "مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ"، ثم قال: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ"، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً

وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ
وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي
صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ
خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوَقِّ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ". فهذا فيما
بلغنا والله أعلم للأئصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم
غيرهم، فقال: "وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا
وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ
آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ"، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم،
فقد صار هذا الفياء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع
من تخلف بعدهم بغير قسمة؟ - فأجمع (عمر) على تركه وجمع
خواجه. 77

فالمقصد من جزء الغنيمة الذي يقسم على المحاربين هو نوع من
التعويض والمكافأة على ما بذلوه في القتال. ولكن أن تُقسم الأرض
المفتوحة بمن فيها و"المدن العظام" على حد تعبير عمر رضي الله
عنه،⁷⁸ فهذا مما يتعدى المصلحة المقصودة إلى مفسدة الإخلال الشديد
بالتوازن في توزيع الثروات على الناس ونتيجته أن تكون دولة بين
الأغنياء - ليس في جيل الصحابة رضي الله عنهم فقط بل وفي
الأجيال من بعدهم - كما شرح عمر رضي الله عنه في حجته.

ولا يعكر على هذا رد ابن حزم الظاهري على اجتهاد عمر بقوله: "وروا
أنه عليه السلام قسم خيبر، فقالوا ليس عليه العمل، وتركوا ذلك لإيقاف

77 الخراج - أبو يوسف ص: 15 والآيات من سورة الحشر 6-10

78 نفس المصدر السابق، وضرب عمر أمثلة بالكوفة والبصرة ومصر والشام.

عمر الأرض مع إقرارهم بأنهم لا يعرفون كيف عمل عمر في ذلك. أفيكون أعجب من ترك عمل مشهور متيقن على النبي صلى الله عليه وسلم مع جميع أصحابه لعمل مجهول لا يدرون كيف وقع - بإقرارهم - من عمل عمر، وقد خالفه في ذلك الزبير وبلال وغيرهما؟⁷⁹

ويبدو لي أن ابن حزم لم يستطع اعتبار حجة عمر المستنبطة من الآيات المذكورة أنفاً دليلاً يعارض (تعارضاً ظاهرياً) دليل تقسيم خير، وبالتالي اعتبار اجتهاد عمر رضي الله عنه نوع من إعمال الدليلين بالنظر إلى المقاصد والمصالح والعلل. ورأي ابن حزم هذا يتفق على أية حال مع منهجه في رفض التعليل للنصوص ولو بعلة ظاهرة منضبطة - المنهج الذي طالما قاده إلى نتائج غير مقبولة.⁸⁰

ولكنني لم أر رأياً أكثر إفراطاً في الظاهرية وتجاوزاً للعلل المؤثرة من رأيه في أن من قتل إنساناً بطعام مسموم أنه لا يقتل به! قال في المحلى: "عن أنس بن مالك أن امرأة يهودية أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم بشاة مسمومة فأكل منها فجاء بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألها عن ذلك فقالت أردت لأقتلك قال ما كان الله ليسلطك على ذلك أو قال علي فقالوا ألا تقتلتها قال لا قال أنس فما زلت أعرفها في لهواة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. فصيح أن من أطعم آخر سماً فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته لأنه لم يباشر فيه شيئاً أصلاً بل الميت هو المباشر في نفسه".⁸¹ وما

79 الإحكام في أصول الأحكام - ابن حزم ج:2 ص:229

80 راجع أمثلة لذلك في: مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية - رسالة دكتوراه - صلاح الدين سلطان ص:333-334.

81 المحلى بالآثار، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ج:11 ص:26

أبعد هذا الرأي عن تحقيق مقصود الشارع من القصاص (وهو الردع)، وعلة ذلك القصاص وهي القتل العمد بغض النظر عن وسيلة القتل سواء كانت سيفاً أو سماً! وما أكثر ما يترتب على هذا الرأي من الفساد والقتل (بالسم) إن تخيلنا تطبيقه على هيئة قانون في بلد ما.

وقد سار عمر على نفس المنهج في مسألة تخميس السلب. فرُوي: "عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله فبلغ سلبه ثلاثين ألفاً فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نخمس السلب وإن سلب البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خمسته".⁸² ولكن الفقهاء اختلفوا كذلك في تفسير فعل عمر رضي الله عنه، وقد رصد ابن رشد هذا الخلاف: "قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينقله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجب للقاتل قال ذلك الإمام أو لم يقله". ثم علق ابن رشد: "وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال من قتل قتيلاً فله سلبه، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النفل أو على جهة الاستحقاق للقاتل".⁸³

ولكن فعل عمر رضي الله عنه يدلنا على أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم كان على جهة القيادة، وتصرف بقصد الإمامة، وليس تقريراً لحق شرعي محض. ومن ثم نظر عمر إلى المصالح والمفاسد وليس إلى

82 بداية المجتهد – ابن رشد ج: 1 ص: 290-291

83 نفس المصدر السابق

ظاهر فعل النبي صلى الله عليه وسلم، فلو لم يخمس هذا السلب الكبير لضاع على المسلمين ثروات كبيرة ولقصد كل محارب في المستقبل ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون من سواهم ابتغاء الدنيا، وهو ما يناقض المقاصد الشرعية من الجهاد في سبيل الله.

رابعاً: مراعاة مقصد عالمية الشريعة وخلودها في مسألة وعاء الزكاة

"أخرج الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها إلى عمر. وروى 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 فناخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً خذ من كل فرس ديناراً فقرر على الخيل ديناراً ديناراً، وروى أيضاً عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل، وأن السائب بن يزيد أخبره أن كان يأتي

عمر بن الخطاب بصدقة الخيل. قال ابن شهاب: لا أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سن صدقة الخيل".⁸⁴

وقد علق الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة على هذا الخبر بقوله: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة. فقد دل تصرف عمر رضي الله عنه على أن للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأن أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأن أي مال خطير نام يجب أن يكون وعاءاً للزكاة، وأن المقادير فيما لا نص فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهاد من عمر، فلا يكون حجة".⁸⁵ وقد حصر بعض الفقهاء – ومنهم الظاهرية – الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط ولم يعتبروا غيرها. فقال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط .. وفيها جاءت السنة .. 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 ..".⁸⁶

⁸⁴ شرح فتح القدير – السيواسي ج:2 ص:185

⁸⁵ يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة (أصله رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر كلية الشريعة)، مؤسسة الرسالة، القاهرة، الطبعة الخامسة عشر، 1985 ج:1 ص:229

⁸⁶ المحلى – ابن حزم ج:5 ص:209-211

ولكن الشيخ القرضاوي أيد مذهب أبي حنيفة المتوسع في هذه المسألة بإيجابه للزكاة في كل ما أخرجت الأرض مما يقصد بزراعته النماء،⁸⁷ بل عمم القرضاوي ذلك الحكم بأن جعل: "كل مال نام فهو وعاء للزكاة"، وكتب معللاً لذلك: "إن الزكاة إنما شرعت لسد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل وإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام .. ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قصد إلقاء هذا العبء على من يملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسة أوسق من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظم المصانع وأضخم العمارات أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أوسق الشعير في سنوات".⁸⁸ ومنهج الشيخ القرضاوي في هذه المسألة – فيما يبدو لي – أقرب ما يكون من منهج عمر والصحابه المجتهدين رضي الله عنهم في النظر إلى مقاصد الأحكام الشرعية وأهدافها عند تغير الزمان والأحوال.

وقد التزم عمر رضي الله عنه المنهج نفسه في مسألة الدية، وقد ثبتت قيمتها الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي قيمة مائة من الإبل)، ولكنه غير نوع المال المدفوع فيها حسب نوع المال السائد في البقاع المختلفة (الإبل في الجزيرة، والذهب في الشام ومصر، والورق

87 فقه الزكاة – القرضاوي ج:1 ص:146

88 نفس المصدر السابق ص: 148

في العراق⁸⁹)، وفي هذا مراعاة لبعد المكان في الأحكام الشرعية مع الحفاظ على القيم المقدرة بالشرع.

كانت تلك أمثلة قليلة تدل على الكثير من القضايا التي أناط فيها عمر رضي الله عنه الأحكام الشرعية بمقاصدها بمشورة وإقرار من الصحابة رضي الله عنهم، مثل تحقيق مقصد العدل بمنع الاحتكار عن طريق التسعير وتضمين الصنّاع والمؤتمنين وعول الفرائض، وتحقيق مقصد السماحة ورفع الحرج بعدم قطع يد السارق في المجاعة ودرأ حد الرجم عن المرأة الأعجمية التي لم تفقه، وتحقيق مقصد الردع بقتل الجماعة بالواحد، وتحقيق مقصد إعفاف المسلمات بمنع الزواج بالكتابيات، وغيرها من الاجتهادات الهامة في تاريخ التشريع الإسلامي.⁹⁰

إن الإسلام لم يشرع لعرب الجزيرة في زمن التشريع وحدهم دون سائر الناس في سائر الأمكنة والأزمنة، وإنما الشريعة عالمية باعتبار عنصر المكان وخالدة باعتبار عنصر الزمان. ولذلك فإنه لا بد من اعتبار تغير الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشرع في الواقع المعاصر خاصة خارج أرض جزيرة العرب التي كانت مهد رسالة الإسلام. وهذه القضية في الواقع قضية عميقة حساسة لا بد من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفي غلو وإفراط.

فأما أصحاب طرف الإفراط فلا يتصورون أن تترتب أية نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع نظراً

89 منهج عمر بن الخطاب في التشريع – محمد بلتاجي ص:190

90 راجع المصدر السابق

لاختلاف الزمان، وقد عُرض في الصفحات السابقة بعضاً من هذه الآراء على لسان نصر أبو زيد وغيره من أصحاب المدرسة التاريخية. أما أصحاب طرف الغلو فلا يتصور أصحابه إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بتعاملات العرب في زمن التشريع ولا يتصورون مالاً ولا متاعاً ولا بيئة طبيعية إلا أموال العرب وأمتعة العرب وبيئة العرب بمنظومتها الجغرافية والحيوانية والزراعية. وإذا حدث واختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي نفسه في حق أهل البيئة المختلفة! فمثلاً، في الغرب المعاصر الآن فتاوى تسقط فرض صلاة المغرب والعشاء في الصيف عن مسلمي البلاد القطبية التي لا تغرب عنها الشمس صيفاً،⁹¹ وفتاوى أخرى تسقط الزكاة عن الثروات الدولارية الهائلة أو آبار البترول الغنية بدعوى أنها لم يرد بها نص.⁹² وعليه فإن المغالين يصلون إلى نفس النتيجة التي وصل إليها المفرطون، وهي: إسقاط الأحكام الشرعية!

وأما المنهج الوسطي فلا يجمد على بيئة محددة وفي الوقت نفسه لا يهمل ما صحت روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل يدور مع المتغيرات ويقيس على الثوابت. وقد كان هذا هو منهج عمر رضي الله عنه في اعتبار المقاصد التشريعية ومراعاة المتغيرات في بعدي الزمان والمكان، كما وضحت الأمثلة السابقة.

تطور الفقه واعتبار المقاصد ضمن مناهج أصولية متنوعة

91 انظر هذه الفتاوى والرد عليها في: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الأول، دبلن، يونيو 2002 ص: 99-101

92 راجع فتوى مجمع الفقه الإسلامي في اعتبار صفة الثمنية كاملة في العملات الورقية في: علي السالوس، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، دار الثقافة، الدوحة 1996 م ج: 1 ص: 549

انتقد الشيخ الطاهر بن عاشور علم أصول الفقه في تطوره التاريخي واصفاً إياه "بالغفلة عن مقاصد الشريعة"⁹³ وكتب أن الفقهاء "قصوروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية"⁹⁴ وقد وافق عدد من العلماء المعاصرين الشيخ ابن عاشور في نقده هذا.⁹⁵ فمثلاً، كتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي أن "علماء الأصول من لدى الشافعي لم يكن يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة .. فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه"⁹⁶. وكتب الشيخ عبد الله دراز في مقدمة شرحه لموافقات الشاطبي أن الفقهاء أغفلوا علم أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً،⁹⁷ "فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الإفضاء إليها .. مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى"⁹⁸.

93 محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقریب؟، الشركة التونسية لفنون الرسم، تونس، 1988م ص:204

94 مقاصد الشريعة الإسلامية – ابن عاشور ص:118

95 انظر أمثلة في: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام – قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، سلسلة دراسات إسلامية، لبنان، الطبعة الأولى، 1994 م ص:468-471

96 نفس المصدر السابق

97 الموافقات – الشاطبي – شرح عبد الله دراز ج:1 ص:5

98 نفس المصدر السابق

وقد أرجع الدكتور حسن الترابي هذا القصور الذي شهده الفقه الإسلامي إلى غياب الفقهاء التاريخي عن إدارة الحياة العامة وإبعادهم المقصود عن شؤون السياسة بعد عهد الخلافة الراشدة. فكتب تحت عنوان "تجديد أصول الفقه":

الحكومة بكل أمورها العامة قد انحرفت عن مقتضى العقيدة والشريعة الإسلامية منذ زمن بعيد. وحينما انحرف الواقع ومرق من الدين فالفقه بالضرورة منحسر أيضاً عن هذا الواقع .. وكان أشهر عهد تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله هو عمر بن الخطاب. ولئن لم يكن عمر قد اتخذ لنفسه منهجاً أصولياً معلناً في تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجاً معيناً يتسم بالسعة والمرونة. وبالرغم من أن التابعين وفقهاء المدينة قد ورثوا من ذلك المنهج سعة الأصول فإن التاريخ الفقهي اللاحق لم يشهد تطوراً لتلك الأصول بل تعطلت تلك الأصول كما تعطلت الحاجات التي اتخذ المنهج من أجل الوفاء بها. وفي مذهب مالك بعض تلك الأصول العمرية، ولكن مالك وتلامذته لم يكونوا أولي أمر مسؤولين عن رعاية مصالح الأمة وسياستها بالشرع فلم يستعملوا أصول المصالح بعد أن قرروها وآلت إلى التعطيل الكامل.⁹⁹

ولكن يبدو لي أن هذا النقد يصدق فقط على اعتبار المقاصد في علم أصول الفقه وهو الجانب النظري التأصيلي، ولكنه لا يصدق على اعتبارها في أحكام الفقه نفسها وهو الجانب العملي التطبيقي. فقد

99 حسن الترابي، قضايا التجديد - نحو منهج أصولي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م

استقرأتُ من العديد من مراجع الفقه حضور المقاصد القوي في كثير من الأحكام الجزئية عند مختلف المذاهب الفقهية بالرغم من اقتصار الفقهاء على معالجة القضايا الفردية دون القضايا العامة كما لاحظ العلماء المعاصرون. ولكن لابد أن نأخذ في عين الاعتبار أن هذا الإعمال للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي قد تم تحت مسميات مختلفة اتفقت مع المقاصد الشرعية في المعنى¹⁰⁰ وإن اختلفت معها في الألفاظ والمصطلحات، مثل: قصد الشارع بالحكم¹⁰¹ (وأطلق عليه أيضاً مقصود الشارع¹⁰² وغرض الشارع¹⁰³ وما أراد الشارع بالحكم¹⁰⁴)، ومناسبة القياس¹⁰⁵ (وأطلق عليها أيضاً الحكمة¹⁰⁶)،

100 حسب تعريفها المذكور في المبحث الأول من هذا المبحث

101 انظر مثلاً: بداية الجتهد – ابن رشد ج:2 ص:9، وكتب ورسائل ابن تيمية في الفقه – ابن تيمية ج:29 ص:424، وحاشية ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، حاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415 هـ ج:6 ص:167

102 نفس المصادر السابقة، والأحكام – الأمدي ج:4 ص:286

103 انظر مثلاً: المحصول – أبو بكر بن العربي ج:1 ص:95، وعبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1401 هـ ج:1 ص:160، ومحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ ج:2 ص:248، و محمد بن على بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ ج:1 ص:137

104 انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر، القاهرة، 1358 هـ ص:62، وأحكام القرآن – الجصاص ج:1 ص:139، وج:2 ص:177

105 انظر مثلاً: المستصفى – أبو حامد الغزالي ج:1 ص:172، والأحكام – الأمدي ج:5 ص:391

106 انظر مثلاً: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، شفاء الغليل، تحقيق: حمد الكبيسي، الطبعة غير معروفة ص:614، والمحصل – الرازي ج:5 ص:392-396 وص:595-596، ويفصل المبحث القادم في مسألة التعليل بالحكمة.

والمصلحة¹⁰⁷ (وأطلق عليها أحياناً مصالح العباد،¹⁰⁸ وأحياناً أخرى المصالح المرسلّة¹⁰⁹ وهو تعبير غير دقيق لأن مصطلح المصلحة المرسلّة يقصد به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء،¹¹⁰ وهذا لا ينطبق على المقاصد والتي تشهد لها نصوص المقاصد العامة¹¹¹). وهذه المصطلحات كلها استخدمت في بعض الأغراض الفقهية مثل الترجيح بين الأدلة العقلية وتغير الفتوى ومنع التحيل.

أولاً: الترجيح بين الأدلة العقلية: فصلّ الآمدي القول في الترجيح بين علتين، يؤدي القياس فيهما إلى نتيجتين مختلفتين، وذكر وجوهاً للترجيح بالمقاصد منها: "أن يكون المقصود من إحدى علتين من المقاصد الضرورية .. والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم تخل شريعة عن مراعاته وبولغ في حفظه بشرع أبلغ العقوبات .. (أو) أن يكون مقصود إحدى علتين من الحاجات الزائدة ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات، فما مقصوده من باب

107 انظر مثلاً: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ ج: 1 ص: 459، وج: 2 ص: 400، وج: 3 ص: 56، وج: 4 ص: 238، وعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ ج: 1 ص: 68، وشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973 م ج: 3 ص: 147

108 انظر مثلاً: الأحكام – الآمدي ج: 4 ص: 279، وإعلام الموقعين – ابن القيم ج: 3 ص: 1

109 انظر مثلاً: المستصفى – أبو حامد الغزالي ج: 1 ص: 172

110 مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية – صلاح الدين سلطان ص: 361

111 نفس المصدر السابق ص: 376

الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله .. (أو) أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعا لها ومقابله أصل في نفسه يكون أولى ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ما شرع في كثيره".¹¹²

ثانياً: تغير الفتوى: من أحسن ما كتب في هذا الموضوع فصل شهير في إعلام الموقعين لابن القيم تحت عنوان "فصل في تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"،¹¹³ تضمن عشرات الأمثلة على تغيير الصحابة للفتاوى حسب تغير الأحوال للمحافظة على تحقيق المقاصد الشرعية، وذكر أن: "الحكمة في تغير الفتوى بتغير الأحوال .. لما رآته الصحابة من المصلحة".¹¹⁴

ثالثاً: منع التحيل: تضمن كتابا "مقاصد الشريعة" للشاطبي ولابن عاشور دراستين عن إبطال التحيل عن طريق النظر إلى المقاصد الشرعية،¹¹⁵ وفي إعلام الموقعين كذلك ذكر ابن القيم عشرات من أمثلة الحيل وأبطالها عن طريق ترجيح اعتبار المقاصد الشرعية على اعتبار ظواهر الأحكام، وقال: "مما يدل على بطلان الحيل وتحريمها أن الله

112 الأحكام - الأمدي ج:4 ص:286

113 إعلام الموقعين - ابن القيم ج:3 ص:1

114 نفس المصدر السابق ص:35

115 الموافقات - الشاطبي ج:2 ص:384 وما بعدها، ومقاصد الشريعة الإسلامية - محمد الطاهر بن عاشور ص:259 وما بعدها

تعالى إنما أوجب الواجبات وحرم المحرمات لما تتضمن من مصالح عباده في معاشهم ومعادهم .. فإذا احتال العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: أحدها إبطالها ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع ونقض حكمته فيه ومناقضته له، والثاني أن الأمر المحتال به ليس له عنده حقيقة ولا هو مقصود بل هو ظاهر المشروع فالمشروع ليس مقصوداً له والمقصود له هو المحرم نفسه وهذا ظاهر كل الظهور فيما يقصد الشارع فإن المرابي مثلاً مقصوده الربا المحرم وصورة البيع الجائز غير مقصودة له وكذلك المتحيل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يهبه درهم واحد حقيقة مقصودة إسقاط الفرض وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له .. فإن الشريعة للقلوب بمنزلة الغذاء والدواء للأبدان وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصورها".¹¹⁶

وبالرغم من هذه التطبيقات الحسنة للمقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي إلا أنها - في رأيي - كانت جزئية، بمعنى أنها افتقدت عنصر الاطراد في التطبيق، وهو عنصر منهجي هام. وأعني بالاطراد اعتبار مقاصد الشارع من الأحكام حاكمة على جميع جزئيات الفقه بل وعلى فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضاً. فلم يحدث تاريخياً أن قدمت المقاصد الشرعية كأصول ثابتة تفسر على ضوءها جميع نصوص الأدلة التفصيلية من آيات وأحاديث، وتتفرع عنها كل أحكام الفقه التفصيلية، اللهم إلا ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري في كتابه الفذ "غياث الأمم في التياث

116 إعلام الموقعين - ابن القيم ج: 3 ص: 147-148

الظلم"،¹¹⁷ وفيه يعرب عن خوفه من انقراض حملة الشريعة ونقله المذاهب في يوم من الأيام، ثم يفترض جدلاً في الجزء الأخير من الكتاب أن هذا قد حدث فعلاً، وبناءً على هذا الافتراض الجدلي أوجد الإمام الجويني لنفسه مجالاً للإبداع في الاجتهاد دون التقيد بمذهب بل ودون التقيد بظواهر النصوص الجزئية المتعارضة التي تختلف فيها الأفهام وتختلف في توثيقها والآراء. ثم بنى الجويني أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "أصول قطعية"، و"المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارض الاحتمالات وطرق التأويلات"،¹¹⁸ على حد تعبيره. وأوضح الجويني أن منهجه كان استقراء هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثم قال: "نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحى والأس من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفاريق، وإليه انصراف الجميع".¹¹⁹ وهذه الأصول والقواعد بناها على المقاصد¹²⁰ في أبواب الفقه، مثل مقصد تراضي

117 عبد الملك بن عبد الله الجويني أبو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، وزارة

الشئون الدينية بدولة قطر، 1400 هـ

118 نفس المصدر السابق ص: 490

119 نفس المصدر السابق ص: 434-435

120 نفس المصدر السابق ص: 476

الملّك في معاملات البيع،¹²¹ ومقصد رفع ضرر المحتاجين في باب الزكاة،¹²² ومقصد التيسير في باب النجاسات،¹²³ وغيرها.

ومنهج الإمام الجويني في هذا الكتاب يمثل - في رأيي - خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراءً شاملاً، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاکمة على عملية الاجتهاد ببعديها الحديثي النقدي والفقهی الاستنباطي، وتتفرع عنها الأحكام التفصيلية لا تشذ عنها و بالطبع لا تتناقض معها.

