الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

معهد أصول الدين
قسم الكتاب والسنة

مقاصد الشريعة عند ابن عاشور

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الكتاب والسنة

إعداد الطالب:
سوابعة مخلوف

إشراف الدكتور:
اسماعيل يحي رضوان

السنة: 1417 هـ / 1996 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى روح والدتي - رحمها الله -

إلى والدي الكريم

أهدي ثمرة هذا الجهد

المتواضع

• • •

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وأصحابه ومن تبع هداهم إلى يوم الدين، وبعد :

فقد خلق الله الإنسان من سلالة من طين، فسواه ونفخ فيه من روحه، وأودع في فطرته من الخصائص والملكات ما كان به أهلا لحمل أمانة التكليف، وفضّله على كثير من خلقه تفضيلاً كما قال تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البرّ والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"[1].

وحدّد الغاية من وجوده - أي الإنسان - في عبادته تعالى فقال عزّ وجلّ: "وما خلقت الجنّ والانس إلاّ ليعبدون"[2] ، ومن أجل أن يقوم الناس بوظيفتهم ويعملوا على تحقيق الغاية من وجودهم بعث إليهم الرّسل عليهم السلام مبشرين ومنذرين، وأنزل الشرائع لتوجيههم إلى ما ينبغي أن تكون عليه حياتهم في هذه الدنيا كما بيّن ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: "ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت"[3] ، وقوله عزّ وجلّ: "وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ يوحى إليه أنه لا إله إلاّ أنا فاعبدون"[4].

والعبادة بمفهومها الصحيح تعني أن يعمل الإنسان على موافقة مراد الله تعالى منه في كل تصرفاته الاختيارية ومناشط حياته[5] ، وهو ما يقتضي أن يكون الإنسان مدركا لمراد الله تعالى منه، عارفا بكيفية تحقيقه في واقع الحياة، حتى يتمكن من القيام بوظيفته ويحقق الغاية من وجوده.

والمراد الإلهي فيما ينبغي أن تكون عليه أفعال الإنسان هو المعبر عنه في اصطلاح رجال الفكر الإسلامي بـ "مقاصد الشريعة".

من هنا ندرك جيّدا لماذا كان "مراد الشارع" أو "قصد الشارع" ضالة المتقدمين - أي السلف رضي الله عنهم - ومن تبعهم من العلماء الراسخين[6].

---

1 - سورة الإسراء: الآية 70 .

2 - سورة الذاريات: الآية 56 .

3 - سورة النحل :الآية 36 .

4 - سورة الأنبياء: الآية 25 .

5 - الشاطبي: الموافقات، 2/ 230 .

6 - من مقدمة د . طه جابر العلواني لنظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني.

ومن هنا ندرك مدى أهمية بل ضرورة دراسة مقاصد الشريعة والبحث فيها والعمل على صياغة قواعدها وضوابطها، وهو ما يطمح هذا البحث المتواضع للمساهمة فيه.

أسباب إختيار الموضوع :

1 - الأهمية الذاتية للمقاصد، والموقع الهام والخطير الذي تتبوأه - أو يجب أن تكون كذلك - ضمن البنية العامة للفكر الإسلامي باعتبارها محور ارتكاز أساسي من محاوره، وهي إلى أهميتها الكبيرة لم تقع العناية بها عناية كافية.

2 - الحاجة الملحّة في واقعنا المعاصر إلى صياغة فلسفة التشريع الإسلامي -والمقاصد جوهرها- وإبرازها للدارسين والمتفقهين[7] ، وتنزيلها - كما يشير اسمها - منزلة السند الفلسفي لمنظومة التشريع الاسلامي، والبرهان المنطقي على أحقيته، وذلك:

أ - لإبراز التشريع الإسلامي منظومة متماسكة الحلقات، ومذهبية متكاملة في مواجهة المذاهب الفكرية الوضعية والفلسفات القانونية والاجتماعية المختلفة التي يزخر بها العالم المعاصر، والتي لقيت - ولاتزال - من جودة الصياغة ودقتها ماأعطاها قوة وجاذبية في سياق الصراع القائم في ساحة الفكر الإنساني.

ب - للحد من هيمنة النزعة الفروعية، التي غلبت على فكرنا الفقهي، فأثّرت على مسيرته ضعفا بما نجم عنها من ظواهر سلبية لعل من أبرزها اختلال نظام الأولويات في النظر الفقهي، وطغيان النظرة الجزئية...إلخ.

3 - المساهمة المتميزة لابن عاشور في النهوض بالفكر المقاصدي، فهو - كما سجل البحث - ثاني الرجلين[8] اللذين عنيا ببحث المقاصد أصالة، ودراستها درسا عميقا واسعا.

وإذا كان الشاطبي يمثل المنعطف الأول في مسار تطور الفكر المقاصدي، حيث استطاع أن يجلي فكرة المقاصد وإن لم يخرج بها عن اطار علم الأصول، فإن ابن عاشور يعتبر أبرز مجددي الاهتمام بها في العصر الحديث، وقد تنوعت نواحي اهتمامه بها لتشمل :

- العناية بها تنظيرا بالتاليف المستقل فيها.

- والعناية بها عملا بتطبيق قواعدها وضوابطها في مختلف الأعمال العلمية التي تتعلق بها.

---

7 - أنظر في طبيعته هذه الحاجة ومداها : د . فتحي الدريني : خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم، 18. و د . عبد المجيد النجار: فقه التدين فهما وتنزيلا، 114/2.

8 -أما أولهما فهو - كما لايخفى - الإمام أبوسحاق الشاطبي، وقد أنجز الباحث المغربي الاستاذ أحمد الريسوني دراسة قيمة حول فكره المقاصدي بعنوان: " نظرية المقاصد عند الشاطبي" وستأتي الإشارة إليها في مواضع مختلفة من هذا البحث. وأيضا فللدكتور حمادى العبيدي رسالة حول الفكر المقاصدي للشاطبي بعنوان: " الشاطبي ومقاصد الشريعة".

- والتنبيه المستمر على نواحي القصور والاختلال التي لحقت الفكر الإسلامي عموما والفكر الفقهي خصوصا من جراء إهمال المقاصد، وتحريض العلماء والدارسين على الاهتمام بها، والدعوة إلى جعلها علما مستقلا.

وقد أنتج في خلال ذلك كلّه رصيدا فكريا معتبرا، لم يكن من اللائق إهماله، وكان لابد من الالتفات إليه بالبحث والدراسة والتقويم.

من هذه الأسباب جميعا جاءت فكرة هذا البحث الذي اخترت له عنوان :

"مقاصد الشريعة عند ابن عاشور".

وقد اخترت عبارة مقاصد الشريعة هكذا على عمومها اعتبارا لتنوع القضايا التي اهتم بها ابن عاشور، ولكون اهتمامه بها جاء جامعابين التناول التنظيري كما يظهر ذلك في كتاب "مقاصد الشريعة"، وبين التطبيق العملي الذي يظهر خصوصا في كتابي "التحرير والتنوير" و "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام".

أهداف البحث :

وبناءعلى ما سبق ذكره في أسباب اختيارالموضوع يمكن تحديد أهداف البحث فيما يلي:

1 - محاولة الإسهام في توضيح منهج فهم الكتاب والسنة فهما صحيحا، والدلالة على طريق إدراك المراد الإلهي، إبعادا للمفهوم القاصرة، ودرءا للنزعات المنحرفة في فهم الشريعة، وخصوصا تلك التي تتذرع بـ "روح التشريع ومقاصده" لرد نصوص الشريعة وتجاوز أحكامها.

2 - المساهمة المتواضعة في تركيز الوعي بالمقاصد وباهميتها، وفي تكثيف الاهتمام بها، لما لذلك من نتائج إيجابية تعود على الفكر الاسلامي، دفعا لمسيرته، وتخليصا له من رواسب الجمود والتقليد، وإثراء لرصيده، حتى يستعيد رونقه وحيويته، وقدرته على توجيه الحياة الانسانية بمختلف جوانبها، ومن ثم تلبية حاجات الإنسان والوفاء بتطلعاته، وتمكينه من أداء مهمة الخلافة المنوطة به في هذا العالم.

3 - محاولة الكشف والإبانة عن جهود الشيخ ابن عاشور في النهوض بالمقاصد وتقويمها، وذلك:

- للوقوف على مدى أهمية دوره في دفع مسيرة الفكر المقاصدي.

- ولتيسير الإفادة مما قد يكون أضافه من آراء وأفكار.

- وللإسهام ـ من خلال ذلك ـ في تقويم ماتم حسمه بالبحث والتمحيص من قضايا المقاصد للبناء عليه، والعمل على تجاوزه ـ إن أمكن ذلك ـ مستقبلا، حماية للفكر المقاصدي من التراوح والانغلاق، وتوفيرا للجهد، وتحقيقا للتواصل المطلوب بين جهود الأجيال.

منهج البحث:

وهو مستوحى من:

- طبيعة الموضوع بمادته - وهي الفكر المقاصدي لابن عاشور - المتميزة بتنوع مضمونها واختلاف أسلوب تناولها.

- أهداف البحث التي سبقت الإشارة إليها.

وبناء على ذلك فقد ركزت في عرض موضوعات البحث على القضايا والأفكار التي اهتم بها ابن عاشور، واكتفيت في بعض القضايا بإدراج رأي أو موقف ابن عاشور منها في سياق العرض العام للأفكار، وذلك للتنبيه على مساهمته وليس لمجرد الإشارة إلى أقواله.

هذا ودون أن أخرج عن الإطار العام الذي وضعه ابن عاشور، تطرقت في مواضع مختلفة إلى بعض القضايا التي لم يتناولها، وقصدت من ذلك التنسيق بين أفكاره، وتتميم بعضها، ووضع بعضها الآخر ضمن النسق العام للفكر المقاصدي، وهو عمل تستدعيه طبيعة البحث إذ ليس غرضي هو مجرد سرد آراء ابن عاشور.

وقد اعتمدت في سبيل استخلاص آراء ابن عاشور وصياغة مواقفه - بصفة عامة - على المنهج التحليلي التركيبي لأهميته ومناسبته لموضوع البحث.

الصعوبات التي واجهت الدراسة:

وقد واجهتني صعوبات عديدة في إنجاز هذه الدراسة، أذكر من أهمها اثنتين:

- **الأولى:** قلة الكتب والدراسات التي عنيت بموضوع المقاصد سواء في القديم أو في الحديث.

أما قديما فباستثناء كتاب الموافقات للشاطبي فإن الاهتمام بالمقاصد لم يتجاوز في

الغالب بعض المنثورات في كتب الأصول والفقه في غير ترتيب تأليفي لها، ولا توجه مباشر إليها.

وأما حديثا فبالرغم من تحرك الاهتمام بالمقاصد نسبيا، وتزايد الإقبال عليها، فإن ذلك لم ينعكس - بالقدر المناسب - على مكتبه المقاصد.

وقد زاد في حدة هذه المشكلة ندرة الكتاب الإسلامي العلمي عموما في الجزائر والكتاب ذي الصلة بالمقاصد على وجه الخصوص.

- **والثانية:** تتعلق بتراث ابن عاشور الفكري، وذلك أن قسما معتبرا منه لم تَيَسَّر سبل الوصول إليه والاستفادة منه، فلم أتمكن - كما لم يتمكن غيري من المهتمين به - من الاطلاع على كل ما يلزم الاطلاع عليه مما له تعلق بالمقاصد من تراثه، وهو ما جعل الإحساس بنقص مادة البحث يلازمني خلال كل مراحل هذه الدراسة.

- **المصادر والمراجع:**

يمكنني تصنيف المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في إنجاز هذا البحث حسب أهميتها إلى ثلاثة أصناف كما يلي:

- **الصنف الأول:** يتضمن كتب ابن عاشور التي استقيت منها مادة فكره المقاصدي، وهي على وجه التحديد ثلاثة كتب: مقاصد الشريعة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وتفسير التحرير والتنوير.

- **الصنف الثاني:** يتضمن كتب المقاصد مثل الموافقات للشاطبي، ونظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني، والكتب ذات الصلة العميقة بموضوع المقاصد مثل كتاب تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي، وكتابي "الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده" و"خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم" للدكتور فتحي الدريني، وقد استفدت من هذه الكتب استفادة نوعية كبيرة.

- **الصنف الثالث:** يتضمن باقي المراجع التي استفدت منها استفادة عامة، مثل كتب الأصول والفقه، وكتب التراجم والأعلام، وكتب الفكر الإسلامي عموما، بالإضافة إلى بعض المقالات التي تناولت حياة ابن عاشور أو تطرقت بشكل أو بآخر لموضوع المقاصد.

- **خطة البحث:**

وقد قسمت البحث إلى تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة.

خصصت التمهيد لبيان معنى مقاصد الشريعة وما يتعلق به من إيضاحات.

وخصصت الباب الأول لـ"فكرة المقاصد نشأة وتطورا" وقد قسمته إلى فصلين:

تناولت في الفصل الأول "ظهور المقاصد بتعليل الأحكام"، وتأتي أهمية هذا الفصل من كون مبدإ التعليل يمثل الأساس الذي تبنى عليه فكرة المقاصد، لذلك كان من الطبيعي أن نبدأ الكلام في المقاصد ببحث موضوع تعليل الأحكام، إثباتا له، وبيانا لحقيقته، ورفعا لكل ما يحوم حوله من غموض أو اضطراب، وعرضا لمواقف العلماء من متكلمين وأصوليين وفقهاء منه، وإيضاحا - من خلال ذلك كله - لسياق انبعاث الكلام في فكرة المقاصد.

وتناولت في الفصل الثاني "تطور فكرة المقاصد منذ نشأتها حتى العصر الحديث"، وهو جانب لا تخفى أهميته، فبالإضافة إلى قيمة البعد التاريخي عموما في دراسة أي فكرة أو علم، فإن بحث وتقويم جهود ابن عاشور ومساهمته في مجال المقاصد يستدعيان حتما الإلمام الكافي بجهود من سبقوه، لذلك تناولت في هذا الفصل فكرة المقاصد عند الأصوليين، ثم عند الفقهاء، ثم عند الإمام الشاطبي الذي يمثل بمفرده مبدأ مرحلة جديدة في تطور الفكر المقاصدي.

وبعد أن تطرقت بإيجاز لحال المقاصد بعد الشاطبي، خلصت من كل ما سبق إلى ضبط المراحل التاريخية التي مر بها الفكر المقاصدي وهو ما مكّنني من تحديد السياق التاريخي الذي ينتظم جهود ابن عاشور.

وخصصت الباب الثاني لـ"ابن عاشور ومنهجه في دراسة المقاصد" وقد قسمته إلى فصلين:

تناولت في الفصل الأول "حياة ابن عاشور ونشاطه الإصلاحي" لأهمية ذلك من الناحية المنهجية، إذ من غير المنطقي المرور إلى الكلام عن منهج ابن عاشور وآرائه في موضوع المقاصد، ومحاولة تقويم كل ذلك، دون الإحاطة بحياته والإلمام الكافي بمجموع العوامل والمؤثرات التي أسهمت في بعث شخصيته وخصوصا في توجيه تفكيره ودفعه للاهتمام بالمقاصد، لذلك خصصت هذا الفصل للحديث عن ابن عاشور، فتكلمت عن ميلاده وأسرته

وتكوينه العلمي ورصيد تجربته العملية ونشاطه الإصلاحي، وقد أفضى الكلام في كل ذلك إلى الحديث عن دوافع اهتمامه بالمقاصد.

وخصصت الفصل الثاني لـ"منهج ابن عاشور في دراسة المقاصد"، تناولت فيه تقويم ابن عاشور لعلم الأصول باعتباره المنطلق الذي انطلق منه في دراسته للمقاصد، ثم بينت موقفه من التعليل.

وبالنظر إلى أن ابن عاشور قد أقام دراسته للمقاصد على أساس تمييز موضوعها وكذا نوع الأدلة المستعملة فيها، فقد قدمت عرضا مركزا لأهم المباحث التي عالجها وهذا لإبراز كيفية بلورته لموضوع المقاصد، كما تعرضت بالتفصيل لطريقته في الاستدلال.

وانتقلت من ذلك إلى بيان موقفه من العلماء السابقين من أصوليين وفقهاء وغيرهم، وهو عنصر استدعاه توظيف ابن عاشور لهذا الجانب توظيفا خاصا في سبيل دعم آرائه ومواقفه في مجال المقاصد.

وخصصت الباب الثالث لـ"القضايا الأساسية للمقاصد عند ابن عاشور" وقد قسمته إلى ثلاثة فصول:

تناولت في الفصل الأول موضوع المصلحة، فبينت فيه حقيقة المصالح وضابط اعتبارها أو ردها، ومدى أهمية دور العقل في إدراكها والوصول إليها، ثم تعرضت بالتفصيل لنظام المصالح الذي وضعته الشريعة فبينت حقيقة الأجناس العليا التي تندرج تحتها المصالح المختلفة وهي المعبر عنها بالكليات الخمس، ثم مراتب المصالح، ثم كيفية الموازنة بين المصالح والمفاسد وما يستلزم ذلك من النظر في المآلات واعتبار قواعد التعارض والترجيح.

وخصصت الفصل الثاني والثالث لـ"المقصد الاجتماعي للشريعة" باعتباره المحور الأساس في دراسة ابن عاشور للمقاصد.

تناولت في الأول منهما القضايا ذات المنزع الكلي ولذلك جعلته تحت عنوان: "المقصد الاجتماعي للشريعة إجمالا"، وهذه القضايا هي:

- إثبات أن الشريعة قد تضمنت - إلى جانب قصدها التعبدي - قصدا اجتماعيا، يتمثل في تحقيق صلاح المجتمع الإنساني.

- موقع المقصد الاجتماعي ضمن منظومة المقاصد التي استهدفت الشريعة تحقيقها.
- طبيعة الاجتماع الإنساني المقصود بالإصلاح.
- حقيقة الصلاح الاجتماعي الذي قصدته الشريعة.

وأما الفصل الأخير فقد تناولت فيه بعض المعاني الاجتماعية المتعلقة أساسا بـ كيفية تحقيق الصلاح الاجتماعي، ولذلك جعلته تحت عنوان: "المقصد الاجتماعي للشريعة تفصيلا"، وهذه المعاني هي: المساواة، الحرية، العدل، التكافل الاجتماعي.

وأنهيت البحث بخاتمة ضمنتها عنصرين هما:

- تقويم عام لجهود ابن عاشور في مجال المقاصد.
- الاقتراحات.

ولا يفوتني في نهاية هذه المقدمة أن أتوجه بجزيل الشكر والتقدير لكل من مد لي يد العون في إنجاز هذا العمل العلمي المتواضع، وأخص بالذكر الأستاذين الكريمين اللذين توليا الإشراف عليه ومتابعته، وهما:

الدكتور: يوسف حسين أحمد.

والدكتور: اسماعيل يحي رضوان.

وأسأل الله تعالى أن يجزل المثوبة للجميع، والحمد لله أولا وأخيرا، وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا.

سوابعة مخلوف

قسنطينة في 10/ 02/ 1995.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد
في تعريف المقاصد

1 - **المعنى اللغوي:**

المقاصد جمع مفرده مقصد، والقصد والمقصد مصدر قصد قصدا، وهو في اللغة يطلق على عدة معاني[1] منها:

- الطلب والإتيان: يقال قصدت الشيء، وقصدت إليه، إذا طلبته وأتيته.
- استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: "وعلى الله قصد السبيل"[2].
- التوسط بين الإسراف والتقتير: ومنه قوله تعالى: "واقصد في مشيك"[3].
- كما يطلق القصد أحيانا على العدل.

وعلى هذا فالمعنى اللغوي العام لمقاصد الشريعة هي مطالب الشريعة وغاياتها في تحري الاستقامة والتوسط وإقامة العدل.

2 - **المعنى الاصطلاحي:**

رغم أن عبارات مقاصد الشريعة، قصد الشارع، مقاصد التشريع، متداولة بين علماء الشريعة منذ القديم، إلا أن القدامى من علمائنا لم يضعوا لها تعريفا اصطلاحيا محددا فيما اطلعت عليه، ويبدو أن هذا الجانب قد غُفل عنه كما غفل عن غيره من قضايا المقاصد، إذ لم يقع الاهتمام المباشر بها ولا التأليف المستقل فيها[4].

وخلافا لما حصل في القديم، فقد كان من نتائج الاهتمام بالمقاصد حديثا محاولة وضع تعريف اصطلاحي محدد لها، وفي هذا الصدد صدرت جملة من التعاريف عن العلماء والمفكرين الذين عنوا بالفكر المقاصدي حديثا، نستعرض أهمها فيما يلي:

من ذلك أن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور يعرف المقاصد العامة للشريعة بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو

---

1 - ابن منظور: لسان العرب، 3648/5

2 - سورة النحل: الآية 9.

3 - سورة لقمان: الآية 19 .

4 - استثني من هذا الحكم الإمام الشاطبي، الذي عني - كما هو معروف - بالمقاصد عناية خاصة، وسيأتي توضيح هذه الفكرة في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.

ولكن الإمام الشاطبي نفسه لم يضع تعريفا اصطلاحيا للمقاصد، انظر : أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص.

معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[5]، وبناء على هذا التعريف جعل من المقاصد العامة: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة التي هي جلب المصالح ودرء المفاسد، والمعاني التي لم تعتبرها الشريعة بإطلاق ولكنها لاحظتها في كثير من أحوال التشريع.

وفي خلال تناوله لمقاصد التشريع الخاصة بأحكام المعاملات، بين أنها تتفرع عن المقاصد العامة، ثم عرفها بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة"[6] ، وبناء على ذلك فإنها تشمل: "كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق"[7].

ومن ذلك أن الأستاذ علال الفاسي يعرف المقاصد بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[8]، فللشريعة غاية عامة تنتظم كل أحكامها، وقد عبر عنها بقوله: "المقصد العام للشريعة هو عمارة الارض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به"[9]، ولها غايات وأسرار جزئية وضعت عند كل حكم من أحكامها، وهي مندرجة ضمن المقصد العام.

وعرفها الدكتور فتحي الدريني بقوله: "ونعني بالمقاصد القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص ويستهدفها التشريع جزئيات وكليات"[10].

وذهب الدكتور يوسف حامد العالم في تعريف أهداف الشريعة إلى القول: "المراد بأهداف الشريعة: مقاصدها التي شرعت الأحكام لتحقيقها"[11] ، ثم استطرد إلى تعريف مقاصد الشارع بأنها "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"[12].

---

5 ـ مقاصد الشريعة، 51 .

6 ـ المرجع السابق ، 146.

7 ـ المرجع السابق نفسه.

8 ـ مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها ، 3.

9 ـ المرجع السابق ، 41 ـ 42.

10 ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، 194.

11 ـ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، 79.

12 ـ المرجع السابق نفسه.

من هذه التعاريف جميعا نخلص إلى:

أ - أن مقاصد الشريعة هي المعاني التي اعتبرها الشارع ولاحظها في وضع الشريعة. وهي تشمل الغايات التي يستهدفها التشريع، كما تشمل الكيفيات المعتبرة لتحقيقها.

ولعل في إدخال عنصر الكيفيات ما ينأى بالمقاصد عن أن تكون معان مجردة وقيما يستشعرها الإنسان ويسعى لتحقيقها من غير اهتداء بصيغة معينة ولا التزام بكيفية محددة، وهو ما يروج له الباطنية الجدد ، ويدعون بناء عليه إلى تعطيل الحدود، وإلغاء نظام المواريث... إلخ[13].

ومن الواضح أن هذا الفهم لمقاصد الشريعة وروحها يؤول إلى إلغاء كل أحكام الشريعة، كما يؤول بالمقاصد نفسها إلى أن تكون أوهاما وخيالات لا تحقق لها.

ب - وأن المقاصد والغايات التي يستهدفها التشريع هي مصالح تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم.

جـ - وأن المعاني المعتبرة تتفاوت من حيث مقدار الشمول، وبناء على ذلك فإن المقاصد تتنوع إلى:

- **المقاصد العامة:** وهي الحكم والغايات التي لاحظها الشارع في جميع أحوال التشريع أو في معظمها، مثل جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة العدل، والمساواة بين الناس، والتيسير ورفع الحرج عن المكلفين.

- **المقاصد الخاصة بمجال معين:** مثل مقصد الرواج في المعاملات المالية وهو دوران المال بين أكثر من يمكن من الناس بوجه حق[14] ، ومقصد الإكثار من التبرعات في باب التكافل الاجتماعي لما فيها من المصالح العامة والخاصة[15]، وقد خصص ابن عاشور القسم الثالث من كتابه "مقاصد الشريعة" لهذا النوع كما سيأتي.

- **المقاصد الجزئية:** وهي المعاني والحكم التي يراعيها الشارع عند كل حكم من أحكام الشريعة، مثل حفظ العقل في تحريم الخمر، ودفع الضرر المستمر في مشروعية الطلاق، ولعل الفقهاء هم أكثر من عني بهذا النوع لاتساقه مع طبيعة منهجهم في دراسة الأحكام الشرعية.

---

13 ـ د. عبد المجيد النجار: فقه التدين فهما وتنزيلا. 1 / 92 ـ 93.

14 ـ ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 175.

15 ـ المرجع السابق. 189.

الباب الأول

المقاصد نشأة و تطوراً

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

ظهور المقاصد بتعليل الأحكام.

أولا : تعريف التعليل.

ثانيا : التعليل عند المتكلمين.

ثالثا : التعليل عند الأصوليين والفقهاء.

رابعا : دور التعليل وظهور فكرة المقاصد.

خامسا: الظاهرية والتعليل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يعتبر موضوع التعليل المدخل الطبيعي لدراسة مقاصد الشريعة، إذ لا يعقل أن نتكلم في المقاصد دون أن نسلمّ بتعليل الشريعة أولاً، وبإمكان إدراك العلل ثانياً.

وهو يمثل – أي التعليل – من الناحية التاريخية الإطار الذي ولدت فيه فكرة المقاصد.

لذلك سوف أعمل في هذا الفصل على إبراز هذه القضايا جميعًا وذلك من خلال بحث العناصر التالية:

- تعريف التعليل .
- التعليل عند المتكلمين "أي موقف المتكلمين من تعليل أفعال الله تعالى".
- التعليل عند الأصوليين والفقهاء.
- موقف الظاهرية من التعليل .

أولاً : تعريف التعليل

التعليل في اللغة مصدر علّ يقال علّه يعلّه ويعلّه إذا سقاه السقية الثانية، وتعلل بالأمر واعتل: تشاغل، وهذا علّة لهذا أي سبب له[1].

والتعليل عند علماء المنطق تبيين علّة الشيء، ويطلق عندهم أيضًا على ما يستدل فيه بالعلّة على المعلول[2].

وأما عند علماء الأصول[3] فيطلق التعليل و يراد به تارة إثبات العلل للأحكام الشرعية، أي كون الأحكام الشرعية لم توضع عبثًا ولا تحكمًا، و إنما وضعت لحكم و غايات هي مصالح العباد في العاجل و الآجل .

ويطلق تارة ويراد منه بيان علل الأحكام، أي الاجتهاد في استخراجها اعتماداً على الأدلة والمسالك الموصلة إليها[4] ، والتعليل بهذا المعنى طريق إجتهادي تقتضيه طبيعة التشريع نفسه، وذلك لفهم النصوص في ضوء حكمها، والعمل على تعميم أحكامها على كافة مواقع العلل المتضمّنة فيها، وهو – أي التعليل – من أجلى مظاهر مرونة التشريع

1- ابن منظور: لسان العرب، 467/11. والفيروز آبادي: القاموس المحيط 20/4.

2- د . محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، 12.

3- لم أقف على تعريف اصطلاحي محدد للتعليل عند علماء الأصول القدامى، وما أوردته أعلاه هو حاصل استعمالهم لمصطلح التعليل. انظر مثلاً: ابن قدامة: روضة الناظر، 295. والآمدي: الإحكام، 223/3 وما بعدها.

4- د . يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، 123 . و د . فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، 48 . وعبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، 47 .

الإسلامي وقابليته لاستيعاب كل مايستجد في واقع الحياة الإنسانية من قضايا و أحوال .

ولا بد من تعريف العلّة حتى يتضح مفهوم التعليل، وهي عند علماء الأصول تطلق على الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد[5]، فعلة تحريم الخمر مثلاً هي الإسكار والمصلحة المترتبة على التحريم هي حفظ العقول، وعلة إباحة الفطر في رمضان لمن كان مريضًا أو على سفر هي المرض أو السفر، والمصلحة المترتبة على الإباحة هي دفع الحرج و المشقة عنه.

ومع أنّ هذا الإطلاق للفظ العلة هو المشتهر بين الأصوليين، فإنّهم يعترفون بأنّ الأوصاف الظاهرة ليست عللاً حقيقية، و إنّما سميت عللاً لكونها ضابطة للعلل الحقيقية التي هي الحِكم، والحكمة هي ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر[6] .

وقد اختلف الأصوليون في طبيعة الوصف المعلل به من حيث مدى تأثيره في وجود الحكم، أي بمعنى هل يمكن اعتباره السبب الباعث على شرع الحكم أم لا ؟

ففريق منهم يرى أنّ العلة هي الوصف الباعث على الحكم، ومعنى كونه باعثًا أنّ الشارع يلاحظه و يقصد إليه بتشريع الحكم عنده، لما يترتب على ذلك من جلب مصلحة أو دفع مفسدة .

وفريق آخر يرى أنّ الوصف المعلل به لا يعدو كونه معرفا للحكم وعلَمًا عليه، ولا يسوّغ استعمال لفظ الباعث لما يلزم عنه – في نظرهم – من القول بالاضطرار في حق الله تعالى[7] . وفي هذا الصدد يقول تاج الدين السبكي[8] : "نحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرّف ولا نفسرها بالباعث، ونشد النكير على من فسرها بذلك لأنّ الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء"[9] .

وهذا الاختلاف ناشئ عن الاختلاف في تعليل أفعال الله عزوجل في علم الكلام، وهو ما سنوضحه فيما يلي من خلال عرض مواقف المتكلمين من تعليل أفعال الله تعالى .

5- د . شلبي: تعليل الأحكام، 13 . وعبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، 49 . و د . يوسف حامد العالم: المقاصد العامة، 132 .

6- د . يوسف العالم: المقاصد العامة، 132 .

7- الآمدي: الإحكام، 244/3 . وعضد الدين الإيجي: شرح مختصر ابن الحاجب، 213/2 .

8- هو: عبد الله بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو نصر، قاضي القضاة، ولد بالقاهرة سنة 727 هـ ، وتوفي بدمشق سنة 771 هـ. أنظر: د . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 363 .

9- جمع الجوامع، 115/2 .

ثانيا: التعليل عند المتكلمين

وقد اختلف المتكلمون في تعليل أفعال الله تعالى ومنها أحكامه على ثلاثة مذاهب بناء على اختلافهم في مسألة التحسين والتقبيح التي سيأتي الكلام عنها في الباب الثالث إن شاء الله .

فذهب الماتردية وبعض الأشاعرة ومن وافقهم من المحققين إلى أنّ أفعاله تعالى كلها معللة بالمصالح على سبيل التفضل والإحسان، وهذا الذي تقتضيه حكمته التامة ورحمته بخلقه، وهو الذي صرحت به نصوص الكتاب والسنة كما سيأتي ذلك عند الكلام في تعليل أحكامه التي هي جزء من أفعاله.

وذهب المعتزلة إلى وجوب تعليل أفعال الله تعالى، بمعنى أنّه يجب أن يكون فعله تعالى مشتملاً على المصلحة التي هي غرض الفاعل من الفعل، مستدلين لذلك بأنّ الله حكيم يقبح منه فعل القبيح، وأنّ القول بعدم التعليل يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وفيه من إلحاق النقص بالباري سبحانه ما لا يخفى، وأنّه "لو لم تكن أفعاله معللة لزم العبث عليه تعالى وهو منفي بالاتفاق، ولزم أن لا يقع الفعل لانتفاء الداعي على القول بعدم التعليل والداعي شرط لا بد منه في الوقوع"[10]، ثم بينوا مرادهم من الوجوب بأنّه "ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى الفعل، وهو هنا كمال القدرة والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن الفعل"[11]، وبهذا المعنى آل خلافهم مع أصحاب الرأي السابق إلى مجرد اللفظ، ولذلك قال ابن الهمام[12]: "فقولهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف بنقص، ويجب وقوع وعده"[13]، ولم يبق إذن لخصومهم الذين شنّعوا عليهم استعمال لفظ الوجوب في حق الله تعالى – نظراً لما يشعر به من معنى القهر والإلزام – كبير شيء ليتعلقوا به .

وذهب جمهور الأشاعرة إلى منع تعليل أفعال الله تعالى، بمعنى أنّه يستحيل أن يكون فعله تعالى لغرض كيفما تصور، وقد استدلوا لمذهبهم هذا – بالإضافة إلى أصلهم في إنكار التحسين والتقبيح العقليين – بجملة أدلة أهمها قولهم:

---

10 – د . شلبي: تعليل الأحكام، 99.

11 – المرجع السابق، 107 .

12 – هو: محمد بن عبد الواحد، السيواسي ثم الاسكندري كمال الدين المعروف بابن الهمام: إمام من علماء الحنفية، ولد بالاسكندرية سنة 790هـ . وتوفي بالقاهرة سنة 861 هـ. أنظر: ابن خلكان : وفيات الأعيان ، 44/3. ود . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 428.

13 – نقلاً عن د . شلبي: تعليل الأحكام، 107 .

- أنّ تعليل أفعال الله تعالى يقدح في كماله، بيان ذلك أنّه "لو كان فعله تعالى لغرض فلا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من لا حصوله وإلاّ لم يكن غرضًا، وإذ كان حصول الغرض أولى وكان حصول تلك الأولوية متوقفًا على فعل ذلك الفعل كان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفًا على الغير، فتكون - أي الأولوية - ممكنة غير واجبة لذاته، ضرورة توقفها على الغير"[14] وعندئذ يكون كماله تعالى ممكنا لا واجبا لذاته وهو باطل.

- لو كان فعله تعالى لغرض لما صح أنّه خالق لجميع الأفعال ولثبت العجز في حقه سبحانه وهو محال، بيان ذلك "أنّ الغرض من شأنه أن يتبع الفعل الذي هو علّة له بدون أن يتعلق الكسب بذاته... ولو صح ذلك لكان فعل الله تعالى متعلقًا ببعض أفعال المخلوقات فقط و البعض الآخر تولد منه بدون أن يتعلق به مباشرة كسب ما"[15] وهذا باطل، ضرورة كونه تعالى فاعلاً لجميع الأشياء ابتداءً.

هذا إذن هو موقف جمهور الأشاعرة من تعليل أفعال الله تعالى، وهو - كما لا يخفى - بعيد عن الرأيين السابقين، وقد ردّ عليهم كثير من العلماء، منكرين موقفهم هذا و معتبرين إياه مكابرة[16] ، واشتد بعضهم في الرد كثيراً حتى لقد قال الإمام صدر الشريعة[17] : "ومن أنكر التعليل فقد أنكر النبوات، فإنّ بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم"[18] ، و ممن رد عليهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور حيث قال: "والحاصل أنّ الدليل الذي استدلوا به - أي المانعين - يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين، أولاهما قولهم لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملاً به، وهذه سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل و الراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه، والثانية قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببًا يقتضي عجز الفاعل، وهذا شبه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وكلاهما يطلق

14- السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، 44/3.

15- د. محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، 93.

16- انظر على سبيل المثال: ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 409/1. والشيخ محمد بخيت المطيعي: سلم الوصول لشرح نهاية السول، 80/4.

17- هو: عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة، الإمام الحنفي الفقيه الأصولي الجدلي، صنف فانتفع الناس بتصانيفه، وكانت وفاته ببخارى سنة 747هـ. انظر الزركلي: الأعلام، 112/2. و د. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 334.

18- نقله الشيخ بخيت في سلم الوصول، 3/4.

عليه سبب"[19] . ثم استطرد متعجبًا من رأيهم هذا فقال: "ومن العجائب أنهم يسمون أنّ أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة، ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللاً وأغراضًا. مع أنّ ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضًا، لأنها تكون داعيًا للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل و إرادته"[20] . ومهما يكن المحذور الذي نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى، فإنّ موقفهم هذا قد تسبب – مع قضايا أخرى – في غموض كبير لفّ مسألة التعليل و جعلها في عداد المسائل الخلافية، بعد أن حسمت فيها نصوص الشريعة، وتوافرت على إثباتها، ومضى زمن السلف على تقريرها بتلقائية ووضوح كما هو هدي القرآن والسنة، وعلى اعتبارها قضية مسلّمة، دون أن يتطرق إلى عقولهم خيال التلازم المزعوم بكون إثبات العلل لأفعاله تعالى يقتضي القدح في كماله.

ثالثًا: التعليل عند الأصوليين والفقهاء

وقد جمعت في هذه الفقرة بين الأصوليين والفقهاء على ما بين طريقتيهما من تباين، لأنّ الذي يعنيني هنا هو عرض المواقف نفسها من مبدإ التعليل بغض النظر عن جهة تناول كل فريق له، و لأنّ ممارسة الفقهاء في الأصل تعكس ما قرره الأصوليون من نتائج نظرية أو يجب أن تكون كذلك.

وقد انصب كلام الأصوليين والفقهاء في التعليل بوجه عام وممارستهم له على ناحيتين:

- **الناحية الأولى** : إثبات اشتمال الأحكام على العلل في الباطن أي في الواقع ونفس الأمر .
- **الناحية الثانية** : مدى إمكان تعقل معاني الأحكام وإدراك عللها .

وفيما يلي نقف بشيء من التفصيل مع هاتين الناحيتين:

1 ـ التعليل باعتبار الواقع ونفس الأمر

هذه المرتبة هي أصل التعليل، ومعناها اعتقاد اشتمال الأحكام على العلل و الحكم التي هي المصالح المقصودة من وضع الشريعة، سواء ظهرت للمكلفين أو لم تظهر، والتعليل بهذا الاعتبار ثابت باستقراء نصوص الشريعة وإجماع العلماء .

19- التحرير والتنوير، 380/1.

20- المرجع السابق نفسه.

فأمّا الاستقراء فيتعلق بجملة الشريعة وبتفاصيل الأحكام[21]. فقد قال الله تعالى في بعثة الرسول صلّى اللّه عليه وسلم: "وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين"[22] وظاهر الآية التعميم، أي يفهم منها مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها، ولو لم تكن كذلك لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلاً فائدة فخالف ظاهر العموم، وقال أيضًا: "ورحمتي وسعت كل شيء"[23]، فلو كان إلزام العباد بتكاليف الشريعة لغير مصلحة لكانت نقمة لا رحمة، لكون التكليف بها محض تعب ونصب، وقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"[24]، فلو لم يكن التكليف لغاية العباد، لكان شرع الأحكام و إلزام الناس بها ضرراً محضًا وهو خلاف النص[25].

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام فأكثر من أن تحصى، من ذلك قوله تعالى في الصلاة: "وأقم الصلاة، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر"[26]، وقوله في الصيام: " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون"[27]، وقوله في الزكاة: "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها"[28] وقوله في الحج: "ليشهدوا منافع لهم، ويذكروا اسم اللّه في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام"[29] وقوله في القصاص: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب"[30].

وأما الإجماع فقد حكاه كثير من الأصوليين منهم الآمدي[31] وابن الحاجب[32]

21- محمد الخضري بك: أصول الفقه، 300.

22- سورة الأنبياء: الآية 106.

23- سورة الأعراف: الآية 156.

24- رواه مالك في الموطإ، كتاب المكاتب، باب ما لا يجوز من عتق المكاتب، 805.

25- الآمدي: الإحكام، 317/3.

26- سورة العنكبوت: الآية 45.

27- سورة البقرة : الآية 182.

28- سورة التوبة: الآية 104.

29- سورة الحج : الآية 26.

30- سورة البقرة : الآية 178.

31- هو: علي بن أبي علي التغلبي، الفقيه الأصولي، ولد سنة 551 هـ بآمد من ديار بكر، وتوفي بدمشق سنة 631هـ. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 3/220.

32- هو: عثمان بن عمر، أبو عمرو جمال الدين بن الحاجب: فقيه مالكي من كبار العلماء بالعربية، توفي بالاسكندرية سنة 646هـ . د . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 244.

ولم يتحفظ الشاطبي في حكايته الإجماع كما ذهب الريسوني[35]، وكيف ينسب إليه التحفظ وعباراته لا تفيد إلاّ الجزم ؟، من ذلك أنّه يقول: "الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق"[36] ، ويقول أيضًا: "والإجماع على أنّ الشارع يقصد بالتكاليف المصالح على الجملة"[37]، فهل بقي بعد هذا مجال للقول بأنّه متحفظ ؟

وهذا الإجماع ثابت في الأصل عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم رضي الله عنهم[38] ، الذين أدركوا بثاقب فهمهم، وبفطرتهم السليمة، أن ليست الشريعة محض تكليف لغير حكمة، ولاّ أنّ التعبد بها يعني الجمود على نصوصها حرفيًا، فمارسوا التعليل على اختلاف مسالكه، واجتهدوا بناء على ما فهموه من العلل والحكم في معالجة ما استجد حولهم من قضايا وأحوال بما يحفظ مصالح الناس و يبقي على سلطان الشريعة في نفوسهم وفي الواقع الاجتماعي .

ولا يغض من قيمة هذا الإجماع إنكار بعض الأصوليين الأشاعرة له كتاج الدين السبكي الذي اندفع – متأثرًا بمذهبه الكلامي – إلى القول: "وقد ادّعى بعضهم الإجماع على أنّ الأحكام مشروعة لمصالح العباد... وهذه الدعوى باطلة، لأنّ المتكلمين – هكذا بإطلاق! – لم يقولوا بتعليل الأحكام لا بطريق الوجوب ولا بطريق الجواز وهو اللائق بأصولهم"[39] ، أقول لا يغض ذلك من قيمته لأنّه إجماع ثابت عن السلف أولاً، ومستند إلى الاستقراء التام المفيد للقطع ثانيًا، وإلى هذا و ذاك فإنّ تاج الدين وأصحابه لوتنحّوا عما هم فيه من لَجاج لوجدوا أنفسهم بين المجمعين ضرورة قولهم بالقياس .

2 ـ التعليل باعتبار معقولية المعنى وعدمه

الأحكام الشرعية كلها إنّما شرعت لتحقيق مصالح الناس كما سبق تقريره، غير أنّ هذه الأحكام باعتبار ظهور المصالح والعلل التي بنيت عليها أو خفائها تنقسم إلى قسمين:

33-هو: أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ من أهل غرناطة، كانت وفاته عام 790 هـ. الزركلي: الأعلام ، 75/1.

34- الآمدي: الإحكام، 411/3. و ابن الحاجب : مختصر المنتهى، 112/2 . والشاطبي: الموافقات، 126/2.

35- نظرية المقاصد، 204.

36- الموافقات، 139/1.

37- المرجع السابق، 126/2.

38- شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة.

39- الإبهاج في شرح المنهاج.

أ ـ أحكام استأثر الله تعالى بعلم العلل التفصيلية التي وضعت من أجلها، ولم يمهد السبيل لإدراك تلك العلل، وهذا "ليبلو عباده ويختبرهم هل يمتثلون وينفذون ولولم يدركوا ما بني عليه الحكم من علّة، وتسمى هذه الأحكام التعبدية أو غير معقولة المعنى"[40]، وذلك مثل تحديد أنصبة الورثة، وتحديد مقادير الحدود والكفارات، وتحديد أعداد الركعات في الصلوات و الكيفيات المخصوصة لأدائها .

ب ـ وأحكام جعل للعقول إمكان إدراك عللها التفصيلية ومهد السبيل إلى ذلك بما نصب من أدلة من النصوص وغيرها، وهذه تسمى الأحكام المعللة أو المعقولة المعنى .

وقبل الشروع في تفصيل هذه الجملة ببيان مجال كل نوع من نوعي الأحكام، أبدأ أولاً بتوضيح مفهوم التعبد عموما ومنه التعبد المراد هنا، وذلك:

- لتوضيح معنى التعبد الذي يقابل التعليل .
- ولبيان أنّ القول بالتعليل في بعض الأحكام لا ينافي إثبات أصل التعبد في جميعها.
- **مفهوم العبادة والتعبد :** لفظ العبادة في اللغة يدرو حول معنى الخضوع والطاعة والتذلل[41] ، وهو المعنى نفسه الذي رود في نصوص القرآن والسنة، مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى حكاية عن قوم فرعون في ردهم دعوة موسى وهارون: "فقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون"[42]، قال الإمام الطبري[43] : "لنا عابدون: يعنون أنّهم لهم مطيعون متذللون يأتمرون لأمرهم ويدينون لهم، والعرب تسمي كل من دان لملك عابداً له"[44] ، ومثاله أيضاً قوله تعالى: "ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون"[45] والمعنى "إن كنتم منقادين لأمره سامعين مطيعين، فكلوا مما أباح لكم أكله وحلله وطيبه لكم، ودعوا في تحريمه خطوات الشيطان"[46]، وعن عدي بن حاتم[47] رضي الله عنه أنه دخل على رسول صلّى الله عليه وسلم وهو يقرأ قوله تعالى:

40- خلاف: مصادر التشريع الإسلامي، 46.

41- ابن منظور: لسان العرب، 6/125 . والفيومي: المصباح المنير، 2/531.

42- سورة المؤمنون: الآية 48.

43- هو: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، إمام المفسرين غير مدافع، له مؤلفات كثيرة في الأصول والفروع والتاريخ والآثار، ولد سنة 224هـ، و توفي سنة 310هـ. ابن خلكان : وفياتالأعيان، 2/232. الزركلي: الأعلام، 6/36.

44- جامع البيان، 18/19.

45- سورة البقرة: الآية 171.

46- الطبري: جامع البيان، 2/50.

47- هو: عدي بن حاتم بن عبد الله الطائي، ولد الجواد المشهور، أسلم في السنة التاسعة وقيل في السنة العاشرة للهجرة وكان نصرانيا قبل ذلك، وثبت على إسلامه في الردة، وكانت وفاته بعد الستين. انظر ابن حجر: الإصابة، 2/457 . 458.

"اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم"[48]، قال فقلت: إنهم لم يعبدوهم، فقال: "بلى، إنّهم حرموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم فتلك عبادتهم إياهم"[49].

والعبادة المشروعة هي طاعة الله تعالى والدينونة له، بالانقياد لحكمه، واتباع أمره ونهيه، في كل الأعمال والتصرفات الاختيارية التي يأتيها الإنسان، ولا تقتصر فحسب على الشعائر التعبدية التي دأب الفقهاء على تخصيصها باسم العبادات.

ولما كان حق الله عز وجل على عباده هو "أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"[50]، واعتباراً بمعنى العبادة الذي سبق بيانه، فإن الامتثال لأي حكم من أحكام الشريعة يعتبر عبادة إذا وقع من المكلف على سبيل الاستجابة لأمرالله تعالى .

فمعنى التعبد إذن – الذي هو ممارسة العبادة – التزام ما حده الشارع والقصد إليه على سبيل الطاعة له والامتثال لأمره، وعليه فإنّ كل حكم شرعي يتضمن جانبًا تعبديًا يظهر في صلاحيته – أي الحكم – لأن يصير عبادة بامتثال مخصوص من المكلف، ويطلق على جانب التعبد في الحكم "حق الله"[51]، وإلى هنا فقد اتضح معنى التعبد الذي لا يخلو منه أيّ حكم من الأحكام التكليفية.

غير أنّ علماء الشريعة لم يقتصروا في إطلاقهم لفظ التعبد على هذا المعنى، بل جعلوه أيضًا وصفا للأحكام التي لا تعقل معانيها التفصيلية على الخصوص، ومن هنا أصبح للتعبد معنيان هما:

أ – **التعبد بالمعنى العام:** وهو حق الله تعالى على العباد الذي لا يخلو منه أيّ حكم شرعي، وحاصله العمل وفق أحكام الشريعة قصداً لوجه الله تعالى، وهو مطلوب من كل مكلف لقوله تعالى: "وما خلقت الجن و الانس إلاّ ليعبدون"[52].

ب – **التعبد بالمعنى الخاص:** ويطلق على ما لا يدرك معناه على الخصوص من الأحكام، وهو إطلاق ناشئ عن الأول فيما يظهر، ومعرفة هذا النوع من شأن الدارسين للشريعة والمجتهدين فيها، وأما عموم المكلفين فلا يتوقف التزامهم بأحكام الشريعة على معرفة ما كان منها تعبديا أو معقول المعنى .

48- سورة التوبة : الآية 31.

49- رواه الترمذي، أبواب تفسير القرآن، 4/341.

50- متفق عليه، انظر محمد فؤاد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، كتاب الإيمان، 1/7.

51- القرافي: الفروق، 1/142. و د. البوطي: ضوابط المصلحة، 48.

52- سورة الذاريات: الآية 56.

والغريب أنّ الدكتور شلبي زعم أنّ إثبات أصل التعبد في المعاملات - الذي هو التعبد بالمعنى العام - ليس محل وفاق بين العلماء، وتكلف جداً فنصب الخلاف فيه، جاعلاً صورة الخلاف بين من يرى الأخذ بالنصوص إثباتاً للتعبد ومن يرى الأخذ بالمصالح - عند التعارض - نفياً للتعبد[53]، دون أن يسند زعمه فيبين من هم الذين اختلفوا؟ ومتى وأين؟.

وبعد أن خلص إلى ترجيح الأخذ بالمصالح في المعاملات ونفي التعبد منها، أخذ في ذكر الآثار السيئة التي لحقت الشريعة و فقهها - في زعمه - من جراء مراعاة أصل التعبد في المعاملات، فرتب ما بدا له من آثار، ثم ختم بقوله: "هذه هي الآثار السيئة التي لحقت الشريعة من جراء استعمال هذا الأصل - يعني التعبد - في المعاملات، فإذا انضم إلى ذلك ضعف أدلته السابقة أنتج أنّ المعول عليه في معاملاتنا أولاً وأخيراً هو مصالح الناس كما فهمه سلف الأمة وعملوا به"[54]، ومن قبله زعم الشيخ محمد الحجوي أنّ الشاطبي "ضيّق بإدخال التعبد في كل الأبواب لكنه لم يأت ببرهان يساعده على دعواه"[55].

هذا حاصل كلاميهما، وأحسب أنّ البيان السابق لمضمون التعبد بمعنييه يغني عن الإطالة في مناقشتهما، غير أنني أضيف القول للذي تمسك بالمصالح لنبذ أصل التعبد في المعاملات أنّ التعارض الذي اصطنعه وهمي، وأنّ الأخذ بالمصلحة لا ينافي التعبد في شيء، لأنّ المصلحة نفسها كيفما كانت معتبرة أو ملغاة تتضمن جانبا تعبديًا يتمثل في التزام ما حده الشارع فيها - أخذاً وتركًا - على سبيل الامتثال لأمر الله ونهيه، وكون مدرك الاعتبار أو الإلغاء هو النص أو غيره من الأدلة لا يضيرها شيئًا طالما أنّ الاجتهاد بشأنها صحيح .

وأما ما ذهب إليه الشيخ الحجوي في اعتراضه على الشاطبي فمنشؤه الخلط بين نوعي التعبد، وإلاّ فإن الشاطبي - مع إثباته لأصل التعبد في جميع الأحكام[56] - لم يضيق شيئًا، بل لقد انتصر لطريق المصالح الذي قال به مالك وغيره كما سيأتي .

53- تعليل الأحكام، 297 . مع ملاحظة أنّ الدكتور شلبي لم يقع في هذا التكلف من جهة الخلط بين مفهومي التعبد ، بل لقد حرر محل النزاع الذي تصوره، وبين أنه التعبد بالمعنى العام، وذلك ما يدعو للعجب فعلاً، ولعله انزلق إلى هذا الرأي من جهة حساسه المفرط للأخذ بالمصلحة، وهو الذي جعله يظن أنّ إثبات أصل التعبد يضيق من مجال المصلحة فعمل على نفيه، والأمر بخلاف ما ظن.

54- المرجع السابق، 306.

55- الفكر السامي، 2/ 516.

56- الموافقات، 3/ 3.

- **أحكام الشريعة بين التعليل والتعبد**: ذهب جماهير العلماء من الفقهاء والأصوليين إلى أنّ الأصل في العبادات التعبد وعدم معقولية المعنى، وأنّ الأصل في المعاملات التعليل والالتفات إلى المعاني[57]، يدل على الأول ما يلي:

أ - الاستقراء، وذلك أنّ كثيراً جداً من أحكام العبادات لا تعقل له مناسبة خاصة، وإن عرفت مناسبته إجمالاً[58]، مثال ذلك اختصاص الوضوء بالأعضاء المعنية، وكون التيمم يقوم مقام الماء المطهّر مع أنّه ليست فيه نظافة حسية، واختصاص الصلوات بأوقات معينة، وبأفعال مخصوصة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، واختصاص الصيام بوقت معين وبكيفية محددة دون غيرها، وهكذا أكثر العبادات، بحيث لا يقف العقل على وجه المصلحة الجزئية في أحكامها غالباً.

ب - أن الشارع قد حد لعبادته والتقرب إليه أفعالاً وهيآت مخصوصة، ولم يعتد بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، مما يدل على أنّ المقصود هو التزام ما حد والوقوف عنده، إلاّ أن يتبين بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور - وهو قليل - فلا لوم على من اتبعه[59].

جـ - أن العقلاء في أزمنة الفترات لم يهتدوا لوجوه التعبدات، بل لقد غلب عليهم فيها الضلال والانحراف، وهو دليل على أنّ العقل لا يستقل بإدراكها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك وإلى التزام مجرد ما حده الشارع فيها، وهو معنى التعبد[60].

وأما أنّ الأصل في المعاملات التعليل والالتفات إلى المعاني فيدل عليه أمور أيضاً:

أ - أنّ استقراء أحكام المعاملات دل على أنها تدور مع العلل و المصالح اعتباراً وإلغاءً "فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة"[61].

ب - الاعتبار بتصرف الشارع في تشريع أحكام المعاملات، فقد توسع في بيان العلل و الحكم، و "أكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أنّ الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص"[62]، مثال ذلك تعليل

57- أبو زهرة: مالك، 398. وخلاف: مصادر التشريع الإسلامي، 25. و د. يوسف العالم: المقاصد العامة، 219.

58- الشاطبي: الموافقات، 2/300.

59- المرجع السابق، 2/301.

60- المرجع السابق، 2/304.

61- المرجع السابق، 2/305.

62- المرجع السابق، 2/306.

مشروعية القصاص بحفظ النفوس الوارد في قوله تعالى: ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب"[63] ، وتعليل منع الخمر والميسر بما ينجم عنهما من العداوة والبغضاء والإعراض عن ذكر الله تعالى في قوله عزوجل: "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون"[64] ، وتعليل المنع من الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح بمفسدة قطع الرحم الوارد في قوله صلّى الله عليه وسلم: "إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"[65] ، إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة جداً في الباب.

جـ - أن الالتفات إلى المصالح كان معلوماً في زمن الفترات، واعتمد عليه الناس بتوجيه من حكمائهم وذوي الرأي فيهم، حتى جرت بذلك كثير من معاملاتهم، فلما جاءت الشريعة أقرّت ما وجدته منها موافقاً لمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، كالقسامة والقراض وضرب الدية على العاقلة، وأبطلت ما كان بخلاف ذلك أو عدّلته حتى يوافق هديها[66]، مما يدل على أنّ أساس المشروعات في هذا الباب هو الالتفات إلى المعاني .

هذه إذن هي أهم الأدلّة التي تمسك بها أصحاب هذا الرأي وهم الأكثرون، وخلافاً لهم جنح بعض العلماء إلى اعتبار التعليل أصلاً عاماً في أحكام العبادات و المعاملات، وأن التعبد فيها إستثناء لا يصار إليه إلاّ عند تعذر التعليل، وهو رأي ينسب إلى الحنفية[67]، وإلى قريب منه ذهب ابن القيم[68] رحمه الله كما يدل على ذلك توسعه الكبير في تعليل الأحكام دون تمييز بين ما كان منها من قسم العبادات أو من قسم العادات[69]، مما جرّه إلى التساهل والاستئناس ببعض التعليلات الضعيفة[70]، ولكنه عاد فصرح قائلاً: "وبالجملة

63- سورة البقرة: الآية 178.

64- سورة المائدة: الآية 93.

65- هكذا الخطاب للرجال في رواية ابن عدي، وفي رواية ابن حبان بلفظ الخطاب للنساء "إنكن إن فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن" انظر الشوكاني: نيل الأوطار، 7/240، 241.

66- د. شلبي: تعليل الأحكام، 297.

67- الشيخ بخيت: سلم الوصول، 4/225. وشهاب الدين الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، 41. والمقري: قواعد الفقه 1/170.

68- هو: محمد بن أبي بكر الدمشقي، أبو عبد الله شمس الدين: ولد بدمشق سنة 691هـ، و تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وكان ركنا من أركان الإصلاح الإسلامي، توفي عام 751هـ . ابن خلكان : وفيات الأعيان، 2/57 . ود. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 349.

69- أعلام الموقعين، 2/98 وما بعدها.

70- انظر على سبيل المثال: أعلام الموقعين.

فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة"[71] ، ولعل توسعه يُعزى إلى أنّ تناوله لمسألة التعليل جاء في سياق الرد على نفاة القياس والأخذ بالعلل، فألجأه ذلك إلى تعليل كل المواضع التي تعلقوا بها في نبذهم للتعليل – وإن كان بعضها من النوع الذي يصعب أو يتعذر تعليله – استنزالاً لغلوهم ومكابرتهم .

هذا ومع أنّ رأي جماهير العلماء القائلين باعتبار التعبد أصلاً في العبادات أمتن، وأقرب إلى التحقيق، لما سبق عرضه من أدلّة ولما يأتي من إيضاحات، فإنّ الخلاف بين الفريقين أشبه بأن يكون خلافًا في تحقيق المناط من كونه خلافًا معنويًا، بيان ذلك أنهما معًا يُسلمان بثبوت التعبد في العبادات وكذا التعليل، فبقي مدار الخلاف على مدى التوسع في كل واحد منهما الذي هو حتمًا تضييق في الآخر، لا في وجود أصليهما، وجاوز إمام الحرمين[72] الحدّ، فصرح أنّ: "ما لا يعقل معناه يندر تصويره جداً"[73]، وهي مبالغة واضحة، وقد مرت أمثلة كثيرة لما لا يعقل له معنى خاص، ولا يظهر وجه المصلحة فيه إلاّ لمن ركب متن التكلف والتخمين .

هذا وقد لخص الإمام أبو عبد الله المقري[74] الموقف السليم من التعليل فقال: "التدقيق في تحقيق حكم المشروعية من ملح العلم لا من متينه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها، فلا ينبغي التنقير عن الحكم، لا سيما فيما ظاهره التعبد، إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الخطر والوقوع في الخطإ، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصًا أو ظاهرًا أو قريبًا من الظهور، فلا يقال الزوال وقت الانقلاب إلى العادة فطلب عنده البداية بالعبادة، والعصر وقت الانتشار في طلب المعاش فقيل لهم تزودوا قبل ذلك للمعاد، والمغرب وقت الانقلاب إلى العادة أيضًا..."[75] .

وقد أحسن بتمييزه بين موقفين لا يخرج المجتهد حال استنباط العلل وتعقل معاني الأحكام عن أن يكون في واحد منهما:

71- أعلام الموقعين، 107/2.

72- هو: عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين، من أصحاب الشافعي، ولد بنيسابور سنة 418هـ، وتوفي بها سنة 478هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 287/1. والزركلي: الأعلام، 306/4.

73- البرهان، 926/1.

74- هو: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر، أبو عبد الله القرشي التلمساني، ولد و تعلم بتلمسان، رحل إلى فاس وتولى القضاء فيها وحمدت سيرته ، كانت وفاته بفاس عام 758هـ. الزركلي: الأعلام، 37/7 .

75- القواعد، 406/2-407.

- موقف المبالغة والتكلف في التنقير عن الحكم التي شرعت الأحكام لأجلها، وهو مظنة الخطر والوقوع في الخطإ، وهذا يصدق أولاً وأكثر ما يصدق على طلب العلل في مجال العبادات، لأنّ التعليل فيها ليس أصلاً مطرداً ولا غالبًا، إذ العلل المفهومة الجنس فيها غير مفهومة الخصوص إلاّ قليلاً، ولذلك قال الغزالي[76] : "مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام ما خفي علينا وجه اللطف فيه، لأنّا نعتقد أنّ لتقدير الصبح بركعتين والمغرب بثلاث والعصر بأربع سراً، وفيه نوع من اللطف وصلاح للخلق استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد"[77].

- موقف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها استناداً إلى المسالك المعلومة للعلّة، وهذا تظهر الحاجة إليه أولاً وكثيراً في باب المعاملات، وهو لذلك مطلوب من المجتهد ولا مندوحة له عنه .

رابعًا: دور التعليل وظهور فكرة المقاصد

تبين لنا من العرض السابق أنّ التعليل مبدأ أساسي تقتضيه طبيعة التشريع نفسه، من حيث أنّ أحكام الشريعة قد بنيت على العلل والحكم التي هي مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وأنّ كل محاولة لفهم الشريعة من غير تعليل تعتبر - بلا ريب - خطأ من الفعل، وتعسفًا في الاجتهاد .

وتتجلى أهمية التعليل في القوة والمرونة التي يكسبها النصوص التشريعية، وذلك من خلال الارتقاء بدلالاتها من أرضية المعاني اللغوية إلى أفق المنطق التشريعي الرحب، حماية لحكمة التشريع، وتحقيقا لإرادة الشارع في أوسع مدى، وتفاديا للتناقض في الاجتهاد[78].

ويتم هذا الارتقاء بمسالك اجتهادية متنوعة كالقياس و الاستصلاح وغيرها، وسأكتفي في هذا العرض لدور التعليل بتناول مسلك القياس فقط، وذلك لأنّ جهود الأصوليين في بحث التعليل وما يتعلق به قد جاءت في سياق دراستهم للقياس، وأنّ اهتمامهم بماعدا القياس من فروع التعليل كان ضعيفًا، ومعدوداً من توابع الاهتمام بالقياس كما يظهر ذلك جليا في هيكل علم الأصول.

76- هو: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف متصوف، له نحو مائتي مصنف، ولد في طوس بخراسان، وتوفي بها سنة 505هـ. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، 463/1. ود . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله. 195 .

77- شفاء الغليل. 204.

78- د . فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، 49 . 50.

- **القياس**: إنّ تعميم حكم النص المنوط بعلّة ما على ما يستجد من جزئيات محالها - أي القياس - هو أمر يقتضيه العقل لا اللغة، بمعنى "أنّ العقل يحكم بأنّه يلزم من وجود العلّة وجود الحكم"[79] . وهو ما يشير إلى أنّ مجرد بيان العلّة في الأصل قاض بإلحاق جميع محالها بحكمه، وبناءً على هذا فإنّ صلة القياس بالتعليل هي صلة الفرع بأصله، لذلك لم يظهر أي خلاف في أصل القياس بين المثبتين للتعليل بمعنييه السابقين، بل هو معدود عندهم من الأدلة المتفق عليها .

وذهب الحنفية إلى عدم اعتبار مجرد بيان العلّة تعليلاً، بل اشترطوا إلى ذلك أن تكون متعدية، فكان القياس والتعليل عندهم شيئًا واحداً، واعتبروا بيان العلة حال كونها قاصرة على محلها إبداء حكمة وليس تعليلاً[80]، وهو مظهر عدم اعتدادهم بالعلّة القاصرة، ومهما يكن أمر الخلاف في التسمية فإنّ المعنى واحد، وهو أنّه متى عرفت العلة ثبت الحكم في كل ما تثبت فيه، وذلك "لأنّ التماثل بين الأمور يوجب التماثل في أحكامها، والتساوي بين الأشياء ذوات الخصائص الواحدة يوجب التساوي فيما تحمل من أحكام"[81] .

وقد عرفوا القياس بأنّه: "إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلّة جامعة بينهما مشتركة فيهما"[82]، وهو طريق فطري تقره بدائه العقول وتطمئن إليه المدارك البشرية السليمة، فقد فطر الله سبحانه عباده على إقرار كون النظير يعطى حكم نظيره، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين والجمع بين المختلفين[83]، فمهما تماثلت حقائق الأشياء أو تقاربت اتحدت أحكامها، ومهما تباعدت اختلفت أحكامها وتباينت.

وقد جاءت نصوص الشريعة وأحكامها مساوقة لهذا السّنن الفطري القويم، ومعتبرة له، فقد استعمل القرآن الكريم قانون التساوي في الأحكام، لتساوي أو تشابه الصفات في كثير من إرشاداته وتوجيهاته[84] . ونبه إلى أنّ تباين الأحوال و الهيآت يستلزم اختلاف الأحكام و المآلات، من ذلك قوله تعالى: "أفلم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، دمّر الله عليهم و للكافرين أمثالها"[85] ، وقوله عزوجل: "أم حسب الذين

79- المرجع السابق، 50.

80- الأنصاري: فواتح الرحموت، 277/2.

81- أبو زهرة: مالك، 365.

82- المرجع السابق نفسه.

83- ابن القيم: أعلام الموقعين، 196/1.

84- أبو زهرة: مالك، 365 .

85- سورة محمد: الآية 11.

اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون"[86] ، وقوله أيضًا: "ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون، ورجلاً سلما لرجل هل يستويان مثلاً، الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون"[87] .

وقد تضافرت الأخبار عن الرسول صلّى الله عليه وسلم في الأخذ بهذا القانون المحكم والإرشاد إليه، من ذلك قوله صلّى الله عليه وسلم إجابة لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم: "أرأيت لو تمضمضت؟"[88] فهو قياس للقبلة على المضمضة، و"لولا أنّ حكم المثل حكم مثله، وأنّ المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدل به على أنّ حكم النظير حكم مثله، وأنّ نسبة القبلة التي هي وسيلة الوطئ كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أنّ هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر"[89] ، ومن ذلك قوله عليه السلام للمرأة التي سألته قائلة: يا رسول الله إنّ أبي أدركته فريضة الحج شيخًا زمنا لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟، فقال لها: أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟، قالت: نعم، فقال لها: فدين الله أحق بالقضاء"[90] ، فهو تمثيل لحق الله بحق الخلق.

ومن ذلك قوله صلّى الله عليه وسلم للأعرابي الذي أنكر ولده لما جاءت به زوجته أسود، فقال له الرسول صلّى الله عليه وسلم: "هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟، قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فمن أين؟ قال: لعله نزعة عرق، قال: وهذا لعله نزعة عرق"[91].

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يسلكون هذا السبيل في الاجتهاد، ويأخذون بالتساوي بين الأشياء في الحكم عند تماثلها في العلل، وقد تواترت الأخبارعنهم أنهم كانوا يجتهدون في الوقائع التي لا نص فيها، ويقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص، ويعتبرون النظير بنظيره[92] ، فقد قاسوا الخلافة على إمامة الصلاة وبايعوا أبا بكر رضي الله عنه بها، و بينوا أساس القياس بقولهم: "رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه

86- سورة الجاثية: الآية 20.

87- سورة الزمر : الآية 28.

88-أبو داود: كتاب الصيام، باب القبلة للصائم، 2/311.

89- ابن القيم: أعلام الموقعين، 1/199.

90- رواه أحمد والنسائي، انظر الشوكاني: نيل الأوطار، 5/10.

91- متفق عليه، انظر محمد فؤاد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان، كتاب اللعان، 2/127.

92- القرافي: شرح تنقيح الفصول، 385. وابن القيم: أعلام الموقعين، 1/127.

لدنيانا ؟"[93] . وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رسالته الشهيرة لأبي موسى الأشعري[94] : "ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس فيه قرآن ولا سنة، ثم قايس بين الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"[95]، وهو أمر له باعتماد القياس .

وعلى نهجهم في اعتبار القياس سار التابعون فمن بعدهم من أئمة السلف، وفي ذلك يقول الإمام المزني[96] : "الفقهاء من عصر رسول الله صلّى الله عليه وسلم إلى يومنا استعملوا المقاييس في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا على أنّ نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها"[97].

وعلى وضوح دليل القياس وقوة حجيته، فقد رفضه بعض الفقهاء واعتبروه تحكيماً للرأي في الدين، وهؤلاء هم الظاهرية وبعض المعتزلة والشيعة[98] ، وقد صرح داود بن علي[99] أنه "لا حادثة إلاّ وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله، وذلك يغني عن القياس"[100] ، وأكثر من اشتد في إنكار القياس والتشنيع على أهله ابن حزم الأندلسي[101] ، وسنرى طرفاً من الجهود التي بذلها لتشييد مذهبه عند استعراض موقف الظاهرية من التعليل وما يتبعه من وجوه الرأي.

هذا وللقياس أربعة أركان لا يقوم إلاّ عليها وهي:

- الأصل أو المقيس عليه وهو ما نص الشارع على حكمه.

93- خلاّف: مصادر التشريع الإسلامي، 35.

94- هو: عبد الله بن قيس بن سليم، استعمله النبي صلّى الله عليه وسلم على اليمن وولاه عمر، وهو أحد الحكمين في الخلاف بين علي ومعاوية، توفي عام 42هـ. ابن حجر: الإصابة، 211/4.

95- ابن القيم: أعلام الموقعين، 115/2.

96- هو: اسماعيل بن يحي بن اسماعيل أبو ابراهيم المزني: صاحب الإمام الشافعي، من أهل مصر، كان زاهداً عالماً قوي الحجة توفي بمصر سنة 264هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 171 . والزركلي: الأعلام، 327/1.

97- ابن القيم: أعلام الموقعين، 178/1.

98- ابن قدامة: روضة الناظر، 279.

99- هو: داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان، أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، تنسب إليه الطائفة الظاهرية، ولد سنة 201هـ، و توفي ببغداد سنة 270هـ. السبكي: طبقات الشافعية، 42/2 . والزركلي: الأعلام، 8/3.

100- الشوكاني: إرشاد الفحول، 200.

101- هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد: عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام . ولد بقرطبة سنة 384هـ، وتوفي سنة 456هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 340/3 . والزركلي: الأعلام، 255/5.

- الفرع أو المقيس، وهو الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، ويراد معرفة حكمها.
- حكم الأصل وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل ويراد تعديته إلى الفرع.
- العلّة، وهي الوصف الذي شرع الحكم في الأصل لأجله، وتبيّن وجوده في الفرع.

و العلّة هي أهم أركان القياس جميعًا، وقد عُني الأصوليون بها عناية شديدة[102]، وفي خلال عنايتهم بها تكلموا في شروطها، إذ الوصف لا يكون صالحًا للعليّة إلاّ إذا توفر على شروط معينة، وهي كثيرة أوصلها بعضهم إلى أكثر من عشرين شرطًا[103]، بعضها متفق عليه، وبعضها الآخر مختلف فيه على عادة الأصوليين، وأهم تلك الشروط: الظهور، والانظباط، والمناسبة.

فأما الظهور فلكون العلّة معرفة للحكم، والمعرف يلزم أن يكون هو في نفسه أمراً ظاهراً معروفًا، حتى يدرك في الأصل المقيس عليه وفي الفرع المراد معرفة حكمه، ولذلك لا يصح التعليل بأمر خفي لا يدرك، لأنه لا يمكن التحقق من وجوده ولا عدمه.

وأما الانضباط فلأنّ تعدية حكم الأصل إلى الفرع تقتضي التماثل بينهما في علة الحكم، وهذا يستلزم كون حقيقة الوصف محددة بحيث يمكن التحقق من وجودها في الفرع بحدها أو بتفاوت يسير، ولذلك لا يصح التعليل بالأوصاف المرنة غير المضبوطة التي تختلف اختلافًا بينا باختلاف الظروف والأحوال والأفراد[104].

وأما المناسبة فمعناها أن يكون الوصف مظنة لتحقيق الحكمة التي قصدها الشارع من تشريع الحكم، وهي لذلك تعتبر أساس العليّة، وما يعلم قطعًا أنّه لا مناسبة فيه ولا وهم المناسبة يمنع التعليل به[105].

وقد بدأ كلام الأصوليين في فكرة المقاصد في هذا الموضع، أعني في سياق بحثهم في اشتراط المناسبة للوصف المعلل به، وفي دراستهم للمناسب عمومًا كما يتضح ذلك فيما يلي:

- **المناسب** : قسم الأصوليون الأوصاف في معرض تبيّن مدى صلاحيتها للتعليل باعتبار توفرها على شرط المناسبة أو عدم ذلك إلى ثلاثة أنواع هي[106]:

102- د. البوطي: ضوابط المصلحة، 192.

103- الشوكاني: إرشاد الفحول، 207.

104- خلاّف: مصادر التشريع الإسلامي، 51.

105- القرافي: شرح تنقيح الفصول، 393.

106- ابن قدامة: روضة الناظر، 312. والأسنوي: نهاية السول، 4-105.

- **الأوصاف الطردية:** وهي التي لا تتوفر على شرط المناسبة أصلا، ولذلك لا تصلح مناطا للأحكام.

- **الأوصاف الشبهية:** وهي التي لا تظهر مناسبتها بعد البحث التام من طرف المجتهد، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليها في بعض الأحكام[107]. ومثال هذا النوع إلحاق أبي حنيفة التشهد الثاني في الصلاة بالأول في عدم الوجوب بجامع كونهما تشهدين وقوله في ذلك: "تشهد فلا يجب كالتشهد الأول"[108]، وإلحاق الشافعي الوضوء بالتيمم في وجوب النية بجامع كونهما طهارتين وقوله في ذلك: "طهاراتان فكيف تفترقان"[109]، وإنما يلجأ إلى الشبه عند تعذر المناسب، وعلى هذا النوع تدور أغلب الأقيسة في العبادات لأنّ المناسبات التفصيلية لأحكامها غير معروفة غالبًا كما مر بيانه.

- **الأوصاف المناسبة:** وهي الأوصاف الملائمة لتصرفات العقلاء في العادة، والباعثة عليها، ولذلك عرفوا المناسب بأنه: "الوصف الظاهر المنظبط الذي يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة"[110].

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ للمناسب إطلاقًا آخر باعتبار كونه مسلكًا من مسالك العلة يقابل مسلك النص ومسلك السبر والتقسيم وغيرهما، وحاصله "تعيين العلّة في الأصل - أي المقيس عليه - بمجرد إبداء المناسبة بينهما وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره"[111]، كالإسكار للتحريم فإنّ النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الإسكار مناسبًا لشرع التحريم، وكالقتل العمد العدوان فإنّه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص وهكذا...، إذا تبين هذا فإنّ المراد هنا هو المناسب بالمعنى الأول.

وقد اهتم الأصوليون بالمناسب كثيراً باعتباره أساس الكلام في المصالح و تعليق الأحكام بالمعاني، وتعتبر التقسيمات العديدة التي أدخلوها عليه أكبر مظهر لذلك الاهتمام، فقد قسموه باعتبارات مختلفة[112]:

فتقسيم أول باعتبار ذات المناسبة إلى حقيقي وإقناعي.

وتقسيم ثان باعتبار مدى إفضائه إلى المقصود من شرع الحكم، وهو بهذا الاعتبار

107- الآمدي: الإحكام، 327/3.

108- د. شلبي: تعليل الأحكام، 235.

109- المرجع السابق، 236.

110- الشيخ بخيت: سلم الوصول، 77/4.

111- عضد الدين الإيجي: شرح مختصر ابن الحاجب، 239/2.

112- الأسنوي: نهاية السول، 31/4. ود. شلبي: تعليل الأحكام، 243.

ينقسم إلى ما يفضي إليه قطعًا أو شكًا أو وهمًا وما يقطع بانتفائه في بعض الصور.

وتقسيم ثالث باعتبار اعتبار الشارع إيّاه إلى معتبر وملغى ومسكوت عنه وهو المرسل.

وتقسيم رابع باعتبار المقصود الحاصل من ترتيب الحكم إلى دنيوي وأخروي. ثم قسموا الدنيوي باعتبار مقدار حاجة العالم وصلاحه إليه إلى ضروري وحاجي وتحسيني. وقد اشتهر هذا التقسيم بين العلماء وأصبح أساس كلامهم في فكرة المقاصد، وأول من نزع هذا المنزع في تقسيم المناسب الدنيوي - فيما نعلم - الإمام أبو المعالي الجويني الشهير بإمام الحرمين، وقد جاء تقسيمه خماسيًا، فقد تكلم عن العلل ومسالكها وتعرض لما ذكره العلماء فيها، ثم قال: "هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام"[113]، ثم قسمها إلى خمسة أقسام كما وعد، وبهذا يكون إمام الحرمين أول من حرك الكلام في فكرة المقاصد، وسنزيد هذه القضية إيضاحًا في الفصل الموالي - إن شاء الله - عند عرض مساهمة إمام الحرمين في النهوض بفكرة المقاصد .

خامسًا: الظاهرية والتعليل

وقد خصصت الظاهرية بهذه الفقرة مع أنّ موقعهم الطبيعي ضمن "الأصوليين والفقهاء" - الذين سبق الحديث عنهم - لشذوذهم وتميز موقفهم جدًا في مسألة التعليل، حتى لقد أصبح ذكر التعليل وما يتبعه من القياس وغيره يثير في ذهن السامع اسم الظاهرية وابن حزم على الخصوص، فهم قد قصروا منهجهم في الاحتجاج على ظواهر النصوص وأفعال النبي صلّى الله عليه وسلم وأصحابه، خلافًا لجمهور العلماء الذين اعتبروا التعليل، و"لم يقطعوا النظر عن روح التشريع، ومراعاة المعاني، ولم يجمدوا على الظواهر بل نظروا إلى المقاصد، ورأوا أنّ ألفاظ الشرع وسائل لتلك المعاني وإن اختلفت مراتبهم في ذلك"[114]. فما حقيقة موقف الظاهرية من التعليل؟

ذهب داود بن علي في رسالة الأصول إلى أنّ "الحكم بالقياس لا يجب... ولا يجوز أن يحرم النبي صلّى الله عليه وسلم فيحرم محرم غير ما حرم لأنّه يشبهه، إلاّ أن يوقفنا على علّة من أجلها وقع التحريم، مثل أن يقول: حرمت الحنطة لأنّها مكيلة، واغسل هذا الثوب

113 - البرهان، 923/2 . و سيأتي عرض التقسيم مفصلاً في الفصل الموالي.

114 - الحجوي: الفكر السامي، 28/2.

لأنّ فيه دمًا، واقتل هذا لأنه أسود. يفهم بهذا أنّ الذي أوجب الحكم من أجمه هو ما وقف عليه، ومالم يكن كذلك فالتعبد فيه ظاهر. وما جاوز ذلك فمسكوت عنه داخل في باب ما عفي عنه"[115] . يتضح من هذا أنّ داود بن علي مع إنكاره للقياس، يقر بأصل التعليل ويرى أنّ المسلك الوحيد لمعرفة العلل هو أن يوقفنا الشارع بالنص عليها وأنّه لا تجوز تعديتها، وموقفه بهذه الكيفية يبدو قريبًا شيئًا ما من مذهب الجمهور في التعليل بوجه عام، أو على الأقل غير معارض له تمامًا، وهو ما دفع بعض العلماء إلى محاولة توجيهه بما يجعله موافقًا لرأي الجمهور، وفي هذا الاتجاه يندرج ما نقله تاج الدين السبكي عن والده حيث قال: "والذي صح عند الشيخ الإمام الوالد أنّه - أي داود - لا ينكر القياس الجلي وإن نقل إنكاره عنه ناقلون، وإنما يُنكر الخفي منه"[116] ، غير أنّ ما سبق نقله عن داود يناكد هذا التوجيه، وهو إنما أثبت الوجوه التي أثبتها للمعاني المسماة عللاً باعتبارها من منطوق النص ولغته لا من معقوله، في حين أنّ العلّة في القياس تقيّد بكونها لا تفهم من مجرد اللغة[117] ، فلا ينبغي النزاع في إنكار داود الظاهري للقياس، كيف وقد نص على ذلك بنفسه، ولا اجتهاد مع النص .

وإذا كان داود وأتباعه ينكرون القياس، فمن باب أولى أن ينكروا غيره من طرق الاستدلال المتفرعة عن التعليل كالاستحسان والمصالح المرسلة وغيرهما .

وفي القرن الخامس جاء ابن حزم (ت 456 هـ) فحاول نفخ روح جديدة في المذهب الظاهري، بما أبداه من انتصار مطلق لمبدإ الاجتزاء بظواهر النصوص في الاحتجاج ومن ثم الإعراض عن الرأي، وقد اهتم في خلال تأصيله لمنهجه الاجتهادي ودفاعه عنه بمناقشة مبدإ التعليل، وظهر اهتمامه هذا في تخصيصه حيزًا كبيراً من مؤلّفه الأصولي "الإحكام في أصول الأحكام"[118] لإبطال التعليل والقياس .

ويبدو أنّ ابن حزم لم يشف غليله في "الإحكام"، لذلك أعاد هجمته الشديدة على الرأي وأصحابه وهذه المرّة في مؤلف خاص أطلق عليه "الإعراب عن الحيرة والإلتباس الواقعين في أهل الرأي والقياس"[119] ، وقد اشتد كثيراً عند مناقشته لآراء خصومه، سعيا منه في توهينها وإبطالها، ولجّ في الخصومة - في مواضع كثيرة - حد التجرد عما

---

115 - المرجع السابق، 29.

116 - جمع الجوامع، 95/2.

117 - الشيخ بخيت: سلم الوصول، 3/4.

118 - انظر الجزء الثامن كله.

119 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 46.

يقضي به أدب المناقشة وإخوار العلمي النزيه. فكثيراً ما ينسب خصومه من العلماء المتفق على علمهم ودينهم إلى السفه والعيّ والتقول على الله ورسوله صلّى الله عليه وسلم بغير علم، وبلغ به إيغاله في النكير عليهم حدّ سؤال التوبة لهم من بدعة القياس !. التي ظهرت – حسب زعمه – في القرن الرابع[120]. وفيما يلي خلاصة لمذهبه:

أ – أنّه ينكر التعليل كيفما كان نوعه: ويأتي في مقدمة ذلك إنكاره لأصل التعليل، ونفيه لاشتمال الأحكام على المصالح في نفس الأمر، حيث يقول: "وقالوا: الحكيم بيننا لا يفعل إلاّ لعلّة صحيحة والسفيه هو الذي يفعل لا لعلّة، فقاسوا ربّهم تعالى على أنفسهم، وقالوا: إنّ الله تعالى لا يفعل شيئًا إلاّ لمصالح عباده، وراموا بذلك إثبات العلل في الديانات، قال أبو محمد: وتكاد هذه القضية الفاسدة التي جعلوها عمدة لمذهبهم وعقدة تنحل عنها فتاويهم تكون أصلاً لكل كفر في الأرض، وأمّا على التحقيق فهي أصل لقول الدهرية، والمانوية، وقول من قال بالتناسخ ومن أبطل النبوات"[121].

ويعتبر طلب الفقيه لعلل الأحكام واجتهاده في تعقل معانيها تكهنًا وضلالاً فيقول: "لو كان التعليل صوابًا لكان ما نص الله تعالى عليه ورسوله عليه السلام بأن جعله سببا للحكم أولى – عند كل من له مسكة عقل ودين – من علّة يتكهنون في استخراجها بلا دليل، فهم قد قلبوا ذلك كما ترى"[122]. وفي السياق نفسه يقول أيضًا: "قال أبو محمد: قال الله تعالى: «وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً، كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء»[123] فأخبر تعالى أنّ البحث عن علّة مراده ضلال، لأنّه لا بد من هذا، أو من أن تكون الآية نهيًا عن البحث عن المعنى المراد. وهذا خطأ لا يقوله مسلم، بل البحث عن المعنى الذي أراده الله تعالى فرض على كل طالب علم، وعلى كل مسلم فيما يخصه، فصح القول الثاني ضرورة ولا بد"[124].

وفي شأن تعدية العلل وبناء الأحكام عليها يقول: "قد ثبت الإجماع على صحة قولنا، وعلى إبطال التعليل، وأن لا نتعدى بالسبب المنصوص عليه إلى مالم ينص عليه، ولو كان التعليل حقا ما جاز وجود الإجماع بخلافه"[125]، هكذا يتجاوز ابن حزم موقف إنكار

120 - الإحكام في أصول الأحكام، 8/1324.
121 - المرجع السابق، 8/1320.
122 - المرجع السابق، 8/1378.
123 - سورة المدثر: الآية 31.
124 - الإحكام، 8/1320.
125 - المرجع السابق، 8/1379.

القياس بمفرده، إلى دعوى الإجماع على رأيه حتى يسد الطريق في وجه القائلين به.

وبهذا يتضح أنّ ابن حزم يقف ابتداءً موقف المعارض للتعليل في أصله، وفي كل ما يبنى عليه، بل ويجاوز مجرد المعارضة إلى حد التطرف في الإنكار على القائلين به، ويتجلى تطرفه هذا في أمرين هما:

- محاولة حشر كل الظاهرية في صفه و تبرئتهم من كل ما له صلة بالتعليل والقياس، بيان ذلك أنّ الصور التي أخذ بها داود بن علي واختلف العلماء في اعتبارها من قبيل القياس الجلي أو من قبيل الدلالة اللغوية كما سلفت الإشارة. أنكر ابن حزم نسبتها إلى داود وإلى مذهب الظاهرية حيث قال: "قالوا: ومن ذلك قول رسول الله صلّى الله عليه وسلم في السمن تقع فيه الفأرة فإن كان مائعًا فلا تقربوه، قالوا: فالميعان سبب أن لا يقرب، فحيثما وجد مائع حلت فيه نجاسة فالواجب أن لا يقرب، قال أبو محمد: وهذا ليس يقول به أبو سليمان - أي داود - رحمه الله ولا أحد من أصحابنا، وإنما هو قول لقوم لا يعتد بهم في جملتنا... قال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئًا من الأحكام وغيرها لعلّة أصلاً بوجه من الوجوه"[126].

- رفض تسمية ما نص عليه الشارع من أسباب وأمارات وغيرها عللاً، يقول ابن حزم: "لا يكون الشيء علّة إلاّ حيث نص الله عز وجل على أنّه علّة... وبطل اجراؤهم العلة حيث وجدت، وهذا قولنا نفسه حاشا التسمية بعلّة أو سبب فإنا لا نطلقه لأنّ النص لم يأت به، وإذ ليس بيننا إلاّ التسمية فقط فقد ارتفع الخلاف، إذ إنّما نضايق في تصحيح المعنى أو إبطاله، ولا معنى للاسم ولا للمضايقة فيه إذا حققنا المعنى، وإنّما نمنع منه من خوف التشكيك به والتلبيس وتسمية الباطل باسم الحق"[127].

وإلى هنا يبدو موقف ابن حزم - على غلوه - منسجما في ظاهره، ولكنه لا يلبث أن يضطرب، وهو اضطراب يرجع - فيما يبدو - إلى إحساسه بأنّ إنكار التعليل مطلقًا يطعن في صميم المنهج الظاهري نفسه، وذلك أنّ بعض العلل منصوص عليها أي ظاهرة، لذلك يخفف من لهجته ويعترف بأنّ بعض الأحكام - لا جميعها - معللة كما يلي:

ب - أنّه يقر بنوع من الأسباب والأغراض: حيث يقول: "ولسنا ننكر وجود

126- المرجع السابق، 76/8.

127- المرجع السابق، 84/8.

أسباب لبعض الأحكام الشرعية، بل نثبتها ونقول بها، لكنّا نقول: إنها لا تكون أسبابًا إلاّ حيث جعلها الله تعالى أسبابًا، ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص على أنّها أسباب لما جعلت أسبابًا له"[128].

وفي إثبات الغرض في أفعال الله عز وجل يقول: "وأمّا الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئًا غير ما ظهر منها فقط، و الغرض في بعضها أيضًا أن يعتبر بها المعتبرون، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها، وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها"[129].

ومع إقراره بهذا النوع من الأسباب والأغراض فإنّه لم يطلق القول فيها، بل لقد أحاط إقراره بالقيود وضيّق مجاله حتى لا تحوم حول موقفه شبهة التسليم بمبدإ التعليل حيث يقول: "ولسنا نقول إنّ الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلاّ ما نص منها أنّه لسبب، وما عدا ذلك فإنّما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما يشاء"[130].

ولا يقف احترازه عند هذا الحد، بل يتجاوز تقييد المسميات إلى النزاع في الأسماء والمصطلحات فيقول: "فإن قال قائل: أنتم تنكرون القول بالعلل وتقولون بالأسباب، فما الفرق بين الأمرين؟، فالجواب وبالله التوفيق: أن الفرق بين العلّة وبين السبب وبين العلامة وبين الغرض فروق ظاهرة لائحة واضحة، وكلها صحيح في بابه وكلها لا يوجب تعليلاً في الشريعة ولا حكمًا بالقياس"[131]، ثم أخذ في تعريف هذه المصطلحات ومحاولة التفريق بينهما في سبيل توجيه موقفه الرافض لتسمية الأسباب والأغراض عللاً بما يطول جلبه ويبعدنا عما نحن فيه.

هذا حاصل موقف ابن حزم من التعليل وما يتبعه من القياس، وقد تركنا له المجال ليعرب عنه بنفسه، وبعد هذا هل يمكن اعتبار ابن حزم داخلاً في الإجماع على أصل التعليل الذي سبق التنصيص عليه أم لا؟

إنّ موقف ابن حزم من أصل التعليل يتضمن أمرين:

أولهما : إنكاره الصريح والمطلق للتعليل كيفما كان واعتباره قضية فاسدة كما سبق النقل عنه .

128 - المرجع السابق، 8/99.

129 - المرجع السابق، 8/103.

130 - المرجع السابق، 8/102.

131 - المرجع السابق، 8/102.

والثاني : إثباته للأسباب و الأغراض في المواطن التي لم تسعه المكابرة فيها لكون العلل فيها ظاهرة - مع رفض تسميتها عللاً - بحيث يصبح إنكارها هدمًا للظاهرية نفسها.

وبناءً على هذا فالذي يظهر أنّ موقف ابن حزم متناقض في نفسه وخارج عن الإجماع، ويبدو لي أنّ رفضه تسمية معاني الأحكام عللاً ناشئ عن الإحساس بالتناقض ومحاولة التملص منه .

هذا وقد كان موقف الظاهرية محل إنكار العديد من العلماء، فقد ردّ عليه بعضهم رداً عنيفًا، وناظر بعضهم زعماءه[132] ، وعزف بعض آخر منهم عن نصب الخلاف معهم معتبرين مذهبهم "بدعة ظهرت بعد المائتين... وقد قال إمام الحرمين: إنّ المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنًا"[133].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

132 - الحجوي: الفكر السامي، 37/2. و د . يوسف العالم: المقاصد العامة، 126.

133 - الحجوي: الفكر السامي، 27/2.

الفصل الثاني

تطور فكرة المقاصد منذ نشأتها حتى العصر الحديث

أولا : فكرة المقاصد عند الأصوليين.

ثانيا : فكرة المقاصد عند الفقهاء.

ثالثا : فكرة المقاصد عند الإمام الشاطبي.

رابعا : المقاصد بعد الشاطبي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد ظلت حكم التشريع وغاياته نصب أعين فقهاء الشريعة ومجتهديها وعموم العلماء المشتغلين بالفكر الإسلامي خلال القرون الأولى من مجيء الإسلام، فعنها يصدرون في اجتهاداتهم وفتاويهم، وعلى هديها يتحركون في حياتهم.

ولما شاع التدوين، اتجهت همم كثير من العلماء إلى الكشف عن خصائص الشريعة وإبراز محاسنها، وقد سجل مؤرخو الفكر الإسلامي جملة من الكتب التي دونت في هذا الغرض، نذكر منها محاسن الشريعة للقفال الشاشي[1]، وعلل الشريعة للحكيم الترمذي[2]، وكتاب الدلائل والعلل لأبي بكر الأبهري[3]، والذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني[4]، وغيرها.

إنّ هذه الكتب باهتمامها بمحاسن الشريعة وأسرارها، وبكونها لم تغرق في المسائل الكلامية، ولا في الجدل التفصيلي حول قضايا القياس والعلّة وشروطها والاعتراضات عليها، قد فتحت أعين الناظرين فيها على العديد من نواحي الكمال في الشريعة، وساهمت في بلورة الاهتمام بفكرة المقاصد ودفع النظار إلى البحث في حكم التشريع وتطلب أسراره، وهي بكل ذلك تكون قد حامت حول فكرة المقاصد، وإن تم ذلك بصورة إجمالية وعفوية في الغالب.

غير أنّ التناول التفصيلي المباشر لفكرة المقاصد إنّما جاء تتويجًا لتطور البحث في مسألة تعليل الأحكام والممارسة الفعلية للتعليل، فقد رأينا كيف ظهرت فكرة المقاصد عند الأصوليين في سياق دراستهم النظرية للتعليل، وإليهم يرجع فضل السبق في لفت الانتباه إليها وإظهارها بشكل مستقل[5].

وأما الفقهاء فقد اقتصرت علاقتهم بالتعليل في أول الأمر على الممارسة العملية نزولاً على مقتضى منهجهم في بحث ودراسة الأحكام الشرعية، وإن كانت أعمالهم لا تخلو

1- هو: محمد بن علي بن اسماعيل الشاشي القفال، أبو بكر: من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاده، ولد بالشاش سنة 291هـ، وتوفي بها سنة 365هـ. انظر تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى 3/176.

2- هو: محمد بن علي بن الحسين بن بشر، أبو عبد الله الحكيم الترمذي: صوفي عالم بالحديث وأصول الدين من أهل ترمذ، كانت وفاته نحو 320هـ. الزركلي: الأعلام، 6/272.

3- هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن الصالح، أبو بكر التميمي الأبهري: شيخ المالكية في العراق، ولد سنة 289هـ، وتوفي ببغداد سنة 375 هـ. أنظر: الزركلي: الأعلام، 7/98.

4- هو: الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب، من أهل إصفهان سكن بغداد واشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزالي، كانت وفاته سنة ـ 3هـ. الزركلي: الأعلام، 2/255.

5- أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 24.

في الغالب من التنبيه على معاني الأحكام. ولما شاعت طريقة ذكر العلل والتقاسيم والتبويب اعتماداً على وجوه التناسب بين شتات أفكار العلم الواحد في التأليف، اتجه الفقهاء إلى تقعيد الأحكام، والربط بين الفروع المختلفة بالاستناد إلى اتجاهها القياسي وإلى عللها الجامعة[6]، ومن ثم إبراز حكمها وغاياتها.

وقد ترتب على هذا أن أخذ البحث في فكرة المقاصد عند كل فريق طريقًا مغايراً لما هو عند الفريق الآخر، إلى أن جاء الإمام الشاطبي فعمل على تجاوز حال الافتراق، حيث استفاد من جهود الفريقين وأضاف إليها، وتوسع جداً حتى لقد أحدث منعطفًا حاسمًا في مسيرة المقاصد، وبناء على كل هذا فإنني في هذا الفصل:

أبدأ بتناول فكرة المقاصد عند الأصوليين، ثم عند الفقهاء، ثم عند الإمام الشاطبي، وأخيراً أعرج على حال المقاصد بعد الشاطبي وحتى العصر الحديث، أي حتى مجيء ابن عاشور.

أولاً : فكرة المقاصد عند الأصوليين

منذ أواخر القرن الثاني الهجري أخذ الفكر الأصولي منحىً جديداً، ابتدأ بوضع الإمام الشافعي لرسالته التي استقطبت اهتمام العلماء، وأصبحت محور البحث والتأليف في أصول الفقه لمدة قرنين تقريبًا. فشرحها عدد من الأصوليين منهم: "أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي[7]، وأبو الوليد حسان بن محمد النيسابوري[8]،والإمام محمد بن علي القفال الكبير الشاشي، وأبو بكر الجوزقي[9]، وأبو محمد الجويني[10] [11]، وردّ عليها أو على بعض مباحثها عدد آخر من الأصوليين جلهم من مدرسة الرأي[12].

6- مقدمة الأستاذ مصطفى الزرقاء للقواعد الفقهية لأحمد الندوي، 10.

7- هو: محمد بن عبد الله الصيرفي، أبو بكر: أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية من أهل بغداد، توفي عام 330هـ. انظر تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 2/169.

8- هو: حسان بن محمد بن أحمد بن هارون أبو الوليد، من حفاظ الحديث من علماء الشافعية، كانت وفاته بنيسابور سنة 349 هـ. الزركلي: الأعلام، 2/177.

9- هو: محمد بن عبد الله بن محمد الشيباني أبو بكر الجوزقي، محدث نيسابور في عصره، نسبته إلى جوزق من قراها، ولد سنة 306هـ وتوفي سنة 388هـ. الزركلي: الأعلام، 6/226.

10- هو: عبد الله بن يوسف أبو محمد، من علماء التفسير واللغة والفقه، ولد في جوين من نواحي نيسابور وسكن نيسابور وتوفي بها سنة 438هـ. الزركلي: الأعلام، 4/146.

11- د. عبد الوهاب ابراهيم أبو سليمان: الفكر الأصولي، 38 . 89.

12- د. طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي، 137.

حتى جاء القرن الرابع الهجري حيث استقرت المذاهب الفقهية والكلامية الكبرى، وتوطدت أركانها، واتسعت حركة التدوين والترجمة. وأحدث كل ذلك زخمًا فكريا معتبراً، تعددت روافده ومظاهره، وفي خلال ذلك حصل تطور جديد لعلم أصول الفقه، وقد صور الإمام الزركشي[13] هذه المراحل المتوالية لعلم الأصول فقال: "صدر في الصدر الأول جملة سنيّة، ورموز خفيّة، حتى جاء الإمام المجتهد الشافعي رضي الله عنه واهتدى بمناره، وعشى إلى ضوء ناره، فشمّر عن ساعد الاجتهاد، وجاهد في تحقيق هذا الغرض السني حق الجهاد، وأظهر دفائنه وكنوزه، وأوضح إشاراته ورموزه، وأبرز مخبآته وكانت مستورة، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، حتى نور بعلم الأصول رجا الآفاق، وأعاد سوقه بعد الكساد إلى نفاق، وجاء من بعده فبينوا وأوضحوا، وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان قاضي السنة أبو بكر بن الطيب[14]، وقاضي المعتزلة عبد الجبار[15]، فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتنع الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا، وصوبوا وصوروا..."[16] وعليه فقد حصل التطور الثاني لعلم أصول الفقه في القرن الرابع الهجري، وهو ما تضمنته جهود القاضيين بصفة خاصة، وقد تجلى هذا التطور في أمرين هما:

أ - التوسع الكبير، وذلك بعد أن دونت مختلف العلوم الإسلامية مثل علوم الحديث وعلوم القرآن وعلم الكلام، وتهيأ للكاتبين في أصول الفقه أن يسترسلوا في تتبع مسائل هذه العلوم في كتاباتهم الأصولية، ولم يقفوا عند حد الاستمداد منها بقدر الحاجة، وأخذ مسائلها مسلمة.

ب - جذب علم الأصول نحو الكلام جذبًا قويا سواء بإقحام موضوعات كلامية صرفة في علم الأصول كمسألة التحسين والتقبيح، ومسألة تكليف المعدوم، ومسألة خطاب الكفار بفروع الشريعة وغيرها، أو بإشراب علم الأصول طريقة المتكلمين في البحث والاستدلال وإقحام قواعد المنطق فيه حتى أنّ الإمام الغزالي صرح بأنّ من لم يتقنها لا ثقة بعلمه أصلاً[17].

13- هو: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، عالم بفقه الشافعية والأصول، مصري المولد والوفاة، ولد سنة 745هـ وتوفي سنة 794هـ. د. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 389.

14- هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بالباقلاني، البصري المالكي الفقيه المتكلم الأصولي نشأ بالبصرة وسكن ببغداد، توفي عام 403هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 3/909.

15- هو: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة، علم من أعلام المعتزلة وكبار متكلميهم، كان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع، توفي عام 415هـ. السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 3/220.

16- نقلاً عن د. أبو سليمان: الفكر الأصولي، [illegible].

17- المستصفى، 1/[illegible].

وخلاصة القول "فإنّ المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق واتصل بهما اتصالاً وثيقًا"[18].

وقد كانت لهذا التطور آثار حاسمة في مسيرة أصول الفقه وهو الذي أرهص لظهور فكرة المقاصد، فلنشرع إذن في تتبع جهود الأصوليين ومساهمتهم في هذا الجانب من هنا، ونبدأ في ذلك مع القاضيين - الباقلاني وعبد الجبار - باعتبارهما أبرز من يمثل هذه المرحلة.

- **الباقلاني (ت 403 هـ)** : القاضي أبو بكر بن الطيب "شيخ الأصوليين"، وشهرته والاتفاق على علو شأنه في أصول الفقه يغنيان عن الإطناب في التنويه بجهوده ومؤلفاته، وما حظيت به آراؤه من العناية والتبجيل بين سائر الأصوليين على مر القرون .

هذا ويندر جدًا أن تجد مسألة أصولية لم يتكلم فيها القاضي، فقد استوعب في موسوعته الأصولية التقريب والإرشاد لترتيب طرق الاجتهاد كل مسائل الأصول المتداولة في عصره بحثا، وأضاف إليها، وقد مرتعبارة الزركشي التي تنوه بدور القاضي وتجديده .

وقد تكلم القاضي في فكرة المناسب التي تمثل الموضوع الأول للكلام في المقاصد عند الأصوليين، فقد نسبوا إليه أنه قال عند الكلام في مسالك العلّة: "أنّ الوصف إمّا أن يكون مناسبًا للحكم بذاته، وإمّا أن لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزمًا لما يناسبه بذاته، وإمّا أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته، فالأول هو الوصف المناسب، والثاني الشبه، والثالث الطرد"[19] . وقد تواترت نسبة هذا التقسيم إلى القاضي بين الأصوليين، وهم يوردونه عادة عند بحث مسلك الشبه من مسالك العلّة .

هذا وإذا صح[20] أنّ كتاب التقريب والإرشاد ما زال محفوظًا، فسيضيء البحث فيه مستقبلا جوانب جديدة من حياة القاضي، ودوره في علم الأصول، وموقعه من فكرة المقاصد أو موقعها من فكره .

- **القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)**: وقد اجتمعت كلمة مترجميه على اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم على علو مكانته، وتفوقه في تخصصات علمية متعددة أبرزها جميعا تفوقه في العلوم العقلية من فلسفة ومنطق وجدل، كما كان نصيبه من العلوم الشرعية وافرًا،

18- مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، 249.

19- الأسنوي: نهاية السول، 4/120. والشوكاني: إرشاد الفحول، 219.

20- ذكرت الأستاذة عائشة السنيماني أنّ أحد الباحثين بجامعة المدينة المنورة قد عثر على نسخة كاملة من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي. أنظر: مجلة الموافقات، عدد ٠٠، ٠٠.

تجلى هذا واضحًا في معارفه ومؤلفاته في أصول الفقه[21] ، وهي التي تعنينا هنا، فقد ذكروا أنّها بلغت ستة وهي: أصول الفقه، الاختلاف في أصول الفقه، العُمد، شرح العُمد، مجموع العهد، النهاية.

كما أنّه خصص الجزء السابع عشر من موسوعته الكلامية "المغني في أبواب العدل والتوحيد" لأصول الفقه، هذا وباستثناء كتاب المغني - الذي هو مطبوع ومتداول - فإننا لا ندري إذا كانت كتبه الأخرى ما زالت موجودة أم أنّ عوادي الزمان قد أتت عليها .

وتتميز مؤلفات القاضي عبد الجبار الأصولية بالتوسع والابتكار، فقد ذكروا في ترجمته أنّ له كتبًا في أصول الفقه جامعة لم يسبق إلى مثلها"[22] ، وإذن فهو جدير بأن يعدّ إلى جانب القاضي الباقلاني مجدداً لعلم الأصول في القرن الرابع كما نبه على ذلك الإمام الزركشي.

والغريب أنّ الأستاذ أحمد الريسوني تكلّف نقض كلام الزركشي، وتجريد القاضي عبد الجبار من صفة المجدد، مستندًا إلى كون كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري[23] - الذي اعتبره شرحًا للعمد للقاضي عبد الجبار - لم يتضمن شيئا من مقاصد الشريعة، وإلى كون القاضي عبد الجبار قد عاش شوطًا ذا بال في القرن الخامس[24].

وأحسب أنّ المقام لا يحتاج إلى مزيد توضيح بعد العرض السابق لمؤلفات عبد الجبار، وبيان منزلته بين الأصوليين، أنبه فقط إلى أنّ المعتمد ليس شرحًا للعمد[25] كما ذهب الريسوني، وأنّ اعتبار القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) من أهل القرن الرابع أو الخامس أمر ليس له أثر في تقويم جهوده ومشاركته العلمية، مع أنّ اعتباره - في هذا الجانب بالذات - من أهل القرن الرابع أوفق، إذ أنّ جلّ جهوده العلمية كانت فيه كما يعرف ذلك من مطالعة حياته، فقد جلس للتدريس عام ٣٦٠ هـ[26] ، على أنّ مما يزيد المقام جلاء ما ذكره تاج الدين السبكي في ترجمته حيث قال: "كان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع وله التصانيف السائرة والذكر الشائع بين الأصوليين، عمر دهراً طويلاً حتى ظهر له الأصحاب،

21- د. أبو سليمان: الفكر الأصولي، 192.

22- المرجع السابق، 195.

23- هو: محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري: أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن ببغداد، له تصانيف كثيرة وشهرة بالذكاء، توفي سنة ٤٣٦هـ. أنظر: د. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 159.

24- نظرية المقاصد، 32.

25- د. أبو سليمان: الفكر الأصولي، ... ود. طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي، 191.

26- د. أبو سليمان: الفكر الأصولي، 194.

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، مثل الإجارات بين الناس... .

القسم الثالث: ما ليس ضروريًا ولا حاجيا حاجة عامة، وإنّما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائضها... .

القسم الرابع: وهو أيضًا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة لكنه دون الثالث بحيث ينحصر في المندوبات... فهو في الأصل كالضرب الثالث الذي انتجز الفراغ منه في أنّ الغرض المخيل: الاستحثاث على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الندب إليها... .

القسم الخامس: هو ما لا يظهرله تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات ولا من باب الحاجات ولا من باب المكرمات... وهذا يندر تصوره جداً في الشريعة"[32] ، وواضح أنّ هذا التقسيم هو الذي أصبح مدار الكلام في المقاصد عند الأصوليين بعده، وإلى هذا فإنّ أبا المعالي "صاحب فضل وسبق في الإشارة إلى الضروريات الكبرى في الشريعة، وهي التي سيتم حصرها فيما بعد تحت اسم الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"[33] . فقد ورد له في هذا الصدد: "الشريعة متضمنها: مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به فمعظمه العبادات... وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر... وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع"[34].

هذا ورغم ما يميز تقسيم إمام الحرمين من غموض وتداخل، فحسبه أنّه فتح الباب، ومهد السبيل للسالكين و "كل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيج"[35] ، ثم يتدرج إلى التهذيب والكمال .

- **أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ):** يحتل الإمام الغزالي موقعًا خاصًا في مسيرة الفكر الإسلامي، وخصوصية موقعه تأتي من كونه يمثل بصدق مرحلة المراجعة والتصحيح .

فقد كان مولعًا بطلب الحقيقة، ولولعه ذلك ونهمه الفكري خاض في علوم عصره

32- المرجع السابق، 913 إلى 926.

33- الريسوني: نظرية المقاصد، 36.

34- البرهان، 2/ 1351 .

35- المرجع السابق، 1347 .

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، مثل الإجارات بين الناس... .

القسم الثالث: ما ليس ضروريًا ولا حاجيا حاجة عامة، وإنّما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائضها... .

القسم الرابع: وهو أيضًا لا يتعلق بحاجة ولا ضرورة لكنه دون الثالث بحيث ينحصر في المندوبات... فهو في الأصل كالضرب الثالث الذي انتجز الفراغ منه في أنّ الغرض المخيل: الاستحثاث على مكرمة لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الندب إليها... .

القسم الخامس: هو ما لا يظهرله تعليل واضح ولا مقصد محدد، لا من باب الضرورات ولا من باب الحاجات ولا من باب المكرمات... وهذا يندر تصوره جداً في الشريعة"[32] ، وواضح أنّ هذا التقسيم هو الذي أصبح مدار الكلام في المقاصد عند الأصوليين بعده، وإلى هذا فإن أبا المعالي "صاحب فضل وسبق في الإشارة إلى الضروريات الكبرى في الشريعة، وهي التي سيتم حصرها فيما بعد تحت اسم الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال"[33] . فقد ورد له في هذا الصدد: "الشريعة متضمنها: مأمور به، ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به فمعظمه العبادات... وأما المنهيات: فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر... وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع"[34].

هذا ورغم ما يميز تقسيم إمام الحرمين من غموض وتداخل، فحسبه أنّه فتح الباب، ومهد السبيل للسالكين و "كل موضوع على الافتتاح قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيح"[35] ، ثم يتدرج إلى التهذيب والكمال .

- **أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ):** يحتل الإمام الغزالي موقعًا خاصًا في مسيرة الفكر الإسلامي، وخصوصية موقعه تأتي من كونه يمثل بصدق مرحلة المراجعة والتصحيح .

فقد كان مولعًا بطلب الحقيقة، ولولعه ذلك ونهمه الفكري خاض في علوم عصره

32- المرجع السابق، 923 إلى 926.

33- الريسوني: نظرية المقاصد، 36.

34- البرهان، 2/ 1151.

35- المرجع السابق، 1147.

بمختلف روافدها، حتى إذا حصل طلبته منها، أخذ في مراجعتها نقداً وتصحيحاً، وفي تمهيد سبيلها تحريراً وتنقيحاً، ثم توج جهوده بالدعوة إلى إحياء علوم الدين ، بعد أن رأى الأخطار المحدقة بالفكر الإسلامي من عديد الجوانب، وقد أهله موقعه هذا لإثراء فكرة المقاصد ودفع مسيرتها. ويمكن تلخيص جهوده في هذا المجال فيما يلي :

أ - **الاهتمام الكبير بمسألة التعليل:** وقد تجلى ذلك في إفراده إياها بكتاب خاص " شفاء الغليل » ، الذي يبدو أنّ الغزالي اندفع إلى تأليفه بعد أن أفزعه الشغب المثار حول هذه القضية الأساسية، فقد عمل من خلاله على تركيز مبدإ التعليل وإزاحة بعض جوانب الغموض التي أخذت تخيم عليه وتتجمع حوله، ولعل مما ساعده على ذلك تحرره الكبير من اضطراب النظرية الأشعرية في مسألة التعليل، وفيئته إلى القول بأنّ العقول تشير إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذر من المهالك، وترغب في جلب المنافع والمقاصد، وأنّ الرسل عليهم السلام بُعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا رحمةً من الله تعالى بالخلق وفضلاً لا حتماً وواجباً عليه[36] ، وهو خروج أشبه بأن يكون صريحاً عن موقف الأشاعرة رغم تبنيه له في الظاهر .

وقد تطرق الغزالي في كتابه هذا أيضاً إلى فكرة المقاصد، وإن لم يضف فيها أية إضافة نوعية تذكر، فقد قال في تعريف المناسب الذي يصح التعليل به: "المعاني المناسبة : ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها... والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرّة. والعبارة الحاوية لها: أنّ المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود"[37] ، ثم قسم هذا الأمر المقصود - أي مقصود الشرع - إلى ديني ودنيوي، وأشار إلى الكليات التي جاء الشرع بحفظها بقوله: "قد علم على القطع أنّ حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع"[38] ، واستدل على ذلك بكون الشرع رتب عقوبات وحدوداً للمعتدين عليها .

هذه الإشارات وغيرها تبين أنّ الغزالي قد أحاط خُبراً بأساس فكرة المقاصد وجهود السابقين فيها - أقصد إمام الحرمين على الخصوص - مما أقدره على تنسيقها والإضافة إليها وإرساخ مبناها في المستصفى .

ب - **التنظيم والصقل والتوضيح لفكرة المقاصد:** وقد جاء في مؤلفه الأخير

36- شفاء الغليل، 162.

37- المرجع السابق، 159.

38- المرجع السابق، 160.

في أصول الفقه «المستصفى». حيث ظهرت فكرة المقاصد في غاية الإحكام والانتظام.

فبعد أن عرف المصلحة بأنها "المحافظة على مقصود الشرع"[39]، أخذ في تقسيمها باعتبار قوتها في ذاتها إلى ثلاثة مراتب حيث قال: "المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ماهي في رتبة الضرورات وإلى ماهي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضًا عن رتبة الحاجات، ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها"[40]، ثم بيّن حقيقة كل مرتبة من هذه المراتب و مثّل لها وهي:

- **المرتبة الأولى** : الضرورات، ذكر أنّ مقصد الشرع هو أن يحفظ على الخلق خمسة أمور و هي: "دينهم ونفسهم و عقلهم ونسلهم ومالهم... و هذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح، و مثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإنّ هذا يفوّت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس"[41].
- **المرتبة الثانية**: "الحاجات من المصالح و المناسبات، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في إقتناء المصالح..."[42].
- **المرتبة الثالثة**: "ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثاله سلب العبد أهلية الشهادة، من حيث أنّ العبد نازل القدر والرتبة"[43].

وفي خلال عرضه لهذه المراتب مثل أيضًا لما يجري من كل مرتبة مجرى التكملة والتتمة، ثم تطرق بعد كل هذا إلى التعارض والترجيح بين المصالح مشيراً في أثناء ذلك إلى بعض قواعد الترجيح بينها كقوله: "إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين"[44]، وقوله : "عند تعارض مصلحتين ومقصودين... يجب ترجيح الأقوى منهما"[45].

بهذا العمق والاستيعاب يكون الغزالي قد أعطى فكرة المقاصد دفعًا قويًا، وتكون

39- المستصفى، 1/286.

40- المرجع السابق نفسه.

41- المرجع السابق، 1/287.

42- المرجع السابق، 1/289.

43- المرجع السابق، 1/290.

44- المرجع السابق، 1/304.

45- المرجع السابق، 1/311.

مساهمته أهم مساهمة للأصوليين فيها قبل الشاطبي كما سنرى.

- **سيف الدين الآمدي (ت 631 هـ):** قبل أن أعرض لمساهمة سيف الدين الآمدي، أنبه إلى أنني قدمت ذكره على الرازي[46] رغم أنّ هذا الأخير كان معاصراً له بل وأسبق منه وفاة، وذلك لأنّ جهود الآمدي تمثل استمراراً لمرحلة العطاء التي سبقتهما -أي الرازي والآمدي- في حين يتصدر الرازي مرحلة التراجع التي أعقبتهما .

ولعل أول ما يلفت الانتباه في مساهمة الآمدي هو تحرره إلى حد ما في مسألة التعليل من تأثير مذهبه الكلامي، ويتجلى ذلك في تعريفه للعلّة بأنّها الباعث على شرع الحكم[47]، وهي العبارة التي ظل المنكرون للتعليل الكلامي من الأصوليين يرفضونها بحزم، ويبالغون في النكير على من يقول بها[48].

وقد تضمن عرضه لفكرة المقاصد عناصر جديدة ومفيدة:

من ذلك تنصيصه صراحة على حصر الكليات في خمس مع تنبيهه على وجه الحصر حيث قال بعد ذكره للكليات الخمس: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنّما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[49]، ورغم أنّ عبارته في توجيه الحصر عامة وغير وافية بالغرض، فإنّ الآمدي يعتبر الوحيد بين الأصوليين - فيما نعلم - الذي نبه على وجه الحصر .

ومن ذلك أيضاً إدخاله المقاصد في باب الترجيح بين الأدلة وتنصيصه على ترجيح الضروريات على الحاجيات، وترجيح هذه على التحسينيات، كما نص على ترجيح المصالح الأصلية على مكملاتها في كل رتبة[50] ، وقد أصبح هذا المنزع في الترجيح شائعاً بين الأصوليين الذين جاءوا من بعده .

- **الفخر الرازي (ت 606 هـ):** الإمام الرازي صاحب "**المحصول في علم الأصول**" الذي شُغل به خلق كثير ممن جاء بعده من الأصوليين يمثل بداية توقف عطاء الأصوليين في جانب فكرة المقاصد، فقد جاء عرضه لها هزيلاً لم يرق لا إلى مستوى عرض الغزالي الذي سبقه بقرن كامل، ولا عرض الآمدي الذي كان معاصراً له.

46- هو: محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، فخر الدين الرازي، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، ولد في الري سنة 544هـ، وتوفي بهراة سنة 606هـ. أنظر: د . محمد شعبان اسماعيل: **أصول الفقه تاريخه ورجاله**، 225.

47- **الإحكام**، 224/3.

48- انظر ص**45** من هذا البحث.

49- **الإحكام**، 300/3.

50- **المرجع السابق**، 236/4، وما بعدها.

وأول ما يلاحظ على الفخر في هذا الصدد عدم التزامه ترتيباً محدداً للكليات الخمس، فهو يذكرها مرة بهذا الترتيب: النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل[51]، ثم يذكرها مرة أخرى بترتيب مغاير كما يلي: النفوس، والعقول، والأديان، والأموال، والأنساب[52]، وواضح ما في هذا العرض من التذبذب، فإذا انضاف إلى ذلك اضطرابه الكبير في مسألة التعليل، وازدواجية موقفه منها، تبينت ضحالة مساهمته .

وعلى غرار ما عرفته عند الإمام الرازي، لم تحظ فكرة المقاصد بأي عناية تذكر عند اتباعه كابن الحاجب والبيضاوي[53] والأسنوي[54] ، بل لقد استمر العرض المضطرب لها، وتوقفت الزيادة فيها توقفاً تاماً[55] .

وإلى هنا أكون قد أتيت بالعرض على أهم جهود الأصوليين في العناية بفكرة المقاصد قبل الشاطبي، لذلك أنتقل إلى عرض جهود الفقهاء .

ثانيا : فكرة المقاصد عند الفقهاء

أبرز ميدان ساهم الفقهاء من خلاله في إثراء فكرة المقاصد هو ميدان القواعد الفقهية كما أشرت من قبل، لذلك سوف أعتمد في رصد مساهمتهم على أهم ما كُتب في هذا الفن بوجه خاص، وإن كنت لا ألتزم ذلك التزاماً تاماً، فلنشرع إذن مع الأحناف الأوائل الذين يرجع إليهم الفضل في بعث هذه الطريقة في التأليف وأولهم في ذلك :

- **أبو الحسن الكرخي**[56] **(ت 340 هـ)**: وقد انتهت إليه رئاسة الحنفية وتخرج به كثير من الأعلام، صنف المختصر وشرح الجامعين الصغير والكبير لمحمد بن الحسن[57]، ووضع رسالة في القواعد اشتهرت بـ: **أصول الكرخي**، ضمنها سبعاً وثلاثين قاعدة، وبالرغم

51- المحصول 2/217.

52- المرجع السابق، 612.

53- هو: عبد الله بن محمد، ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسر، ولد في مدينة البيضاء قرب شيراز وتوفي بتبريز سنة 685هـ. د. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 267.

54- هو: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي المصري الشافعي الملقب بجمال الدين، الفقيه الأصولي النظار، ولد بأسنا سنة 704هـ وتوفي بالقاهرة سنة 772هـ. انظر د . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 365.

55- ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، 182. والأسنوي: نهاية السول في شرح منهاج الوصول، 4/82 إلى 84.

56- هو: عبد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن: فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، ولد سنة 260هـ، وتوفي ببغداد سنة 340هـ. د . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 119.

57- هو: محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، ولد بواسط سنة 131 هـ ونشأ بالكوفة فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به، توفي سنة 189 هـ. الزركلي: الأعلام، 6/82.

من أنّها قواعد خاصة بالمذهب الحنفي فإنّ أهميتها - بالنسبة لموضوعنا - تأتي من كونها أول ما كتب في القواعد الفقهية[58].

- أبو زيد الدبوسي[59] (ت 430 هـ) : كان من أكابر أصحاب أبي حنفية، وممن يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج[60]. له مؤلفات عديدة منها: كتاب تقويم الأدلة في أصول الفقه، كتاب الأسرار في الأصول والفروع ويبدو أنّ لهذا الكتاب علاقة كبيرة بموضوع المقاصد وتعليل الأحكام، وقد اعتبر أجلّ تصانيفه[61]، غير أنّ أهم ما يستوقفنا في ترجمته هو كونه أول من وضع علم الخلاف و أبرزه إلى الوجود من خلال كتابه تأسيس النظر، وقد تضمن هذا الكتاب ستا وثمانين قاعدة موضحةبالأمثلة والنظائرالفقهية.

وبفضل هذه الجهود الكبيرة أصبح القاضي أبو زيد معلمًا بارزاً في مسيرة الفكر الإسلامي، وموضعا لتقدير دارسيه وتنويههم بعلمه، من ذلك أنّ ابن خلدون نوه بجهوده في دراسة القياس - الذي لا تخفى صلته بالمقاصد - فقال: "وجاء أبو زيد من أئمتهم -أي الأحناف - فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده"[62].

وذهب أحد الدارسين المعاصرين لفكر أبي زيد إلى أنّ من أهم القضايا المميزة لمنهجه "إهتمامه بإيجاد تفسيرات وتعليلات منطقية معقولة للأحكام الكلية والمسائل الفقهية، وهو ما يمكن أن يسمى فلسفة التشريع أو الفقه التعليلي ، ويدخل في شكله العام ضمن حكمة التشريع، حيث يجعل للحكم معنى ومفهوما يعقله كل واحد، فيسهل عليه فهمه وأداؤه على وجهه"[63] ، وهذا عمل في صميم الاهتمام بالمقاصد كما هو واضح .

هذا وقبل أن ندع القاضي أبا زيد وندع معه جهود الأحناف الأوائل في تقعيد الأحكام، يجدر بنا التنبيه إلى ملاحظة هامّة، فقد نقل الشيخ مصطفى عبد الرازق عن علاء الدين الحصكفي[64] قوله: "اعلم أنّ أصول الفقه فرع لأصول الدين، فكان من الضرورة أن

58- علي أحمد الندوي: القواعد الفقهية، 100.

59- هو: عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد: أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، نسبته إلى دبوسية من بلاد ما وراء النهر، توفي سنة 430هـ. د. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 158.

60- د. أبو سليمان: الفكر الأصولي، 307.

61- علي أحمد الندوي: القواعد الفقهية، 132.

62- المقدمة، 455.

63- د. أبو سليمان: الفكر الأصولي، 395.

64- هو: محمد بن علي الحصني المعروف بعلاء الدين الحصكفي: مفتي الحنفية في دمشق في عصره، كان فاضلاً عالي الهمة، توفي بدمشق سنة 1088 هـ. انظر د. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 395.

يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب، وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، ولا اعتماد على تصانيفهم، وتصانيف أصحابنا قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان لصدوره ممن جمع الأصول والفروع، مثل مآخذ الشرع وكتاب الجدل للماتريدي أبي منصور[65]، وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع غير أنّهم لما لم يتمهروا في دقائق الأصول وقضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول، ثم هجروا القسم الأول، إمّا لتوحش الألفاظ والمعاني، وإمّا لقصور الهمم والتواني، واشتهر القسم الأخير"[66] . والذي يظهر أن جهود الكرخي والدبوسي تندرج في القسم الثاني دون أن يعني ذلك أنهم تأثروا بآراء المخالفين، وأنّ تحفظ علاء الدين الحصكفي في قوله: "أفضى رأيهم - أي الأصوليين الأحناف - إلى رأي المخالفين في بعض الفصول" لا معنى له فقد هجرت هذه الطريقة أيضًا بعد أن تبنى الأحناف طريقة المتكلمين في كتابة الأصول، ولم تبعث من جديد إلاّ في القرن السابع وفي ثوب جديد على يد الشيخ عز الدين بن عبد السلام[67]، وأصبحت تعرف بـ: **القواعد الفقهية**، بعد أن كانت تعرف بطريقة الفقهاء أو الأحناف في كتابة الأصول[68] .

- **عز الدين بن عبد السلام (ت 660 هـ)**: يعتبر الإمام عز الدين بن عبد السلام محيي طريقة الفقهاء في كتابة القواعد من خلال كتابه **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** بعد أن ضمرت وكادت تتلاشى، وقد أغرى بعمله هذا الكثير ممن جاءوا بعده، فنسجوا على منواله، وازدهرت الكتابة في القواعد الفقهية مرّة أخرى.

غير أنّ ابن عبد السلام لم يكتف بذكر القواعد المذهبية أو الضوابط الفقهية - كصنيع المؤسسين الأوائل لهذه الطريقة - وإنّما جعل غرضه "بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيلها، وبيان المخالفات لسعي العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها، وبيان ما يُقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض"[69]، وهذا - بلا ريب - منزع جليل في الفقه .

65- هو: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، من أئمة الكلام، نسبته إلى ما تريد محلة بسمرقند، توفي سنة 333هـ. انظر د . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 216 .

66- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، 248.

67- هو: عبد العزيز بن عبد السلام، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، ولد في دمشق سنة 577هـ، وتوفي بالقاهرة سنة 660هـ. أنظر: د . محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 253.

68- أحمد الندوي: القواعد الفقهية، 76 . ود . ضه جابر العلواني: مجلة المسلم المعاصر، عدد 15، 56 . 57.

69- قواعد الأحكام، 1 / 3.

ووفاء لهذا المنزع جاء الكتاب حافلاً بكثير من التنبيهات على أسرارالشرع وغايات أحكامه التي هي مقاصده، موضحًا للمصالح أنواعها ومراتبها، لمعرفتها والسعي في تحصيلها، ومنبها على المفاسد لدفعها أو السعي في تقليلها، ومن الأمثلة على ذلك قوله: "اعلم أنّ الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده، ويوفر مصالحه، فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به، بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره نظراً إلى مصلحة البابين"[70] ، وهذا بيان للاتجاه الغائي لأحكام الشريعة، وأنّها أبداً تستهدف تحقيق المصالح.

ويقول في موضع آخر: "المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا و الآخرة"[71] .

- **القرافي**[72] (ت 684 هـ) : كان إمامًا بارعًا في الفقه و الأصول، دلت مصنفاته على غزارة علمه ورسوخ فهمه[73] ، والذي يعنينا هنا مساهمته الهامة في النهوض بفكرة المقاصد، وقد امتاز- رحمه الله - بالغوص على المعاني، والنزوع إلى التقعيد والنظر الكلي، وكان يقول في ذلك: "إنّ من جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت... ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب"[74] .

ومن الأمثلة الدالة على مدى اهتمامه بالمقاصد، ما ذكره في الفرق الثامن والخمسين الذي خصصه للتمييز بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل حيث قال: "وربما عبر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاح اصحابنا، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا، ولذلك يقولون سد الذرائع ومعناه حسم مادة وسائل الفساد دفعًا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة، منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور"[75] ، وبعد أن قسم الذرائع إلى

70- المرجع السابق، 143/2.

71- المرجع السابق، 29/1.

72- هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان، أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية، مصري المولد والمنشأ والوفاة، كانت وفاته بالقاهرة سنة 684 هـ. أنظر: الزركلي: الأعلام، 1/ 90.

73- علي أحمد الندوي: القواعد الفقهية، 155.

74- الفروق، 1/ 32.

75- الفروق، 32/2.

ثلاثة أنواع بناء على ما تؤول إليه، وبيّن حكم كل نوع منها ومثّل له، خلص إلى القول: "واعلم أنّ الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإنّ الذريعة هي الوسيلة، فكما أنّ وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما يتوسط متوسطة"[76].

ومن الدلائل الإضافية التي تجلي دور القرافي في إثراء فكرة المقاصد بحثه في "مقاصد المكلف"، وقد خصص لذلك رسالة **الأمنية في إدراك النية** حلل فيها بتدقيق بالغ مقاصد المكلفين .

وأخيراً هناك أمر جدير بالتنويه يلاحظ عند القرافي وعند شيخه ابن عبد السلام، وهو نزوعهما إلى ضبط بعض قواعد المقاصد، فقد جاءت في كتابيهما طائفة معتبرة من القواعد في هذا الغرض، وهذه بعض أمثلتها:

- كل تصرف جر فساداً أو دفع صلاحًا فهو منهي عنه، وذلك كإضاعة المال بغير فائدة وإضرار الأمزجة بغير عائدة[77] .
- كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة[78] .
- كل عقد لا يفيد مقصوده يبطل[79] .

وهذا العمل يعتبر تطوراً نوعيا هامًا في تناول فكرة المقاصد وتأصيل قضاياها، وانعطافًا في مسيرتها، وضعها على طريق الخروج من الجزئية والتشتت، والارتقاء نحو الكلية والتقنين كما هو الشأن في تطور العلوم .

- **ابن تيمية**[80] **(ت 728 هـ)** : يعتبر الإمام ابن تيمية علمًا شامخًا من أعلام التجديد في تاريخ المجتمع الإسلامي، وقد تميزت مسيرته التجديدية بالثورة على الجمود

76- المرجع السابق، 33/2.

77- ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 75/2.

78- القرافي: الفروق، 34/2.

79- المرجع السابق، 260/3.

80- هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي الملقب بتقي الدين المكنى بأبي العباس، الإمام المحقق المجتهد نادرة عصره، شيخ الإسلام وقدوة الأنام، ولد بحران سنة 661 هـ، وتوفي بدمشق سنة 728 هـ. أنظر: د. محمد شعبان اسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 305.

والتقليد في الشريعة، وكذا على البدع والخرافات التي غشيت المجتمع الإسلامي فشلّت حركته، ووقفت حائلاً بينه وبين الكثير من مصالحه الحيوية.

وقد أهله موقعه الفكري - كداعية للاجتهاد ولتجديد صلة المجتمع بالدين - للإسهام في إثراء الفكر المقاصدي ومن ثمّ للنهوض بفكرة المقاصد، وقد وردت له في ذلك مقالات عديدة وإشارات متنوعة.

من ذلك تحديده الغاية من إرسال الرسل عليهم السلام في تحصيل مصالح الإنسان ودفع المفاسد عنه، وفي هذا المعنى يقول: "إنّ الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"[81].

ومن ذلك أنه كان يرى أنّ الاضطراب الذي أصاب موقع الدين في المجتمع يرجع إلى عدم فهم المصالح التي جاء بها الدين فهمًا صحيحًا، ومن ثم حصل التفريط فيها، وفي ذلك يقول: "إنّ تحصيل المصالح يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي... وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم"[82].

كما أنه كان يرى: "أنّ مدار الشريعة على قوله تعالى: «فاتقو الله ما استطعتم»[83] المفسر لقوله: «اتقوا الله حق تقاته»[84]، وعلى قول النبي صلّى الله عليه وسلم: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[85]، وعلى أنّ الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع"[86].

وخلاصة القول فإن الكلام في المقاصد والمصالح سمة بارزة في كتاباته، سواء بالتنبيه على أصولها ومراتبها، أو بتطبيقها والاستناد إليها في تنزيل الأحكام وفي توجيه قضايا الحياة العامّة والخاصة[87].

81- مجموع الفتاوي، 13/96.

82- المرجع السابق، 11/343.

83- سورة التغابن: الآية 16.

84- سورة آل عمران: الآية 102.

85- البخاري: الصحيح، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، 4/258.

86- مجموع الفتاوي، 28/284.

87- أحمد الريسوني: نظرية المقاصد، 53، 54.

- **ابن القيم** (ت 751 هـ): سار على طريقة شيخه ابن تيمية في تتبع غايات التشريع ومقاصده، فنبه عليها وحذر من الغفلة عنها أوالتفريط فيها، وفي ذلك يقول: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور،وعن الرحمة إلى ضدها،وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"[88] ، ثم يضيف مبينًا أهمية هذه القاعدة الجامعة لغايات التشريع: "إنّ هذا فصل عظيم النفع جداً، وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به"[89].

ولعل أهم إسهام لابن القيم رحمه الله في إثراء الفكر المقاصدي يتجلى في دفاعه الكبير عن مبدإ التعليل بكل وجوهه، وانتصاره المطلق له، وعمله على دحض الشبهات التي علقت به بفعل التأثير الأشعري و الظاهري .

كما يتجلى في اهتمامه المتميز بقاعدتي سد الذرائع وإبطال الحيل، وتوسعه في عرضهما، ودعوته الفقهاء للاهتمام بهما[90] . إذ الحيل والذرائع من أكثر الوسائل التي تضيع بها مقاصد الشريعة.

وإلى هنا نكون قد دخلنا في النصف الثاني من القرن الثامن[91]، وهي الفترة التي ظهر فيها الإمام الشاطبي، وأحدث طفرة في دراسة المقاصد نحاول فيما يلي الوقوف عند أهم جوانبها .

ثالثًا : فكرة المقاصد عند الإمام الشاطبي

تخصيص الشاطبي بهذه الفقرة جاء لسببين :

- لأنّ جهود الشاطبي في مجال المقاصد متميزة حجمًا ونوعًا كما سنوضح ذلك .
- ولأنّ الشيخ ابن عاشور صرّح بأنه يقتفي آثار الشاطبي في دراسته للمقاصد[92].

يعتبر الإمام الشاطبي حامل لواء المقاصد ومشيّد عمارتها، بل لقد كادت مساهمته

88- أعلام الموقعين، 14/3.

89- المرجع السابق نفسه.

90- المرجع السابق، 120/3 وما بعدها.

91- كانت وفاة ابن القيم رحمه الله سنة 751هـ.

92- مقاصد الشريعة، 3.

في هذا الجانب وشهرته فيه أن تغطي على جوانب أخرى في فكره وفي تجديده، إن لم تكن قد غطّت بالفعل. لذلك سوف أعمل على عرض مساهمته في مجال المقاصد ضمن الإطار العام لتجديده، حتى تتضح بقدر الإمكان، ودون أن تحجب غيرها من جوانب التجديد في فكره، إذ أنّ تجديده لم يقتصر على المقاصد فحسب، وإن تجلى فيها أكثر من غيرها.

لقد عاش الشاطبي في الأندلس في القرن الثامن الهجري (ت 790 هـ)، فكان أن عاصر أوضاع التململ والاضطراب التي عرفها المجتمع الأندلسي يومئذ، وهي الأوضاع التي وصفها الشاطبي نفسه وصفًا جامعًا بـ"غربة الإسلام"[93].

وقد اتجه منذ نشأته للتحصيل وطلب العلم بهمة عالية، خائضًا في مختلف فنونه، بقدر ما وفّر له محيطه، يقول في ذلك: "لم أزل منذ فتق للفهم عقلي ووجه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، وأعطته المنّة المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت لجه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريئ، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه... إلى أن من علي الرب الكريم الرؤوف الرحيم، فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي"[94]، وبعد أن أشبع نهمه وحقق طلْبته، اتجه إلى المجتمع سالكًا سبيل الدعوة والتغيير بنشر العلم والإنكار على المبتدعين، والدعوة إلى الاعتصام بالسنة وهدي السلف الصالح رضي الله عنهم، ويبدو أن معاناته كانت كبيرة وهو يحاول مقاومة تيار الانحطاط الجارف في الفكر والسلوك، يقول في ذلك: "دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها، فلما أردت الاستقامة على الطريق، وجدت نفسي غريبًا في جمهور أهل الوقت، لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد... وقامت علي القيامة، وتواترت عليّ الملامة، وفوّق إليّ العتاب سهامه، ونسبت إلي البدعة والضلالة، وأنزلت منزل أهل الغباوة والجهالة"[95]، وقد كان لكل هذا وقع في نفسه، وأثر ظاهر في موقفه من عصره[96]، ولكنه لم يثنه عن عزمه، ولم يقطعه عن غرضه، بل استمر يكشف الانحرافات، ويقاوم البدع والخرافات، ويدعو إلى السنة بالحكمة والموعظة الحسنة، يقول في ذلك: "فرأيت أنّ الهلاك

93- الاعتصام، 1/13 وما بعدها.

94- المرجع السابق، 1/18، 19.

95- المرجع السابق، 1/20.