وهذا التجديد الشامل قد ظهر له إرهاصات في كتابات الأصوليين في العقود القليلة الماضية بدأ بالنقد الذي ذكر آنفاً،¹²⁴ وانتهى مؤخراً بمحاولات منهجية لبلورة هذا التجديد للأصول عن طريق المقاصد. فقد اقترح الدكتور حسن الترابي القياس الواسع، وهو: "أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه يقربنا من فقه عمر".¹²⁵ وأصل الدكتور طه العلواني لما أسماه بفقه

121 نفس المصدر السابق ص: 494

122 نفس المصدر السابق ص: 473

123 نفس المصدر السابق ص: 446

124 أليس الصبح بقريب - ابن عاشور ص: 204. مقاصد الشريعة الإسلامية - ابن عاشور ص: 118. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام - عبد المجيد الصغير ص: 468-471. الموافقات - الشاطبي - شرح عبد الله دراز ج: 1 ص: 5. قضايا التجديد - حسن الترابي ص: 160-161

125 قضايا التجديد - حسن الترابي ص: 166-167

المقاصد الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصداً من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها".¹²⁶ وهذا البحث يقترح لذلك التجديد إعمال المقاصد في حل تعارض النصوص والقياس عليها، ويقترح القاعدة التالية: **تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجوداً وعدمها كما تدور مع عللها وجوداً وعدمها**

ولكن هذا الطرح يثير سؤالين منهجين هامّين خُصّص المبحثان القادمان لبحثهما:

السؤال الأول: هل يصلح المقصد كوصف يتعلق به الحكم كما

هو الحال في العلة التي يتفق على حجيتها أغلب الفقهاء؟

السؤال الثاني: كيف نفرق بين الأحكام التي تصلح لأن تناط

بمقاصدها المستنبطة والأحكام التي قصد بها التعبد الحرفي

المحض دون النظر إلى مسألة المصالح والحكم؟

هل يصلح المقصد أصولياً وصفاً يُنَاط به الحكم؟

¹²⁶ مقاصد الشريعة – طه العلواني ص: 124-125

القياس هو "مشاركة مسكوت عنه لمنصوص على حكمه الشرعي في علة هذا الحكم وإلحاقه به فيه".¹²⁷ وهو مصدر من مصادر الأحكام الشرعية عند الأصوليين على اختلاف مذاهبهم وفرقهم إلا الظاهرية الذين أنكروا القياس سواء نص على علة أو استنبطت من النص، والإمامية والزيدية الذين أنكروا العلة المستنبطة دون المنصوص عليها.¹²⁸

وأركان القياس عندهم جميعاً أربعة:¹²⁹ الأصل (المنصوص عليه)، والحكم (وهو حكم هذا الأصل المنصوص عليه)، والفرع (المسكوت عن حكمه)، والعلة (وهي "الوصف الذي جعله الشارع مناصباً لثبوت الحكم بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم"¹³⁰). و نوط الحكم بالعلة يعني ارتباطهما، أي أنه إن غابت العلة انعدم الحكم وإذا وجدت وجد الحكم، والقاعدة المعروفة تقول: الحكم يدور مع علة وجوداً وعدماً.¹³¹

ولكن الأصوليين اشترطوا في الوصف الذي يصلح علة شروطاً أربعة، وهي: الظهور (أي أن يكون واضحاً يمكن إدراكه والتحقق من وجوده أو

127 علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1964م ص:124

128 انظر الرد على منكري القياس والحجج والأمثلة في: مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية – صلاح الدين سلطان ص:353 وما بعدها

129 نفس المصدر السابق ص:200

130 عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (أصله رسالة دكتوراه في أصول الفقه في جامعة الأزهر)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م ص:106

131 الموافقات – الشاطبي ج:2 ص:138، وكتب ورسائل ابن تيمية في الفقه - ابن تيمية ج:24 ص:12

عدمه)، والانضباط (أي محدوداً لا يختلف باختلاف موصوفه ولا باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال)، والتعدي (أي ألا يكون خصوصية للرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً أو لأحد أصحابه)، والاعتبار (أي ألا يكون الشارع قد أورد أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به).¹³² أما التعدي والاعتبار فليس فيهما خلاف بين الأصوليين، ولكن الظهور والانضباط فيهما خلاف، فرأى بعض الأصوليين أنه يجوز التعليل بما أطلقوا عليه الحكمة¹³³ وهي المصلحة المترتبة على الحكم رغم أن هذه المصلحة قد تخفى على العباد فتفتقد شرط الظهور، وقد تتغير حسب الأحوال والأشخاص فتفتقد شرط الانضباط، بل وقد يتخلف عنها الحكم أحياناً.¹³⁴ وفيما يلي أمثلة يضربها من يمنع التعليل بالحكمة من الأصوليين للتدليل على هذه الموانع الثلاثة، أعرضها على هيئة مثالين لكل مانع.

المثال الأول (مانع الخفاء): عدة المطلقة معلة بالطلاق، والطلاق ظاهر منضبط، ولكن حكمة العدة قد تخفى، فمن قائل إنها براءة الرحم، ومن قائل إنها فرصة للصلح بين الزوجين، ومن قائل إنها فترة نقاهة للمرأة قبل زواج جديد. وعلى هذا فلا يصح مثلاً – باتفاق العلماء – إسقاط العدة عن الأيسة مثلاً ليقينها من براءة رحمها، أو عن الزوجة المطلقة ثلاثاً لانعدام فرصة الصلح.

¹³² مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:110، وأصول التشريع الإسلامي – علي حسب الله ص:141-143

¹³³ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:106-117

¹³⁴ نفس المصدر السابق ص:106

المثال الثاني (مانع الخفاء): ربا الفضل حكم معلل بعلة محددة يمكن استنباطها من الحديث الذي ورد في بابه،¹³⁵ ولكن حكمة ربا الفضل تفتقد شرط الظهور إذ صرح كثير من العلماء بعدم اهتدائهم لها، إلا بعض العلماء الذين رأوا أن الحكمة هي سد ذريعة ربا النسيئة. يقول ابن القيم: "أما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإنني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين إما في الجودة وإما في السكة وإما في الثقل والخفة وغير ذلك تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر وهو عين ربا النسيئة وهذه ذريعة قريبة جداً، فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة".¹³⁶

المثال الثالث (مانع الانضباط): رخصة الفطر معللة بنص القرآن بالمرض أو السفر، وهي علة - في رأي جمهور الأصوليين - ظاهرة منضبطة. ولكن حكمة رخصة الفطر في رمضان، التي هي رفع المشقة،

135 "الأصل في هذا قوله عليه الصلاة والسلام: البر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم .. وقصر أهل الظاهر على هذه المسميات لنفيهم القياس وأما من يقول بالقياس فلا خلاف بينهم أن الحكم ليس مقصوراً عليها وإنما اختلفوا في العلة المقتضية للمنع .. على عشرة أقوال: الاقتيات .. والادخار .. والاقتيات والادخار .. وكونه متخذاً للعيش غالباً .. والاقتيات وما يصلحه .. وغلبة الادخار .. والتفكه والادخار .. والمالية فلا يباع ثوب بثوبين .. وقال أبو حنيفة العلة الكيل وقال الشافعي الطعم .." (محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله، مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ ج: 4 ص: 346)، وعلى هذا فالعلة نفسها ليست ظاهرة في هذه المسألة.

136 إعلام الموقعين - ابن القيم ج: 2 ص: 155، وهو رأي مالك. انظر: شرح الزرقاني على الموطأ - الزرقاني ج: 3 ص: 410

تفتقد شرط الانضباط لأنها: "تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الواسطة الحديثة .. والمسافر في الصيف وتحت وهج الشمس مشقته تختلف بكثير عن المسافر أيام الربيع .. ويدل على ذلك أنه لم يرخص للحمال في الفطر في الحضر مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائفة".¹³⁷

المثال الرابع (مانع الانضباط): حرمة الخمر معللة بما أطلق عليه العلماء الشدة في الشراب،¹³⁸ ولكن الحكمة وهي إيقاع العداوة والبغضاء وكونها سبباً للصد عن ذكر الله¹³⁹ لا تنضبط فلا يمكن القياس عليها.

المثال الخامس (مانع تخلف الحكم عن الحكمة): وجوب الحد على الزاني معلل بالزنا، وهو ظاهر منضبط، ولكن الحكمة منه – كما يرى كثير من الأصوليين – منع اختلاط الأنساب¹⁴⁰ وهي تلزم التخلف في بعض الصور: "فلو أخذ إنسان صبياناً صغاراً إلى حيث لم يرهم آبائهم وفرّقهم حتى صاروا رجالاً لم يستطع آبائهم التعرف عليهم فقد

¹³⁷ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:110، وراجع رأي ابن القيم في زاد المعاد في رخصة الفطر للجهاد

¹³⁸ المغني – ابن قدامة ج:9 ص:144، ومحبي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع، دار الفكر، بيروت، 1997 م ج:2 ص:530، وعلي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ ج:10 ص:228

¹³⁹ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين – عبد الحكيم السعدي ص:110

¹⁴⁰ نفس المصدر السابق ص:109

تحققت الحكمة وهي اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحد على أخذهم، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء¹⁴¹.

المثال السادس (مانع تخلف الحكم عن الحكمة): حرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة، وهي ظاهرة منضبطة، والحكمة من ذلك هي - كما يرى بعض الفقهاء - الجزئية، أي أن الطفل قد أخذ من المرأة التي أرضعته جزءاً منها، ولكن هذه الحكمة تتخلف في صورة طفل نُقل له - مثلاً - دم من امرأة دون أن يرضع منها، وهو نوع من الجزئية لا يحرّمها عليه اتفاقاً¹⁴².

الفرق بين الحكمة والعلة والمقصد

ورغم أن الحكمة من الحكم لا تختلف عن المقصد من الحكم عند كثير من الأصوليين¹⁴³ إلا أنه يبدو لي أن هناك farkاً معتبراً بين ما يُقصد بالحكمة وما يُقصد بالمقصد، وهذا fark له أثره في مسألة التعليل. فالحكمة مصلحة تترتب على الحكم، أما المقصد فهو مصلحة أو مجموعة مصالح ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها المقصودة من الحكم، أي لولاها لما شرع الحكم أصلاً. وأرى بناءً على ذلك أن الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءاً من المقصد، وقد تساوي

141 نفس المصدر السابق

142 نفس المصدر السابق

143 انظر مثلاً: المستصفى - أبو حامد الغزالي ج: 1 ص: 172، والأحكام - الأمدى ج: 5 ص: 391، والمحصل - الرازي ج: 5 ص: 392-396

المقصد، وأن النقد الموجه للتعليل بالحكمة و نوط الحكم بها – كما في الأمثلة السابقة – لا يلزم أن ينطبق على التعليل بالمقصد.

أما عدة المطلقة وربما الفضل فالحكمة فيهما خفية، فيلزمنا أن نعتبر أن المقصد منهما التعبد. يقول ابن القيم عن ربا الفضل: "ويلزم من لم يعتبر الذرائع ولم يأمر بسدها أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبدًا محضاً لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثير منهم".¹⁴⁴

أما رخصة الفطر – وعلتها المرض أو السفر وحكمتها رفع المشقة – فالمقصد منها ليس رفع المشقة، بل رفع الضرر. وعليه، فلا يرخص بالإفطار لمن يجد مشقة في الصوم إلا أن تتعدى المشقة إلى الضرر بهذا الصائم، ولهذا شرع الإفطار في غير صور المرض والسفر مثل القتال، والإرضاع، وغيرها من صور مظنة الضرر. فإذا اعترض معترض بأن الضرر غير منضبط فالجواب – كما يرى مجيزو التعليل بالحكمة – أن العلة نفسها في هذا المثال غير منضبطة، فالسفر اختلفت فيه الآراء كثيراً، والمرض غير منضبط كذلك. ويعبر ابن قدامة عن هذا الرأي بقوله: "المرض لا ضابط له فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح في الأصبع والدمل والقرحة اليسيرة والجرب وأشباه ذلك فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره"،¹⁴⁵ وهو يقصد بالحكمة هنا المقصد من الحكم.

144 إعلام الموقعين – ابن القيم ج:3 ص:155

145 المغني – ابن قدامة ج:3 ص:42

وأما حرمة الخمر التي عللها العلماء بالشدة في الشراب، فالمقصد منها هو حفظ عقول الناس. وهذا المقصد - في رأيي - أفضل من العلة المذكورة كأداة للقياس لأنه يحرم بناء عليه كل ما يذهب العقل من مشروب ومأكول ومحقوق ومشموم وغيره، بل ويجب إقامة الحد على فاعله إذ أنه لا فرق بين شارب الخمر وأكل الحشيش ومتعاطي حبوب الهلوسة مثلاً في فقدان العقل، وهذا التعليل بالمقصد أقرب للمنطق السليم.

وقد تردد بعض العلماء في إقامة الحد على متعاطي الحشيشة بناء على تشدهم في حرفية العلة المذكورة، فرد عليهم ابن تيمية بأن: "ضررها من بعض الوجوه أعظم من ضرر الخمر، ولهذا أوجب الفقهاء بها الحد كالخمر، وتوقف بعض المتأخرين في الحد بها وإن أكلها يوجب التعزير بما دون الحد فيه نظر، إذ هي داخلة في عموم ما حرم الله وأكلتها ينتشون عنها ويشتهونها كشراب الخمر وأكثر وتصددهم عن ذكر الله، وإنما لم يتكلم المتقدمون في خصوصها لأن أكلها إنما حدث في أواخر المائة السادسة أو قريباً من ذلك فكان ظهورها مع ظهور سيف جنكيزخان".¹⁴⁶

أما وجوب الحد على الزاني فهو معلل بالزنا، وحكمته التي ذكرها الفقهاء وهي منع اختلاط الأنساب قد تتخلف عن الحكم. ورغم أن منع اختلاط الأنساب مصلحة معتبرة في الشرع، إلا أن قضية الزنا في الإسلام ليست قضية اختلاط الأنساب فقط، وإنما هي قضية ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية متعددة. والمقصد من حد الزنا ليس المنع من اختلاط الأنساب فحسب، وإنما الردع عن الزنا بكل مفاصده. فإذا

146 نقله المرداوي في: الإنصاف - المرداوي ج: 10 ص: 228

استُكرهت امرأة على الزنا مثلاً أو كانت لا تفقه معناه، انعدم قصد الردع ولم يُقم عليها الحد – كما درأ عمر رضي الله عنه الحد عن المرأتين اللتين استُكرهت إحداهما على الزنا وكانت الأخرى أعجمية لا تفقه.¹⁴⁷

وحرمة الزواج من الأم من الرضاعة معللة بالرضاعة المشبعة وحكمتها – كما ذكر الفقهاء – الجزئية وهي قد تتخلف عن الحكم، ولكن المقصد من هذا التشريع الذي لولاه ما شُرِع الحكم ليس قضية الجزئية وإنما هو – في غالب ظني – تبجيل واحترام رابطة الأمومة التي تنشأ بين المرضعة والطفل الذي أرضعته، وروابط الأخوة التي تنشأ كذلك بين هذا الطفل وإخوته من الرضاعة، وهو مقصد لا يتخلف عنه الحكم أبداً كما تخلف عن الحكمة.

والتعليل بالمقاصد هنا ليس مطروحاً كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها. فإن الشارع الحكيم قد أناط كثير من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحياناً وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين. ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق التعليل بالمقاصد يتيح للفقهاء الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف.

¹⁴⁷ منهج عمر بن الخطاب في التشريع – محمد بلتاجي ص: 190

وأذكر هنا فتوى ذكرها ابن عابدين رحمه الله في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العرف بالحكم الشرعي التي سماها "نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف". قال: "صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد العاقدَيْن، واستدلوا على ذلك بنهيهِ صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط¹⁴⁸ وبالقِياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع .. فإن قلت: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضياً على الحديث؟ قلت: ليس بقاض عليه بل على القِياس لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث".¹⁴⁹

فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصد الحديث (وهو قطع المنازعة) لا على ظاهره (وهو النهي عن بيع وشرط)، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما جعله يقر العرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود.

148 الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط - المعجم الأوسط - الطبراني - باب من اسمه عبد الله ج: 4 ص: 335، وكذلك ذكره ابن حجر في فتح الباري ج: 4 ص: 403 والنووي في شرحه على مسلم ج: 11 ص: 30 في تعليقهما على حديث بريرة: عن عائشة رضي الله عنها قالت جاءتني بريرة فقالت كاتبت أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية فأعينيني فقلت إن أحب أهلك أن أعدها لهم ويكون ولاؤك لي فعلت فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم فأبوا عليها فجاءت من عندهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس فقالت إني قد عرضت ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرت عائشة النبي صلى الله عليه وسلم فقال خذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق ففعلت عائشة ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط قضاء الله أحق وشرط الله أوثق وإنما الولاء لمن أعتق.

149 محمد أمين بن عمر عابدين، نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف، مجموعة رسائل ابن عابدين: العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر، القاهرة، بدون تاريخ ج: 2 ص: 119

كيف نحدد مساحة التعداد المحض؟

[illegible]

أجمع المسلمون أن في الشرع أحكاماً يلزم المسلم اتباعها تعبداً – مثل عدد ومواقيت الصلوات المفروضة المذكورة في هذا الحديث – أي أنه يلزم المسلم عين ما ورد فيها عن الشارع بصرف النظر عن الحكم والعلل وبصرف النظر عن اختلاف الزمان والأحوال. ولا ينكر أصل الأحكام التعبدية في الإسلام إلا من كان في تصوّره الإيماني خلل كبير.

ولكنّ هناك خلافاً بين الأصوليين في مجال هذه الأحكام التعبدية ومنهج التعرف عليها، وهو خلاف - فيما يبدو لي - ناتج عن خلافهم في القياس بين منكري القياس ومؤيديه، وبين الكثيرين من التعليل والتفريع والمقلّين المتحفّظين. أمّا منكرو القياس وعلى رأسهم الظاهرية فهم يعتبرون أنّ كل الأحكام التي وردت عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم تعبديات، على المسلم اتباع ظواهرها وصورها بغض النظر عن ما يبدو للعقل من حكمها ومقاصدها، ولا يصح أن يقاس عليها غيرها.

150 صحيح البخاري - كتاب مواقيت الصلاة ج: 1 ص: 195، وصحيح مسلم - باب أوقات الصلوات الخمس ج: 1

يقول ابن حزم: "مسألة: ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صح، فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان".¹⁵¹ ويقترب من منهج الظاهرية هذا من لا ينكرون التعليل للأحكام ولا القياس عليها ولكنهم لا يتوسعون في التعليل ولا القياس تورعاً، فلا يخالفون ظواهر النصوص بحال، ولا يكادون يقيسون إلا ما ثبت علته نصاً.

وهناك العلماء الذين يعللون الأحكام – على اختلاف مسالكهم في التعليل – إلى حيث انتهت مدارك عقولهم، فإن قصرت عقولهم عن إدراك علة الحكم ردوا الأمر إلى الله تعالى إيماناً وتصديقاً واعتبروا التكليف عبادة محضة، أي المقصود منها الاتباع والتعبد، وهذا رأي أغلب الأئمة المجتهدين.¹⁵² فمثلاً، يقول الشافعي: "التعبد وجهان، فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو

151 المحلى – ابن حزم ج:1 ص:56

152 انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الأم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1393 هـ ج:5 ص:235، والمستصفي – الغزالي ج:1 ص:300، وبداية المجتهد – ابن رشد ج:1 ص:61، والموافقات – الشاطبي ج:1 ص:285، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة، لبنان، بدون تاريخ ج:1 ص:35، و عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ ج:3 ص:200، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ ج:1 ص:479، والمغني – ابن قدامة ج:6 ص:206، وشرح الزرقاني على الموطأ ج:2 ص:65، وأصول السرخسي ج:2 ص:283، وإعلام الموقعين – ابن القيم ج:3 ص:155، وغيرهم

تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه .. ولم نعرف في شيء له معنى
فنقيس عليه وإنما قسنا على ما عرفنا".¹⁵³

وهذه الطائفة من الأحكام التي قُصد بها التعبد المحض لا يجوز
تبديلها بالرأي باتفاق العلماء. يقول ابن العربي مثلاً: "الأقوال
المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع
التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، وإن وقع
التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى ولا يجوز تبديلها بما
يخرج عنه".¹⁵⁴

ولكن السؤال هنا هو كيف نفرق بين الأحكام التي قصد بها التعبد
المحض والأحكام التي يجوز فيها التعليل والقياس على المعنى؟ فالكثير
من أحكام الشريعة مشكّل لا نستطيع القطع إذا كان الأصل فيه
الاتباع المحض أو التعليل بالعلل والمقاصد، مثل العديد من عقود البيع
ومسائل الزكاة.¹⁵⁵ والرجوع إلى ما أدخله الفقهاء على اختلاف
مذاهبهم في باب العبادات المحضة يكشف عدم وجود منهجية ثابتة
لتحديد هذه الأحكام، حتى إن أبا الوليد ابن رشد اتهم بعض الفقهاء
بإدعاء التعبد في بعض الأحكام كوسيلة للانتصار في المناظرات، فقال:
"وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع
الخصم فتأمل ذلك فإنه بيّن من أمرهم في أكثر المواضع".¹⁵⁶

153 الأم – الشافعي ج: 5 ص: 235

154 أحكام القرآن – ابن العربي ج: 1 ص: 35

155 راجع: فقه الزكاة – يوسف القرضاوي، وفيه أمثلة كثيرة لما اختلف العلماء في وقوع التعبد فيه من عدمه

156 بداية المجتهد – ابن رشد ج: 1 ص: 61

وقد حاول الشاطبي في موافقاته تحديد هذه المسائل نظرياً بالتفريق بين ما صُنف تحت أبواب العبادات وما صُنف تحت أبواب العاديات أو المعاملات، فقال: "الأصل فيها (أي العبادات) التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه".¹⁵⁷

وهذا التفريق ليس على إطلاقه، فبعض الأحكام التي صُنفت تحت باب العبادات - مثل أحكام الزكاة - مجالها العباد، وهو ما يقتضي أن تدور مع متغيراتهم وظروفهم لتحقيق المقاصد الاجتماعية المنشودة، وبعض الأحكام التي صُنفت تحت باب المعاملات أو العاديات - مثل مهر الزوجة وعدة المطلقة وحرمة الربا وغيرها - لا يعللها العلماء بل يعتبرونها أشكالاً من العبادات المحضة.

وقد اقترح الشاطبي في نفس السياق وسيلة أخرى للتفريق بين العبادات المحضة وغيرها، فقال: "وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَمَّ مصالح آخر غير ما يدركه المكلف لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل فبقيت موقوفة على التعبد المحض"،¹⁵⁸ ويقول في موضع آخر: "التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى وبحيث لا يصح فيه إجراء

157 موافقات - الشاطبي ج: 1 ص: 285

158 موافقات - الشاطبي ج: 2 ص: 314

القياس وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى .. وأيضا فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حده الشارع فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق".¹⁵⁹ وهو ما يعني أن الجهل هو وسيلة العلم هنا، فجهلنا بالعلة و"عدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه" هو الذي يرشدنا إلى العبادات المحضة.