96- انظر المقدمة الثانية عشرة عندما يتكلم في الشرط الثاني من شرطي مطالعة كتب المصنفين. الموافقات، 1/77. وكذلك موقفه من الفقهاء المتأخرين وكتبهم الذي سنأتي الإشارة إليه.

في اتباع السنة هو النجاة، وأنّ الناس لن يغنوا عنيّ من الله شيئًا، فأخذت في ذلك على حكم التدريج في بعض الأمور"[97].

هذا هو إذن المحيط الاجتماعي والثقافي الذي احتضن الشاطبي، وذلك موقفه منه، فماذا عن تجديده؟.

أفصح الشاطبي عن غرضه في المقدمات[98] التي وضعها لكتاب الموافقات بما ضمنها من انتقادات منهجية دقيقة للأوضاع الفكرية بوجه عام ولحال الفكر الأصولي والفقهي بوجه خاص هذا من جهة، ومن جهة أخرى بما قدم من آراء وتوجيهات لتجاوز ذلك الحال .

ففي شأن مصادر المعرفة بيّن موقع كل من العقل والنقل قائلاً: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يُسرّحه النقل"[99]، وفي السياق نفسه انتقد الاعتماد على الأوهام والرؤى المنامية وعلم النجوم وعلم الحروف وغيرها من المسالك الزائفة التي شاعت يومئذ في المجتمع الإسلامي، وأصبحت محل قبول من بعض الخاصة فضلاً عن العامة، مبينًا أنها ليست طرقًا للعلم ولا يعتمد عليها، وقد مثّل لهذا النوع "بما انتحله الباطنية في كتاب الله، من إخراجه عن ظاهره، وأنّ المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر، وإنّما ينال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام، واستنادهم في جملة من دعاويهم إلى علم الحروف وعلم النجوم... ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكمون، وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه، ولا ثمرة تجنى منه فلا تعلق به بوجه"[100].

وأمّا أصول الفقه فقد انتقد اخال التي آلت إليها عند المتأخرين من عدة جوانب:

فمن جانب تركيب أدلّة الأصول بالطرق الكلامية والفلسفية، وهي الكيفية التي شاعت بين الأصوليين منذ القرن الرابع، وهيمنت عند المتأخرين بعدما غلبت طريقة المتكلمين طريقة الأحناف، يقول: "وأمّا إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة إلاّ أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف الصالح، فإنّ ذلك متلفة للعقل ومحارة له قبل بلوغ

97- الاعتصام، 1/20.

98- الموافقات، 1/29 إلى 106.

99- المرجع السابق، 1/87.

100- المرجع السابق، 1/56.

المقصود وهو بخلاف وضع التعليم... وأيضًا فإنّ الإدراكات ليست على فن واحد ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلاّ في الضروريات وما قاربها فإنّها لا تفاوت فيها يعتد به، فلو وضعت الأدلة على غير ذلك لتعذر هذا المطلب"[101]، ومن جانب علاقة الأصول بالفقه لاحظ الشاطبي أنّ علم الأصول قد غلب عليه - عند المتأخرين - التجريد والخلاف، وأدخلت فيه مسائل عديدة ليست منه، فضؤلت فائدته العملية وأوشكت صلته بالفقه على الانقطاع، لذلك انتقد تلك الوضعية، مبينا "أنّ كل مسألة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية... وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها"[102]، وأنّ كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلاّ أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضًا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيّر والمحرم المخيّر، فإنّ كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنّما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام... فإنّه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه"[103].

وأمّا بالنسبة للفقه، فقد نفض يده مرة واحدة من كتب المتأخرين و "كان يقول: شأني عدم الاعتماد على التقاييد المتأخرة، إمّا للجهل بمؤلفها، أو لتأخر أزمنتهم جداً، فلذلك لا أعرف كثيراً منها ولا أقتنيه، وعمدتي كتب الأقدمين المشاهير، ولا يرى لأحد أن ينظر في هذه الكتب المتأخرة"[104].

وبعد أن وقف على كل تلك النقائص والاختلالات وكثير غيرها، أخذ في سبر أغوارها ورصد أطوارها، طالبًا علاجها "فقطع في طلب هذا المقصود مهامه فيحا، وكابد من طوارق طريقه حسنا وقبيحا، ولاقى من وجوهه المعترضة جهما وصبيحا، وعانى من راكبته المختلفة مانعا ومبيحا"[105]، وهو بيان لما لقيه في خلال عمله من أصناف المعاناة المضنية، وكانت ثمرة عمله الشاق كتاب **الموافقات**. وقد أشار الشاطبي إلى طريقة تأليفه بما يدل على أنّ ما تضمنه من قضايا وآراء وتحقيقات إنّما جاء في سياق تفرسه للأوضاع الفكرية وللواقع

101- المرجع السابق، 1/59 - 60.

102- المرجع السابق، 1/42 - 43.

103- المرجع السابق، 1/44 - 45.

104- من مقدمة الشيخ رشيد رضا للاعتصام.

105- الموافقات، 1/22.

الاجتماعي بوجه عام ومحاولة إصلاحه[105]. وهو ما أضفى على موضوعات الكتاب مسحة واقعية واضحة، وجعله بعيداً عن النزعة النظرية التجريدية التي ابتلي بها الفكر الإسلامي يومئذ.

ويبدو أنّ إحساس الشاطبي بجمود محيطه وتحكم سلطان التقليد فيه كان قويًا، وهو - فيما يظهر - سبب تخوفه من أن تكون جدة عمله سببا في إنكار ذلك العمل. لذلك هرع إلى التصريح بأنّ ما جاء به في كتاب الموافقات من قضايا وآراء - وإن كان جديداً في نسجه - مقرر في الكتاب والسنة ومنهج السلف، فقال: "فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمى عنك وجه الاختراع والابتكار، وغرّ الظان أنّه شيء ما سمع بمثله، ولا ألّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله... فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنّه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظار"[106]. فلم يبق إذن أيّ مسوغ لرفض تجديده أو التنكر لعمله.

وإذا كان حصر جوانب التجديد عند الشاطبي أمرا متعذراً في هذه الوقفة العابرة، فإنّ الملاحظة الأولى التي يمكن ابداؤها هي أنّ تجديده يصدق أكثر ما يصدق على المنهج، وقد أشار إلى ذلك بنفسه عند التنبيه على الغرض من كتاب الموافقات حيث قال: "ليكون - أيّها الخل الصفي والصديق الوفي - هذا الكتاب عونًا لك في سلوك الطريق، وشارحًا لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق، ومرجعك في جميع ما يعنّ لك من تصور وتصديق، إذ قد صار علمًا من جملة العلوم، ورسمًا كسائر الرسوم، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم، لا جرم أنّه قرّب عنيك في المسير، وأعنمك كيف ترقى في علوم الشريعة وإلى أين تسير"[107].

هذا ويمكنني هنا الإشارة إلى أمرين بارزين في تجديده المنهجي هما:

1 - **التأليف بين شقي الفكر الأصولي والفقهي:** - أي الفقه والأصول - وتوثيق الصلة بينهما، وذلك أنّهما ظلا متباعدين منذ القرن الرابع تقريبًا، ليتطور ذلك التباعد بمرور الزمن محدثا خللاً واضطرابًا في مسيرة الفكر الأصولي والفقهي، وقد تشوّف غير واحد من النظار إلى رأب الصدع ومعالجة الخلل، ولعلّ فن تخريج الفروع على

---

105 - المرجع السابق، 1/ 22 - 23.

106 - المرجع السابق، 1/ 25.

107 - المرجع السابق، 1/ 24.

الأصول إنّما وضع لهذا الغرض، وهو ما يُفهم من تنبيه شهاب الدين الزنجاني[109] - أول الكاتبين فيه - الذي أورده في فاتحة كتاب تخريج الفروع على الأصول، حيث قال: "وحيث لم أر أحداً من العلماء الماضين والفقهاء المتقدمين تصدى لحيازة هذا المقصود - أي الجمع بين الفروع و الأصول - بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبددة، من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول، أحببت أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسر الناظرين، فحررت هذا الكتاب كاشفا عن النبإ اليقين"[110]، فلما جاء الشاطبي - وقد رأيناه ينتقد ابتعاد علم الأصول عن الفائدة وضعف صلته بالفقه - استفاد من جهود الفريقين، دون أن يتقيد بطريقة أيّ منهما، فاجتمع لديه ما تفرق عند غيره، وتآلف عنده ما اختلف وتباعد عندهم، واستقل بطريقته في التأليف، ولذلك لم أصنف الشاطبي في هذه الدراسة مع أيّ من الفريقين، وقد دأب الدارسون على تصنيف كتاب الموافقات مع الكتب الأصولية وهو تصنيف فيه كثير من الإغضاء والتسامح.

2 - رفد المنهج وتكميله بركن المقاصد: وهو الميدان الذي برز فيه الشاطبي بروزاً عجيباً، وظهرت فيه عبقريته، فقد أعطى دفعاً نوعياً كبيراً للمقاصد، وجاء عمله فيها أشبه بالطفرة بالنسبة لما قبله[111]، ويتجلى تجديد الشاطبي في ميدان المقاصد من خلال جانبين هما :

أ - الحجم: ونقصد به التوسع الكبير، فقد خاض في لجج هذا الفن خوض المحسن للسباحة "فحلل المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً من كتابه الموافقات، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنّها نظام عام لجميع البشر"[112]، ويمكن ملاحظة هذا التوسع بمقارنة ما قدّمه الشاطبي مع ما قدّمه من سبقوه في هذا المجال، فقد كانت المقاصد عندهم نقطة مغمورة يشيرون إليها إشارة عابرة في مبحث القياس أو المصالح المرسلة، أو يتناولون بعض مسائلها عرضاً في فن القواعد الفقهية، فلما جاء الشاطبي قصدها بالدراسة، وأطال النفس في تبيين أنواعها وتتبع أطرافها بما لم يعهد من قبل على الإطلاق.

---

109 - هو: محمود بن أحمد بن محمود، شهاب الدين الزنجاني، لغوي من فقهاء الشافعية، ولد في زنجان قرب أذربيجان سنة 573هـ، وتوفي سنة 656هـ. الزركلي: الأعلام، 7/161.

110 - تخريج الفروع على الأصول، 34 - 35.

111 - د. عبد المجيد النجار: مجلة العلوم الإسلامية، عدد 3، 20.

112 - مقدمة الشيخ دراز للموافقات، 1/6.

ب - **الموقع:** فقد جعلها ركنًا أساسيا في بنية الفكر الإسلامي، ورتب على ذلك أمور أهمها: "أنّه جعل الشرط الأول والأعظم لبلوغ مرتبة الاجتهاد هو معرفة المقاصد على كمالها"[113]، وبيّن أساس ذلك بقوله: "فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلّى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"[114].

وعلى ذلك فإنّ من جهل المقاصد لا اعتداد بفهمه في الشريعة، لأنّه "يأخذ ببعض جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه، من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع الافتقار إليها"[115].

هذا إذن عن تجديد الشاطبي في مجال المقاصد، وستأتي في مطاوي هذه الدراسة إشارات كثيرة وتنبيهات مختلفة لآرائه وأفكاره، إذ لا غنًى لمن يكتب في المقاصد عن فكر الشاطبي.

رابعًا: المقاصد بعد الشاطبي

إنّ العمل التجديدي المتكامل الذي قام به الشاطبي على المستوى المنهجي عمومًا، والمقاصدي خصوصًا، كان حريا بإحداث ثورة عامة بين رجال الفكر الإسلامي، تحطم طوق الجمود والتقليد اللذين استحكما أمدًا طويلاً، وتبوئ المقاصد المقام اللائق بها في منظومة الفكر الإسلامي، سواء من حيث الاهتمام بها في نفسها تنظيراً، أو من حيث مراعاتها واستحضارها تطبيقا في الاجتهاد والفتوى، غير أنّ المحيط الفكري و الاجتماعي - الذي سبقت الإشارة إلى بعض أحواله وملابساته - لم يكن مهيئًا لاحتضان عمل الشاطبي، ولا للتفاعل معه تفاعلاً إيجابيًا، لذلك استمرت هيمنة الطريقة التقليدية في تناول فكرة المقاصد سواء عند الأصوليين أو عند الفقهاء، في حين هُجرت طريقة الشاطبي تمامًا، وما ذكره الأستاذ محمد المنوني من استمرار العناية بالموافقات[116] غير سديد ولا متّجه، إذ أنّ تلك العناية - مع ضؤولتها - قد انصبت على إدخال الموافقات في دور ة الاختصار والنظم

113- الريسوني: نظرية المقاصد، 330.

114- الشاطبي: الموافقات، 4/106 ـ 107.

115- المرجع السابق، 4/174 ـ 175.

116- مجلة الموافقات، عدد 1، 119 وما بعدها.

والإشادة بمؤلفه ، دون أن تتجه إلى استيعاب خطابه المنهجي، أو الاستفادة من مضمونه المقاصدي، وهل نقم الشاطبي من المتأخرين إلاّ تلك الظاهرة ؟.

ولم يبدأ الالتفات إلى الشاطبي وإلى المقاصد عمومًا إلاّ منذ قرنين تقريبًا، حيث "ظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيبًا... لما أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب الموافقات للشاطبي هو المفزع وإليه المرجع"[117].

وبعد هذا العرض التاريخي لتطور فكرة المقاصد يمكن القول أنّ البحث في مقاصد الشريعة بمعنى التنظير لها وإبرازها للمتفقهين والمجتهدين قد مرّ بثلاث مراحل، لكل مرحلة مميزاتها وخصائصها، وهي :

1 - **المرحلة الأولى :** وتمتد من بداية الفكر الإسلامي - أي عهد الصحابة - حتى القرن الرابع الهجري، في هذه المرحلة لم تبحث فكرة المقاصد بحثًا نظريًا، وإن كانت على المستوى العملي معتبرة بإطلاق عند الفقهاء والمجتهدين وعموم الباحثين في الفكر الإسلامي، فقد تشبعوا بها خلال دراساتهم للشريعة وعملوا على تطبيقها في فتاويهم واجتهاداتهم، ولعل أبلغ شاهد على ذلك جودة ملكاتهم في فقه الشريعة ورسوخ أقدامهم في الاجتهاد، حتى أنّ هذه المرحلة تُعد أزهى مراحل الفقه الإسلامي، وفي أواخر هذه المرحلة بدأ الجدل في فكرة التعليل، خصوصًا مع بروز دور المتكلمين في الفكر الإسلامي، وانزلاق غلاة مدرسة الأثر (الظاهرية) نحو رفض الرأي جملة وتفصيلا.

2 - **المرحلة الثانية :** وتمتد من القرن الرابع حتى القرن الثامن الهجري أي حتى مجيء الشاطبي، في هذه المرحلة لم يقع بحث فكرة المقاصد بمعنى التوجه إليها توجها أوليا وإنّما بحثت في الغالب عرضًا.

فبالنسبة للأصوليين ظهرت فكرة المقاصد كمسألة جزئية ضمن مباحث الرأي التي محورها القياس، ثم أخذت تنمو وتتسع، وقد بلغت ذروتها مع الغزالي في المستصفى.

وأمّا الفقهاء فقد ساهموا في إثراء الفكر المقاصدي من خلال فن القواعد الفقهية بصفة خاصة، فنبهوا على العلل الجامعة للأحكام، وضبطوا بعض قواعد المصالح والمفاسد، وقد

117- محمد الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي، 76.

بلغت جهودهم أوج قوتها مع العز بن عبد السلام والقرافي حتى أنّ ابن عاشور قال في شأنهما: "لقد حاولا غير مرّة تأسيس المقاصد الشرعية"[118] ، غير أنّ هناك أمرين جديرين بالتسجيل، ميّزا مسيرة الفكر الأصولي والفقهي في هذه المرحلة، وأثّرا سلبا على تطور فكرة المقاصد هما:

أ - حالة الفصام التي وقعت بين علم الأصول وعلم الفقه، وقد سبقت الإشارة إلى عبارة الزلجاني التي تصور جانبًا منها، وأيضًا ما جاء في تقويم الشاطبي لوضعية علم الأصول.

ب - الوضع القلق الذي عرفته فكرة التعليل، حتى لقد تجرأ بعض الكاتبين على إنكار تعليل الأحكام الشرعية، واضطرب بعض آخر.

وبصفة عامة فقد أدى الاهتمام بفكرة المقاصد في هذه المرحلة - وبالرغم من أنّه كان جانبيا في الغالب - إلى تراكم معتبر في الأفكار والمصطلحات والقواعد المقاصدية، وهو ما شكل مادة أولية مهمة للبناء النوعي، وأرهص لمرحلة قادمة للنهوض بالمقاصد هي:

3 - **المرحلة الثالثة** : وتمتد من القرن الثامن (منذ الشاطبي) إلى العصر الحديث، ومن أهم ما تميزت به المقاصد في هذه المرحلة أمران هما:

- التوجه إليها بالدراسة توجهًا أصليا، وإفرادها بالتدوين.
- التوسع الكبير فيها، والنظر إليها كنظام عام ينتظم كل أحكام الشريعة أصولاً وفروعًا.

وقد بدأت هذه المرحلة مع الشاطبي، ثم توقفت بما يزيد عن أربعة قرون كاملة، ولم يتجدد الاهتمام بالمقاصد إلاّ في العصر الحديث - منذ قرنين تقريبًا - وقد تطور هذا الاهتمام وأخذ شكلاً جديداً ومثيراً مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الذي دعا إلى جعل المقاصد علمًا مستقلاً قائمًا بذاته.

وإذ قد تعرفنا من خلال العرض السابق على طرف من جهود الشاطبي، فقد آن لنا أن نشرع في الكلام عن ابن عاشور وعن جهوده في مجال المقاصد

118- مقاصد الشريعة، 8.

الباب الثاني

ابن عاشور ومنهجه في دراسة المقاصد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

حياة ابن عاشور ونشاطه الإصلاحي.

أولا : توطئة تاريخية.

ثانيا : مولده ونشأته.

ثالثا : تعلمه واحتكاكه بالحركة الإصلاحية.

رابعا : اشتغاله بالتدريس والإنتاج القلمي.

خامسا: اشتغاله بالفتوى والقضاء.

سادسا : نضاله في سبيل إصلاح التعليم الزيتوني.

سابعا : دوافع اهتمام ابن عاشور بالمقاصد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولاً: توطئة تاريخية

حدثان بارزان هزا تونس في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وكانا فاتحة عهدها بمحيط الحياة المعاصرة هما[1]:

- إصلاحات الوزير خير الدين باشا[2].
- دخول تونس في نطاق المستعمرات الفرنسية بتوقيع معاهدة الحماية عام 1881 م.

وقد لعب هذان الحدثان دوراً أساسيا في مجموع التغيرات التي طرأت على الحياة العامّة للمجتمع التونسي، وأثّرا تأثيراً عميقًا في التشكيل الذهني والنفسي لأفراده، وخصوصًا في طليعته المثقفة من المفكرين والأدباء ورجال الإدارة والسياسة، واعتُبِرا بكل ذلك مبدأ مرحلة جديدة في تاريخ تونس[3] ، وهي مرحلة يمكن الوقوف على أهم معالمها من خلال استعراض موجز لملابسات ذينك الحدثين فيما يلي :

1 - إصلاحات الوزير خير الدين باشا:

تولى خير الدين الوزارة في عهد الباي محمد الصادق[4] أحد ملوك الأسرة الحسينية التي استولت على مقاليد الحكم بتونس منذ عام 1705 م[5].

فقد كانت أوضاع البلاد عند ولاية الباي محمد الصادق في غاية الاضطراب والتأزم، فمن نقص الموارد المالية وانتشار المجاعة والأوبئة، إلى ثورات القبائل، إلى الأطماع الاستعمارية التي ما فتئت تتأكد بمرور الزمن، سيما مع تكاثر أعداد الرعايا الأجانب وازدياد حجم الامتيازات التجارية والسياسية[6].

في هذا الظرف العصيب استنجد الباي محمد الصادق بالوزير خير الدين باشا الذي كان قد اشتهر بالدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي، فعينه نائبا مفوضًا عن الوزير الأكبر دعي الوزير المباشر سنة 1869 م[7] ، ومن يومئذ شرع خير الدين في تطبيق آرائه الإصلاحية التي دعا إليها من قبل وجمعها في كتابه: أقوم المسالك في معرفة أحوال

---

1 - محمد العزيز بن عاشور: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، 1/ 14.

2- هو: خير الدين باشا التونسي وزير مؤرخ، من رجال الإصلاح الإسلامي، شركسي الأصل تقلد مناصب عالية بتونس والسلطة العثمانية، توفي بالأستانة سنة 1308 هـ. الزركلي: الأعلام، 2/327.

3- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 21.

4- هو: محمد بن حسين بن محمود: باي تونس، كانت ولايته سنة 1276 هـ، وفي أيامه حلت بتونس كارثة الحماية الفرنسية، توفي سنة 1299 هـ. الزركلي: الأعلام، 6/104.

5 - حسن حسني عبد الوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 150.

6- المرجع السابق، 147.

7- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 39.

الممالك، ثم رقي إلى منصب وزير أكبر بالأصالة سنة 1873 م[8]، وقد حققت إصلاحاته نتائج هامة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، و"أصبحت الأمة التونسية بمساعي هذا المصلح الكبير وتنشيطه ترفل في حلل الهناء والأمان"[9].

ومن أهم أعماله الإصلاحية في الناحية الثقافية والعلمية - التي هي مناط اهتمامنا - نذكر الأركان الأربعة التي قام عليها التطور الفكري والنهضة الأدبية وهي[10]:

- إنشاء المدرسة الصادقية.
- تنظيم التعليم الزيتوني.
- تشجيع دور الطباعة والصحافة والنشر.
- إنشاء المكتبة العبدلية.

غير أنّ مثل هذه الأعمال لم تكن لتتم بمعزل عن معارضة الجامدين وإرجاف المغرضين، فقد اتخذها هؤلاء وأولئك هدفاً لحربهم التي لم تهدأ إلاّ بتخلي خير الدين عن الوزارة في سنة 1877 م[11]، ومن ذلك الحين أخذت الحالة العامة للبلاد في الارتباك سريعًا، و"اضطرب حبل الحكومة التونسية في الداخل والخارج، واختلفت الاحزاب، وكثرت المشاكل... وأصبحت البلاد كمثل مركب فقدت ربّانها وسط الخضم، تلاطمها الأمواج وتقاذفها الرياح من كل جانب، فلا تدري أيّ ساحل تقصد"[12].

وقد استغلت فرنسا حالة الفوضى والاضطراب، واقتحمت جيوشها البلاد التونسية متذرعة بحماية الحدود الشرقية[13]، فأصبح الاحتلال أمراً واقعًا، بعد أن كان متوقعًا منذ سقوط الجزائر وازدياد النفوذ الأجنبي.

2 - صدمة الاحتلال:

في شهر ماي عام 1881 م اقتحمت الجيوش الفرنسية بلاد المملكة التونسية، وأجبرت الباي محمد الصادق على توقيع معاهدة الحماية[14] التي أفقدت تونس سيادتها القومية، وأصبحت بموجبها خاضعة لحكم أجنبي "غريب عنها بغيض لها، قد اصطبغ بشعور القهر

8- المرجع السابق نفسه.

9- حسن حسني عبد الوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 177.

10- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 39.

11 - حسن حسني عبد الوهاب: خلاصة تاريخ تونس، 177.

12- المرجع السابق نفسه.

13- المرجع السابق، 178. والإشارة إلى الحدود الشرقية بالنظر إلى أنّ فرنسا الاستعمارية كانت تعتبر الجزائر جزءاً منها.

14- المرجع السابق، 179.

المسلط على الدولة والمجتمع، والداخل على نفوس الأفراد بإحساس الحقد والبغضاء"[15].

وبالرغم من مظاهر الرفض والمقاومة التي أبداها الأهالي في بداية الأمر، فقد غلبوا على أمرهم، وتمكن المستعمر من بسط سيطرته على البلاد جميعًا، وما أن استتب له الأمر حتى أخذ في تغيير مجاري الحياة العامة، فصارت النظم كلها مبنية على التقاليد الغربية، مستخفة بعادات السكان الأصليين ودينهم ولغتهم، واستفحل أمر الجالية الفرنسية، وأحكمت نفوذها في مختلف مرافق المجتمع، وأصبح أبناء البلاد غرباء ساقطي الاعتبار في وطنهم[16].

هذه هي ملامح المرحلة التاريخية التي نشأ فيها ابن عاشور وجيله، فكان شعار الإصلاح الديني والاجتماعي ومظاهره وعوامل النهوض به، وكذا اسم المستعمر ومظاهر سيطرته وأنواع مظالمه، وطرق مقاومته ودفع هيمنته، أو مقاربته والاندماج في ثقافته، مقومات للبيئة الفكرية والاجتماعية التي عاش فيها، وأثرت بصفة مباشرة في بلورة شخصيته ومن خلال ذلك في توجيه اهتمامه، فكيف كانت حياة ابن عاشور في هذا الوسط الفكري والاجتماعي؟

ثانيًا : مولده ونشأته

1 - مولده ونسبه:

ولد محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور في سبتمبر عام 1879 م، وقد كانت ولادته بقصر جده للأم الشيخ محمد العزيز بوعتور[17] بالمرسى من ضواحي مدينة تونس[18].

وهو يعود في نسبه إلى آل عاشور، من الأسر الأندلسية التي هاجرت إلى المغرب بعد أن حلّ بها الخطب، وضاق بها المقام، وسيمت أبشع صور الظلم والهوان على يد النصارى الإسبان.

وقد استقر المقام بأسرة آل عاشور المهاجرة بمدينة سلا المغربية أول الأمر، ثم هاجرت إلى

15- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 21.

16- المرجع السابق، 57.

17 - هو: محمد العزيز بو عتور، ولد سنة 1232 هـ، وتعلم بجامع الزيتونية، ونبغ في عدة علوم كما كانت له يد بيضاء في الأدب وتحقق بعلومه، ولي الوزارة في عهد الأمير محمد الصادق باشا، مدة طويلة، كانت وفاته عام 1325 هـ. أنظر: محمد النيفر، عيونٌ الأريب: 181/2 ـ 182.

18 محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 ـ 4، سنة 1978، 11.

تونس سنة 1060 هـ حيث استقرت نهائيا[19].

2 - نشأته :

نشأ المترجم له في بيت عريق من بيوتات العلم والجاه والشرف، فجده للأب قاضي الجماعة ونقيب الأشراف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور[20] "ممن شهد له بالتبريز في الحلبتين، حلبة عذب البيان في الكتابة والشعر، وحلبة الفقه المؤصل بأصوله أو المرجح بدليله... فقد كان لا يذكر فقها إلاّ مرجحا بدليل، ويقول: لا يعجبني أن أقول هكذا قال الفقهاء، وما يمنعني أن أعلم الدليل كما علموه"[21].

وجده للأم الشيخ محمد العزيز بوعتور "صاحب الراية المرفوعة في صحة الفهم وكمال التحصيل وتحقيق المعاني ورشاقة المباحث، مع استكمال الثقافة الأدبية من ضبط اللغة ورواية الشعر والتحلي من أذواق العربية وآداب العرب وعوائدهم، إلى القريحة الخصبة النتاج شعراً ونثراً، والقلم المطيع السيال بما يراد منه، والفصاحة النادرة"[22].

وقد تولى الشيخ محمد العزيز بوعتور كفالة حفيده محمد الطاهر، فأحاطه بوافر العناية والتوجيه، وساعده على الانقطاع للعلم والتحصيل، وخصوصا بعدما لاحظ عليه وفرة النباهة والذكاء[23]، وقد بلغت عنايته به أن كتب له بخطه بعض الأمهات من كتب اللغة والشريعة، وجمع له في دفتر كبير نصوصا من عيون الأدب[24].

هذا هو المحيط العائلي الذي احتضن ابن عاشور في طفولته ومطلع شبابه، محيط العلم والمجد والشرف، ولا شك أنه لعب دوراً كبيراً في تنمية مواهبه، وتحريك طموحه، وتهذيب أخلاقه، وهو بكل ذلك جدير بأن يعتبر العامل الثاني من العوامل الأساسية التي أثرت في تكوين شخصيته وبعث نبوغه بعد العامل الذاتي، أعني عامل المواهب العقلية والاستعدادات النفسية وغيرهما من الخصائص الفردية التي حباه الله بها، والتي كانت مثار إعجاب كل الذين عرفوه من رفاقه وشيوخه وغيرهم[25].

19- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 108.

20- هو محمد الطاهر بن محمد بن عاشور أبو عبد الله، وقد سلفه من المغرب الأقصى من بلد سلاّ وهم من بيت مجد وشرف، ولي قضاء الجماعة بتونس والفتوى، وكانت وفاته سنة 1284 هـ. محمد النيفر: عيون الأريب، 2/122 ـ 123.

21- الطيب سلامة: مناهج الزيتونة من خلال التحرير والتنوير، 2.

22- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، 144.

23- الطيب سلامة: مناهج الزيتونة من خلال التحرير والتنوير، 3.

24- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 12.

25- البشير الابراهمي: البصائر، عدد 20 سنة 1936. ومحمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 125.

ثالثا : تعلمه واحتكاكه بالحركة الإصلاحية

نشأ ابن عاشور - كما سلف القول - في ذلك الوسط المجد للعلم وأهله والمحفز على التحصيل، فابتدأ حياته في طلب العلم بمسجد قريب من مسكن جدّه الشيخ محمد العزيز بوعتور، حفظ فيه القرآن الكريم وبعض المتون العلمية كما هي العادة الجارية في تعليم الصبيان لذلك العهد[26] ، ثم التحقق بعد ذلك بجامع الزيتونة منتظمًا في سلك تلامذته.

ا - التحاقه بجامع الزيتونة:

لما أتم المترجم له حفظ القرآن الكريم والإلمام ببعض العلوم الدينية واللغوية، دخل جامع الزيتونة في عام 1892 م وكان عمره آنذاك أربعة عشر عامًا، وقد لقي من أول يوم عناية خاصة من شيوخ الجامع لمكان عائلته وخصوصًا جده للأب من نفوسهم[27]، وحيث أنّ الدراسة لم تكن تخضع يومئذ لنظام محدد وبرامج مضبوطة، وإنّما يُخيّر الطالب في الالتحاق بمن شاء من المدرسين، فقد تولى أحد كبار شيوخ الجامع توجيهه في أول الأمر واختيار أساتذته[28] ، ومنذ ذلك الحين أقبل الشاب محمد الطاهر على الدرس والتحصيل بهمة عالية وحرص شديد، قال فيه الشيخ محمد الخضر حسين - أحد أخص مرافقيه في مرحلة الطلب[29] - واصفًا حاله: "وكنت أرى شدة حرصه على العلم ودقة نظره متجليتين في لحظاته وبحوثه"[30] .

درس المترجم له العديد من الكتب وأجيز فيها[31] ، وبالرغم من أهميتها وغزارة مادتها العلمية، وشمولها لمختلف نواحي المعرفة الشرعية واللغوية، فإنّ ضعف التنظيم، وتدهور الأسلوب المتبع في التعليم يومئذ والمتميز بالإغراق في الترديدات اللفظية والاستطرادات المملة، وخلط مسائل العلوم عند تقديمها للطلبة[32] ، كانت كلها عوامل تحول دون حصول الطالب على الفائدة المبتغاة من الدرس مع فرط الكد والنصب، وقد أبدى ابن عاشور - وهو يتكلم عن فترة تحصيله - امتعاضه من تلك الأوضاع والطرائق، ورأى أنّها

26- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 11.

27- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، 212.

28- المرجع السابق نفسه.

29- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 125.

30- المرجع السابق نفسه.

31- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 .4، سنة 1978، 11.

32- محمد العزيز بن عاشور: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، 108.

ضيعت عليه كثيرًامن وقته ومواهبه، لولا أن الله تعالى لطف به فعوضه عن ذلك بما لقيه من توجيه الوالد والجد وبعض نصحاء الأساتذة[33].

2 - شيوخه :

جلس إلى كثير من الشيوخ وتتلمذ لطبقات مختلفة[34]، وقد كان أغلب الشيوخ الذين أخذ عنهم في المرحلتين الأولى والثانية من مراحل تعلمه يتبعون في تدريسهم طريقة الإلقاء التقليدية ولا يرون عنها بديلاً، إذ هي المهيمنة يومئذ في الوسط الزيتوني، وقد التزم ابن عاشور نفسه هذه الطريقة أول عهده بالتدريس، ثم ما لبث أن أقلع عنها بعدما تبين له ضعفها، بل وبعدها عن حقيقة التعليم[35].

وكان تمام المرحلة الثانية بحصوله على شهادة التطويع[36] سنة 1317 هـ، مظهراً نبوغًا وكفاءة نادرين، وهو ما أهله للالتحاق بالمرحلة العالية، إذ لم يكن الالتحاق بها مخولاً إلاّ للمتفوقين من الطلبة[37].

وقد تهيأ له في هذه المرحلة الاتصال بعدد من الشيوخ كانوا - إلى سعة علمهم - قد تميزوا في ذلك الوسط الزيتوني الجامد بأمرين بالغي الأهمية هما:

- التخلص من طرق التدريس التقليدية العقيمة التي أنهكتها المماحكات اللفظية والاستطرادات، والتزام طريق النظر والتحقق بتحرير المسائل واكتناه معانيها ومناقشة أقوال المؤلفين ونقدها.

- الانخراط في تيار الحياة الاجتماعية، والسعي في الإصلاح ومعالجة الحوادث المستجدة بالرجوع إلى قواعد الشريعة واعتبار المصالح.

ويأتي في طليعة هذه الفئة ثلاثة أعلام ظل ابن عاشور يشيد بفضلهم وبسعة علمهم، ويردد إعجابه بطريقتهم[38]، وهم:

- الشيخ عمر بن الشيخ[39]: وصف الشيخ محمد الخضر حسين طريقته في

33- محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، 9.

34- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 12.

35- محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، 10.

36- هي شهادة نهاية المرحلة الثانية من التعليم الزيتوني، تخول لحاملها التصدي للتدريس بجامع الزيتونة دون مرتب. انظر محمد العزيز بن عاشور: المجلة التاريخية المغربية، عدد 33 - 34، 105.

37- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 123.

38- انظر على سبيل المثال: محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، 9 و232.

39 - هو: الشيخ عمر بن الشيخ، مدرس مالكي من كبار شيوخ الزيتونة، له اشتغال بالعلوم الحكمية وكتب الكلام العالية، كما شغل بعض المهام الإدارية، توفي عام 1378هـ. محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 113. ومحمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، 165 وما بعدها.

التدريس وصفا دقيقا مبديا إعجابه بها فقال : "كان يقرر عبارة المتن ويبسطها حتى يتضح المراد منها... ولا يغادر عويصة أو عقدة إلاّ فتح مغلقها، وأوضح مجملها، بحيث يتعلم الطالب من دروسه كيف تلتقط جواهر المعاني من أقوال المؤلفين، زيادة عما يستفيد من العلم"[40] ، وقد كان الشيخ محمد عبده حضر خلال زيارته الأولى لتونس سنة 1884 م درس الشيخ عمر بن الشيخ لكتاب المواقف، وأعجب بقدرته وطول باعه في العلوم الحكمية[41].

- الشيخ مصطفى رضوان[42] : وقد كان مثالاً فذاً للنبوغ، ومحجة ناطقة لكفاءة العلماء والفقهاء والأساتذة[43] ، وعلى وفرة وظائفه السياسية والإدارية، وتعدد أشغاله وتزاحمها، فإنّ "فيض علمه قد دام متدفقًا بالجامع الأعظم بدون انقطاع، فقام بالتدريس بعزم واعتناء، وأقرأ أمهات الكتب بطريقة مفيدة جداً، يلم فيها بالموضوع إلمامًا، وعلى دقة فهمه، وقوة عارضته، وسعة علمه، فإنّه لم يكن يبسط مجال البحث إلاّ في المسائل المهمة"[44].

- الشيخ سالم بوحاجب[45] : وهو قطب الحركة الإصلاحية، وأبرز موجهيها - كما سيأتي - و"أول المؤيدين للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عند حلوله بتونس، المنتصرين لأفكاره الإصلاحية... وقد انقلب الشيخ محمد عبده من تونس معجبا بهذا الأستاذ أيّ إعجاب، ملاحظا أنه لو كان متصلا بحركة الإصلاح الديني في الشرق عند ابتداء أمرها لكان لها بمقامه العلمي وأفكاره النيّرة شأن عظيم"[46] ، وقد انعكس نبوغه العلمي ونزوعه الإصلاحي على طريقة درسه، إذ لم يكن "ممن يقصر مناقشته على عبارات المؤلفين، بل كان يتجاوزها إلى نقد الآراء نفسها، ويتجاوز النقد إلى الغوص على أسرار المباحث دينية كانت أم عربية، ولا يترك في درس الكتب الشرعية أن يعقد الصلة بين أصول الإسلام ومقتضات المدنية الحاضرة "[47] .

40- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 113.

41- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، 167.

42- هو مصطفى بن علي رضوان، تركي الأصل، من أشهر مدرسي جامع الزيتونة في عصوره الأخيرة، ولد بمدينة سوسة التونسية سنة 1244 هـ، وتوفي بتونس سنة 1322 هـ. محمد النيفر: عيون الأريب، 2/170.

43- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام، 132.

44- المرجع السابق، 133.

45 - هو: سالم بن عمر بو حاجب النبيلي: فاضل مالكي من أهل تونس، تولى التدريس بجامع الزيتونة ثم الفتيا سنة 1323هـ، ثم عين كبيرا لأهل الشورى المالكية، كانت وفاته بتونس عام 1924 م. الزركلي: الأعلام، 3/ 71.

46- محمد الفاضل بن عاشور: تراجم الأعلام. 229.

47- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 30.

وقد أفاد ابن عاشور فائدة كبيرة من اتصاله بهؤلاء الأعلام وأخذه عنهم، وأفاد على وجه الخصوص من طريقتهم الاستدلالية الراقية، ومن نزوعهم التحقيقي البارع، اللذين وصلا بهم حد التحكك بمرتبة الاجتهاد[48] ، وكان لكل ذلك أثر واضح في تكوينه ولا سيما في نمط تفكيره، لذلك يعتبر اتصاله بهؤلاء الأعلام وأخذه عنهم العامل الثالث من العوامل التي أثرت في صوغ شخصيته، ووطأت له طريق النبوغ، بعد العاملين اللذين نبهنا عليهما من قبل.

3 - احتكاكه بالحركة الإصلاحية :

تعتبر الفترة التي قضاها المترجم له في الزيتونة متعلماً من أخصب مراحل الحركة الإصلاحية الناشئة في تونس، فقد جاءت بعد ذينك الحدثين الهامين اللذين وقفنا عندهما آنفاً، فكان أن تواصلت فيها المساعي الإصلاحية التي بدأها الوزير خير الدين بما أبداه أتباعه وأنصار فكرته من تشبث بطريقته وحسن قيام على تركته الفكرية، وأيضا بما أحدثته نكبة الاحتلال من صدمة لنفوس كثير من المثقفين، ولدت فيهم الإحساس بالذل والهوان[49]، فتحركت ضمائرهم بوخز الصدمة مستشعرة الخطر الماحق، وتحفزت هممهم للعمل، وتألفت من هؤلاء جميعاً نخبة الإصلاح، والتي ترجع تركيبتها أساسا إلى شقين:

- شق الزيتونيين الإصلاحيين وعلى رأسهم الشيخ سالم بوحاجب.
- شق الصادقيين[50] وفي مقدمتهم البشير صفر.

وقد كان الشق الصادقي أبرز الشقين، لما تميز به من نشاط الشباب، ومتانة الارتباط بين أفراده، وانسجام المبادئ الإصلاحية التي يدعون إليها مع طبيعة تكوينهم العلمي[51].

وتدعمت مساعي النخبة الإصلاحية بدخول جريدة العروة الوثقى إلى تونس عقب رجوع الشيخ محمد السنوسي[52] من زيارته المشرقية، وقيامه على ترويج مبادئ جمعية العروة الوثقى[53] ، وتحريضه أبناء وطنه - أي تونس - على الانخراط فيها[54]، ثم

48- المرجع السابق، 10.

49- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 162.

50- نسبة إلى المدرسة الصادقية.

51- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 61 وما بعدها.

52 - الشيخ محمد السنوسي من رجال الإصلاح التونسيين، عمل في تحرير عدة جرائد، كانت وفاته سنة 1903م. انظر محمد النيفر: عيون الأريب، 312/2.

53- هي جمعية سرية عالمية أسسها السيد جمال الدين الأفغاني في مدينة كلكوتة بالهند سنة 1882م، غايتها العمل لتوحيد الممالك الإسلامية وتحريرها. انظر محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 59.

54 محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 59.

بتنقل الشيخ محمد عبده نفسه إلى تونس في نوفمبر 1884 م - بعد أن تعطلت جريدة العروة الوثقى - وهي زيارته الأولى لها، وقد التقى خلالها بأمراء البلاد وأعيان العلماء ورجال الفكر والأدب، واجتمع في نواديهم، وحضر الدروس في جامع الزيتونة الأعظم[55]، فكانت زيارته عامل دعم وتوجيه كبيرين للحركة الإصلاحية الناشئة .

وفي خلال هذا النمو المطرد لأعمال النخبة الإصلاحية ونشاطاتها، ومع توفر وسائل الطباعة والنشر، تدعمت الحركة الإصلاحية بإنشاء الصحف والمجلات، فازدادت فكرتها انتشاراً وتغلغلا في أوساط المثقفين وكثر أتباعها[56]، وتهيأ لها بذلك أن تنتقل من القول إلى الفعل، فقامت في سنة 1896 م بتأسيس جمعية علمية بقصد نشر العلوم والمعارف الحديثة باللغة العربية، وتمكين الطلبة الزيتونيين منها لتدارك الخلل الواضح في تعليمهم، أطلق عليها اسم الخلدونية[57] ، وقد أفصح الشيخ سالم بوحاجب عن وظيفتها تلك في الدرس الذي ألقاه في حفل افتتاحها، وجعل موضوعه تفسير قوله تعالى: "وعلم آدم الاسماء كلها"[58] ، حيث بيّن فيه "أنّ الله جعل العلم سببا لاستخلاف آدم وبنيه في الأرض، وأنّه قد جعله برهانا على استحقاق الخلافة ... فلا عجب أن تبقى الخلافة متنقلة في نسل آدم على حسب علمهم، تنزع ممن يجهل لتعطى لمن يعلم، وتكلم عن أنواع العلوم وبين منزلة العلوم الكونية ومقامها في نظر الدين"[59] .

وفي سنة 1901 م صدر قانون جديد للصحافة، تضمن التخفيف من القيود على الصحف، وإزاحة العوائق الإدارية والمالية من طريقها[60]، فأثمر ذلك تكاثر الصحف والمجلات، وكانت على كثرتها "تخوض في المباحث الدينية، وتناصر الفكرة الإصلاحية، وتنوه بمجلة المنار والشيخ محمد عبده، وصار عنوان الحركة الفكرية في تونس هو الإصلاح الديني"[61].

وإلى جانب هذه النشاطات الإصلاحية التي كان يقوم عليها أبناء البلاد، فإنّ رياح الإصلاح ما فتئت تهب من المشرق عبر العديد من القنوات، لتزيد في اتقاد روح النهضة

55- المرجع السابق نفسه.

56- المرجع السابق، 68.

57- محمد العزيز بن عاشور: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، 14.

58- سورة البقرة، الآية: 30 .

59- محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 70.

60- د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 16.

61- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 74.

الفكرية والإصلاح الاجتماعي، ونذكر هنا الدور الهام الذي لعبته مجلة المنار في التوجيه الفكري والثقافي بتونس، حتى لقد أصبحت الصحف التونسية "تردد أفكار هذه المجلة الإصلاحية، وتقتبس منها"[62] ، ثم المراسلات والزيارات والرحلات بين المشرق والمغرب التي دأب عليها رجال العلم والفكر وزعماء الإصلاح، والتي كانت أهمها وأبعدها أثراً في مسار الحركة الإصلاحية زيارة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده الثانية لتونس في سبتمبر 1903 م[63] ، وقد كان تقدير رجال الإصلاح وعموم المثقفين له عظيماً، فلما قدم تونس "اهتزت لمقدمه أندية العلم والأدب والإصلاح، وأقبل على الترحيب به واستضافته عظماء البلاد وعلماؤها، وجرت الأحاديث والأبحاث، والتقى به المنتقدون عليه، واشتد الجدل بينه وبينهم في مسائل كثيرة فلم يخرج ذلك بهم عن تعظيمه ورعاية مقامه"[64]، وكان في طليعة الذين استقبلوه والتفوا حوله مدة مقامه بتونس الشيخ سالم بوحاجب "وقد كانت معرفته به قديمة، ورسائله معه غير منقطعة"[65] ، ومحمد الطاهر بن عاشور وهو يومئذ "شاب في الرابعة والعشرين يعد أبرز مدرسي الجامع شباباً وذكاء وعلما وأدبا... كان من أنصار الخلدونية ومن أعضاء مجلس إدارتها، وكانت محبة الطلبة الزيتونيين فيه بالغة مبلغاً عظيماً"[66].

هذا هو إذن المناخ العام الذي قضى فيه ابن عاشور سني تحصيله، وقد أتاح له الاحتكاك القوي بالحركة الإصلاحية، والتعرف على أنصارها وخصومها، وعلى أفكار واهتمامات كل منهما، كما أتاح له الإسهام الفعال في بعض النشاطات الإصلاحية مدفوعا برغبة الشباب وبتوجيه شيخه أبي حاجب[67] ، فتشبعت نفسه بمبادئ الإصلاح، واشتد تعلقه بها، وأصبح "مهتف دعوة المجددين، وهدف أفكار الرجعيين، إذ اعتبروه كما اعتبره الأستاذ الإمام نفسه، سفير الدعوة في الجامعة الزيتونية"[68] .

ومن هنا يمكن اعتبار اتصاله بالحركة الإصلاحية العامل الرابع من العوامل الأساسية التي تلاقت على صوغ شخصيته.

62- د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 16.

63- المرجع السابق نفسه.

64- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 75.

65- المرجع السابق نفسه.

66- المرجع السابق نفسه.

67- المرجع السابق، 77.

68- المرجع السابق، 76.

رابعًا : اشتغاله بالتدريس والإنتاج القلمي

1 - اشتغاله بالتدريس :

دخل ابن عاشور ميدان التدريس عقب حصوله على شهادة التطويع مباشرة، فقد انتصب للتدريس متطوعًا في اكتوبر 1899 م[69] ، مع مواصلة مشوار التلقي حيث كان متاحًا للطلبة المتحصلين على شهادة التطويع الجمع بين تلقي دروس المرتبة العليا والاشتغال بالتدريس في المرتبة الأولى[70] . واستمر على هذه الحال مدة ثلاث سنوات، ازداد خلالها معرفة بأحوال التعليم واطلاعًا على جوانب القصور فيه، واقتناعا بحاجته الوافرة للإصلاح[71] .

وفي عام 1903 م تقدم إلى مناظرة التدريس من الطبقة الثانية ونجح فيها، فجلس للتدريس رسميا في سبتمبر من نفس السنة، ولم تمض سوى ثلاث سنوات على هذا التاريخ حتى التحق بسلك المدرسين من الطبقة الأولى بعد نجاحه في المناظرة المخصصة لتلك المرتبة في أكتوبر عام 1905 م[72] ، وبذلك فتح عهداً جديداً للتدريس حيث تصدى لتدريس الكتب العالية مثل دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني[73] ، ومقدمة ابن خلدون، وتفسير البيضاوي[74] ، وموطأ مالك، وديوان الحماسة[75] ، ودام عطاؤه في مجال التدريس ما ينيف عن الأربعين سنة، أقرأ خلالها وأفاد، و"تفرد بالتوسع والتجديد لفروع من العلم ضيقها المنهاج الزيتوني، وأبلاها الركود الذهني، وأنزلتها الاعتبارات التقليدية دون منزلتها بمراحل، فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه"[76] ، وأعاد لها الحياة والاعتبار، وقد كان معدوداً بين مدرسي الجامع في الطبقة العليا، وامتاز بينها بأسلوبه القائم على النقد والتحرير والاستقلال في الحكم، يستند في ذلك إلى غزارة علم وقوة نظر، يمدها صفاء ذوق وسعة اطلاع، وتزينها فصاحة منطق وبراعة بيان، فكانت لدروسه نغمات يتذوق منها الطلبة

69- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 12.

70- د. محمد العزيز بن عاشور: المجلة التاريخية المغربية، عدد 41 . 42، 22.

71- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 15.

72- المرجع السابق، 12.

73 - عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني أبو بكر، واضع أصول البلاغة كان من أئمة اللغة من أهل جرجان، توفي عام 471هـ. الزركلي: الأعلام، 4/ 48 . 49.

74- سبقت ترجمته.

75- محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 125.

76- البشير الابراهمي: البصائر، عدد 44، سنة 1948، 3.

ما لا يجدون له مذاقا في دروس غيره[77]، وقد تخرجت عليه طبقات كثيرة بحيث لم يفارق الجامع إلاّ وكل من فيه تتلمذ له مباشرة أو بواسطة[78]، وأكتفي هنا بذكر علمين من أعلام النهضة الفكرية والإصلاح الديني في العالم الإسلامي يعدان من أشهر تلامذته:

- **أولهما** : الشيخ عبد الحميد بن باديس، قال في أستاذه ابن عاشور: "عرفت هذا الأستاذ في جامع الزيتونة وهو ثاني الرجلين اللذين يشار إليهما بالرسوخ في العلم والتحقيق في النظر، والسمو والاتساع في التفكير، أولهما: العلامة الأستاذ شيخنا محمد النخلي... وثانيهما: العلامة الأستاذ شيخنا الطاهر بن عاشور"[79]، ثم استطرد منوها بطريقته في التدريس فقال: "وإن أنس فلا أنسى دروسًا قرأتها من ديوان الحماسة على الأستاذ ابن عاشور وكانت من أول ما قرأت عليه، فقد حببتني في الأدب والتفقه في كلام العرب، وبثت فيّ روحًا جديدًا في فهم المنظوم والمنثور، وأحيت منّي الشعور بعز العروبة والاعتزاز بها"[80].

- **و ثانيهما** : نجله الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، الذي قال عنه : "قرأت عليه بجامع الزيتونة درسًا مدة خمس سنين تفسير البيضاوي والموطأ وديوان الحماسة، واقتبست من ملازمته وخدمته سفرا وحضرا أدبا وعلما، ورأيا وهديا، وجميل أخلاق وصفات، وواسع معرفة وباهر محاضرات، زاد الله في رفعة شأنه، وأقرّ عني شكر إحسانه"[81].

ج - إنتاجه القلمي :

يندرج إنتاج ابن عاشور القلمي بوجه عام ضمن الجهود التي بذلها في سبيل الإصلاح الفكري والاجتماعي، والتي كان إصلاح التعليم محورها وأخص أهدافها.

ومن هذا المنظور فقد أدرك ابن عاشور منذ مطلع حياته التدريسية اختلال حال الكتب المتداولة في أوساط التعليم الإسلامي، ومجافاة أكثرها لروح التعليم الصحيح، فدعا إلى إصلاحها، وندد بقناعة المتأخرين وحبسهم أنفسهم في كتب الأولين، وتجاوز الدعوة القولية إلى الممارسة، فكان لا يدرس مادة إلاّ وضع فيها كتابًا[82].

كما توجه بنظره واهتمامه إلى الوضعية الفكرية والاجتماعية العامة، فحظيت بقسط معتبر من إنتاجه القلمي، وبكل هذا جاء إنتاجه القلمي متنوعًا، شاملاً لمختلف فنون الثقافة

---

77 - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 82.

78- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 19.

79- الشيخ عبد الحميد بن باديس: البصائر، عدد 16، سنة 1936، 2.

80 - المرجع السابق نفسه.

81- نقلا عن محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 ـ 4، سنة 1978، 21.

82 محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 83.

الإسلامية، وجمع إلى شموله وتنوعه غزارة المادة، وفخامة الديباجة، وفيما يلي نستعرض أهم أعماله العلمية مصنفة -- حسب المادة - في ثلاث مجموعات كما يلي[83]:

أ - في العلوم الشرعية :

- تفسير القرآن الكريم الذي سماه "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، وأطلق عليه اختصاراً "التحرير والتنوير من التفسير"[84]، وهو أوسع مؤلفاته جميعا، اتجه فيه إلى بيان كليات التشريع، وقضايا من سنن الاجتماع وآدابه، وتفاصيل من مكارم الأخلاق، وصرف عنايته على الخصوص إلى "الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح مما تصبوا إليه همم النحارير"[85] ، فجاء زاخرا بالتحقيقات، وهو في الجملة "طراز بديع فريد اتجه به إلى من شدا من العلوم اللسانية والمناهج البيانية أصولها ودقائقها، ومارس كتب الوسائل وتبيّن طرقها ومصطلحاتها"[86].

- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا : ضمّنه جملة مسائل وتحقيقات في الفقه وعلوم الحديث، وقد قدّم له بمقدمة مسهبة في التعريف بالموطإ وطريقة وضعه ومنزلته من كتب الحديث، كما تطرق إلى رواياته العديدة، وإلى الشروح التي تعاقبت عليه، وأصل كتاب **كشف المغطى** ما نبه عليه المؤلف من أنّه كان قد شرع في وضع شرح كبير للموطإ، ثم طرأت له شواغل صرفته عنه، فاكتفى من ذلك بإثبات ما انقدح في ذهنه عند تدريسه للموطإ[87].

- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح: آراء وتحقيقات حررها خلال تدريسه للجامع الصحيح للإمام البخاري .

- الوقف وآثاره: رسالة لطيفة في حكم الوقف وأنواعه وآثاره الاقتصادية والاجتماعية، وضعها إجابة عن سؤال لأحد أعضاء مجلس الشعب المصري[88].

- أمالي على مختصر خليل .

- التوضيح والتصحيح: حاشية على كتاب **تنقيح الفصول في علم الأصول** للقرافي.

83- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 ـ4، سنة 1978، 22 ـ 23 ـ 24.

84- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/9.

85- المرجع السابق، 1/8.

86- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 22.

87 محمد الطاهر بن عاشور: كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، 5.

88 د. محمد السويسي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس الأشهر خلال القرن 14هـ، 13.

- الدستور : رسالة في السياسة الشرعية وضعها خلال اشتغاله بالقضاء[89].
- مقاصد الشريعة الإسلامية.
- رسالة القدرة والتقدر: بحث مستفيض في صفة القدرة ، جرى فيه على طريقة المتكلمين، وانتصر لمذهب الأشاعرة[90].
- آراء اجتهادية تكثر الحاجة إليها ويعول في الأحكام عليها.
- الإيجاز على دلائل الإعجاز: أمالي وتعليقات على دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.
- قصة المولد النبوي الشريف.

ب - في علوم اللغة العربية وآدابها:

- أصول الإنشاء والخطابة : اتجه فيه إلى تحليل مناهج التفكير وفنون التعبير، بتحرير عال وتعمق في روح العربية الصافية، فجاء مثالاً نادراً للنثر العلمي المتين[91].
- فوائد الأمالي التونسية على فرائد اللآلئ الحماسية : وهو شرح لديوان الحماسة لأبي تمام[92].
- موجز البلاغة .
- تحقيق ونشر ديوان بشار[93] في أربعة أجزاء .
- تحقيق كتاب : الواضح في مشكلات شعر المتنبي[94] لأبي القاسم الأصفهاني[95].

89- محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 23.

90- محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 257/1.

91 - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 153 .

92- هو: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، مقدم شعراء عصره ألف كتاب الحماسة وكتاب فحول الشعراء، توفي في آخر سنة 230هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 255/2 وما بعدها.

93 - هو بشار بن برد العقيلي بالولاء، أبو معاذ: أشعر المولدين على الإطلاق كان ضريرا، نشأ في البصرة وقدم إلى بغداد اتهم بالزندقة فمات ضربا بالسياط عام 167هـ ودفن بالبصرة. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 88/1. والزركلي: الأعلام، 52/2.

94- هو: أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي الكوفي الشاعر المشهور ، طلب الشعر وقاله فأجاد وفاق أهل عصره، كانت وفاته بالقرب من النعمانية وهو عائد إلى بغداد سنة 354هـ. ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، 162/3 .

95- هو: محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس الدين، أبو عبد الله الكاتب الأصفهاني، مؤرخ عالم بالأدب توفي بدمشق عام 597هـ. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 33/4.

- تحقيق وتعليق على كتاب الاقتضاب لابن السيد البطليوسي[96].
- شرح مقدمة المرزوقي[97] لشرح ديوان الحماسة
- جمع وشرح ديوان النابغة[98].
- شرح معلقة امرئ القيس[99].
- جمع وشرح ديوان سحيم[100].
- تحقيق وشرح لكتاب قلائد العقيان للفتح ابن خاقان[101] مع شرح ابن زاكور[102]

جـ - في الفكر الإسلامي العام ومعارف أخرى:

- أصول التقدم في الإسلام .
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام .
- تاريخ العرب .
- التعريف بالعلماء والأعلام .
- نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم : أصل هذا الكتاب مجموعة مقالات كان ابن عاشور قد نشرها في الصحف رداً على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، ثم جمعت وطبعت في رسالة مستقلة[103].
- ألبس الصبح بقريب : تحليل ونظرة إصلاحية للتعليم الإسلامي .

---

96 - هو: عبد الله بن محمد بن السيد أبو محمد: من العلماء باللغة والأدب وله مؤلفات عديدة، ولد ونشأ في بطليوس في الأندلس، وانتقل إلى بلنسية فسكنها وتوفي بها سنة 521هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 265/1.

97 - هو: الإمام أبو علي أحمد بن أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، كان عالما لغويا على مذهب أهل البصرة وأديبا عارفا بالشعر، توفي عام 421هـ. الزركلي: الأعلام، 215/1.

98 - هو: زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها توفي نحو 18 ق.هـ. الزركلي: الأعلام، 54/3 - 55.

99 - هو امرئ القيس أصغر أبناء حجر بن الحارث الملك على بني أسد، شاعر جاهلي، وهو أقدم الشعراء الذين وصلت إلينا أخبارهم تامة، كانت وفاته عام 82ق.هـ . الزركلي: الأعلام، 220/4.

100 - هو: سحيم عبد بني الحسحاس بن شداد بن سفيان، يكنى أبا عبد الله، وهو زنجي أسود فصيح، توفي في حدود الأربعين للهجرة. الزركلي: الأعلام، 42/2.

101 - هو: الفتح بن خاقان بن أحمد بن غرطوج وزير المتوكل، كان شاعرا فصيحا مفوها محسنا موصوفا بالشجاعة والكرم، كانت وفاته سنة 247هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 177/3 .

102 - هو محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الواحد بن زاكور الفاسي، أبو عبد الله، أديب فاس في عصره، كانت وفاته سنة 1120 هـ . د. محمد شعبان إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، 508 - 509 .

103 - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 143 .

خامسًا : اشتغاله بالفتوى والقضاء

1 - انتصابه للفتوى :

عقب نجاحه في مناظرة التدريس من الطبقة الثانية ودخوله مجال الدعوة والإصلاح الاجتماعي، كان ميدان الإفتاء الشرعي من بين الميادين التي اقتحمها ابن عاشور، وأول ما نشر له في هذا الصدد رسالة تأييد للأستاذ الإمام محمد عبده في مسألة الفتوى الترنسفالية[104]، التي أصدرها هذا الأخير بعد ما رجع من زيارته لتونس والجزائر أواخر سنة 1903م[105]، وقد قامت بسببها معركة هائلة في الصحافة المصرية، بين المؤيدين لها، والمعارضين الناقمين على الأستاذ الإمام، و "بلغت أصداء تلك المعركة إلى البلاد التونسية، فاغتنمها خصوم الإصلاح فرصة للتشهير بمفتي الديار المصرية وتضليله، واتخذها أنصار الإصلاح ذريعة للتشهير بمقاومة العلم بتحريف الكلم عن مواضعه، وعمل الأغراض الشخصية والسياسية في تهديم القيم العلمية والدينية... واندفع الشيخ الطاهر بن عاشور يكتب رسالة فقهية مدعمة بالأدلة على المذهب المالكي لتأييد مفتي الديار المصرية، نشرت يومئذ بالمنار منسوبة إلى عالم تونسي ثم صرح صاحب المنار في تاريخ الأستاذ الإمام بأنها للشيخ ابن عاشور، وقد شاع ذلك عند أهل العلم بتونس من تاريخ النشر، فزاد به الشيخ استهدافا لمقاومة المحافظين ومناصرة الإصلاحيين"[106]، وقد جاءت رسالة ابن عاشور بمثابة إعلان الولاء لخط الإصلاح الذي يتزعمه الشيخ محمد عبده وهو ما زال يومئذ قليل الأنصار، فقد قال في ديباجتها: "أحببنا أن نصدع بكلمات لنا، ليعلم أهل الحق أنّ لهم نصراء لا يزالون ظاهرين، وإن أصبحوا ضعفاء الشيعة، ورميّة رهط يريدون مسخ الحق وتشنيعه، وما كان الله تعالى ليدع دينه أو يضيعه"[107].

واستمر ابن عاشور في الإفتاء متطوعا كلما سئل أو رأى الحاجة للإدلاء برأيه، ومن أهم الفتاوى التي ظهرت له في هذه المرحلة فتواه في مسألة زكاة الاوراق المالية، وقد أدلى بها عندما أحسّ أنّ ما صدر في المسألة من فتاوٍ لا يشفي الغليل، حيث ذهب - خلافا لما اشتهر يومئذ - إلى وجوب الزكاة فيها، وأنّها تعامل معاملة النقود الذهبية والورقية[108]،

---

104 - نسبة إلى إقليم الترنسفال الموجود في جنوب افريقيا. انظر: د. محمد السويسي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس، 5.

105 - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 76.

106 - المرجع السابق، 76 - 77.

107 - د. محمد السويسي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس، 20.

108 - المرجع السابق، 21.

وأيضا فتواه في مسألة بيع أسهم الشركات الصناعية والتجارية التي جاء فيها "وأما بيع السهام المالية - سهام السكك الحديدية والشركات التجارية كشركة الفسقاط وغيرها - فلا وجه للتوقف في حكمه، لأن تلك السهام عبارة عن أجزاء من رؤوس أموال شركات، فبيع الشريك حقه في تلك الشركة جائز نافذ، إن لم يعرض شيء من موجبات فساد البيوع وهي معلومة لمن له إلمام بالمعاملات"[109].

وفي مارس 1923 م عين المترجم له عضواً بالمجلس الشرعي المالكي[110] - مجلس الفتوى - فدخل بذلك مجال الإفتاء الرسمي، وبعد سنتين من ذلك التاريخ، واعتباراً لاقتداره وحسن قيامه على الإفتاء عهد إليه بوظيفة رئيس المجلس الشرعي المالكي بالنيابة، ثم رئيساً للمجلس نفسه بالأصالة في عام 1927 م[111]، وكانت أول فتوى نشرت له بالجرائد تتعلق بتحرير مقدار الصاع النبوي الذي تقدر به زكاة الفطر في المذهب المالكي، وقد لقيت إقراراً عاماً، وتقديراً من أهل العلم، وظل ابن عاشور ينشر تلك الفتوى في أواخر رمضان من كل سنة طيلة وجوده على رأس مجلس الفتوى[112].

وفي سنة 1932 م تولى المترجم له منصب شيخ الإسلام المالكي الذي استحدث لأول مرة في البلاد التونسية، وكان قبل ذلك مقصوراً على علماء المذهب الحنفي[113].

وقد ظهرت كفاءة ابن عاشور خلال الفترة التي باشر فيها الإفتاء الرسمي، وأصبحت الأسئلة ترد عليه من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وذاع صيته، وتولت العديد من الجرائد والمجلات في المشرق والمغرب نشر فتاويه[114]، وظهرت عبقريته بوجه خاص في معالجة الحوادث الجديدة التي لم تشملها أنظار الفقهاء من قبل، وقد لاحظ في هذا الصدد ما كان فاشياً بين كثير من أهل الفتوى من التردد والاضطراب عند هجوم القضايا المستجدة، ومن الجمود على آراء السابقين والعدول عن تحقيق المناط اللذين أصبحا ديدن فئة واسعة من الفقهاء منذ أن خيّم ليل التقليد على ساحة الفقه الإسلامي، فنبه إلى خطر هذا الإتجاه على الفقه والمجتمع معاً، ودعا إلى الاجتهاد، مذكراً برسالة العلماء في المجتمع، وبمسؤوليتهم أمام الله "كيف وقد أودعت لديهم أمانة حفظ الدين وفهمه ليؤدوها في أمثال هذه الأحوال

---

109 - المرجع السابق، 18.

110 - محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/6.

111 - محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 65.

112 - د. محمد السويسي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس، 10-11.

113 - المرجع السابق، 1.

114 - المرجع السابق، 14.

أي الجديدة - وهل يظهر مصداق كون الشريعة صالحة لكل زمان إلا لما تستنبطه أفهام علمائها"[115]، فلا مجال إذن للحيرة والتردد، و "إنّ الفقيه في الدين هو أحق الناس بأن يكون عالما بحاجات أهل زمانه، ومصالحهم والحريص على حفظ مقاصد الشريعة"[116].

ومع دعوته للاجتهاد ونبذ الجمود، وتحريضه أولي العلم على الاضطلاع برسالتهم، فإنّه كان يرى أنّ الاجتهاد الفردي يقصر بطبيعته عن الوفاء بحاجة المجتمع التشريعية، لذلك دعا إلى الاجتهاد الجماعي[117]، واعتبره السبيل الأمثل لعلاج ما يستجد في حياة الناس من قضايا وأحوال، وهو بوصفه إطارا لتدارس المشكلات وصقل الآراء، أقرب إلى إصابة الحق وحسم باب النزاع والاختلاف، حيث قال: "ولو أنّ أهل العلم اصطلحوا على الاجتماع عند حلول هذه المشكلات - أي الجديدة - وتدارسوها وتفاهموا فيها، حتى يصير قولهم فيها سواء، وكلمتهم واحدة، ثم أوقفوا الناس عند مرسى سفائن أفهامهم من بحار الشريعة، لكفوا الناس هم الترداد، وأغنوهم عن متابعة من يهيم في كل واد"[118].

وظل عطاء الشيخ ابن عاشور في مجال الإفتاء متدفقا، وتوثقت صلته بالمستفتين على اختلاف أوطانهم وطبقاتهم، إلى أن عين على رأس جامع الزيتونة للمرة الثانية في فيفري 1932 م، حيث تفرغ منذ ذلك الحين لإصلاح الجامع، وأنفق جل أوقاته في تنظيمه وترقيته، فكان أن ضعفت صلته بعالم الإفتاء، لكن دون أن تنقطع تماما[119]، بل استمر يمارس الإفتاء إلى آخر حياته، وكانت آخر فتوى صدرت عنه قبل وفاته بشهر تقريبا، إذ هي مؤرخة بيوم 10 جويلية 1973 م، في حين أنّه توفي رحمه الله في 11 أوت 1973 م[120].

2 - **عمله في ميدان القضاء:**

كان ذلك عام 1913 م بعد أن عزل من نيابة الدولة لدى النظارة العلمية[121]، فقد تولى وظيفة قاضي مالكي بمدينة تونس، وانقطع عن التدريس الرسمي لكن دون أن تنقطع صلته بالجامع، لأنّ وظيفته الجديدة تخول له عضوية النظارة العلمية[122]، وقد أمضى في

---

115 - المرجع السابق، 21.

116 - المرجع السابق نفسه.

117 - محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، 141.

118 - د. محمد السويسي: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس، 23.

119 - المرجع السابق، 13.

120 - المرجع السابق نفسه.

121 - هي الهيئة التي تدير شؤون جامع الزيتونة، انظر ص88 من هذا البحث.

122 - محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، 124.

وظيفة القضاء عشر سنوات كاملة[123]، وهي مدة معتبرة، غير أننا لم نسجل له فيها أيّ نشاط ذي بال، ولعل الوضع السياسي المتدهور الذي عرفته تونس في تلك الفترة، والذي تسبب في فتور الحركة الإصلاحية واضمحلال نشاطها وتشتت رجالها، قد كان الحائل بينه وبين أن يحقق بعضا مما تطلع إليه من إصلاح نظام القضاء[124]، وكل ما يمكن تقريره في هذا الصدد هو أنّ ممارسته للقضاء قد أطلعته على جوانب جديدة من حياة الناس وطبيعة علاقاتهم، وأسهمت في تركيزالنزعة الواقعية في تفكيره، وتعميق وعيه بهموم المجتمع وحاجاته.

سادسًا : نضاله في سبيل إصلاح التعليم الزيتوني

1 - اهتمام ابن عاشور بالتعليم :

يرجع اهتمام ابن عاشور بالتعليم ودعوته إلى إصلاحه، وصرفه جل أوقاته في سبيل ذلك، إلى تقديره لأهمية التعليم، إذ هو في نظره أساس حياة المجتمع، ومبعث روح استفاقته من سنة الجهالة وفساد الأخلاق[125]، وتتجلى أهميته أيضًا من غايته التي هي "إنتاج قادة للأمة في دينها ودنياها، وهداة هم مصابيح إرشادها ومحاصد قتادها، ومهدوا نفوسها إذ أقلقها اضطراب مهادها"[126]، وإلى هذه القيمة الذاتية للتعليم في نظر ابن عاشور – وهي قيمته في الواقع والحقيقة والتي تجعله جديرا بكل اهتمام، فإنّ ابن عاشور من الرعيل الأول من المصلحين الذين ساروا في رحاب الفكرة الإصلاحية بطابعها العبدوي[127] القائم على اعتبار إصلاح التعليم أساس الإصلاح الديني والاجتماعي[128].

ولقد أتى على التعليم في بلاد المسلمين حين من الدهر فقد فيه كثيراً من خصائصه، ونزلت به اعتبارات فترة التقليد ورواسبها دون مرتبته بعديد المراحل، ففقد وظيفته في التأثير على الحياة الاجتماعية وتوجيهها، وفقد المجتمع فيه دور الموجه الناصح والدليل على أقوم السبل، وكانت عاقبة ذلك ضعفًا فكريا وأدبيا، وانحطاطًا دينيًا واجتماعيًا.

تلك هي الحال التي أدركها المصلحون في فجر النهضة الحديثة ففزعوا منها وتضجروا، ورددوا بلسان الحال ما أعربت عنه صيحة البشير الابراهيمي عندما قال: "أعندنا علم فأين

---

123 محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/67.

124 د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 21.

125 محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، 6.

126 المرجع السابق، 8.

127 نسبة إلى محمد عبده.

128 مسعود جبران: جوهر الإسلام، عدد 5 سنة 1973، 39.

الحياة ؟ إن العلم الذي لا يجيي جهل مسمى بغير اسمه، أعندنا علماء فأين قيادتهم للأمة وأين آثارهم في توجيه الأمة؟"[129].

وتلك هي الحال التي أدركها ابن عاشور فتحرك - كإخوانه المصلحين - لإصلاحها، مبتدئاً برصد مظاهرها وتحليل أسبابها، وقد وقف في خلال ذلك على العديد من جوانب الضعف وعلله.

فضعف في مادة التعليم يرجع في نظره إلى ضعف الكتب المعتمدة، واختلاطها وغلبة طريقة الاختصار عليها، ولقد طال عهد التقليد بالمؤلفين فنسوا خطتهم، واتجهوا إلى التنافس في الاختصار، والخصومة على الألفاظ والعبارات، واشتغلوا بذلك عن التجديد والابتكار[130]، فكلت الأفهام، وتوقفت الأفكار، وكيف يرجى بعد ذلك لطلبة العلم صلاح؟، و "إنك لتنظر الرجل وهو ابن القرن الرابع عشر فتحسبه في معارفه وعلمه وتفكيره من أهل القرن التاسع أو العاشر مما هو معلول لوقوف تقدم التأليف عند الحد الذي تركه الواقفون"[131]، وقد زاد في ضعف مادة التعليم "عُرُوها عمّا يفيد الطلبة اطلاعًا على أحوال الأمم الماضية والتاريخ الإسلامي وتراجم رجاله، وتاريخ الأمم المعاصرة، وتاريخ الحضارة"[132]، وكذا خلوها مما يفيدهم إدراكا لمحاسن الأحوال ومساوئها، ويدفعهم إلى التفكير في الإصلاح[133]، وبعبارة جامعة فقد كان التعليم مجرداً من الوعي الذي يودع نفس المتعلم الانتباه لمقتضيات الزمان، وينمي فيه الشعور بالمسؤولية ويحفزه على التحرك والإصلاح.

وضعف في أسلوب التعليم السائد، وهو "أسلوب الإلقاء دون تمرين شفاهي ولا كتابي، يلقي المدرس المسائل العلمية، ويجتهد في إفهامها لتلامذته وهم يسمعون، ثم يشتغل بألفاظ المؤلفين وما أورد عليهم من الإخلال في أداء المسألة"[134]، وقد أنتج ذلك غلبة المنحى النظري العقيم الذي لا يشحذ عقلاً ولا يربي ملكة، فأصبح قصارى جهد المتعلمين ترديد الألفاظ ولوك المصطلحات وحفظ القواعد، من غير انتفاع بذلك إدراكا للحقائق وغوصًا على المعاني وتحققًا بالأساليب الراقية في التفكير والنظر كما هي ثمرة العلم، وصار الناس

129- المرجع السابق نفسه.

130- محمد الطاهربن عاشور: أليس الصبح بقريب، 167.

131- المرجع السابق، 116.

132- المرجع السابق، 135.

133- المرجع السابق، 136.

134- المرجع السابق، 128.

"يقرأون علم البلاغة وعلم الأصول وعلم النحو، فلا ترى من يتجنب اللحن في قوله ودرسه، ولا من يشعر بالمقاصد البلاغية فينطق بها أو يفهمها، ولا من يرجح في مسائل الخلاف"[135].

وضعف في القائمين على التعليم - من المشايخ والأساتذة - يرجع إلى تمكن التقليد منهم، وإلى غفلتهم عما يحيط بهم من أوضاع أفرزها تطور الحياة الإنسانية، وإلى افتقادهم مؤهلات القدوة الحسنة والتوجيه الصحيح اللذين هما من أخص واجبات المعلم[136].

لقد اجتمعت كل هذه الاختلالات - وكثير غيرها - على التعليم فسلبته روحه، وأصبح تعليما فاقد الغاية، بل لا يعدو أن يكون تلقينا لمقولات جامدة، وحشداً لصور وخيالات لا تنير عقلاً، ولا ترفع غفلة، ولا تحرك همة، وهو ما يبين مبلغ الحاجة إلى الإصلاح ومدى ضرورته، ضرورة زاد في تأكيدها ما تولد عن تطور الحياة الإنسانية في العصر الحديث من أحوال جديدة تسببت في انقلاب كثير من الأوضاع الفكرية، وتغير نظام الحياة الاجتماعية تغيراً واسعاً، وهو "ما استدعى تغير أساليب التعليم، ومقادير العلوم المطلوبة، وقيمة كفاءة المتعلمين لحاجات زمانهم"[137].

هذه إذن هي أهم المظاهر التي وقف عليها ابن عاشور في تحليله لوضعية التعليم المتردية، فعقد عزمه على الإصلاح منذ مطلع شبابه، ووقف حياته لهذا الغرض النبيل[138]، مناضلاً في سبيله، وداعيا إلى التعليم الصحيح الذي تكون ثمرته علماً نافعاً، يورث نور العقل واعتداله وصلاحه لاستعمال الأشياء فيما يحتاج إليه منها، ويمكّن من إنشاء أرقى أصناف الناس المؤهلين للتأثير في حياة المجتمع وتوجيهها[139].

وقد توسل لهذا الغرض بشتى الأساليب، وبذل في سبيله كل ما أمكنه من وسائل، وما أتيح له من إمكانات علمية وعملية، ويمكن حصر أهم مساعيه وأعماله في سبيل إصلاح التعليم الزيتوني في ثلاثة جوانب بارزة هي:

أ - ممارسته للتدريس الواعي القائم على أرقى الأساليب النافعة.

ب - انتاجه القلمي الغزير المادة، المبني على نظرته للإصلاح.

جـ - نضاله الميداني الذي امتد لفترة تنيف عن الأربعين سنة.

---

135 - المرجع السابق، 129.

136 - المرجع السابق، 235.

137 - المرجع السابق، 114.

138 - المرجع السابق، 5.

139 - المرجع السابق، 9.

وقد تناولت الجانبين الأولين بشيء من التفصيل في العرض السابق، وفيما يلي أتطرق للجانب الثالث من خلال استعراض أهم فصول مسيرة إصلاح التعليم الزيتوني، والتي لعب ابن عاشور الدور الأكبر فيها، وهي لذلك تعكس جزءاً هاماً من مسار حياته.

٣- مسيرة إصلاح التعليم الزيتوني :

بدأ التفات الدولة إلى التعليم الزيتوني ومحاولة تنظيمه في عهد المشير أحمد باي[140] فقد أصدر هذا الأخير أمراً عام ١٨٤٢ م يتعلق بتنظيم تعليم الجامع اشتهر باسم **المعلقة الأحمدية** من أهم ما جاء فيه[141]:

- تعيين هيئة علمية للإشراف على التعليم الزيتوني تدعى : **النظارة العلمية** .
- تحديد عدد المدرسين، وضبط طريقة توليتهم، مع التزام الدولة بدفع رواتبهم حتى يتفرغوا للتدريس .
- إزالة الفوارق بين أتباع المذهبين المالكي والحنفي.

ثم تلتها محاولة أهم على يد الوزير خير الدين - ضمن مساعيه الإصلاحية الواسعة - كانت ترمي إلى إصلاح التعليم الزيتوني بتنظيمه، وتجديد مناهجه، ليصبح أكثر استجابة لمقتضيات العصر، وتخليصه من النقائص التي علقت به ولازمته لفترة طويلة، فانتخب لهذا الغرض لجنة من علماء الزيتونة ورجال الدولة، تولت وضع نظام جديد للتعليم من أهم ما جاء فيه[142]:

- تعديل طريقة تقديم الدروس .
- تحديد المراتب التي يتدرج فيها الطالب خلال تعلمه، وتعيين الكتب الخاصة بكل مرتبة.
- فرض الامتحان لتحصيل شهادة التطويع.
- فرض المناظرة بين المتنافسين للتدريس الرسمي.

ولكن وضع التعليم الزيتوني وما آل إليه من التردي واستحكام الفوضى، وكذلك جمود أغلبية الشيوخ القائمين عليه ورفضهم المطلق للتغيير حالا دون أن تحقق تلك المساعي نتائجها المأمولة[143].

وعقب هاتين المحاولتين الإصلاحيتين دخلت تونس تحت سلطان الحماية الفرنسية في

140- هو: أحمد بن مصطفى بن محمود بن محمد الرشيد: باي تونس، وهو التاسع من رجال الأسرة الحاكمة أيام الحكم العثماني فيها، توفي سنة 1271 هـ. الزركلي: الأعلام، 258/1.

141 - د . علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 33 - 34، 75.

142 - المرجع السابق، 95.

143 - د . علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 24.

12 ماي 1881 م، وكان ميدان التعليم العربي الإسلامي – والتعليم الزيتوني في مقدمته – من أهم الميادين التي امتدت إليها أيدي سلطات الحماية "لإصلاحها"، ولتحقيق هذا الغرض استغلت إدارة المعارف التابعة لسلطات الحماية ما أحدثه نشاط الحركة الإصلاحية الناشئة من زخم يرجع إلى التذمر من حال التعليم والتطلع إلى إصلاحه، وبادرت بإنشاء لجنة لإصلاح التعليم الزيتوني في شهر ماي 1898 م، انتهت بعد اجتماعها إلى أمرين[144]:

- جعل النظر في أحوال التعليم الزيتوني من اختصاص الوزارة الكبرى – الحكومة الوطنية – أي دون تدخل مباشر من إدارة المعارف.

- قررت أن يكون تعليم العلوم العصرية "من الفنون الاستكمالية، لما في مزاولتها من المنفعة للطلبة، كل ذلك مع الاحتفاظ التام بالصبغة الدينية البحتة لتدريس علوم الشريعة بجامع الزيتونة"[145].

وفي مطلع هذا القرن ومع اتساع نفوذ الحركة الإصلاحية وتغلغلها في أوساط المتعلمين، ازداد وعي الشباب الزيتوني، فازداد إحساسه بضعف التعليم وانحطاط مناهجه، ورسخ اقتناعه بضرورة الإصلاح، فأخذ يتحرك في سبيل ذلك ويدعو له من خلال الصحف والمجلات، ومنابر الخطابة والمحاضرة، وقد لقيت دعوته استجابة واسعة بين النخبة المثقفة، وحظيت بدعم الزعماء السياسيين ورجال العلم والفكر من خارج الوسط الزيتوني[146]، واستغل الطلبة ما لقيته حركتهم من التأييد والمساندة، فتجاوزوا الخوض اللساني والقلمي إلى العمل، وكانت أول خطوة عملية لهم هي "تكوين جمعية تهتم بشؤونهم، وتمنحهم صوتًا مسموعًا لدى أولياء الأمور في إصلاح ما عليه تعليم جامع الزيتونة"[147]، واستمر نضال الطلبة متصاعداً خاصة بعد احتكاكهم بزعماء الحركة الوطنية وتمرسهم بالأساليب الاحتجاجية الحديثة.

وفي مارس عام 1910 م اجتمع الطلبة وقرروا رفع جملة مطالب للحكومة كان أهمها إنشاء لجنة تنظر في تنقيح برنامج التعليم ومناهجه[148]، واستجابت الحكومة لهذا المطلب، وأسرعت بتكوين لجنة لإصلاح التعليم الزيتوني، وكان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أحد أعضائها بصفته ممثلاً للحكومة لدى النظارة العلمية[149]، واجتمعت اللجنة فعلاً، وكلفت

---

144 - المرجع السابق، 17.

145 - محمد بلخوجة: تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد، 103.

146 - د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 19.

147 المرجع السابق نفسه.

148 محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 113.

149 محمد بلخوجة: تاريخ معالم التوحيد، 104.

المترجم له بتقديم تقرير في أوجه خلل التعليم وأساليب العلاج، وقد استغل ابن عاشور هذه المناسبة وأعرب عن موقفه القاضي بإصلاح التعليم إصلاحًا جوهريًا، ولكنه قوبل بالمعارضة الشديدة والرفض القاطع من أغلب أعضاء اللجنة، وكان موقفه هذا مورطًا له في نظر الحكومة، واعتبر مع قضايا أخرى تتعلق بما عرف عنه من أفكار إصلاحية موجبا لعزله عن وظيفة نيابة الدولة، فعزل بعد ذلك بقليل[150].

وبعد طول انتظار وضغط متواصل من الطلبة، وصل في بعض الفترات إلى التوقف عن الدراسة ختمت أعمال اللجنة، وظهرت نتائجها في سبتمبر 1912 م، وقد اكتفت ببعض التغييرات الشكلية، دون أن تعالج النقائص الجوهرية الكثيرة التي يعاني منها التعليم[151].

وعقب هذه المرحلة الحافلة بالنشاط، والنضال الدائب لإصلاح التعليم، توقفت الحركة الطلابية كغيرها من روافد الحركة الإصلاحية وخبت جدوتها، اعتباراً للظروف السياسية الصعبة التي عاشتها تونس في الفترة الممتدة من 1911 م إلى 1920 م[152].

وفي عام 1924 م شكلت لجنة أخرى لإصلاح التعليم الزيتوني، دُعي ابن عاشور للمساهمة في أعمالها، وظهر فيها كسابقتها إصرار أغلب الأعضاء على رفض التغيير الجوهري، معتذرين عن ذلك بالمحافظة على الصبغة الدينية البحتة للتعليم الزيتوني، وانتهت دون أن تحقق أي نتيجة تذكر[153]، ويبدو أن المترجم له التزم هذه المرة بعدم مواجهة اللجنة بآرائه في الإصلاح، خصوصًا وأن مبادرة بعثها جاءت من الحكومة، وهو ما يعني افتقاد السند الضروري للضغط والمواجهة.

وفي خلال هذه الفترة تجدد نشاط الطلبة، وعادت حركتهم إلى الظهور بدعم من بعض الشيوخ المؤيدين للإصلاح وفي مقدمتهم ابن عاشور[154]، ولكن مساعيها بقيت محدودة إلى أن "صدر قانون 8 ديسمبر 1938 م بتنظيم مهنة العدول الموثقين، وإيجاد امتحانات للتحصيل على رخصة الانتصاب لها، وهي أخص المهن الحرة ارتباطًا بغاية التعليم الزيتوني، فثار الزيتونيون في وجه ذلك القانون، وعاودوا مطالبتهم بالإصلاح، وأعلنوا إضرابًا امتد أكثر من شهر"[155]، وأعقب ذلك تشكيل لجنة جديدة للنظر في إصلاح

---

150 - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 114.

151 - محمد بلخوجة: تاريخ معالم التوحيد، 105.

152 - د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 21.

153 - محمد بلخوجة: تاريخ معالم التوحيد، 105.

154 - محمد الحبيب بلخوجة: جوهر الإسلام، عدد 3 - 4، سنة 1978، 19.

155 - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 170.

التعليم الزيتوني، دعي الشيخ ابن عاشور للمشاركة فيها، فتحين الفرصة ورأى أن الوقت قد حان للتخلص من عقبة الرافضين للإصلاح، فصدع في اجتماعاتها "بآرائه الإصلاحية المتمشية مع تطلعات الطلبة، وناضل في تأييدها بجد... وقد أدى ثبات الشيخ على موقفه إلى انقسام هذه اللجنة إلى شقين: شق الأكثرية يعارض في الإصلاح الجوهري ويرى المحافظة على صبغة التعليم الزيتوني، وشق الأقلية يؤيد الإصلاح الجوهري"[156]، وقد أوذي الشيخ ابن عاشور بسبب موقفه فلم ينخذل، وأدى انقسام اللجنة إلى احتدام الصراع في الصحف، وتواترت مظاهرات الطلبة واحتجاجاتهم، ولم ينته الصراع إلاّ بعد سنتين بانسحاب المعارضين للإصلاح، وتعيين الشيخ ابن عاشور شيخا للجامع الأعظم وفروعه في سبتمبر 1932م، وعدّ ذلك انتصاراً عظيما للحركة الإصلاحية[157].

وبمجرد توليه مشيخة الجامع، شرع ابن عاشور في تطبيق برنامجه الإصلاحي تدريجًا، فبدأت بوادر التحسن تلوح في أفق التعليم الزيتوني، ولكن الجهات التي لا تروق لها نهضة التعليم الإسلامي حالت دون تنفيذ آراء الشيخ الإصلاحية، واضطرته لمبارحة المشيخة بعد سنة واحدة من توليها[158].

وفي عام 1941 م عقد أساتذة الزيتونة مؤتمرا لهم أنهى أشغاله بوضع برنامج إصلاحي متكامل لعرضه على الحكومة، وكان من جملة مطالبهم عودة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى مشيخة الجامع[159]، وقد استجابت الحكومة لهذا المطلب، وتم تعيين الشيخ ابن عاشور مرة أخرى على رأس مشيخة الجامع الأعظم وفروعه في فيفري 1945 م، "فتلقى المدرسون والطلبة وعموم الخرجين والرأي العام التونسي تلك التسمية - أي التعيين - بأعظم الابتهاج، وابتدأ أثناء تلك السنة الدراسية في تطبيق الإصلاحات التي كان ينادي بها من زمن بعيد"[160]، ومضى في ذلك بهمة وحزم لا تردد معهما، رغم العراقيل العديدة التي نصبتها الإدارة الاستعمارية في وجهه، والأراجيف التي تولى المغرضون بثها والترويج لها[161]، فلم تنقض فترة ولايته المشيخة للمرة الثانية حتى ظهر التعليم الزيتوني بوجه جديد لم يعهده من قبل، وتحقق له من الإصلاح ما سر نفوس المصلحين وجعل أحد أعلامهم يقول مشيداً بولاية ابن

156- د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 25.

157- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 170.

158- د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 25.

159- المرجع السابق، 27.

160- محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 218.

161- محمد العزيز بن عاشور: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، 123.

عاشور لمشيخة الجامع: "لم ير جامع الزيتونة في عهوده الأخيرة عهداً أزهر من هذا العهد، ولم ير في الرجال المسيرين له رجلا أقدر على الإصلاح وأمد باعاً فيه من شيخه الحالي... وحسبه أنه حرك الخامد، وزعزع الجامد، وأجال اليد المصلحة في الإدارة، وفي كتب الدراسة، وفي أشياء أخرى، وتلك هي مبادئ الإصلاح التي ينبني عليها أساسه"[162].

وقد كان لهذه الوثبة الزيتونية التي أحدثتها عودة ابن عاشور إلى المشيخة أثر كبير على الصعيد الاجتماعي، فأصبحت الزيتونة محل اعتناء العناصر الشعبية كلها، ومركز التفاف ومناصرة الصحف والنوادي والجمعيات، وهيمنت الروح الزيتونية على مختلف فئات الجماهير والمنظمات الوطنية، حتى أصبحت الندوات السياسية والوفود لا تنعقد ولا تسير إلاّ بالزيتونيين والمظاهرات لا تخرج إلاّ وهم في مقدمتها[163].

غير أن جهود ابن عاشور الإصلاحية، بقدر أهمية نتائجها الواقعة وثمراتها المتوقعة، بقدر ما كانت مصادمة لمقاصد الاستعمار، ومجافية لتطلعات النخبة المتغربة التي صنعها على عينه، وهيأها لمواصلة رسالته في الاستيلاب الثقافي والمسخ الحضاري، لذلك اجتمعا على الكيد له، وسعيا في إحباط جهوده منذ أن تولى مشيخة الجامع، قصداً لإفشال خطته وحمله على الانسحاب[164]، ومع ثبات الشيخ وصبره على شتى أصناف المعاناة المضنية، ومضيه في تنفيذ برنامجه الإصلاحي، أخذت الضغوط في الازدياد منذ عام 1948 م، وتكاثرت العوائق والإكراهات حتى أحاطت بشيخ الجامع، واضطرته للانسحاب من المشيخة في صيف عام 1951 م[165].

وبعد استقلال تونس عام 1956 م أسندت إدارة شؤون التعليم الزيتوني للشيخ ابن عاشور بعنوان شيخ عميد للجامعة الزيتونية، واستمر فيها إلى عام 1960 م حيث عزل بسبب موقفه المعارض للحملة التي شنها النظام القائم يومئذ ضد فريضة الصيام في رمضان[166]، وبذلك ختم مسيرته النضالية الطويلة في سبيل إصلاح التعليم الإسلامي والنهوض به.

162 - البشير الابراهمي: البصائر، عدد 44، سنة 1948، 2.

163 - محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، 220.

164 - د. علي الزيدي: المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36، 31.

165 - محمد العزيز بن عاشور: جامع الزيتونة المعلم ورجاله، 125.

166 - المرجع السابق نفسه.

سابعًا : دوافع اهتمام ابن عاشور بالمقاصد

لئن كانت حالة الضعف والاختلال التي آل إليها الفكر الإسلامي عمومًا والفكر الأصولي خصوصًا في القرن الثامن الهجري قد استرعت نظر شيخ المقاصد – أي الشاطبي – وحركت همته لطلب العلاج، فجعل يسبر أغوار هذا الفكر متحسسا مكامن ضعفه ومواطن اختلاله، وجاء في سبيل ذلك بما لم يعهد عند غيره من عرائس الحكمة ولباب الأصول، فإنّ ذات السبب كان حاملاً للشيخ ابن عاشور على الاهتمام بالمقاصد والتأليف فيها، أعني حالة الضعف والاختلال التي وصل إليها الفكر الأصولي والفقهي.

وهو وإن اكتفى بالتصريح بسبب واحد من الأسباب التي حملته على الاهتمام بالمقاصد في قوله: "دعاني إلى صرف الهمة إليه – أي التأليف في المقاصد – ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى، وللآخرة خير من الأولى"[167].

قلت لئن اكتفى بهذا السبب، فإنه ذكر في مناسبات مختلفة مظاهر أخرى للحالة السالفة الذكر، وجعلها معلولة لإهمال النظر في مقاصد الشريعة، لذلك يُفترض أنّها ساهمت بشكل أو بآخر في دفعه إلى الاهتمام بالمقاصد .

ومما يؤيد هذا الافتراض أنّ بحثه في المقاصد قد اتجه إلى حد بعيد في اتجاه تجاوز تلك المظاهر السلبية بالتنبيه على أسبابها وكيفية علاجها كما سيأتي، فلا مناص إذن من اعتبارها أسبابا حاملة له على الاهتمام بالمقاصد والكتابة فيها، ومن أهم تلك المظاهر ما يلي :

1 – **هيمنة روح التقليد والاقتصار على حفظ الفروع** : ويتجلى ذلك في العكوف على مقررات المذاهب والتعصب لها، وإبطال النظر في الترجيح والتعليل، وبذلك أصبح قصارى معظم المشتغلين بالفقه نقل الفروع وجمع الغرائب المخالفة للقياس ونقل الخلاف، دون العناية بجميع النظائر والقواعد[168].

---

167 - محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، 5.

168 - محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، 198.

2 - **تغليب الاهتمام بفقه التدين الخاص على حساب الفقه الاجتماعي:** فقد صرف الفقهاء جل همهم في تتبع قضايا الأحوال الخاصة للمكلفين، فأكثروا من التخريج في العبادات وما شاكلها، في حين وقع التقصير في معظم أبواب الفقه الاجتماعي[169].

3 - **انحسار دور علم أصول الفقه واختلال تعاطيه:** وذلك أنّ غلق باب الاجتهاد وتحجير النظر حط من قيمة علم الأصول وحال دون نموه واتساعه[170].

وخلاصة القول، فقد "كان إهمال المقاصد سببًا في جمود كبير للفقهاء، ومعولاً لنقض أحكام نافعة، واشام ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل"[171].

هذه إذن هي أهم العوامل التي وجهت اهتمام ابن عاشور إلى المقاصد، ودفعته إلى التأليف فيها، فكيف كان تناوله لها؟ .

ذلك ما نقف عليه في الفصل الموالي من خلال بحث: **منهج ابن عاشور في دراسة المقاصد .**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

169 - **المرجع السابق**، 201.

170 - **المرجع السابق**، 205.

171 - **المرجع السابق**، 200.

الفصل الثاني

منهج ابن عاشور في دراسة المقاصد

اولا : تقويم ابن عاشور لعلم الأصول.

ثانيا : موقفه من التعليل.

ثالثا : موضوع المقاصد.

رابعا : طريقة ابن عاشور في الاستدلال.

خامسا : موقفه من أهل الفقه والنظر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد انطلق ابن عاشور في دراسته للمقاصد من تقويم علم الأصول، وهو منطلق أملاه عليه - فيما يبدو - الإحساس بعدم وفاء هذا العلم بالغرض الذي وضع من أجله، فقد وضع علم الأصول لرسم طريقة الاجتهاد في الشريعة، ولرفع الخلاف بين علمائها أو التقليل منه[1]، والحال أنّ مظاهر الضعف والاختلال التي سبق بيانها في خاتمة الفصل السابق تدل على أنّ كثيراً من ذلك لم يقع.

وقد انصب تقويمه على عنصرين هما: موضوع علم الأصول، وطبيعة مسائله، وخلص إلى اعتبارهما السبب في عدم وفاء علم الأصول - تمام الوفاء - بغرضه، واستفاد من ذلك في تحديد الكيفية المناسبة لصياغة المقاصد، أعني في بلورة موضوع المقاصد وطبيعة الأدلة المستعملة فيها.

ثم أنّ إحساس ابن عاشور بأهمية ما يدعو إليه، وبخطورة التمادي في الغفلة عن المقاصد، كان حاملاً له على الاحتجاج لعمله بطريقة السلف في فهم الشريعة، وعلى دعم آرائه ومواقفه بآراء وأفكار بعض أعلام الفكر الإسلامي المشهود لهم بالرسوخ، وعلى تأكيد تميّز عمله عن عمل الأصوليين والفقهاء، وكل هذا يشير إلى أنّ موقفه من الذين سبقوه من العلماء والفقهاء يعتبر واحداً من العناصر الدالة على طريقته في بحث المقاصد.

وبناء على ما سبق بيانه سوف أعمل في هذا الفصل على بحث القضايا الآتية[2]:

- تقويم ابن عاشور لعلم الأصول.
- موقفه من التعليل.
- موضوع المقاصد (أي عند ابن عاشور).
- طريقة ابن عاشور في الاستدلال.
- موقفه من أهل الفقه والنظر.

أولاً: تقويم ابن عاشور لعلم الأصول

وقد ركّز في تقويمه على عنصرين كما يلي:

- موضوع علم الأصول: حيث ذهب إلى أنّ قواعد هذا العلم لا ترجع إلى خدمة

1- د. فتحي الدريني: الفقه المقارن، 9. و د. عبد المجيد النجار: مجلة: الموافقات، عدد 1، 252. ومصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، 337.

2- سوف أعتمد في هذا الفصل بصفة أساسية على كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لكونه الكتاب الوحيد الذي وضعه ابن عاشور في المقاصد أصالة، وجمع فيه أهم القضايا المتعلقة برؤيته للمقاصد وكيفية تناولها.

حكمة الشريعة ومقصدها، وإنما في معظمها قواعد تفسيرية تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح[3].

طبيعة مسائل الأصول : حيث يرى أنها ظنية ومختلف فيها "لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إليه المختلفون في الفقه، وعَسُر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال"[4].

ونظرا لأهمية هذين العنصرين في الحكم على علم الأصول من جهة، وفي توجيه الكيفية التي عالج بها ابن عاشور قضايا المقاصد من جهة أخرى، فإننا نقف عندهما بشيء من التفصيل فيما يلي:

١ - موضوع علم أصول الفقه:

لقد كان للظروف التي نشأ وتطور فيها علم الأصول دور هام في توجيه موضوعه، أعني في تحديد نوع المسائل المتضمنة فيه، فقد وُلد في أجواء الصراع بين مدرستي الرأي والأثر، فجاء قريبا من مواقف أصحاب الأثر أو كالانتصار لهم في مواجهة غلو أهل الرأي[5] ، وهو ما أدى إلى انحسار مجال الرأي في بنية هذا العلم وتراجعه لصالح الأثر.

ثم توالى تطور علم الأصول في بيئة مشحونة بالفتن السياسية، والصراعات المذهبية، وادّعاءات الفرق المختلفة، كادّعاء الباطنية أن مراد الشارع أمر وراء النصوص، وكادّعاء بعض المعتزلة - أو كما نسب إليهم - أنّ العقل حاكم[6]، وقد لعبت هذه الملابسات جميعا دور الموجِه لأئمة هذا العلم نحو مزيد الاحتياط تجاه الرأي كلاً أوبعضاً على اختلاف معروف بين المذاهب، والارتياب في مساعي كثير من أهله، وهكذا عم التردد والاختلاف بينهم في مدى اعتبار أكثر المسائل المعدودة من قبيل الرأي كالاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها، واشتد الجدل فيها، وفي غمرة الجدل والتردد أدركت مرحلة التقليد علم الأصول، فاستقر موضوعه منذ القرن الخامس تقريبًا، وتوقفت الزيادة فيه.

وقد وصف الإمام القرافي مضمون هذا العلم بأنّه "في غالب أمره ليس فيه إلاّ قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا

---

3 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 6.

4 - المرجع السابق نفسه.

5 - د. أبو سليمان: الفكر الأصولي، 45 و67 وما بعدها. ومصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، 134 و225.

6 - الأنصاري: فواتح الرحموت، 1/257.

النمط إلاّ كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين"[7] ، وهو ما يبين أنّ دور علم الأصول ينصب بصفة عامة على التحليل اللغوي للنص ويكاد ينحصر فيه.

وهي الحقيقة ذاتها التي أكدها الشيخ دراز حديثًا، فقد أشار إلى أنّ علم أصول الفقه يقوم على ركنين أساسين هما: علم لسان العرب، وعلم أسرار الشريعة، وأنّ جهود الأصوليين قد تركزت بصفة عامة على خدمة الركن الأول، في حين أغفل الركن الثاني إغفالاً[8].

فمعظم قواعد الأصول إذن هي قواعد تفسيرية تعنى بالتحليل اللغوي للنص، وبهذا الاعتبار فإنّ علم الأصول لا يتسع لبيان كل أنواع الهدي[9] التي تضمنها الخطاب الشرعي.

2 - طبيعة مسائل الأصول :

تناول العديد من علماء أصول الفقه هذه القضية بالدراسة وانقسموا بشأنها إلى فريقين:

فالفريق الأول يرى أنّ مسائل الأصول ظنية - أي يكتفى فيها بالظن - ومن هؤلاء الإمام الرازي وأتباعه[10] ، والأصول بهذا الاعتبار لا يعول عليها في رفع الاختلاف وحسم فوضى الاجتهاد، ولذلك لم يتطرق ابن عاشور لهذا الرأي لأنّه يوافق دعواه بأنّ مسائل الأصول ليست منتهى ينتهي إليه المتجادلون في الفقه.

وأما الفريق الثاني فيرى أن مسائل الفقه قطعية، بمعنى تحتاج إلى الدليل القطعي لإثباتها، وهو مذهب جمهور المتقدمين كالصيرفي[11] والباقلاني وإمام الحرمين وغيرهم[12]، إلاّ أنّهم لم يتفقوا على محل القطعية، فهناك من نظر إليها باعتبار تحققها في مسائل الأصول المدونة وهذا الذي جرى عليه إمام الحرمين، وهناك من نظر إليها باعتبار ما يحصل للعلماء والفقهاء الممارسين لعلوم الشريعة استقراءً للأدلة واطلاعا على موارد النصوص وتصاريف الأحكام وأقضية السلف وفتاويهم[13] ، وهناك من نظر إليها باعتبار ما يجب أن

7- الفروق، 2/1.

8- من مقدمته للموافقات، 6/1.

9- د. عبد المجيد النجار: فقه التدين فهما وتنزيلاً، 53/1 وما بعدها.

10- من مقدمة د. حسن هيتو لكتاب المنخول من علم الأصول للغزالي، 5.

11- هو: محمد بن عبد الله الصيرفي أبو بكر: أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية من أهل بغداد، كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، وكانت وفاته سنة 330 هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 458/1. والزركلي: الأعلام، 224/6.

12- من مقدمة د. حسن هيتو لكتاب المنخول، 5. والغزالي: المستصفى، 250/2.

13- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 17.

تكون عليه مسائل الأصول وهذا الذي سار عليه الشاطبي[14].

وقد ردّ ابن عاشور هذه الآراء جميعا ونبّه على اضطرابها، وذلك من خلال التأكيد على أنّ الأصول المتنازع في قطعيتها هي الأصول المدونة لا غير، وأنّ الاختلاف الواقع بين العلماء في جلّ مسائلها دليل واضح على عدم قطعيتها[15].

وبعد ردّه لموقف الفريق القائلين بقطعية الأصول، أشار إلى الجانب الإيجابي لديهم، وهو سعيهم لتدوين أصول قطعية، فهم وإن أخفقوا في هذا المسعى فقد ظلت هذه القضية نصب أعينهم، ولذلك درج بعضهم على الاعتذار عن إدخال ما ليس قطعيًا من المسائل في علم الأصول[16]، ثم استطرد إلى بيان سبب اضطراب الأصوليين في هذه القضية، فأرجعه إلى "الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادراً ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل الأصول"[17].

هذا إذن هو أهم ما ورد لابن عاشور في تقويم علم الأصول، وقد استفاد من تقويمه في ضبط الكيفية المناسبة لصياغة المقاصد كما سنرى عند تناول موضوع المقاصد ونوع الأدلة المستعملة فيها، لكن لنتعرف قبل ذلك على موقفه من التعليل باعتباره المدخل الطبيعي لدراسة المقاصد.

ثانيًا : موقفه من التعليل

بينت سابقًا أنّ مبدأ التعليل يمثل الأساس الذي يقوم عليه بنيان المقاصد، ويبدو أنّ هذا الملحظ هو الذي حمل الشاطبي على تناوله في مطلع كتاب المقاصد من الموافقات، وعلى الاهتمام به كثيراً[18]، وعلى نفس الدرب سار ابن عاشور، فعقد في القسم الأول من كتاب المقاصد مبحثًا خاصًا لمبدإ التعليل[19]، واستمر يذكّر به ويؤكد عليه كلما عرضت له مناسبة، إبرازاً لأهميته ودفعًا لهاجس التردد فيه أو في بعض أنواعه، وفيما يلي بيان موقفه من التعليل:

---

14 - الموافقات، 29/1 ومابعدها.

15 - مقاصد الشريعة، 7 ـ 8.

16 - المرجع السابق، 6. والشاطبي: الموافقات، 31/1.

17 - مقاصد الشريعة، 8.

18 الموافقات، 6/2. وأحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، 185.

19 مقاصد الشريعة، 41.

1 - **التعليل الكلامي:**

ذهب ابن عاشور إلى أنّ "أفعال الله تعالى كلها منوطة بحكم وغايات لعلمه تعالى وحكمته، وذلك عن إرادة واختيار، لا كصدور المعلول عن العلّة كما يقول بعض الفلاسفة، ولا بوجوب وإلجاء، كما توهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيراً، فإنهم أرادوا أنّ ذلك واجب لذاته تعالى لكمال حكمته"[20]، وقد أوردنا قبلُ ردّه الحازم على ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة من منع تعليل أفعال الله تعالى، حيث تعجّب من موقفهم، واعتبر ما ذهبوا إليه سفسطة جرّهم إليها طرد الأصول[21].

2 - **التعليل الأصولي الفقهي:**

أ- **باعتبار الواقع ونفس الأمر:** انسجاما مع موقفه السابق ذهب ابن عاشور إلى أنّ أحكام الله تعالى كلها معللة بحكم ومصالح إذ أحكامه من أفعاله، وفي ذلك يقول: "وجملة القول أنّ لنا اليقين بأنّ أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقصد الشارع"[22]، مستنداً في هذا اليقين إلى استقراء تصرفات الشارع، وإلى ما ثبت عن علماء الإسلام من عهد الصحابة فما بعده من اعتبار أحكام الشريعة معللة أي منوطة بحكم ترجع إلى جلب المصالح ودرء المفاسد[23].

ب - **باعتبار تعقل المعنى وعدمه:** إذا كان إجماع علماء الشريعة ووفرة الدليل الاستقرائي على المرتبة السابقة للتعليل قد أغنيا ابن عاشور عن الإطالة في تقريرها، فإنّ الأمر يختلف في هذه المرتبة، إذ بالرغم من الاتفاق العام على أصلها، فقد وقع الاختلاف في ضبط مداها، ثم أنّ هذا الاختلاف لم يلبث - لأسباب عديدة - ان انعكس سلبا في مجال الممارسة تضييقًا لمجال التعليل، وجموداً من المشتغلين بالفقه على تعليلات وآراء السابقين من العلماء في عصور الاجتهاد.

واعتباراً لكل هذا لم يحفل ابن عاشور كثيراً بتقرير أصل هذه المرتبة، وإنّما عُني بمعالجة ما لحقها من الخلط وسوء الفهم، وذلك من خلال:

أولاً: التوسع في التعليل : فهو مع إقراره بوجود هذا النوع التعبدي من الأحكام يضيّق مجاله ذاهبًا إلى أنّ الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول التعليل، وأنّ ما لم تتبيّن

20- التحرير والتنوير، 20/2.

21- انظر ص[illegible] من هذا البحث.

22- مقاصد الشريعة، 48.

23- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 57.

لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه، فنطلبها بقدر الإمكان، عسى أن ندركها لنفرع عليها ونقيس[24]، وقد انعكس هذا التوجه على عمله في التفسير، إذ لا يكاد يغادر حكما تشريعيًا حتى يذكر حكمته، واكتفى في هذا المقام بمثالين لبيان مدى إبغاله في التعليل:

أولهما : تعليله لمشروعية التيمم، حيث يقول: "والتيمم بدل جعله الشرع عن الطهارة، ولم أر لأحد من العلماء بيانا في حكمة جعل التيمم عوضا عن الطهارة بالماء، وكان ذلك من همي زمنا طويلاً وقت الطلب، ثم انفتح لي حكمة ذلك، وأحسب أنّ حكمة تشريعه تقرير لزوم الطهارة في نفوس المؤمنين، وتقرير حرمة الصلاة وترفيع شأنها في نفوسهم"[25].

وثانيهما : تعليله لأوقات الصلاة، حيث ذهب إلى أنها أزمنة لذكر الله تعالى "حددت بابتداء شؤون الناس، وانتهاء تلك الشؤون ليراقبوا الله في أعمالهم وصنائعهم، وليشكروه عند العودة منها"[26]، وقد ربطت "بأحوال الشمس ظهورا ومغيبًا، لأنّ على أحوال الشمس انتظمت مبادئ شؤون الناس ونهاياتها، وتلك الشؤون هي الهبوب من النوم، والرجوع من العمل، واستقبال عمل المساء، والرجوع منه، والاستعداد للنوم، فتلك على الترتيب هي الفجر والظهر والعصر والغروب والعشاء، ومناسبتها الروحية لشكر الله تعالى الذي هو السر الأعظم للصلاة واضحة للمتأمل"[27].

ولا يخفى أنّ ابن عاشور قد بالغ في هذا الجانب، واسترسل في التنقير عن علل العبادات استرسالاً قويًا أوشك معه أن ينفي وجود الأحكام غير المعقولة المعنى فعلاً وإن أقرّ بذلك قولاً.

- **ثانيًا: انتقاد الأئمة الذين ضيقوا مجال التعليل:** وفي هذا السياق يندرج نقده الحاد للظاهرية، فقد شدّد النكير عليهم، واعتبر طريقتهم في التفقه والاجتهاد خطراً على الشريعة، وفي ذلك يقول : "وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة، لأنّهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها... على أنّهم يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردد

24- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 48. والتحرير والتنوير، 323/2.

25- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 68/5، 69.

26- ابن عاشور: كشف المغطى، 51.

27- المرجع السابق نفسه.

فيه أن يكون نافيا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار"[28].

ومن شواهد المقام أيضا نقده للفقهاء الذين تهيبوا من ممارسة التعليل فوسعوا مجال التعبد في المعاملات وكان حقا عليهم أن لا يلجأوا إلى التعبد إلاّ عند تعذر التعليل[29]، كما اعتبر ما ذهب إليه الشاطبي وهو موقف أغلب العلماء - من أنّ الأصل في العبادات التعبد وأنّ الأصل في المعاملات التعليل غير متجه[30].

وهكذا يتضح أنّ موقف ابن عاشور هو إثبات التعليل بجميع أنواعه، والتوسع في إعماله والتحذير من إهماله أو التهيب في تطبيقه، وهو موقف حيوي - على ما تضمن من مبالغة أحيانا - يناسب أهمية مبدإ التعليل في البنية العامة للمقاصد.

ثالثا : موضوع المقاصد

قسّم ابن عاشور كلامه في المقاصد إلى ثلاثة أقسام هي:

القسم الأول: في إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها ومراتبها.

القسم الثاني: في المقاصد العامة للتشريع.

القسم الثالث: في المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات المعبر عنها بأبواب فقه المعاملات.

وقد تضمن كل قسم مجموعة من المباحث، وفيما يلي أقدم عرضًا مركزاً لها.

- القسم الأول:

اشتمل هذا القسم على القضايا الآتية:

١ - إثبات المقاصد:

عقد الشيخ ابن عاشور هذا المبحث لبيان أنّ للشريعة مقاصد في الجملة، وقد جاء في سبيل ذلك بدليلين هما :

- **الأول** : أنّ الله حكيم لا يفعل الأشياء عبثًا، دلّ على ذلك صنعه في الخلق كما قال عز وجل: "أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون"[31]، وقال: "وما خلقنا السموات والأرضَ وما بينهما لاعبين"[32] ، وأنّه تعالى أرسل الرسل وأنزل الشرائع لإقامة

28- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 45 ، 46.

29- المرجع السابق، 47.

30- المرجع السابق، 48.

31- سورة المومنون: الآية 115.

32- سورة الدخان: الآية 39.

نظام العالم، وإذا كانت الشرائع السماوية السابقة على الإسلام قد وُصفت بالهدى، وكانت شريعة الإسلام هي أعظمها وأقومها لقوله تعالى: "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه"[33]، أي شاهدا وقيما، فالشرائع كلها - وخصوصا شريعة الإسلام - جاءت لما فيه صلاح المجتمع الإنساني في العاجل و الأجل، ثم قال ابن عاشور: "وليس المراد بالأجل أمور الآخرة، لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا"[34]، وهذا لرفع ما قد يطرأ من التباس حول غاية الشريعة في الخلق عند ملاحظة بعض التكاليف الشرعية التي تشتمل في الظاهر على الحرج والمشقة، وتفويت مصالح المكلفين، ولكن المتأمل إذا تأمل حقيقة تلك التشريعات ظهرت له مصالحها في عواقب الأمور.

والثاني: كون الشريعة معللة بالحكم والمصالح الثابت بالاستقراء، وقد سبق تفصيل هذا الدليل عند الكلام في مبدإ التعليل فلا نعيده هنا.

2 - احتياج الفقيه لمعرفة المقاصد:

هذا المبحث يتنزل منزلة الدليل على أهمية المقاصد، وقد عني ابن عاشور فيه باستعراض أهم أنواع الاجتهاد مع بيان طبيعة حاجة المجتهد لمعرفة المقاصد في كل نوع منها كما يلي:

أ- **تفسير النصوص** : لم يزد في بيان طبيعة حاجة المجتهد للمقاصد في هذا النوع من الاجتهاد على الإشارة إلى أنه: "احتياج ما ليجزم بكون اللفظ منقولاً شرعا مثلاً"[35]، غير أنه عاد إلى الكلام في هذه الفكرة في مبحث آخر تحت عنوان : "أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد"[36]، بين فيه حاجة القائم على تفسير النصوص إلى مقاصد الشريعة، وسنتطرق إليه بعد قليل.

ب- **الاهتداء إلى التعارض بين الأدلة والترجيح بينها** : وحاجة المجتهد إلى معرفة المقاصد في هذا النوع أظهر، "لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم التنقيب عن ذلك في مظانه يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه وقت النظر في الدليل الذي بين يديه من أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع على علاّته"[37]، مثال

33- سورة المائدة: الآية 50.

34- مقاصد الشريعة، 13.

35- المرجع السابق، 16.

36- المرجع السابق، 27.

37- المرجع السابق، 16.

ذلك ما روي عن عمر رضي الله عنه: فقد طلب البينة من أبي موسى الأشعري[38] عندما ذكر له حديث الاستئذان وقيّد فيه عدد المرات بثلاث وإلاّ انصرف المستأذن، وذلك لأنّ عمر كان في شك من وجود المعارض لأنّ الاستئذان ورد مطلقاً في قوله تعالى: "فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم[39]"، وبعكس ذلك نجده أي عمر لم يتردد في قبول رواية عبد الرحمن بن عوف[40] لحديث أخذ الجزية من المجوس - بعد أن كان عمر متردداً في شأنهم - ولم يطلب شهادة على ذلك، لأنّ شكه في وجود المعارض ضعيف.

جـ - القياس : وحاجة المجتهد في هذا النوع لمعرفة المقاصد تظهر في اشتراطهم مناسبة الوصف المعلل به، بمعنى كونه ضابطاً لحكمة، فهو شرط يستلزم معرفة وجوه الحكم الشرعية أي مقاصد الشريعة.

د - الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا له نظير يقاس عليه : وهذا النوع هو أشد الأنواع في ظهور حاجة المجتهد لمعرفة المقاصد، وفيه قال المالكية وكثير من الفقهاء بحجيّة المصالح المرسلة.

وقد مثّل ابن عاشور لهذا النوع برد مالك لرأي القائلين من الفقهاء بخيار المجلس في البيع، وذلك أنّ مالكا قال عقب روايته لحديث خيار المجلس[41] في الموطأ: "وليس لهذا عندنا حد محدود ولا أمر معمول به"[42]، يريد أنّ عدم انضباط المجلس مناف لمقصد الشريعة من انعقاد العقود، فضلاً عن منافاته لما جرى به العمل[43]، وهو مثال غير متجه فيما يبدو، لأنّ موقف مالك لا يعدو كونه تأويلاً لحديث خيار المجلس بالاستناد إلى الأثر والنظر معاً، وليس اجتهاداً فيما لا نص فيه كما هو الفرض.

هـ - معرفة النوع التعبدي من الأحكام : وهو الذي لا تظهر علّته التفصيلية للمجتهد، فكلما أحاط المجتهد بمقاصد الشريعة وازداد من معرفة علل الأحكام، كلما انحصر بين يديه النوع الذي لا تعرف علّته، وبذلك لا يثبت التعبد للأحكام القابلة للتعليل،

38- هو: عبد الله بن قيس بن سليم من كبار الصحابة، استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن وولاه عمر، وهو أحد الحكمين في الخلاف بين علي ومعاوية، توفي عام 40 هـ. انظر ابن حجر: الإصابة، 211/4.

39- سورة النور: الآية 28.

40- هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة القرشي، من أجلاء الصحابة وعلمائهم، وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأحد الستة في الشورى، توفي سنة 32 هـ. انظر ابن حجر: الإصابة، 346/4.

41- نص الحديث: "البيعان بالخيار مالم يتفرقا"، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، 671.

42- الموطأ، 671.

43- الحجوي: الفكر السامي، 2/ 420. والشاطبي: الموافقات، 4/ 213.

لأن ذلك من شأنه أن يؤثر سلبا على عملية الاجتهاد بتضييق مجالها.

من هذه الأنواع جميعا تتجلى حاجة المجتهد لمعرفة المقاصد، وبعد هذا "فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال"[44]، وهو ما يبين الأهمية البالغة لمعرفة المقاصد، والحاجة الأكيدة إليها في سبيل ممارسة الاجتهاد بمختلف أنواعه، ولكل هذا جعل الشاطبي فهم مقاصد الشريعة على كمالها الشرط الأول والأهم لبلوغ مرتبة الاجتهاد[45].

3 - أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد:

لما كانت دلالة الكلام تختلف وضوحا وخفاء باختلاف سياقه والاصطلاحات المستعملة فيه، وأيضا باختلاف أحوال المتكلمين والسامعين، واختلاف الظروف المتكلم فيها، عقد ابن عاشور هذا المبحث للتنبيه على أن الوقوف على دلالة كلام الشارع يقتضي اعتبار كل الملابسات والقرائن المحيطة به، لمعرفة مراده ودفع الاحتمالات الكثيرة التي تعلق به، ولذلك لم يستغن الفقهاء على استقصاء تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى استنباط العلل وإن كانت مراتبهم في ذلك متفاوتة. و"كانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول صلى الله عليه وسلم وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين، هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعا لمعرفة الحكم والمقاصد"[46].

وبناء على ما سبق بحث ابن عاشور مسألة "انتصاب الشارع للتشريع"[47]، فبين فيها أن ليس كل ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم مقصوداً به التشريع، بل بعضه - وهو الأغلب - للتشريع، والبعض الأخر لا يراد به التشريع كما قرر ذلك علماء أصول الفقه[48]، وأن ما جاء للتشريع يختلف من حيث طبيعة دلالته باختلاف الأحوال التي صدر فيها عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان أكثر الفقهاء قد درجوا على ملاحظة هذا الجانب عند تفسيرهم لسنته صلى الله عليه وسلم، فإن الإمام القرافي هو أول من اهتدى إلى ضبط الأحوال التي يصدر عنها الرسول صلى الله عليه وسلم عند تصرفه بالتشريع، وقد حصرها في ثلاثة أحوال هي[49]:

44- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 17.

45- الموافقات، 4/106.

46- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 28.

47- المرجع السابق، 28 وما بعدها.

48- المرجع السابق، 30. وانظر أيضا: محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، 499.

49- الفروق، 1/205.

- تصرفه صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والفتوى، كتبليغه لأحكام الصلاة والصيام والحج وغيرها، وما تصرف فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الاعتبار يكون حكما عاما على المكلفين إلى يوم القيامة.

- تصرفه صلى الله عليه وسلم بالإمامة، مثل تولية القضاة والولاة، وعقد المعاهدات، وإرسال الجيوش للقتال، وغير ذلك مما هو شأن الإمامة وتدبير مصالح الأمة.

- تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء، ويكون في الفصل بين الناس في دعاوى الأموال والأعراض ونحوها، وما تصرف فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الاعتبار لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاّ بحكم حاكم.

وقد عقب ابن عاشور على ما أورده القرافي بقوله: "إنّ لرسول صلى الله عليه وسلم صفات وأحوالاً تكون باعثا لأقوال وأفعال تصدر منه، فبنا أن نفتح لها مشكاة تضيئ في مشكلات كثيرة لم تزل تعنت الخلق... وقد عرض لي الآن أن أعدّ من أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالاً، منها ما وقع في كلام القرافي ومنها ما لم يذكر وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد"[50]، ثم بين المقصود بكل حالة من هذه الأحوال ومثّل لها ببعض ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولما كان يتعذر عليّ نقل كلامه أو اختصاره، فإنني أكتفي بذكر مثالين من أمثلته:

- **المثال الأول لحال النصيحة** : ففي صحيح مسلم أنّ فاطمة بنتقيس[51] ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ معاوية بن أبي سفيان[52] وأبا جهم[53] خطباها فقال لها رسول الله: "أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه وأمّا معاوية فصعلوك"[54]، هذا الحديث لا يدل على أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج من الرجل الفقير، ولكنها استشارت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشار عليها بما هو أصلح لها.

50- مقاصد الشريعة، 30.

51 هي: فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، من المهاجرات الأول، وكانت ذات جمال وعقل، وهي أخت الضحاك بن قيس، قال البخاري حجة. انظر ابن حجر: الإصابة، 373/4.

52- هو: معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية القرشي الأموي أمير المؤمنين ولد قبل البعثة بخمس سنين وقيل بسبع والأول أشهر، وتوفي في رجب سنة 60 هـ. انظر ابن حجر: الإصابة، 413/3 - 414.

53- هو: أبو جهم بن حذيفة بن غانم بن عامر بن كعب القرشي العدوي، قال البخاري وجماعة اسمه عامر، وقيل اسمه عبيد بالضم، من مسلمة الفتح، وقد عمّر طويلاً وتوفي في آخر خلافة معاوية. انظر ابن حجر: الإصابة، 35/4 - 36.

54- كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، 1114/2.

المثال الثاني لحال التأديب : ففي الموطأ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "والذي نفسي بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم امر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنّه يجد عظمًا سمينًا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء"[55] ، فالكلام في هذا الحديث سيق مساق التهويل للتأديب، فلا يشتبه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان ليحرق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة[56].

ولمّا كان الفقهاء كثيراً ما يختلفون في التطبيقات الجزئية لهذه القاعدة، أي في إلحاق كل تصرف من تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالحالة المناسبة له، فقد ذكر ابن عاشور بعض القرائن المساعدة في عملية الإلحاق منها:

- أنّ الأصل في تصرفاته صلى الله عليه وسلم أن تحمل على التشريع، لأنّ حال الرسالة هو أخص أحواله صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: "وما محمد إلاّ رسول"[57]
- من علامات القصد إلى التشريع الاهتمام بتبليغ الحكم إلى العامّة، والحرص على العمل به.

بقيت في هذا القسم ثلاثة مباحث هي:

- طرق إثبات المقاصد.

مقاصد الشريعة قطعية وظنية.

- تعليل الأحكام الشرعية.

وسأتطرق للمبحثين الأولين عند تناول "طريقة ابن عاشور في الاستدلال"، وأمّا المبحث الأخير فقد أدرجت أهم ما ورد فيه ضمن "موقفه من التعليل" فلا أعيده هنا، وبعد هذا انتقل إلى القسم الثاني.

- القسم الثاني:

وهو أوسع الأقسام الثلاثة، وقد خصصه للكلام في المقاصد العامة للشريعة، وهي عنده "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[58] ، وعلى هذا فهي تتضمن:

55- كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ، 129.

56- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 37.

57- سورة آل عمران: الآية 144.

58- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 51.

- أوصاف الشريعة كالفطرة والسماحة.
- وغايتها العامة وهي تحقيق الصلاح ودفع الفساد.

والمعاني التي لاحظها الشارع في سائر أحوال التشريع أو في كثير منها مثل العدل والمساواة وغيرهما.

والمقاصد العامة ترجع من حيث طبيعتها إلى نوعين من المعاني هما[59]:

أ - **معاني حقيقية** : وهي التي تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، دون أن يتوقف ذلك الإدراك على سابق تجربة، وذلك كإدراك أنّ العدل نافع وأنّ الظلم ضار.

ب - **معاني عرفية عامة** : وهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير، وأدركت بالتجربة ملاءمتها، وذلك كإدراك أنّ الأخذ على أيدي الجناة وسيلة فعالة لحماية المجتمع من الجريمة، وأنّ تركهم دون عقاب إشاعة للفساد وتمكين للجريمة.

وبناء على هذا التحديد لطبيعة المقاصد العامة استخلص ابن عاشور الصفة الضابطة للمعاني المعتبرة، وقد لخصها في أربعة شروط هي[60]:

أ - **الثبوت** : وهو أن يكون المعنى مقطوعا بتحققه أو مظنونا ظنا قريبا من القطع، لأنّ التشريع منوط بالحقائق، وبهذا الشرط تخرج الأوهام والتخيلات عن الاعتبار إذ لا حقيقة لها في نفس الأمر.

ب - **الظهور** : وهو أن يكون المعنى واضحا بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيصه، ولا يلتبس عليهم أو على بعضهم بما يشابهه، وذلك مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، فإنّه لا يلتبس بحفظه الذي يحصل بصورة أخرى كالتي كانت عند العرب في الجاهلية، ومثل وضوح عقد البيع وتميزه عن الربا ولذلك لم يعتد الشارع بقول من قالوا: "إنّما البيع مثل الربا"[61].

وأهمية هذا الشرط تظهر بالنظر إلى أنّ غاية ابن عاشور هي استخلاص المقاصد القطعية أو القريبة منها لرفع الاختلاف أو تقليله.

جـ - **الانضباط** : وهو أن يكون للمعنى حد يعتبر به، لا يتجاوزه ولا يقصر عنه.

59- المرجع السابق، 51 - 52.

60- المرجع السابق، 52.

61- سورة البقرة: الآية 275.

د - **الاطراد** : وهو أن تكون للمعنى حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، أي أن يكون الوصف الغالب عليه من حيث الصلاح والفساد ثابتًا حتى يعتبر به.

فكل معنى توفرت فيه هذه الشروط الأربعة فهو مناسب لأن يعتبر مقصداً شرعيا عاماً، وقد رتب ابن عاشور على كل ما سبق بيانه إخراج المعاني الاعتبارية والمعاني العرفية الخاصة، فهي غير مناسبة لأن تكون مقاصد شرعية عامة[62].

وبعد هذا العرض يمكن القول أنّ هذا المبحث كان الأنسب - فيما يظهر - إدراجه ضمن مباحث القسم الأول من حيث أنه انصب على ضبط المعاني المعتدّ بها في تحديد المقاصد.

وقد انتقل ابن عاشور من تحديد طبيعة المقاصد العامّة إلى البيان التفصيلي لأهم عناصرها، وابتدأ في ذلك ببيان وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة كما يلي[63]:

ا - ابتناء مقاصد الشريعة على الفطرة :

الفطرة هي الخلقة أو الهيئة التي فطر الله عليها كل الموجودات[64]، ففطرة الشيء هي الهيئة التي جعله الله عليها، وفطرة الإنسان هي النظام الذي أودعه الله فيه، فاستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها طريق فطري، لأنه من النظام الذي أودعه الله في الإنسان، فمن حاول استنتاج الشيء من غير سببه كان سلوكه مجافيا للفطرة، وكذلك الأوضاع المعينة للمشي والتفكير والتناسل فهي كيفيات مناسبة للفطرة، فمن أعرض عنها كان خارجا عن الفطرة وربما تسبب في هدم كيانها.

وقد وصف الله الإسلام بأنه الفطرة في قوله تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها"[65] ، ومعنى ذلك "أنّ الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرّض عليها"[66] لكونها مناسبة للفطرة.

وبهذا المعنى فإنّ "أصول الإسلام راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تركت الفطرة وشأنها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة "[67]، ومن هنا يتجلى معنى ابتناء مقاصد الشريعة على الفطرة، إذ الشريعة جاءت لحفظ أصول الفطرة وتلبية

62- مقاصد الشريعة، 53 - 54. وانظر هناك المقصود بالمعاني الاعتبارية والمعاني العرفية الخاصة.

63- المرجع السابق، 56.

64- المرجع السابق، 57.

65- سورة الروم: الآية 29.

66- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 58.

67- المرجع السابق، 59.

مطالبها، بجلب كل ما يناسبها ودرء كل ما يناوئها أو يخل بنظامها، وعلى هذا فإنّ "كل ما أفضى إلى حفظ كيان الفطرة يعدّ واجبا، وكل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد محذوراً وممنوعاً، وما كان دون ذلك في الأمرين فمنهي عنه أو مطلوب، وما لا يمسها مباح"[68].

ويترتب على هذه الصلة العميقة للشريعة بالفطرة أن يكون فهم مراد الشارع متوقفاً إلى حد بعيد على التفقه العميق في مقومات الفطرة الإنسانية وخصائصها.

2 - السماحة :

بعد أن بين ابن عاشور معنى الفطرة، وأنّها الأساس الذي تبنى عليه مقاصد الشريعة، انتقل إلى بيان مظهر مراعاة الشريعة لما وقر في الفطرة من إنكار الشدة والنفور من الإعنات، فقد راعت الشريعة في حمل المكلفين على تكاليفها جانب التيسير ورفع الحرج، وسلكت بهم سبيل الرفق في تحصيل مصالحهم ودرء المفاسد عنهم، ويجمع هذه المعاني جميعاً وصف السماحة.

والسماحة هي "سهولة المعاملة في اعتدال"[69]، أي دون تضييق ولا تسيب، وقد دلّت على هذا المعنى أدلة كثيرة أفادت باجتماعها وتعاضدها القطع بكونه مقصوداً للشارع، من ذلك قوله تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" [70]، وقوله عزوجل: "يريد الله أن يخفف عنكم"[71]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أحبّ الدين إلى الله الحنفية السمحة"[72]، وقوله: "إنّ الدين يسر، ولن يشاد هذا الدين أحد إلاّ غلبه"[73]، وقال الإمام الشاطبي: "إنّ الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع"[74].

وبناء على هذا الأصل الثابت، واستيعابا لأحوال المكلف جميعاً، نظرت الشريعة إلى ما قد يعرض للمكلف من أحوال الضيق والمشقة فجعلت لها الرخص المناسبة" فربما ألغت الشريعة بعض المفاسد، إذا كان في الحمل على تركها مشقة أو تعطيل مصلحة"[75].

3 - المقصد العام من التشريع:

هذا المبحث هو أوسع مباحث القسم الثاني جميعاً، تناول فيه ابن عاشور القضايا التالية:

68- المرجع السابق نفسه، مع تصرف طفيف في صياغة القاعدة.

69- المرجع السابق، 60.

70- سورة الحج: الآية 76.

71- سورة النساء: الآية 28.

72- البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، 16/1.

73- البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، 16/1.

74- الموافقات، 340/1.

75- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 22/5.

- إثبات أن المقصد العام من التشريع هو "جلب المصالح ودرء المفاسد" وذلك بالاعتماد على دليل الاستقراء التام.
- بيان حقيقة المصالح والمفاسد.
- طلب الشريعة للمصالح.
- أنواع المصلحة المقصودة من التشريع.

وقد نزع في بحثه لهذه القضايا إلى التفصيل والإكثار من الأمثلة والشواهد، ومناقشة المترددين في اعتبار المصالح أو بعض أنواعها[76]، وعلل توسعه الكبير في بحث موضوع المصلحة بأهمية طريق المصالح في الاجتهاد، إذ هو "أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عامًا وباقيًا"[77]، ويبدو أنه أراد بهذا التصوير لطريق المصالح مواجهة ما اعتبره ضيقًا في قواعد علم الأصول.

ومما يندرج ضمن اهتمام ابن عاشور بموضوع المصلحة إبرازه للاتجاه الغائي في التشريع الإسلامي، وقد تناول ذلك تحت عنوان: "مقصد الشريعة تغيير وتقرير"[78].

كما يندرج أيضا ضمن اهتمام ابن عاشور بموضوع المصلحة بحثه لمسألتي الحيل والذرائع، وقد عالجهما بدقة وحزم كبيرين باعتبارهما منفذين خطيرين للإخلال بالمقاصد، ومن ثم لتضييع المصالح والوقوع في شراك المفاسد، ومن أهم ما ورد فيهما ما يلي:

أ - **الحيل:** عرف ابن عاشور التحيل بقوله: "هو إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعا في صورة عمل معتد به"[79]، ولا شك أن التحيل بهذا المعنى باطل، لكونه مخلاً بقصد الشارع من التشريع، إذ "المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة"[80]، فالت إلى الضد من وضع الشريعة.

وبعد تعريف التحيل وبيان حكمه العام، انتقل إلى تصنيف التصرفات المسماة حيلا بالنظر إلى مدى أثرها في إبطال المقاصد، فحصرها في خمسة أنواع، وأعطى الحكم الخاص بكل نوع منها كما يلي[81]:

76- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، من 63 إلى 87.

77- المرجع السابق، 87.

78- المرجع السابق، 102.

79- مقاصد الشريعة، 110.

80- الشاطبي: الموافقات، 2/333.

81- مقاصد الشريعة، 110 وما بعدها.

- **النوع الأول** : تحيل يفيت المقصد الشرعي كله ولا يعوضه بمقصد آخر، مثل من وهب ماله فراراً من الزكاة ثم استوهبه، ومثل من تسبب في اسقاط الصلاة عن نفسه بتعاطي المسكرات، وهذا النوع من التحيل باطل قطعًا.

- **النوع الثاني** : تحيل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، مثل التجارة بالمال المجتمع نقدا خشية أن تنقصه الزكاة مع التزام دفع زكاة التجارة، فانتقل من زكاته نقداً إلى زكاة التجارة وهذا النوع جائز في الجملة.

- **النوع الثالث** : تحيل على تعطيل أمر مشروع بمشروع آخر أخف منه، مثل من أظله رمضان في شدة الحر فأنشأ سفرا ليفطر مع التزام القضاء في وقت آخر أيسر عليه، وحكمه جواز الترخيص.

- **النوع الرابع** : التحيل في تحقيق مماثل مقصود الشارع في أعمال لا تشتمل على معاني عظيمة، ولا تعلق لحق الغير بها، ويكثر هذا النوع في الأيمان والنذور، وهو محل اختلاف العلماء، ومذهب مالك فيه لزوم الوفاء.

- **النوع الخامس:** تحيل جار على أصل المشروعية في الظاهر، ولكنه يلحق ضررا بالغير، وهذا مثل نكاح المرأة المبتوتة بقصد تحليلها، وقد اختلف العلماء في الاعتداد بهذا النكاح في ثبوت الحل للزوج الأول، ومثل منع فضل الماء ليمنع به الكلأ الذي ورد النهي عنه في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لايمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ"[82]، ولم يذكر ابن عاشور حكما خاصا لهذا النوع.

وبعد هذا الحصر الهام لأنواع الحيل، التفت ابن عاشور إلى الأدلة التي قد يستند إليها في تسويغ بعض أنواع الحيل فعمل على إبطالها، وخلص من ذلك إلى أن ما يجلب من الأدلة لصحة التحيل إنما هي أدلة غير متبصر بها فمن الخطإ الاعتماد عليها[83].

ب - **الذرائع** : بين ابن عاشور في هذا المبحث حقيقة الذرائع، وتطرق للفرق بينها وبين الحيل، ثم ذكر أن ضابط أصل الذرائع هو الموازنة بين ما في الفعل الذي هو ذريعة من المصلحة وما في ماله من المفسدة:

فما غلب فيه صلاح الأصل على فساد المآل، كان مأذونا فيه.

82- البخاري: الصحيح، كتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في البيوع، 204/4.

83- مقاصد الشريعة، 114.

وما غلب فيه فساد المال على صلاح الأصل، وجب منعه.

ثم استطرد إلى بيان أن الشريعة كما سدت ذرائع الفساد عملت على فتح ذرائع الصلاح، اتساقا مع مبدئها العام في جلب المصالح ودرء المفاسد.