وللقرافي تفريق إضافي بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى وهو بالتالي تعبدى، وبين غيره من الأحكام، فقال إنه الحكم الذي "ليس للعباد حق إسقاطه"،¹⁶⁰ مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة، وهكذا.

والخلاصة أن الأصل فيما أورده العلماء تحت أبواب العبادات التعبد خاصة ما لا يعقل معناه ولم يتعلق بالعباد، والأصل فيما ورد تحت أبواب المعاملات الدوران مع العلل والمقاصد إلا ما لا يعقل معناه مما قصرت عنه أفهام المستنبطين، أو عُقل معناه ثم دلت النصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما قد شُرِع من أجل مقصد معين وليس المقصود منه التعبد المحض، فإنه لا يحلّ له - والله أعلم - إلا أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم.

159 نفس المصدر السابق ص: 319

160 الفروق - القرافي - الفرق الحادي والعشرين

البحث الثالث: الاجتهاد المقاصدي الفقهي مسألة إسلام المرأة دون زوجها نموذجاً

مقدمة في المنهج

هذه المسألة من المسائل التي اشتد فيها الخلاف مؤخراً بين الإجازة والتحریم، حتى إن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بحث فيها على مدار ثلاث دورات متتابعات، ولم يصل أعضاؤه فيها إلى قرار يجمعون عليه. وانتهى المجلس إلى تخصيص عدد كامل من مجلته العلمية لهذه المسألة، تضمّن العدد كل الأبحاث القيمة التي قُدمت للمجلس.¹⁶¹ ورغم القيمة العلمية لهذا الإصدار إلا أنه يدل على الحاجة للأبحاث الجديدة في المنهج الأصولي نفسه لفقه الأقليات المعاصر.

فبالخلاف في هذه المسألة وغيرها خلاف منهجي أصولي بالأساس، قبل أن يكون خلافاً فقهيّاً تفصيلياً في استحضار الأدلة أو تحقيقها. ونقطة الخلاف هي حول كيفية التعامل مع أدلة السنة المتعارضة، والتي ذهب الآراء التقليدية فيها مذاهب الترجيح والنسخ، وحول تأثير المقاصد الشرعية على الاجتهاد في ظروف جديدة.

والخطوات العشرة التالية تمثّل عندي المنهج المقترح للاجتهاد المقاصدي الفقهي، وهو المنهج الأولي بالتطبيق في هذه القضايا وغيرها من القضايا المعاصرة:

(161) انظر: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. العدد الثاني (يناير 2003م).

أولاً: حصر كل النصوص المتعلقة بكل قضية من الكتاب والسنة، وذلك لتجنب النظرات الجزئية الأحادية الأبعاد.

ثانياً: الرجوع إلى المصادر المعتمدة لتحقيق نصوص الأحاديث، وتحديد ما صح منها فيُعتبر، وما اختلف فيه بين علماء الحديث فيبحث له عن شواهد صحيحة، وما هو من الضعف بحيث لا يرقى لمصاف الأدلة المعتبرة فيُهمَل.

ثالثاً: عدم جواز اعتبار أي حديث صح سنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرجوحاً -وبالتالي ليس دليلاً- لمجرد تعارضه الظاهري مع غيره من النصوص فضلاً عن تعارضه مع آراء بعض العلماء أياً كانوا.

رابعاً: جواز إعمال الترجيح بين حديثين صحيحين بالطرق التي حققها علماء الحديث إذا ثبت منطقياً تعارضهما وتناقضهما في نفس الأمر وهو ما يعني أن خطأً قد حدثت من طريق راوٍ أو أكثر من الرواة، فيرجح الأحفظ والأفقه وهكذا.

خامساً: ردّ القول بالنسخ اجتهاداً لحل التعارض الظاهري، أو القول بالنسخ لمجرد تأخر دليل على غيره من الأدلة أو حادثة على غيرها من الحوادث، لأن هذه دعوى لا تصح دون دليل.

سادساً: حصر ما ورد من آراء الصحابة والعلماء والمذاهب الإسلامية جميعاً، وتحليلها، ومقارنتها، ووضعها في سياقها التاريخي والجغرافي الصحيح.

سابعاً: محاولة استقراء الظروف السياسية والاجتماعية والبيئية والاقتصادية والنفسية التي أحاطت بنزول الآيات أو ورود الأحاديث الشريفة؛ وذلك حتى يمكن فهم هذه النصوص الشرعية فهماً دقيقاً.

ثامناً: بذل الجهد في استنباط المقاصد والعلل الجزئية التي استهدفتها النصوص، إلا ما كان من أحكام تتعلق بحقوق الله الخالصة أو يقصر العقل عن تعليلها، فتقع تحت باب العبادات المحض، وهي الأحكام التي لا يصح فيها إلا الاتباع الحرفي والتعبد.

تاسعاً: محاولة فهم الواقع الحالي الذي سيطبق فيه الحكم الشرعي، بعيداً عن أهواء العامة، ورغبات السياسيين، وجمود الجامدين.

عاشراً وأخيراً: شمول الحكم النهائي لجميع النصوص الصحيحة المتعلقة بالمسألة بحيث يضعها في إطار من مقاصدها الشرعية والمصالح التي رمت إليها والمفاسد التي احتزرت منها. وذكر الحكم مع مقصده أولى، حتى يدير المجتهد الحكم مع هذا المقصد إن اختلفت صور التطبيق في هذه الدنيا السريعة التغير.

المطلب الأول: حصر النصوص الصحية دون غيرها

أما ما ورد في المسألة من أدلة، فأولها آية الممتحنة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ) (الممتحنة: 10). وقد وردت في كتب الحديث روايات عديدة متعلقة بتفسير هذه الآية، يوحي بعضها بأنه يتحتم على المسلمين بمجرد هجرة المؤمنات دفع المهور لأزواجهن من الكفار حتى يُفَرَّقَ

بينهم، وهذه الروايات كلها ضعيفة أو ضعيفة جداً من ناحية السند لا يثبت منها شيء. 162

والاستثناء الوحيد من الروايات الضعيفة هو ما رواه البخاري وغيره من حديث مروان ومسور بن عكرمة الذي جاء فيه: كانت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ممن خرج إلى رسول الله فيومئذٍ وهي عاتق (أي لم تتزوج)، 163 فجاء أهلها يسألون النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجعها إليهم، فلم يرجعها إليهم لما أنزل الله فيهن: (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ). 164

ووردت قصة أخرى -وهي صحيحة السند- لأم الفضل لبابة بنت الحارث -أم عبد الله بن عباس- وقد مكثت في مكة زمناً مع العباس رضي الله عنه قبل أن يسلم، وكان ابن عباس رضي الله عنه صغيراً. 165 أما قصة زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي دليل هام وأصل في هذه المسألة. وقد وردت بروايات شتى أحسن ما رُوي فيها رواية عائشة، 166 والتي رواها البخاري في التاريخ الأوسط وابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني. قالت: «لما قدم صلى الله عليه وسلم المدينة

(162) تعقبهم جميعاً الشيخ الجديع في: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. العدد الثاني، مرجع سابق، بحث عبد الله الجديع، ص 25-33.

(163) المرجع السابق، ص 35.

(164) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعات ج 2، ص 967.

(165) انظر: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني، مرجع سابق، بحث عبد الله الجديع، ص 54.

(166) كما حققها أيضاً الشيخ الجديع في بحثه المستقصى: المرجع السابق، بحث عبد الله الجديع، ص 57.

خرجت زينب ابنته من مكة مع كنانة، أو ابن كنانة، فخرجوا في إثرها فأدركها هبار بن الأسود، فلم يزل يطعن بغيرها بمحنة حتى صرعها، وألقت ما في بطنها، وأهراقت دمًا فحملت فاشتجر فيها بنو هاشم وبنو أمية، فقالت بنو أمية : نحن أحق بها -وكانت تحت ابن عمهم أبي العاص ثم كانت عند هند بنت زمعة-، فكانت تقول لها هند: هذا في سبب أبيك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لزيد بن حارثة رضي الله عنه : «ألا تنطلق فتجيء بزينب؟» قال: بلى يا رسول الله. قال: «فخذ خاتمي فأعطها إياه». فانطلق زيد فلم يزل يتلطف حتى لقي راعيًا، فقال: لمن ترعى؟ فقال: لأبي العاص. قال: فلمن هذه الغنم؟ قال: لزينب بنت محمد صلى الله عليه وسلم، فسار معه شيئًا، ثم قال: هل لك أن أعطيك شيئًا تعطيها إياه ولا تذكره لأحد؟ قال: نعم. فأعطاه الخاتم فانطلق الراعي يدخل غنمه فأعطاهما الخاتم فعرفته فقالت: من أعطاك هذا؟ فقال: رجل. فقالت: وأين تركته؟ قال: بمكان كذا وكذا. قال: فسكتت حتى إذا كان الليل خرجت إليه، فلما جاءته قال لها زيد: اركبي بين يدي على بعيره، قالت: لا، ولكن اركب أنت بين يدي. فركب وركبت وراءه حتى أتت أباها. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «هي أفضل بناتي أصيبت في» 167

وفي المدينة كانت بقية القصة، فقد أخرج البيهقي في سننه عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أن زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل إليها زوجها أبو العاص بن الربيع أن خذي لي أمانًا من أبيك، فخرجت فأطلعت رأسها من باب حجرتها والنبي صلى

(167) الشيباني، الأحاد والمثاني، ذكر زينب بنت رسول الله ف، ج5، ص372-373.

الله عليه وسلم في صلاة الصبح يصلى بالناس، فقالت: أيها الناس أنا زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنني قد أجرت أبا العاص، فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم من الصلاة قال: «أيها الناس إنني لم اعلم بهذا حتى سمعتموه ألا وانه يجير على المسلمين أدناهم».¹⁶⁸

المطلب الثاني: ترجيحات لا مناص منها:

وقد وقع في هذه القصة من رواية السيرة لابن إسحاق رواية ضعيفة، نذكرها هنا لأن فيها عبارة وردت مرفوعة رتب عليها بعض الفقهاء حكماً لا يلزم، وهي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: «أي بنية أكرمي مثواه ولا يخلصن إليك، فإنك لا تحلين له»، وهي العبارة الوحيدة في نصوص القضية التي تمنع الجماع بين المرأة وزوجها صراحةً. ولكنها تعارض قصة زينب الأولى -وقد كانت حاملاً قبل هجرتها- وظاهر قصة أم الفضل. ورواية ابن إسحاق هذه ضعيفة،¹⁶⁹ وبالتالي فالترجيح لا مناص منه هنا.

(168) البيهقي، سنن البيهقي، مرجع سابق، باب أمان المرأة، ج9، ص95، وهو حسن.

(169) انظر تحقيق الجديع: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. العدد الثاني. مرجع سابق. بحث عبد الله الجديع، ص62.

وقد أسلم أبو العاص وردّه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى زينب «بعد ست سنين» و «على النكاح الأول» كما أخبرت الروايات الصحيحة.¹⁷⁰ وقد وردت روايات أن المدة كانت سنتين، أو أن المدة كانت ثلاث سنين، ولكن التحقيق يثبت أن مدة الست السنوات هي الراجحة.¹⁷¹ وأيضاً، لا مناص من الترجيح هنا؛ إذ أن المدد الثلاث متعارضة منطقياً -في الأمر نفسه- ولا تحتل الجمع.

وقد ورد أيضاً روايات معارضة لعبارة «على النكاح الأول»، مفادها أن أبا العاص رجع إلى زينب «بنكاح جديد»، وهي ليست بالقوية لتدليس الحجاج بن أرطاة أحد الرواة المحوريين في الرواية،¹⁷² وهي إذاً مرجوحة بالروايات الصحيحة نظراً لتعارضهما المنطقي وعدم احتمال الجمع أيضاً.

المطلب الثالث: تحليل التعارض

تحليل الآراء المختلفة في القضية يبيّن أن مدار الخلاف بين العلماء يدور حول حل التعارض بين مدلولات النصوص السابقة. فقصة زينب، وغيرها من القصص التي صح سندها اتفاقاً، تدل على أنه قبل الهجرة وبعدها -حتى نزول آية الممتحنة- كان هناك بعض المسلمات في مكة، وقد بقين مع أزواجهن مع الكفار ولم يفسخن نكاحهن أو يبطلنه

(170) ابن حجر: فتح الباري، مرجع سابق، ج9، ص423.

(171) تحقيق ابن حجر: المرجع السابق. وهو متفق أيضاً مع تحقيق الجديع: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني، مرجع سابق، بحث عبد الله الجديع، ص74.

(172) انظر التحقيق في المرجع السابق، ص78-82.

بمجرد دخولهن في الإسلام، وكانت علاقتهن بأزواجهن علاقة طبيعية. وآية الممتحنة -كما فسرهما المفسرون- تدل على حرمة زواج المسلمة بغير المسلم، وفُرِّعَ منها حكم يقضي ببطلان نكاح المسلمة الجديدة من زوجها، ويرجئ الرجل حتى انقضاء عدتها حتى يسلم ويعود لزوجته، أو يفسخ النكاح تلقائياً.

فالقائلون بحرمة هذا الزواج اعتبروا آية الممتحنة "ناسخة" لما قبلها من الأحكام والزواج بين المسلمة وغير المسلم -ابتداءً أو بقاءً- وفسروا قصة زينب ومثيالاتها بأنها أحكام منسوخة كانت على سبيل التدرج في التشريع.¹⁷³ والذين ذهبوا إلى جواز استمرار ذلك الزواج، سلكوا مسلك الجمع بين الأدلة. فجعلوا آية الممتحنة مخيرةً للصحابيات اللاتي فررن بدينهن إلى المدينة: بين أن يطلقن أزواجهن ويدفع المسلمون مهورهن، وبين انتظارهن لعل أزواجهن يسلمون، وأولوا الآية -التي تشير إلى حرمة الزواج بين المسلمة وغير المسلم- بأنها حرمة ابتداء الزواج وليس بقاءه.¹⁷⁴

المطلب الرابع: تلخيص لكل الآراء في المسألة:

والخلاف في هذه المسألة ليس جديداً، والحقيقة الوحيدة المؤكدة في هذه القضية أنه ليس هناك «إجماع» على فسخ هذا الزواج تلقائياً

(173) راجع مثلاً بحث الشيخ فيصل مولوي وبحث الدكتور محمد أبو فارس: المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. العدد الثاني. مرجع سابق.

(174) راجع مثلاً بحث الشيخ عبد الله الجديع وبحث الشيخ يوسف القرضاوي في المرجع السابق.

كما ادّعى الكثيرون.¹⁷⁵ بل إن في هذه المسألة آراء كثيرة، هذا ملخصها:

- رأي يبطل عقد النكاح بمجرد إسلام أحدهما دون الآخر، وهو مذهب الحسن البصري في رواية، وعطاء في رواية، وعكرمة مولى ابن عباس، وقتادة، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وعبد الله بن شبرمة في رواية، وأبي ثور، وأحمد بن حنبل في رواية، وابن حزم، وهو مذهب المالكية والشافعية والحنابلة إذا كانت الزوجة غير مدخول بها، ومذهب سفيان الثوري في "دار الحرب".
- رأي يبطل عقد النكاح بمجرد إسلام أحدهما قبل الآخر ولم يُسلم الآخر في عدة الزوجية، وهو مذهب الحسن البصري في رواية، وعطاء في رواية، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الله بن شبرمة، والأوزاعي، والليث بن سعد، والمالكية في الزوجة تسلم أولاً، والشافعية، والحنابلة، وإسحاق بن راهويه.
- رأي يبطل عقد النكاح إذا انتقل المسلم من الزوجين من "دار الحرب" إلى دار الإسلام، أو يبقى الزواج على حاله، وهو مذهب الحنفية.
- رأي يبطل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما من "دار الحرب" ودُعي الآخر إلى الإسلام فلم يسلم، أو يبقى الزواج على حاله، وهو قول عمر بن عبد العزيز في رواية.
- رأي لا يبطل عقد النكاح إذا كانا في دار الإسلام إلا بقضاء القاضي، وهو مذهب الحنفية وسفيان الثوري.

(175) هناك تلخيص جيد في المرجع السابق، ص 149-151 استفدت منه.

- رأي لا يبطل عقد النكاح مطلقاً لا في "دار الحرب" ولا في دار الإسلام، إلا بقضاء القاضي، وهذا مقتضى قول طاوس، وسعيد بن جبير، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز في رواية.

- رأي ينقل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما دون الآخر إلى عقد جائز، أي أن تختار المرأة التي تسلم البقاء مع زوجها أو فسخ النكاح ولها أن تنكح زوجاً غيره، وهو مذهب داود الظاهري، وابن تيمية، وابن القيم.

- رأي ينقل عقد النكاح إذا أسلم أحدهما دون الآخر إلى عقد جائز ولها أن تنكح زوجاً غيره ما دام في دار الإسلام، وهو مذهب الخليفين عمر وعلي كما ورد في الروايات الصحيحة، والشعبي، وإبراهيم النخعي، وحمام بن أبي سليمان.

اعتبار "دار الحرب"

ولأن مسألة "دار الحرب" كانت اعتباراً أساسياً في ما ذكره العلماء من آراء، فالفقرات التالية هي محاولة لسبر غور المقصود من هذا الاعتبار، وذلك بغرض استكمال البعد المقاصدي في هذه المسألة قبل الحكم فيها.

إن استقراء النصوص الشرعية ومذاهب الفقه بحثاً عن مصطلح «دار الإسلام» ومقابله، أي مصطلح «دار الحرب»، يدلنا على أنهما مصطلحان لم يردا في كلام الله ولا حديث رسوله صلى الله عليه وسلم، وإنما استحدثنا فيما بعد للتعامل مع واقع تاريخي معين كانت سمته

السياسية المواجهة بين حضارة الإسلام الفتية المتسعة من جانب، وغيرها من الحضارات التي صارت للبقاء من جانب آخر.

وإن هذه المواجهة في تلك الفترة قد صبغت أحكام السياسة الشرعية بصبغة الحرب، بل صبغت تفسير علماء تلك الفترة للسيرة النبوية -على صاحبها الصلاة والسلام- وللنصوص الشرعية نفسها في حدود هذا التقسيم المحدث فقط، وهو في رأيي أمر طبيعي. ولكن الأمر الغريب أن يظل لهذه المصطلحات السياسية التاريخية سلطاناً على النفوس كأنها نصوص شرعية بعد ألف عام من التغير السياسي والحضاري.

والنصوص الشرعية خالدة خلود الدنيا بما تتميز به من ربانية وشمول وعلو ومرونة، ولكن المصطلحات والتقسيمات البشرية المستقراة من الواقع السياسي -وإن وضعها فطاحل العلماء- تزول بتغير الزمان وتبدل الأحوال، والدليل على ذلك من تعريفات هذه المصطلحات نفسها، كما يلي:

هناك خلاف بين العلماء فيما تصير به أرض ما «دار إسلام». فهناك من ربط دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها،¹⁷⁶ ومن ربطها بإقامة شعار الإسلام أو غالبها وإن استولى عليها الكفار،¹⁷⁷ ومن ربطها بوجود الأمان للمسلمين، وأن تكون متاخمة لأرض الإسلام.¹⁷⁸

(176) انظر مثلاً: ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية. أحكام أهل الذمة. تحقيق: أبي براء وأبي أحمد، الدمام: رمادي للنشر، 1418، ج2، ص728.

(177) انظر مثلاً: الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. تحقيق: محمد عيش، بيروت، دار الفكر، د. ت. ج2، ص728.

(178) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج3، ص353.

أما «دار الحرب» ففيها خلاف شبيه بالأول، بين أن تكون هي الأرض التي تظهر فيها أحكام الكفر، وبين ألا يأمن فيها مسلم ولا ذمي على نفسه بأمان المسلمين، وبين أن تكون متاخمة لأرض الكفر.¹⁷⁹

وهذه التعريفات -كما ترى- بينها خلاف أساسي في مدار الحكم، علاوة على أن بينها وبين واقعنا المعاصر بوناً واسعاً. فلو طبقنا على عالمنا المعاصر التعريف الذي يدير حدود دار الإسلام مع «تطبيق شريعة الإسلام» لخرج منها عددٌ من البلاد التي يسكنها غالبية عظمى من المسلمين، ولو طبقنا التعريف الذي يدير حدود دار الإسلام مع «توفر الأمان للمسلمين» أو حتى التعريف الذي يديرها مع «تمكن المسلمين من إقامة غالب شعائر دينهم» لكانت بعض البلاد الأوروبية أولى باعتبارها داراً للإسلام من بعض البلاد العربية! أضف إلى ذلك أن مسألة المتاخمة بمعناها الجغرافي الحربي القديم لم تعد ذات بال في عالمنا المعاصر ذي الشبكة العالمية (الانترنت) والطائرات الفائقة السرعة.

وأما المعارضون لإقامة المسلمين فيما يسمى بدار «الحرب» ويجعلون لهذه المعارضة أثر في القضية الفقهية التي بين أيدينا، فيستدلّون بالأحاديث التي توجب «الهجرة» والأحاديث الناهية عن «المقام بين المشركين».¹⁸⁰

(179) آل سعيد، شريفة بنت سالم بن علي: «فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية والعادات الاجتماعية»، (رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2001)، ص46.

(180) المرجع السابق، ص54.

فقد أخرج أبو داود عن معاوية قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها».¹⁸¹ وأخرج النسائي في كتاب البيعة عن عبد الله السعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار».¹⁸² ورواية البيهقي لهذا الحديث وردت في باب سماه باب «الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة»، ولفظها: «لا تنقطع الهجرة ما دام العدو يقاتل».¹⁸³ وعن جرير بن عبد الله أن رسول الله ف قال: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين».¹⁸⁴ وعن سمرة بن جندب عن النبي ف أنه قال: «لا تساكنوا المشركين ولا تجامعوههم، فمن ساكنهم أو جامعهم فهو مثلهم».¹⁸⁵

أما المجيزون لهذه الإقامة ولا يرتبون أثرًا لهذا الاعتبار على مسألة إسلام المرأة دون زوجها، فيستدلون بحديث البخاري عن ابن عباس قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة: «لا هجرة،

(181) أبو داود: سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب في الهجرة هل انقطعت؟.

(182) النسائي: السنن الكبرى، مرجع سابق، كتاب السير، باب الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة.

(183) أخرجه الترمذي: سنن الترمذي، مرجع سابق، في كتاب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين.

(184) البيهقي: سنن البيهقي، مرجع سابق، كتاب السير، باب الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة.

(185) المرجع سابق.

ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»،¹⁸⁶ ويستدلون كذلك بإذن النبي صلى الله عليه وسلم لقومٍ من المسلمين بالإقامة بمكة قبل الفتح مثل عمّه العباس، وإذنه صلى الله عليه وسلم لآخرين بالهجرة إلى الحبشة التي كان يسودها الكفار يومئذٍ، بل إقامة ملك الحبشة النجاشي فيها بعد إسلامه، وقد أقره النبي صلى الله عليه وسلم على إقامته، وصلى عليه حين مات.

وقد أفتت عائشة في مسألة الهجرة، كما أورد البخاري، حين سألها عبيد بن عمير، قالت: «لا هجرة اليوم، إنما الهجرة كانت إلى الله ورسوله، وكان المؤمنون يفرون بدينهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أن يفتنوا ... فقد أفشى الله الإسلام، فحيثما شاء رجل عبد ربه، ولكن جهاد ونية».¹⁸⁷

أما حديث معاوية، فقد قال عنه الخطابي: «إن في إسناده مقالاً؛ ففي إسناده أبو هند البجلي وعبد الرحمن بن أبي عوف وهما مجهولان، وهو بهذا حديث ضعيف لا يحتج به».¹⁸⁸ أما حديث جرير، فقد اختلف العلماء في وصله وإرساله، فقد رواه الطبراني موصولاً، ولكن البخاري والترمذي وأبا داود وغيرهم رجحوا إرساله إلى قيس بن أبي حازم. وأما حديث سمرة بن جندب، ففي إسناده إسحاق بن إدريس الذي قال فيه يحيى بن معين: «كذاب يضع الحديث»، وقال عنه الدارقطني: «منكر الحديث».

(186) البخاري. صحيح البخاري. مرجع سابق. كتاب الجهاد والسير، باب لا هجرة بعد الفتح..

(187) المرجع السابق.

(188) آل سعيد. "فقه الجاليات الإسلامية في المعاللات المالية والعادات الاجتماعية". مرجع سابق. ص56.

وعلى هذا فحديث جرير هو دليل المانعين الوحيد الذي قد يرقى إلى معارضة غيره (ولو كانت معارضة ظاهرية) وعلى فرض صحته، فإن مناسبته – كما ذكر الترمذي – أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس (من المسلمين) بالسجود فأسرع فيهم القتل. فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم، فأمر لهم بنصف العقل، وقال: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين".¹⁸⁹ وهذه المناسبة تؤيد حمل معنى هذا الحديث على المسلم الي يقيم وسط أناس في "حالة حرب" قائمة بينهم وبين المسلمين في المكان نفسه، مما يعرض حياته للخطر. وعلى هذا تكون البراءة المذكورة في الحديث براءة المسلمين المحاربين من دم هذا المسلم إن حدث له مكروه في المعركة، وليست براءة مطلقة.

أما شبهة القائلين أن الهجرة إلى الحبشة وبقاء بعض المسلمين بمكة قبل الفتح كانت على سبيل الرخصة التي "نُسخت" فيما بعد، نظرًا لعله استضعاف المسلمين آنذاك، والقائلين إن حديث "أنا بريء" المذكور ناسخ لما قبله،¹⁹⁰ فمردود عليه بأن النسخ لا يثبت بالدعوى المجردة دون برهان – كما اتفق العلماء – ولا يُعرف حديث غير الحكم الأول تغييرًا صريحًا أو نص على ذلك بأي شكل. بل أن حال المسلمين اليوم في بعض البلاد كمثل حال من هاجروا إلى الحبشة من حيث الضعف والاضطهاد. وهؤلاء لهم في مهاجري الحبشة أسوة.

(189) أخرجه الترمذي. سنن الترمذي. مرجع سابق. في كتاب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين.

(190) القرطبي. تفسير القرطبي. مرجع سابق. سورة الممتحنة ج18، ص63.

المطلب الخامس: نسخ ام اختلاف للحكم باختلاف الحال؟

إذن، فالخلاف في المسألة يدور حول السؤال التالي: هل التعارض بين الأدلة السابقة بسبب النسخ أم بسبب اختلاف الحكم باختلاف الحال؟ وإنه بناء على ما سبق طرحه في هذا البحث فإن طريقة النسخ -وبالتالي المنع- أضعف من طريقة الجمع -وبالتالي الجواز- في هذه المسألة، ذلك أن النسخ لا يثبت بالرأي المجرد كما بيّنّا وأنه ليس هناك نص على فسخ النكاح الموجود القائم فعلاً، وإنما تحدث المفسرون عن عدم حل ابتداء النكاح بين المسلمة والكافر، والحديث الذي صح يؤيد هذا التفسير، إذ أنه يحكي قصة صحابية لم تتزوج بعد.

وأما التفسير الذي قضى بأن النكاح يفسخ بعد مدة العدة، فهو تفسير اجتهادي قد يصيب وقد يخطئ، ولكنه معارض لقصة زينب الصحيحة، إذ استمر النكاح بينها وبين أبي العاص ست سنوات، كما مر. والرأي الذي يدعى أن عدة زينب رضي الله عنها استمرت ست سنوات كاملة رأي واضح التكلف انتصاراً لمذهب معين!¹⁹¹

ومن الانصاف القول بأن رأي التخيير أيضاً (الذي اختاره ابن تيمية وابن القيم وغيرهما) رأي اجتهادي أيضاً، ولكنه مؤيد بعدة شواهد قوية، منها الأثران الصحيحان اللذان أخرجهما عبد الرزاق في مصنفه: **الأول:** عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال: أسلمت امرأة من أهل الحيرة ولم يسلم زوجها، فكتب فيها عمر بن الخطاب أن "خيرها فإن

(191) المرجع السابق، ص90.

شاعت فارقتة، وإن شاعت قرّت عنده"، وقد صحح هذا الأثر ابن حجر في الفتح وابن حزم في المحلى.

الثاني: عن الشعبي أن علياً قال في حالة مماثلة: "هو أحق بها ما لم يخرجها من مصرها"،¹⁹² ومن الشواهد عليه أيضاً رواية ابن أبي شيبة في مصنفه (وهي صحيحة): قال علي رضي الله عنه: "إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببعضهما لأنه له عهداً".¹⁹³ ولاحظ أن لفظة "بضعها" تؤمى إلى الجماع أيضاً. وأخرج ابن أبي شيبة أيضاً من رواية سعيد بن المسيب عن علي قال: "هو أحق بها ما دام في دار الهجرة".¹⁹⁴

المطلب السادس: اعتبار مقاصد النصوص

أما بالنسبة لقضية "دار الحرب" و"دار الإسلام"، والتي اعتبرها كثير من العلماء عاملاً حاسماً في هذه الفتوى، فالأصل أن الأرض كلها أرض الله تعالى الواسعة بصرف النظر عن الهيئات السياسية البشرية، وبالتالي: "حيثما شاء رجل عبد ربه"، كما قالت عائشة رضي الله عنها،¹⁹⁵ والمقصود هنا هو إقامة الضرورة الأولى من الضرورات

(192) عبد الرازق. مصنف عبد الرازق. مرجع سابق. ج6، ص84.

(193) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي. مصنف ابن أبي شيبة. تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1409، ج5، ص91.

(194) المرجع السابق.

(195) البخاري. صحيح البخاري. مرجع سابق. كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي وأصحاب إلى المدينة.

الشرعية -وهي حفظ الدين- عن طريق دعوة الناس إليه، وهو معنى الاستخلاف في الأرض بعبادة الله عز وجل في كل بقعة فيها. ودعوة الناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم إلى الله سبحانه وتعالى كانت رسالة الرسول الأولى، وكانت من مهام المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة، هي وهدف كل مسلم من بعدهم ورسالة أي كيان اسلامي سياسي صغير أو كبير.

أما حالات الحرب والخطر فيها على الضرورة الثانية من الضرورات الشرعية وهي النفس أو الحياة، فهي الاستثناء وليست الأصل، ولا بد إذن أن تقدّر بقدرها. ولا ينبغي أن يتعسف فقيه فيجعل الأصل هو الحرب بين المسلمين وغيرهم، أو أن يصر على هذه التقسيمات التي تحصر الإسلام في "دار" معينة أو في حدود شرقية أو غربية، فالأصل في المسلم الانفتاح على العالم ودعوة الناس إلى الله والإعلان عن الدين في كل مكان. ولهذا نجد المارودي مثلاً يفضل إقامة المسلم فيما اعتبره "بلاد الكفر" إن تحقق مقصد الدعوة إلى الله، فقال: "إذا قدر (أي المسلم) على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام".¹⁹⁶

وفي هذا الإطار تفهم قضية الهجرة بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدعوية، سواء كانت هجرة المسلمين إلى الحبشة -وقد أدت إلى دخول ملك الحبشة نفسه في الإسلام- أو كانت هجرتهم من مكة إلى المدينة وقد عللتها عائشة رضي الله عنها بخوف الفتنة، والتي

(196) رواه عنه ابن حجر في: فتح الباري، مرجع سابق، ج7، ص290.

علق ابن حجر عليها بقوله: "سببها خوف الفتنة والحكم يدور مع علته"،¹⁹⁷ أو كانت هجرة أغلب الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى أركان الأرض للدعوة إلى الله، أو كانت هجرة المسلمين اليوم باتجاه الغرب الديمقراطي عمومًا وأثره في نشر الإسلام وتأكيد عالميته، هذا الأثر الملموس الطيب، وإن كان في حاجة إلى تنمية.

وبناء على ربط هذا الحكم بالمقاصد الشرعية، من إقامة الدين وحفظ النفس والمال والعقل والعرض، فإن فتوى واحدة لا يمكنها أن تلم أطراف هذه القضية. بل أن كل الفتاوى والآراء التي قيلت في هذا الموضوع قد تنطبق وتصح حسب واقع المسلم المهاجر وواقع البلاد التي يهاجر إليها، وحسب الموازنة بين مقصدي الدعوة إلى الله والأمان على الدين والنفس والمال والعقل والعرض، إن اقتضت الضرورة في هذه الموازنة، فالإقامة في "بلاد الغرب" هربًا من القتل أو الفتنة في بلد من "بلاد الإسلام" -مثلًا- تصبح واجبة وجوب الحفاظ على النفس والمال والذرية، خاصة مع فرص الدعوة إلى الله.

وأما إقامة المسلم في غير بلده للتجارة أو للعمل أو طلب العلم أو العلاج أو السياحة -بمعنى الترفيه المباح- فيدور الحكم فيها بين الحظر والإباحة بناء على مدى تعرض المسلم للفتنة وقدرته على التزام أحكام الإسلام، وقد تستحب أو ربما تجب هذه الإقامة بناء على مدى تحقق مصالح المسلمين العامة بفروض الكفاية الشرعية.

ومما يتعلق بفرض الكفاية أيضًا الإقامة في بلاد غالبيتها من غير المسلمين -وهي متاحة بشكل عام في عصرنا الحاضر خاصة لحاملي

(197) المرجع السابق.

الجنسيات الغربية- بغرض الدعوة إلى الله، فهو فرض كفاية يَأْتُم المسلمون القادرون عليه بتركه ويثاب فاعلوه بإسقاطه عن الباقيين.

أما إقامة المسلم في بلد في حالة حرب معلنة فحكمها يتوقف على مدى الخطر الذي قد يتعرض له هذا المسلم في نفسه وماله، ومدى قدرته على التأثير في سياسة هذه البلد لصالح القضايا العادلة، ولكن إذا كانت الإقامة في هذه الحالة فيها نوع من الظلم أو الإعانة عليه فهي علامة نفاق وكبيرة من الكبائر.

وأخيراً فهناك حاجة ماسة الآن لمراجعة مفاهيم دار الإسلام ودار الحرب ولا يكفي إضافة "دار العهد" كما عرّفها بعض الفقهاء، لأن هذا التقسيم - وأن أضاف داراً ثالثة - ما زال قاصراً عن الإحاطة بتنوع العلاقات الدولية وتشابكها في عالمنا المعاصر، فضلاً عن عدم اعتباره لعالمية رسالة الإسلام.

وأما بالنسبة لاعتبار المقاصد في قضية إسلام المرأة دون زوجها (بعد اعتبار مسألة "الدار" طبقاً لما سبق ذكره)، فإننا إذا اعتبرنا أسباب نزول آية الممتحنة بعد صلح الحديبية وجدنا أن المقصد عدم رد المؤمنات إلى أزواجهن هو حماية دين المسلمات وتجنبيهن أن يُكرهن على الردة أو يُضرن بسبب إسلامهن. وإذا قيل إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن السبب هو الذي يمكننا من فهم مدلولات اللفظ وعمومه من خصوصه أصلاً!

وعليه، فإذا أُوذيت المسلمة الجديدة وأُضر زوجها بها فلا بد من دعمها في التفريق بينهما. أما إذا كان الرجل ذا خلق فالحال يختلف. ولو نظرنا إلى الظروف النفسية التي تخطيط بالأحاديث المذكورة -التي أدعى نسخها ولا يثبت النسخ بحال- وبالحالات الواقعية لإسلام المرأة

قبل زوجها لوجدنا علاقات زوجية حميمة وأولاداً، ولوجدنا ضرراً بيناً سيصيب الأسرة إذا عُجل فراق الزوج بمجرد إسلام الزوجة، ولوجدنا في هذه الحالات، إن كان الزوج محباً لهذه الزوجة ولم يكن مؤذياً يريد أن يصدّها عن سبيل الله، لوجدنا أن المسألة مسألة وقت حتى يفيء هو إلى الإسلام، وفي هذا خير كثير.

أما مسألة الجماع - وقد ثبت أنه لم يصح فيها نص - فالتفكير الواقعي يقتضي أن لا نمنعها منه، لأن في ذلك ضرراً بالمرأة قبل الرجل وفتحاً لأبواب الخيانة الزوجية من قبله بما يعقد حياتها ويبعد الرجل عن الإسلام بدلاً من أن يقربه منه.

وإذا أخذنا في الاعتبار واقع المسلمات الجدد في عالمنا المعاصر - خاصة في الغرب - وجدنا أن عثورهن على زوج صالح متفهم مشكلة كبير، فغالباً ما تنتهي الأخت بالزواج من مسلم مهاجر جديد لا يريد إلى متعة مؤقتة، أو آخر لا يريد إلا أوراقاً رسمية للحصول على جنسية بلدها، وفي معظم الحالات - إن لم يكن كلها كما تشير الإحصائيات - تعاني هذه الأخت وأولادها، وتسوء صورة الإسلام في أسرتها، وتنتهي أيضاً بالطلاق مرة أو مرتين على الأقل قبل أن تعثر على الرجل المسلم الذي يفهم لغتها، ويحترم أعرافها، ويربي أولادها. ولذلك فإن في الأخذ بالرأي الذي يخير المرأة بين البقاء والفرار تيسيراً وتخفيفاً أقرب للمصلحة ولمقاصد الإسلام في الحفاظ على الأسرة والدعوة إلى الله.

البحث الرابع: الاجتهاد المقاصدي الفكري التنمية المعرفية نموذجاً

ملخص

هذا بحث نحاول فيه توظيف نظرية مقاصد الشريعة في تنمية الاقتصاد الرقمي أو المعرفي، خاصة فيما يتعلق بوضع السياسات والأولويات التنموية، وفي الإسهام في تجنب سلبيات هذا الاقتصاد على الدول الضعيفة بشكل عام والإسلامية بشكل خاص. ويبدأ البحث بمبحث يقدم تعريفاً للاقتصاد المعرفي والفروق الأساسية بينه وبين الاقتصاد بمفهومه التقليدي. أما المبحث الثاني، فيشرح في نقاط طريقة البنك الدولي في تقييم قوة الاقتصاد المعرفي، ويسأل بعض الأسئلة بهدف نقد هذه الطريقة لأخذ ما ينفع وترك ما يضر فيها - من وجهة النظر الإسلامية على أية حال. وأما المبحث الثالث فيجيب عن سؤال: كيف يمكن لمقاصد الشريعة أن تسهم في تخفيف الآثار السلبية وتصحيح الأولويات في السياسات التنموية التي تتعلق بالاقتصاد المعرفي؟

أولاً: في تعريف الاقتصاد المعرفي

منذ مائتي سنة أو تزيد تغير الاقتصاد العالمي تغيراً جذرياً بعد

أن كان أساسه الأرض والعمالة، إلى أن يكون اقتصاداً أساسه رأس المال والعمالة والطاقة، وظلت هذه المنظومة قائمة إلى أن بدأ عصر المعلومات. والاقتصاد المعرفي يتعلق بالمعرفة، والمعرفة أوسع من المعلومة، لأن المعلومات الكثيرة تصاغ في معرفة على شكل فكرة أو تصميم ما. والتصميمات الفنية المختلفة -بأفكارها التي بنيت عليها- هي التي تحرك الاقتصاد الآن بما لها من منتجات انتجت بناءً على الأفكار وما يحمي تلك الأفكار من قوانين تنظم حقوق الملكية الفكرية، وبراءات الاختراع، وما إلى ذلك. وبالتالي، فإن الشركات الأكبر في هذا العالم (مثل ميكروسوفت وإنتل وفودافون وديزني وغوغل وغيرها)، قيمتها في السوق أعلى بكثير جداً من قيمة رأس مالها وممتلكاتها الفعلية، وهي إذن أمثلة واضحة على طبيعة شركات ومكونات الاقتصاد المعرفي.

والمعلومات التي هي أساس الاقتصاد المعرفي أو الرقمي هي أموال لها قيمة تبادلية وقيمة استعمالية، وحيازتها تكون عن طريق براءة الاختراع أو ملكية فكرية إذا كانت عامة، أو عن طريق مفتاح إلكتروني أو حرز أو قفل على نطاق التخزين إن كان نطاق في ملكية صاحب المعلومة. والضمان يكون فيها على من أتلف النطاق المادي الذي يحملها إن لم تتوفر نسخ أخرى لهذه المعلومات، أو على من أشاعها إن كانت سرية حسب اتفاقية محددة أو عرف معلوم، أو على من خرق حقوق الملكية الفكرية بنسخ نص المعلومة، أو خرق براءة الاختراع بنقل الفكرة أو استخدامها بغير حق.

ثانياً: طريقة البنك الدولي في تقييم قوة الاقتصاد المعرفي

وتُقيّم قوة الاقتصاد المعرفي حسب طريقة البنك الدولي -وهي أكثر الطرق انتشاراً وتطبيقاً خاصة في الدول الإسلامية- حسب ما يُسمّى بمعدل الاقتصاد المعرفي،¹⁹⁸ وهي الطريقة التي تعتمد على أغلب الدول الإسلامية، عن طريق معايير لقياس أربعة معدلات، تقع تحت كل منها ثلاث مقاييس، كالتالي:¹⁹⁹

(1) معدل الابتكار:

ويُقاس كمتوسط للمعدلات التالية:

أولاً: مقياس حصيلة مصاريف التسجيل لحقوق الملكية الفكرية والرخص المتعلقة بها في بلد معين (تُحسب كرقم مجرد وتُحسب أيضاً مقسومة على عدد السكان).

ثانياً: عدد براءات الاختراع التي أجازها المكتب الأمريكي (تحديداً) للاختراعات والعلامات المسجلة (وهي أيضاً تُحسب كرقم مجرد وتُحسب مقسومة على عدد سكان البلد).

ثالثاً: عدد المقالات في المجالات العلمية في المجالات الآتية (دون غيرها من المجالات): الفيزياء، والأحياء، والكيمياء، والرياضيات، والطب المعملية، وأبحاث الطب، والهندسة والتكنولوجيا، وعلوم الأرض والفضاء.

¹⁹⁸ بالإنجليزية: Knowledge Economy Index، واختصارها: KEI

¹⁹⁹ راجع التفاصيل وآخر الإحصائيات على موقع البنك الدولي:

http://info.worldbank.org/etools/kam2/KAM_page5.asp

(2) معدل التدريب والتعليم:

أما معدل التدريب والتعليم فيقاس رقمياً كمتوسط للمعدلات التالية:

أولاً: نسبة غير الأميين لمن هم في الخامسة عشرة على الأقل (حسب إحصاءات اليونسكو).

ثانياً: عدد الطلبة في الدراسة الثانوية (حسب إحصاءات اليونسكو).

ثالثاً: عدد الطلبة في الدراسة ما بعد الثانوية (حسب إحصاءات اليونسكو).

(3) معدل تشجيع المؤسسات والشركات:

وهذا يقاس أيضاً عن طريق متوسط للمعدلات التالية:

أولاً: مقياس مؤسسة التراث (هيريتاج فاونداشن) لمعدل الحرية الاقتصادية في البلد.

ثانياً: مقياس البنك الدولي لمدى (ترحيب) التشريعات المتعلقة بالسوق بالاستثمار الأجنبي.

ثالثاً: مقياس البنك الدولي لـ (سيادة القانون) في كل بلد.

(4) معدل البنية التحتية التكنولوجية:

وهذا يقاس عن طريق متوسط المعدلات التالية:

أولاً: عدد التلفونات لكل ألف شخص من السكان.

ثانياً: عدد أجهزة الحاسب لكل ألف شخص.

ثالثاً: عدد مستخدمي الانترنت لكل ألف شخص.

والأسئلة التي نطرحها الآن هي: ما هو الموقف الإسلامي من هذه المعايير؟ هل نقبل معايير البنك الدولي كما هي أم نغيرها؟ ولماذا؟ وكيف يمكن لمقاصد الشريعة الإسلامية أن تسهم في تقييم مكونات هذا الاقتصاد كما تعرفه تلك المعايير؟ ثم كيف يمكن أن تسهم المقاصد في السياسات التنموية المستوحاة من الإسلام؟

ثالثاً: كيف تسهم مقاصد الشريعة في تجنب سلبيات الاقتصاد المعرفي؟

الخلل في تحديد الاستراتيجيات والسياسات حسب أولويات إنسانية سليمة هو من سمات الاقتصاد العالمي المعاصر، خاصة فيما يتعلق بالاقتصاد المعرفي. ماذا تفيد ثورة المعلومات حين تُدخل شركات الاتصالات الهواتف الجواله -مثلاً- إلى مجتمعات أفريقية أو آسيوية فقيرة، الناس فيها معدومون لا يجدون ما يأكلون أو يشربون، وتفتك بعقولهم وأجسادهم المخدرات والأمراض والحروب والتغيرات المناخية الكارثية؟ وماذا تنفع المعلومات حين تعمل حكومات عربية جاهدة على إدخال الإنترنت العالية السرعة إلى القرى النائية، والناس فيها ليس

عندهم كهرباء، وأغلبهم أميون لا يقرأون ولا يكتبون أصلاً؟

والتفكير المقاصدي -في شكله القديم والمعاصر- هو تفكير بُنى على فهم إسلامي أصيل للأولويات، والأولويات معيار أساسي في رسم السياسات وتنفيذها. فالضرورات تُقدم على الحاجيات، والحاجيات بدورها تجبّ التحسينات.

والضرورات تتفاوت، كما قال العلماء. فحفظ الدين مقدم على حفظ العقل، وحفظ العقل مقدم على حفظ المال، وحفظ النفس مقدم أيضاً على حفظ المال، وهكذا. والفروض أولى من السنن، وفروض العين أولى من فروض الكفاية، وحقوق المكلفين التي تقوم بها حياتهم أولى -في ميزان الشرع- من حق الله المجرّد الذي هو عبادة محضة، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح، والمصلحة الكبيرة أولى من المصلحة الصغيرة، وتُغتفر المفسدة الصغيرة من أجل دفع مفسدة كبيرة، والكيف أولى من الكم، وهكذا. وهذا الترتيب للأولويات أساسه الشرعي نصوص الكتاب والسنة، وأساسه الفلسفي تساوى الناس جميعاً في فطرتهم، وأساسه القيمي العدل وهو مبدأ شرعي أصيل ومقصد كلي حاكم.

وبناء على هذه الأولويات، فإن بعض المعايير العالمية لقياس "التقدم" نحو الاقتصاد المعرفي -مثل عدد المواطنين الذين يمتلكون حاسبات آلية أو خطوط تليفون جوال- لابد أن يؤخّر في سلم الاهتمام والتخطيط الاستراتيجي الإسلامي، على أن يُركّز أولاً على الإصلاح التعليمي والأخلاقي الذي يحفظ على الناس أول ما يحفظ أصل دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأعراضهم، بصرف النظر عن مدى تأثير هذا التركيز على تقييم البنك الدولي للـ "معرفة".

ثم إنه لابد من التركيز على الكيف في التفكير قبل التركيز على كم المعلومات المجردة الذي تُحشَى به الكتب أو المكتبات أو عقول التلاميذ أو أقراص الحاسب، فالكيف أولى من الكم في ميزان الإسلام.

ولابد من التركيز على الصناعات الصغيرة والأشكال البسيطة الرخيصة لتطبيق التقنيات، قبل التركيز على الشركات العملاقة التي تنتج غالباً سلعاً استهلاكية تحسينية غير ضرورية ولا حاجية، وتصنع تطبيقات معقدة وغالية الثمن للتقنيات الحديثة لا يحتاجها الإنسان البسيط. هكذا يمكن للتفكير المقاصدي أن يرتب أولويات السياسات التنموية بشكل أكثر إنسانية وعدلاً.

وأما الدول الإسلامية التي تبني السياسات التنموية والمعلوماتية فيها على أساس معايير البنك الدولي الخاصة بمعدل الاقتصاد المعرفي فقط، ودون تعديلها بناء على نظرة إسلامية أصيلة، فسوف ينتهي بها الحال إلى الإخلال بالأولويات الإسلامية وإعطاء الوقت والمال والجهد للأقل أهمية من الأمور، شرعاً وعقلاً.

وفيما يلي مقترحات محددة لتعديل معدل الاقتصاد المعرفي للبنك الدولي بما يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، حتى تتحقق التنمية الإسلامية المتوازنة المنشودة:

معدل الابتكار:

لا ينبغي أن يرتبط هذا المعدل بالكم الذي يسجل في مكتب الاختراعات أو مكتب حقوق الملكية (سواء في الولايات المتحدة كما يشترط البنك الدولي أو في غيرها)، وإنما ينبغي أن يرتبط بمقياس

لأهمية هذه المخترعات وجودتها وليس فقط بالكمية، فالكيف أولى من الكم في ميزان الإسلام.

والكيف هذا لابد أن يقاس بمدى تحقيق هذه المخترعات الجديدة لمصالح الأمة العليا وأولوياتها من فروض عين وفروض كفاية، وأن تعطى الأفكار التي تتعلق بالضرورات والأساسيات وزناً أكبر من الأفكار التي تتعلق بالحاجيات والاستهلاكيات، ثم تأتي أخيراً النوافل والتحسينيات.

ولا ينبغي لزيادة عدد السكان في بلدٍ ما أن تؤثر سلباً على معدل الابتكار فيها، وإنما يقاس معدل الابتكار حسب الجودة دون اعتبار لعدد السكان. كما لا ينبغي قصر معيار التنمية المعرفية في "مقالات علمية" في مجالات معينة فقط (وهي المجالات التي تخدم بالأساس الشركات العالمية للتقنيات والتسليح والخدمات وتدفعها نحو المزيد من الثروات!)، وإنما لابد أن تُرصد المعرفة والأفكار والأبحاث والمخترعات في كل المجالات: علمية وفنية وسياسية واجتماعية وفلسفية وقانونية ورياضية وغيرها، وهي كلّها مما ينمي الاقتصاد المعرفي وقدرات "الابتكار" الحقيقي عند الناس.

معدل التدريب والتعليم:

وينبغي أن تعتبر الإجراءات والمعايير التي تحفظ العقل كما اعتبرت المعايير والإجراءات التي تنمي العقل وتدرجه. فنسبة الأمية وعدد الطلبة في مراحل التعليم المختلفة معايير لقياس تنمية العقل، ولكن ينبغي أن يضاف إليها المعايير الإسلامية التي تحفظ العقل ووعي الإنسان من الخلل والفساد، كمعايير لقياس سلامة الناس من

المسكرات والمخدرات بأنواعها، ومعايير أخرى ترتفع مع انخفاض هجرة العقول وقلة تغيب الطلبة عن الحضور في المدارس أو الجامعات، وما إلى ذلك من معايير لحماية العقل المسلم في كافة أبعاده.

معدل تشجيع المؤسسات والشركات:

وهذا المعدل لا ينبغي له أن يقاس حسب إحصائيات المؤسسات المتعلقة بما سموه "الحرية الاقتصادية"، لأن هذه المؤسسات -مع كل الاحترام لمهنتها ودقتها- إنما تقيس هذه المعايير بناءً على مصالح المستثمر في الشركات (المعولة)، لا مصالح المواطن العادي، بل ولا تفصل بين الأنواع المختلفة من الاستثمار في الضرورات من بنية تحتية وتنمية بشرية وما إلى ذلك، أو الحاجيات من استهلاكيات يمكن أن يستغني عنها الناس أو عن بعضها، أو كماليات هي رفاهيات يمكن للناس الاستغناء عنها دون ضرر بالمعرفة أو الاقتصاد الرقمي أو غير الرقمي.

معدل البنية التحتية التكنولوجية:

ولا ينبغي كذلك أن تقاس (البنية التحتية) عن طريق أعداد أجهزة التلفون أو الحاسب الآلي أو وصلات الإنترنت فقط، وإنما ينبغي أن يدخل في ذلك ضرورات أولية، مثل الكهرباء والطرق والمواصلات.

كما ينبغي أن يعدل مقياس استخدام الإنترنت من كونه يقتصر على أعداد المستخدمين وسرعة الشبكة إلى كيفية استغلال هذه الشبكة

والجودة النوعية للتطبيقات والصفحات المنشأة والمستدعاة من خلال الشبكة، وهي عوامل أهم من أعداد المستخدمين وسرعة الشبكة. وهذه الإحصائيات يمكن حسابها مباشرة عن طريق الحاسبات المركزية في نقاط الاتصال الرئيسية في تلك الدول.

والخلاصة أنه ينبغي تقسيم المعايير العالمية لقياس التقدم نحو الاقتصاد المعرفي إلى ما يتعلق بالضرورات والحاجيات والكماليات، وإعطاء كل مستوى وزناً أعلى من المستوى الأقل أهمية في حساب المعدلات. كما ينبغي تقديم الكيف على الكم في هذه المعايير وربطه بمصالح الأمة العليا وضرورتها الملحة.

ضبط الملكية الفكرية عن طريق مقصد منع الاحتكار

ثم إن هناك نوعين رئيسيين من الملكيات الفكرية يتعلقان بالاقتصاد المعرفي، ألا وهما براءة الاختراع وحقوق الطبع، وينبغي أن نفعل في تناولهما الاجتهاد المقاصدي كذلك. فأما براءة الاختراع فهي تسجيل ملكية فكرة معينة محلياً أو دولياً - لا يحق لأحد أن يستخدم هذه الفكرة إلا باتفاق مع مالكها. وأما حقوق الطبع فهي ملكية على المادة العلمية نفسها دون الأفكار التي ترد فيها على التفصيل. والثروات الضخمة التي حققتها الشركات العملاقة في مجال المعلومات هي بسبب حقوق الملكية بالأساس.²⁰⁰

ولكن هذه الحقوق على المعلومات والأفكار تعارضت في ذهن

²⁰⁰ راجع: اللجنة العربية لحماية الملكية الفكرية <http://www.arabpip.org>

بعض الناس مع تعريف المال في الفقه بدعوى أنه (لا يشمل الأمور المعنوية)، مما جعل بعض المفتين يفتى بإهدارها وإباحة التعدي على الملكية الفكرية بكل صورها، خاصة في مجال تقنيات المعلومات والبرامج. وهذا خطأ تصدى له أهل العلم والمجامع الفقهية، كالمجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 12 رجب 1406هـ إلى يوم السبت 19 رجب 1406هـ، ومجمع الفقه الإسلامي الذي انعقد في دولة الكويت في دورته الخامسة في الفترة من 1 إلى 6 جمادي الأولى 1409/10 (ديسمبر 1988م)، وغيرهما.²⁰¹

أما باعتبار تعريف المال المشهور أنه: "ما يميل إليه الطبع ويباح الانتفاع به، وأن يكون له قيمة بين الناس توجب الضمان على من أتلّفه"،²⁰² فالسؤال هل تعتبر المعلومات "مالاً"؟ الإجابة السريعة عليه بالإثبات نظراً لأن المعلومات أصبحت لها قيمة بين الناس حسب التعريف السابق. ولكننا إذا نظرنا إلى المعلومات في هذا العصر، وبالرغم أن للمعلومات قيمة تبادلية وقيمة استعمالية، لوجدنا أنها لا تنطبق انطباقاً تاماً على التعريف السالف الذكر.

أما المعلومات من حيث "ميلان الطبع" أو "الإباحة والتحرير"،

²⁰¹ راجع فتاوى مختلفة في: <http://www.islamonline.net>، وموسوعة الفتاوى - حقوق الملكية الفكرية www.ibadhiyah.net، وغيرها.

²⁰² راجع مثلاً: العبّادي، عبد السلام. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. المادة 126 تعريف المال-الجزء الأول- صفحة 116، والملكية، والزرقا، مصطفى. المدخل إلى نظرية الالتزام العامة. والزرقا، مصطفى المدخل الفقهي العام، وأبو زهرة، محمد. الملكية ونظرية العقد.

فهي تتعلق بالظروف المحيطة، ولا تتعلق بأصل المعلومة كما هو الحال في الخمر مثلاً. فالتعامل في معلومة عن الجيش في بلد إسلامي -مثلاً- والتي يبيعها مواطن لأعداء أمته يعتبر حراماً نظراً لأن هذا العمل نفسه يعدّ خيانة وتسليماً للأمة لأعدائهم، ولكن بيع نفس هذه المعلومة قد يكون جائزاً إذا كان لغرض إعلامي مشروع مثلاً أو من أجل مصلحة الأمة بشكل أو بآخر، والأمر يتوقف على الظروف. ولكن نفس المعلومة لا تكون حراماً أو حلالاً.

وأما مسألة الضمان على (إتلاف المال) فلا ينطبق أيضاً على المعلومات. فالتلف لا يحدث للمعلومات، وإنما قد يحدث للنطاق المادي أو الإلكتروني، أي الاسطوانات أو الشرائط أو الأوراق، والتي تحمل نسخة من هذه المعلومات ليس إلا. والأمر يختلف بين أن تكون تلك النسخة هي النسخة الوحيدة للمعلومة، وأن تكون نسخة مكررة والنسخ الأخرى متوافرة.

وأما اشتراط (الحيازة)، فيرى البعض أنها لا تنطبق على تعريف المال كذلك، لأن "الأمور المعنوية" -كما يرى الأحناف أيضاً- لا تدخل في المال، وضربوا لها أمثلة في الفقه الحنفي، كالعلم والصحة وغيرها.²⁰³ ولكننا باعتبار المقصود وليس الشكل فقط، نرى أن (الحيازة) للمعلومة تتم إذا كانت مخزونة في نطاق معين، وهذا النطاق إما أن يكون ورقياً أو ثقبياً على اسطوانات معينة، وهي في هذه الحالة ينطبق عليها شروط الحيازة والحرز. وأما إن كان التخزين إلكترونياً، أي أن المعلومات مخزنة كوحدات كهرومغناطيسية أو ضوئية

203 المراجع السابقة.

على شبكة أو قرص مركزي، فهذه حالة يتحقق فيها المقصود من (الحيازة) بكلمة سر أو مفتاح أو بصمة إلكترونية تحقق معنى (الامتلاك الحصري).

وقد تكون المعلومة متاحة للعامة (مثل الاختراعات أو الأفكار المتضمنة في كتب أو على صفحات الإنترنت)، وهذا يخرجها عن (الحرز). ولكننا نرى أن وجود براءة للاختراع أو حقوق طبع على الكتاب أو صفحة الإنترنت تجعل من هذه المعلومة ملكاً لصاحبها تماماً مثل (الحيازة) في التعريف التقليدي.

وبناءً على ما سبق، فالمعلومات التي هي أساس الاقتصاد المعرفي أو الرقمي هي أموال لها قيمة تبادلية وقيمة استعمالية، وحيازتها تكون عن طريق براءة الاختراع أو ملكية فكرية إذا كانت عامة، أو عن طريق مفتاح إلكتروني أو حرز أو قفل على نطاق التخزين إن كان نطاق في ملكية صاحب المعلومة. والضمان يكون فيها على من أُلِف النطاق المادي الذي يحملها إن لم تتوفر نسخ أخرى لهذه المعلومات، أو على من أشاعها إن كانت سرية حسب اتفاقية محددة أو عرف معلوم، أو على من خرق حقوق الملكية الفكرية بنسخ نص المعلومة، أو خرق براءة الاختراع بنقل الفكرة أو استخدامها بغير حق.

وللشيخ الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه (نظرات في الشريعة الإسلامية) رأي في (حقوق التأليف) قريب مما ذكر، وأنقله هنا للفائدة: 204

204 زيدان، عبد الكريم. نظرات في الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة، 2000م.

... والراجع: أن المنافع أموال، وهذا على قول الجمهور؛ لأن المنافع تعتبر أموالاً لما احتجوا به، وبدلالة الحديث الصحيح الذي رواه الإمام البخاري في صحيحه عن سهل بن سعد الساعدي، وفيه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل: هل معك من القرآن شيء؟ قال: معي سورة كذا وسورة كذا. قال صلى الله عليه وسلم: اذهب فقد أنكحتها بما معك من القرآن" وقد ترجم الإمام البخاري لهذا الحديث بقوله: "باب التزويج على القرآن وبغير صداق" وقال ابن حجر العسقلاني تعليقا على ترجمة البخاري: "أي على تعليم القرآن صداق مالي" ثم قال ابن حجر بهذا الحديث، واستدل به على جواز جعل المنفعة صداقا، ولو كان تعلم القرآن، وبهذا الحديث النبوي الشريف وبغيره من الأدلة، قال الشافعية والظاهرية والزيدية بمالية المنافع، وكذلك قول الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه محتجا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ولأن تعليم القرآن أو سورة منه منفعة معينة مباحة، فجاز جعلها مهرا كتعليمها نحو أو فقها، كذلك قال القائلون بجعل تعليم القرآن مهرا للزوجة، أن يكون المهر تعليمها صناعة معينة أو يعلمها فقها أو لغة أو نحو أو غير ذلك من العلوم الشرعية أو العلوم المباحة. هذا وقد جرى العرف على اعتبار النتاج الفكري، ومنه: وضع المصنفات والمؤلفات من المنافع ذات القيمة المالية، وبالتالي يكون للمؤلف حق مالي، وحق معنوي على مؤلفه. حق معنوي: بنسبته إليه وانفراده بحق نشره وتوزيعه، وحق مالي: يتمثل بقابلية هذا النتاج الفكري للمعاوضة المادية، والعرف يصلح أن يكون مصدرا من مصادر التشريع ما دام لم

يخالف نصاً شرعياً، ولا مبدأً من مبادئ الشريعة الإسلامية، وهو هنا لم يخالف شيئاً من نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها ...

ولا بد - بالتالي - من اعتبار مالية المعلومات وقيمتها في الفقه المعاصر بل وفي القانون الوضعي كذلك. أما القيمة في الفقه المعاصر فآثرها في تحريم التعدي على الملكية الفكرية أو براءة الاختراع المتعلقة بالمعلومة، إلا ما كان من مصالح أو ضرورات تبيح ذلك على سبيل الاستثناء، وغير ذلك من أحكام المال، والأمر يحتاج إلى بحث واجتهاد.

وأما في القانون الوضعي فيترتب على اعتبار المعلومات مالاً آثاراً قانونية من ناحية الإجراءات المعتمدة والعقود النافذة والدعاوى المتعلقة بها، بل ولهذا الاعتبار أثر في تنمية الاقتصاد المعرفي للبلدان التي تأخذ به.

والحق أن القضية تحتاج إلى توازن بين مقصدين: الأول هو حفظ المال، وقد صارت هذه الأفكار أو المخترعات البرمجية أموالاً ومنافع في حد ذاتها، كما أفاض وأجاد العلماء، والمقصد الثاني هو تحقيق العدل بمنع الاستغلال والاحتكار، وقد أصبحت بعض هذه الأفكار والتقنيات والأجهزة المبنية على أساسها بمثابة الضرورات، أو الحاجات التي عمت حتى نزلت منزلة الضرورات.

ومنهج التوازن بين هذين المقصدين يقتضى اتخاذ تدابير لنلّا تؤدي حماية هذه (الملكية الفكرية) إلى الإخلال بما هو ضروري لحياة الناس أو الإضرار بالفقراء -أفراداً أو جماعات أو دولاً- خاصة مع

الانتشار الهائل للمنتجات التي بُنيت على هذه الأفكار كأجهزة الحاسب والاتصال وغيرها، والتي أضحت تدخل في نطاق الضرورات التي لا تقوم الحياة المدنية إلا بها.

تضييق الفجوة الرقمية (تجسير الهوة الرقمية) عن طريق مقصد التكافل:

والفجوة أو الهوة الرقمية معناها فارق الإمكانيات بين الأغنياء والفقراء الذي يظهر في امتلاك الأغنياء للتقنيات الحاسوبية في الوقت الذي يحرم منها الفقراء لا لسبب إلا لفقرهم وضعف اقتصادياتهم، وهى هوة موجودة على مستوى المجتمعات داخلياً (مثلاً الهوة الرقمية بين البيض والسود في المجتمع الأمريكي)، وعلى مستوى الدول والقارات (مثلاً الهوة الرقمية بين الغرب بشكل عام، وأفريقيا وأمريكا الجنوبية بشكل عام).

واجتهاد عمر المقاصدي -رضي الله عنه- في فهم الآية (كَيِّ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ)²⁰⁵ ينطبق على هذا الواقع. فالتقريب بين الطبقات، وهو "المقصد" الذي نادى به غير واحد من الباحثين المعاصرين،²⁰⁶ ينبغى أن يتم في المال بمعنى الممتلكات المادية، والمال

²⁰⁵ سورة الحشر 7

²⁰⁶ مثلاً: خسرو شاهي، هادي. حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية. في: مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. تحرير: العوا، محمد سليم، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006م.

بمعنى المعلومات والمعارف على حد سواء، خاصة وقد أصبحت لهذه المعلومات قيم تبادلية واستعمالية، كما مّر. وكلا النوعين من التقريب يساهم في تضيق الفجوة الرقمية المذكورة.

ولدولة ماليزيا تجربة رائدة في هذا المجال حيث جعلت من أولوياتها في تنمية الاقتصاد المعرفي التركيز على مقاصد الشريعة في التعليم الإسلامي،²⁰⁷ بالإضافة إلى التركيز على إنتاج الأجهزة والأفكار، والتعليم بكل مراحله، وتضييق الفجوة الرقمية، وغيرها من الأولويات، وكلّها أسهمت في لحاق ماليزيا بالاقتصاد المعرفي وريادتها فيه على مستوى العالم الإسلامي.

وأما عن كيفية تأدية مقاصد الشريعة لدور إيجابي في تنمية الاقتصاد المعرفي، فذلك تقترحه النقاط التالية:

منهج التفكير المقاصدي:

مقاصد الشريعة نفسها هي معرفة بشرية نتجت عن استخلاص لأفكار وقيم ومبادئ من وعاء (المعلومات) والجزئيات المتناثرة عن الشريعة وأحكامها ونصوصها، حيث صيغت هذه المعلومات في هذه المعاني المقاصدية الكلية. فالمنهج المقاصدي في التفكير-بأسئلته المتوالية- هو منهج يخرج بالعقل المسلم من طريقة التفكير الذرية أو التجزئية إلى طريقة تفكير كلية شاملة، ومن الثنائيات المنطقية التقليدية إلى مستوى أعلى من التفكير أو التأمل الفلسفي أو الغائي، ويشكل

²⁰⁷ راجع مثلاً:

siteresources.worldbank.org/INTMALAYSIA/Resources/Malaysia-Knowledge-Economy2007.pdf

منطلقاً للتطوير والابتكار والاختراع.

ومقاصد الشريعة تقدم أيضاً منهجاً وسطاً بين طرفين كلاهما يحاول أن يستحوذ على التفكير الإسلامي المعاصر، وكلاهما له خطره وأثره السلبي، ألا وهما المنهج الحرفي الظاهري، والمنهج التفكيكي التاريخي.

أما المنهج الحرفي، فيرفض كل جديد ولو كان نافعاً من الناحية الدنيوية ولا شيء فيه من الناحية الشرعية، ويتوسع كثيراً في الأخذ بسد الذرائع منهجاً أصلياً وليس استثنائياً. والمحصلة هي سدّ وتضييق لكثير من الأدوات والأفكار والأنظمة التي يمكن أن تكون نافعة وتساهم في الاقتصاد بنوعيه القديم والجديد، مثل ما يفتي به بعض العلماء من تحريم الإنترنت والبث الفضائي وما يتعلق بهما من تقنيات، نظراً إلى ما قد يطرأ بسبب ذلك من مفساد، ورغم ما يتعلق بها من مصالح مصيرية للأمة في الاقتصاد المعرفي الجديد.

و"المقاصديون" من العلماء والمفكرين يوازنون بين سد الذرائع لدرء المضار والمفاسد، وفتح الذرائع لتحقيق المصالح والمقاصد، فيحاربون ما قد تؤدي إليه تكنولوجيا الاتصالات الرقمية من مفساد ويدعون إلى حلول لهذه المشكلات من جهة، ومن جهة أخرى هم يفتحون أبواب هذه التقنيات من أجل دعم وتنشيط الأفكار المبتكرة، والتواصل بين الناس لتحقيق المصالح المختلفة، والإعلام البديل، والتواصل الاجتماعي الذي يقوي المجتمع المدني، والرأى الحر، والفكر المتجدد، وغيرها من المنافع الأكيدة.

والمقاصد أيضاً تقدم منهجاً للفتوى في ما يستجد من معاملات

تتعلق بهذه التقنيات - قد لا يحسن المنهج الحرفي التعامل معها، كما مر في المسائل الفقهية التي ناقشناها آنفاً.