وأكتفي هنا بهذا القدر وستأتي إيضاحات أخرى لقاعدة الذرائع لاحقا[84].

1 - **عموم الشريعة:**

والمقصود به توجه الخطاب بالشريعة للناس كافة مهما اختلفت أزمانهم وأمكنتهم، لقوله تعالى: "وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيراً ونذيراً"[85] ، وقوله عز وجل: "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً"[86] ، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة[87] ، وهو ما قرره الإمام الشاطبي بقوله: "الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة"[88].

ولما كان مبدأ عموم الشريعة واضحًا ومسلّما به، لم يتوقف ابن عاشور عند الاستدلال له، وإنما عني ببيان بعض ما يتعلق به، وأهم ما ورد في بيانه ما يلي:

أ - أنّ مقصد عموم الشريعة يقتضي أن تكون أحكامها سواء بالنسبة لجميع الناس في سائر الأزمان، وقد كفل الشارع هذا المعنى بتأسيس أحكام الشريعة على أصل الفطرة الذي هو وصف مشترك بين جميع الناس في جميع الأمم، وبتضمينها - أي الشريعة - كثيراً من عوامل السعة والمرونة بحيث تستجيب لكل الأحوال والأوضاع مهما تعقدت واختلفت، ومن أهم تلك العوامل[89]:

- غلبة منحى الكلية والعموم على الخطاب الشرعي، بمعنى الاتجاه إلى تقرير القواعد العامة وإرساء الأصول الكلية في النصوص التشريعية نحو قوله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[90] ، وقوله : "والله لا يحب الفساد"[91]، وقول الرسول

84- انظر ص159 من هذا البحث.

85- سورة سبأ: الآية 28.

86- سورة الأعراف: الآية 158.

87- البخاري : الصحيح ، باب التيمم ، 97/1 .

88- الموافقات، 244/2.

89- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 90 وما بعدها.

90- سورة البقرة: الآية 184.

91- سورة البقرة: الآية 203.

صلى الله عليه وسلم: "ماأسكر كثيره فقليله حرام"[92-93] ، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"[93].

- ربط الأحكام بالعلل والحكم التي هي من مدركات العقول ولا تختلف باختلاف الأمم.
- إيجاب الاجتهاد على العلماء المؤهلين لذلك في كل زمان.

وقد أفاض ابن عاشور في توضيح هذه العناصر، وإبراز أهميتها الحيوية في تحقيق مقصد عموم الشريعة[94].

ب - أنّ الشريعة مع عمومها فهي صالحة للناس في كل مكان وزمان إجماعًا، و"هذه الصلوحية تحتمل أن تتصور بكيفيتين:

الكيفية الأولى : أنّ هذه الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تساير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر... .

الكيفية الثانية : أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر"[95] ، ثم نفى أن يكون معنى صلاح الشريعة كون الناس إن عملوا بها لا يهلكوا ولا يعنتوا، لأنّ ذلك لا تختص به شريعة الإسلام.

والملاحظ أنّ الكيفيتين اللتين ذكرهما ابن عاشور في توجيه معنى الصلاحية ليستا سوى وجهين لكيفية واحدة، إذ معنى صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان قابليتها لانتظام أحوال الناس جميعا وتوجيهها بما يحقق صلاحهم، وهذه القابلية ترجع إلى ما اشتملت عليه الشريعة من عوامل السعة والمرونة من جهة، ومن جهة أخرى إلى قابلية المجتمعات والأمم جميعًا لتمثّل أحكامها والانضواء تحت سلطانها من حيث أنّها بنيت على الفطرة التي هي عنصر مشترك بين الناس جميعا.

بقي في هذا القسم مبحثان هامان هما: مبحث المساواة[96]، ومبحث الحرية[97]، وهما يندرجان ضمن اهتمام ابن عاشور بـ : **المسألة الاجتماعية**، وسأتعرض لهما بشيء من

92- أبو داود: السنن، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، 3/327.

93- سبق تخريجه.

94- انظر أهم المباحث التي خصصها لذلك وهي :

أ - أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها...، مقاصد الشريعة 108.

ب - مقصد الشريعة تجنب التفريع في وقت التشريع، مقاصد الشريعة 136.

جـ - واجب الاجتهاد، مقاصد الشريعة 140.

95- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 92 - 93.

96- المرجع السابق، 95 وما بعدها.

97- المرجع السابق، 130 وما بعدها.

التفصيل في الفصل الثالث من الباب الثالث إن شاء الله تعالى.

- القسم الثالث:

وهو في مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس.

بيّن فيه أنّ الأحكام المنوطة بتصرفات الناس في معاملاتهم تتفاوت في الاعتبار الشرعي بحسب نوع مناطها من التصرفات، وإن كانت قد تتماثل من حيث الاندراج في نفس القسم من أقسام الحكم الشرعي[98].

وتصرفات الناس تنقسم بحسب المراد منها إلى قسمين هما[99]:

أ - **المقاصد** : وهي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، وهي بدورها تنقسم باعتبار مصدرها إلى نوعين:

- **مقاصد الشرع**: وهي الكيفيات المعتبرة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة لهم في تصرفاتهم، ويتضمن هذا القسم الحِكَم الملحوظة للشارع في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل دفع الضرر في مشروعية الطلاق، ومثل قصد التوثق في عقدة الرهن.

- **مقاصد الناس** : وهي المعاني التي تعاملوا لأجلها مثل البيع والإجارة والزواج والطلاق... إلخ.

والمقاصد السابقة بنوعيها منها ماهو حق لله ومنها ماهو حق للعبد، فحق الله - وهو حق الأمة أو المجتمع لا ما يعطيه ظاهر التسمية - يشمل كل حق فيه تحصيل النفع العام أو الغالب وكذا حق من يعجز عن حماية حقه[100].

وحق العباد يتضمن كل التصرفات التي يجلبون بها مصالحهم الخاصّة ويدفعون بها عن أنفسهم المفاسد، دون أن يفضي ذلك إلى الإخلال بمصالح الآخرين أو إلحاق المفاسد بهم[101].

والملاحظ أنّ ابن عاشور عرّف الحق بأثره، وإلاّ فإنّ التصرف يكون في الحق، وهو ما يقتضي أن تكون ماهية الحق مستقلة عن نفس التصرف[102].

والفرق بين نوعي الحق هو أنّ النوع الأول يتعلق بالمجتمع ابتداء ويعود على الآحاد تبعًا، لذلك لم تجعل الشريعة لأحد إسقاط هذا النوع من الحق، والثاني بعكسه لذلك كان

98- المرجع السابق، 146.

99- المرجع السابق نفسه.

100- المرجع السابق، 147.

101- المرجع السابق نفسه.

102- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 189.

هذا النوع الثاني قابلاً للإسقاط من قبل صاحبه في الأحوال الجارية على المقاصد الحسنة.

ب – **الوسائل** : وهي الأحكام التي لم تشرع لذاتها وإنما شرعت لتحصيل أحكام أخرى على الوجه المطلوب، وذلك مثل الإشهاد في عقدة النكاح لتمييزه عن غيره من صور اقتران الرجل بالمرأة، ومثل منع الغرر في البيع وسيلة لحفظ حقوق المتبايعين، وتنقسم الوسائل أيضًا إلى حقوق الله وحقوق العباد.

وقد أفاض ابن عاشور في بيان اهتمام الشريعة بضبط الحقوق وتعيين أصول الاستحقاق[103] ، اعتبارا لأهمية ذلك في تحقيق الصلاح الاجتماعي، وستأتي إيضاحات أخرى لهذه المسألة عند تناول مقصدي الحرية والعدل في الباب الثالث.

وبعد هذا المبحث التمهيدي في المقاصد والوسائل وما تفرع عنه، تناول ابن عاشور مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات الجارية بين الناس فبحث[104]:

- مقاصد أحكام العائلة.
- مقاصد التصرفات المالية.
- مقاصد أحكام العمل وشؤون العمال.
- مقاصد التبرعات.
- مقاصد أحكام القضاء والشهادة.
- مقاصد العقوبات الشرعية.

وهذه المباحث جميعًا تندرج – كما هو واضح – ضمن اهتمامه بـ: **المقصد الاجتماعي** الذي جعله الغاية الأولى من كتاب المقاصد[105] ، وقد عمل في كل نوع منها على بيان مدى أهميته في الحياة الاجتماعية، وعلى استقراء أهم النصوص والآثار الواردة فيه، ليستخلص – انطلاقًا من ذلك – المعاني الأساسية التي قصدتها الشريعة منه، وبنهاية هذا القسم ختم كتاب المقاصد.

هذه إذن هي أهم القضايا التي تناولها ابن عاشور في دراسته للمقاصد، وعمل من خلالها على بيان حكمة الشريعة وغاياتها العامة والخاصة في أحكامها[106].

والذي نخلص إليه من هذا العرض لموضوع المقاصد هو أنّ ابن عاشور لم يتبع في

103- مقاصد الشريعة، 150 وما بعدها.

104- المرجع السابق، 155 وما بعدها إلى نهاية الكتاب.

105- المرجع السابق، 9 و 65.

106- المرجع السابق، 6.

دراسته للمقاصد طريقة عرض الأدلة والنظر في حجيتها وكيفية الاستدلال بها، ولا طريقة سرد الأحكام والاستدلال عليها، وإنّما عمل على إبراز الحقائق والمعاني التي قام عليها التشريع الإسلامي، وقد استطاع بكل هذا بلورة موضوع المقاصد وتمييزه عن موضوعي الفقه والأصول.

رابعًا : طريقة ابن عاشور في الاستدلال

سبقت الإشارة إلى أنّ ابن عاشور خلص من تقويمه لعلم الأصول إلى عدم كفايته في تقليص الاختلاف بين العلماء والحد من تشتت الآراء عند الاجتهاد، ولما كان عنصر ظنية مسائل الأصول من أهم العناصر التي بنى عليها تقويمه، فقد عمل على تجاوز ذلك في صياغته للمقاصد باشتراطه القطع أو الظن القريب منه في مسائلها كما يلي:

1 - طبيعة مسائل المقاصد :

تناول ابن عاشور هذه المسألة في مبحث خاص جعله تحت عنوان: "مقاصد الشريعة مرتبتان قطعية وظنية"[107] ، بيّن فيه أنّ الباحث في مقاصد الشريعة لا يجد الحاصل في نفسه في درجة واحدة من حيث اليقين به وعدمه، وإنّما ذلك على نوعين:

- **الأول** : أن يكون الحاصل في نفس الباحث قطعيا فيعتبره دون تردد، ومثاله تحصيل مقصد التيسير ورفع الحرج من مجموع الآيات القرآنية الواردة في هذا المعنى كقوله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[108] ، وقوله عز وجل: "يريد الله أن يخفف عنكم"[109] ، وقوله: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"[110] وغيرها من الآيات، فهي تفيد بمجموعها القطع بكون التيسير ورفع الحرج مقصداً شرعيًا.

- **الثاني** : أن يكون ظنيًا، ولما كانت الظنون تتفاوت قوة وضعفًا فقد قيّد المعتبر من هذا النوع بأن يكون الظن فيه قويًا أو قريبًا من القطع، وهذا لإبعاد الظنون الضعيفة وما في معناها، سواء بطرحها نهائيًا إذا تبيّن ضعفها كأن تكون من قبيل الأوهام والخيالات، أو بالإبقاء عليها في محل النظر والتمحيص حتى تتبين حقيقتها فتقبل أو ترفض.

---

107 - المرجع السابق، 40 وما بعدها.

108 - سورة البقرة: الآية 184.

109 - سورة النساء: الآية 28.

110 - سورة الحج: الآية 76.

وبناء على ما قرره هنا وأراد الوصول إليه من تدوين علم المقاصد، فقد صرح بأنّ الأدلة المستعملة في إثبات المقاصد هي غير تلك المتعارفة بين الفقهاء والأصوليين حيث قال : "واعلم أننا لسنا بسبيل أن نستدل على إثبات المقاصد الشرعية المتنوعة بالأدلة المتعارفة التي ألفنا الخوض فيها في علم أصول الفقه وفي مسائل أدلة الفقه وفي مسائل الخلاف، لأنّ وجود القطع أو الظن القريب منه بين تلك الأدلة مفقود أو نادر"[111].

فما هي إذن الأدلة أو الطرق المعتبرة في استخلاص المقاصد في نظر ابن عاشور؟

2 - طرق إثبات المقاصد:

بداية يمكن تعريف طرق إثبات المقاصد بأنّها المسالك التي يتوصل بها لتحديد أعيان المقاصد الشرعية، وقد حصرها ابن عاشور في ثلاثة طرق هي:

أ - **الطريق الأول** : الاستقراء، وقد وصفه بأنه أعظم الطرق، وجعله أول ملاذ للباحث في تعيين المقاصد الشرعية " فلا يعين مقصداً شرعيًا إلاّ بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه"[112]، وهو على نوعين:

- **النوع الأول:** استقراء الأحكام المعلومة العلل بطرق مسالك العلة الذي يؤول إلى استقراء تلك العلل، فإذا اشتركت طائفة من العلل في كونها ضابطًا لحكمة واحدة حصل لنا اليقين بأنّ تلك الحكمة مقصد شرعي "كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق"[113] ، ومثاله النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة أخيه، والنهي عن أن يسوم على سومه، فإنّ المقصد الشرعي من ذلك دوام الأخوة بين المسلمين[114].

- **النوع الثاني** : استقراء أدلة أحكام اشتركت في علّة واحدة، بحيث يمكننا ذلك الاستقراء من العلم بكون تلك العلّة مقصداً شرعيًا، ومثال هذا النوع النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة، والنهي عن احتكار الطعام، نستخلص من هذه الأحكام الشرعية التي اشتركت أدلتها في علة واحدة - هي إقلال الطعام وعرقلة رواجه - أنّ رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد شرعي[115].

ومن هذا النوع أيضًا استقراء أدلة الأحكام الواردة بشأن عتق الرقاب، فإنها مع

---

111 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 19.

112 - المرجع السابق، 40.

113 - المرجع السابق، 20.

114 - المرجع السابق نفسه.

115 - المرجع السابق، 21.

اختلاف جهاتها تشترك في معنى واحد هو التحريض على تحرير العبيد، فنستخلص منها أنّ مقصد الشريعة تحقيق حرية العبيد، أو أنّ الشارع متشوف للحرية كما هو مقرر عند الفقهاء.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ ترتيب ابن عاشور لنوعي الاستقراء السالفين مبني - فيما يبدو - على مدى أهمية كل منهما، فالنوع الأول يستعمل غالبًا في إثبات المقاصد العالية، والنوع الثاني يستعمل في إثبات العلل والمقاصد القريبة، وقد سار الأستاذ النجار على خلاف هذا الترتيب، معتبراً أنّ نوعي الاستقراء مرحلتان متكاملتان، فالنوع الثاني في نظره هو المرحلة الأولى (إثبات علّة أو مقصد قريب)، والنوع الأول هو المرحلة الثانية (استقراء نفس العلل لإثبات المقاصد العالية)[116]، وهو على أية حال مجرد ترتيب لا تبدو للتقديم والتأخير فيه فائدة خاصة.

ب - **الطريق الثاني** : استخلاص المقاصد من أدلّة القرآن الواضحة الدلالة على مراد الشارع، فإنّ القرآن باعتبار تواتره قطعي النسبة إلى الشارع، ولما كانت دلالة نصوصه موردا للاحتمالات في كثير من الأحيان، فقد قيد النصوص المعتبرة هنا بالواضحة الدلالة، فالنصوص التي تستخلص منها المقاصد مباشرة هي تلك التي ينتفي أو يضعف تطرق الاحتمال إلى ما ظهر منها، وذلك كقوله تعالى: "والله لا يحب الفساد"[117]، وقوله: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[118]، وقوله : "وما جعل عليكم في الدين من حرج"[119]، فقد تضمن كل نص من هذه النصوص مقصداً شرعيًا.

جـ - **الطريق الثالث** : الاستخلاص المباشر للمقاصد من السنة المتواترة، وهذا الطريق يتصور في حالتين:

- **الحالة الأولى** : ما يحصل لعموم الصحابة من العلم بالتشريع من مشاهدة عمل الرسول صلى الله عليه وسلم، وإلى هذا القسم يرجع كثير من المعلوم من الدين بالضرورة وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، وقد مثّل ابن عاشور لهذا القسم بما ورد عن الإمام مالك في مشروعية الحَبْس، حيث اعترض - أي مالك - على فتوى شريح[120] بعدم انعقاد الحَبْس، وقال: "رحم الله شريحا تكلم ببلاده ولم يرد المدينة فيرى آثار الأكابر من

---

116 - مجلة العلوم الإسلامية، عدد 2، 44.

117 - سورة البقرة: الآية 203.

118 - سورة البقرة: الآية 184.

119 - سورة الحج: الآية 76.

120 - هو: شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي أبو أمية، من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام، ولي قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية واستعفى في أيام الحجاج فأعفاه سنة 77هـ، مات بالكوفة سنة 78هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 260/2. والزركلي: الأعلام، 161/3.

أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين بعدهم وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلاّ فيما أحاط به خبراً"[121]، وتكثر أمثلة هذا النوع في العبادات خاصة.

الحالة الثانية : ما يحصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم، فيستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً، ثم اعتذر عن عدم عدّه طريقًا لإثبات المقاصد بأنه "مقصد محتمل، لأنه يتلقى منه - أي من الصحابي - على وجه التقليد وحسن الظن به"[122]، وقد عاد ابن عاشور لتأكيد سبب عدم اعتباره لهذا النوع طريقًا لمعرفة المقاصد عند تناوله لمبحث "طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة" حيث قال : "إني لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف، إذ بعضها غير مصرح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه ولكنه لا يعد بمفرده حجة، لأنّ قصاراه أنه رأي من صاحبه في فهم مقاصد الشريعة"[123].

والغريب أنّ الدكتور يوسف حامد العالم اعتبر "الاهتداء بالصحابة رضوان الله عليهم، والاقتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة"[124] طريقًا من طرق إثبات المقاصد، وجعله قسيمًا لكل من النص الصريح المعلل، والاستقراء بنوعيه، وهو رأي في غاية الغرابة والبعد، وحسبي ما أوردته من كلام ابن عاشور فإنه كاف في توضيح المقام.

هذا وقد ختم ابن عاشور كلامه في طرق إثبات المقاصد الشرعية بالتعرض لما أورده الشاطبي في نفس المسألة حيث قال: "ولقد جاء الشاطبي في آخر كتاب المقاصد من تأليفه الموافقات بكلام أرى من المهم إثبات خلاصته باختصار... إنّ مقصد الشارع يعرف من جهات: إحداها مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإنّ الأمركان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عنده مقصود للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف، الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع، الثالثة: أنّ للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليه ومنها مشار إليه ومنها ما استقرئ من المنصوص، فاستدللنا بذلك على أنّ كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع انتهى حاصل كلامه"[125]، والملفت للانتباه في صنيع ابن عاشور

121- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.

122- المرجع السابق، ص.

123- المرجع السابق، 24.

124- المقاصد العامة للشريعة، 119.

125- مقاصد الشريعة، 22، 23. وانظر نص الشاطبي كاملاً في: الموافقات، 393/2 وما بعدها.

هذا أمران هما:

الأول : جلبه كلام الشاطبي دون أن يصرح بالغاية من ذلك.

والثاني : أنه ذكر ثلاثة مسالك فقط من مسالك الشاطبي، ولم يذكر المسلك الرابع وهو "سكوت الشارع"[126].

والذي ظهر لي بالنسبة للأمر الأول أنّ ابن عاشور ذكر مسالك الشاطبي للتنبيه على أهمية محاولة الشاطبي، وللاستئناس بها باعتبارها المحاولة الأولى والوحيدة - فيما نعلم - لضبط طرق إثبات المقاصد الشرعية قبل ابن عاشور.

وأمّا بالنسبة للأمر الثاني وهو عدم ذكره للمسلك الرابع من مسالك الشاطبي "سكوت الشارع"، فينبغي أن نشير إلى ملحظ مهم وهو أنّ الشاطبي ساق كلامه في هذا المسلك مساقا يدل على تخصيصه بمجال العبادات[127]، أي على كون سكوت الشارع فيها كالنص على قصد الشارع أن لا يزاد فيها ولا ينقص "لأنه لما كان المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحًا في أنّ الزائد على ما كان هناك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه"[128].

وإذا علمنا أنّ ابن عاشور قد قصر كلامه على مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والسياسة الاجتماعية[129]، تبيّن لنا سبب عدم ذكره لمسلك سكوت الشارع، وهو كونه خارجًا عن مجال اهتمامه، ويبعد أن يكون سبب ذلك هو عدم الانتباه إليه كما ذهب الأستاذ النجار[130]، أو استقلال أهميته ومن ثمّ تعمد إهماله كما ذهب الريسوني[131].

هذا عن سكوت الشارع في مجال العبادات، فماذا عن سكوته في مجال المعاملات؟.

ذهب ابن عاشور إلى أنّ سكوت الشارع في مجال المعاملات دليل على الإباحة حيث قال: "يعتبر سكوت الشارع تقريراً لما عليه الناس، فلذلك كانت الإباحة أكثر أحكام الشريعة، لأنّ أنواع متعلقاتها لا تنحصر... ولا يستثنى من دلالة السكوت على التقرير إلاّ

126 - الشاطبي: الموافقات، 2/409.

127 - المرجع السابق، 110 . وانظر تعليق المحقق في أسفل الصفحة المذكورة.

128 - المرجع السابق نفسه.

129 - مقاصد الشريعة، 9 و 65.

130 - مجلة العلوم الإسلامية، عدد 2، 42.

131 - نظرية المقاصد، 283.

الأحوال التي دل العقل على إلحاقها بأصول لها حكم غير الإباحة وهي دلالة القياس بمراتبها"[132]، وهو موقف يساوق ما درج عليه الفقهاء والأصوليون عموما في اعتبارهم لقاعدة الإباحة الأصلية، ولم يرتق ابن عاشور بهذا المسلك إلى أن يكون طريقًا من طرق إثبات المقاصد، ولعلّه أحجم عن ذلك لكونه لا يفيد القطع ولا الظن القريب منه.

خامسًا: موقفه من أهل الفقه والنظر

وقد تبيّن لي أنّ موقفه منهم مختلف تبعا لاختلاف مواقعهم من مسألة المقاصد كما يلي:

1 - **أئمة السلف:**

لما كان السلف هم القدوة في الدين علمًا وعملاً، كانت طريقتهم في الاجتهاد وفهم الشريعة هي النموذج الأعلى، ولذلك لم يزل الراسخون من أئمة المسلمين يتطلعون إليها متوخين موافقتها أو الظفر بما يعضد مواقفهم وآراءهم منها، وفي هذا السياق تندرج عناية ابن عاشور بطريقة السلف في الاجتهاد وعمله على إبراز أهميتها للباحث في المقاصد، فمنذ القسم الأول عقد لها مبحثا خاصا[133] قال فيه: "ولقد أحببت أن أمثل في هذا المبحث بأمثلة كثيرة يتجلى بها للناظر مقدار اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم"[134] أي مقاصد الشريعة، ثم سرد أمثلة كثيرة تبين أن اعتبار المقاصد مسلك عريق في فقههم، وخلص من ذلك إلى جعل طريقتهم في الاجتهاد دليلاً لحجية المقاصد فقال: "ومناط الحجة لنا بأقوالهم أنها دالة على أنّ مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار، وأنّ أقوالهم أيضًا لما تكاثرت قد أنبأتنا بأنهم كانوا يتقصون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع"[135].

ثم أنّ ابن عاشور تَهَمَّمَ كثيراً في هذا المضمار، فأكثر من التنظير بأفهام السلف واجتهاداتهم، وحرص على الاستئناس بها في التخريج والتمثيل، وقد اعتمد في استقاء مادة فقه السلف بصفة خاصة على الموطأ وصحيح البخاري اعتباراً لخصوصيتهما[136] في هذا المجال.

2 - **الفقهاء والأصوليون :**

وقد سجّل بشأنهم عدّة ملاحظات ومآخذ، منها ما يتعلق بمنهجهم في الاستدلال

132- مقاصد الشريعة، 104.

133- المرجع السابق، 24 وما بعدها.

134- المرجع السابق، 24.

135- المرجع السابق، 25.

136- ابن عاشور: كشف المغطى، 30.

والاستنباط، ومنها ما يتعلق بمواقف واراء صدرت من بعض أعيانهم.

فمن القبيل الأول يرى أنّ الطريقة التي رسمها الفقهاء والأصوليون للاجتهاد وهي "الاستدلال بألفاظ الكتاب والسنة وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته وبالإجماع، ثم انتزاع الفروع إمّا بطريق تحقيق المناط في الأحكام الكلية أو القياس في الأحكام الجزئية"[137]، يرى أنّ هذه الطريقة ضيقت مدارك الفقه، وهي لا تناسب حاجة المكلفين الواسعة والمتجددة للهداية التشريعية، وقد رتّب على هذا الرأي دعوة المجتهدين إلى ضرورة الفهم العميق لسنن الفطرة ومقوماتها للاهتداء بها في عملية الاجتهاد[138]، كما دعاهم إلى التزام طريق المصالح الذي هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في مواجهة ما يعرض للمكلفين من قضايا وأحوال[139].

ومن القبيل الأول أيضًا انتقد اتجاه الفقهاء نحو تغليب الاهتمام بفقه التدين الفردي على حساب الفقه الاجتماعي[140]، كما انتقد بعض القضايا التي قررها الأصوليون وذلك مثل صنيعهم في حمل المطلق على المقيد حيث رأى أنهم توسعوا فيه، وهو في نظره نوع إخلال وتضييق لا يناسب اتجاه التشريع إلى تأصيل الكليات والقواعد العامة، إذ المجملات والمطلقات التي في القرآن معظمها مراد إطلاقه وإجماله[141].

ومن القبيل الثاني انتقد ابن عاشور ما ذهب إليه فريق من الأصوليين ومنهم إمام الحرمين من كون مسائل الأصول قطعية، وقد سبقت الإشارة إلى ردّه عليهم، كما انتقد في معرض إثباته حجية المصالح المرسلة موقف إمام الحرمين وتلميذه الغزالي منها حيث ترددا في اعتبارها، يقول ابن عاشور في ذلك: "وإني لأعجب فرط العجب من إمام الحرمين على جلاله علمه ونفاذ فهمه كيف تردد في هذا المقام، وأمّا الغزالي فأقبل وأدبر، فلحق مرّة بطرف الوفاق لاعتبار المصالح المرسلة ومرة بطرف رأي إمام الحرمين إذ تردد في مقدار المصلحة"[142].

وإذا كانت الملاحظات والانتقادات السابقة بنوعيها تندرج في سياق تقويم مسيرة الفكر الأصولي والفقهي، فتجدر الإشارة إلى نوع آخر من الملاحظات يحرص ابن عاشور على

---

137 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 44.

138 - ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 21.

139 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 87.

140 - ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، 201.

141 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 90.

142 - المرجع السابق، 83 - 84.

إبدائها بين الحين والآخر، ويوظفها في إبراز أهمية المقاصد ودعم مبدإ تميزها عن علمي الأصول والفقه، ومن ذلك على سبيل المثال ما أشار إليه عند تناوله لأنواع المصلحة المقصودة من التشريع حيث قال: "وليس غرضنا من بيان هذه الأنواع مجرد معرفة مراعاة الشريعة اياها في أحكامها المتلقاة عنها، لأنّ ذلك مجرد تفقه في الأحكام وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة، ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح، لأنّ ذلك ملحق بالقياس وهو من غرض الفقهاء"[143]، ومن ذلك أيضا ما نبه عليه عند تناوله لطرق إثبات المقاصد، حيث اعتبر الأدلّة المتعارفة في علم أصول الفقه وفي مسائل أدلّة الفقه وفي مسائل الخلاف غير مجدية في إثبات المقاصد "لأنّ وجود القطع أو الظن القريب منه بين تلك الأدلّة مفقود أو نادر"[144].

3 - أعلام الفكر المقاصدي:

وأعني بهم بالذات العز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي، وهم الذين اعتبرهم ابن عاشور رواد البحث في المقاصد، فقد ذكر ما لعلماء السلف من اعتناء بالمقاصد، وأورد في ذلك بعض عباراتهم، ثم قال: "ولحق بأولئك – أي علماء السلف – أفذاذ أحسب أنّ نفوسهم جاشت بهذا الصنيع، مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق، فلقد حاولا غير مرّة تأسيس المقاصد الشرعية، والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي المالكي"[145].

واعتباراً لمكانتهم هذه، عمل ابن عاشور على الإفادة من جهودهم، فنقل عنهم في مناسبات عديدة، واعتمد على كثير من آرائهم وأفكارهم وخصوصا آراء وأفكار الشاطبي[146].

ولكن إفادته منهم وإشادته بجهودهم لم تمنعاه من إبداء رأيه في بعض ما قرروه بردّه أو التحفظ عليه، ولذلك أمثلة عديدة نذكر منها ردّه لاستدلال الشاطبي على كون أصول الفقه قطعية، فقد وصف أدلّة هذا الأخير بأنها "مقدمات خطابية وسفسطائية، أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول"[147]، وانتقاده لموقف الشاطبي في مسألة التعليل والتعبد وقد سبقت

143 - المرجع السابق، 83.

144 - المرجع السابق، 19.

145 - المرجع السابق، 8.

146 - المرجع السابق نفسه.

147 - المرجع السابق، 41.

الإشارة إليه، كما أنه اعتبر تناول العز بن عبد السلام والقرافي لمسألة الوسائل والمقاصد في النظر الشرعي غير واف بالغرض، لأنهما قصرا كلامهما فيها على مبحث المصالح والمفاسد، وهو ما حمله على توسيع الكلام فيها[148].

وبعد هذا العرض لمجمل القضايا المشكّلة لمنهج ابن عاشور في دراسة المقاصد يمكنني تقديم الملاحظات والنتائج التالية:

- أنّ ابن عاشور بتناوله للقضايا ذات المنزع النظري في قسم خاص[149] محاولاً من خلالها رسم إطار علم المقاصد وبيان ذاتيته قد وضع الأساس لما يمكن تسميته نظرية المقاصد[150].

- وأنّه قد استطاع إخراج المقاصد من إطار علم الأصول، وإبراز نواحي تميزها عن غيرها من علوم الشريعة، وهو ما حمله - فيما يبدو - على الدعوة إلى جعلها علمًا مستقلاً.

- وأنّ دراسته للمقاصد قد تركزت - فضلاً عن الإطار النظري - بصفة أساسية على جانبين هما :

أ - **المصلحة** : فقد توسّع في عرض مسائلها وتتبع أطرافها، وشدّد النكير على المعارضين للأخذ بها والمترددين في ذلك، حتى لقد ألحقهم بنفاة القياس[151]، واعتبر طريق المصالح أوسع طريق يلوذ به الفقيه عند الاجتهاد.

ب - **الجانب الاجتماعي** : وقد جعله محور كتاب المقاصد[152]، ولهذا الجانب امتدادات هامة في فكر ابن عاشور تدل على مبلغ عنايته به، وقد كان يرى أنّ الفكر الأصولي و الفقهي لم يوفّه حقه من البحث والدراسة، لذلك "بقي محتاجًا إلى أصول وكليات تجعل للعارف بها معرفة بأحوال الزمان، وتودعه شعوراً نبيلاً في إدراك قيمة الدعاوى واحترام الحقوق وكراهية الظلم، يهتدي بها عند تشابه النصوص وقصد تطبيقها، وعند اتساع الحكم من مبدإ إلى غاية فيما ترك للاجتهاد"[153]، وقد تركز اهتمام ابن عاشور بهذا الجانب على ناحيتين متميزتين هما :

- الناحية الإجمالية أو **المقصد الاجتماعي للشريعة إجمالاً**، وذلك بإثبات أنّ

---

148 - المرجع السابق، 146 وما بعدها.

149 انظر ص 105 وما بعدها من هذا البحث.

150 - انظر ص 124 من هذا البحث.

151 - مقاصد الشريعة، 84.

152 المرجع السابق، 9 و 65.

153 ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، 202.

للشريعة مقصداً اجتماعيا وبيان طبيعته... إلخ.

- الناحية التفصيلية أو المقصد الاجتماعي للشريعة تفصيلاً، وذلك من خلال بحث قضايا المساواة والحرية... إلخ.

لذلك سوف أعمل في الباب الموالي إن شاء الله على تفصيل هذه القضايا بقدر الإمكان، باعتبارها القضايا الأساسية التي تمحور حولها فكر ابن عاشور المقاصدي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الثالث:

القضايا الأساسية للمقاصد عند ابن عاشور

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

المصلحة

أولا : تعريف المصلحة.

ثانيا : المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة.

ثالثا : ضابط اعتبار المصالح والمفاسد.

رابعا : إدراك المصالح بالعقل.

خامسا : نظام المصلحة.

سادسا : طلب الشريعة للمصالح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولاً : تعريف المصلحة

لفظ مصلحة في اللغة يطلق على الصلاح والنفع، وصلح صلاحًا وصلوحًا زال عنه الفساد، وصلح الشيء كان نافعًا أو مناسبًا، يقال أصلح في عمله أتى بما هو صالح نافع، والمصلحة مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة، والمدية على هيئة المصلحة للقطع[1].

وأما اصطلاحًا فلعلماء الشريعة تعاريف عديدة نقف عند أهمها فيما يلي : فقد عرفها الغزالي بقوله: "المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني بها ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة"[2]، وهذا التعريف يشير إلى أن اسم المصلحة يطلق باعتبارين هما:

- **الأول** : باعتبار النظر العادي فالمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة ولذلك قال عنها بأنها مقاصد الخلق .
- **والثاني** : باعتبار النظرالشرعي فالمصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع .

وعرفها الرازي بأنها "ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة ... والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقًا إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه"[3] ، وقد لاح من هذا التعريف أن المصلحة تطلق على المسبب «اللذة» كما تطلق على السبب «ما يكون طريقًا إليها» وكذلك المفسدة، ولذلك قال العز بن عبد السلام: "المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظًا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات فإنها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل للمصلحة المقصودة من شرعها، كالقطع والقتل والرجم أوجبها الشارع لتحصيل ما يترتب

1- ابن منظور: لسان العرب، 348/2. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، 277/1 . والفيومي: المصباح المنير، 157/1.

2- المستصفى، 284/1.

3- الرازي: المحصول، 215/2.

عليها من من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب، وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح فينهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد"[4] ، وقال في موضع آخر: "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع : الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها"[5] ، وهو تعداد لأنواع المصالح والمفاسد بملاحظة انقسامها إلى النوعين الحسي والمعنوي، لذلك ذكر في جانب المصالح اللذات والأفراح وفي جانب المفاسد الآلام والغموم .

وعرفها الإمام الشاطبي بقوله: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعما على الإطلاق"[6] ، وقد تضمن هذا التعريف بصفة خاصة الإشارة إلى مراتب المصالح إذ لم يتوقف عند مجرد قيام حياة الإنسان، بل أضاف إلى ذلك تمام العيش والتنعم وهي المراتب الثلاث للمصالح المقصودة شرعًا كما سيأتي .

وعرّف الشيخ ابن عاشور المصلحة بأنها "وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائمًا أو غالبًا للجمهور أو الآحاد"[7] ، ويتضح من التعريف أنه نزع إلى الإطلاق المجازي أي إطلاق السبب وإرادة المسبب، فالفعل الذي يحصل به النفع أو الصلاح هو سبب المصلحة، وأمّا نفس المصلحة فهي أثر للفعل أي نتيجة للسبب[8] ، ولعل مما يدعم هذا الإطلاق في التعريف ملاحظة كون الخطاب الشرعي رتّب على الأفعال التي هي أسباب يتعلق بها كسب المكلف، وأمّا المسببات فليست بمقدورة للمكلف .

ثم قال في شرح التعريف: "فقولي دائمًا يشير إلى المصلحة الخالصة والمطردة، وقولي أو غالبا يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال، وقولي للجمهور أو للآحاد إشارة إلى أنها قسمان"[9] ، أي باعتبار العموم والخصوص، وتقييده للصلاح أو النفع بـ :

4- قواعد الأحكام، 1/ 1-4.

5- المرجع السابق، 1/ 15.

6- الموافقات، 2/ 25.

7- مقاصد الشريعة، 65.

8- ذكر الدكتور يوسف حامد العالم تعريف ابن عاشور للمصلحة، ثم علّق عليه بقوله: "ولكنه لم يوضح لنا ما يعني بوصف الفعل، ولعله يقصد الأثر المترتب على الفعل" أنظر المقاصد العامة للشريعة: 139 ، وقد أبعد في توجيه التعريف، فإنّ معنى التعريف أنّ الفعل الذي ينتج صلاحًا يوصف بأنه مصلحة وليس الأثر، وعلى ذلك فالأثر هو مناط الوصف أي سبب التسمية وليس هو نفسه الوصف، والتعريف واضح في نفسه فلا معنى لقوله: "ولكنه لم يوضح لنا ما يعني بوصف الفعل".

9- مقاصد الشريعة، 65.

دائمًا أو غالبًا إشارة إلى النوع المعتبر شرعا، إذ ليس كل نفع معتبراً كما سيأتي .

وعرّف المفسدة بقوله: "وأمّا المفسدة فهي ما قابل المصلحة، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد أي الضر دائمًا أو غالبًا للجمهور أو للآحاد"[10].

وقد تردد في التعريف وجود الخالص من المصالح والمفاسد، وهو أمر محل اختلاف بين العلماء، لذلك نقف عنده هنا بشيء من التوضيح .

ثانيًا : المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة

القدر المتفق عليه بين العلماء في هذا المجال هو وجود المصالح المختلطة بالمفاسد – وبالعكس – أي وجود النوع الممتزج من المصالح والمفاسد، وأنّه النوع الغالب في هذا العالم، ووراء هذا القدر اختلفوا إلى فريقين:

فريق يرى أنّ مصالح هذا العالم ومفاسده لا توجد إلاّ مختلطة، وفي هذا الصدد يقول القرافي: "استقراء الشريعة يقتضي أنّ ما من مصلحة إلاّ وفيها مفسدة ولو قلّت على البعد، ولا مفسدة إلاّ وفيها مصلحة وإن قلّت على البعد، وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر: «قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»[11][12]، وفي المعنى نفسه يقول الشاطبي: "إنّ المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا – أي في هذا العالم – لا يتخلص كونها مصالح محضة... لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلّت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل والشرب واللبس و السكن والركوب والنكاح وغير ذلك، فإنّ هذه الأمور لا تنال إلاّ بكد وتعب، كما أنّ المفاسد الدنيوية ليس بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلاّ ويقترن بها أويسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف كثير"[13]، ثم يحتج لرأيه بقوله: "ويدلك على ذلك ما هو الأصل : وذلك أنّ هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص"[14]، فلا وجود إذن حسب هذا الفريق من العلماء للمصلحة المحضة ولا للمفسدة المحضة في هذا العالم، بل

10- المرجع السابق نفسه.

11- سورة البقرة: الآية 217.

12- شرح تنقيح الفصول، 78.

13- الموافقات، 2/25.

14- المرجع السابق، 26.

إنّ مصالحه ومفاسده ممتزجة بعضها ببعض ومختلطة بحيث لا تخلص إلى طرف بإطلاق.

والفريق الآخر من العلماء يرى أنّه إضافة إلى وجود المصالح والمفاسد المختلطة وكونها أكثر من غيرها في هذا العالم، توجد المصالح الخالصة التي لا مفسدة فيها، وكذلك المفاسد الخالصة التي لا مصلحة فيها، وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: "إنّ تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وإنّ تقديم أرجح المصالح فأرجحها ودرء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن"[15]، فهو يقر إذن بوجود المصالح المحضة وكذلك المفاسد، وبعبارة أوضح فإنّ "المصالح المحضة قليلة وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها - أي من موجودات هذا العالم - اشتمل على المصالح والمفاسد، ويدل عليه قوله عليه السلام: «حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات»[16]، والمكاره مفاسد من جهة كونها مكروهات مؤلمات، والشهوات مصالح من جهة كونها شهوات ملذات مشتهيات"[17]، وإلى القول بوجود هذا النوع من المصالح والمفاسد الخالصة ذهب الشيخ ابن عاشور كما هو واضح في تعريفه للمصلحة والمفسدة، وقد نبّه إلى هذا الأمر في موضع آخر مقرراً له وممثلاً فقال: "إنّ النفع الخالص والضر الخالص وإن كانا موجودين إلاّ أنهما بالنسبة للنفع والضر المشوبين يعتبران عزيزين... فإنّ التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضرّ، وإنّ إحراق مال أحد إضرار خالص... على أنّ بعض المضرّة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه فذلك منزل منزلة العدم، مثل المضرّة اللاحقة للقادر على العمل الذي يناول متاعًا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإنّ فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإنّ ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب الضر إليه"[18]، وقد كان لاعتبار هذا النوع أثر في تحديد ابن عاشور للضابط الذي تعرف به المصالح والمفاسد، على أنّ الأفعال التي مثّل بها هنا إنّما تصح بالنظر إليها في نفسها، وأما بالنظر إلى ما يحيط بها وما يترتب عليها ففي صحتها نظر.

فإنّ التعاون الحاصل بين شخصين لا شك في كونه مصلحة خالصة في نفسه، ولكن حصوله في الواقع لا يتم إلاّ ببذل جهد، أو تفويت منفعة مادية أو معنوية، أو شغل وقت... وفي الجملة فهو لا يخلو من ضرر مّا يلحق بهما أو بأحدهما.

---

15 - قواعد الأحكام، 10/1.

16 - مسلم: الصحيح، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، 2147/4. وأبو داود: السنن، كتاب السنة، باب في خلق الجنة والنار، 236/4 - 237.

17 - ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 14/1.

18 - مقاصد الشريعة، 67.

وإن إحراق مال أحد يعتبر في نفسه مفسدة خالصة، ولكنه لا يقع إلاّ لغرض قد يكون التأديب مثلاً، أو الانتقام أو الاحتقار... وفي الجملة فلا يخلو من منفعة ما للفاعل هي الغرض الحامل على التسبب في الفعل، وقد يجهل الغرض ولكن لا يخلو الفعل في نفس الأمر عنه، وإنّ كلامنا مفروض في أفعال العقلاء التي يتعلق بها التكليف، وهي لا تخلو في نفس الأمر عن الأغراض، والغرض هو الذي رجح إيقاع الفعل وإلاّ كان ترجيحًا من غير مرجح وهو محال.

وإنّ المضرّة اللاحقة لمتناول المتاع في المثال الثالث لا شك في كونها ضعيفة ومغمورة في جانب المصلحة الحاصلة للراكب، ولكن النزاع في وجود أصل المضرة لا في مقدارها.

وقد لاح من كلامنا هنا أنّ المصالح والمفاسد باعتبار ذاتها قد تكون خالصة وقد تكون مختلطة، وأمّا باعتبار وجودها - أي دخولها في حيّز الوجود الفعلي - فلا تكون إلاّ مختلطة، إذ اختلاطها إن لم يكن من ذاتها فمما يلابس وقوعها وتحصيلها.

وبتنزيل كلام الفريقين المختلفين في وجود المصالح والمفاسد الخالصة على هذين الاعتبارين يتضح أنه خلاف لفظي نجم عن الخلاف في الاعتبار، ولذلك قال ابن القيم: "إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة لا تشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها، وإن أريد المصلحة التي لا تشوبها مشقة ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها ولا في ذاتها، فليست بموجودة بهذا الاعتبار، إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلاّ بحظ من المشقة ولا يعبر إليها إلاّ على جسر من التعب، وقد أجمع عقلاء كل أمّة على أنّ النعيم لا يدرك بالنعيم، وأنّ من آثر الراحة فاتته الراحة، وأنه بحسب ركوب الأهوال واحتمال المشاق تكون الفرحة واللذة"[19].

وإذ قد انتهينا إلى أنّ المصالح والمفاسد لا توجد في العادة إلاّ مختلطة، فما هو الضابط الذي نميز به بين المصالح والمفاسد إذن؟.

19 - مفتاح دار السعادة، 399/2.

ثالثا : ضابط اعتبار المصالح والمفاسد

لما كانت سنة الله قد جرت باختلاط المنافع والمضار في موجودات هذا العالم بحيث لا يخلص شيء منها إلى جهة أبداً، فقد فطر الله تعالى العقول والطبائع[20] على اعتبار الأشياء والأفعال بما غلب عليها، فإذا كانت جهة المنفعة في الشيء هي الغالبة فإنّ الفطر السليمة تقضي بكونه مصلحة وإن اشتمل على ضرر مغلوب، وإذا كانت جهة المضرّة هي الغالبة فإنّ الفطر السليمة تقضي بكونه مفسدة وإن اشتمل على نفع مغلوب، وعلى هذا النسق الفطري جاء خطاب الشارع بالإذن في تحصيل المصالح العادية والمنع من المفاسد العادية "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعًا ولتحصيلها وقع الطلب على العباد... وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعًا، ولأجله وقع النهي"[21]، لكن كيف تعرف الجهة الغالبة؟

هذا ما أجاب عنه ابن عاشور بحصره لطرق تحقيق مناط غلبة الوصف الذي يعتبر به الفعل، وهي خمس حالات متدرجة حسب مدى ظهور الوصف الغالب من الأعلى إلى الأدنى كما يلي:

الحالة الأولى : "أن يكون النفع أو الضرر محققا مطرداً"[22]، فما كان نفعه محققًا مطرداً اعتبر مصلحة، وما كان ضرره محققًا مطرداً اعتبر مفسدة، مثال النفع المحقق المطرد "الانتفاع بانتشاق الهواء وبنور الشمس، والتبرد بماء البحر أوالنهر في شدة الحر مما لا يدخل في الانتفاع به ضر غيره"[23]، ومثال الضرر المحقق المطرد "حرق زرع لقصد مجرد إتلافه من دون معرفة صاحبه"[24]، ومن الواضح أنّ هذه الحالة إنّما تعتبر فقط عند القائلين بوجود النفع الخالص والضرر الخالص في هذا العالم وأمّا عند غيرهم فلا اعتبار لها.

- **الحالة الثانية** : "أن يكون النفع أو الضرر غالبًا واضحًا تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل، وهذا أكثر أنواع المصالح والمفاسد المنظور إليها في التشريع... مثل انقاذ الغريق مع ما فيه من مضرة للمنقذ كشدة التعب أو شدة البرد أو حدوث مرض لكنها لا تعد شيئًا في جانب مصلحة الانقاذ"[25]، وفي جانب غلبة الضرر

20- ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 14/1.

21- الشاطبي: الموافقات، 27/2.

22- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 67.

23- المرجع السابق نفسه.

24- المرجع السابق، 68.

25- المرجع السابق نفسه.

مثل شرب الخمر مع ما فيه من منفعة طرد الهموم وبث الشجاعة والسخاء - هكذا قالوا - فإنها لا تعتبر شيئًا في جانب إذهاب العقل، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

- **الحالة الثالثة** : "أن لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد"[26]، أي أن لا يمكن تحصيل المصلحة التي لاحت للمجتهد من الوصف المفروض وكذلك دفع المفسدة إلاّ بإيقاع الفعل المتصف به، والمقصود هنا الحالة التي يتمحض فيها الفعل باعتباره طريقًا واحدًا لجلب مصلحة معينة أو دفع مفسدة معينة في العادة، بحيث لا مناص للمكلف من إيقاعه في تحصيل الصلاح أو دفع الفساد، وهذه الحالة تبيّن مدى احتياط الشريعة لجلب المصالح ودفع المفاسد بحيث لا تغادر صغيرة ولا كبيرة منها كما يتضح من الأمثلة التي سأذكرها نقلاً عن العلماء الذين عنوا بهذه المسائل، وقبل ذلك أشير إلى أنّ ابن عاشور قد مثّل لهذه الحالة بمثال غريب، أبعد فيه رحمه الله غاية البعد، وهو تجارة المسلم في الخمر مع غير المسلمين، قال في تسويغ هذا العمل: "فإنّ ما يتوقع من شرب الخمر من المفاسد حاصل من الكافر والمسلم سواء، لارتفاع الوازع باختلال العقل، لكن يخلف ما فيها من الضر في هذه الحالة شيء قد يكون مسيغًا للتسامح في الإذن بالتجارة فيها مع الكفار، وهو أنّ الضر الذي يصدر من الكافر لا يعدو قومه... فبهذا يعتبر الضر في التجارة بالخمر مع الكفار أضعف من النفع الحاصل للمسلمين بأرباح تجارة الخمر، فجانب ما في التجارة بما معهم من النفع قد يرجح على جانب المفاسد اللاحقة لهم، أو يرجح على ذريعة أن يتناولها المسلمون في حانات أهل الذمة أو في ديارهم، فإذا تكاثر تردد المسلمين على حاناتهم أمكن تحجير التجارة في الخمر تحجيرا خاصًا ببعض الأوقات أو بعض الجهات بحسب فشوّ ذلك"[27]، وهذا المثال مختل من جهتين:

أولهما: اختلاله من جهة المبنى، وذلك لكونه لا يصدق على الحالة الممثل لها، إذ ليس ثمّة مصلحة تفوت المسلم بعدم التجارة في الخمر، وإنّ له أن يجتزئ عن هذه المعاملة بالتجارة في غيرها من الأعيان المباحة التملك.

وثانيهما : اختلاله من جهة المعنى، وذلك لكون التجارة في الخمر محرمة بإطلاق، وقد وردت في ذلك نصوص كثيرة منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله ورسوله

26- المرجع السابق نفسه.

27- المرجع السابق، 69.

حرّما بيع الخمر والخنزير والميتة والأصنام"[28] ، وقوله صلى اللّه عليه وسلم في شأن الخمر أيضًا: "إنّ الذي حرم شربها حرم بيعها"[29] ، ولا نعلم أحداً من العلماء قال بجواز هذه التجارة للمسلم، إذ الخمر من الأعيان النجسة المحرمة البيع، قال ابن رشد[30]: "والنجاسات على ضربين: ضرب اتفق المسلمون على تحريم بيعها وهي الخمر وأنّها نجسة، إلاّ خلافًا شاذًا في الخمر أعني في كونها نجسة"[31] ، أي وليس في حرمة بيعها خلاف، وهل بقيت بعد هذا مصلحة ترجى من تجارة المسلم في الخمر؟

وأعود إلى ذكر الأمثلة التي توضح هذه الحالة، من ذلك أنّ "من له نوافذ عديدة توصل إليه الهواء، ولكنه جنح إلى فتح نافذة معينة فيها كشف لعورات جاره، فإن كان الأمر كذلك فلا إشكال في منعه منه، لأنّه لم يقصد ذلك الوجه إلاّ لأجل الإضرار، وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر بها الغير ففي هذه الحالة حق الجالب أو الدافع – أي جالب المصلحة أو دافع المفسدة – مقدم"[32] ، فالفعل الجالب للمصلحة في الصورتين الواردتين في المثال واحد، غير أنه منع في الصورة الأولى باعتبار إمكان الاجتزاء عن تلك الحالة التي يلابسها الضرر بالغير، وأجيز في الصورة الثانية إذ تقوى جانب المصلحة في الفعل واتضح وجه غلبتها على المفسدة باعتبار تمحض ذلك الفعل طريقًا واحداً لجلب المصلحة.

ومن ذلك ما ذكره العز بن عبد السلام في تفسير قبول ظواهر بعض التصرفات مع أنّ احتمال الكذب فيها لا يقل عن احتمال الصدق، قال: "فإن قيل متى يحكم بشهادة الفاسق إذا تاب مع كونه مدعيًا للتوبة، فإنّ ركنيها وهما الندم والعزم من أعمال القلوب؟، قلنا: القاعدة أنّ ما لا يعلم إلاّ من جهة الإنسان، فإنّا نقبل قوله فيه، فإذا أخبر المكلف عن نيته فيما تعتبر فيه النية، أو أخبر الكافر عن إسلامه، أو المؤمن عن ردّته، أو أخبرت المرأة عن حيضتها، أو أخبر الكتابي عن نيته أو المدين عن دفع دينه، فإنّا نقبل ذلك كله، وتجري عليه أحكامه"[33] ، معللاً رجحان جانب القبول على جانب الرّد باعتبار عدم إمكان الاجتزاء عن هذه الكيفيات بغيرها، قال: "لأنّا لو لم نقبلتعطلت مصالح هذا الباب، لتعذر إقامة الحجج عليها"[34].

28- سنن النسائي، كتاب الفرع والعتيرة، باب النهي عن الانتفاع بشحوم الميتة، 199/7.

29-سنن الدارمي، كتاب الأشربة، باب النهي عن الخمر وشرائها، 115/2.

30- هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد: الفيلسوف من أهل قرطبة، صنف نحو خمسين كتابا، كان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، توفي سنة 595هـ. الزركلي: الأعلام، 318/5.

31- بداية المجتهد، 164/2.

32- الشاطبي: الموافقات، 248/2.

33- قواعد الأحكام، 39/2.

34- المرجع السابق نفسه.

- **الحالة الرابعة** : وهي التي "يكون فيها أحد الأمرين من النفع والضرر مع كونه مساويا لضده معضوداً بمرجح من جنسه، مثل تغريم الذي يتلف مالاً عمداً قيمة ما أتلفه، فإنّ في ذلك التغريم نفعًا للمتلف عليه وفيه ضرر للمتلف وهما متساويان، ولكن النفع قد رجح بما عضده من العدل والانصاف الذي يشهد أهل العقول والحكماء بأحقيته"[35].

- **الحالة الخامسة** : "أن يكون أحدهما - أي أحد الأمرين المترتبين على الفعل - منضبطًا محققًا والآخر مضطربًا"[36]، فإذا كان النفع محققا والضرر مضطربا بأن يحصل في حال دون حال أو لشخص دون آخر، اعتبر الفعل مصلحة، وبالعكس في حال المفسدة، وإنّ هذه الحالة تستند إلى مقدار حصول أثر الفعل ذي الوجهين من النفع أو الضرر في الخارج، فمهما تردد الفعل بين كونه نفعًا من جهة وضرراً من جهة أخرى كان المصير إلى اعتبار أقوى جهتيه وقوعًا.

مثال النفع المضطرب التجارة في مال اليتيم دينا مع عدم التوثيق، فإنّ ما يحصل لليتيم من الربح مضطرب ومشكوك، في حين أنّ الضرر المتوقع مظنون ظنًا قويًا لذلك منع هذا النوع من التجارة[37].

ومثال الضرر المضطرب ما يحصل من خطبة المسلم على خطبة أخيه ومن سومه على سومه الواقع النهي عنهما، "فإنّ ما يحصل من ذلك عند مجرد الخطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب ضرر مضطرب لا ينضبط ولا تجده سائر النفوس، فلو عملنا بظاهر الحديث لكانت المرأة إذا خطبها خاطب ولم تتم خطبته والسلعة إذا ساومها مساوم ولم يرض السوم ربها أن يحظر على الرجال خطبة تلك المرأة وسوم تلك السلعة، ففي هذا فساد للمرأة ولصاحب السلعة، وفساد يدخل على الناس الراغبين في تحصيل ذلك"[38]، لذلك أبيحت الخطبة على الخطبة والسوم على السوم ما لم تقع المراكنة.

فهذه هي إذن طرق تحصيل العلم أو الظن بالوصف الغالب على الفعل لاعتباره به، فإذا اعتبر الفعل شرعًا بما غلب عليه تمحّض للجهة الراجحة وصار خالصًا فيها، لأنّ الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار للشارع، وهي وإن كانت تقع فمن حيث عدم انفصالها عن الجهة الراجحة عادة، ولو كانت مقصودة الاعتبار للشارع لكان التكليف كله تكليفًا بما لا

35- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 69.

36- المرجع السابق نفسه.

37- البوطي: ضوابط المصلحة، 222.

38- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 70.

يطاق لاجتماع الاذن والمنع على الفعل الواحد وهو غير واقع في الشريعة، فالمصالح المشروعة كلها خالصة وإن كانت مختلطة عادة وكذلك المفاسد الممنوعة، وذلك من جهة إهدار الشارع للجانب المرجوح في الأفعال، لا من جهة استحالة الخصائص الذاتية للأشياء وبطلان المناسبات العادية.

رابعًا : إدراك المصالح بالعقل

وهي المسألة الملقبة في علم الكلام بمسألة: التحسين والتقبيح ، وقد اختلف فيها هناك، أعني في كون التحسين والتقبيح عقليين أم شرعيين.

فذهب المعتزلة وجماهير علماء السنة من الماتردية والحنابلة وبعض الأشاعرة إلى أنّ الحسن والقبح في الأشياء والأفعال ذاتيان عقليان[39] ، وهو الرأي الذي التزمه ابن عاشور، فقد جاء في بيانه لمعنى القسط الوارد في قوله تعالى: " قل أمر ربي بالقسط"[40] قوله: "والقسط : العدل وهو هنا العدل بمعناه الأعم، أي الفعل الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط في الأشياء، وهو الفضيلة من كل فعل، فالله أمر بالفضائل، وبما تشهد به العقول السليمة أنّه صلاح محض وأنّه حسن مستقيم... فالقسط صفة للفعل في ذاته بأن يكون ملائمًا للصلاح عاجلاً وآجلاً، أي سالمًا من عواقب الفساد"[41].

وفي بيانه لمعنى الفاحشة الوارد ذكرها في قوله تعالى: "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء"[42]، قال: "وغلبت الفاحشة في الأفعال الشديدة القبح، وهي التي تنفر منها الفطرة السليمة، أو ينشأ عنها ضر أو فساد بحيث يأباها أهل العقول الراجحة وينكرها أولوا الأحلام، ويستحي فاعلها من الناس ويتستر من فعلها، مثل البغاء والزنا والوأد والسرقة، ثم تنهى عنها الشرائع الحقّة، فالفعل يوصف بأنّه فاحشة قبل ورود الشرع"[43] إلى أن قال: "فقوله: «إنّ الله لا يأمر بالفحشاء» نقض لدعواهم أنّ الله أمرهم بها، أي بتلك الفواحش، وهو ردّ عليهم وتعليم لهم وإفاقة لهم من غرورهم، لأنّ الله متصف بالكمال، فلا يأمر بما هو نقص لم يرضه العقلاء وأنكروه، فكون الفعل فاحشة كافيا في الدلالة على أنّ الله لا يأمر به، لأنّ الله له

39- ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 2/432 وما بعدها. والشوكاني: إرشاد الفحول، 7.

40- سورة الأعراف: الآية 28.

41- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 8/86.

42- سورة الأعراف: الآية 27.

43- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 8/82.

الكمال الأعلى"[44].

وإذا كان الماتردية والحنابلة ومن وافقهم من المحقيقين ومنهم ابن عاشور قد التزموا الوسط، فوقفوا عند حد تقرير قابلية العقل لإدراك الحسن والقبح في الأشياء، وأنّ إدراكه "منحصر في الكليات ولا يتناول الأمور الجزئية، كما لا يتناول مجالات التطبيق إلاّ نادراً"[45] ، وعلى ذلك فإنّ الحاجة إلى الشريعة قائمة، فإنّ المعتزلة على ما نسب إليهم أو إلى بعضهم رتبوا على الرأي السابق القول بأنّ الإنسان العاقل مكلف بحكم العقل قبل ورود الشرع[46] ، وهو قول باطل، ولعله من إلزامات الخصوم، قال الإمام الشوكاني[47]: "إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومباهتة، وأمّا إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقًا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقًا للعقاب فغير مسلم، وغاية ما تدركه العقول أنّ هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقًا للثواب والعقاب"[48] ، لأنّ الثواب والعقاب يتعلقان بالتكليف الذي هو طلب الفعل أو طلب الترك أو التخيير فيهما لا بنفس الإدراك، فلا تكليف إلاّ بخطاب متضمن للطلب أو التخيير ممن له ذلك وهو الله تعالى، ومن هنا كان بلوغ الدعوة شرطًا في تعلق التكليف، قال تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً"[49].

وذهب جمهور الأشاعرة - أي في مسألة التحسين والتقبيح - إلى أنّه ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما، و"إنّما حسنه وروود الشرع بالاذن لنا فيه على سبيل الوجوب أو الندب أو الإباحة، وقبحه وروده بحظر من الشارع لنا منه على سبيل التحريم أو الكراهة، وإذا ورد الشرع بإطلاق الفعل لنا أو منعنا منه، فقلنا إنّ ما أذن لنا فيه الشارع فحسن وما منعنا عنه قبيح، فإنّ هذا الوصف بالنسبة لأفعال المكلفين ليس منشؤه العقل وإنّما منشؤه حكم الشارع"[50] ، وبناء على أنّ الحسن والقبح يتبعان حكم الشرع، فإنّ ما ورد الشرع بحُسنه كان يمكن عقلا أن يرد بقبحه، وكذلك ما ورد الشرع بقبحه

44- المرجع السابق، 84/8.

45- محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، 293.

46- الأنصاري: فوائح الرحموت، 25/1. والخضري: أصول الفقه، 25.

47- هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن من أهل صنعاء، نشأ بصنعاء وولي قضاءها وتوفي بها سنة 1250 هـ. الزركلي: الأعلام، 190/7.

48- إرشاد الفحول، 9.

49- سورة الإسراء: الآية 15.

50- محمد سلام مدكور: مباحث الحكم عند الأصوليين، 168/1.

كان يمكن عقلا أن يرد بحسنه، فلا مانع عقلا - عندهم - من أن يرد الشرع بإيجاب السرقة والزنا وشرب الخمر، وبتحريم حفظ الأمانة وصلة الرحم وطاعة الوالدين، إذ كل هذه الأفعال لا تتضمن في أنفسها حسنا ولا قبحًا، فهي جميعًا متساوية قبل ورود الشرع، وفي تقرير هذا المعنى يقول الشاطبي: "فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلاّ فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن و لا قبح، فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشرع"[51] ، وهو رأي في غاية الغرابة والمجافاة للفطرة والعقل.

وهم إنّما يتبنون هذا الرأي وينتصرون له في بحوثهم الكلامية ويُشنّعون على مخالفيهم، حتى إذا جاءوا إلى القياس وإلى الكلام في المناسب الذي هو محور البحث في المصالح نقضوا غزلهم، وعرّفوا المناسب بأنه "الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة" [52]، ولو صدقوا أنفسهم، والتزموا مذهبهم في مسألة التحسين والتقبيح لما جاز لهم إقحام العقل في حد المناسب، وهل ذلك إلاّ بمثابة طلب المحال، إذ كيف يطلب من العقل إدراك ما لا يوجد في الأفعال أصلاً؟ ونحن نقرر مع ابن القيم رحمه الله أن "لو تساوت الأوصاف في أنفسها لانسد باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف المؤثرة دون الأوصاف التي لا تأثير لها"[53] ، وإلاّ فمن أين يلوح للمجتهد وجه المناسبة عقلا ليقيس ويستصلح إذا لم يكن الفعل نفسه متضمنا لها؟

على أنّ نفي التحسين والتقبيح العقليين لا يسد باب القياس والمناسبات فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى النصوص ليعطل الدلالات الصريحة لكثير منها.

من ذلك أنّ الله تعالى بيّن صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وخصائص شريعته في قوله عز وجل: "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي، الذي يجدونه مكتوبًا عندهم في التوراة والانجيل، يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث"[54] ، والمقصود من ذكر هذه الصفات "تعريفهم بها، لتدلهم على تعيين الرسول الأمي عند مجيئه بشريعة هذه صفاتها، وقد جعل الله المعروف والمنكر، والطيبات والخبائث،

51- الموافقات، 315/2.

52- ابن الحاجب: مختصر المنتهى، 240/2.

53- ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 433/2.

54 سورة الأعراف: الآية 157.

والإصر والأغلال متعلقات لتشريع النبي الأمي وعلامات، فوجب أن يكون المراد منها ما يتبادر من معاني ألفاظها للأفهام المستقيمة"[55] ، فالمعروف ما شهدت به الفطر السوية واستحسنته العقول السليمة، والمنكر ما كان بضده، ولو لم يكن المعروف في نفسه حقيقة إلاّ ما أمر الله به، ولا للمنكر في نفسه حقيقة إلاّ ما نهى الله عنه لما ظهرت للكلام فائدة، و"هل حاصل ذلك زائد على أن يقال يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه، وهذا كلام ينزه عنه آحاد العقلاء فضلاً عن كلام ربّ العالمين"[56] ، وقال أيضًا في النهي عن جريمة الزنا: "ولا تقربوا الزنا إنّه كان فاحشة وساء سبيلا"[57] ، فطبيعة الفعل في نفسه هي سبب منعه، حيث "علل النهي بكون المنهي عنه فاحشة، ولو كان جهة كونه فاحشة هو النهي لكان تعليلاً للشيء بنفسه"[58] وهو باطل كما لا يخفى.

وقد أخبر تعالى أنّه شدد على بني اسرائيل بتحريم بعض الطيبات عليهم، تأديبا لهم ونكاية فيهم لظلمهم وتجاوزهم فقال: "فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم"[59] ، ومعنى هذا "أنّه حرمه عليهم مع كونه طيبًا في نفسه، فلو لا أنّ طيبه أمر ثابت له بدون الأمر لم يكن ليجمع الطيب والتحريم، وقد أخبر تعالى أنّه حرم عليهم طيبات كانت حلالاً عقوبة لهم، فهذا تحريم عقوبة بخلاف التحريم على هذه الأمة فإنّه تحريم صيانة وحماية"[60] ، وأكتفي بهذه الأمثلة فإنّها كافية في الدلالة على ما سواها.

وإذا كان جمهور الأشاعرة قديمًا قد تبنوا هذا الرأي حذراً من مقالة الفلاسفة، فها هو الدكتور البوطي قد جاءنا بمحذور عصري ، وألزم على القول بالحسن والقبح العقليين ما لا يلزم فقال: "إنّ الصلاح والفساد في الأفعال إنّما يعتبر كلا منهما أثراً وثمرة لأحكام الشارع على الأشياء من تحريم وإباحة وإيجاب وإلاّ لبطل أن تكون المصالح فرعاً للدين... بل تصبح حينئذ أساسا ينبع منه الدين كما رأينا لدى معظم أرباب النظم الوضعية وفلاسفة الأخلاق"[61] ، ونحن لا ندري ما مراده بكون المصالح فرعًا للدين؟

فإذا كان المراد أنّ مسميات المصالح من الأشياء والأفعال لا تتضمن في نفسها شيئًا،

55- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 134/9.

56- ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 388/2.

57- سورة الإسراء: الآية 32.

58- ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 389/2.

59 سورة النساء: الآية 159.

60- ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 393/2.

61- ضوابط المصلحة، 61.

وأن صلاحها معلول لحكم الدين عليها بذلك، فهي مكابرة للعقل والدين معًا، وقد انتهينا من بيان حقيقة هذه المقالة.

وإذا كان المراد أنّ مصالح العباد متضمّنةً في أحكام الدين فنحن نقول بذلك ونطمئن إليه - كما يطمئن إليه كل مسلم - ولكن أين التلازم بين هذا وبين القول بأنّ الصلاح والفساد في الأفعال إنّما يعتبر كل منهما أثرًا وثمرة لأحكام الشارع على الأشياء؟، بل الحق أنّ الله تعالى وضع الشريعة وفق ما فطرت عليه الأشياء في هذا العالم، فأذن في الحسن لحسنه، ومنع من القبيح لقبحه، على سبيل التفضل والإحسان، وليس على سبيل الحتم والوجوب، وذلك مقتضى حكمته ودليل علمه ورحمته.

وبعد هذا أعود إلى ابن عاشور إذ الملاحظ أنه لم يكتف بهجر مذهب الأصحاب - أي الأشاعرة - في هذه المسألة، بل ساق كلامه فيها مساق الأمر المسلم الذي لا يحتاج إلى تدليل ولا إلى تطويل، وأضرب عن حكاية الخلاف على غير عادته في مثل هذه المواضع، ولا إخال ذلك منه عن غفلة ولا عن اطمئنان لتراجع الأسباب التي دفعت جمهور الأشاعرة إلى مقالتهم تلك، فإنّ الافتتان بالعقل في عالمنا المعاصر إن لم يكن أشد منه في القرن الثالث الهجري فما بعده حيث اقتحمت الفلسفة ساحة الثقافة الإسلامية ونفقت سوق الاعتزال، فهو على أية حال ليس بأقل منه حتمًا، ولعله نزع إلى هذا المسلك إذ لم يجد للأصحاب أثارة من حجة تسوغ ذكر رأيهم فضلاً عن اعتماده.