وأما المنهج التفكيكي التأريخي، فيريد أن "يؤرّخ الإسلام" بمعاملاته وتراثه، بل وعباداته وقيمه وعقائده جميعاً - بحجة اللحاق بالعصر وتغير الزمان وتطور تعريف الأخلاق، بل والعقائد. وينتهي أصحاب هذه النظرية إلى تبني أنماط حياة غريبة على الإسلام والمسلمين لا تقودهم إلا إلى التبعية الدليلة لغيرهم والنقل الأعمى عنهم، بل والقعود عن المشاركة في العالم الجديد الذي أضحى قرية صغيرة لابد لكل سكانها أن يشاركوا في صياغة ثقافتها.

والمقاصد تحمى من ذلك "التأريخ" التام للإسلام عن طريق التوازن بين الوسائل التي يجوز عليها التغير و"التأرخ"، والمقاصد الثابتة والكليات والقطيعات في الدين. فإبرام العقد -مثلاً- عن طريق افتراق البائعين وسيلة قد تتغير إلى نقرة على مفتاح إلكتروني اليوم، ولكن هدف التراضي ومنع الغرر هو المقصود الثابت، و"الحرز" الذي يُحفظ فيه المال ما هو إلا وسيلة قد تتغير إلى شفرة إلكترونية أو كلمة مفتاحية اليوم، ولكن هدف تحديد الملكية وحفظها هو المقصود الثابت.

وبالتالي فالمقاصد تقدم منهجاً وفلسفة تقوم عليها قضية وجود الأمم الإسلامية كأمم تميّزها ثقافة، هي من ناحية لها شخصيتها التي لا تذوب في غيرها، ومن ناحية أخرى لا تنعزل على حرفيات وظروف تاريخية وتجمد عليها، بل تدور مع المتغيرات حول الثوابت، ومع الفروع حول الأصول، ومع الجزئيات حول الكليات.

مقصد حفظ العقل سلباً وإيجاباً:

مقصد حفظ العقل يحمي العقل الإسلامي من السلبيات المختلفة مثل المسكر والمخدر وغيرهما، كما مر. أما من الناحية الإيجابية، فمفهوم حفظ العقل هو مفهوم لـ "تنمية" العقل وتطويره ونماء الملكات الفكرية، على حد تعبير غير واحد ممن كتبوا عن هذا المقصد حديثاً. كتبَ الدكتور سيف عبد الفتاح يقول: "حفظُ العقل ضرورةٌ من ضرورات العمران .. حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يُذهبه لهو تعبير عن الحفظ الأساسي اللازم لكي يمارس العقل وظيفته وفاعليته".²⁰⁸

وتبدأ تنمية العقل للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء بالدعوة إلى العلم. (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ).²⁰⁹ فالإسلام دعوة للقراءة وتحصيل العلم ونماء العقل. ولكن الواقع يبين أن غالبية المسلمين أميون، ويزيد الطين بله أن المتعلمين منهم يكونون -في أحيان كثيرة- أنصاف أميين لا يحسنون استثمار ما تعلموه أو قرأوه، فضلاً عن استخدام تقنيات المعرفة الحديثة، وهم بالتالي أميون حاسوبياً - كما هو المصطلح

²⁰⁸ 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، 2006م.

²⁰⁹ سورة العلق 1

المعاصر.

ولكن تنمية العقل هي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة، يمتد إلى ما وراء تحريم المسكر والمخدر إلى فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والحض على السياحة في طلب العلم، والجهد في تحصيله، والإتقان في فهمه، وتحكيم العقل في الأمور ونبذ تقليد الآخرين - سلاطين كانوا أو آباء وأجداد، والتفكر في خلق الله والسنن الجامعة التي تحكم هذا الخلق، وغيرها من فرائض ومستحبات الإسلام التي تنمي العقل وتساعد في إنشاء العقلية العلمية التي تبذل في صنع المعرفة واستغلال المعلومات. فالمسلمون هم الذين صنعوا النهضة الإنسانية في القرون الوسطى - فلاسفة ورياضيين وكيميائيين وأطباء وفلكيين ومعماريين وغيرهم في شتى مناحي الحياة. ولكن المسلمين قد توقفوا في هذا العصر عن المساهمة في تطور العلوم، اللهم إلا المهاجرين منهم والدارسين في البلاد التي أغلبها من غير المسلمين، وهم عنصر قوة في الاقتصاد المعرفي المعاصر، إلا أن البلاد الأصلية لهؤلاء لا تستفيد منهم بقدر ما تستفيد منهم أوطانهم الجديدة.

مقصد الحرية:

ومن مستلزمات انتعاش الاقتصاد المعرفي إتاحة الفرصة لكل الناس في التواصل والتعبير عن أفكارهم بل ونقد ما يعنّ لهم نقده من سياسات اقتصادية أو تنفيذية أو قضائية أيّاً كانت. والحرية "مقصد أصيل من مقاصد الشريعة"، على حد تعبير الشيخ الطاهر بن

وقد أفرد ابن عاشور لهذا المقصد باباً في كتابه تحت عنوان "مدى حرية التصرف عند الشريعة"، فصل فيه معنى الحرية التي يتشوف إليها الشارع - بتعبير الفقهاء - بالإضافة إلى العتق، وهو "تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض"،²¹¹ وهو معنى أصيل ناشئ عن فطرة البشر التي فطرهم الله عليها، ويتحقق فيه معنى المساواة بين البشر (الذي هو من مقاصد الشريعة الأصلية أيضاً). ويستشهد الطاهر بن عاشور بقول عمر رضى الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟" - على أن الحرية أمر فطري لا يحل للإنسان حتى أن يختار إبطاله بأن يختار أن يسترق نفسه مثلاً أو أن يسترق الآخرين لدين أو غيرها من الحاجات الإنسانية الطبيعية. وقد أفاض الإمام ابن عاشور في تفصيل هذه الحريات الإسلامية ودلّل عليها، من "حرية الاعتقادات" و"حرية الأقوال" إلى "حرية الأعمال" و"حرية التصرف".²¹²

وإطلاق كل هذه الحريات هو عين ما يتطلبه الاقتصاد المعاصر من أجل تبادل أوسع للمعلومات والمعارف، وكسر احتكار الشركة العملاقة وبعض وسائل الإعلام والنشر للمعلومات، وفتح الأبواب للجماهير في التواصل والتعبير الحر عن آرائهم وبالتالي الاشتراك

²¹⁰ ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة. ص: 183.

²¹¹ المرجع السابق.

²¹² المرجع السابق.

والاندماج في تكنولوجيا الاتصال وحياسة عضوية نوادي المشتركين والمتواصلين على الشبكة - الذين أصبح الكثير من الخدمات والمميزات تتعلق بهم وحدهم دون غيرهم.

بين "العولمة" و"العالمية" (التي هي من مقاصد الشريعة):

ومما يمكن لمقاصد الشريعة العامة أن تضيفه إلى فكرة الاقتصاد المعرفي فكرة "العالمية" بمعنى الأخوة الإنسانية، كما قال تعالى: (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا).²¹³ فهناك فرق بين مفهوم "العولمة" عند الدول والشركات المتسلطة، والتي يقصد بها تزويد العالم في الثقافة الغربية (الأنجلوساكسونية) على حساب خصوصيات الناس الدينية والثقافية، وبين "عالمية" (أو سمها عولمة إن شئت) تنادي بأن يستفيد البشر من النتائج البشري الصالح في الشؤون كلها، وأن يحترموا اختلافاتهم الطبيعية والمكتسبة كسنة من سنن الله تعالى في خلقه، وأن يتفقوا على كلمة سواء من إحقاق الحق والتعاون على الخير، وهو المعنى الذي يوافق عليه الإسلام، بل يتبناه ويحض عليه.

والإسلام يمكنه أن يقدم الكثير للبشرية عامة وللغرب خاصة، حتى في هذا الزمان الذي ضعف فيه المسلمون، كشعائر الصدقة والإحسان كالزكاة والوقف وكفالة الأيتام، ورعاية المسنين والمرضى والأسرى والعوزى عامة والآباء والأمهات خاصة، وحسن التعامل مع الأقليات، واحترام البيئة بما فيها من مخلوقات، وغيرها كثير من المعاني التي هي من الإسلام وبعُد عنها الناس، خاصة المسلمون وللأسف الشديد،

²¹³ سورة الحجرات 13.

وهي المعاني التي تعطي لعالمية الأخوة الإنسانية أبعاد جديدة، وتسهم في تلافي سلبيات الاقتصاد المعرفي المعولم.

خاتمة

المقاصد الشرعية - عامة وخاصة، كلية وجزئية - يمكن أن تسهم على المستوى التنظيري الفلسفي والعملية التطبيقية في أن يدخل المسلمون عصر الاقتصاد المعرفي كمُسهمين فيه ومضيفين إليه بدلاً من أن يدخلوه كمستهلكين له وعالة عليه. ويمكن أن يسهم الفهم الحسن والتطبيق الواعي لمقاصد حفظ العقل وحفظ المال والعدل والحرية وغيرها من المقاصد، في إحداث التوازنات المطلوبة بين حقوق الأغنياء والفقراء، ووضع أولويات السياسات التنموية في نصابها الصحيح، وإضفاء التعددية وروح التعايش على مفهوم العولمة والاقتصاد المعرفي الجديد.

البحث الخامس: الاجتهاد في مقاصد العقائد مقاصد صفتي المعطي والمانع نموذجاً

مقدمة

مقاصد الاعتقاد باب من أبواب المقاصد كبقية الأبواب الأخرى: قديم جديد. قديماً بحث فيه الأئمة وتحدثوا عنه بمصطلحات تختلف عن مصطلح "مقاصد العقائد" في الشكل ولكنها تتفق في المضمون، وذلك كحديثهم عن "الأسرار"، و"الحكم"، و"الأغراض"، و"المحاسن"، و"المناقب" التي تتعلق بالعقائد من إيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، إلى صفات الله تعالى وأفعاله، وغير ذلك من مسائل الاعتقاد. ومن الأمثلة على هؤلاء الحكيم الترمذي، والذي كتب عن أسرار و"علل" العقائد بأسلوب صوفي غلب عليه تجربته الصوفية الخاصة في كتابيه "إثبات العلل"،²¹⁴ و"الحج وأسراره"،²¹⁵ وكابن بابويه القمي الذي ضمن كتابه "علل الشرائع" تفسيرات عقلية وحكم وأسرار للإيمان بالله، والرسول، والغيب، وما إلى ذلك من عقائد، إضافة إلى ما كتبه في

²¹⁴ راجع: كتاب إثبات العلل للحكيم الترمذي : (تحقيق ودراسة خالد زهري)، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1998.

²¹⁵ تحقيق حسني نصر زيدان، دار السعادة، القاهرة، 1969.

نفس الكتاب عن أسرار الصلاة، والصَّيام، والحجّ، والزَّكاة، وبرّ الوالدين، وغير ذلك من أحكام.²¹⁶

أما العامري الفيلسوف في "مناقبه"، فقد قارن بين الإسلام وغيره من الأديان من ناحية العقائد، وبحث في الحكم والأسرار و"المناقب" في إثبات الصانع تعالى، والرسول، والملائكة، والمعاد، وغير ذلك من العقائد.²¹⁷ وأما محمد الزاهد البخاري في كتاب الإيمان من كتابه "محاسن الإسلام"،²¹⁸ فقد تناول محاسن الشهادة بالتوحيد وفصل القول في ذلك. وأما الإمام الغزالي، فقد اشتهر بنظراته المبدعة في "الأسرار"، والتي تعدى بها الحديث عن الأحكام والعبادات والمعاملات -كما في "إحياء علوم الدين" وغيره- إلى الحديث عن أسرار العقائد في معرض كلامه عن "معارف الأولياء وأحوالهم".²¹⁹

وقد كتب العز بن عبد السلام عن أسرار قرب الله عز وجل، وعظمته، وعلوه، وأثر ذلك المتوقع على العبد خضوعاً وخشوعاً وتذلاً لله تعالى،²²⁰ والإمام القرافي كتب عن مقاصد تمييز ما لله تعالى عن ما

²¹⁶ ابن بابويه الصدوق القمي، علل الشرائع، تحرير محمد صادق بحر العلوم، دار البلاغة، النجف، 1966.

²¹⁷ أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للثقافة والنشر - القاهرة، ط1، 1387هـ/1967م.

²¹⁸ محمد بن عبد الرحمن الزاهد البخاري، محاسن الإسلام، مكتبة حسام الدين المقدسي - القاهرة، 1386هـ.

²¹⁹ أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعلّي، تحقيق: د. حمدي الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، 1390هـ/1971م.

²²⁰ راجع: العز بن عبد السلام، مقاصد الصلاة، تحقيق: إياد خالد الطَّبَّاع، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط2، 1995م.

ليس له على سلوك المكلف،²²¹ وأما الإمام الشاطبي، فقد دافع عن التعليل لتفاصيل القضايا في الكتاب والسنة (والتي تشمل العقائد) وعن الاستقراء منهجاً لاستنباط العلل والمقاصد منها.²²² وغير هؤلاء من العلماء كثير ممن كتبوا في "مقاصد العقائد" وقاربوا نفس المعنى بأساليب مختلفة.²²³

وبعد عصر السلف ذكر إمام الهند شاه ولي الله الدهلوي كلاماً نفسياً عن مقاصد العقائد في الله تعالى، وذلك في أبواب متعددة من "حجته"، كباب الإيمان بصفات الله تعالى، وباب الإيمان بالقدر، وباب الإيمان بأن العبادة حق الله تعالى على عباده لأنه منعم عليهم مجاز لهم بالإرادة، وباب تعظيم شعائر الله (القرآن، والكعبة، والنبي، والصلاة)، وغير ذلك من الأبواب الاعتقادية.²²⁴

ومن العلماء المعاصرين، كتب العلامة الشيخ يوسف القرضاوي عن مدى السعة في مجال البحث في مقاصد الشريعة، فقال: "الذي أرجحه: أننا نعني مقاصد الإسلام كله، وأحسب أن الأصوليين الذين حصروا مقاصد الشريعة في الكليات الخمس، أرادوا أن تشمل العقائد

²²¹ راجع: أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي، الأمنية في إدراك النية، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1404هـ/1984م.

²²² راجع: الموافقات في أصول الفقه، أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي، تحقيق: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية- بيروت، ب ت.

²²³ راجع: محمد كمال إمام، الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز دراسات مقاصد الشريعة، لندن، ج 1 - ج 6، 2006 - 2011.

²²⁴ شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق سيد سابق، دار الجيل، بيروت، 2005.

فيما تشمل، ولهذا جعلوا الدين هو الضرورة الأولى. والعقائد هي رأس الدين وأساس بنيانه كله".²²⁵

وحت الدكتور أحمد الريسوني على تفعيل البحث في مقاصد العقائد فكتب يقول:²²⁶

وهذا المجال في تقديري هو أهم المجالات والآفاق التي على البحث المقاصدي ارتيادها وإلحاقها بمجالات الدراسات المقاصدية، وأعني به البحث في (مقاصد العقيدة الإسلامية)، تماماً مثلما بحث السابقون وبحث المعاصرون في (مقاصد الشريعة الإسلامية). وليست شرائع الإسلام أولى بالعناية وبالبحث عن مقاصدها من عقائد الإسلام. فلماذا نجد الحديث ينمو ويتكاثر عن مقاصد الأحكام ولا نجد شيئاً عن مقاصد العقائد؟ ... مجال العقائد (علم التوحيد وعلم الكلام) قد خلا تقريباً من النظر المقاصدي، وكأن عقائد الإسلام ليس لها مقصد ولا غرض ولا ثمرة ترجى، وأن على المكلف أن يعتقد ما ويعقد عليها قلبه ليس إلا ... المهم: لكي تستعيد عقائدنا وجهها الحقيقي وتؤدي دورها الحقيقي، وتستعيد موقعها الأساسي في حياتنا وعلومنا وثقافتنا، لابد من البحث في مقاصدها الشرعية، ودراساتها والتعامل معها في ضوء مقاصدها تلك. فهذا مجال

²²⁵ راجع: يوسف القرضاوي في: محمد سليم العوا، محرراً، مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006).

²²⁶ راجع: أحمد الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله، في: محمد سليم العوا، محرراً، مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006).

كبير وبكر من مجالات (علم المقاصد)، يحتاج إلى باحثين أفذاذ
ومستكشفين رواد ...

ومن تلاميذ الأستاذ الدكتور الريسوني بكلية الآداب والعلوم
الإنسانية بالرباط من كتب في هذا الموضوع رسائل علمية جادة جدت
البحث في كثير من الجوانب، وقدمت محاولات رائدة في هذا العلم،
كالأستاذ امحمد عبدو الذي قدم رسالة عن "مقاصد العقائد عند الإمام
الغزالي" (عام 2002)، والأستاذة يامنة هموري التي قدمت رسالة عن
"مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازي (عام
2003)، وغيرهما.

ونوه الشيخ الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي كذلك على
أهمية التفرقة بين مجالات العقيدة القطعية التي لا تقبل الاجتهاد
المقاصدي، ومجالات العقيدة الظنية التي تقبل الاجتهاد المقاصدي، مثل
الوسائل الخادمة للعقيدة.²²⁷

وبين الدكتور يوسف أحمد محمد البدوي في كتابه عن ابن تيمية
كيف أنه لم يراع المقاصد في الفقه وأصوله فحسب، بل في كل أبواب
الشريعة، حتى في العقيدة والأخلاق والسلوكيات، وحرص على ربط
الجزئيات بالكليات في الإسلام وبيان مقاصدها.²²⁸ وأشار الدكتور
محمد الزحيلي إلى أن العقيدة بمختلف أصولها وفروعها إنما جاءت

²²⁷ راجع: نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجيته .. ضوابطه .. مجالاته، ضمن سلسلة كتاب
الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- قطر، ج1، العدد 65، جمادى الأولى 1419هـ،
السنة الثامنة عشرة، وج2، العدد 66، رجب 1419هـ، السنة الثامنة عشرة.

²²⁸ راجع: يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس للنشر والتوزيع- الأردن، ط1،
1421هـ/ 2000م.

لرعاية مصالح الإنسان وتحقيق السعادة لهم في الدارين.²²⁹ وغير هؤلاء كثير.²³⁰

وهذا البحث يهدف إلى إضافة متواضعة في هذا الباب من أبواب الاجتهاد المقاصدي، عن طريق التفكير في معاني ومقاصد صفتين من صفات الله عز وجل، ألا وهما صفتا "المعطي" و"المانع" - سبحانه وتعالى.

وأهل التصوف هم أفضل من كتبوا في ما يمكن أن نطلق عليه استكشاف لمقاصد صفات الله تعالى. وعلم التصوف هو من علوم الإسلام الأصيلة، قد يطلق عليه بعض الناس: علم التزكية، أو يطلق عليه البعض مصطلحات أخرى، مثل علم الخشوع، أو علم السلوك، أو علم الربانية، أو علم القلوب، أو علوم الباطن. والمصطلحات لا تهم، وإنما المهم ما وراء المصطلحات من معاني.

ويثير بعض الناس سؤالاً حول هذا العلم الإسلامي الأصيل مفاده التالي: لماذا نحتاج إلى علم مستقل للتصوف ولم يكن على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم؟ والجواب أن العلم -أي علم- يتطور بحسب حاجة الناس إليه، حتى العلوم الشرعية. فحين بدأ الإسلام وفي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يكن هناك في العلوم ما يسمى بعلم التفسير، ولا علم الفقه بالمعنى المعروف، ولا علم الحديث، ولا علم الرجال، ولا علم الأصول، ولا علم الدعوة، ولا علم الكلام. وإنما الذي

²²⁹ راجع: محمد مصطفى الزحيلي، مقاصد الشريعة، بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- مكة المكرمة، السنة السادسة، العدد السادس، 1402-1403هـ.

²³⁰ راجع: محمد كمال إمام، الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة، مركز دراسات مقاصد الشريعة، لندن، ج1-ج6، 2006-2011.

حدث أن الناس قد احتاجوا إلى إبتداع وتقسيم وتصنيف هذه العلوم لكي يتعلموا أولاً ويعلموا ثانياً.

ولكي تتعلم المرء التفسير، يذهب لعلماء التفسير، وهو علم له بداية وله نهاية وله كتب معروفة وله أعلام. ولكي يتعلم الفقه، يذهب لعلماء الفقه، والفقه أيضاً علم له تاريخ وله كتب ومذاهب معروفة وأعلام معروفون. وهكذا سائر العلوم، دينية كانت أو دنيوية، اجتماعية كانت أو إنسانية، نظرية كانت أو عملية. ثم إن العلم يتدرج بمستوى الطالب من مستوى المبتدئ في السنة الأولى إلى مستوى أعلى وأعلى، حتى يصل إلى مستوى البحث والتأليف والإبداع والتخصص في هذا العلم أو ذاك.

وعلم السلوك أو علم التصوف هو علم من علوم الإسلام، لم يكن معروفاً بهذا الاسم في بداية الإسلام، كغيره من العلوم، ثم تطور هذا العلم كما تطورت العلوم الإسلامية. والجدير بالذكر أن هذا العلم قد انحرف به أناس كما انحرف أناس بالعلوم الإسلامية الأخرى. فقد انحرف بعض الفقهاء بالفقه، وانحرف بعض الفلاسفة بعلم الكلام، وآخرون بالتفسير، ولكل علم منتسبون إليه يسيئون استغلاله بشكل أو بآخر. لكن الانحراف بالعلم لا ينفى العلم نفسه ولا ضرورته للتعليم وللتعلم، ولا ينفى هذه الأهمية التي نركز عليها هنا لدراسة وتفعيل مقاصد العقائد.

فلا ينبغي أن يصدنا عن هذا العلم انحراف بعض الناس به، أو غفلة بعض الناس من المنتسبين له عن قضايا العصر، أو عن قضايا الإسلام، أو قعودهم عن العمل، أو تبنيهم لفهم خاطئ مثلاً للتوكل حتى يصبح تواكلاً، أو فهم خاطئ للرجاء في الله سبحانه وتعالى حتى يصبح أمناً، أو فهم خاطئ للخوف من الله سبحانه وتعالى حتى يصبح

قنوطاً، أو غير ذلك من الأفهام التي تنحرف وتتطرف ولا تعدل ولا تزن بالقسطاس المستقيم – لا ينبغي أن يصدنا ذلك، وإنما ينبغي أن نأخذ هذا العلم بميزان من العدل والقسطاس والتوسط.

وبدا لي أن أبحث في أسرار وحكم هاتين الصفتين (العطاء والمنع الإلهي) في ضوء كتابات إمام أبداع في تناولهما وفي بيان مقاصدهما، ألا وهو الإمام العارف بالله الشيخ أحمد بن عطاء الله السكندري (ت 709 هـ) في حكمه القيمة وتوجيهاته المركزة المعروفة بحكم ابن عطاء الله.²³¹ بدا لي أن أنتقي منها ما يبين الأسرار والحكم والمصالح الدينية والدنيوية التي يحصلها العباد من اعتقاده بهاتين الصفتين، وما قصده الله عز وجل من تجليه على عباده عطاء أو منعاً، وهو الذي بيده الخير دائماً – سبحانه – وهو على كل شيء قدير.