خامسًا : نظام المصلحة

عرفنا في فقرة سابقة أن المقصود بالمصلحة فعل ما يؤثر صلاحًا لحفظ مقاصد الشارع من الخلق وهي خمسة : الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه العناصر الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوتها أو يفوت بعضها فهو مفسدة.

ثم أنّ ما به يكون الحفظ من الأفعال ليس في مرتبة واحدة من الأهمية، بل يتفاوت في ثلاث مراتب أطلق عليها العلماء اسم: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وقبل الاستطراد إلى بيان هذه المراتب، نقف بشيء من التوضيح مع العناصر الخمسة المقصودة

بالحفظ، لنتبين حقيقتها ومعنى نظام العالم الذي ينخرم بفقدها.

1 - الكليات الخمس :

أول من حصر الكليات في خمس فيما نعلم هو الإمام الغزالي، فقد عرّف المصلحة بأنّها المحافظة على مقصود الشرع كما أسلفنا القول، ثم قال : "ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة"[62] ولم ينبه الغزالي على وجه حصر الكليات في هذه الخمس، ولكن الظاهر أنّ أبا حامد رحمه الله قد أحاط خبرًا بوجه الحصر، وسيأتي التدليل على ذلك لاحقًا.

ثم جاء الآمدي ونبه على ما بدا له أنه وجه الحصر، ولكن بعبارة مجملة لم تحسم المسألة حيث ذكر الكليات الخمس ثم أعقبها بقوله: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنّما كان نظرا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خرج عنها في العادة"[63]، ولكن الآمدي دافع في الترجيح بين الكليات على تقديم حفظ النسل على حفظ العقل، معللا ذلك "بأنّ حفظ العقل إنّما هو فرع لحفظ النفس والنسل، فبحفظهما يقع حفظ العقل، وبفواتهما يفوت العقل أيضًا، أمّا حفظ العقل فلا يتضمن حفظ النفس والنسل، بل لا يتصور هو نفسه بدون حفظهما"[64] ، وصنيع الآمدي هذا الذي قدم فيه النسل على العقل يشير إلى عدم إحاطته بوجه الحصر كما سيأتي التنبيه عليه.

ثم إنّ عدم اتضاح وجه الحصر كان سببا في اضطراب عبارات الأصوليين في هذا المقام، سواء بالاختلاف في تحديد أعيان الكليات الخمس، أو في ترتيبها، أو في عدم التقيد بالحصر الخماسي لها أصلاً.

فالقرافي جعل النسب بدلاً من النسل، ونقل عن بعضهم إضافة كلي سادس حيث قال: "الكليات الخمس هي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال وقيل الأعراض"[65] ، وتاج الدين السبكي تبنى الإضافة لتصبح أقسام الضروري ستا فقال: "والضروري كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، والعرض"[66]، ويتضح من كلامه أنه خرج عن مبدإ الحصر أصلاً، وآل إلى مجرد التمثيل بهذه الست كما ينبئ

62- المستصفى، 287/1.

63- الإحكام، 394/3.

64- المرجع السابق، 380/4.

65- شرح تنقيح الفصول، 391.

66- جمع الجوامع، 280/2.

بذلك حرف التشبيه الوارد في عبارته.

ولم ينج الشاطبي رحمه الله على رسوخ فهمه من هذا الاضطراب، فقد قال: "ومجموع الضروريات خمسة، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملّة"[67]، ووجه اضطرابه أنه عبّر عن الكليات بالضروريات وهي عبارة غير دقيقة، ثم إنه رحمه الله لم ير بأسًا بإضافة ضروري آخر، حيث قال: "وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض، فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف"[68]، مما يدل على عدم جزمه بحصر الضرويات في خمس، فكيف له أن يحيط بضابط الحصر؟

ومن المتأخرين دافع الشوكاني على اعتبار العرض ضمن الضروريات لتصبح ستًا فقال: "وقد زاد بعض المتأخرين سادسًا وهو حفظ الأعراض، فإنّ عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحدّ، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإنّ الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه"[69].

هذاحاصل ما لعلمائنا السابقين في هذه المسألة، وقد ظلت مورداً للغموض والاضطراب.

وأمّا ابن عاشورفقد عقب تعريفه للمصالح الضرورية بالقول: "وقد مثل الغزالي في المستصفى وابن الحاجب والقرافي والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب، وزاد القرافي نقلاً عن قائل حفظ الأعراض"[70]، ثم استطرد إلى بيان معنى حفظها، وفي خلال ذلك رد على ما ذهب إليه بعضهم من اعتبار العرض من الضروريات فقال: "وأمّا حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، وأنّ الذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع على عده في الضروري هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حد"[71]. كما أنه أشار إلى ما جعله يطمئن للحصر الخماسي بقوله: "وقد تنبه بعض علماء الأصول إلى أنّ هذه الضروريات مشار إليها بقوله تعالى: «يأيها النبيء إذا جاءك المومنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئًا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا ياتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن»[72] إذ لا

67- الموافقات، 10/2.

68- المرجع السابق، 29/4.

69- إرشاد الفحول، 216.

70- مقاصد الشريعة، 79.

71- المرجع السابق، 81-82.

72- سورة الممتحنة: الآية 12.

خصوصية للنساء المؤمنات، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات"[73] ، وبصفة عامّة فإنّ عرض ابن عاشور لهذه المسألة – مع كونه واضحًا في نفسه – لم يتضمن أيّ جديد يمكن أن يزيح ما علق بها من الاضطراب، وقد استمر الاضطراب واتّسع عند الكتاب المعاصرين كما سنرى، وقبل ذلك لا بد من التنبيه على وجه الحصر فأقول:

لقد بيّن الله تعالى أنّه ما خلق العالم عبثًا ولا أوجد الإنسان فيه ليترك سدى، فقال: "وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين"[74] ، وقال منزهًا نفسه عن خلق الناس لغير حكمة: "أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق"[75] ، وإنّما خلق العالم وأوجد الإنسان فيه لغاية محددة نبه عليها بقوله: "وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما إلاّ بالحق"[76] ، وقد "فسر الحق بالثواب والعقاب، وفسر بالأمر والنهي"[77] ، والتفسيران معا يحومان حول معنى التكليف، وقال عز وجل : "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً"[78] ، وقال أيضًا: "أيحسب الإنسان أن يترك سدى؟"[79] ، وقد جاء في معنى هذه الآية: "قال الشافعي: معطلاً لا يؤمر ولا ينهى، وقيل لا يثاب ولا يعاقب"[80] أي معطلاً من غير تكليف.

فالعالم إذن خلق لغاية التكليف والابتلاء، ولتحقيق هذه الغاية فطر الله تعالى الإنسان على هيئة صالحة للتكليف، وأرسل إليه الرسل لتبليغه مراد الله منه، ومن هنا نخلص إلى أن نظام العالم الذي جاءت الشريعة لحفظه وإصلاحه هو: **نظام الحياة الموضوعة للتكليف.**

ولما كانت حقيقة التكليف لا تتصور إلاّ بوجود المكلّف وهو الإنسان البالغ العاقل، ووصول الدعوة إليه، فإنّ نظام العالم يتقوم بما يلي:

- وجود الإنسان ويعبر عنه بـ : **النّفس.**
- وأن يكون بالغا عاقلاً، وإنّما البلوغ علامة العقل " لأنّ العقل خفي، وإنّما يظهر فيه – أي في الإنسان – على التدريج فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به

73- مقاصد الشريعة، 80.

74- سورة الدخان: الآية 36.

75- سورة المومنون: الأيتان 116 و 117.

76- سورة الحجر: الآية 85.

77- ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 485/2.

78- سورة الملك: الآية 2.

79- سورة القيامة: الآية 35.

80- ابن القيم: مفتاح دار السعادة، 485/2.

خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة، فنصب الشارع له علامة ظاهرة "[81] هي البلوغ، فتمحض هذا العنصر في: العقل.

- ووصول الدعوة إليه، ويعبر عن هذا الركن بـ: الدّين.

فنظام العالم يتقوم ابتداء بهذه الأركان الثلاثة، ولا يتصور قيام التكليف إلاّ بها.

وإذ قد تعلّقت إرادة اللّه تعالى باستمرار هذا العالم إلى أجل مسمى، فقد أودع في فطرة الإنسان ما يؤهله لمساوقة هذا الاستمرار، واستمرار الإنسان يحصل بمجموع كيفيتين هما:

- استمرار الذات إلى الأجل المحتوم لكل فرد، ويتم ذلك بتناول ما يحفظ حياته من موجودات هذا العالم ويعبر عنها بـ: المال.

- استمرار النوع، وقد نيط ذلك بسنة التوالد المودعة في فطرة الإنسان ويعبر عنها بـ: النّسل.

فهذه إذن كليات خمس لا يتصور قيام نظام العالم واستمراره إلاّ بها، بحيث لو فقد بعضها فضلاً عن جميعها لاختل نظام العالم قطعاً، ويتصور هذا الاختلال في حالتين:

أ - انقطاع التكليف مع استمرار الحياة ويكون ذلك في حال فقد الدين أو العقل.

ب - انقطاع الحياة نفسها، ويتصور ذلك في حال فقد نوع الإنسان سواء بانقطاع حياته رأساً، أو بانقطاع النسل أو المال الآيل إلى انقطاع الحياة.

هذا وقد سبقت الإشارة إلى أنّ اضطراباً واسعاً قد أحاط بهذه المسألة عند الكتاب المعاصرين، وفيما يلي أقدم بعض الأمثلة على ذلك الاضطراب:

من ذلك ما ذهب إليه الأستاذ مصطفى الزرقاء، فقد ذكر الكليات الخمس ثم علّق عليها بقوله:"وتلك الأركان الخمسة قد اتفقت الشرائع الإلهية بل والوضعية أيضاً على وجوب احترامها وحفظها"[82]. ولم يوضح الأستاذ كيف تحفظ الشرائع الوضعية نظام التكليف الموضوع بإزاء هذا العالم، ولن يسعه التوضيح، وأيّ مزية تبقى للشريعة الإلهية إذا كانت الشرائع الوضعية كفيلة بحفظ نظام العالم؟.

ومن ذلك ما ذهب إليه أحمد الريسوني، فقد اقترح "إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمس المعروفة، لأنّ هذه الضروريات أصبحت لها بحق هيبة وسلطان، فلا ينبغي أن نحرم من هذه المنزلة بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي قد لا تقل

81- الغزالي: المستصفى، 1/84.

82- المدخل الفقهي العام، 1/93.

أهمية وشمولية عن بعض الضروريات الخمس، مع العلم أنّ هذا الحصر اجتهادي وأنّ الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم كما رأينا، وحديثًا دعا الأستاذ أحمد الخليشي إلى جعل العدل وحقوق الفرد وحريته ضمن الضروريات من مقاصد الشريعة"[83]، ونحن بعد التنبيه على وجه الحصر نقول إنّ الزيادة على الكليات الخمس - وليس الضروريات - كالإنقاص منها أمر غير وارد تمامًا، وأنّ الذين فكروا في الزيادة منذ القديم والذين زادوا بالفعل إنّما فعلوا ذلك في غفلة عن وجه الحصر.

وأمّا الدعوة إلى جعل حقوق الفرد ضمن الضروريات بهذا الإطلاق فلاتصح، لأنّ الحقوق وسائل المصالح[84]، والمصالح في النّظر الشرعي تتوزع في ثلاث مراتب، فالحقوق إذن تتوزع تبعا لها في ثلاث مراتب جريا على ما هو مقرر من تبعية الوسائل للمقاصد[85].

وإذا كان الريسوني والخليشي قد توقفا عند حد الاقتراح، فإنّ هناك من جاوز هذا الحد وتبنى الزيادة فعلاً قائلاً: "إنّ الباب قد فتح - أي باب الزيادة على الخمس - بصورة فعلية عندما تحدث الإمام ابن عاشور عن الحرية ووجوب إدراجها ضمن الضروري... والذي أراه في هذا الموضوع هو إضافة عنصر الحرية التي حاز ابن عاشور فضل التنبيه إليها، فتصبح كليات الضروري ستة وهي: الدّين، النفس، العقل، النسل، المال، الحرية"[86]، وأحسب أن التنبيه على وجه الحصر كاف لإبطال هذا الرأي من أساسه، وأمّا المجازفة بإقحام ابن عاشور في تبرير هذا المسعى فتوهم محض، إذ أنّ كلامه في الحرية ليس فيه ما يوحي بالقصد إلى اعتبارها كليا سادسًا، كيف وقد رأينا انتصاره للحصر الخماسي ورده على الذين تبنّوا الزيادة على الخمس؟.

وبعد هذا العرض أعود إلى ما أشرت إليه من قبل من كون الغزالي قد أحاط خُبرًا - فيما يظهر - بوجه الحصر، فأقول إنّ دليل ذلك أمران:

- **أولهما** : أنّه يبعد جدًا أن يستقيم له الحصر دون أن يستند إلى منزع محدد في ذلك، خاصة وأنّه أول من تكلم فيه، وقد رأينا كيف اضطربت عبارات الأصوليين الذين جاءوا من بعده بسبب الغفلة عن هذا الجانب.

- **والثاني** : أنّه وردت له عبارة ذات دلالة خاصّة في هذا المقام، وهي قوله بعد ذكره

83- نظرية المقاصد عند الشاطبي، 358.

84- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 214. 215.

85- القرافي: الفروق، 33/2.

86- ابن زغيبة: المقاصد العامة للشريعة، 153.

للكليات الخمس: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملّة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق"[87]، ومعنى هذا الكلام أنّ الملل والشرائع الإلهية إنما جاءت لحفظ نظام العالم وإصلاح الخلق من خلال ما تضمنته من أحكام وتوجيهات، فهي جميعًا موضوعة للتكليف، ولما كانت الكليات الخمس هي أركان نظام التكليف وقوام ماهيته فإنّ مضمون الشرائع إذن هو حفظها وتحريم تفويتها قطعًا، وإلاّ ارتفع التكليف وبطلت غايتها في إصلاح الخلق.

وخلاصة القول فإنّ الغزالي رحمه الله أول من تكلم في مسألة الكليات وقد حصرها في خمس، وأنّ الأصوليين الذين جاءوا من بعده قد اضطربت عباراتهم في هذا الجانب، وقد استمر الاضطراب وتوسّع عند الكتّاب المعاصرين، ويمكن إرجاع ذلك إلى أمرين هما:

أ - الغفلة عن وجه حصر الكليات في خمس.

ب - الخلط بين الكليات التي هي أركان نظام العالم، وبين الضروريات التي هي مرتبة من مراتب الحفظ والإصلاح.

ج - مراتب المصالح:

إنّ المصالح التي قصدت الشريعة تحقيقها تختلف باعتبار مدى قوتها وأثرها في حفظ نظام العالم وصلاحه، ويمكن تقسيمها بهذا الاعتبار تقسيما حاصراً كما يلي:

المصالح التي قصدت الشريعة تحقيقها إمّا أن تكون لابدّ منها لحفظ نظام العالم أو لا، والثانية إمّا أن تكون لابدّ منها لصلاحه أو لا: الأولى هي الضروريات، والثانية هي الحاجيات، والثالثة هي التحسينيات، وفيما يلي بيان لكل نوع من هذه الأنواع:

أ - الضروريات: عرّفها الشاطبي بقوله: "معناها أنّها لابدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"[88].

وعرّفها ابن عاشور بقوله: "هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمّة إلى فساد وتلاش"[89]، وقد امتاز هذا التعريف بالتنصيص على حالي الاجتماع والانفراد للمكلفين في

87- الغزالي: المستصفى، 288/1.

88- الموافقات، 8/2.

89- مقاصد الشريعة، 79.

قوله: "بمجموعها وأحادها"، وذلك أن حال الاجتماع تعرض له ضرورات لا تظهر للمكلفين في حال الانفراد، بل أنّ الاجتماع نفسه ضروري لقيام الحياة وحفظ نظام التكليف كما سنرى عند بحث المقصد الاجتماعي للشريعة في الفصل الموالي.

ثم فسّر معنى الاختلال الذي يلحق الأمة بفوات هذا النوع من المصالح فقال: "ولست أعني باختلال نظام الأمّة هلاكها واضمحلالها، لأنّ هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكني أعني به أن تصير أحوال الأمّة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها"[90]، وهو تفسير غير كاف، لأنّ الاختلال المتوقع بفقد الضروريات يتصور بكيفيتين:

- **الكيفية الأولى** : تكون بانخرام نظام التكليف مع استمرار حياة الأمّة، وذلك معنى صيرورة أحوالها شبيهة بأحوال الأنعام.
- **الكيفية الثانية** : تكون بانقطاع الحياة نفسها، وهي وإن كانت بعيدة فإنّ العقل لا يحيلها.

وبعد هذا يمكن تعريف الضروريات كما يلي : هي ما لابدّ منها لحفظ نظام العالم بحيث إذا فقدت وقع الاختلال.

والمقصود بنظام العالم نظام التكليف، أي حياة المكلفين في حالي الانفراد والاجتماع، ويتحقق حفظه بحفظ أركانه الخمسة التي هي قوام ماهيته، وعلى هذا يمكن التمثيل لهذا الصنف من المصالح بما يلي:

- **من ضروريات الدّين** : الإيمان، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجتهاد في طلب مراد الشارع من قبل العلماء المؤهلين له، المنع من الرّدة وقد شرع لذلك حدُ الرّدة.
- **من ضروريات النفس** : تناول الطعام، والشراب، وتحريم القتل وقد شرع لذلك حدُ القصاص.
- **من ضروريات العقل**[91] : النّظر وطلب العلم وأول ذلك النظر الذي لا يتم الإيمان إلاّ به[92]، ثم العلم بكل تكليف تعلق بذمة المكلف، تحريم المسكرات والعقوبة عليها.
- **من ضروريات النسل** : مشروعية النكاح، وجوب حفظ النسب.

90- المرجع السابق نفسه.

91- إنّ المقصود بحفظ العقل حفظ قوة الإدراك والتمييز والحكم على الأشياء وهي مناط التكليف، وليس المقصود حفظ العقل بمفهومه الفيزيولوجي أي الجملة العصبية، لأنّ العقل بهذا المعنى الأخير مندرج في حفظ كلي النفس.

92- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 50.

- من ضروريات المال: مشروعية المعاملات المختلفة بين الناس، تحريم السرقة والغصب.

وهناك ضروريات تتعلق بجميع الكليات أو بأغلبها مثل نصب الحكام، وتوفير العدل، والأمن، والحرية، ودفع الظلم والعدوان.

وخلاصة القول فإنّ كل ما كان وجوده شرطًا لقيام نظام التكليف وحفظ حياة المكلفين فتحصيله ضروري، وكل ما كان وجوده مانعا من استمرارهما فدفعه ضروري، وقد اتضح من الأمثلة أنّ المصالح الضرورية ليست خمسًا كما نص على ذلك من خلطوا بينها وبين الكليات الخمس، وليس من التحقيق تقييدها بعدد أصلاً لأنّ بعض أحوال العالم المقصود بالحفظ متغيرة، وفي خلال تغيرها تعرض له ضرورات وترتفع عنه أخرى، فالإرضاع الطبيعي مثلاً كان ضروريا في العصور السابقة وهو اليوم ليس كذلك في أكثر بقاع العالم بحيث لا يصل حدّ الضرورة مع القدرة على الإرضاع الاصطناعي، والاجتهاد الجماعي لم يكن ضروريا في زمن السلف رضي الله عنهم وإلاّ فما كانوا ليفرطوا فيه، ولا يبعد اعتباره ضروريًا في عصرنا هذا في بعض القضايا إذا كان مراد الشارع فيها لا يدرك إلاّ به.

ومن هنا يتضح الجواب على ما أورده شيخ الإسلام ابن تيمية على جماعة من الأصوليين حيث قال: "وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأنّ ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد، ودفع مضارهم، ورأوا أنّ المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية: ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عن العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له، والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظًا للأحوال السَنيّة وتهذيب الأخلاق، ويتبين أنّ هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح"[93]، فمن الواضح أنّ كل مصلحة من المصالح التي ذكرها

93- ابن تيمية: مجموع الفتاوي، 234/32.

تندرج في واحدة من المراتب الثلاث الموضوعة لحفظ الكليات الخمس التي هي أركان نظام العالم، وليس هناك إعراض عن شيء منها، وما أورده ابن تيمية يتجه فقط على الذين خلطوا بين الكليات والضروريات وبناء على ذلك حصروا الضروريات في خمس، وقد عرفنا حقيقة هذا الرأي وأنه لا يصح.

ب - الحاجيات: عرّف ابن عاشور هذا النوع من المصالح بقوله: "هو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لو لا مراعاته لما فسد النظام ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري"[94]، ويُستخلص من هذا التعريف ما يلي:

- أنّ هذا النوع من المصالح مرصود لحاجة المكلفين.
- وأنّ عدم مراعاته يجعل العالم في حالة غير منتظمة.
- وأنّ ما يحصل من المفاسد بفقده لا يؤدي إلى اختلال نظام العالم.

وبملاحظة هذه العناصر يمكن صياغة التعريف بطريقة أوضح كما يلي:

الحاجيات: هي ما لابد منها لصلاح نظام العالم بحيث إذا فقدت وقع فيه الفساد لكن دون أن يبلغ حد الاختلال.

والتعبير بـ: لابد منها لاخراج التحسينيات فإنّ صلاح العالم لا يتوقف عليها، وتقييد الفساد المتوقع في حال فقدها بكونه دون الاختلال لإخراج الضروريات.

ويمكن التمثيل لهذا الصنف من المصالح بما يلي:

ففي العبادات مثل مشروعية الرخص المخففة كالقصر والإفطار للمسافر، وفي المعاملات مثل مشروعية القراض، والمساقاة، والإجارة، والسلم، وفي الجنايات مثل تضمين الصناع، وضرب الدية على العاقلة.

جـ - التحسينيات: عرّف الغزالي هذا القسم بأنه: "ما لا يرجع إلى ضرورة أو حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتيسير للمزايا، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات"[95]، ومعنى التعريف أنّ هذا الصنف من المصالح إذا فقد لا يلحق المكلفين ضيق ولا حرج خارج عن المعتاد، إذ ليس بهم من ضرورة ولا حاجة إليه، ولكنه يطلب لتحقيق

94- مقاصد الشريعة، 82.

95- المستصفى، 1/290.

الأحسن والأليق من كل شيء.

وعرّف ابن عاشور التحسينيات بملاحظة أثرها في المجتمع فقال: "هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم"[96]، ويمكن بالجمع بين مضموني التعريفين أن نعرف التحسينيات كما يلي:

هي ما لابد منها لارتقاء المكلفين في مدارج الصلاح بحيث لا يلحق العالم فساد ولا اختلال بفقدها.

فهذا النوع من المصالح يتجه إلى تنمية الصلاح الحاصل والازدياد فيه، والسير بالمكلفين نحو الأصلح، وأما تحصيل أصل الصلاح فموقوف على الحاجيات، وكونها بحيث لا ينجم عن فقدها فساد ولا اختلال في العالم لإخراج الحاجيات والضروريات.

وعبارة لابد منها الواردة في التعريف لبيان أنّ هذا النوع من المصالح يلبي نزوعًا فطريا معينًا لا تغني في تلبيته المصالح الضرورية ولا الحاجية حتى لو فرضنا حصولها بأكثر من القدر المطلوب، وذلك أنّ الفطر السليمة والمدارك البشرية الراقية لا تقنع بأصل الصلاح بل تنزع دومًا إلى تحصيل الأصلح والأجمل، فجاءت الشريعة بتلبية هذا الداعي الفطري، ومساوقة التطلع إلى السمو والتأنق، وقد اطلق الأستاذ مالك بن نبي على هذا النزوع الفطري اسم: الذوق الجمالي[97]، وهو ميدان واسع لإبراز المواهب والملكات، إذ المدارك البشرية الراقية لا تقف عند تحصيل الضروريات والحاجيات بل تنزع دومًا إلى السمو والارتقاء كلما وجدت إلى ذلك سبيلا.

مثال هذا النوع من المصالح: التقرب بنوافل الخيرات من صلاة وصيام وغيرها، وبذل التبرعات المشروعة، وأخذ الزينة، وخصال الفطرة، وإكرام الضيف، وإفشاء السلام، والإيثار على النفس، وكل ما هو من باب الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق.

هذه هي المراتب الثلاث للمصالح التي قصدت الشريعة تحصيلها، وينضم إلى كل مرتبة ما هو مكمل لها حتى تكون المصلحة أوفق بتحصيل المقصود الذي شرعت له، بحيث إذا فقد المكمل لم يُخل ذلك بحكمتها الأصلية.

وذلك في الضروريات مثل تحريم قليل المسكر، تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية،

96- مقاصد الشريعة، 82.

97- مشكلة الثقافة، 82 ـ 83.

التماثل في القصاص، إظهار شعائر الدين.

وفي الحاجيات مثل شروط المساقاة والإجارات وإيجاب مهر المثل وأجرة المثل وغيرها.

وفي التحسينيات مثل آداب التبرعات، ومندوبات النوافل وغيرها[98].

سادسا : طلب الشريعة للمصالح

تبين لنا من العرض السابق أنّ المصالح الإنسانية ليست في مرتبة واحدة، بل هي متفاوتة الأهمية بالنظر إليها في ذاتها، مختلفة الآثار بالنظر إلى ما يحف بها أو يعرض للأفعال المنتجة لها من الظروف والملابسات، وهي إلى هذا كثيراً ما تتعارض فيما بينها بحيث يلزم من تحصيل بعضها إهدار بعض آخر، لذلك كان لابدّ من معرفة ما يحصّل منها وما يهدر، وما يقدم وما يؤخر، ويتم ذلك من خلال الموازنة بين المصالح المختلفة والترجيح بينها.

أ - ميزان الترجيح بين المصالح:

وهو يقوم على اعتبارين كما يلي[99]:

أ - النظر إلى المصلحة من حيث قوتها في ذاتها : إذا تعارضت مصلحتان في مناط واحد، واستحكم التعارض بحيث لا يمكن تحصيل إحداهما إلاّ بتفويت الأخرى، لجأ المجتهد إلى الترجيح بينهما بالنظر إلى قيمة كل منهما في ذاتها، ومدى أثرها في صلاح العالم، وبناء على ذلك تقدم المصلحة الضرورية على المصلحة الحاجية، وهذه الأخيرة تقدم على المصلحة التحسينية، وذلك "لأنّ الضروريات هي الأصل، وأنّ ما سواها مبني عليها كوصف من أوصافها أو كفرع من فروعها، بحيث يلزم من اختلالها اختلال الباقيين، لأنّ الأصل إذا اختل اختلّ الفرع من باب أولى"[100]، وكذلك يقال في الحاجيات مع التحسينيات، هذا إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبتين مختلفتين،أمّا إذا كانتا في رتبة واحدة فينظر فيهما "فإن كان كل منهما متعلقا بكلي على حده، جعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلقاتهما، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على الضروري المتعلق بحفظ النفس وهكذا... أمّا إن كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين أوالنفس

98- الشاطبي: الموافقات، 2/12-13.

99- البوطي: ضوابط المصلحة، 218. ود . يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة، 189.

100- الشاطبي: الموافقات، 2/18.

أوالعقل فعلى المجتهد أن ينتقل حينئذ إلى الجانب الثاني من النظر"[101] وهو:

ب - النظر إلى المصلحة من حيث مقدار الشمول: وذلك أنّ المصالح تختلف في مدى شمولها للناس، فهناك المصلحة التي تعود على المجتمع كله، مثل مصلحة نصب الحكام لإقامة الحدود وحفظ أموال الناس ودمائهم وغيرها من الحقوق التي لا تحفظ من دونهم، وهناك المصلحة التي تعود على فئة معينة من الناس، مثل مصلحة أهل بلد أو أصحاب حرفة معينة، وهناك المصلحة التي تعود على الفرد الواحد مثل مصلحة فسخ نكاح زوجة المفقود[102].

إذا تبيّن هذا فإنّ مسلك الشريعة تقديم الأعم فالأعم من المصالح عند التعارض، مثال ذلك النهي عن تلقي الركبان الوارد عن الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: "لا تلقوا الركبان بالبيع حتى يهبط بالسلع إلى السوق"[103]، فمع أنّ مثل هذا التعامل مأذون فيه في الأصل إلاّ أنّه منع في هذه الحالة تقديما لمصلحة عامة أهل السوق على مصلحة التجارالمتلقين للسلع قبل وصولها، لأنّ المصلحة الأولى أعم وأشمل من الثانية[104].

من هنا يتبين[105] لنا أنّ المصلحة المطلوبة شرعًا هي مصلحة أكبر عدد ممكن بأقوى قدرممكن، وأنّ المفسدة المدفوعة شرعًا هي مفسدة أكبر عدد ممكن بأقوى قدرممكن، واستناداً إلى هذه الحقيقة استخلص العلماء عدداً من القواعد لتقدير المصالح والمفاسد، والترجيح بينها عند التعارض، من أهمها[106] ما يلي:

- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.
- المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصّة.
- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

101- البوطي: ضوابط المصلحة، 220 ـ 221.

102- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 86.

103- البخاري: الصحيح، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان ، ج/ 19 .

104- أبو زهرة: مالك، 435.

105- ذهب الدكتور البوطي إلى إضافة جانب ثالث في النظر إلى المصالح عند الترجيح بينها، فقد ذكر الجانبين اللذين نبهنا عليهما ثم قال: "إذا تقرر هذا فاعلم أنّه لابد مع ذلك كله من النظر إلى الجانب الثالث من المصلحة وهو مدى توقع حصولها في الخارج... فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها بل لابد إلى جانب هذا أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة" انظر ضوابط المصلحة: 222 ، وتبعه فيما ذهب إليه الدكتور يوسف حامد العالم (أنظر المقاصد العامة للشريعة: 101)، وما ذهبا إليه لا يصح لأنّ تعارض المصالح فرع لثبوتها أي كونها قطعية أو ظنية فاشتراط القطع أو الظن عند الترجيح بينها تحصيل حاصل.

106 ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 83/1 وما بعدها. وعلي أحمد الندوي: القواعد الفقهية، 276 وما بعدها.

- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.
- الضرورات تبيح المحظورات.

إنّ هذه القواعد المصلحية عمومات معنوية، لم يرد باعتبارها دليل خاص وإنّما استقرئت من جملة أدلة الشريعة، فهي منهج الشريعة ومسلكها في حفظ المصالح ودفع المفاسد، فمهما سلك المجتهد هذا المنهج في اجتهاده كان ما أثبته أحكامًا شرعية وليس ذلك منه تصرفًا بمحض الرأي، لأنّه لم يزد على اتباع المعهود من الشرع قطعًا، وفي تقرير هذا المعنى يقول الإمام العزبن عبد السلام: "من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أوعرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[107]، وبعبارة أوضح فإنّ المجتهد إذا استقرىمعنى عامًا من جملة أدلّة الشريعة، واطّرد له ذلك المعنى "لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقري من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامّة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة مطلوبة؟"[108]، وهذا هو طريق المصالح الذي نوّه به ابن عاشور، واعتبره أوسع طريق يلجأ إليه الفقيه في تدبير أمور الناس إذا التبست عليه المسالك[109]، ويسمى في اصطلاح الأصوليين بالاستدلال المرسل، وفيما يلي نقف عنده بشيء من التوضيح.

2 - الاستدلال المرسل:

وهو الاستدلال بالاستناد إلى العمومات المعنوية المستقراة من جملة أدلّة الشريعة، غير أنّ المسائل التي يشملها هذا الاستدلال تختلف باعتبار كونها مشمولة لأدلة أخرى في الظاهر هي القواعد العامة، أو غير مشمولة بأيّ دليل أصلاً عدا ما تناولها من دلالة الدليل المرسل، فهي على نوعين كما يلي:

أ - **إذا لم تكن مشمولة لدلالة القواعد العامة: ومعنى هذا أنّ المسألة المفروضة لا شاهد خاص على عينها، وإنّما يُقتنص حكمها بالاستناد إلى الاستدلال المرسل، واعتباراً**

107- قواعد الأحكام، 189/2.

108- الشاطبي: الموافقات، 304/3.

109- مقاصد الشريعة، 87.

لهذه الكيفية في الاستدلال تسمى مصلحة الحكم الثابت ها هنا بالمصلحة المرسلة.

فالمصلحة المرسلة إذن هي كل مصلحة ثابتة بطريق الاستدلال المرسل ابتداءً، والتقييد بلفظ ابتداء لإخراج المصالح المشمولة أحكامها في الظاهر لدلالة القواعد العامّة ثم لا يلبث أن يُعدل بها إلى حكم الدليل المرسل استناداً إلى قواعد التعارض والترجيح بين المصالح كما سيأتي بعد قليل.

وعليه فإن وصف هذا النوع من المصالح بالإرسال لا يعني أنّها ثابتة بغير دليل شرعي، إذ أنّ ذلك لا يجوز لكونه افتئاتا على حق الشارع في التشريع، ولا أنّ الشريعة أغفلتها فلم تقض فيها بحكم فإنّ ذلك باطل لا محالة، وإنّما هي مصالح معتبرة وصفت بالإرسال بالنظر في دليل اعتبارها.

وقد ثبت عن أئمة السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم رضي الله عنهم الأخذ بها، والاعتماد عليها في الاجتهاد، وتلك شواهد أخذهم بها واعتمادهم عليها مبثوثة في فقههم واجتهاداتهم[110]، ونكتفي هنا ببعض الأمثلة من فقههم لتوضيح المقام:

من ذلك اتفاق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على جمع القرآن بعد أن استحر القتل بالقرّاء في حروب الردّة، مستندين في ذلك إلى المصلحة، فقد روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه[111] أنه لما دخل على أبي بكر وعمر وقد استدعياه وعرضا عليه الأمر قال: " كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، فقال أبو بكر: هو والله خير"[112]، فإنّ سؤال زيد واضح في أنّه لم يرد عن الشارع دليل خاص بهذا العمل، وإجابة أبي بكر بأنّه خير إشارة إلى أنّه مصلحة، وهي من جنس ما طلب الشارع حفظه ورعايته من الخير.

ومن ذلك اتفاقهم على حد شارب الخمر ثمانين جلدة بعد أن لم يكن فيه حدّ مقدر زمن الرسول الله صلى الله عليه وسلم، و"إنّما جرى الحكم فيه مجرى التعزير الذي يرجع إلى نظر الإمام، فلما انتهى الأمر إلى أبي بكر قرره على طريقة النظر بأربعين، ثم انتهى الأمر إلى عثمان فتتابع الناس فجمع الصحابة رضي الله عنهم واستشارهم، فقال علي: من سكر هذى ومن هذى افترى فأرى عليه حد الفرية"[113]، وهذا رجوع منهم إلى الاستدلال المرسل وإعمال للنظر المصلحي حيث لا يوجد دليل خاص.

110- البوطي: ضوابط المصلحة، 334. و د. محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، ص 35 - 94.

111- هو: زيد بن ثابت الضحاك الأنصاري الخزرجي أبو سعيد، من كتبة الوحي وممن جمع القرآن في زمن أبي بكر رضي الله عنه، وهو من أصحاب الفتوى، وكان عمر يستخلفه على المدينة، توفي عام 42هـ. انظر ابن حجر: الإصابة، 594/2.

112- الشاطبي: الاعتصام. 354/2.

113- المرجع السابق، 356.

ومن أمثلة ذلك عند التابعين كتابة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية اندراسه وهي مصلحة راجعة إلى حفظ الدين لا محالة، والأمر بحفظه معلوم على سبيل القطع وإن لم يرد في عين هذه المسألة دليل خاص، وكذلك جملة الإجراءات والتدابير التي اتخذها عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في خلافته، والتي لم يرد فيها دليل خاص، وإنما اتخذها بالاستناد إلى المصلحة نظراً للرعية، كأمره بإقامة الخانات في طرق المسافرين ليأووا إليها، وتنظيمه للسجون بما يناسب مصلحة المساجين ويحفظ كرامتهم[114].

وعلى هذا النهج الاستدلالي الواضح القائم على تحكيم النظر المصلحي والأخذ به فيما يعنّ من الوقائع التي لا دليل خاص عليها تتابع الأئمة الأربعة رضي الله عنهم على تفاوت بينهم في ذلك، فكان أكثرهم جميعًا في الأخذ به مالك وأقلهم الشافعي[115]، واكتفي هنا بمثالين عن الشافعي رحمه الله:

أولهما : أنه ذهب إلى قتل الجماعة بالواحد مع أنه لم يرد في عين المسألة دليل خاص[116] ، ووجه المصلحة أنّ القتيل معصوم الدم وقد قُتل عمداً، فإهداره يفضي إلى تضييع حدّ القصاص، واتخاذ الاشتراك ذريعة للقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، ومن هنا اقتضت المصلحة تنزيل جماعة الجناة منزلة الشخص الواحد في استحقاقهم القتل "وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دلّ عليها نص كتاب ولا سنة، بل هي مستندة إلى كلي الشرع، وهو حفظ قانونه في حقن الدماء مبالغة في حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنس"[117].

و الثاني : أنه "قال في الغاصب الذي تكثر تصرفاته في المال المغصوب: أنّ لمالكه إجازة تصرفاته مع أنّ الملك شرط لصحة العقد والإجازة... ولكن إذا كثرت التصرفات وظهر العسر اقتضت المصلحة ذلك"[118] ، وهو ظاهر في إجراء حكم المسألة على المصلحة استناداً إلى كلي الشرع، وبهذا يتضح أنّ موقف الشافعي رحمه الله هو "التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة"[119].

114- البوطي: ضوابط المصلحة، 315.

115- أبو زهرة: مالك، 416، 417.

116- الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، 321. وإنما جاز التمثيل بهذا الحكم مع أنه وارد عن الصحابة لأنّ الشافعي لا يرى حجية مذهب الصحابي، انظر تعليق المحقق في هامش صفحة 321 من تخريج الفروع للزنجاني.

117- الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، 322.

118- البوطي: ضوابط المصلحة، 330.

119- الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، 320.

وما يقال عن الإمام الشافعي يقال ومن باب أولى وأحرى – عن باقي الأئمة كما هو معروف عنهم.

غير أنّ هذا المسلك الاجتهادي العريق في فقه السلف والأئمة المجتهدين لم يلبث أن غشيه الغموض وتطرق إليه الاختلاف بين الأصوليين، وآل الأمر ببعضهم إلى رفضه واعتباره من المسالك الموهومة التي لا تعلق بها بحال[120]، وكل ذلك تكلف وتضييق لمدارك الشرع، مع ما فيه من المخالفة الصريحة لطريقة السلف في الاجتهاد، وهو موقف لا يستغرب على بعده، إذا عرفنا الكيفية التي طبعت مسيرة علم أصول الفقه منذ القرن الرابع تقريبًا، وكذا الروح العامة التي هيمنت على أغلب المتعاطين له منذ ذلك الحين.

ب – إذا كانت مشمولة في الظاهر لمقتضى القواعد العامة: وذلك بأن يكون طرد القواعد العامة مفضيًا إلى تفويت مصلحة ظاهرة، أوالوقوع في حرج أومشقة غير معتادة، فحينئذ يعدل عن مقتضى القواعد العامة تحصيلاً للأصلح فالأصلح ودفعًا للأفسد فالأفسد اعتبارا بقصد الشارع إلى ذلك، وهذا النمط من الاستدلال يقوم على النظر في مآلات الأفعال، واعتبارنتائجها عند الحكم عليها، وعدم التعسف في فهم الأدلة، أو تنزيلها بمعزل عن سبر نتائجها والتحقق من موافقتها لقصد الشارع، وبمقتضى هذا النظر فإنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال بالإذن أوالمنع إلا بعد نظره فيما يؤول إليه ذلك الفعل، "فقد يكون الفعل مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب أولمفسدة تدفع، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أومصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة أو درء المفسدة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية"[121]، وتنبني على هذا النظر عدة قواعد منها:

– **قاعدة الاستحسان** : وقد عرفوه بأنه "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي"[122]، وعليه فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، ولا استند إلى محض الرأي والتخمين، وإنّما "رجع إلى ما عُلم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلاّ أنّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوت

120 - أبو زهرة: مالك، 395. والقرافي: شرح تنقيح الفصول، 199.

121 - الشاطبي: الموافقات، 197/4.

122 - المرجع السابق، 206/4.

مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة"[123] ، ولهذه القاعدة شواهد كثيرة تبلغ بها حد القطع، فقد منع الشارع من بيع المعدوم، وأباح السّلم مع أنّه فرد من أفراد المعدوم لأنّه بيع ما ليس عند الإنسان وذلك لحاجة الناس إليه، ومثل السّلم مشروعية القرض دفعًا لحاجة الناس وتوسعة عليهم مع أنّه في الظاهر نوع من ربا النسيئة، وكذلك ضرب الدية على العاقلة فيه إلزام بالضمان على من لم يتعد وهو خارج عن القاعدة التي هي اختصاص كل متلف أومتعد أو ملتزم بالضمان"[124].

ومن هذا القبيل قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع مع أنّهم في الأصل مؤتمنون على ما في أيديهم، وذلك أنّ الناس يودعون أمتعتهم لديهم ويغيبون عنها، ولما كان الغالب عليهم التفريط وترك الحفظ ظهرت الحاجة إلى تضمينهم لأنّه "لو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد الأمرين: إمّا ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق، وإمّا أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين"[125]، ولذلك قال علي رضي الله عنه في شأنه: "لا يصلح الناس إلاّ ذاك"[126].

- **قاعدة الذرائع** : إذا كان الفعل مشروعًا في الأصل لمصلحة ولكن يترتب على إيقاعه مفسدة توازي مصلحته أوتربى عليها منع الفعل حسمًا للفساد، ويطلق على مدرك المنع في هذه الحالة اسم: سد الذرائع ، إذ حقيقة الذريعة: "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[127] ، وهذا المنع ملائم لتصرفات الشارع في الجملة، ففي القرآن نجد قوله تعالى: "ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم"[128]، وهو منع من سب آلهة المشركين" مع كون السب غيظًا وحمية لله وإهانة لآلهتهم، لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سب آلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز"[129]، وقد امتنع الرسول صلى الله عليه وسلم من قتل المنافقين مع استفحال أذاهم لأنّ قتلهم ذريعة إلى قول

123- المرجع السابق، 207/4.

124- ابن عبد السلام: قواعد الأحكام، 138/2 وما بعدها. و د. شلبي: تعليل الأحكام، 343.

125- الشاطبي: الاعتصام، 357/2.

126- المرجع السابق، 356/2.

127- الشاطبي: الموافقات، 199/4.

128- سورة الأنعام: الآية 109.

129- ابن القيم: أعلام الموقعين، 149/3.

الكفار إن محمدا يقتل أصحابه، ومنع الدائن من قبول هدية المدين إلاّ أن يحسبها من دينه مع أنّ الهدية في الأصل جائزة بل ومندوب إليها، وسبب المنع ظاهر وهو سد باب الربا، لأنّ الدائن يلجأ إلى تأخير الدين لأجل الهدية وهكذا يعود إليه ماله وقد اكتسب الفضل الذي آل إليه بالإهداء[130].

ومن ذلك أنّ حق التوارث بين الزوجين يبطل بانحلال آصرة النكاح التي هي سببه، ولكن الصحابة رضي الله عنهم "ورّثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت حيث يتهم الزوج بقصد حرمانها بلا تردد وإن لم يقصد الحرمان"[131]، لأنّ الطلاق في مثل هذه الحال ذريعة لتفويت مصلحة الزوجة وإلحاق الضرر بها، ومنع عمر رضي الله عنه الزواج بالكتابيات - في ظروف معينة - مع أنه مباح في الأصل، وسواء أكانت علة المنع تتابع المسلمين في الزواج بهن مع ما في ذلك من الفتنة للمسلمات، أوخشية مواقعة المومسات منهن، فهو في الحالين نظر منه لمآل الفعل وحكم عليه بما ينتجه[132].

وبهذا يتضح أنّ مؤدى أصل النظر في مآلات الأفعال هو "ضمان تحقيق أصل المصلحة المعتبرة شرعا إذا كان تطبيق القواعد النظرية الأصلية الخاصة بالمسائل المعروضة يؤدي - لاختلاف الظروف - إلى نتائج ضررية، فلا تخرج واقعه من أصل قاعدتها تفاديا لسوء نتائج التطبيق إلاّ لتدخل في قاعدة أخرى تكفل تحقيق العدل والمصلحة في حكمها"[133]، وبهذا النظر يتفادى المجتهد التطبيق الآلي العشوائي الذي لا يقدر الظروف القائمة التي لها مدخل في تشكيل علة الحكم[134].

ومن هنا تبرز واقعية التشريع الإسلامي ومرونته وغائيته وقدرته على تحقيق مصالح الناس مهما اختلفت الظروف وتنوعت البيئات وتعقدت مشاكل الحضارة الإنسانية.

كما تبرز أهمية دعوة ابن عاشور إلى التمسك بطريق المصالح، وأنه فعلاً الطريق الذي ينبغي أن يلوذ به المجتهد كلما اشتبهت عليه المسالك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

130 - المرجع السابق، 154/3.

131 - المرجع السابق، 155/3. وأبو زهرة: مالك، 446.

132 - د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 111.

133 - د. فتحي الدريني: الفقه الإسلامي المقارن، 25.

134 - المرجع السابق، 26.

الفصل الثاني

المقصد الاجتماعي للشريعة إجمالا

أولا: إثبات المقصد الاجتماعي.

ثانيا: المقصد الاجتماعي ومقصد الديانة.

ثالثا : البعد الاجتماعي لقسم الديانة.

رابعا : طبيعة الاجتماع الإنساني.

خامسا : حقيقة الصلاح الاجتماعي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سبقت الإشارة إلى أنّ ابن عاشور قد ركز في دراسته للمقاصد بصفة أساسية على الجانب الاجتماعي، وهوتركيز اقتضته مجموعة من العوامل يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال:

أ – ما حصل في التراث الفقهي من تغليب للجانب التعبدي الفردي على الجانب الاجتماعي، حتى لقد جاء هذا الأخير فقيراً من عناصرالإقناع في حين استيقظ المسلمون على عالم تحتل فيه المسألة الاجتماعية ركنًا أساسيًا من أركان الحياة الإنسانية[1].

ب – الجدل الحاد الذي دار في مختلف أنحاء العالم الإسلامي حول مدى صلاحية الشريعة لتنظيم شؤون المجتمع الحديث وتوجيهه[2]، ومن نافلة القول التذكير بأنّ هذا الجدل قد انتشر في البلاد الإسلامية بفعل تأثير الثقافة الغربية التي ترى في الدين شأنا فرديا خاصًا، وليست له أية علاقة مباشرة بالحياة الاجتماعية للناس.

وقد كان ابن عاشور مدركًا لهذه الملابسات التي أحاطت بالشريعة وفقهها، لذلك عُني بإبراز المقصد الاجتماعي للشريعة عناية متميزة، وكانت أول خطوة له في ذلك إثبات أنّ الشريعة قد تضمنتإلى جانب قصدها التعبدي قصداً اجتماعيا واضحًا كما نبين ذلك فيما يلي:

أولاً: إثبات المقصد الاجتماعي

وقد استدل ابن عاشور لهذه القضية بعدة أدلة[3]، نورد فيما يلي أهمها، مدعمة بما يناسبها من التوضيح :

1 – دلالة النصوص على كون صلاح العالم مقصوداً للشارع، وهي على نوعين:

أ – نصوص صريحة في كون الإصلاح وإزالة الفساد مقصوداً للشارع، وذلك كقوله تعالى حكايةعنرسوله شعيب عليه السلام: "إن اريد إلاّ الاصلاح ما استطعت وما توفيقي إلاّ بالله"[4] فعلمنا أنّ الله تعالى قد أمره بإرادة الإصلاح بمنتهى الاستطاعة[5].

وكقوله حكاية عن موسى عليه السلام: "وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين"[6]، وقوله في شأن فرعون: "إنّ فرعون علا في الارض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبنائهم ويستحيي نسائهم إنّه كان من

1- د. عبد المجيد النجار: فقه التدين فهما وتنزيلاً، 113/2.

2- وقد شارك ابن عاشور نفسه في ذلك الجدل من خلال نقده العلمي لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق.

3- تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأدلة لم ترد مجتمعة عند ابن عاشور، وإنّما وردت متفرقة في مختلف كتبه.

4- سورة هود: الآية 88.

5- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 63.

6- سورة الأعراف: الآية 142.

المفسدين"[7] وهو تصريح بأنّ " الصفات التي أجريت على فرعون كلها من الفساد، وأنّ ذلك مذموم، وأنّ بعثة موسى لإنقاذ بني اسرائيل من فساد فرعون، فعلمنا أنّ المراد من الفساد غير الكفر، وإنّما هو فساد العمل في الأرض، لأنّ بني اسرائيل لم يتبعوا فرعون في كفره"[8].

وقال عزوجل مخاطبًا المؤمنين: "ولا تفسدوا في الارض بعد إصلاحها"[9]، وقال: "وإذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد"[10]، وقال جل شأنه: "فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطّعوا أرحامكم، أولئك الذين لعنهم الله فاصمهم وأعمى أبصارهم"[11].

ب – نصوص دلت بإيمائها على أنّ "صلاح الحال في هذا العالم منّة كبرى يمن بها الله على الصالحين من عباده جزاء لهم"[12]، وذلك كقوله تعالى: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمنا"[13]، وقوله: "ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الارض يرثها عبادي الصالحون"[14]، وقوله: "من عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مومن فلنحيينّه حياة طيبة"[15]، فلولا أنّ صلاح هذا العالم مقصود للشارع لما امتن به على الصالحين من عباده[16].

والملاحظ أنّ النصوص التي ساقها ابن عاشور في هذا الدليل بنوعيها تلتقي في إثبات كون صلاح العالم مقصوداً للشارع، ولكنها لا تفيد مباشرة أنّ الشريعة قد تضمنت قصداً اجتماعيًا، وإنّما تفيد ذلك بطريق غير مباشر أي بالالتفات إلى أنّ إرادة الشارع قد أفرغت في نصوص الشريعة.

2 – دلالة وضع النظم والشرائع الجزئية المتعلقة بتنظيم المجتمع وضبط علاقات الناس

7- سورة القصص: الآية 3.

8- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 63.

9- سورة الأعراف: الآية 56.

10- سورة البقرة: الآية 203.

11- سورة محمد: الآيتان 23-24.

12- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 64.

13- سورة النور: الآية 53.

14- سورة الأنبياء: الآية 104.

15- سورة النحل: الآية 97.

16- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 64.

بعضهم مع بعض[17] ، وواضح أنّ الشارع ما كان ليهتم بوضع النظم العائلية والقضائية والسياسية والاقتصادية، ويخصص لها ما خصص من الأوامر والنواهي ومن ضروب الإرشاد والتوجيه، إلاّ ليعلن بوضوح أنّ المجتمع الإنساني بكل ظواهره المختلفة موضوع دعوته الإصلاحية[18].

3 - دلالة عمل الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد عني الرسول صلى الله عليه وسلم بشأن المجتمع وإصلاحه كما يظهر ذلك في حرصه على تكوين نواة المجتمع الإسلامي منذ المراحل الأولى للدعوة الإسلامية "فلم يلبث غير قليل حتى أصبح لأتباعه بمكة مجتمع يخصهم، يتميز عن مجتمع جيرتهم المشركين من قريش في كثير من مظاهر الحياة فضلاً على تميزه عنهم في معظم أحوال النفس والأخلاق"[19] ، ومن الواضح أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان ليهتم بشأن المجتمع منذ المراحل الأولى للدعوة لولا أنّ إصلاحه يندرج في صلب اهتمامات الدعوة الإسلامية.

فقد تبين لنا إذن أنّ للشريعة مقصداً اجتماعيا أصليًا، ولمزيد بيان حقيقة هذا المقصد وإبراز موقعه ضمن منظومة المقاصد التي جاءت الشريعة لتحقيقها فإنّ ابن عاشور وضع تقسيما جديداً للأحكام غير ذلك المعهود بين الأصوليين والفقهاء، وهو ما نوضحه فيما يلي:

ثانيًا: المقصد الاجتماعي ومقصد الديانة

لقد درج علماء الشريعة على تقسيم الأحكام التكليفية التي جاء بها الوحي باعتبار كيفية تحملها من قبل المكلف إلى ثلاثة أقسام[20] هي:

- الأحكام الاعتقادية.
- الأحكام الأخلاقية.
- الأحكام العملية.

وبناء على هذا التقسيم جمعوا بين أحكام العبادات والمعاملات في مسمى الشريعة بجامع كونها جميعًا أحكامًا عملية، وعرّفوا العلم الذي يعنى بدراسة هذا النوع من الأحكام - وهو علم الفقه - بأنّه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"[21].

17- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 64.

18- د. محمد التومي: المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، 108.

19- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 148.

20- د. محمد فاروق النبهان: المدخل للتشريع الإسلامي، 13-14.

21- د. شلبي: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، 32.

وقد انتقد ابن عاشور هذا التقسيم خصوصا ما تعلق منه بالجمع بين أحكام العبادات والمعاملات[22] ، وعمل على تجاوزه بوضع تقسيم جديد للأحكام، التزم فيه - على عادته في تحكيم المقاصد - تقسيم الأحكام باعتبار الغرض الأصلي من وضعها، وفيما يلي نستعرض طائفة من أقواله التي يوضح فيها طريقته في تقسيم الأحكام التكليفية:

ففي مقدمة كتاب المقاصد يقول: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والأداب التي أرى أنها الجديرة أن تخص باسم الشريعة والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع"[23] ، معتذراً عن عدم إدخال العبادات في مسمى الشريعة - كما جرت العادة - بأنّ "أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع"[24] ، ومعنى هذا أنها تختلف في موضوعها والقصد الأصلي منها عن قوانين المعاملات والسياسة الاجتماعية التي خصها باسم الشريعة.

وعند تصديه لبيان المقصود بحق الله - عند الإطلاق - في مجال الشريعة قال: "حق الله تعالى لا يراد به ما يعطيه ظاهر هذه الإضافة من أنه حق لذات الله تعالى، لأنّ حق ذات الله تعالى إنّما يدخل في العقائد والعبادات"[25] ، وهو ما يعني أنّ أحكام العقائد والعبادات تتفق في الغرض الأصلي منها وهو النهوض بحق الله تعالى أو التعبد، وذلك لما ورد في السنة من أنّ "حق الله تعالى على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا"[26].

وفي سياق تقريره لما تميزت به الرسالة الخاتمة عن الرسالات السماوية السابقة قال: "دعوة الإسلام تخالف ما سبقها مخالفة بيّنة من جهة كونه دينا عاما حيث استعد البشر إلى قبول دين عام، ومن جهة اتساع أصول دعوته بله فروعها، ومن جهة امتزاج الدين فيه مع الشريعة، فضبط للأمة أحوال نظامها الاجتماعي في تصاريف الحياة كلها تكملة للنظام الديني الذي هيأ أفراد الناس للاتحاد والمعاشرة"[27] ، فهو يميز إذن بين نظامين في دعوة الإسلام:

22- اليس الصبح بقريب، 202.

23- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 9.

24- المرجع السابق نفسه.

25- المرجع السابق، 147.

26- متفق عليه: انظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، كتاب الإيمان، 7/1.

27- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 13.

- نظام ديني من مشمولاته تهيئة أفراد الناس للاتحاد والمعاشرة، بمعنى بعث الروح الجماعية فيهم.

- ونظام اجتماعي يهدف إلى ضبط أحوال المجتمع في جوانب الحياة كلها.

وفي خلال عرضه لمقاصد القرآن ذكر أنّ مقصده الأعلى هو تحقيق صلاح الأحوال الفردية والجماعية للإنسان، وأنّ الصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد وصلاح العبادات[28].

وأما "الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي، إذ الأفراد أجزاء المجتمع ولا يصلح الكل إلاّ بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات ومواثبة القوى النفسانية، وهذا هو علم المعاملات"[29].

من هنا يتضح أنّ ابن عاشور يلتزم تقسيم الأحكام حسب معيار القصد الأصلي منها إلى قسمين:

أ - **قسم الدّيانة** : يتضمن أحكام العقائد والعبادات، موضوعه الإنسان من حيث هو فرد، وغرضه الأصلي تحقيق الصلاح الفردي.

ب - **قسم الشريعة** : يتضمن أحكام المعاملات والسياسة الشرعية، موضوعه المجتمع، وغرضه الأصلي تحقيق الصلاح الاجتماعي.

ولعل مما يدعم هذا التقسيم ويبرز أهميته أنّ لكل من القسمين خصائص تميزه عن الآخر:

من ذلك أنّ العقائد والعبادات لا تكون إلاّ لله تعالى أو تقع باطلة، لأنها حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة فهي مصروفة إليه، ولهذا كانت نية الامتثال شرطًا في صحتها، وأمّا المعاملات وشؤون السياسة الشرعية فإنّها تصح بدون نيّة، ولكن المكلف لا يثاب عليها إلاّ بنية الامتثال، فالنية شرط في حصول الثواب عليها لا في صحتها[30].

ومن ذلك أنّ الطابع العام لقسم الديانة بما يتضمن من عقائد وعبادات هو الثبات، إذ العقائد أخبار عن حقائق ثابتة لا تتغير، والعبادات كيفيات أنشأها الشارع لطاعته وأمر بها وليس للعباد فيها إلاّ التلقي والتنفيذ[31].

28- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 38/1.

29- المرجع السابق نفسه.

30- الشاطبي: الموافقات، 317/2. و د. عمر سليمان الأشقر: مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، 55.

31- د. عبد المجيد النجار: فقه التدين، 20/2. و د. الأشقر: مقاصد المكلفين، 55.

في حين يمتاز قسم الشريعة بالمرونة، فقد تضمن كثيراً جداً من الكليات والمبادئ العامة، وبُنيت أحكامه على قبول التعليل والقياس، وهو ما يفتح مجال الاجتهاد واسعاً لعلاج ما يستجد في واقع الحياة الإنسانية من أوضاع، وإصلاحها بما يوافق سنن الهداية.

ومن المناسب أن نشير هنا إلى أنّ منزع تحكيم المقاصد في تقسيم الأحكام - بوجه عام - ليس جديداً ولا مُبتدَعاً، فإنّ الفقهاء مع جمعهم بين الأحكام العملية في مسمى الشريعة يقسمونها باعتبار الغرض الأصلي منها إلى قسمين: "فما كان الغرض الأول منه التقرب إلى الله وشكره وابتغاء الثواب في الأخرة، فهو من قسم العبادات... وما كان المقصود منه تحقيق مصلحة دنيوية، أو تنظيم علاقة بين فردين أو جماعتين وما شاكل ذلك فهو من القسم الثاني (العادات)، كالبيع والإجارة والمزارعة والشركة والحوالة والكفالة والرهن وغيرها"[32].

وذهب الإمام الشاطبي أبعد في تحكيم المقاصد في تقسيم التكاليف الشرعية، فجاء تقسيمه أشمل من تقسيم الفقهاء، وأقرب إلى تقسيم ابن عاشور، حيث قال: "إنّ ما تُعبد العباد به على ضربين: أحدهما العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات، والثاني العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا والمشروع لمصالحهم في الأخرة ودرء المفاسد عنهم"[33].

وقد رتب على هذا التقسيم الحكم بصحة النيابة في الأعمال التي هي من قبيل الضرب الثاني "فيقوم فيها الإنسان عن غيره، وينوب منابه فيما لا يختص به منها... لأنّ الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه"[34]، أي لكون المقصود من هذه التكاليف هو تحصيل مصالح معينة بغض النظر عمن يتولى تحصيلها.

في حين لا تصح النيابة في الأعمال التي هي من قبيل الضرب الأول، لأنّ المقصود الأصلي منها هو تحقيق الصلاح الفردي فلا يغني عن المكلف غيره، وذلك أنّ "مقصود العبادات الخضوع لله والتوجه إليه والتذلل بين يديه والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب

32- د. شلبي: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، 33-34.

33- الموافقات، 215/2.

34- المرجع السابق، 227/2.

بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع اللّه، ومراقبا له غير غافل عنه، وأن يكون ساعيًا في مرضاته وما يقرب إليه حسب طاقته"[35] ، وهذا لا يغني فيه أحد عن أحد كما هو واضح.

غير أنّ الشاطبي لم يرتق بهذا التقسيم إلى درجة أن يكون معياراً معتمداً في صياغة أحكام الشريعة، ولعل عدم الإحساس بالحاجة إلى ذلك هو الذي جعله يكتفي بتقريره – أي التقسيم – دون أن يعمل على إبرازه وتطبيقه في دراسة المقاصد.

وعلى عكس الشاطبي فإنّ إحساس ابن عاشور بالحاجة إلى إبراز المقصد الاجتماعي وتمييزه كان قويًا، خصوصا وأنه كان يرى أنّ بعضًا مما حصل في التراث الفقهي من إخلال بالفقه الاجتماعي يرجع إلى الخلط بين نوعي الأحكام، وإلى اعتماد طريقة واحدة للتفقه فيهما، مع أنّ التباين الواضح بين النوعين كان يقتضي الفصل بينهما، والتماس الكيفية المناسبة لصياغة كل منهما والتفقه فيه[36].

وعلى ذكر الطريقة المناسبة للتفقه في كلا نوعي الأحكام، تجدر الإشارة إلى أنّ ابن عاشور يرى أنّ قواعد علم الأصول لا تتسع لتناول القضايا الاجتماعية، وهي بذلك لا تف بحاجة الباحث في المقصد الاجتماعي للشريعة، وقد رتب على رأيه هذا الدعوة إلى ضرورة الاعتماد على أصل الفطرة في تناول المقصد الاجتماعي للشريعة[37] ، وذلك لأنّ الإدراك الموضوعي العميق للفطرة الإنسانية ومقوماتها هو الذي يمهد السبيل لتفهم حاجاتها ومطالبها[38]، ومن ثم لضبط مصالحها وفقًا لهدي الشريعة.

وسنقف على قيمة هذه الدعوة لاحقًا في خلال استعراض طبيعة الاجتماع الإنساني وبيان مدى التناسب بينه وبين ما جعل للإنسان من حقوق وحريات بمقتضى الشريعة، لكن قبل ذلك نقف مع جانب من جوانب قسم الديانة يتعلق بموضوعنا وهو:

ثالثًا: البعد الاجتماعي لقسم الديانة

وقد أطلق عليه ابن عاشور: **مقصد تهيئة أفراد الناس للاتحاد والمعاشرة**[39]، ويتضح معناه بالنظر إلى أنّ المقصد الأصلي لقسم الديانة هو تحقيق الصلاح الفردي، ولما كان

35- المرجع السابق، 229/2.

36- ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، 202.

37- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 21.

38- د. فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، 86/1 .

39- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 39. مع تصرف بسيط في صياغة العبارة.

من مشمولات إصلاح الفرد إعداده إعدادا مناسبا لفطرته الاجتماعية ولوظيفته التي هي في الأصل جماعية[40] ، فقد تضمن قسم الديانة بعداً اجتماعيًا واضحًا.

وتكمن أهمية هذا البعد فيما يكفله للأفراد من تأهيل لممارسة الحياة الاجتماعية ممارسة إيجابية، وذلك ببعث الروح الجماعية فيهم، وتقوية ميلهم إلى التآلف والتعاون، وفيما يلي نقف بشيء من التفصيل عند هذا البعد في كلا نوعي تكاليف قسم الديانة.

1 - **البعد الاجتماعي للعقيدة:**

إنّ القضايا الأساسية التي تضمنتها التكاليف الاعتقادية هي تعريف الإنسان بخالقه، وتعريفه بأصله ومصيره، وبمركزه في الكون ودوره في الحياة، وبمقتضى ذلك يعرف أنه مخلوق ضعيف، خلقه الله من طين، وجعل نسله من ماء مهين، وأمده بأسباب الحياة والتمكين، ورفع شأنه بين المخلوقات، وأهله بما أودع في فطرته من المواهب والقدرات للخلافة في الأرض إلى أجل معلوم.

كما يعرف أنّ الناس جميعا سواء في إنسانيتهم، وأنّهم خلقوا ليعيشوا أحراراً مكرمين متضامنين في سبيل تعمير الأرض وعبادة الله تعالى فيها، فتنمو في نفسه معاني العدل والمساواة بين بني الإنسان، ونبذ الظلم والتمييز والتفرقة الجائرة.

وبهذه الكيفية تتجه تكاليف العقيدة كلها - بما أودع فيها من حكم وأسرار - إلى بعث الروح الجماعية في وعي المسلم ووجدانه وفي كل كيانه، حتى يكون إنسانًا اجتماعيًا حقًا.

فالإيمان بالله تعالى "يرفع قدر الإنسان وينشئ فيه الترفع والقناعة والاستغناء، ويطهر قلبه من أوساخ الطمع والشره والحسد والدناءة واللؤم... لأنّه يعتقد أن ليس الرزق إلاّ بيد الله وحده، يبسطه على من يشاء ويقدره على من يشاء، وما العزة والقوة والشهرة والسلطة والنفوذ إلاّ بيد الله وحده، يعطي منها ما يشاء لمن يريد حسب ما تقتضيه حكمته"[41]، وإذا ما رسخت هذه المعاني في نفسه فإنّه لا يذل ولا يخضع لأحد من الخلق مهما كان شأنه، وإنّما يشعر بالضعف والهوان ويقبل الذل والخضوع إذا ما تجرد منها، وقد علّل القرآن الكريم خضوع الجماهير لفرعون بفسقهم، قال تعالى: "فاستخف قومه فأطاعوه إنّهم كانوا قومًا فاسقين"[42] ، وذلك أنّ الطاغية "لا يملك أن يفعل بالجماهير هذه الفعلة إلاّ وهم فاسقون

40- انظر ص[illegible] من هذا البحث.

41- أبو الأعلى المودودي: مبادئ الإسلام، 89.

42- سورة الزخرف: الآية 54.

لا يستقيمون على طريق، ولا يتمسكون بحبل الله، ولا يزنون بميزان الإيمان، فأما المؤمنون فيصعب خداعهم واستخفافهم واللعب بهم كالريشة في مهب الريح"[43].

كما أنّ رسوخ تلك المعاني في نفس الفرد يحول بينه وبين الطغيان والاستعلاء، ويشعره بافتقاره التام إلى خالقه، قال تعالى: "يأأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد"[44].

والإيمان بعقيدة القضاء والقدر يجعل الإنسان يكدح في الحياة ويسعى في تحصيل منافعها وقلبه مغمور بالثقة في الله والشعور بعدله والرجاء لفضله، وبذلك يتحرر من كل هواجس الخوف والقلق واليأس والغرور، كما أنه يواجه ما قد يلم به من مصائب صابراً مطمئنا، ولسان حاله يردد "قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا"[45].

والإيمان باليوم الآخر بما يستتبع من إيمان بالحساب والجزاء يعطي للحياة الإنسانية وللوجود جميعا معنى الغائية، وينفي عنهما العبثية، ولذلك نجد القرآن أبداً ينفي فكرة العبث عن الوجود الإنساني بالتنبيه إلى وجود الآخرة، قال تعالى: "أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون، فتعالى الله الملك الحق"[46] ، وقال عز وجل: "وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار"[47]، وقال: "أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون، وخلق الله السماوات والارض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون"[48].

وإنّ الإحساس بقيمة الوجود وبغاية الحياة، وأنها ميدان للتكليف والابتلاء، إنّ هذا الإحساس عندما يخامر نفس الإنسان ويسري في كيانه يحيله إنسانًا آخر في تصوره وفي مقاييسه وفي شعوره بالمسؤولية الملقاة على عاتقه في سائر ممارساته وأعماله، ولهذا المعنى كان الإيمان باليوم الآخر أقوى ما يدفع الإنسان إلى الكمال والرقي في حياته الدنيا، ليحوز المكانة السامية عند الله في الدار الآخرة "[49] ، وكذلك كان إنكار اليوم الآخر أقوى ما

43- سيد قطب: في ظلال القرآن، 3194/5.

44- سورة فاطر: الآية 15.

45- سورة التوبة: الآية 51.

46- سورة المومنون: الأيتان 116-117.

47- سورة ص: الآية 26.

48- سورة الجاثية: الأيتان 20-21.

49- محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، 42.

يتسبب في تردي الإنسان وانحطاط أخلاقه وتجرده من إنسانيته إذ لا يترقب عن أفعاله جزاءً، وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن عاشور: "لو فرض عدم البعث للجزاء، لكان الثابت أن لا جزاء على العمل، فلم يعمل أحد خيراً إذ لا رجاء في ثواب، ولم يترك أحد شراً إذ لا خوف من عقاب، فيغمر الشرّ الخير والباطل الحق وذلك فسادٌ لمن في السماوات والأرض"[50]، وسنرى لاحقا أنّ الإيمان باليوم الآخر يكتسي أهمية خاصة في تقرير واقع ومصير الوجود الإنساني، ولذلك جعله القرآن الكريم المعيار الحاسم في تمييز أغراض الناس وغايات حياتهم.

ب - **البعد الاجتماعي للعبادات :**

وقد شرعت العبادات لتهذيب النفوس، وتربية روح المساواة، وتكوين الضمير الاجتماعي الفعّال[51]، فضلاً عن التقرب إلى الله تعالى وطلب رضوانه.

فالصلاة وهي رأس العبادات تتجه في الناحية الاجتماعية إلى حبس المؤمن عن التلبس بالمعاصي واقتراف الآثام، وذلك لما يخامر نفسه من رقابة الله تعالى الداعية للانكفاف عن المعاصي والفواحش والمنكرات الاجتماعية، قال تعالى: "إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"[52].

والزكاة وهي الفريضة الثانية بعد الصلاة ظاهر أثرها الاجتماعي، فهي تهدف إلى تربية نفوس المؤمنين وتطهيرها من الشح والحسد، وكبح جماح تعلقها بحطام الدنيا، قال تعالى: "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها"[53]، وهي بعد ذلك ركيزة أساسية من ركائز التكافل الاجتماعي، ووسيلة فعالة من وسائل إعادة توزيع الثروة داخل المجتمع بما يضمن نصيب الجميع فيها، ولعل وفرة المعاني الاجتماعية في فريضة الزكاة هي التي حدت بالشيخ أبي زهرة إلى التصريح بأنّ "الزكاة تكليف اجتماعي خالص"[54].

والصيام له غايات اجتماعية كثيرة، فبالإضافة إلى تقوية الإرادة الإنسانية في مواجهة تكاليف الحياة الاجتماعية وما تزخر به من أسباب للتنازع والتباغض، فإنّ من أسرار الصيام الاجتماعية أنّه تذكير عملي بحاجة المحتاجين، وقد لخص ابن عاشور الآثار الاجتماعية للصيام في كلمة جامعة فقال: "المقصد الشرعي من الصوم ارتياض النفس على ترك

50- التحرير والتنوير، 93/18.

51- أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، 11.

52- سورة العنكبوت: الآية 45.

53- سورة التوبة: الآية 104.

54- أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، 19.

الشهوات، وإثارة الشعور بما يلاقيه أهل الخصاصة من ألم الجوع، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشظف"[55].

وللحج غايات اجتماعية وإنسانية عديدة، فهو ممارسة عملية لمعنى المساواة التي دعا إليها الإسلام، حيث لا فرق بين غني وفقير، ولا بين عربي وعجمي، وفيه يتجلى معنى الوحدة بين المسلمين، حيث يجتمعون من مختلف أنحاء العالم على صعيد واحد، يرتدون زيًا واحداً، ويرددون شعاراً واحداً، وكفى بذلك باعثًا لمعاني الألفة والمودة بينهم، وموقظًا لمشاعر الوحدة والأخوة في نفوسهم.

وهكذا يتبين لنا أن تكاليف الديانة ذات بعد اجتماعي واضح، لا يخلو من ذلك شيء منها مهما بدا في الظاهر شأنًا فرديا خاصًا[56]، وأنها لا تنعقد صحيحة خالصة إلاّ به كما يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له"[57]، وقوله: "من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"[58]، وأنها من خلال هذا البعد تضطلع بدور حيوي في تكوين الضمير الاجتماعي، وتأهيل الفرد لممارسة الحياة الاجتماعية ممارسة إيجابية، تأهيلا يجعله ذا شخصية متميزة لها كيانها الذاتي وإرادتها المستقلة من جهة، ومن جهة أخرى لها الإحساس بأهمية المجتمع في وجودها، ولها الوعي بدورها في الحياة الاجتماعية، ولها القدرة على التعارف والتعاون والمشاركة.

رابعًا: طبيعة الاجتماع الإنساني

لقد عنيت رسالة الإسلام - في سبيل إقامة الحجة على الناس وتذليل طريق الهداية لهم - ببيان جميع أحوال الإنسان، وما يعرض له من شؤون، وما يكتنف وجوده من حقائق، فمن تعريفه بأصله ونشأته إلى تبصيره بمصيره، إلى بيان ما يستحوذ عليه - هذا الإنسان - من ملكات ومواهب، وما أودع في فطرته من نزعات وميول تناسب ما نيط بذمته في هذا العالم.

وفيما يلي نستعرض بعض حقائق الفطرة الإنسانية في خصوص الناحية الاجتماعية وذلك:

- للإلمام بحقيقة الحياة الاجتماعية التي هي موضوع الإصلاح.

55- التحرير والتنوير، 160/2.

56- د. عبد المجيد النجار: فقه التدين، 117/2.

57- مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي... 76/1

58- أبو داود: السنن، كتاب الصوم، باب الغيبة للصائم، 307/2

- وللوقوف على مدى أهمية دعوة ابن عاشور لاعتماد أصل الفطرة في دراسة المقصد الاجتماعي للشريعة.

1 - فطرية الإجتماع:

وهي حقيقة يمكن استخلاصها من عديد القضايا التي قررها الوحي الكريم في شأن الإنسان، والتي تحمل في مضمونها الدلالة على كون الإنسان اجتماعيا بطبعه كما يتضح ذلك من النماذج التالية:

أ - التفاوت الطبيعي بين الناس: بيّن القرآن الكريم أنّ الناس ليسوا سواسية من حيث الإمكانات الخاصة والاستعدادات الذاتية، وإنّما هم مختلفون في خصائصهم الفردية، ومتفاوتون في مواهبهم وقدراتهم العقلية والعملية، وقد نشأت عن هذا الوضع حاجة بعضهم إلى بعض للاستعانة به، قال تعالى: "أهم يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضا سخريا، ورحمة ربك خير مما يجمعون"[59]، فبمقتضى هذا التوزيع الإلهي للمواهب والقدرات " كان من الناس أقوياء وضعفاء، وأغنياء ومحاويج، فسخر بعضهم لبعض في أشغالهم على حساب دواعي حاجة الحياة، ورفع بذلك بعضهم فوق بعض، وجعل بعضهم محتاجًا إلى بعض ومسخراً له... ليتعمّل بعضهم بعضًا في شؤون حياتهم، وبهذا يكون قوله: «بعضهم بعضًا» عامًا في كل بعض من الناس، إذ ما من أحد إلاّ وهو مستعمل لغيره وهو مستعمل لغير آخر"[60]، وبهذا الوضع التكويني لنوع الإنسان كان كل أحد من أفراده محتاجًا إلى الأخرين، ومنساقًا إلى التعامل معهم والارتباط بهم، وذلك معنى كون الإنسان اجتماعيًا بطبعه، ولو كان كل أحد من أفراده مكتفيا بنفسه، مستغنيا عن غيره بطبيعة خلقته، لما تحقق الترابط والاتصال، ولما نشأت المجتمعات والحضارات.

ب - الصفات الذاتية للإنسان: وصف القرآن الإنسان بأنه شديد الجدل، نزّاع إلى المماراة، حريص على الإقناع بما يعتقد، وعلى إبطال ودحض آراء خصومه ومعتقداتهم وتوهين حججهم، سواء في ذلك أكان جدله بالحق أم بالباطل، قال تعالى: "ولقد صرّفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل، وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً "[61]، و"إذا كان الجدل

59- سورة الزخرف: الآية 31.

60- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 25 / 201 . 202.

61- سورة الكهف: الآية 53.

عبارة عن قدرة كلامية، وبراعة حجاجية، تؤكد ما لدى الإنسان من ميول حياتية، صار وجوده فيه كصفة جبلية دليلاً على أنه اجتماعي بطبعه، ضرورة أنّ الجدل -موضوعيًا كان أو ذاتيا، إيجابيا كان أوسلبيًا - لا يمكن أن يكون أسلوبا تحصل به غلبة العقل الموصلة إلى النجاة، أو غلبة الهوى المؤدية إلى الهلاك، إلاّ في وسط بشري غني بمتناقضاته، حي بمنافساته"[62]، وهو ما يشير إلى أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه.

جـ - **تشكل الناس في القبائل والشعوب:** وذلك أنّ الناس وُجدوا في هذه الأرض على حال أن يتشكلوا في شعوب وقبائل، ليتعارفوا ويتعاونوا على تعمير الأرض، قال تعالى: "ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم"[63]، وقد أفاد فعلَ الجَعْلِ الوارد في الآية أنّ النشأة الاجتماعية التي اقتضت أن يكون الناس مختلفين بحكم تشكّلهم في القبائل والشعوب ما كانت انحرافا ولا شذوذاً، وإنّما هي مقصودة من خلق الإنسان[64]، وذلك معنى كون الإنسان مفطوراً على الاجتماع.

وبعد عرض هذه النماذج المختلفة من الحقائق المكتنفة للوجود الإنساني، نخلص إلى أنّ الإنسان اجتماعي بفطرته، بحيث لا يمكنه أن يحافظ على وجوده، ولا أن يؤدي وظيفته العمرانية في الأرض، ولا أن يقوم بأمانة الاستخلاف التي أوكلت إليه إلاّ بالاجتماع.

ومن هنا يمكن القول أنّ الإنسان يتميز إلى جانب نزعته الفردية بنزعة اجتماعية، وأنّ النزعتين معًا نابعتان من ذاته، أصيلتان في كيانه، ففطرته تتقوّم بهما معًا.

وقد جعلت الشريعة الحقوق المخولة لنوع الإنسان مناسبة لوضعه الفطري، فأثبتت الحق الفردي اعتباراً لذاتية الفرد، وجعلت له وظيفة اجتماعية ليتسق مع نزعته الاجتماعية، وعلى هذا فإنّ "الحق الفردي ذو صفة مزدوجة، هي الفردية والجماعية في وقت معًا، أمّا الفردية فلأنّ الحق ليس بذاته وظيفة بل هو ميزة تخول صاحبها الاستئثار بثمرات حقه، فحق الفرد أصلاً شخصي، وأمّا الجماعية فتبدو في تقييد هذا الحق بمنع اتخاذه وسيلة إلى الإضرار بغيره فرداً أو جماعة، قصداً أو بدون قصد بالنظر إلى نتائج استعماله"[65]، وهذا منزع اجتماعي جليل، إذ الفرد الذي جعلت له الحقوق يعيش في وسط اجتماعي، ولا وجود للفرد

62- د. محمد التومي: المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، 162.

63- سورة الحجرات: الآية 13.

64- د. محمد التومي: المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، 173.

65- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 216.

المطلق الذي يعيش بمعزل عن المجتمع حتى يعطى من الحقوق والحريات ما يناسب فرديته المطلقة.

٢ - ذاتية المجتمع :

إذا كان الاجتماع فطريا في الإنسان، بحيث لا يمكنه أن يمارس حياته ولا أن يؤدي وظيفته في هذا العالم إلاّ به، فإنّ الاجتماع بما يستلزم من الاتصال بين الأفراد ومن التأثير المتبادل بينهم بسبب ارتباط الحقوق والواجبات، وتنازع المصالح والحاجات، وتبادل الأفكار والميول، وامتداد الأواصر والعلاقات يحدث وضعا متميزاً له مقتضياته ومتطلبات الاندماج فيه، بحيث أننا لو تأملنا هذا الوضع بعمق لتبين لنا أنه شيء عام يوجه سلوك الأفراد، ويحكم أفكارهم، ويهيمن على علاقاتهم بطريقة مباشرة وغير مباشرة[66].

إنّ هذا الوضع الناشئ عن الاجتماع والمؤثر في توجيه الأفراد فكراً وسلوكًا هو الوجود الاجتماعى أو ذات المجتمع.

وقد وردت في القرآن إشارات عديدة لهذا الوجود الاجتماعي للناس، من ذلك قوله تعالى: "ولكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"[67]، فقد أثبت للأمة - أي المجتمع - موتًا وأجلاً، وهو ما نبه عليه ابن عاشور في توجيه معنى الآية حيث قال: "ليس المراد في الآية بأجل الأمة أجل أفرادها وهو مدة حياة كل واحد منهم، لأنّه لا علاقة له بالسياق، ولأنّ إسناده إلى الأمة يعين أنّه أجل مجموعها لا أفرادها، ولو أريد أجال الأفراد لقال لكل أحد أو لكل حي أجل"[68].

وفي المعنى نفسه ورد قوله تعالى: "لكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"[69]، فقد أضافت الآية - مثل سابقتها - الأجل إلى المجتمع أي "إلى الوجود الاجتماعي للناس لا إلى هذا الفرد بالذات، أو هذا الفرد بالذات، وإذن فهناك وراء الأجل المحدود المحتوم لكل إنسان بوصفه الفردي، أجل وميقات آخر للوجود الاجتماعي لهؤلاء الأفراد، وللأمة بوصفها مجتمعًا تنشأ ما بين أفراده العلاقات والصلات القائمة على أساس مجموعة من الأفكار والمبادئ"[70].

ومن ذلك قوله تعالى: "وهمّت كل أمة برسولهم ليأخذوه، وجادلوا بالباطل ليدحضوا به

66- د . محمد التومي: المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، 303.

67- سورة الأعراف: الآية 32.

68- التحرير والتنوير، 104/8.

69- سورة يونس: الآية 49.

70 - محمد عبد الجبار: المجتمع (بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني)، 13.

الحق"[71] ، فقد أثبت للأمة همًا وإرادة، وهي هنا إرادة سوء انصبت على إبطال دعوة الرسل وإلحاق الأذى بهم[72] ، ومن الواضح أنّ إسناد الإرادة للأمّة يقتضي أنّ لها وجوداً اجتماعيًا حقيقيًا.

ولكون الوجود الاجتماعي يختلف عن الوجود الفردي وإن كان مبنيًا عليه، فإنه قد يقع هلاك الأمّة بزوال وجودها الاجتماعي من غير أن يلحق الهلاك بالأفراد المكونين لها، وهو ما وقع لأمة سبأ فيما قصه القرآن من أمرها، حيث بطرت معيشتها، وكفرت بأنعم الله، فأعمل الله فيها يد الهلاك باستئصال وجودها الاجتماعي وتشتيت أفرادها، قال تعالى: "فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم، فجعلناهم أحاديث، ومزقناهم كل ممزق"[73]، فقد "شرّدوا ومزّقوا، وتفرقوا في انحاء الجزيرة مبددي الشمل، وعادوا أحاديث يرويها الرواة، وقصة على الألسنة والأفواه بعد أن كانوا أمة ذات وجود في الحياة "[74] أي ذات كيان ووجود اجتماعي.

من هنا يتضح أنّ للمجتمع وجوداً حقيقيا يختلف عن وجود الأفراد وإن كان مبنيًا عليه، وقد كان هذا الوجود الاجتماعي ملحظًا لابن عاشور فنبّه إلى أنّ إصلاح المجتمع يستلزم أولا إصلاح الأفراد المكونين له، ثم إصلاح الوجود الاجتماعي، حيث قال: "إنّ المجتمع البشري أوالأمة عبارة عن مجموعة من الناس هي كل ملتئم من أجزاء هي الأفراد، فلا جرم كان إصلاح المجتمع متوقفا بادئ الأمر على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت حصل من مجموعتها الصالحة مجتمع يسوده الصلاح، ثم هو محتاج إلى أسباب أخرى من الصلاح زائدة على أسباب صلاح الأفراد، وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعية في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض، لأنّ حالات التجمع تبعث عوارض جديدة لم تكن موجودة في أحوال انفراد الأفراد، وقد تطغى بقوتها الاجتماعية على ما تقف عليه من الكمالات فتحجبها أوتزيلها بالمرة بحكم الاضطرار لمسايرة دواعي الأحوال الاجتماعية"[75].

3 - معادلة الفرد والمجتمع :

انتهينا فيما سبق إلى أن الفردية والجماعية نزعتان أصيلتان في ذات الإنسان، وأنّ للمجتمع كما للفرد وجوداً حقيقيا وإرادة.

71- سورة غافر: الآية 4.

72- محمد عبد الجبار: المجتمع (بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني)، 15.

73- سورة سبأ: الآية 19.

74- سيد قطب: في ظلال القرآن، 2902/5.

75- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 42، 43.

والسؤال الآن: ما مدى أهمية الفرد بالنسبة للمجتمع وما مدى أهمية المجتمع بالنسبة للفرد؟ وأي الطرفين يتحكم في الآخر ومن ثمّ في صياغة الحياة الاجتماعية وتوجيهها؟

إنّ دين الفطرة يثبت لكل من الفرد والجماعة وجوداً ذاتيًا ودوراً مناسبا في توجيه مسار الحياة الاجتماعية، ومسؤولية محددة في تقرير مصيرها[76]، ولا يقبل بأن يتجاوز أي من الطرفين دوره أو أن يصادر وجود الطرف الآخر، لأنّ ذلك إخلال بالتوازن الفطري وهو خلاف ما جاءت به الشريعة.

ففي ناحية طغيان الفرد وتسلطه على الجماعة يقدم القرآن نماذج عديدة منددًا بظلمها وفسادها، ونكتفي هنا بذكر نموذجين على سبيل التمثيل هما:

أ - نموذج فرعون: فقد غمره الغرور، واستولى على نفسه الشعور بالاستعلاء، فسلك سبيل البغي والفساد الاجتماعي، قال تعالى: "إنّ فرعون علا في الارض، وجعل أهلها شيعا، يستضعف طائفة منهم، يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم، إنّه كان من المفسدين "[77]، وقد تعددت نواحي إفساده في المجتمع، فمن العمل على تمزيقه إلى شيع وطوائف وتسخيرها جميعًا في شؤونه، إلى التحكم في إمكاناته وفي حياة أفراده، إلى غيرها من مظاهر الطغيان والاستبداد، مدّعيًا أنّ ما يصدر عنه هو الصواب الذي يراه، والرشاد الذي يحمل قومه عليه كما قال تعالى في شأنه: "قال فرعون ما أريكم إلاّ ما أرى، وما أهديكم إلاّ سبيل الرشاد"[78]، فلا مجال إذن لمراجعته أو التواني في طاعته.

وقد ندد القرآن بعمله هذا وتحكمه في المجتمع ونسبه إلى الفساد بأبلغ نسبة[79] فقال عز وجل: "إنّه كان من المفسدين"[80].

ب - نموذج قارون: وهو أيضا مثال حي لطغيان الفردية وتجاوزها بماتستتبع من البغي والظلم، فقد أتاه الله مالاً وفيراً، ونصحه قومه باجتناب الفساد والكف عن الظلم، ومقابلة النعمة بالشكر، والوفاء بحق الجماعة بالإحسان إلى المحتاجين منها، قال تعالى: "إنّ قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم، وآتيناه من الكنوز ما إنّ مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة، إذ قال له قومه لا تفرح إنّ الله لا يحب الفرحين، وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا

76- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 141.

77- سورة القصص: الآية 3.

78- سورة غافر: الآية 29.

79- إنّ الخبر بهذه الصيغة أدل على تمكن الوصف، فقوله "إنّه كان من المفسدين" دال على شدة تمكن الفساد من خلقه، ولفعل الكون إفادة تمكن خبر الفعل من اسمه. انظر ابن عاشور: التحرير والتنوير، 68/20.

80- سورة القصص: الآية 3.

تنس نصيبك من الدنيا، وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الارض إنّ الله لا يحب المفسدين"[81] ، ولكن موقف قارون كان خلافاً لذلك، فهو يرى أنّ ما أوتيه من مال إنّما يرجع إلى مواهبه الذاتية "قال: إنّما أوتيته على علم عندي"[82] ، أي "إنّما أوتيت هذا المال استحقاقاً على علمي الذي طوع لي جمعه وتحصيله، فمالكم تملون عليّ طريقة خاصة في التصرف فيه، وتتحكمون في ملكيتي الخاصة، وأنا إنّما حصلت هذا المال بجهدي الخاص واستحققته بعلمي الخاص"[83] ، وهو مظهر جلي لغلو الأنانية والاعتداد بالنّفس إلى حد نسيان مصدر النعمة وغايتها، والإعراض عن النصيحة، والإصرار على البغي والفساد، فكان مآله أن خسف الله به وبداره الأرض " فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين"[84].

وليس أمر الجماعات واستبدادها أقلّ خطراً ولا أضعف أثراً في الإخلال بمسار الحياة الإنسانية، وإنّ ماورد في القرآن في سير الأنبياء ومعاناتهم مع أقوامهم يبين مبلغ ظلم الجماعات واستعلائها وتعنتها في وجه المصلحين، قال تعالى: "وهمّت كل أمة برسولهم لياخذوه، وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق، فأخذتهم فكيف كان عقاب"[85].

وبعد هذا العرض يمكن أن نخلص إلى أنّ التجاوز كما يقع من الأفراد في حق المجتمع يمكن أن يقع من الجماعات، وأنّه في الحالين يفضي إلى الفساد والاضطراب، فسواء أكان الاعتداء من الفرد على الجماعة بتسلطه عليها وتوجيهها حسب أنانيته واستحواذه على الحقوق دونها، أو طغيان الجماعة على الفرد وسلبها لذاتيته ولتميزه كفرد، فهو في الحالين وضع مجاف للفطرة، يفضي إلى فساد المجتمع وتفكك شبكة علاقاته.

ولقد عانت البشرية كثيراًمن انحياز النظم الاجتماعية الوضعية إلى أحد الطرفين – الفرد أوالجماعة – واعتباره محورالحياة كلها، وإلغاء وجود الطرف الآخر أوالغض من قيمته، وكان من نتائج ذلك ما لحق جماعاتها من استبداد الزعامات وظلمها وعسفها، وما لحق أفرادها من إهدار لكرامتهم وإلغاء لوجودهم المعنوي.

والحقيقة في هذه المسألة تنبثق من الوضع الفطري للإنسان، فالفرد بحكم فطرته ذو طبيعة مزدوجة فردية وجماعية معًا، وليس بين النزعتين تناقض في كيان الإنسان[86]،

81- سورة القصص: الآيتان 76-77.

82- سورة القصص: الآية 78.

83- سيد قطب: في ظلال القرآن، 2712/5.

84- سورة القصص: الآية 81.

85- سورة غافر: الآية 29.

86- د. عمر عودة الخطيب: المسألة الاجتماعية بين الاسلام والنظم الوضعية، 185.

والمجتمع بمقتضى الفطرة يقوم على الوجودين الفردي والجماعي معًا، إذ لكل من الفرد والجماعة وجو ذاتي أصيل، وليس بينهما - من حيث الأصل - أي تناقض في الواقع الاجتماعي، بل بينهما ترابط وثيق وتكافل، ولكل منهما مسؤولية في صياغة الحياة الاجتماعية وتوجيهها.

واعتباراً لواقع المجتمع القائم على الازدواجية، سلكت الشريعة في وضع الحقوق والحريات مسلك التوازن المناسب للفطرة، فأقرت "الحق الفردي حتى أضحى معلومًا من الدين بالضرورة، كما أقرت حق الجماعة وهو حق جوهري وليس مجموع حقوق الأفراد - ومن هنا كانت غاية الشريعة في أصولها وأحكامها التفصيلية مزدوجة، وهي رعاية المصلحتين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، ووضعت من القواعد ما ينسق التعارض بينهما حسبما يقضي به العدل وتغليب الخير ما أمكن، ولم تهدر إحدى المصلحتين على حساب الأخرى، لأنّ في هذا - فضلاً عن التطرف والظلم - تجاهلاً لمكونات الواقع"[87].

ولعل حق التملك من أوضح مظاهر اعتبار الشريعة للحقين الفردي والجماعي معًا، فقد "اعترفت الشريعة بالملكية الفردية كدعامة أساسية في التنظيم التشريعي، كما هي دعامة أساسية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية... كما اعترفت بالملكية الجماعية في حدود ما تقتضيه المصلحة العامة، وما يدرأ الضرر عن المجتمع الإسلامي"[88].

وهكذا يتضح أنّ لكل من الفرد والمجتمع وجودا فعليًا، وحقًا معتبراً لا ينبغي أن يُبخسه بحال، قال تعالى: "ولا تبخسوا الناس أشياءهم"[89]، وهو نهي عام يتناول بعمومه النهي عن إهدار أيّ من الحقين فضلاً عن إلغاء أي من الوجودين الفردي أو الجماعي[90].

غير أنّ عمل الفقهاء - فيما يرى ابن عاشور - لم يكن مساوقًا لهذه الازدواجية الفعلية في الواقع الاجتماعي، وذلك أنهم ركزوا اهتمامهم على الوجود الفردي في حين أغفلوا الوجود الاجتماعي كثيراً[91]، ولتجاوز هذا الاختلال نبه ابن عاشور إلى ضرورة اعتبار الوجود الاجتماعي للأمة وشخصيتها المعنوية عند النظر فيما يعرض لها من قضايا وأحوال حيث قال: "فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهنالك تتضح لنا

87- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 17.

88- المرجع السابق، 21.

89- سورة هود: الآية 84.

90- د. فتحي الدريني: دراسات وبحوث الفكر في الإسلامي المعاصر، 67/1.

91- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 139.

سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة"[92].

خامسًا: حقيقة الصلاح الاجتماعي

تبين لنا مما سبق أنّ المقصد الأعلى للشريعة هو تحقيق الصلاح الاجتماعي، وإذا كان معنى صلاح الشيء هو صيرورته محققًا لما يراد منه، ومناسبًا لما يطلب لأجله[93]، فإنّ معنى الصلاح الاجتماعي صيرورة المجتمع الإنساني على حال تتحقق بها الغاية التي وجد لها.

ولما كان المجتمع يمثل الإطار الفعلي للوجود الإنساني، فإنّ صلاحه يتوقف على مدى تحقق الغاية من وجود الإنسان، لذلك ينبغي أن نبحث في الغاية التي وجد الإنسان من أجلها لنحدد على ضوئها حقيقة الصلاح الاجتماعي.

١ - الخلافة هي وظيفة الإنسان وغاية وجوده:

وقد بيّن القرآن الكريم أنّ الإنسان وجد في هذا العالم ليكون خليفة، قال تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إنّي جاعل في الارض خليفة "[94]، وقال عزوجل: "وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما أتاكم، إنّ ربك سريع العقاب وإنّه لغفور رحيم"[95].

وفي توجيه معنى الخلافة المنوطة بنوع الإنسان ذهب ابن عاشور إلى أنّها "خلافة الله تعالى في القيام بما أراده من العمران بجميع أحواله وشعبه، بمعنى أنّ الله تعالى ناط بالنوع البشري إتمام مراده من العالم"[96]، واستبعد ما ذهب إليه بعض المفسرين من أنّ المقصود بالخلافة هو خلافة الإنسان لطائفة من المخلوقات كانت موجودة على الارض قبل وجوده، وذلك لكون هذا المعنى منافيا لسياق الآية "لأنّ تعقيب ذكر خلق الارض ثم السماوات بذكر إرادته تعالى جعل الخليفة دليل على أن جعل الخليفة كان أول الأحوال على الأرض بعد خلقها، فالخليفة هنا الذي يخلف صاحب الشيء في التصرف في مملوكاته ولا يلزم أن يكون المخلوف مستقراً في المكان من قبل، فالخليفة آدم وخلافته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض"[97].

92- المرجع السابق نفسه.

93- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 356/2.

94- سورة البقرة: الآية 29.

95- سورة الأنعام: الآية 167.

96- التحرير والتنوير، 419/1.

97- المرجع السابق، 399/1.

وقد تأهل الإنسان لهذه الوظيفة بفطرته المتميزة، أي بما أودع الله في فطرته من العقل والوجدان وحرية الإرادة وغيرها من الصفات والمواهب التي جعلته أهلاً لحمل أمانة الاستخلاف دون سائر المخلوقات كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: "إنّا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلوماً جهولاً"[98].

فقد اتضح أنّ الوظيفة التي وجد الإنسان من أجلها هي الخلافة، وهو ما يعني أنّ صلاح المجتمع الإنساني متوقف على مدى قيامه بوظيفة الخلافة المنوطة بنوع الإنسان، واستعداده للوفاء بها، وتحقيقه لمقتضياتها.

لكن كيف يمكن أن نعرف مدى تحقق المجتمع بوظيفة الخلافة ومن ثمّ مدى صلاحه؟

ذلك ما نحاول الوقوف عليه من خلال معرفة الأساس الذي تقوم عليه الخلافة الانسانية كما أرادها الله تعالى في هذا العالم، وهو في الوقت ذاته المعيار الذي تعتبر به.

2 - **العبادة أساس الخلافة وروحها:**

يتضح ذلك من أنّ مضمون الخلافة هو القيام بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض، وهو ما يقتضي من المكلف أن يكون ساعيا في موافقة المراد الإلهي من هذا العالم في كل شؤونه وتصرفاته، وإذا علمنا أنّ حاصل العبادة هو العمل على وفق المراد الإلهي[99]، أمكن لنا أن نقرر أنّ العبادة هي أساس الخلافة وروحها.

وقد بين ابن عاشور هذه الصلة الوثيقة بين العبادة والخلافة استناداً إلى قوله تعالى: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكّنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئاً"[100]، فقد رتب الوعد بالاستخلاف والتمكين على القيام بتكاليف العبادة من الإيمان والعمل الصالح، ولذلك ذهب ابن عاشور إلى أنّ العلاقة بين العبادة والخلافة هي من قبيل العلاقة بين السبب ومسببه فقال: "إنّ التكاليف التي جعلها الله قواما لصلاح أمور الأمة ووعد عليها بإعطاء الخلافة والتمكين والأمن صارت بترتيب تلك الموعدة عليها أسبابا لها، وكانت الموعدة كالمسبب عليها، فشابهت من هذه الناحية خطاب الوضع"[101]، أي

98- سورة الأحزاب: الآية 72.

99- الشاطبي: الموافقات، 202/2.

100- سورة النور: الآية 53.

101- التحرير والتنوير، 28/18.

أنّ الشارع وضع العبادة سببا للاستخلاف والتمكين في الارض، فمن ابتغى تحقيق المسبب فما عليه إلاّ القيام بتحصيل السبب.

وفي المعنى نفسه قال تعالى: "ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الارض يرثها عبادي الصالحون، إنّ في هذا لبلاغا لقوم عابدين"[102]، فقد تضمنت الآية الوعد بتمكين المؤمنين من سلطان العالم ما استقاموا على الإيمان والصلاح، وأنّ هذا الوعد يتناول كل من كان دأبهم العبادة من أجيال المؤمنين كما أشعر بذلك جريان وصف العابدين على لفظ قوم المشعر بأنّ العبادة هي قوام قوميتهم وآصرة اجتماعهم[103].

وهكذا يتبين لنا أنّ العبادة هي أساس الخلافة وروحها، وأنّ مستوى الخلافة الإنسانية ومن ثم مستوى الصلاح الاجتماعي منوط بمدى القيام بالعبادة، أي بمدى سعي الإنسان - فرداً أو مجتمعًا - في توجيه إرادته وتصريفها وفقا لمراد الله تعالى من هذا العالم.

سادسًا: مراتب الصلاح الاجتماعي

تبين لنا من العرض السابق أنّ الصلاح الاجتماعي متوقف على مدى قيام الإنسان بالوظيفة التي وجد من أجلها، فبقدر ما يكون الإنسان قائمًا على وظيفته، ومحققًا للغاية من وجوده، بقدر ما يتحقق الصلاح الاجتماعي.

وبناء على هذه الحقيقة فإنّه يتعين علينا لتحديد مراتب الصلاح الاجتماعي أن نعرف غايات الناس، ومدى تحققهم بموافقة مراد الشارع من إيجادهم في هذا العالم.

وبالرجوع إلى القرآن الكريم نجد بيانًا لهذا المعنى في قوله تعالى: "من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذمومًا مدحوراً، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مومن فأولئك كان سعيهم مشكوراً، كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً"[104] فغايات الناس في هذا العالم ومقاصدهم من أعمالهم لا تعدو في نظر القرآن أمرين هما: إرادة الدنيا، وإرادة الآخرة، والناس يتميزون تبعًا لذلك إلى صنفين هما: مريد الدنيا، ومريد الآخرة.

وهو ما أوضحه ابن عاشور في توجيه معنى الآية حيث قال: "كشف لهم - أي للناس -

---

102- سورة الأنبياء: الآية 104.

103- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 17/162 وما بعدها.

104- سورة الإسراء: الآيات 18 ـ 19 ـ 20.

مقاصدهم من أعمالهم، وأنهم قسمان: قسم لم يرد إلاّ الدنيا فكانت أعماله لمرضاة شهواته، معتقداً أنّ الدنيا هي قصارى مراتع النفوس، لاحظ لها إلاّ ما حصل لها في مدة الحياة، لأنه لا يؤمن بالبعث فيقصر عمله على ذلك، وقسم علم أنّ الفوز الحق هو فيما بعد هذه الحياة فعمل للآخرة، مقتفيا ما هداه الله إليه من الأعمال بواسطة رسله، وأنّ الله عامل كل فريق بمقدار همته"[105] ، ثم أضاف موضحًا "فمعنى كان يريد العاجلة أنه لا يريد إلاّ العاجلة، أي دون الآخرة، بقرينة مقابلته بقوله: « ومن أراد الآخرة »، لأنّ هذه المقابلة تقوم مقام الحصر الإضافي... والإتيان بفعل الكون هنا مؤذن بأنّ ذلك ديدنه وقصارى همته، ولذلك جعل خبر كان فعلاً مضارعًا لدلالته على الاستمرار زيادة تحقيق لتمحض إرادته في ذلك"[106].

وفي المعنى نفسه ورد قوله تعالى: "من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نوته منها وماله في الآخرة من نصيب"[107] ، فإنّ الحرث في الآية " تمثيل للإقبال على ما يعده الكاسب نفعا له يرجو منه فائدة وافرة... ومعنى «يريد حرث الآخرة» يبتغي عملا لأجل الآخرة، وذلك المريد هو المؤمن بالآخرة، لأنّ المؤمن بالآخرة لا يخلو عن أن يريد الآخرة ببعض أعماله كثيرا كان أو قليلاً، والذي يريد حرث الدنيا مراد به: من لا يسعى إلاّ لعمل الدنيا، بقرينة المقابلة بمن يريد حرث الآخرة، فتعين أنّ مريد حرث الدنيا في هذه الآية هو الذي لا يؤمن بالآخرة"[108].

وقد جعل الله تعالى الموقف من الآخرة – إيمانًا بها وابتغاء لها أو إنكاراً لها وإعراضًا عنها – المعيار الحاسم في التمييز بين الفريقين اعتباراً لأهميته في تقرير واقع ومصير الوجود الإنساني من حيث الصلاح والفساد.

فالإيمان باليوم الآخر هو الوازع والباعث في الأعمال كلها، وهو أساس صلاح الحال العملي[109] ، وذلك ما يشير إليه قوله تعالى: "وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون"[110]، فقد تضمن وصفهم بأنهم يخافون الحشر إلى ربهم علة توجيه الإنذار إليهم دون غيرهم، وذلك لأنّ إنذارهم إنذار نافع، فهم يقدمون الأعمال الصالحة ويكفون عن المفاسد خيفة أن يلقوا الله وهو غير راض عنهم، وخوف

105- التحرير والتنوير، 58/15.
106- المرجع السابق، 59/15.
107- سورة الشورى: الآية 18.
108- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 74/25.
109- المرجع السابق، 262/1.
110- سورة الأنعام: الآية 52.

الحشر يقتضي الإيمان به[111] ، في حين لا ينفع الإنذار غيرهم لأنهم لا يؤمنون بالحشر فكيف يخافونه؟.

ولذلك نجد القرآن كثيراً ما يربط أحوال الفساد التي يقع فيها الناس بعدم إيمانهم بالآخرة، وذلك كقوله تعالى: "وإنك لتدعوهم إلى صراط مستقيم، وإنّ الذين لا يومنون بالآخرة عن الصراط لناكبون"[112] ، وقوله عز وجل: "إنّ الذين لا يومنون بالآخرة زيّنّا لهم أعمالهم فهم يعمهون"[113] ، وقوله جل شأنه: "ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يومنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون"[114] ، وقد فسر ابن عاشور هذا الربط القرآني بكون عدم إيمانهم بالآخرة هو سبب وقوعهم في الفساد، لأنهم بهذا السبب "لا يتوخون فيما يصنعون خشية العاقبة وطلب الخير، بل يتبعون أهواءهم وما يزيّن لهم من شهواتهم، معرضين عما في خلال ذلك من المفاسد والكفر، إذ لا يترقبون جزاء عن الخير والشر"[115].

وهكذا يتضح لنا أنّ الناس ينقسمون باعتبار غاياتهم في هذا العالم ومقاصدهم من أعمالهم إلى فريقين اثنين هما:

- **الفريق الأول** : موافق لمراد الشارع من هذا العالم، وأنه موضوع للتكليف والابتلاء، وهو المعبر عنه بـ: مريد الآخرة[116] ، لأنه لا يخلو عن أن يريد الآخرة ببعض أعماله سواء قلّت أو كثرت كما مرّ بيانه، وسنعود للكلام في هذا الفريق بعد قليل.
- **الفريق الثاني** : غير موافق لمراد الشارع، جاعلاً الدنيا غايته ومنتهى سعيه، وهو المعبر عنه بـ: مريد الدنيا ، ولا شك أنّ حال هذا الفريق مجردة من الصلاح لكونه معطلاً لمراد الله تعالى من العالم، وإذا كان هذا الأمر واضحاً على المستوى الفردي فينبغي أن يكون كذلك على المستوى الجماعي، وذلك ما بينه ابن عاشور استخلاصاً من قوله تعالى

111- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 244/7.

112- سورة المومنون: الآيتان 74 ـ 75.

113- سورة النمل: الآية 4.

114- سورة الأنعام: الآية 114.

115- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 12/8.

116- بقي أن يقال: إذا كان الإيمان باليوم الآخر هو معيار التفرقة فإنّ أهل الكتاب (اليهود والنصارى) يؤمنون بالآخرة فكيف لا يعدون ضمن الفريق الموافق لمراد الشارع؟ وقد أجاب ابن عاشور عن هذا السؤال بأنّ "كثيراً من اليهود خلطوا أمور الشرك بأديانهم وعبدوا الآلهة كما تقول التوراة، ومنهم من جعل عزيراً ابنا لله، وأنّ النصارى ألهوا عيسى وعبدوه. .. ثم إنّ اليهود والنصارى قد أحدثوا في عقيدتهم من الغرور في نجاتهم من عذاب الآخرة بقولهم: «نحن أبناء الله واحباؤه» وقولهم: «لن تمسنا النار إلاّ أياما معدودة» وقول النصارى: إنّ عيسى قد كفر خطايا البشر بما تحمله من عذاب الطعن والإهانة والصلب والقتل فصاروا بمنزلة من لا يؤمن باليوم الآخر لأنهم عطلوا الجزاء وهو الحكمة التي قدر البعث لتحقيقها" أنظر: التحرير والتنوير، 270/6.

على لسان هود عليه السلام مخاطبًا قومه: "أتبنون بكل ريع اية تعبثون، وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون"[117] ، فقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ هوداً عليه السلام أنكر حال قومه مع أنها حال عظمة وتمكّن، ونزل أعمالهم منزلة العبث مع أنّها أعمال نافعة في نفسها، ومع أنّهم لما أقدموا عليها ما أرادوا بها عبثًا، ولكن بانصرافهم عن عبادة اللّه الذي خلقهم وأعمرهم في الارض وزادهم قوة على الأمم، وتمحضهم للشغل بأمور الدنيا وإعراضهم عن الآخرة، كانت حالهم منكرة، وصارت أعمالهم بمنزلة العبث لأنّها خلت عن روح المقاصد فلا عبرة عند اللّه بها، لأنّ اللّه خلق هذا العالم ليكون مظهر عبادته وطاعته[118].

وهكذا فإنّ المجتمع إذا عطل مراد اللّه تعالى، وأهمل أفراده أن يقصدوا من أعمالهم الغاية التي وجدوا من أجلها، كان مجرداً من الصلاح، مهما بلغ تطوره المادي ورقيه العمراني وتمكّنه من وسائل العيش والرفاه.

ولعل في هذه الرؤية القرآنية ما يهدي للحكم على قيمة الحضارة المهيمنة في عصرنا هذا في مختلف أنحاء العالم، وأنّه لا عبرة بها عند اللّه - بتعبير ابن عاشور - لكونها قائمة على إرادة الدنيا وتعطيل مراد اللّه تعالى.

وبعد هذا التوضيح لحال الفريق الثاني نعود إلى الفريق الأول، وهو الفريق الموافق لمراد الشارع من هذا العالم، وأنّه وضع للتكليف والابتلاء، ومن الواضح أنّ أفراد هذا الفريق - وأيضًا جماعاته - وإن كانوا جميعًا قد أظهروا الموافقة ابتداء فإنّهم متفاوتون في طبيعة الموافقة ومداها، بحيث يمكن تصنيفهم كما يلي:

إنّ الإنسان الذي أظهر الموافقة ابتداء إما أن يتصرف موافقًا لقصد الشارع أو مخالفًا، وفي كلتا الحالتين إمّا أن يكون قاصداً أو غير قاصد فالجميع أربعة أقسام هي:

أ - موافقة قصد الشارع مع قصد الموافقة.

ب - موافقة قصد الشارع مع عدم القصد.

جـ - مخالفة قصد الشارع مع عدم القصد.

د - مخالفة قصد الشارع مع قصد المخالفة.

ومن الواضح أنّ النوع الرابع ملحق بالذين لم يوافقوا قصد الشارع ابتداء، وحقيقة هذه

117- سورة الشعراء: الآيتان 128-129.

118- التحرير والتنوير، 165/19 وما بعدها.

المرتبة إظهار الإيمان مع إخفاء الكفر وهي حال النفاق، إذ المسلم لا يعاند الشارع ولا يقصد إلى مخالفته.

وهكذا نخلص إلى أنّ المؤمنين – أي الذين أظهروا موافقة قصد الشارع – باعتبار مدى تحققهم بموافقة قصد الشارع منهم ثلاثة أصناف.

هذا وقبل الاستطراد في تتبع هذه النماذج الثلاثة ينبغي أن نشير إلى أنّ للشاطبي ها هنا تقسيماً وضعه لاستقصاء أنواع تصرفات المكلفين من خلال حصر حالات الموافقة والمخالفة بين قصد المكلف وقصد الشارع، ونظراً لعلاقته المباشرة بموضوعنا فإننا نستعرض فيما يلي أهم ما جاء فيه مع بعض التعليقات:

يقول الشاطبي: "فاعل الفعل أو تاركه إمّا أن يكون فعله أوتركه موافقًا أومخالفًا، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أومخالفته[119]، فالجميع أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يكون موافقا وقصده الموافقة... فلا إشكال في صحة هذا العمل، القسم الثاني: أن يكون مخالفًا وقصده المخالفة كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك، فهذا أيضًا ظاهر الحكم"[120]، أي أنّ حكمه الكفر، إذ المسلم لا تتأتى منه المخالفة مع القصد كما سلفت الإشارة، و"القسم الثالث: أن يكون الفعل أوالترك موافقًا وقصده المخالفة وهو ضربان: أحدهما أن لا يعلم بكون الفعل أوالترك موافقا وقصده المخالفة... فهو عاص في مجرد القصد غير عاص بمجرد العمل، والثاني أن يعلم بكون الفعل أوالترك موافقا وقصده المخالفة... فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى، وذلك كله باطل، القسم الرابع: أن يكون الفعل أوالترك مخالفًا والقصد موافقًا فهو أيضا ضربان: أحدهما أن يكون الفعل أوالترك مخالفا والقصد موافقًا مع العلم بالمخالفة... فهذا هو الابتداع، كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلاّ بنوع تأويل، الثاني: أن يكون الفعل أوالترك مخالفا والقصد موافقًا مع الجهل بالمخالفة، فله وجهان: أحدهما كون القصد موافقا فليس بمخالف من هذا الوجه، والثاني كون العمل مخالفا، فإنّ قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، وكلا الوجهين يعارض الآخر في

---

119 - كان الواجب أن يقابل حال الموافقة بحال عدم الموافقة لا بحال المخالفة حتى يكون التقسيم حاصراً، لأنّ قصد المخالفة الوارد في الفرض لا يعدو كونه حالة واحدة من حالتي عدم الموافقة، وهما قصد المخالفة وعدم القصد أصلاً.

120 - الموافقات، 2/337.

نفسه ويعارضه في الترجيح"[121] ، هذه خلاصة كلام الشاطبي في تفصيل مقاصد المكلفين ومدى موافقتها لمراد الشارع، ويمكن أن يلاحظ عليه ما يلي:

أ - بالنسبة للنوع الأول من القسم الرابع، هذا النوع لا يتصور وجوده على الإطلاق، لأنه إذا كانت المخالفة في الظاهر والفرض أنها مع العلم فإنه ينتفي قصد الموافقة، وإذا كانت في الواقع ونفس الأمر والفرض أنها مع قصد الموافقة فإنه ينتفي العلم بالمخالفة، ولست أدري كيف جوز الشاطبي إمكان القصد إلى الفعل مع عدم العلم به، مع أنّ العلم بالمقصود شرط في حصول القصد كما نص على ذلك العلماء[122] ، وأما استدراك الشاطبي في قوله: "ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه" أي على هذا النوع - إلاّ بنوع تأويل " فهو رجوع عن الفرض، إذ التأويل لتسويغ العمل وتنزيله منزلة العمل المشروع في نظر القائم به على الأقل، وعندئذ ينتفي العلم بالمخالفة.

ب - الخلط بين نوعين من القصد[123] ، وهما قصد الفعل من حيث هو فعل أي تعمد إيقاعه بغض النظر عن كونه موافقا أو مخالفًا لقصد الشارع، وقصد الفعل من حيث كونه موافقا أومخالفا لقصد الشارع أي باعتبار كون الموافقة أوالمخالفة هي الباعث على الفعل، وكمثال لهذا الخلط فإنّ قصد المخالفة في القسم الثاني من تقسيم الشاطبي يعني الكفر كما مر بيانه، بينما قصد المخالفة في القسم الثالث لا يعني سوى قصد الفعل المخالف من حيث هو فعل، وتحقيق ذلك أنّ إيقاع الفعل المخالف لا يقتضي قصد المخالفة بمعنى مراغمة الشارع، ومن هذا المعنى فرق العلماء بين تارك الصلاة تهاونا وبين منكر وجوبها، وبين شارب الخمر وبين من يستحلها، وكذلك الأمر في سائر الواجبات والمحرمات.

جـ - ومن جهة أخرى يبدو أنّ المنحى العام للفكر الفقهي المتميز بتغليب الاهتمام بفقه التدين الفردي على الفقه الاجتماعي قد هيمن على الشاطبي، فجاء تقسيمه مقصوراً على أحوال الموافقة والمخالفة الفردية، أي باحثًا في مدى تحقق الصلاح الفردي دون أن يرتقي إلى المستوى الاجتماعي، في حين أنّ الصلاح الاجتماعي هو المقصد الأعلى للشارع كما نبه على ذلك ابن عاشور[124] ، وأنّ الخلافة الإنسانية في هذا العالم لا تحصل إلاّ في إطار جماعي.

وبعد هذا العرض لتقسيم الشاطبي نعود لتوضيح مراتب الموافقة التي كنا وقفنا عندها

---

121 - المرجع السابق، 337/2 وما بعدها.

122 - الغزالي: المستصفى، 83/1.

123 - انظر في تفصيل نوعي القصد: د . عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين، 55 وما بعدها.

124 - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 103.

قبل قليل، وهي ثلاث مراتب كما يلي:

1 - **موافقة قصد الشارع مع قصد الموافقة:** هذه المرتبة هي أعلى مراتب الصلاح الإنساني، لأنه بتمام موافقة قصد المكلف في العمل لقصد الله في التشريع يكون الإنسان محققاً للغرض الذي وجد من أجله وهو الخلافة[125].

ومعنى موافقة قصد الشارع هو أن يكون شأن الإنسان ضبط تصرفاته بحيث تكون موافقة لهدي الشريعة، فهو يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك.

ومعنى قصد الموافقة هو أن تكون إرادته متمحضة في موافقة مراد الله تعالى، وهذا العنصر هو روح العمل الذي يرتقي به إلى مستوى العبادة، وفي الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به"[126]، أي لا يبلغ المؤمن أن يكون مؤمنًا حقًا إلاّ إذا كانت إرادته وبواعثه ورغباته موافقة لمراد الله تعالى[127].

واعتباراً لأهمية عنصر الإرادة والبواعث النفسية في تحصيل الصلاح الإنساني الفردي والاجتماعي، فقد تركزت التكاليف الدينية أولاً على تكوين الوازع الذاتي في الفرد "توصلاً إلى تطهير بواعثه وتدعيما لجانب الخير فيه، وتقويما لإرادته لتتأدى به إلى استقامة مسلكه"[128] بحيث يسعى في موافقة هدي الشريعة وتحقيق غاياتها بشكل واع ومقصود ابتغاء مرضاة الله تعالى.

2 - **موافقة قصد الشارع مع عدم القصد:** في هذه المرتبة يكون المكلف ملتزمًا بأحكام الشريعة عمومًا وذلك معنى موافقته لقصد الشارع، لكن من غير توجه ذاتي ووعي بأهمية الموافقة، فهي لذلك ليست حاصلة بباعث التدين والعبادة ابتغاء مرضاة الله تعالى، وإنما بوازع خارجي قديكون التقليد أو الخضوع لسلطة المجتمع، وذلك معنى عدم القصد.

ومن الواضح أنّ هذه المرتبة أقل صلاحًا من المرتبة السابقة، لأنها وإن لم تكن فساداً من جهة كون المكلف موافقًا لقصد الشارع عمومًا، فهي ليست محققة للغاية المطلوبة للشارع من جهة أنّ ركن القصد قد وقع الاخلال به.

3 - **مخالفة قصد الشارع مع عدم القصد:** هذه المرتبة هي أحط مراتب

125- الشاطبي: الموافقات، 331/2 . ود . فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 253.

126- النووي: شرح الأربعين النووية، 108.

127- أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الاسلام، 80.

128- د . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 306.

الصلاح إذ ليس بعدها إلاّ الفساد المحض الذي وقفنا عنده من قبل، وفيها يقع الخروج عن هدي الشريعة وذلك معنى مخالفة قصد الشارع، وإنما اعتبرت هذه الحالة ضمن مراتب الصلاح مع حصول المخالفة لقصد الشارع فيها، لأنّ من عمل على غير قصد المخالفة لقصد الشارع لا يعد عاملاً بالهوى بإطلاق فلا ينسب عمله إلى الفساد بإطلاق[129].

هذه إذن هي مراتب الصلاح على المستوى الفردي، وهي ثلاث مراتب متدرجة من الأعلى إلى الأدنى.

وإذا علمنا أنّ حالة المجتمع تتحدد تبعا للاتجاه العام السائد فيه، وأنّ إرادته العامة هي مجموع الإرادات الخاصة لأفراده[130]، تبين لنا أنّ الصلاح الاجتماعي لا يخرج عن ثلاث مراتب، وأنّ أرقى درجات ذلك الصلاح هي التي تكون فيها الإرادة الجماعية منصرفة لتحقيق الخلافة الإنسانية في الأرض.

ولما كان مضمون الحضارة الإنسانية الحق هو عمارة الدنيا بالعمل الصالح وإقامتها على أساس الحق والعدل[131]، فإنه يمكننا أن نقرر أنّ الحضارة الحق لا تعدو ثلاث مراتب أومراحل أوأطوار[132] – هي مراتب الصلاح الاجتماعي التي سبق بيانها – وأنّ حظ المجتمع من الحضارة بقدر حظه من الصلاح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

129- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 581/1 والشاطبي: الموافقات، 225/2.

130- د. محمد التومي: المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، 307. و د. فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر 99/1.

131- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 90. وعلال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 71. هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ تقييد الحضارة هنا بالحق لإخراج الحضارة القائمة على إرادة الدنيا وتعطيل مراد الله تعالى، وقد سبقت الإشارة إلى أنّها ليست الحق ولا من الصلاح في شيء.

132- وقد بين الأستاذ مالك بن نبي - رحمه الله - أنّ دورة الحضارة تتضمن ثلاثة أطوار هي: طور الروح، طور العقل، طور الغريزة، وجعل تلك الأطوار تابعة لمدى فاعلية الفكرة الدينية في توجيه الحياة الإنسانية، وهو ما يشير إلى أهمية تقييد الحضارة بالحق. انظر مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، 102 وما بعدها.

الفصل الثالث

المقصد الاجتماعي للشريعة تفصيلا

أولا : المساواة.

ثانيا : الحرية.

ثالثا : العدل.

رابعا : التكافل الاجتماعي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لم يقف ابن عاشور في اهتمامه بالمقصد الاجتماعي للشريعة عند إثباته وبيان حقيقته ورسم أهم المعالم المحددة له، بل تناول إلى ذلك كثيراً من القضايا والجوانب المتعلقة بتفاصيل الإصلاح الاجتماعي الذي قصدته الشريعة.

ونجد في طليعة القضايا التي اهتم بها ابن عاشور في هذا الصدد ما يلي:

- المساواة بين الناس في الاعتبار الإنساني.
- والحرية لجميع الناس صونا لكرامتهم، وحفظا لإنسانيتهم.
- والعدل المطلق بين البشر.
- والتكافل الاجتماعي العام.

فقد عني بتفصيل هذه المعاني وتوضيحها، وحاول من خلالها تبيان أنّ التشريع الإسلامي – بكونه مبنيا على الفطرة – قائم على الإدراك العميق لطبيعة الإنسان وحاجاته الموضوعية، وعلى المعرفة التامة بالحقائق التي تنهض عليها العلاقات بين الناس، يحدوه في ذلك الإحساس العميق بمدى أهمية هذه المعاني في تحقيق الاجتماع الإنساني الصالح، الذي يمكّن الإنسان من أداء وظيفته وتحقيق الغاية من وجوده.

وسنحاول فيما يلي استعراض هذه القضايا[1] مع التركيز على أهم ما ورد لابن عاشور فيها.

أولاً: المساواة

يعتبر مبدأ المساواة بين الناس أحد المبادئ التشريعية الهامة التي ينهض عليها نظام الاجتماع الإسلامي، وقد عني[2] ابن عاشور بهذا المبدأ فعمل على بيان طبيعته ومداه، وبناء على ذلك تناول موقف الشريعة من الاختلاف القائم بين الناس في كثير من نواحي الحياة.

وقبل أن نشرع في توضيح هذه الجوانب ينبغي أن نقف أولاً على أساس المساواة، لنتبين مدى اتساقها مع الوضع الفطري للإنسان من جهة، ومع الوظيفة المنوطة به في هذا العالم من جهة أخرى.

1 – أساس المساواة :

ترجع المساواة التي قصدت الشريعة تحقيقها في المجتمع الإنساني إلى وحدة نوع

---

1 – تجدر الإشارة إلى أنني سأكتفي في هذا الفصل ببحث هذه القضايا الأربع اعتباراً لأهميتها في ذاتها، ولتركيز ابن عاشور عليها، ولكونها كافية في الدلالة على مدى اهتمام ابن عاشور بتفصيل المقصد الاجتماعي للشريعة.

2- انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 143 وما بعدها. ومقاصد الشريعة، 95 وما بعدها.

الإنسان، وإلى عموم التكريم الإلهي لجميع أفراده[3] كما يتضح ذلك فيما يلي:

أ - **وحدة النوع الإنساني:** وأساس ذلك وحدة جوهر الفطرة الإنسانية لكونها ترجع إلى أصل واحد، قال تعالى: "ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وبثّ منهما رجالا كثيراً ونساءً، واتقوا اللّه الذي تساءلون به والارحام، إنّ اللّه كان عليكم رقيبًا"[4] ، فالناس جميعا يرجعون إلى مصدر واحد، وقد جاءوا إلى هذا العالم بكيفية واحدة، فمن الطبيعي أن يحصل من ذلك تماثلهم في الإنسانية، مما يعني "أنّ الناس جميعا متساوون في طبيعتهم البشرية، وأنّ ليس هناك جماعة تفضل غيرها بحسب عنصرها الإنساني وخلقها الأول وانحدارها من سلالة خاصة وما انتقل إليها من أصلها هذا بطريق الوراثة"[5].

وقد تضمن النداء على الناس بوحدة أصلهم تذكيرهم برابطة الإنسانية الجامعة بينهم، ليكون هذا التذكير عونا لهم على زيادة تحقيق اتصال بعضهم ببعض[6]، ومدعاة لتعاونهم على القيام بما كلفوا به، وهو ما يشير إلى أنّ الكيفية التي خلق عليها الإنسان لم تكن عبثًا ولا اتفاقًا، وإنّما هي كيفية مقصودة لغاية محددة، ذلك أنّ اللّه جل شأنه "لو شاء لخلق في أول النشأة رجالا كثيراً ونساء وزوجهم، فكانوا أسراً شتّى من أول الطريق لا رحم بينها من مبدإ الأمر، ولا رابطة تربطها إلاّ صدروها عن إرادة الخالق الواحد وهي الوشيجة الأولى، ولكنّه لأمر يعلمه ولحكمة يقصدها أن يضاعف الوشائج، فيبدأ بها من وشيجة الربوبية وهي أصل وأول الوشائج، ثم يثني بوشيجة الرحم، فتقوم الأسرة الأولى من ذكر وأنثى هما من نفس واحدة وطبيعة واحدة وفطرة واحدة، ومن هذه الأسرة الأولى يبث رجالا كثيراً ونساء، وكلهم يرجعون - ابتداء - إلى وشيجة الربوبية، ثم يرجعون بعدها إلى وشيجة الأسرة التي يقوم عليها نظام المجتمع الإنساني بعد قيامه على أساس العقيدة"[7].

ب - **التكريم الإلهي للناس كافة:** وقد صرح بهذه الحقيقة القرآن الكريم في قوله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"[8] ، ومعنى تكريم الإنسان "جعله كريمًا أي نفيسًا غير مبذول ولا

3- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 57 وما بعدها. و د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، 9.

4- سورة النساء: الآية 1.

5- د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الانسان في الإسلام، 8.

6- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 4/216.

7- سيد قطب: في ظلال القرآن، 1/ 575 - 576.

8- سورة الإسراء: الآية 70.

ذليل"[9] ، وهو تكريم شامل لنوع الإنسان كما يدل على ذلك التعبير بـ: بني آدم، فقد "كرّم الله تعالى بني آدم على العموم، وفضلهم على كثير من خلقه، ولم يخص بذلك جماعة دون أخرى"[10] ويتجلى هذا التكريم الإلهي للإنسان في مظهرين بارزين هما:

- **المظهر الأول** : ما خص به الإنسان من مكارم في نوعه مما يرجع إلى فطرة تكوينه وإلى مركزه في الكون، فمهما "نظرت إلى البناء المادي للإنسان في أعضائه الظاهرة والباطنة، أونظرت إلى بنائه المعنوي في عقله المدرك للحقائق وروحه النزاعة للفضيلة، فإنك تلحظ القوام الإنساني العجيب"[11] ، وذلك ما أشار إليه قوله تعالى: "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"[12].

وأمّا مركز الإنسان في هذا العالم فيظهر في تسخير الكون له، وتمكينه من خيراته ومنافعه، قال تعالى: "الله الذي خلق السماوات والأرض، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقًا لكم، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الانهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه"[13] ، وقال عز وجل: "هو الذي جعل لكم الارض ذلولاً، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور"[14].

- **المظهر الثاني** : ما خوله الشارع للإنسان من حقوق وحريات تحقيقًا لذلك التكريم، وتلبية لما يقتضيه، إذ التكريم الإلهي للإنسان هو الذي جعله أهلاً لاكتساب الحقوق والحريات[15].

وفي توضيح هذا المعنى يقول الأستاذ علال الفاسي: "إنّ الإسلام قرر وجوب الاحتفاظ للإنسان بكرامته، وفرض عليه وعلى أولي الأمر أن يضمنوا حرماته البشرية كلها، ولن نستوفي مهما أطلنا تبيان المظاهر والمعالم التي أكد بها الكتاب والسنة وجوب حفظ الكرامة الإنسانية، وكل ما نذكره من حقوق الإنسان يمكن أن يدخل في إطار الكرامة، لأنّه في الواقع وسيلة من وسائل رعاية الحرمات البشرية"[16] ، وانطلاقا من هذا المعنى فإنّ

9- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 165/15.

10- د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الانسان في الإسلام، 9.

11- د. عبد المجيد النجار: مجلة الموافقات، عدد 3، 45.

12- سورة التين: الآية 4.

13- سورة ابراهيم: الآيات 34 . 35 . 36.

14- سورة الملك: الآية 15.

15- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 108.

16- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 245.

الاعتداء على حقوق الإنسان وحرياته يعتبر إخلالا بمقتضى التكريم، ومن ثم تضييعا لأخص مقومات الإنسانية.

ولما كان التكريم الإلهي قد شمل الناس جميعًا وبدرجة واحدة، فمن الطبيعي أن يكونوا متساوين في الاعتبار الإنساني، وأن يكونوا متماثلين في التأهل لتحمل التكليف الشرعي، ومن ثمّ لاكتساب الحقوق والحريات.

٢ - الاختلاف الطبيعي بين الناس ووظيفته:

يرى ابن عاشور أنّ الشريعة لم تنكر الاختلاف الواقع بين الناس في ألوانهم ولغاتهم وقبائلهم وغيرها من وجوه الاختلاف الطبيعي، ولكنها بينت أنّ ذلك كله جعل إلهي لا يد للإنسان فيه، وقد وجد لتحقيق أغراض مناسبة لوظيفة الإنسان في هذا العالم، فلا ينبغي أن يصرف عما وجد له، وهو ما أوضحه قوله تعالى: "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إنّ الله عليم خبير"[17]، ففي هذا النداء تذكير للناس بأصل الأخوة في الأنساب، وتنبيه لهم إلى أنّ ما عمدوا إليه من التفاخر والتباغض والاستعلاء وادّعاء التفوق هو استعمال لذلك التشعيب الذي وضعته العناية الإلهية في فاسد لوازمه[18]، وإهمالٌ لصالح ما وجد له وهو التعارف، و"المقصود بالتعارف هنا التعاون، ولامراء أنّه بغير هذا التعاون لا يتصور أن تقوم حضارة أو عمران، وتفسير ذلك أنّه إذا كان اختلاف الألوان والألسنة أثراً لاختلاف البيئات والبقاع، وضعا جغرافيا ومناخا، فإنّ لذلك أثره أيضا في اختلاف تلك البيئات ثروات ومقدرات... وهو ما يستوجب التبادل والتكامل كل وما يحتاج إليه مما يفتقده ويفتقر إليه من حاجات معايشه مادة ومعنى وهو متوفر عند الآخر، وهذا هو التكافل والتواصل الحضاري الذي قصده الإسلام من التعارف"[19].

وهكذا يتضح أنّ الإسلام يقر الاختلاف الطبيعي بين الناس، ويفترض له دوراً في الوجود الإنساني، ويريده أن يظل قائما داخل إطار المصلحة الانسانية الشاملة، ولايقبل أن يتحول أداة للتمييز بين الناس والتفاضل بينهم، ووسيلة لتمزيق المجتمع الإنساني وتفكيك روابطه.

17- سورة الحجرات: الآية 13.

18- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 108 ـ 109 . والتحرير والتنوير، 240/15.

19- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 55.

والتفاضل في نظر الإسلام إنما يكون بما يقدم الإنسان في سبيل القيام بوظيفة الخلافة ترقية لذاته واستثماراً لمرافق الكون من حوله، قال تعالى: "إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم"[20]، وقال عزوجل: "الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا"[21]، ولا يقبل أن يكون على أساس العرق أو اللون أو اللغة، لأنّها أعراض من آثار البيئة، ولا فضل لأحد فيما يكون له منها[22].

3 - **عموم المساواة:**

وكما أنّ المساواة شاملة لجميع الناس كما سبقت الإشارة، فهي أيضًا معتبرة في مختلف جوانب الحياة الإنسانية وذلك معنى عمومها، وقد عبّر ابن عاشور عن هذا المعنى بقوله: "المساواة أصل تشريعي يجب على المسلمين لزوم المصير إليه وإلى فروعه في أنواع المعاملات، وهي بهذا الاعتبار أصل من أصول التشريع راعته الشريعة ويراعيه ولاة الأمور ويحمل الناس عليه"[23]، وفيما يلي نقدم أمثلة لأهم مظاهر المساواة التي اعتبرتها الشريعة، لنرى مدى شمولها وكونها الأصل العام المنظور إليه في التشريع ابتداء.

من ذلك المساواة في التكليف، أي "في تلقي الشريعة والعبادة والتقرب إلى الله تعالى، فالناس في هذا المقدار سواء يتعلق بهم التكليف تعلقًا متماثلاً إلاّ من قام به مانع، ويعبدون الله عبادة واحدة في الواجبات، ويتقربون إلى الله تعالى على سواء لا يتفاوتون إلاّ بمقدار تنافسهم في الخير"[24]، وليس ثمة تفضيل لسلالة خاصة من الناس أو فئة معينة.

ومن ذلك المساواة أمام القضاء، فالقانون يطبق على الجميع دون محاباة لأحد، ولا تميز لفرد على آخر بسبب الجنس أواللون أوالوضع الاجتماعي أوالقرابة، وفي تقرير هذا المعنى جاء قوله صلى الله عليه وسلم: "إنّما أهلك الذين من قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[25].

ولقد كان التفاوت الطبقي من الأحوال التي تواضع عليها البشر في كثير من

20- سورة الحجرات: الآية 13.

21- سورة الملك: الآية 2.

22- د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الانسان في الإسلام، 9 ود. فتحي الدرينيخصائص التشريع الإسلامي، 207 ـ 208.

23- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 144.

24- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 146 ـ 147.

25- البخاري: الصحيح، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، 4/173. ومسلم: الصحيح، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، 3/1315.

حضاراتهم، وكانت عادة التكايل في الدماء من أشهر مظاهر ذلك التفاوت عند العرب في الجاهلية، حيث يقدر دم القتيل من السادة بدم اثنين من السوقة أو ثلاثة أو أكثر، فلما جاء الإسلام أعاد الاعتبار لمبدإ المساواة، وصرح الرسول صلى الله عليه وسلم ببطلان ذلك العرف الجاهلي في قوله: "المسلمون تتكافؤ دماؤهم"[26].

ومن ذلك المساواة في الأهلية لاكتساب الحقوق والانتفاع بخيرات هذا العالم، والمقصود بها تكافؤ الفرص بين الناس في تناول كل ذلك وتعاطي أسبابه، وقد نفى ابن عاشور أن يكون معنى المساواة في هذا الشأن هو إلغاء الفوارق الطبيعية بين الناس مما يتصل بمواهبهم وقدراتهم الذاتية والتسوية بينهم في الحقوق، حيث قال: "ما كان للشريعة الكاملة أن تدعو إلى مساواة تدحض فيها جميع الفروق والمميزات والحقوق الكائنة بين البشر مما له أثر في صلاح العالم في أجزائه ومجموعه الذي هو منشود الشريعة، على أنها لو دعت إلى ذلك لدعت إلى ما لا يطيقه البشر"[27] لكونه مصادمًا للفطرة، فإنّ الناس متفاوتون في مواهبهم وقدراتهم الجسمية والعقلية وفيما يستطيع أن يقوم به كل منهم لنفسه ولمجتمعه وللإنسانية، ومن الطبيعي أن يحصل بينهم التفاوت في نتائج كل ذلك وآثاره.

4 - موانع المساواة :

عرفها ابن عاشور بقوله: "هي العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة، لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أولظهور مفسدة عند إجراء المساواة"[28] ثم قال: "ونعني بالعوارض الاعتبارات التي تلوح في أحوال الأشياء، فتنبهنا إلى أنّ إجراء المساواة في بعض أحكام تلك الأشياء لا يعود بالصلاح في بابه"[29].

ومعنى ذلك أنّ كون المساواة هي الأصل العام المنظور إليه في التشريع ابتداء لا ينفي وجود أحوال وقضايا يؤدي إجراء المساواة فيها إلى خلاف ما قصدته الشريعة من تحقيق الصلاح ودفع الفساد، وعندئذ لابدّ من استثناء تلك الأحوال والقضايا، واعتبار الفوارق المؤثرة فيها، غير أنّ اعتبارها ينبغي أن يقيد بمقدار تحققها وبمقدار دوامها أو غلبة حصولها، لكونها على خلاف الأصل[30].

26-أبو داود: السنن، باب إيقاد المسلم بالكافر، 180/4.

27- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 145.

28-أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 152.

29- المرجع السابق نفسه.

30- المرجع السابق نفسه.

هذا وبالنظر فيما أورده ابن عاشور من الموانع يمكن حصرها في نوعين هما[31]:

أ - موانع جبلية: أي ترجع إلى الجبلة، كمنع مساواة المرأة للرجل فيما يتميز فيه عنها بموجب أصل الخلقة، وذلك ما نبه عليه قوله تعالى: "وللرجال عليهن درجة"[32]، فقد أثبتت الآية تفضيل الأزواج في بعض الحقوق على نسائهم حتى لا يظن أنّ المساواة المشروعة بقوله: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف"[33] مطردة، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، ويظهر أثره عند نزول المقتضيات الشرعية والعادية.

ومن أمثلة هذا التفضيل : إباحة تعدد الزوجات للرجل دون المرأة، وجعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة، والتفضيل في الإرث، ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال والنساء غير الأزواج لمماثلتهم للأزواج في علة المساواة والتفضيل[34].

هذا ويمكن أن تلحق بالموانع الجبلية العوارض التي تصيب الإنسان فتؤثر على أهليته وتمنع من مساواته بغيره، مثل الجنون والسفه وغيرهما، وهي العوارض التي اعتاد الأصوليون على تسميتها بالعوارض السماوية، لأنّها ليست من قبل الإنسان ولا هي واقعة باختياره[35].

ب - موانع غير جبلية: وهي اعتبارات لا تتصل بالخلقة، وإنّما ترجع إلى ما تعارف عليه الناس واعتادوه، وقد تكون اجتماعية مثل منع مساواة الجاهل للعالم في التصدي للنظر في مصالح الناس، ومثل منع مساواة العبيد للأحرار في بعض الحقوق[36]، وقد تكون سياسة تقتضيها ظروف مؤقتة.

وكما أنّ هذه الفوارق والاعتبارات توجد على المستوى الفردي فإنّها قد توجد على المستوى الجماعي، وإلى هذا المعنى يرجع ما ذكره ابن عاشور من إبقاء الشريعة على عوائد الأمم المختلفة وحفظها لخصوصياتها حتى تتمتع كل أمة من الناس ببقاء عوائدها[37] في إطار المصلحة الإنسانية العليا.

ومن غير المنطقي "أن يقر الإسلام بواقع وجود القبائل والشعوب والأمم، ثم ينكر أن

31- المرجع السابق، 154.

32- سورة البقرة: الآية 226.

33- سورة البقرة: الآية 226.

34- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 2/401-402.

35- محمد الخضري بك: أصول الفقه، 94.

36- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 98.

37- المرجع السابق، 90.

يكون لكل منها مصالح خاصة بها، وإنما يوجب ألاّ تمارس هذه المصالح على نحو يضر بالصالح الإنساني العام... ولا يتم هذا على الوجه الأكمل إلاّ إذا توفرت كل أمة على تنمية مصالحها وثرواتها ومعارفها، سعيا منها للإسهام في تحقيق المصلحة العليا للحياة الإنسانية على وجه هذه الأرض دون افتئات أو عدوان أو بغي أو فساد"[38].

وبالنظر في أصل المساواة وفي الأحوال المستثناة منه، يتضح مدى حفظ الشريعة للأوضاع الفطرية ومراعاتها لما يناسبها، وهو ما خلص إليه ابن عاشور بقوله: "كل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين الناس فالإسلام يرمي فيه إلى المساواة، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت المواهب البشرية فيه فالإسلام يعطي ذلك التفاوت حقه بمقدار ما يستحقه"[39].

ثانيا: الحرية

1 - حقيقة الحرية :

من أجلى مظاهر التكريم الإلهي للإنسان تزويده بملكات العقل والإرادة والقدرة على العمل، وتأهيله تبعا لذلك للتصرف في نفسه وفي شؤونه وفق اختياره، وهذا التأهيل الذي فُطر عليه الإنسان هو مكمن الحرية وأصلها، حتى إذا مُكّن الإنسان من استخدام أهليته في تصريف قواه الفطرية كان حراً.

فالحرية إذن معنى فطري به تتحقق القوى الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبه تنطلق المواهب متسابقة في ميادين النشاط والابتكار، وبصوبه تنبت فضائل الصدق والشجاعة والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي محيطه تتلاقح الأفكار، وتورق أفنان العلوم، وتزدهر مظاهر الحياة جميعاً[40].

وقد جاءت الشريعة بإقرار هذا النزوع الفطري الحيوي في الإنسان، فخولت الناس حق التصرف في شؤونهم المختلفة تخويلا مناسبا لطبيعة وجودهم، وجعلت لهم الاختيار فيما يأتون وما يدعون من أنواع التصرفات على وجه لا يقع معه إخلال بمصالحهم الفردية والجماعية.

وقد عرف ابن عاشور الحرية بأنها "تمكّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما

38- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 56.

39- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 144.

40- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 170.

يشاء دون معارض"[41] ، ولاحظ من جهة أخرى أنّ "استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية"[42].

وبوجه أدق فإنّ الحرية هي "المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء تمكينا لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير من الفرد أو المجتمع"[43].

فمصدر التمكين هو خطاب الشارع، وهو ما يعني أن الحرية جعل شرعي وليس حقا ذاتيا للإنسان، ذلك أن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويدع ما يريد انطلاقًا من ذاته، لأنّ ذلك لا يعدو كونه خضوعًا لنوازع الهوى ورواسب البيئة وليس من الحرية، وإنّما تعني "أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به... وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة في حريته لأنه أول تحمل للمسؤولية"[44] ، فالإنسان متى آمن بأنّه مكلف فقد أصبح ذا إرادة بالفعل، وتخلّص من الفراغ والفوضى، ومن الخضوع للتقاليد ورواسب البيئة، ثم أنّه بتصريفه لإرادته التي اكتسبها من إيمانه بالتكليف يكون حراً بالفعل، وإذن "فالتشريع هو أساس الحق أوالحرية يقرره بحكم، ومعلوم أنّ الحكم الشرعي أصوليًا هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، فالإنسان في شرع الله هو إنسان التكليف والمسؤولية قبل أن يكون صاحب الحق والحرية"[45].

وقد ذهب ابن عاشور إلى أنّ امتلاك الإنسان لحريته مرجعه **الإذن التكويني المستقر** في فطرته بما أودع فيها من قوى وملكات[46] ، وهو رأي غريب، ومبالغة في الاستئناس بالفطرة، لأنّ الحقوق والحريات لا تستمد من طبائع الناس وغرائزهم، وإنّما منشؤها التشريع، وقد أوضح الإمام الشاطبي هذا المعنى فقال: "إنّ ما هو حق للعبد إنّما ثبت كونه حقًا بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل"[47].

فالإنسان لا يستحق شيئًا لذاته، وكل ما خوّل له من حقوق وحريات هي مظاهر لتكريمه وتمكينه من أداء الأمانة المنوطة به في هذا العالم.

41- مقاصد الشريعة، 130.

42- المرجع السابق نفسه.

43- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 404.

44- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 248.

45- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 389.

46- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 169.

47- الموافقات، 316/2.

٢ - أنواع الحريات المشروعة:

وسنقتصر هنا على أهم الجوانب التي تناولها ابن عاشور كما يلي[48]:

أ - **الحرية الدينية:** والمقصود بها حرية الاعتقاد والتدين، أي اختيار الإنسان للدين الذي يرتضيه لنفسه والتزامه بمقتضياته دون إكراه من أيّ كان، وقد تطرق ابن عاشور لهذا الجانب، فبين أنّ الإسلام أرسى هذه الحرية "بإبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين"[49] ، وعليه فإنّ الحرية الدينية في الإسلام - في نظر ابن عاشور - تقوم على أمرين هما:

- **الأمر الأول** : إقامة الحجة البالغة على الناس، وقطع أعذار المخالفين، وذلك بنصب البراهين القاطعة على العقيدة الحق، واستدعاء العقول للنظر فيها، وحثها على التفكير الحر، والتدبر في حقائق الأنفس والآفاق لقوله تعالى: "إنّ في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب"[50] ، وقوله عز وجل: "قل انظروا ماذا في السموات والارض"[51].

وبنقض العقائد الباطلة وتوهينها، ودحض الشبهات والظنون والأوهام التي يلوح بها المبطلون، ويتعلق بها المتعلقون.

ثم بدعوة الناس جميعا إلى نبذ المكابرة والتعصب والتقليد الأعمى، تحرراً من سلطان الهوى، وانفكاكًا من رواسب البيئة.

- **الأمر الثاني:** نفي الإكراه في الدين، وقد ورد في تقرير هذه الحقيقة قوله تعالى: "لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي"[52] ، وقوله عز وجل مخاطبًا رسوله صلى الله عليه وسلم: "ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مومنين"[53] ، وهو دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين، وإرشاد إلى أنّ الله تعالى لو شاء أن يؤمن الناس جميعًا لخلقهم على طبيعة الإيمان بحيث لا يستطعون الخروج

48- انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 170 وما بعدها.

49- مقاصد الشريعة، 133.

50- سورة آل عمران: الآية 190.

51- سورة يونس: الآية 101.

52- سورة البقرة: الآية 255.

53- سورة يونس: الآية 99.

منه إلى الكفر[54] ، ولكن إرادته عز وجل قد تعلقت بترك الناس وما يختارون لأنفسهم وذلك مقتضى عدله.

وبناء على ما سبق فإنّ الله تعالى لا يعبأ بمظهر الاعتقاد المؤسس على الضغط والإكراه، وقد جاء في تقرير ذلك قوله تعالى في شأن فرعون حين أدركه الغرق فآمن: "الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين"[55] ، فالإيمان الذي نطق به في تلك الحال التي أدركه فيها العذاب لا يعتد به ولا ينفعه، وهو يدل على أنّ الإيمان المعتبر في نظر الشارع هو ما كان مؤسسا على الاقتناع الذاتي[56] ، وقال عز وجل مبينا عدم جدوى الإيمان تحت سلطان البأس والقوة: "فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنّا به مشركين، فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا، سنة اللهالتي قد خلت في عباده، وخسر هنالك الكافرون"[57].

وكما أنّ الشارع لا يعتد بالإيمان الواقع تحت سلطان البأس والقوة، فإنه لا يعبأ بمظهر الكفر الواقع تحت الإكراه ولا يؤاخذ عليه لقوله عز وجل: "من كفر بالله من بعد إيمانه إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالايمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله"[58].

وبهذا يتضح مدى عناية الشريعة بالحرية الدينية وحرصها عليها، وإبطالها لمسلك الإكراه، وإنّ ذلك ليس فقط لعدم جدوى الإكراه في تأسيس العقيدة باعتبارها "عنصراً نفسيا لايتصور أن يكون للإكراه بجميع صوره سبيل عليها"[59] ، بل أيضًا لكونه إخلالاً بنظام الحياة، من حيث كون هذه الأخيرة قد وضعت للتكليف والابتلاء، فإذا أكره الإنسان على اعتقاد شيء ما بغير اختيار منه كان ذلك تجريدا لسنة الابتلاء من معناها، وتعطيلاً لنظام الحياة، وهو خلاف ما قصدته الشريعة.

ب - **حرية الرأي والتفكير والتعبير:** وهي تعني تمكين الإنسان من أن يفكر تفكيرا مستقلاً في جميع ما يكتنفه من شؤون، وما يقع تحت إدراكه من ظواهر، وأن يأخذ بما يهديه إليه فهمه، ويعبر عنه بمختلف وسائل التعبير المتاحة[60].

ويرى ابن عاشور أنّ الشريعة كفلت للناس هذا النوع من الحرية، وأباحت لهم التصريح

54- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 26/3.

55- سورة يونس: الآية 91.

56- د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الانسان في الإسلام، 220.

57- سورة غافر: الآيتان 83 ـ 84.

58- سورة النحل: الآية 106.

59- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 76.

60- د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الانسان في الإسلام، 229.

بارائهم وأفكارهم، والتعبير عنها في غير إضرار ولا فساد[61] ، وأنّ ذلك من جملة ما يقتضيه قوله تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويامرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون"[62] ، وقوله صلى اللّه عليه وسلم: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[63]، فلولا أنّ الشريعة كفلت حرية الرأي والتعبير لما أمكن القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعندئذ يصبح التكليف به تكليفًا بما لا يطاق، وهو منفي في الشريعة.

وتندرج ضمن هذه الحرية حرية العلم والبحث والتاليف، فلكل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي أن يفكر في الظواهر الكونية والإنسانية، وله أن يتخذها موضوعًا للبحث والنظر، وأن يقرر في شانها ما يراه وما يهديه إليه تفكيره، ومن المناسب أن نشير هنا إلى أنّ دين الإسلام لم يقف عند مجرد إقرار الحرية، بل دعا إلى العلم وأهاب بالناس أن يعملوا عقولهم وأسماعهم وأبصارهم في طلب الحقيقة، قال تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم، إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا"[64] ، وإذا كان الإنسان نفسه مسؤولاً عن تعطيل ما خول من وسائل المعرفة الصحيحة كما تشير إلى ذلك الآية، فمن باب أولى أن يمنع كل أحد من التسبب في تعطيلها وحرمان صاحبها منها[65].

ولعل أكبر مظهر تجلت فيه هذه الحرية في المجتمع الإسلامي هو الاجتهاد بالرأي "الذي قام على أساسه هذا التراث الفقهي العالمي، والمجتهد مأجور على اجتهاده إذا كان كفؤاً قد أقام كافة الأدلة وبذل أقصى جهده العلمي في موضوع البحث، ولو أخطأ الحقيقة والصواب في واقع الأمر"[66].

وقد ظل العمل بهذا المبدإ مرعيا في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، إذ نشر العلماء آراءهم ومذاهبهم، واحتج كل فريق لرأيه، ولم يكن ذلك موجبا للتنازع والتدابر[67].

ومن هذا المقام الذي تحقق به الإمام مالك رضي اللّه عنه حين رفض أن يُلزم الناس بما ورد في كتابه الموطأ، وقال للخليفة الذي عرض عليه ذلك: "لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإنّ الناس

61- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 173 وما بعدها.

62- سورة آل عمران: الآية 104.

63- مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، 1/69.

64- سورة الإسراء: الآية 36.

65- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 260.

66- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 405.

67- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 133.

قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإنّ ردّهم عن ذلك شديد، فدع الناس وما هم عليه"[68].

جـ - **الحرية المدنية:** وهي حرية الشخص في إجراء العقود، وتحمل الالتزامات، وتملك العقار والمنقول، والتصرف فيما يملك[69].

وقد استدل ابن عاشور لثبوت هذا النوع من الحرية بقاعدة الإباحة الأصلية، إذ الأصل في الأشياء الإباحة، وليس لأحد أن يمنع أحداً مما أباح الله إلاّ في حدود ما رسمت الشريعة، ولولا اعتبار الشريعة لهذه الحرية لما كانت الإقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق مؤثرة آثارها، ولذلك يسلب عنها التأثير متى تحقق أنها صدرت في حالة الإكراه[70].

هذا ولعل أهم إصلاح أدخلته الشريعة في مجال الحريات المدنية، ونقضت به ما تواضع عليه الناس أزمنة طويلة، هو إبطالها لنظام الرق الذي ألفته متأصلا في حياة البشر، وعملها على تمكين الناس جميعاً من حرياتهم المدنية، وقد بيّن ابن عاشور سياسة الشريعة في علاج ذلك الوضع الاجتماعي الشاذ، وأنها قامت على[71]:

- **تضييق روافد الرق** : وذلك بإبطال أكثر أسباب الاسترقاق، وقصره على سبب الأسر في الحروب خاصة، ولم يجعل الإسلام الرق نتيجة لازمة للأسر، بل أنه أباح للإمام أن يمن على الأسرى بدون مقابل، أو يطلق سراحهم في نظير فدية أو عمل يؤدونه، أو في نظير إطلاق سراح أسرى المسلمين[72].

- **تكثير أسباب رفعه:** وذلك بالترغيب في عتق العبيد واعتبار هذا العمل عبادة يتقرب بها إلى الله، وجعل تحريرالعبيد كفارة لطائفة من الجرائم والأخطاء التي يقع فيها الناس، إلى أسباب أخرى للعتق، وقد خلص الفقهاء من استقراء الأسباب التي وضعها الشارع لرفع الرق إلى أنّ الشارع متشوف للحرية[73].

- **تخفيف آثار حالته** : وذلك بتعديل تصرف المالكين في عبيدهم وقد كان غالبه معنتاً، والحث على حسن معاملتهم[74] ، ومن صور هذا التخفيف النهي عن التشديد على

68- المرجع السابق، 133 ـ 134.

69- د ـ علي عبد الواحد وافي: حقوق الانسان في الإسلام، 198.

70- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 177 وما بعدها. ومقاصد الشريعة، 134.

71- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 166 وما بعدها. ومقاصد الشريعة، 131-132.

72- د ـ علي عبد الواحد وافي: حقوق الانسان في الإسلام، 204 ـ 205.

73- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 131.

74- المرجع السابق، 132.

العبيد في الخدمة، والأمر بكفاية مؤنتهم وكسوتهم، ففي الحديث: "إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم"[75].

3 - تقييد الحرية:

بيّن ابن عاشور أنّ اعتبار الشريعة للحرية - إقراراً ومنعًا - مستند إلى الأصل العام الذي قام عليه التشريع الإسلامي كله وهو جلب المصالح ودرء المفاسد[76]، وذلك أنّ الشارع خول للناس التصرف بمقتضى حرياتهم باعتبارها وسيلة لتحقيق ذواتهم، ومظهراً من مظاهر تكريمهم، وهم مكلفون بأن تكون تصرفاتهم على وفق المصلحة، فإذا خرج التصرف بمقتضى الحرية عن المصلحة إلى الإضرار والفساد فقد عاد على أصل تشريعه بالنقض، ومناقضة قصد الشارع باطلة فما أدى إليها باطل، وعليه يمنع المكلف من التسبب في ذلك[77].

والشريعة بإقرارها للحرية في مختلف جوانب الحياة الإنسانية، وبتقييدها للتصرف بمقتضاها بأن يكون جاريًا على وفق المصلحة، تنظر إلى الإنسان باعتباره يعيش في وسط اجتماعي تتزاحم فيه مصالح الأفراد والجماعات وتتعارض حرياتهم في كثير من الأحيان، وهو ما يستدعي التنسيق بينهم، وتوجيه حرياتهم بما يناسب طبيعة الحياة الاجتماعية ذاتها ويحفظ كيانها، وعلى هذا "فالحرية وتقييدها ليسا ضدين، وإنّما يجمعهما المعنى الاجتماعي عنصراً جوهريًا في مفهوم الحق والحرية العامة، من حيث كون هذا العنصر مناطًا لمشروعية التصرف فيهما وقوعًا، والمشروعية هي العدل، إذ لا أساس للمشروعية إلاّ العدل"[78].

هذا وإذا كان إطلاق الحريات بما يستتبع من الإضرار بالمصلحة العامة ظلمًا للمجتمع يستوجب التقييد، فإنّ تقييدها من غير مصلحة ظلم للناس وامتهان لهم وسلب لكرامتهم، وهو ما أوضحه ابن عاشور بقوله: "إنّ موقف تحديد الحرية موقف صعب وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريث فيه وعدم التعجل، لأنّ ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح من تحديد الحرية يعد ظلمًا"[79].

75- البخاري: الصحيح، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، 15/1.

76- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 170.

77- د. فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الاسلامي المعاصر، 69/1.

78- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 319.

79- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 177.

ثالثاً: العدل

1 - مفهوم العدل وأهميته:

بين ابن عاشور أنّ العدل مبدأ فطري تستحسنه نفوس الناس وترغب فيه ما كانت بمعزل عن الهوى، وهو أصل عتيد من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: "إنّ الله يامر بالعدل"[80] ، فقد افتتح هذا البيان التشريعي باسم الجلالة الذي يلقى الحرمة على مضمونه، ويقوي دواعي الأمة لتلقيه والعمل به، وأكده بحرف إنّ، وأخبر عن الاسم بالجملة الفعلية المفيدة لاستمرار الأمر[81].

ويرى ابن عاشور أنّ مقصد العدل الذي جاءت الشريعة لتحقيقه بين الناس يتضمن[82]:

- تعيين الحقوق لأصحابها ومستحقيها ،ليكون الناس على بصيرة فيما يأتون وما يدعون.
- تمكين أصحاب تلك الحقوق منها.

وإذا كان الاجتماع البشري يتقوم بالعلاقات الواصلة بين أفراده، وكان مبنى تلك العلاقات على الحقوق والمنافع المتبادلة بين بعضهم بعضاً[83]، فإنّ ضبط الحقوق وتوضيحها والعمل على إيصالها إلى أصحابها وتمكينهم منها - وذلك مضمون العدل - هو الأساس لحفظ العلاقات الاجتماعية.

من هنا تتضح أهمية العدل، وأنّه أساس البناء الاجتماعي كله، وأنّ فقده مؤذن بانهيار ذلك البناء وزواله، إذ "لا شيء أبعث للشقاء والفتن، وأنفي للهدوء والاطمئنان بين الأفراد والجماعات من سلب الحقوق، واغتيال الأقوياء حقوق الضعفاء، وتسلط الجبارين على الأمنين المسالمين"[84] ، وذلك أنّ هذه الظواهر بما تثير من أحقاد، وبما تؤجج من نزاعات، وبما تحرك من خواطر الكيد والانتقام، أشد ما يفتك بالعلاقات الاجتماعية، ويعرضها للتفكك والانحلال، ويعرض كل مظاهر الحياة للانقباض، ويلقي بالمجتمع في طريق الفوضى والهلاك، وذلك ما أشار إليه قوله تعالى: "ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا"[85]، وقوله عز

80- سورة النحل: الآية 90.

81- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 185.

82- المرجع السابق، 186.

83- د. محمد التومي: المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، 263 وما بعدها.

84- محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، 444.

85- سورة يونس: الآية 13.

وجل: "وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا"[86].

وقد نبه ابن خلدون على هذه السنة الإلهية الجارية في المجتمع الإنساني، فذكر أنّ "الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم هي ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم - كما رأيت - مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما، وأدلته من القرآن والسنة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر"[87].

فالظلم إذن على النقيض من مراد الشارع وهو حفظ نظام العالم واستمراره إلى أجل معلوم، ولهذا المعنى كان إقرار العدل بين الناس هدفًا لجميع الرسل عليهم السلام كما هو مبين في قوله تعالى: "لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس"[88].

2 - العدل مبدأ مطلق:

إنّ العدل في شريعة الإسلام حق إنساني عام لا يخضع للظروف والملابسات، ولا يسقط لأي اعتبار مهما كان وزنه أو طبيعته[89]، فهو مطلوب بإطلاق وفي جميع الأحوال، ومما يدل لذلك قوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله"[90]، وقد علق سيد قطب على هذه الآية بقوله: "إنها أمانة القيام بالقسط... بالقسط على إطلاقه في كل حال وفي كل مجال، القسط الذي يمنع البغي والظلم في الأرض، والذي يكفل العدل بين الناس، والذي يعطي كل ذي حق من المسلمين وغير المسلمين حقه... حسبة لله، وتعاملاً مباشراً معه، لا لحساب أحد من المشهود لهم أو عليهم، ولا لمصلحة فرد أو جماعة أو أمة، ولا تعاملاً مع الملابسات المحيطة بأي عنصر من عناصر القضية، ولكن شهادة لله، وتعاملاً مع الله، وتجرداً من كل هوى، ومن كل مصلحة، ومن كل اعتبار"[91].

ومع أنّ العدل مقصود للشارع بإطلاق ومع جميع الناس، فقد اهتم القرآن الكريم ببعض الأحوال الإنسانية فخصها بالذكر وحرض على العدل فيها، وقد أرجع ابن عاشور ذلك

86- سورة الكهف: الآية 58.

87- المقدمة: 288.

88- سورة الحديد: الآية 24.

89- أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الاسلام، 176 . ود . فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 281.

90- سورة النساء: الآية 134.

91- في ظلال القرآن، 775/2.

الاهتمام إلى ما يحف بها من المؤثرات والضغوط[92] فيحول دون تحقيق العدل فيها.

من ذلك تحريض القرآن على العدل مع النفس ومع الوالدين والأقارب في قوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين، إن يكن غنيا أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً"[93].

ومن ذلك تحذيره من الخضوع لخواطر السوء التي تنجر عن العداوة والبغضاء، فتصد في الغالب عن إنصاف العدو وتغري بظلمه، قال تعالى: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى"[94].

بل وحتى ظلم الظالم لا ينبغي أبداً أن يتخذ ذريعة للحيف عليه، وتجاوز الحد المشروع في الانتصاف منه، وقد أوضح الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله: "حتى الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها، كالغصب مثلاً إذا ما وقع فإنّ المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف"[95].

وفي هذا المعنى يندرج ما ذهب إليه ابن عاشور في تعليل منع الشريعة المجني عليه من الانتصاف بنفسه من الجاني وإيكال ذلك إلى نظر القضاء، مع أنّ إرضاء المجني عليه مقصد أصلي من مقاصد العقوبات الشرعية[96]، فقد علل ابن عاشور هذا المنع بما يترتب على الإذن من تضييع للعدل، وذلك "لأنّ في طبيعة النفوس الحنق على من يعتدي عليها عمداً، والغضب ممن يعتدي خطأ، فتندفع إلى الانتقام، وهو انتقام لا يكون عادلاً أبداً، لأنه صادر عن حنق وغضب تختل معهما الروية وينحجب بهما نور العدل"[97]، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: "ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل، إنه كان منصوراً"[98].

92- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 5/226.

93- سورة النساء: الآية 134.

94- سورة المائدة: الآية 9.

95- الموافقات، 2/197.

96- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 205.

97- المرجع السابق، 206.

98- سورة الإسراء: الآية 33.

5 - العدل أساس المشروعية:

ومعنى ذلك أنّ صفة المشروعية منوطة بالعدل، فلا يوصف الشيء بكونه مشروعًا ما لم يكن جاريًا على سنن العدل.

ومن النصوص التي تضمنت الإشارة إلى هذا المعنى قوله تعالى: "قل أمر ربي بالقسط"[99]، فقد تضمنت الآية تعليم الناس أنّ أمر الله تعالى قائم على القسط أي العدل، لنقض ما زعموه من أنّ الله أمرهم بالفحشاء، فالله أمر بالفضائل وبما تشهد العقول السليمة أنّه صلاح محض وأنّه حسن مستقيم، فالتوحيد عدل، والقصاص من الجاني عدل، والإنفاق في غير إسراف ولا تقتير عدل، وهكذا فإنّ العدل هو جماع مقومات الدين الحق[100]، وذلك معنى كونه أساس المشروعية.

ومنها أيضًا قوله عزوجل: "شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولوا العلم قائمًا بالقسط" [101]، فإنّ مما شمله قيامه تعالى بالقسط أنّه أقام ما شرع للبشر من الشرائع في الاعتقاد والعمل على القسط - أي العدل - لدفع ظلم بعضهم بعضًا وظلمهم أنفسهم[102]، وهذا واضح في أنّ العدل هو أساس المشروعية.

وقد ناط الشارع تصرفات المكلفين فيما خول لهم من حقوق وحريات بالعدل، فللمكلف أن يتصرف فيما جعل له من حقوق وحريات ما دام تصرفه جاريا على مقتضى العدل، فإذا خرج عن العدل لم يكن مشروعًا ووجب تقييده إذ ليس وراء العدل إلاّ الظلم[103].

وذلك لأنّ الخروج عن العدل سلب لمناط المشروعية وإفراغ للحكم الشرعي من قيمته، وهو ما لا ينبغي المصير إليه لأنّه مناقض لقصد الشارع، بل يجب العدول عنه إلى ما يحقق العدل نظرًا وعملاً ويدرأ التعسف.

ومن هذا المعنى انتزع العلماء حجية الاستحسان، فإنّ حقيقة الاستحسان أنّه "الرجوع إلى العدل والمصلحة"[104]، وذلك في المواضع التي يؤدي طرد القواعد العامة فيها إلى مناقضة قصد الشارع بالوقوع في الظلم والمفسدة ولذلك وصف الاستحسان بأنّه علاج لغلو القياس[105].

99- سورة الأعراف: الآية 28.

100- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 5/95.

101- سورة آل عمران: الآية 18.

102- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 3/187.

103- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 174.

104- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 117.

105- المرجع السابق نفسه.

وهكذا فإنّ للمجتهد أن يتخذ العدل دليلاً على حكم الشرع، فمهما ظهرت طرق العدل ولاحت أماراته فلا ينبغي التردد في تحصيله من غير التفات إلى دليل خاص كما سبق بيان ذلك في شأن المصلحة[106] . وفي تقرير هذا المعنى يقول ابن القيم: "إنّ اللّه سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع اللّه ودينه، واللّه سبحانه أعلم وأحكم وأعدل من أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بيّن سبحانه بما شرعه من الطرق أنّ مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له"[107].

4 - **جوانب من العدل في الحياة الاجتماعية :**

أ - العدل في الحكم والسلطة: وأساس ذلك - بالإضافة إلى الأدلة العامة على وجوب العدل - قوله تعالى: "إنّ اللّه يامركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"[108] ، فواجب الحاكم وكل ذي سلطان على الناس أن يجري حكمه على مقتضى العدل.

وقال عزوجل: "ياداود إنّا جعلناك خليفة في الارض، فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل اللّه"[109] ، وقد دلت الآية على أنّ الخلافة في الأرض تقتضي الاجتماع وتقتضي الحكم بين الناس بالعدل، وأومأت إلى أنّ الحاكم إذا خرج عن العدل إلى الظلم والهوى فقد ضيّع الغاية التي وجد من أجلها[110].

وقد عقب اللّه تعالى الأمر بالعدل في الحكم بخطاب المؤمنين بطاعة أولي الأمر منهم فقال: "يأيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم"[111]، ومناسبة هذا التعقيب فيما يرى ابن عاشور هي أنّ "الطاعة لهم - أولي الأمر - هي مظهر نفوذ العدل... فطاعة اللّه والرسول تشتمل على احترام العدل المشرع لهم وعلى تنفيذه، وطاعة

---

106 - انظر ص55 من هذا البحث.

107 - أعلام الموقعين، 3/12-13.

108 - سورة النساء: الآية 57.

109 - سورة ص: الآية 25.

110 - د. محمد التومي: المجتمع الانساني في القرآن الكريم، 393.

111 - سورة النساء: الآية 58.

ولاة الأمور تنفيذ للعدل"[112].

والحكم العادل هو ما كان تنفيذاً للشريعة ونزولاً عند ما تقضي به كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: "إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما"[113]، فقد "جعل ما أراه الله إياه بمنزلة آلة للحكم، لأنّه وسيلة إلى مصادفة العدل والحق ونفي الجور... والمراد أنّه أنزل عليه الكتاب ليحكم بالطرق والقضايا الدالة على وصف الأحوال التي يتحقق بها العدل، فيحكم بين الناس على حسب ذلك"[114].

على أنّ الطاعة المأمور بها هي الطاعة في المعروف، ولذلك قال الإمام علي: "حق على الإمام أن يحكم بالعدل ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا"[115]، فإذا خرج الحاكم عن العدل إلى البغي والجور لم تجب الطاعة، إلاّ أن يكون في ترك الطاعة فساد أكبر فعندئذ تطلب الطاعة لدفع ما يترتب عن الخروج من عظيم المفسدة، وليس من جهة استحقاق الحاكم لها[116].

وهكذا يتضح أنّ شأن الحكم في نظر الشريعة أن يقوم على العدل، وأنّ السياسة تعتبر شرعية ما كانت قائمة على العدل، فإذا خالفت عنه إلى الظلم لم تكن سياسة شرعية، وقد لخص هذا المعنى أحد قضاة المسلمين فيما نقله الأستاذ علال الفاسي عنه حيث قال: "السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثير من المظالم، وتردع أهل الفساد، ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية... فالشريعة توجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها"[117]، ذلك أنّ ما لايتم الواجب إلاّ به فهو واجب، وأنّ العدل والمصلحة هما قوام المشروعية فأينما وجدا فثم شرع الله وحكمه.

ب - **العدل في القضاء:** غير خاف أنّ غاية القضاء في المجتمع هي حفظ العدل وتثبيت ألويته، وهو ما عبر عنه ابن عاشور في تحديده للمقصد من نظام القضاء بأنّه "إظهار الحقوق وقمع الباطل"[118].

وقد عنيت الشريعة في سبيل تحصيل هذا المقصد عناية بالغة بتعيين أصول

112- التحرير والتنوير، 96/5.

113- سورة النساء: الآية 104.

114- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 192/5.

115- المرجع السابق، 96/5.

116- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 104.

117- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 59.

118- مقاصد الشريعة، 195.

الاستحقاق، لكونه – أي التعيين – الأساس المتين لضبط معاملات الناس بعضهم مع بعض وقطع أسباب الخصومات.

كما عنيت بمنصب القضاء فاشترطت فيمن يتصدى له جملة من الصفات الذاتية والعلمية حتى يكون مؤهلاً لنقد الوقائع وتمحيص الحجج، مقتدراً على استخلاص الحق وتنفيذه[119].

ومع كل العناية التي أولتها الشريعة للقضاء لضمان فعاليته في حفظ الحقوق، ولكون النظر القضائي إنّما ينصب على الناحية الظاهرية للمتقاضيين وهو ما قد يفوت العدل في واقع الأمر، فقد سد الشارع منافذ التأويل لاقتطاع الحقوق، وحذر الرسول صلى الله عليه وسلم من استحلالها تحت نظر القضاء فقال: "إنّما أنا بشر، وإنّكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه فإنّما اقتطع له قطعة من نار"[120]، ولذلك اتفق جمهور الفقهاء على أنّ حكم القاضي لا يحل الحرام[121].

جـ – **العدل في الميدان الاقتصادي:** وقد وضعت الشريعة من النظم والأحكام ما يكفل تحقيق العدل في سائر وجوه النشاط الاقتصادي، ومن أبرز مظاهر ذلك عنايتها بالعدل في التصرفات المالية – وهو الجانب الذي ركز عليه ابن عاشور[122] – كسبًا وانتفاعًا.

ففي ناحية الكسب أقر الشارع حق التملك لكل من الفرد والمجتمع، وجعل حق كل منهما أصليًا وليس مجرد تحصيل لحق الآخر، وضبط طريق استعمال كل من الحقين على وجه تكافلي[123]، نفيا للضرر والتعسف، وتحقيقا للتوازن الذي يقتضيه واقع الوجود الإنساني القائم على الفرد والمجتمع معًا، وكل ذلك مبني على مبدأ العدل الذي هو قوام المشروعية.

وفي ناحية التداول حدد الشارع طرقًا واضحة لتداول الأموال، وشدد في حرمة تناولها بالباطل، قال تعالى: "يأيها الذين آمنوا لا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل"[124]، وقال عزوجل: "ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل"[125]، ويشمل أكل المال بالباطل كل تناول له

119- المرجع السابق، 196-197.

120- مسلم: الصحيح، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، 3/1337.

121- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 181.

122- مقاصد الشريعة، 167 وما بعدها.

123- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 220.

124- سورة النساء: الآية 29.

125- سورة البقرة: الآية 187.

بطريق غير مشروع كالغش والسرقة والرشوة والاحتكار والتعامل بالربا[126].

ولهذا المعنى ناطت الشريعة صحة عقود المعاملات بالعدل، ولم تعتد بالرضا الظاهري بين الطرفين المتعاقدين إذا لم يكن العقد نفسه عادلاً، وعلى هذا فليس العقد شريعة المتعاقدين كما قيل، وإنما يحتفظ العقد بقوته الملزمة ما دام قائمًا على العدل والإنصاف، "فإذا خالف عن ذلك وأصبح تنفيذ الالتزام مجحفا بحق أحد الجانبين أو ضاراً به ضرراً لم يكن ليلتزمه بالعقد، فسخ العقد ولا يجوز للمتعاقد الآخر التمسك بالحق المكتسب بالعقد في طلب تنفيذ الالتزام، لأنّ استعماله لحقه هنا يؤدي إلى الإضرار بغيره لتغير الظروف، وليس من مقتضى العدل تنفيذ هذا العقد وإلزام المتعاقد المنكوب"[127]، وذلك أنّ استعمال الحق على وجه الإضرار بالغير يعتبر تعسفا، ويخرج بالتصرف عن أن يكون مشروعًا.

ومن وجوه العدل الاقتصادي العدل في توزيع خيرات المجتمع والمنافع بين الناس، وقد أسهب ابن عاشور في شرح هذا الجانب مبينا أنّ "من أكبر مقاصد الشريعة الانتفاع بالثروة العامة بين أفراد الأمة على وجوه جامعة بين رعي المنفعة العامة ورعي الوجدان الخاص... وذلك بكفاية المحتاج من الأمة مؤونة حاجته، على وجوه لا تحرم المكتسب للمال فائدة اكتسابه وانتفاعه به قبل كل أحد"[128]، رعاية للعدل، وتحقيقًا للتضامن والتكافل بين الناس.

رابعًا: التكافل الاجتماعي

1 - مفهوم التكافل الاجتماعي:

تبين لنا من العرض السابق أنّ كلاً من الفرد والمجتمع ضروري لوجود الآخر، وأنّ بينهما من الارتباط ما يتعذر معه تصور وجود أحدهما بمعزل عن الآخر، فالإنسان الفرد بكونه اجتماعيا بفطرته لا يمارس حياته إلاّ في وسط اجتماعي ولا يسعه أبداً الاستقلال بذاته، وكذلك المجتمع لا يتصور له قيام إلاّ بوجود الأفراد، وهذا ما يلقي على كل طرف منهما قدراً من المسؤولية لحفظ الطرف الآخر.

وقد جاءت الشريعة مسايرة لما يقتضيه هذا الوضع الفطري، فاعتبرت الارتباط

126- ابن عاشور: التحرير والتنوير، 5/24.

127- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 139-140.

128- التحرير والتنوير، 3/44-45.

والتضامن والرعاية المتبادلة بين الفرد والمجتمع في خلال ضبطها للحقوق والحريات وذلك هو المراد بالتكافل الاجتماعي.

وقد تناول ابن عاشور هذا المقصد التشريعي تحت عنوان **المواساة**[129]، وعرفها بقوله: "هي كفاية حاجة محتاج الشيء مما به صلاح الحال"[130].

وبالنظر في هذا التعريف، واعتماداً على ما أورده العلماء من تعاريف متنوعة لهذا المبدإ[131]، يمكن تعريف التكافل الاجتماعي كما يلي:

هو إلتزام متبادل بين الفرد والمجتمع بتأمين كل منهما لمصلحة الآخر بقدر ما يدفع الحاجة عنهما معاً.

2 - مشروعية التكافل الاجتماعي:

وقد أوضح ابن عاشور أنّ التكافل الاجتماعي - أو المواساة بتعبيره - من أول المبادئ التي دعا إليها الإسلام، وحرص على إشاعتها[132]، كما هو واضح في كثير من نصوص القرآن التي نزلت في الفترة الأولى من العهد المكي، وذلك كقوله تعالى: "فلا اقتحم العقبة، وما ادراك ما العقبة، فك رقبة، أو اطعام في يوم ذي مسغبة، يتيما ذا مقربة، أو مسكينا ذا متربة"[133]، وقوله عز وجل: "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا"[134]، وقوله جل شأنه: "ما سلككم في سقر؟، قالوا: لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين"[135].

ثم نبّه إلى أنّ تشريع التكافل مر بمرحلتين، فقد كان قبل الهجرة مطلوبًا من المسلمين بوجه إجمالي غير واضح الحكم ولا المقدار، فلما تكوّن المجتمع الاسلامي بعد الهجرة شرع التكافل بتنويع وتقدير وتفصيل[136].

على أنّ مبدأ التكافل يجد سنده في التشريع الاسلامي في أصول عامة مستقرة في

---

129 - انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 137 وما بعدها.

130 - المرجع السابق، 137.

131 - انظر على سبيل المثال: - محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، 435 . و د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 410.

132 - ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 137.

133 - سورة البلد: الآيات 11 إلى 16.

134 - سورة المزمل: الآية 18.

135 - سورة المدثر: الآيات 41-42-43.

136 - ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 137 ـ 138.

هذا التشريع، كالرحمة، والأخوة، والتعاون على البر[137]، فهو مظهر عملي لها، ونتيجة طبيعة من نتائجها.

3 - عناصر التكافل الاجتماعي :

وهي الكيفيات التي وضعتها الشريعة لتحقيق التكافل الاجتماعي، وفيما يلي نقف عندها بشيء من التوضيح.

1 - وضع الحقوق والحريات جميعًا على وجه تكافلي: وذلك تحقيقا للعدل المطلق، وإرساء لمبدإ التكافل الشامل والتعاون بين الفرد والمجتمع.

وهكذا فإنّ كفالة المجتمع للفرد تظهر في "مسؤولية الحاكم عمن تمسهم الحاجة وما يفتقر إليه المجتمع من مرافق عامة"[138]، وتلك هي مسؤولية المجتمع الذي يمثله وينوب عنه في تصريف أموره، وهكذا فإنّ "للفرد في الإسلام العيش الحر في مأمن من الحاجة، وفي ظل من التكافل الاجتماعي، تأكيداً لكرامته الآدمية"[139]، وحفظا لإنسانيته، وحماية له من الذل والهوان.

ورغم أنّ ابن عاشور لم يتطرق إلى هذا الجانب من جوانب التكافل بصفة مباشرة، بل لقد ساق كلامه في التكافل مساقا يشير إلى أنه يراه من طرف واحد - هو كفالة الفرد للمجتمع - وهو رأي غريب، رغم ذلك فإنه في تعريفه لحق الله جعل حفظ حقوق الضعفاء وذوي الحاجة جزءاً من الحق العام الذي لا يجوز إسقاطه بحال[140]، وذلك هو في الحقيقة معنى كفالة المجتمع للضعفاء والمحتاجين من أفراده.

وأمّا كفالة الفرد للمجتمع فتتجلى في كون العنصر الاجتماعي عنصراً جوهريًا في تكوين الحقوق والحريات الفردية، ذلك أنّ "كل حق أو حرية عامة - في التشريع الاسلامي - مشوب بحق الغير، فلا يتضمن معنى الخلوص لصاحبه بحيث يوليه سلطة التصرف فيه وفق ما تمليه عليه رغبته أو مشيئته المطلقة، لأنّه مقيد أصلاً برعاية حق الغير"[141]، وهذا التقييد للحقوق والحريات الفردية عند التصرف فيها رعاية لحق الغير هو معنى كون العنصر الاجتماعي جوهريًا في تكوينها، وهو مظهر تكافل الفرد مع مجتمعه.

وقد عني ابن عاشور بهذا الملحظ التشريعي الهام ونوه به في كثير من المناسبات.

137- د. فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 225 وما بعدها.

138- د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 411.

139- المرجع السابق نفسه.

140- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 147. وأصول النظام الاجتماعي في الاسلام، 181.

141- د. فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، 52/1.

من ذلك أنه عرف حقوق العباد بأنها "التصرفات التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها أو يدفعون بها عنهم ما ينافرها"[142] ، ثم قيد هذه التصرفات بقوله: "دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة، أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انخرام مصلحة شخص، أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره"[143] ، وهذا القيد إبراز للعنصر الغيري أو الاجتماعي الذي تنبغي المحافظة عليه عند التصرف بمقتضى الحق أو الحرية بحيث تسقط مشروعيتها بإهداره.

وتطبيقًا لهذا المعنى ذهب ابن عاشور إلى أنّ من مقاصد الشريعة في الأموال مراعاة العدل فيها[144] - أي في تحصيلها وإنفاقها وفي سائر وجوه التصرف المتعلقة بها - وجعل من العدل فيها "حفظ المصالح العامة ودفع الأضرار، وذلك فيما يكون من الأموال تتعلق به حاجة طوائف من الأمة لإقامة حياتها، مثل الأموال التي هي غذاء وقوت، والأموال التي هي وسيلة دفاع العدو عن الأمة... فتلك الأموال وإن كانت خاصة بأصحابها إلاّ أنّ تصرفهم فيها لا يكون مطلق الحرية كالتصرف في غيرها"[145] ، بل هم ملزمون برعاية حق الغير فيها، وذلك معنى تكافلهم مع المجتمع.

ومن ذلك أنّه ذهب في توجيه قوله تعالى: "ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيامًا"[146] - حيث جعلت الآية أموال السفهاء أموالاً للجماعة - إلى أنّ "إضافة الأموال إلى ضمير المخاطبين بـ «يا أيها الناس» إشارة بديعة إلى أنّ المال الرائج بين الناس هو حق لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر، ولكنه عند التأمل تلوح فيه حقوق الأمة جمعاء، لأنّ في حصوله منفعة للأمة كلها... فلأجل هاته الحكمة أضاف الله تعالى الأموال إلى جميع المخاطبين ليكون لهم الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة"[147] ، وهذا واضح في أنّ العنصر الاجتماعي جوهري في تكوين الحقوق والحريات الفردية.

ب - الزكاة: وهي عنصر هام من العناصر التي يقوم عليها التكافل الاجتماعي في الإسلام، وقد بين القرآن مصارفها في قوله تعالى: "إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله

---

142 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 147.

143 - المرجع السابق نفسه.

144 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 175.

145 - المرجع السابق، 182.

146 - سورة النساء: الآية 5.

147 - ابن عاشور: التحرير والتنوير، 4/234 - 235.

والله عليم حكيم"[148].

وبالنظر في هذه المصارف يتضح أنّ الزكاة – إضافة إلى جانبها التعبدي – تلعب دوراً حيويا في حفظ التوازن الاقتصادي، والتقليل من حدة التفاوت بين طبقات المجتمع، وإشاعة روح التضامن والتكافل بين أفراده.

جـ – **التبرعات:** وهي أيضًا عنصر هام من العناصر التي ينهض عليها التكافل الاجتماعي، وذلك ما أوضحه ابن عاشور في بيانه لأساس مشروعيتها، حيث ذهب إلى أنّها "قائمة على أساس المواساة – أي التكافل – بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة، فهي مصلحة حاجية جليلة"[149]، ثم بين أنّ الشريعة رغّبت فيها، وقصدت إلى التكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة"[150]، وأنّها في سبيل ذلك توسعت في وسائل انعقادها تيسيراً لحصولها، و"لأجل هذا المعنى أباحت الشريعة تعليق العطية على حصول موت المعطي بالوصية وبالتدبير، مع أنّ ذلك مناف لأصل التصرف في المال، لأنّ المرء إنّما يتصرف في ماله مدة حياته، ومن أجل ذلك أعملت شروط المتبرعين في مصارف تبرعاتهم من تعميم وتخصيص وتأجيل وتأبيد وسائر الشروط ما لم تكن منافية لمقصد أعلى، فإنّ الجمع بين المقاصد هو غرض التشريع"[151].

هذه إذن هي أهم العناصر التي ينهض عليها التكافل الاجتماعي، بقي أن نشير في الأخير إلى أنّ التكافل الاجتماعي الذي قصدته الشريعة لا يقتصر على التضامن المادي فحسب، بل يتسع ليشمل كل جوانب الحياة المادية والمعنوية، جلبا للمصالح ودفعًا للمفاسد، وتعاونا في سبيل الخير الإنساني العام، قال تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان"[152].

148 - سورة التوبة: الآية 60.

149 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 188

150 - المرجع السابق، 189.

151 - المرجع السابق، 191 ـ 192.

152 - سورة المائدة: الآية 3.

خاتمة

اولا: تقويم عام لجهود ابن عاشور.

ثانيا: الاقتراحات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولاً: تقويم عام لجهود ابن عاشور

إذا كان ابن عاشور في دراسته للمقاصد واهتمامه بها قد استفاد من جهود كثير من العلماء الذين سبقوه وتأثر بهم، كما استفاد وتأثر بمحيطه الفكري والاجتماعي، وكل ذلك أمر طبيعي ولا شك فيه، فإنّ الذي لا ينبغي أن يكون محلاً للشك أيضاً - بعد هذه الرحلة الطويلة في أنحاء فكره المقاصدي - هو أنه لم يقف عند حد الاستفادة والتقليد، بل لقد تجاوز ذلك إلى الإضافة والتجديد، متمثلاً بهذا السلوك مبدأ التواصل الإيجابي بين جهود الأجيال الذي دافع عنه واتخذه شعاراً في مواجهة الخصوم[1].

لذلك سوف أعمل هنا على تقديم خلاصة عامة لأهم نواحي تقليده واستفادته إلى جانب نواحي تجديده وإضافته كما يلي :

1 - نواحي التقليد والاستفادة:

أ - استفادته من التراث الأصولي والفقهي: ويأتي في مقدمة ذلك استفادته من تراث علماء السلف وفقههم المشبع بالمقاصد، الذين صدرت عنهم -كما يرى ذلك ابن عاشور نفسه - كلمات مباركة أضحت قواعد قطعية للتفقه، لولا أنّ طول العهد بها وانغمارها بوقوعها في أثناء الاستدلال على الجزئيات يسارع بإبعادها عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها[2].

وقد بلغ من عنايته بفقه السلف أن اعتبر طريقتهم في الاستدلال هي مناط الحجة لاعتبار المقاصد في فهم الشريعة، وأكثر من الاستشهاد بأفهامهم وتوجيهاتهم كما أشرت إلى ذلك عند تناول موقفه من أهل الفقه والنظر[3].

وأما استفادته من التراث الأصولي والفقهي لما بعد عصر السلف فهي استفادة عامة، لا ترقى إلى درجة العنصر المؤثر في توجيهه، خصوصاً وأننا رأينا نقده العميق لمسار الفكر الأصولي والفقهي، وتأكيده المستمر على أنّ عمله في المقاصد يختلف بطبيعته عن المعهود لدى الفقهاء والأصوليين.

وخلافاً لهذا الموقف العام من التراث الأصولي والفقهي، يمكن القول أنّ ابن عاشور قد استفاد من المذهب المالكي استفادة نوعية، وتأثر به كثيراً، وذلك اعتباراً لمالكيته من جهة، ولخصوصية علاقة المذهب المالكي بالمقاصد من جهة أخرى، وهو ما نوضحه فيما يلي:

1- ابن عاشور: أليس الصبح بقريب، 112.

2- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 8.

3- أنظر ص[illegible] من هذا البحث.

ب **استفادته من مذهبه المالكي:** صلة المذهب المالكي بالمقاصد، وابتناء أصوله عليها، وتقدمه على غيره في العناية بها، كلها قضايا مسلمة ولا غبار عليها، وقد نشأ ابن عاشور في بيئة استقر فيها المذهب المالكي منذ زمن بعيد، وأصبح عنصراً بارزاً من عناصر بنيتها الثقافية، فنهل من معينه، وتشبع بأصوله، وعرف كثيراً عن سيرة علمائه ومنازعهم الاجتهادية واختياراتهم الفقهية، ومن الطبيعي أن يكون لكل ذلك أثره في شخصيته وفكره، وخصوصاً في توجيه منحاه الفقهي.

ولعل من أهم ما يجلي هذا الجانب في شخصية ابن عاشور وفكره، تبرمه بطريقة الفقهاء في الاستدلال وإحساسه بضيق مدارك الفقه التي دونوها[4]، وإذا رجعنا إلى ما عرف به المذهب المالكي بين المذاهب، وهو أنه أخصب المذاهب الفقهية وأكثرها أصولاً، و "أنّ نوع الأصول التي يزيد بها المذهب المالكي على غيره، ومسلكه في الأصول التي اتفق فيها مع غيره، يجعلانه أكثر مرونة وأقرب حيوية وأدنى إلى مصالح الناس وما يحسون، وما يشعرون، وبعبارة جامعة أقرب إلى الفطرة الإنسانية التي يشترك فيها الناس، ولا يختلفون إلاّ قليلاً بحكم الإقليم والمنازع والعادات الموروثة"[5]، إذا رجعنا إلى ذلك تبين لنا منشأ ذلك التبرم والإحساس بالضيق عند ابن عاشور، وأنه أثر من آثار المقارنة الحاصلة في نفسه بين ما عرفه من سعة الأصول وخصوبتها في مذهبه المالكي، وبين ما وجد عليه أكثر العلماء – بمن فيهم بعض المالكية – من اجتزاء بالأصول اللفظية وتضييق لمدارك الاجتهاد.

وهو ما حدا به إلى الدعوة إلى احياء فقه المصالح وإلى العناية الشديدة بإبطال الحيل وسد الذرائع، وإلى اعتبار طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه إذا التبست عليه المسالك، ومن الواضح أنّ هذه القضايا جميعًا من المقاصد، بل من لب المقاصد، وأنّ ابن عاشور في إثارته لها، ودعوته إليها، متكلم بلسان المالكية ومعرب عن أصولهم.

جـ – **استفادته من أعلام الفكر المقاصدي:** وقد بينت أنّ المقصود بهؤلاء الأعلام هم العز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي، وأنّ ابن عاشور قد استفاد منهم استفادة كبيرة[6].

وإذا كانت استفادته من العز والقرافي واضحة من النصوص الهامة التي اقتبسها منهما في عرضه للمقاصد، ومن تنويهه بمساهمتهما في إثراء الفكر المقاصدي[7]، فإنّ هذا الأمر

4- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 44.

5- أبو زهرة: مالك، 478.

6- انظر ص194 من هذا البحث.

7- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 8.

أوضح وأوكد بالنسبة للشاطبي.

فرغم انتقاد ابن عاشور لكثير من آراء الشاطبي وأفكاره واعتراضه عليها كما أشرت إلى بعض ذلك في سياق البحث، ورغم الإضافات الهامة التي جاوز بها ابن عاشور ما لدى الشاطبي والتي سأنبه على بعضها بعد قليل، رغم هذا وذاك فإنّ تأثر ابن عاشور بفكر الشاطبي واضح لائح، وإنّ استفادته منه في مضمار المقاصد لا تضاهيها أي استفادة أخرى له من غيره، وقد كفانا ابن عاشور نفسه أمر الاستدلال على هذه القضية عندما بيّن الدور الهام الذي لعبه الشاطبي في النهوض بالمقاصد، ثم صرح بأنه يقتفي آثاره في صياغتها[8].

د - استفادته من الحركة الإصلاحية الحديثة: وقد رأينا أنّ اتصاله بها كان أحد العناصر البارزة التي أثرت في تكوينه وفي توجيه مسار حياته.

فقد احتك برجالها منذ مطلع شبابه، وتشبع بمبادئها، وعمل في سبيل تحقيق أهدافها، وتبوأ مقام القيادة والتوجيه فيها[9].

وقد اكتسب من اتصاله الوثيق بالحركة الإصلاحية ونضاله فيها تحرراً فكريًا، ووعيا منهجيا، تجليا في نقده العميق لمسار الفكر الأصولي والفقهي وفي دعوته للاجتهاد.

كما استفاد من اتصاله بها إلمامًا بروح العصر، وإحساسًا عميقا بطبيعة التحديات التي تطرح في وجه الشريعة وفقهها، وهو مادفعه إلى النضال الدؤوب في سبيل إصلاح التعليم الإسلامي، وإلى إثارة اهتمام رجال الشريعة وفقهائها ببعض القضايا التي وقع إغفالها أو لم تحظ بما يناسب قدرها من الأهمية، وإلى العمل على بلورة اهتمامات جديدة للفكر الإسلامي تناسب ما يواجهه من تحديات.

ب - نواحي التجديد والإضافة :

أ - إخراج المقاصد من إطار علم الأصول: رغم توسع الشاطبي جداً في بحث فكرة المقاصد وارتقائه بها من وضعية الجزء المغمور من أجزاء علم الأصول لتصبح ركنًا أساسيًا فيه، ورغم إحساسه بجدة ما قدمه، وخوفه من أن تكون تلك الجدة مدعاة للإنكار عليه[10]، رغم هذا وذاك فإنّ عمل الشاطبي في المقاصد يتميز بكونه قد حافظ على الإطار العام الذي تعرض من خلاله فكرة المقاصد، وهو كونها جزءاً من علم الأصول، وقد أكد هذا المعنى عدد

8- المرجع السابق نفسه.

9- على المستوى المحلي على الأقل.

10- الشاطبي: الموافقات، 25/1.

من الدارسين لفكر الشاطبي، المشيدين بدوره وبتجديده[11].

فقد أضاف الشاطبي وتوسّع وجدد، ولكن كل ذلك كان في إطار علم الأصول وارتقاء بجزء من أجزائه.

ومن المناسب أن أعيد التذكير هنا بما ألمعت إليه من قبل[12]، وهو أنّ نقد الشاطبي لوضعية علم الأصول -ضمن نقده للوضعية العامة التي آل إليها الفكر الاسلامي في زمنه- قد انصب على ما أحاط به من ملابسات خلال مسيرته، وعلى ما أدخل فيه من مسائل عديمة الجدوى، وهو ما يمكن اعتباره نقداً خارجيا لعلم الأصول.

وأمّا ابن عاشور فقد انطلق في دراسته للمقاصد من تقويم علم الأصول في ذاته، أي من فحص مضمون هذا العلم موضوعًا ومنهجًا، وهو ما يمكن اعتباره نقداً داخليًا لعلم الأصول، وقد خلص من تقويمه إلى أنّ عدم وفاء علم الأصول - تمام الوفاء - بغرضه يرجع إلى طبيعته.

وقد كانت هذه الرؤية العميقة لطبيعة علم الأصول هي أساس التفكير في بعث علم جديد يعنى بحكمة الشريعة ومقصدها، ويكون كفيلاً بوضع حد للتشتت الفقهي أو تقليله، وليس ذلك سوى علم مقاصد الشريعة[13].

وهكذا تم إخراج المقاصد من إطار علم الأصول، وتبلورت الرؤية الجديدة إليها باعتبارها علمًا مستقلاً، ومن الواضح أنّ هذا العمل الذي قدمه ابن عاشور في مضمار المقاصد يعتبر تجديداً كبيراً فيها، بل هو أهم نواحي تجديده فيها على الإطلاق.

ب - صقل طرق إثبات المقاصد وتوضيحها والارتقاء بها: يرجع الفضل في إثارة هذا الموضوع الهام إلى الإمام الشاطبي، فقد عقد له في كتاب المقاصد[14] مبحثًا خاصًا قال في مطلعه: "إنّ ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود؟"[15]، ثم قدم ما وسعه تقديمه من بيانات وتوضيحات.

وقد تراوحت محاولة الشاطبي بين رسم المعالم الهادية لضبط مسالك إثبات المقاصد الشرعية، وبين ضبط المسالك نفسها، ولم تكن خالصة في هذه الأخيرة، كما أنّ المسالك التي

---

11 - انظر: أحمد الريسوني: نظرية المقاصد، 312 وما بعدها.

12 - انظر ص 58 و59 من هذا البحث.

13 - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 8.

14 - وهو القسم الثالث من الموافقات.

15 - الموافقات، 391/2.

ذكرها الشاطبي لا تتميز - بصفة عامة - عما هو معروف عند الأصوليين من أدلة[16]، وقد كان يمكن لمسلك الاستقراء خاصة أن يكون الوجه البارز في ذلك التمييز، غير أنّ الشاطبي أغفل هذا المسلك تماما ولم يشر إليه.

وإذا كان من المستبعد جدا أن يكون عدم ذكره لمسلك الاستقراء عن غفلة، نظراً لأهميته الكبيرة ولاعتماد الشاطبي عليه كثيراً وتنويهه بقيمته[17]، فإنّه لم يبق لنا إلاّ القول بأنّ محاولة الشاطبي لم تكن ممحضة لضبط مسالك تعيين المقاصد، أو على الأقل لم يكن عنصر حصر تلك المسالك واردا فيها.

وإضافة إلى ما سبق بيانه، فقد اتصفت المسالك التي عينها الشاطبي "بالجزئية في الغالب من حيث اتجهت إلى رسم طريق البحث عن المقاصد في نطاق آحاد الأحكام لا في نطاق المقاصد الكلية العامة، وهو ما يظهر بجلاء في المسالك الثلاثة الأخيرة"[18].

وهكذا فإنّ محاولة الشاطبي - وبالرغم من أهميتها - لم تخل من بعض النقائص والثغرات، كما هو شأن المحاولات الأولى في كل موضوع.

وأمّا ابن عاشور فقد كان من غرضه في تدوين المقاصد تعيين المقاصد القطعية أو القريبة منها، للاحتكام إليها عند الاختلاف، وكان في خلال صياغته للمقاصد - بصدد تمييز علم المقاصد عن غيره في موضوعه وفي أدلته، لذلك جاءت المسالك التي عينها "من جنس الغرض الذي رامه، والمنهج الذي اتبعه في كتابه، فكانت تنزع منزع التقنين القائم على الكليات المبنية من الجزئيات، فالقانون الكلي هو الأدعى إلى قطع الخلافات بين الناس، وهو ما تمثّل واضحا في كل مسالكه تقريبا"[19]، وكانت متميزة تميزا نوعيا عن الأدلة المعروفة في علم الأصول.

وانطلاقا مما سبق بيانه يمكن القول: أنّ الشاطبي قد اعتمد في تعيين طرق إثبات المقاصد على ما تقرر عند الأصوليين من أدلة، وأنّ ما رسمه الشاطبي من مسالك يمثل "مرحلة أولى في تعيين المقاصد تنحو منحى الجزئية، وما رسمه ابن عاشور يعتبر مرحلة ثانية مبنية على الأولى، وهي مرحلة تنحو منحى التنظير والتقنين"[20]، وهذا بالذات ما أعنيه بتوضيح ابن عاشور لطرق إثبات المقاصد، وصقله لها، وارتقائه بها.

16- د. عبد المجيد النجار: مجلة العلوم الإسلامية، عدد 2، 48.

17- الريسوني: نظرية المقاصد، 283.

18 د. عبد المجيد النجار: مجلة العلوم الإسلامية، عدد 2، 48.

19 المرجع السباق، 48-49.

20 المرجع السابق، 49.

فهو ارتقاء عما وجده عند الأصوليين من أدلة، وهو ارتقاء بما وجده عند الشاطبي من مسالك، وواضح أنّ هذا العمل يعتبر تجديداً في بحث طرق إثبات المقاصد الشرعية، وإضافة نوعية هامة قدمها ابن عاشور للفكر المقاصدي.

جـ - **العناية المتميزة بعنصر الفطرة:** فقد عني ابن عاشور عناية كبيرة بهذا العنصر الهام، فعمل على تحديد معنى الفطرة أولاً، ثم بيان مدى التوافق والتناسب بين نظام الفطرة ووضع الشريعة بوجه عام، وبين مطالب الفطرة وحاجاتها وما جاءت به الشريعة من مصالح بوجه خاص.

وقد جاء في خلال ذلك بطائفة معتبرة من التوجيهات والتوضيحات يتبين منها معنى كون شريعة الإسلام هي شريعة الفطرة، كما يتبين منها مدى أهمية الإدراك الصحيح لهذا العنصر، والوعي العميق به في فهم الشريعة وتنزيل أحكامها ومعرفة غاياتها ومقاصدها.

د - **إبراز المقصد الاجتماعي للشريعة:** لقد كان الاختلال الواضح في بنية الفكر الفقهي لصالح فقه الحياة الخاصة على حساب الفقه الاجتماعي أحد أهم الجوانب التي استرعت اهتمام ابن عاشور في نقده لمسيرة الفكر الأصولي والفقهي.

وانطلاقًا من ذلك، وتجاوبًا مع التحديات التي تطرحها الحياة المعاصرة، ركز ابن عاشور اهتمامه على إبراز المقصد الاجتماعي للشريعة.

وقد سلك لذلك مسلك التأسيس المنهجي، فعمل على إثبات أنّ الشريعة قد تضمنت إلى جانب قصدها التعبدي قصداً اجتماعيًا، ثم عني ببيان التصور العام لحقيقة مقصد الشريعة من المجتمع الانساني.

كما اهتم بتفصيل وتوضيح بعض القضايا والمبادئ التي اعتبرتها الشريعة وقصدت إليها في سبيل تحقيق الصلاح الاجتماعي كالحرية والمساواة والتكافل الاجتماعي.

ولا شك أنّ هذا العمل يعتبر توسيعا لدائرة الفكر المقاصدي، وإثراء لرصيده، ولعل وضوح موضوع المقاصد عند ابن عاشور - كما مر بيانه - هو الذي مهد له سبيل التوسع والإضافة في هذا المجال.

هذه إذن هي أهم جوانب التجديد والإضافة التي قدمها ابن عاشور، بقي أن أشير في

ختام هذا العرض إلى أن صاحب نظرية المقاصد عند الشاطبي[21]، قد أصدر حكماً غريباً تحت تأثير إعجابه بالشاطبي، وأعني بذلك مجازفته بالقول في سبب اختياره لدراسة الفكر المقاصدي للشاطبي: "كان لا بد من البدء بالشاطبي، وبما قاله الشاطبي، ولم يكن من اللائق إنجاز بحث عن مقاصد الشريعة دون إنجاز بحث مفصل ودراسة معمقة لما انتهى إليه الشاطبي، ذلك أنّ البحث في مقاصد الشريعة إلى اليوم لما يتجاوز أو لما يصل إلى ما وصل إليه الشاطبي"[22]، وإذا كان الشطر الأول من هذا الكلام صحيحاً ومقبولاً، وإذا كانت ريادة الشاطبي وتجديده أمراً مسلماً، فإنّ الذي لا يصح ولا يُسلّم هو القول "بأنّ البحث في مقاصد الشريعة لم يتجاوز أو لما يصل إلى ما وصل إليه الشاطبي" هكذا بإطلاق!، ذلك أنّ ابن عاشور تجاوز كثيراً مما وجده، وأضاف وجدد كما مر معنا ذلك، وليست إضافته وتجديده في الواقع إلاّ بالنسبة لما وصل إليه الشاطبي.

ثانيا : الاقتراحات

1 - **الحاجة إلى وضع نظرية المقاصد:** إذا كان الاهتمام بالمقاصد قد انتهى إلى إخراجها من إطار علم الأصول واعتبارها علماً مستقلاً، فإنّ ذلك الاهتمام ينبغي أن يتجه إلى تصميم هذا العلم ووضع التصور الكلي له، وذلك - فيما نتصور - هو مضمون نظرية المقاصد.

فنظرية المقاصد - فيما ينبغي أن تكون عليه - هي حلقة من حلقات علم المقاصد، تعنى برسم ذاتيته، وبيان علاقته بغيره من العلوم...[23] إلخ.

وقد قدم ابن عاشور في القسم الأول من كتاب المقاصد - كما بينت ذلك من قبل - أفكاراً هامة يمكن أن تعتبر نواة لها، وخطوة أولى في طريق بنائها.

وليس المراد بنظرية المقاصد التي ندعو هنا إلى بلورتها ما ذهب إليه أحمد الريسوني في نظرية المقاصد[24]، لأنّ ذلك النظر دائر في فلك رؤية الشاطبي للمقاصد كجزء من أجزاء علم الأصول ونظرية من نظرياته، وكل ذلك قد تم تجاوزه كما رأينا.

2 - **مزيدا من البحث في طرق إثبات المقاصد:** فقد بحث في هذا الموضوع كل

21- هو الأستاذ أحمد الريسوني.

22- نظرية المقاصد، 18.

23- مثل نظرية القانون في علم