وأبدأ قبل الشروع في مقاصد العلم بصفتي العطاء والمنع، والتي سوف أعرضها على هيئة شرح للحكم المركزة التي ذكرها الشيخ ابن عطاء – أبدأ بمناقشة موجزة للسؤال الفلسفي (الكلامي) المتعلق بهذا الموضوع، ألا وهو: هل العقائد الإسلامية معلة بأغراض؟

هل العقائد الإسلامية معلة بأغراض؟

²³¹ هو العارف بالله الشيخ الإمام أحمد بن عطاء الله السكندري رحمه الله ورضي عنه، واسمه على مسمى! فقد أعطاه الله من العلم والحكمة الشيء الكثير، فهو فقيه، ومحدث، ونحوي، وله باع في علوم شرعية ولغوية مختلفة، بالإضافة إلى علو كعبه في علم التصوف، وقد كان معروفاً كذلك – رحمه الله – بإمامته في الفقه المالكي، وشهد له مشايخه وتلاميذه ومعاصروه بالقدرة على الإفتاء والدعوة في (المذهبيين)، أي مذهب أهل السلوك ومذهب أهل الفقه، وله مؤلفات كثيرة معروفة، وناظر شيخ الإسلام ابن تيمية – وكان من معاصريه – في بعض المسائل. وقد عاش ابن عطاء الله في القرن السابع الهجري في الإسكندرية المصرية، ومات في بدايات القرن الثامن الهجري (709 هـ)، رحمه الله ورضي عنه.

هذا السؤال يتعلق بسؤال كثر حوله الجدل في تراثنا الإسلامي الكلامي، ألا وهو السؤال: "هل أفعال الله معللة بأغراض؟"، ومن المهم أن نلاحظ أن مفهوم العلة أو السبب لم يكن يجري في علم الكلام التفريق بينه وبين مفهوم الغرض أو المقصد أو الحكمة،²³² وإنما كان يجري التفريق بين هذين المفهومين في مجال الاجتهاد الفقهي.²³³ ولكن البحث الفلسفي الكلامي حول التعليل ذو علاقة بهذا البحث، لأن إخبارنا عن أركان ومسائل الشريعة الإسلامية نفسها هي من حيث العقيدة "فعل إلهي"، والأغراض التي من وراء الشريعة هي إذن مقاصد الشريعة. وكذلك فإن إخبارنا عن أركان ومسائل العقيدة الإسلامية هو كذلك "فعل إلهي"، والأغراض التي من وراء هذا الإخبار هي إذن مقاصد العقائد المقصودة بالبحث.

والجواب على ذلك السؤال أعطانا الكلاميون عنه -عموماً- ثلاثة إجابات:

(أ) من قالوا إن أفعال الله "يجب عليه" أن يكون لها مقاصد، وبالتالي فإعلامنا بهذه العقائد "يجب على الله" تعالى أن يكون له غرض فيها: قسم المعتزلة والشيعة (كلهم عدا بعض الاستثناءات) كل الأفعال إلى أفعال "حسنة" وأفعال "قبيحة"،²³⁴ واعتقدوا في كل شيء حسناً أو قبحاً ذاتياً

232 - يمكن الرجوع مثلاً إلى: الشاطبي، الموافقات، المجلد 1، ص.173، والمجلد 3، ص.1.

233 - جاسر عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها (فيريغينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006)، ص.51.

234 - أحمد بن تيمية، دقائق التفسير، تحرير محمد الجليبي (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404 هـ)، المجلد 2، ص.110.

غير قابل للتغير بتغير الظروف. ثم اعتقدوا أنّ العقل الإنسانيّ قادر بذاته على ما أطلقوا عليه "التحسين والتقييح العقليين"، أي على معرفة الحسن من القبيح ولو دون وحي إلهي. ولأنّ تحديد التحسين والتقييح أعمال عقلية، فإنّ المعتزلة طبقوهما سواء بسواء على البشر وعلى الله تعالى (وكان هذا بناء على "أصل العدل"). وإذن، في حق البشر تكون الأفعال الحسنة عندهم "واجبة" وتكون الأفعال القبيحة "محظورة"، وفي حق الله تعالى تكون الأفعال الحسنة واجبة عليه، والأفعال القبيحة هي أفعال "يستحيل عليه فعلها"، حسب تعبيرهم. ويعتقدون أيضاً أنّ الأفعال التي لا علة ولا غرض لها عبث قبيح لا يجوز على الله، ولهذا فهم يعتقدون أنّ كلّ أفعال الله تعالى "معلة".²³⁵ (ب) من قالوا إنّ الله تعالى منزّه عن الأسباب والمقاصد والأغراض: كان الأشاعرة والسلفية -كردّ فعل على المعتزلة- قد أقرّوا بأنّ الفعل يمكن أن يكون "حسناً" أو "قبيحاً"، ولكنهم قرّروا أنّ تقرير القبح والحسن هو من الشريعة لا من العقل. ففي غياب الشريعة -عندهم- يمكن أن يكون أي فعل "حسن" أو "قبيح" على حدّ سواء (إلا العلم في مقابل

235 - محمّد الطيّب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحرير خالد الميس، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب

العلمية، 1983 م / 1403 هـ)، المجلد 2، ص. 184، راجع أيضاً: أحمد الطيّب، "نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية"، المسلم المعاصر، رقم 103 (2002)، ص. 39، وطه جابر العلواني، "مقاصد الشريعة"، في مقاصد الشريعة، تحرير عبد الجبار الرفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص. 75، وحسن الشافعي، "الأمدي وآراؤه الكلامية"، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام، 1998)، ص. 441.

الجهل، والعدل في مقابل الظلم)،²³⁶ وقالوا بناء على ذلك إنَّ الله تعالى "لا يجب عليه" فعل شيء أصلاً، وأنَّ كلَّ ما يفعله هو "خير" و"حسن". لهذا يعتقد الأشاعرة أنَّ أفعال الله تعالى هي "فوق الأسباب"، لأنَّ من يفعل الشيء لسبب هو بحاجة إلى ذلك السبب، بينما الله تعالى لا يحتاج لشيء.²³⁷ واحتجَّ الأشاعرة أيضاً بأنَّ الله تعالى هو مسبب الأسباب، وخالق الأسباب، وخالق نتائجها كذلك، ولهذا فهو يفعل ما يشاء دون أن يحتاج أن يلتزم بأيَّ شيء يلزمنا من أحكام الأسباب والمسببات".²³⁸

(ت) من قالوا إن أفعال الله تعالى لها أسباب ومقاصد رحمة منه بعباده، وهو قول الماتريديَّة، ورأوا أنَّ المعتزلة مصيبون في اعتقادهم أنَّ أفعال الله تعالى مسببة، ولكنَّهم مخطئون في جعل الله وكأنه ملزم أو "يجب عليه" أن يفعل ما يفعل. وارتأى الماتريديَّة أيضاً أنَّ الأشاعرة مصيبون في قولهم إنَّ الله تعالى "لا يحتاج" إلى الأسباب، ولكنَّهم قالوا إنَّ الأسباب والمقاصد والمصالح هي "حاجات" للبشر، لا لله تعالى. وقبل الماتريديَّة مبدأ التحسين والتقبيح، ولكنَّ "العقل" عند الماتريديَّة لا يملك السلطة ليحكم مستقلاً عن

236 - راجع: الطيّب، "نظرية المقاصد".

237 - نفس المصدر.

238 - طه جابر العلوانى، مقاصد الشريعة، الطبعة الأولى (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الهادي، 2001)، ص. 75.

الشرع على ما هو حسن وما هو قبيح، وإنَّما العقل "آلة"
منحها الله للإنسان لكي يدرك الحُسن والقبح إذا أُعلم
به. 239

ولكن كثيراً من الأئمة الذين انتموا إلى الأشاعرة خالفوا الموقف
الأشعري في الواقع فيما يخصّ عدم تعليل أفعال الله بأسباب، وتبنوا
موقفاً هو أقرب إلى موقف الماتريديّة. ولعل الظروف السياسيّة والخوف
من الاضطهاد - فيما يبدو لي - هو الذي جعلهم يعلنون رفضهم
الكلي والجزئي لمبدأ "التحسين والتقيح" العقلي، كالأمدي،²⁴⁰
والشاطبي،²⁴¹ وابن تيمية،²⁴² وابن القيم،²⁴³ وابن رشد.²⁴⁴ وقد كان
هجوم ابن رشد على الأشاعرة هو الأشد، فقد كتب في نقده لكتاب
"التهافت" بأنّ: "أولئك الذين ينفون الأسباب ينفون العقل نفسه".²⁴⁵
والجدير بالذكر هنا أنّ الشاطبي اعتبر مقاصد الشريعة العامة من

239 - شهاب الدّين الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، المجلد 15، ص.39.

240 - علي أبو الحسن الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحرير سيّد الجميلي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1404 هـ) المجلد 3، ص.249.

241 - الشاطبي، الموافقات، المجلد 2، ص.6.

242 - الطيّب، "نظريّة المقاصد".

243 - ابن القيم، إعلام الموقعين، المجلد 3، ص.3.

244 - ابن رشد، تهافت التهافت.

245 - نفس المصدر.

"أصول الدين وكتليات الملة"، أي أن ثبوت المقاصد نفسها عنده من مسائل الاعتقاد ولو كان طريق إثباتها الاستقراء للنصوص الشرعية، الذي وسمه الأشاعرة بالظنية.²⁴⁶

وإنه بناء على الاستقراء كذلك، فإن لله عز وجل أغراض ومقاصد من تعليم العباد عن صفاته وأفعاله -عز وجل- مما يظهر بوضوح في نصوص كثيرة، نذكر بعضها هنا على سبيل المثال:

- يقول تعالى: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (الحديد 22-23). و"لكيلا" هنا للتعليل، أي أنه سبحانه وتعالى أخبرنا عن الكتاب الذي كتب فيه كل شيء، لكيلا نأسى على ما فاتنا ولا نفرح بما آتانا، وهو إذن يقصد أن نستفيد هذه الفوائد النفسية والدينية من تعليمنا هذه المسألة العقدية.

- ويقول تعالى: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا) (الحج 40)، وهو يبين المقصود من سنة التدافع التي خلق الله العباد على نظامها، ألا وهو إحلال السلام ومنع الحروب وهدم بيوت العبادة.

- ويقول تعالى: (اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ) (الشورى 19)، فصفت اللطف والقوة والعزة هنا

246 - الشاطبي، الموافقات، المجلد 2، ص.25.

القصد منها أن نوقن أنه سبحانه يرزق من يشاء وأن العباد لا يستطيعون رد ذلك ولا الاختيار فيه.

- وقوله تعالى (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) (القصص 68) أدعى لتسليم المخاطب له وتوكله عليه.

- وقوله تعالى: (وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ) (المؤمنون 76) فيه بيان أن المقصود من البلاء والعذاب في الدنيا قد يكون أن يستكين العبد ويتضرع لربه، وفي هذا مصلحة أي مصلحة، ومثله في المقصود من قوله تعالى: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (الروم 41)، ومثله قوله تعالى: (وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (السجدة 21)، ومثله قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِّنَ الْقُرَىٰ وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (الأحقاف 27)، ومثل هذا المعنى كثير في كتاب الله.

- ويقول تعالى: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) (الحشر 21)، وفيه بيان أن المقصود من إخبارنا بهذه المسألة الغيبية هو أن نتفكر ونتعظ.

وفي كتاب الله عز وجل من ذلك الكثير مما يدل على إثبات مقاصد لأفعال الله تعالى وصفاته وغير ذلك من مسائل العقائد -استقراء- بغض النظر عن الجدل الفلسفي والتعقيد الكلامي، والله أعلم وأحكم.

العطاء والمنع بقصد الإفهام

المؤمن يعتقد أن من أسماء الله عز وجل الحسنى أنه المعطي المانع، فيعطينا أحياناً، ويمنعنا أحياناً أخرى، ويبتلينا بالخير أحياناً وبالشر أحياناً أخرى، بالسراء أحياناً وبالضراء أحياناً أخرى، بالنعمة أحياناً وبالحرمان منها أحياناً أخرى. ولكن الأمر على حقيقته قد يختلف عن ما أظن أنا أنه خير أو شر أو نعمة أو نقمة. يبين العارف بالله الشيخ ابن عطاء الله أن المؤمن في حاجة لحسن الفهم عن الله سبحانه وتعالى في عطائه ومنعه، لأن الأمور قد لا تكون كما تبدو ظواهرها، وأن الله عز وجل يقصد إلى أن "نفهم" حين يعطي أو يمنع. كتب الشيخ ابن عطاء في حكمه فيقول:

رُبَّمَا أَعْطَاكَ فَمَنْعَكَ وَرُبَّمَا مَنْعَكَ فَأَعْطَاكَ. إِنْ فَتَحَ لَكَ بَابَ
الفهم في المنع عاد المنع عين العطاء. إِنَّمَا يُؤْمَلُكَ الْمَنْعُ
لِعَدَمِ فَهْمِكَ عَنِ اللَّهِ فِيهِ. رُبَّمَا فَتَحَ لَكَ بَابَ الطَّاعَةِ وَمَا فَتَحَ
لَكَ بَابَ الْقَبُولِ. وَرُبَّمَا قَضَىٰ عَلَيْكَ بِالذَّنْبِ فَكَانَ سَبَبًا فِي
الْوُصُولِ. مَعْصِيَةٌ أَوْرَثَتْ ذُلًّا وَافْتِقَارًا خَيْرٌ مِنْ طَاعَةٍ
أَوْرَثَتْ عِزًّا وَاسْتِكْبَارًا.

ونقرأ قوله تعالى: (فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ
فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي
أَهَانَنِ. كَلَّا) (الفجر 15-17). (كلاً): أي أن الله عز وجل يقول إن هذا
ليس هو الفهم الصحيح لاتساع الرزق بالعطاء أو ضيق الرزق بالمنع.

إِنْ قَدَّرَ اللَّهُ عَلَيَّ الرِّزْقَ، فَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّهُ يَهِينُنِي، وَإِنْ نَعَّمَنِي وَأَغْدَقَ عَلَيَّ بَعْضَ الرِّفَافِيَّةِ فَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّهُ يَكْرِمُنِي، وَلَا يَعْنِي بُلُوغُ الْمَكَانَةِ الرَّفِيعَةِ، بَلِ الْعَكْسُ قَدْ يَكُونُ صَحِيحاً. وَالسُّؤَالُ الْآنَ هُوَ: كَيْفَ أَحْكَمُ فِي هَذَا الْأَمْرِ؟

يُنَبِّهُ ابْنُ عَطَاءٍ هُنَا عَلَى مَقْصُودِ اللَّهِ تَعَالَى، أَلَا وَهُوَ الْفَهْمُ، فَيَقُولُ: (إِنْ فَتَحَ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ بَابَ الْفَهْمِ فِي الْمَنْعِ عَادَ الْمَنْعُ عَيْنَ الْعَطَاءِ). فَإِنْ مَنَعَكَ أَوْ أَخَذَ مِنْكَ اللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ شَيْئاً مِنَ الْمَالِ، أَوْ الْوُضُوفَةِ، أَوْ الصَّحَةِ، أَوْ الْأَهْلِ، أَيْ أَخَذَ مِنْكَ شَيْئاً هَاماً وَغَالِيّاً، وَلَكِنَّهُ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ قَدْ فَتَحَ لَكَ بَاباً لِلْفَهْمِ، أَيْ بَاباً لِلْعِبَرَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالنَّضُوجِ وَالْقُرْبِ مِنَ اللَّهِ - إِنْ حَدَثَ ذَلِكَ فَمَا حَدَثَ لَيْسَ مَنَعاً، بَلِ الْمَقْصُودُ هُوَ الْعَطَاءُ وَالْهَدِيَّةُ، وَعِنْدَهَا تَتَحَوَّلُ الْمَحَنَةُ إِلَى مَنَحَةٍ! وَبِالْفَهْمِ عَنِ اللَّهِ عِزَّ وَجَلَّ، تَعْرِفُ أَنَّ مَا يَحْدُثُ مِنْ بَلَاءٍ هُوَ عَيْنَ الْعَطَاءِ، لِأَنَّكَ قَبْلَ الْفَهْمِ كُنْتَ تَنْظُرُ إِلَى الْمَادَةِ، وَإِلَى الْحَوَاسِ الْخَمْسِ، وَإِلَى الْأَرْقَامِ، فَتَقُولُ مِثْلًا: (قَدْ خَسِرْتُ عَشْرَةَ أَلْفٍ)، أَوْ (زَهَبَ كَذَا مِنْ أَهْلِي أَوْ صَحْتِي أَوْ مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا)، إِلَى آخِرِهِ. وَلَكِنَّ ذَلِكَ هُوَ الْحِسَابُ الْمَادِي، وَاللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ قَدْ يَأْخُذُ مِنْكَ الْعَشْرَةَ أَلْفَ وَلَكِنَّهُ يُعْطِيكَ فَهْمًا، وَيُعْطِيكَ رِضًى، وَيُعْطِيكَ عَمَلًا صَالِحًا، وَيُعْطِيكَ هِمَّةً عَالِيَةً لِتَغْيِيرِ حَالِكَ، وَقَدْ يُعْطِيكَ صَدِيقًا وَفِيًّا يَقِفُ مَعَكَ، وَقَدْ يُعْطِيكَ اسْتِكَانَةً لَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَدَعَاءً وَقَرِيبًا وَتَوَكُّلاً عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَتَكُونُ خَسَارَةً هَذِهِ الْعَشْرَةُ أَلْفٌ هِيَ عَيْنُ الْعَطَاءِ وَعَيْنُ الْمَنَحَةِ. بَلِ وَقَدْ يُعْطِيكَ بَدَلًا مِنْهَا مِائَةً أَلْفَ مِثْلًا فِي وَقْتٍ لَاحِقٍ نَتِيجَةُ مَرَاجَعَتِكَ لِنَفْسِكَ وَتَحْسِينِكَ لِمَسْلُوكِكَ. لَا بَدَّ إِذْنٍ مِنْ أَنْ نَحْسِنَ الْفَهْمَ عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَلَا بَدَّ أَنْ تَعْتَدِلَ الْمَوَازِينَ حَتَّى نَفْهَمَ مَا هُوَ الْمَنْعُ وَمَا هُوَ الْعَطَاءُ.

لأنه أحياناً نتصور أن شيئاً ما منع، ويكون هو عين العطاء. ونتصور أن شيئاً ما عطاء، ويكون هو عين المنع.

العطاء بقصد الإملاء (والعياذ بالله)

والمثال بالعكس صحيح، فقد يعطي الله سبحانه وتعالى إنساناً عشرة آلاف وهو يقصد الابتلاء له، فلا يشكر الله عليه بالقول ولا بالعمل، ويغتر بالمال، ولعله يصرفه في الحرام، وتكون العاقبة سيئة، والعياذ بالله. ولعل الله عز وجل يقصد أن يُملي لهذا الإنسان: {وأُملي لهم إن كيدي متين}، والعياذ بالله. فالله عز وجل أحياناً ما يفتح الأبواب عقوبة، {حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون}، والعياذ بالله. ولا بد للعبد العاقل أن يخاف من هذا. ويضرب الشيخ ابن عطاء هنا مثلاً آخر في نفس المعنى. يقول رحمه الله:

ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول، وربما قضى عليك الذنب فكان سبباً في الوصول.

هنا يعطيك الله تعالى الطاعة أو العبادة أو العمل الصالح، صليت القيام، أو حفظت القرآن، أو تصدقت، أو صمت، أو حججت، وهذا فتح من الله سبحانه وتعالى. لكن احذروا! فأحياناً تتخيل أن العبادة نفسها في حد ذاتها عطاء وما هي بعطاء، لماذا؟ مثلاً، قد يبطل العبد ثوابه بنفسه بعد أداء العمل. فمثلاً، قال تعالى: {الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى لهم أجرهم}. فالمن والأذى يبطل الصدقة ويسد باب القبول والأجر. وقد يكون هناك طاعة ولكن

سوء أداء العبد لهذه الطاعة نتج عن رياء مثلاً: { إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا }، وإذن تؤدي هذه الطاعة إلى عقوبة، والعياذ بالله، لأن المقصود من الطاعة هو الإخلاص فيها والانتفاع بها خلقياً وروحياً. فإن حدثت الطاعة ولم يحدث الإخلاص أو لم يتم الانتفاع بها روحياً وخلقياً، فلا قيمة لها. ولذلك، ففي الحديث أنه: (من لم يدع قول الزور والعمل به فلا حاجة لله في أن يدع طعامه وشرابه)، أي أن صيامه غير مقبول ومردود عليه، والعياذ بالله.

المنع بقصد تعليم التواضع

ثم يعطينا الشيخ مثلاً آخر في باب الطاعة والمعصية مما يتطلب دقة في الفهم. يقول الشيخ: (وربما قضى عليك الذنب فكان سبباً في الوصول)، وفي هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله: (رب معصية أورثت ذلاً وانكساراً فأدخلت صاحبها الجنة، ورب طاعة أورثت صاحبها عجباً وكبراً فأدخلته النار).

والمعصية في حد ذاتها لا تدخل أحداً الجنة طبعاً، ولكنها قد حدثت بالفعل وحدثت التوبة، ويذكر العاصي ذنبه باستمرار ولا ينساه، بل يجتهد ويجدّ حتى يدخل الجنة. وهذا المعنى من معاني العطاء والمنع. أحياناً تكون معصية، ولكنها معصية تاب العبد منها وتورث الذل والانكسار لله سبحانه وتعالى، فتصبح منحة وتصبح عطاء.

وهذا لا يعني أن أذهب وأتي المعاصي ثم أقول: حتى ينكسر القلب ويتوب، هذا فهم خاطئ منحرف انزلق إليه بعض الجاهل، وليس هذا

هو مقصود الله عز وجل قطعاً، فالله لا يقصد الفحشاء ولا يأمر بها. ولكن الحديث هنا هو عن ما سبق وحدث من المعاصي في الماضي، أن تورث هذه المعاصي الذل والانكسار لله سبحانه وتعالى. ولعل ذلك أفضل من طاعة تورث العزة والاستكبار: (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر)، كما قال صلى الله عليه وسلم. فإن كانت ثمة طاعة، ولكنها أورثت فاعلها الكبر، فعدمها أفضل. فلا بد إذن أن ننظر إلى مدى القرب والبعد من الله عز وجل، وأن يكون هذا هو المعيار.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له). وهذا الحديث يدل على أنك أنت الذي تصنع الخير أو الشر لنفسك في الحقيقة، والأمر بيدك أنت! إن استقبلت السراء بالشكر فهو خير، وإن استقبلت الضراء بالصبر فهو خير، وإن استقبلت السراء بالكبر والمعصية فهو شر، وإن استقبلت الضراء بالضجر والكفر فهو شر، فأنت الذي تحدد: عطاء أم منع، حسب رد فعلك أنت.

المنع بقصد تقريب العبد من الله

وهذا مثال آخر خاص بالفهم عن الله تعالى في عطائه ومنعه، يعلمنا إياه الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله ورضى عنه. يقول:

مَتَى أَوْحَشَكَ مِنْ خَلْقِهِ فَأَعْلَمْ أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ
بَابَ الْإِنْسِ بِهِ. وَمَتَى أَطْلَقَ لِسَانَكَ بِالطَّلَبِ فَأَعْلَمْ أَنَّهُ
يُرِيدُ أَنْ يُعْطِيَكَ.

(متى أوحشك من خلقه فأعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به)،
فأحياناً يأتي البلاء في صورة أن يستوحش الإنسان أي ينعزل وينفرد،
مثلاً بأن يأخذ الله عز وجل الرفيق، كالمصاحب أو الزوج أو الأخ أو
الصديق، أو أن يسافر العبد لظرف ما ويبقى وحده في مكان بعيد أو
بلد غريب، أو تجد نفسك فجأة وحدك في سجن أو مستشفى، لا قدر
الله.

يبين الشيخ أن هذا قد يكون من العطاء في صورة المنع، وهذا أيضاً
مصدق حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه: (إذا أراد
الله بعبد خيراً أوحشه من الناس). فيفتح الله لك في هذه الوحدة باب
الذكر أو باب التفكير أو باب الأنس به، وهذا الأنس لم يكن ليأتي وأنت
تختلط بالناس ليل نهار، فيفتح لك سبحانه وتعالى هذا الباب بأن
يحبسك في مكان ما، ولعلك تظن أن هذا من المنع وإنما هو من
العطاء، أوسع عطاء. ومن أساتذتي من يذكر فترات من حياته كان
فيها في السجن أو في منفى، يذكرها بالخير ويقول: (لولا ذلك السجن
لما ألفت كتبتي ولا وصلت إلى أفكاري). فكان السجن والوحشة في
الحقيقة سبباً للأنس بالله والنفع للخلق.

المنع بقصد توبة العبد

وأحياناً ما يضيق الله عز وجل عليك الرزق، ويريد منك أن تتوب، ليس إلا. {أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون}، {ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون}. فالله عز وجل أحياناً يأخذك ببعض البلاء وبعض الضرر حتى تتوب إليه، وتستكين، وتدعوه وأنت تحس بالاضطرار، وهذا أيضاً من صور المنع الذي هو في حقيقته عطاء، فالبلاء والفتنة اللذان ينتهيان إلى التوبة والرجوع إلى الله تعالى هما نعمة حقيقية.

والمنع والعطاء لا يقاسان بمقاييس البشر، فلن تكون المقاييس الصحيحة هي مقاييس الأرقام ومقاييس الذات المادية، وإنما المقياس الحقيقي هو علاقتك بالله. فأحياناً يبتليك الله ابتلاء فتتحسن العلاقة معه سبحانه وتعالى، وهذا هو عين العطاء، وأحياناً لا تأتي منح من الله تعالى إلا عن هذا الطريق، لأنني مثلاً قصرت في حق الشكر أو حق العبادة، فالله تبارك وتعالى يأخذ من مليارات النعم التي أعطاني إياها يأخذ مني نعمة أو اثنتين أو ثلاثة، وقد أجزع، ولكنني أعود إليه سبحانه وتعالى، وهذه هي المنحة أي منحة، وعطاء أي عطاء!

المنع بقصد فتح باب الدعاء

ثم يقول ابن عطاء:

ما طَلَبَ لَكَ شَيْءٌ مِثْلُ الْإِضْطِرَارِ، وَلَا أَسْرَعَ بِالْمَوَاهِبِ
إِلَيْكَ مِثْلُ الذَّلَّةِ وَالْإِفْتِقَارِ

قد يبتليكَ الله عز وجل بلاء لا ترى له حلاً إلا أن تسأل وتدعو، فلعلك مقصّر لا تسأل ولا تدعو كثيراً قبل هذا البلاء، ولعلك تتوهم أنك لا تحتاج إلى الدعاء، أو تدعو ولكن لا تكون مضطراً، ولكن أحياناً يجد الإنسان نفسه مضطراً، ويجد الإنسان نفسه في ضيق لا ملاذ له ولا كاشف له إلا الله، وأخيراً يدعو ويسأل الله عز وجل، ويكون هذا هو مقصود الكريم سبحانه. ولعل هذا السؤال يستمر أياماً أو أسابيع، ويكون المقصود من هذا أيضاً العطاء وليس المنع، لأن (الدعاء مخ العبادة)، كما قال الحبيب صلى الله عليه وسلم، وفي رواية: (الدعاء هو العبادة)، فتظل في عبادة صادقة وصلة دائمة بالمولى عز وجل، ويكون هذا هو عين العطاء وليس هذا من المنع في شيء.

ولكن يقول الشيخ: (إن فتح لك باب السؤال فأعلم أنه يريد أن يعطيك)، فالله عز وجل يثيب على السؤال في حد ذاته، ويعطي كذلك ويجيب السؤال كذلك في الدنيا أو في الآخرة، أو في الدنيا والآخرة معاً، أو في شيء آخر أفضل في الدنيا أو في الآخرة؛ فالله عز وجل حين يفتح لنا باب الدعاء فإنه سبحانه وتعالى يريد أن يعطينا، لأن العبد الكريم إذا سئل لابد أن يعطي، فما بالك بالله!

فمن مقاصد المنع فتح باب الدعاء، والله عز وجل يسأل الكفار في كتابه العزيز: {أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض؟ أإله مع الله؟}، فالله عز وجل يُشهد الكفار على أنهم حين يضطرون في دعائه له سبحانه فإنه يجيبهم! فإذا كان دعاء المضطر الكافر يستجاب من الله سبحانه وتعالى نظراً لما فيه من الصدق والحرارة والتسليم بالقدرة الإلهية، فما بالك بالمضطر المؤمن؟ الاضطراب إذن يسرع باستجابة الله للدعاء، ولذلك فإن الشيخ يقول أيضاً: (ما

طلب لك شيء مثل الاضطراب). أنت مضطر وترفع يديك لله عز وجل، وتحس بالحاجة الشديدة، ويؤيد ذلك انقطاع الأسباب أحياناً، كما مرّ. وهذا ينطبق أيضاً على المسائل العبادية، فأنا مضطر إلي مغفرة الله عز وجل ورحمته، وأحسّ بهذا الاضطراب حين أسأله أن يفتح عليّ من مغفرته ورحمته وفضله. إذن حتى في أبواب العبادات وأبواب المناجاة، ليس هناك شيء أسرع بالطلب مثل أن يشعر المسلم بالاضطرار والفقر والتعلق بمحض الرحمة الإلهية.

ونرى هذا الحال في دعاء المصطفى صلى الله عليه وسلم في مواضع كثيرة، ونذكر منها مثلاً غزوة بدر، حين رفع يديه صلى الله عليه وسلم حتى سقط الرداء عن كتفيه وحتى روي بياض إبطيه، أي أنه رفع يديه عالياً، قائلاً: (اللهم إن تهلك هذه العصابة فلن تعبد بعد اليوم)، ورفع يديه صلى الله عليه وسلم ودعا دعاء طويلاً! هذا دعاء المضطر، هذا الذي يسرع إليك بالاجابة.

ثم يشرح الشيخ أحوالاً أخرى مفيدة في الدعاء. قال: (ولا أسرع إليك بالمواهب مثل الذلة والافتقار)، أي أن تتذل إلي الله عز وجل، وتحس بالفقر له. قال بعض العلماء في قوله تعالى: {إنما الصدقات للفقراء}، قالوا: هذه تنطبق أيضاً على من يحس بالفقر ويطلب من الله تعالى العون، وهو تأويل بعيد، ولكن المعنى صحيح لأنه إذا كان الإنسان الفقير يحق عليك له الصدقة؛ فما بالك إذا أظهرت لله عز وجل فقرك وهو سبحانه وتعالى الكريم، بل الأكرم، فإذا أظهرت له الفقر وأظهرت الذلة وأظهرت الخشوع فإن الله عز وجل يكرمك ويعطيك ما تسأل أو أفضل مما تسأل. وقوله: (ولا أسرع بالمواهب إليك)، لأن الله

عز وجل هو الذي يمنحنا المواهب، دنيوية أو دينية، لكن الشيخ إنما يقصد المواهب الدينية بالأساس، كالحال القلبي والطاعات والقربات. وصحيح أن للدعاء شروط وفقه، وهي أن تتوجه إلى القبلة، وألا تدعو بإثم ولا قطيعة رحم، ويستحب أن ترفع يديك عند الدعاء، وتبدأ بالحمد لله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وأفضل منه أن تتوسط وتختتم بالصلاة على النبي كذلك، هذا من فقه الدعاء؛ ولكن الحال أبعد من الفقه، فهو يتعلق بالحال القلبي الذي هو أساس للدعاء وليس فقط من (المستحبات)، وهو مقصود أيضاً.

ومن إجابة الدعاء ما يكون في الآجل ويكون أفضل من العاجل، وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم أن العبد يثاب يوم القيامة على دعاء لله لم يستجاب، يقول صلى الله عليه وسلم: (حتى يتمنى العبد أن لم يُستجب له دعاء قط)، يعني: أن تتمنى يوم القيامة أن الله عز وجل لم يستجب لك أبداً حين ترى أن الذي لم يجبه لك في الدنيا قد أخره لك يوم القيامة في صورة درجات هي أفضل من الدنيا وما فيها.

وحين لا يستجيب لك في الدنيا، فإنه سبحانه وتعالى يحسن لك الاختيار. وهل عودك إلا حسن الاختيار؟ وهو الذي يقول عن نفسه سبحانه: {بيدك الخير}، أي أنه عز وجل دائماً ما يحسن لنا. فإن دعوت بشيء ولم يستجب لك فاعلم أنه يختار لك الخير، ولا يختار لك الشر أبداً. ولأنه ربما أعطاك فمنعك وربما منعك فأعطاك، كما مر. وهذا العطاء يكون إما في هذه الدنيا أو في الآخرة. فلنترك الاختيار له سبحانه وتعالى، ف {ربك يخلق ما يشاء ويختار}، ودائماً ما يختار أفضل مما نختار، في العاجل والآجل.

العطاء والمنع بقصد فتح باب الرجاء والخوف

ومن مقاصد العطاء والمنع الإلهي الخوف والرجاء البشري، فقد يلتبس السالك إلى الله قلبه أحياناً فلا يجده! ويحاول أن يستشعر شيئاً نحو الله فتحول بينه وبين ذلك غفلات القلب وشهوات النفس. والشيخ هنا يدلنا على بابين يمكن أن نفتحهما عن طريق العقل، وهو الآلة التي يمكن أن نستعملها في أي وقت بفضل الله ورحمته الواسعين. هاذان البابان هما باب الرجاء وباب الخوف. السؤال الذي يجب عنه الشيخ هنا هو: كيف يمكن أن يفتح لي باب الرجاء وأن لا أستشعر هذا الرجاء في قلبي حقيقة؟ وكيف يمكن أن يفتح لي باب الخوف وأنا لا استشعر هذا الخوف في قلبي حقيقة؟

والجواب عند ابن عطاء:

إِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بَابَ الرَّجَاءِ فَاشْهَدْ مَا مِنْهُ
إِلَيْكَ. وَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بَابَ الْخَوْفِ فَاشْهَدْ مَا
مِنْكَ إِلَيْهِ

أجر إحصاءً وجرداً للنعم التي من الله عليك بها، وإحصاءً وجرداً آخر للطاعات والقربات التي تقدمها إلى حضرته سبحانه. فأما النعم فلا يمكن أن تحصيها على أية حال: {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها}، ولكنك كلما تذكرت نعمة من نعم الله تعالى عليك، أدركت وشعرت كم هو كريم، وكم هو حلیم، وكم هو رحيم، وكم هو جواد. وإذا استغرقتني هذه المعاني، فسينفتح لي باب الرجاء في عطاء هذا الإله الكريم المعطي الحلیم الجواد الرحيم.

ثم إنني إذا تذكرت ما أقوم به، وتقصيري، وقصوري عن بلوغ أدنى درجات الشكر الذي يليق بكرمه، أو الذكر الذي يليق بجلاله، أو التعبد الذي يليق بمقامه سبحانه، وإذا استغرقتني هذه المعاني، فسينفتح لي باب الخوف في قلبي.

والعبد ينبغي أن يراوح بين هذا وذاك، فيصبح -كما قال ابن القيم في إحدى تشبيهاته الجميلة- كالطائر الذي له جناحان، جناح رجاء وجناح خوف، وكأنه يطير بهذين الجناحين. والتوازن بين الأضداد من السنن الإلهية الثابتة، وهنا لابد أن يحدث توازن بين الرجاء والخوف حتى يطير الطائر، لأنه لا يستطيع أن يطير بجناح واحد!

فمن الانحرافات في هذا الباب أن يتعدى الرجاء إلى (الأمْن). وهذا يعني أن يأمن الإنسان من العقاب. { وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً }، وهذا قد ورد في شأن بعض الأمم من قبلنا وقد كانوا يظنون أنهم شعب الله المختار أبداً، بغض النظر عن عملهم، كما يظن بعض المسلمين اليوم أنهم ما داموا مسلمين فمهما فعلوا فلا يهمل ولا يضر، وقد قال تعالى: { فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ }، فلا ينبغي للرجاء أن يصبح أمناً أو توهم وجود ضمان مع الله سبحانه وتعالى، ليس هناك ضمان إلا في الجنة. ومن الانحرافات في هذا الباب كذلك أن يتعدى الخوف حتى يكون قنوطاً من رحمة الله سبحانه وتعالى! رغم قوله تعالى: { قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ }، وقال: { إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ }.

والمطلوب هنا هو أن يكون هناك توازن بين الرجاء والخوف، فنتوب إلى الله سبحانه وتعالى ونرجوه من فضله ومنه وكرمه أن يعفو عنا،

وفي نفس الوقت نخاف من الله عز وجل ألا يتقبل منا، وألا يمنحنا ذلك العفو بسبب التقصير وبسبب ارتكاب الذنوب. لكن لا ينبغي للذنوب أن تصدنا عن الرجاء في رحمة الله سبحانه وتعالى، كما لا ينبغي للرجاء أن يصدنا عن الخوف من الله سبحانه وتعالى، وأن نفهم أن العطاء والمنع هو بقصد فتح باب الخوف أو الرجاء، وهي نعمة كبرى.

العطاء والمنع بقصد تعليم العبد الشكر

ومن مقاصد العطاء والمنع تعليم العبد الشكر، فمن سنن الله سبحانه وتعالى التي يُجري بها الرزق، كل أنواع الرزق، أن شكر الله على النعمة يزيد النعمة نفسها أو يستبدلها بما هو أفضل منها. قال عز من قائل: {لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ}، وهو قانون عام وسنة ماضية. وإننا لن نستطيع أن نعدّ النعم كلها عدّاً فضلاً عن أن نشكرها كلها! والله عز وجل يقول في محكم كتابه: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا}. ولكن ينبغي على المسلم على أي حال أن يجتهد في أن يشكر الله سبحانه وتعالى على ما ينعم عليه من نعم. ثم يقول تعالى: {وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ}، والكفر هنا هو كفر النعمة، وهو ليس الكفر الذي يعني عدم الإيمان، بل الكفر هنا هو أن يقصر العبد في الشكر. وهذا عيب آخر يتحدث عنه الشيخ في هذه الحكمة البليغة.

يقول ابن عطاء:

مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النِّعَمَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِزَوَالِهَا، وَمَنْ شَكَرَهَا
فَقَدْ قَيَّدَهَا بِعِقَالِهَا. وَمَنْ لَمْ يَقْبَلْ عَلَى اللَّهِ بِمُلَاطَفَاتِ
الْإِحْسَانِ قَيْدَ إِلَيْهِ بِسَلْسِلِ الْامْتِحَانِ

(من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها)، فالذي يشكر النعم يقيدها إليه حتماً لأن وعد الله بالمكافأة على الشكر وعد صادق، وهو كأنه ضمان يأتي مع النعمة، ولكن الضمان هذا يتطلب منك عملاً تؤديه، وهو أن تشكر النعمة. والشكر لا يكون فقط بقول: (الحمد لله)، ولكن الشكر يكون أيضاً عن طريق العمل. قال تعالى: {اعملوا آل داود شكراً}. والشكر بالعمل يقتضي الأسئلة التالية: ماذا فعلت بهذه النعمة؟ هل وضعتها في حلال؟ هل ساهمت بها أو بجزء منها في معروف أو غرض صالح؟ أم وضعتها في حرام واستخدمتها في حرام أو منكر؟ وفي هذه الحالة، والعياذ بالله، العمل نفسه هو كفر بالنعمة.

ثم يقول الشيخ رحمه الله: (من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل الامتحان)، ذلك أنك إن لم تشكر النعم وتقبل على الله تعالى حتى تصل إلى درجة الإحسان، يمتحنك الله سبحانه وتعالى حتى يمنحك فرصة أخيرة لكي تصل إلى هذه الدرجة. إذن، يمتحنك الله لكي يُرقيك ويزكك، ولكي تتضرع فيتوب عليك. قال تعالى: {ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضرعون}، فحين يمتحنك الله بشيء فالأولى بك أن تستكين وأن تتضرع وتدعو. ويقول عن المنافقين: {أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون}. وحين يمتحنك فهو لا يريد أن يعذبك أو يتعبك، وإنما يريد منك أن تعود إليه، وأن تبدأ في عِدِّ النعم التي أنعمها عليك، وتبدأ في شكر حقيقي باللسان وبالعمل.

والله سبحانه وتعالى حين يبتليك بفقدان بعض النعم إنما يبتليك بمس من العذاب فكل منا لديه ملايين، لا بل مليارات لا تعد من النعم. أنا عندي مليارات من النعم لا أستطيع حتى أن أعدها، وحين يبتليني الله بفقد نعمة، أو اثنتين، أو حتى خمسة، أحسّ وكأنني في أزمة شديدة، ولكن الحقيقة هي أن عندي ملايين ومليارات من النعم الأخرى التي يغدقها عليّ كل لحظة. ففي كل خلية نعمة، وفي كل ثانية نعمة، وفي كل نفس نعمة، وفي كل نظرة نعمة، وما لا يحصى من النعم. فالله هو المستحق للشكر سبحانه مهما حدث. أضف إلى ذلك أنه حين يبتليك بفقدان نعمة أو اثنتين فهو -بتعبير الشيخ- يقيّدك إليه، أي يردك إليه رداً جميلاً، فيأخذ منك نعمة بسيطة حتى تعود إليه وتتوب إليه، وحتى تتذكر وتتفكر، فإذا تبت إلى الله وتذكرت وعدت فإن الله سبحانه لا يبتليك إلى الأبد. {فإن مع العسر يسراً. إن مع العسر يسراً}، ولاحظ هنا أنه كررها الله سبحانه وتعالى، وفي الآية الأخرى: {سيجعل الله بعد عسر يسراً}، وهذا وعد صادق فأحياناً تتعسر الأمور، ولكن يأتي الله سبحانه وتعالى باليسر مع العسر، ويأتي باليسر بعد العسر كذلك. فعندما تحدث مشكلة أو مصيبة يأتي مع المشكلة اليسر، أي في وسط الأزمة تجد اليسر، بل نفس لحظة العسر يأتي اليسر معه! فإن كان هذا اليسر هو مزيد من القرب من الله تعالى فهذه نعمة، فربما يعطيك الله سبحانه وتعالى الامتحان فتتقرب منه، ويصير هذا الامتحان لا شيء في مقابل المكسب الذي حققته بقربك من الله، وبسؤال نفسك: كم عندي من النعم؟! فأعود إلى الله سبحانه وتعالى وأتوب، واستصغر في جنب رحمته وفضله ونعمه وآلائه هذه النعمة التي فقدتها، وهذا الكدر الذي أصابني، وأضع الأشياء في نصابها

الحقيقي، وفي هذه الحالة يرفعك الله سبحانه بهذا الابتلاء ثم يرفع البلاء عنك.

وإن أردنا أن نتجنب هذا كله، فلنقبل على الله عز وجل بالإحسان والشكر. ولكن هذا لن يحدث دائماً أبداً، لأننا بشر ضعفاء لا نستطيع أن نشكر الله وتعالى على كل شيء، فأحياناً نقصر، بل كثيراً ما نقصر! (كل ابن آدم خطاء). ولذلك، فالله عز وجل يجبر كسرنا ويقوي ضعفنا ويصلح من شأننا بالابتلاء الذي دائماً ما يأتي معه اليسر، وبعده.

إذن، مقاصد الاعتقاد بأن الله عز وجل هو المعطي المانع منها: الإفهام (رُبَّمَا أَعْطَاكَ فَمَنْعَكَ وَرُبَّمَا مَنَعَكَ فَأَعْطَاكَ. إن فتح لك باب الفهم في المنع عاد المنع عين العطاء. إِنَّمَا يُؤَلِّكَ الْمَنْعُ لِعَدَمِ فَهْمِكَ عَنِ اللَّهِ فِيهِ)، وقد يكون العطاء بقصد الإملاء (والعياذ بالله)، وقد يكون المنع بقصد تعليم التواضع والذل والانكسار لله تعالى، وقد يكون المنع بقصد تقريب العبد من الله والأنس به (مَتَى أَوْحَشَكَ مِنْ خَلْقِهِ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بَابَ الْأُنْسِ بِهِ)، أو بقصد فتح باب الدعاء (مَتَى أَطْلَقَ لِسَانَكَ بِالطَّلَبِ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُعْطِيَكَ)، أو بقصد التوبة والإنابة والرجوع إلى الله (مَا طَلَبَ لَكَ شَيْءٌ مِثْلَ الْاضْطِرَارِّ، وَلَا أَسْرَعَ بِالْمَوَاهِبِ إِلَيْكَ مِثْلُ الذَّلَّةِ وَالْافْتِقَارِ)، أو بقصد فتح باب الرجاء والخوف (إِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بَابَ الرَّجَاءِ فَاشْهَدْ مَا مِنْهُ إِلَيْكَ. وَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَفْتَحَ لَكَ بَابَ الْخَوْفِ فَاشْهَدْ مَا مِنْكَ إِلَيْهِ)، أو بقصد تعليم العبد الشكر (مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النِّعَمَ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِرِزْوَالِهَا، وَمَنْ شَكَرَهَا فَقَدْ قَيَّدَهَا بِعِقَالِهَا. وَمَنْ لَمْ يُقْبَلْ عَلَى

الله بِمُلاطَفَاتِ الْإِحْسَانِ قَيَّدَ إِلَيْهِ بِسَلْسِلِ الْامْتِحَانِ، وَاللهُ تَعَالَى إِذْنٌ -
كَمَا يَقُولُ الشَّيْخُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: (إِذَا أَعْطَاكَ أَشْهَدُكَ بَرَهُ، وَإِذَا حَرَمَكَ
أَشْهَدُكَ قُدْرَتَهُ، فَهُوَ فِي كُلِّ الْحَالَيْنِ مُتَعَرِّفٌ عَلَيْكَ). وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ.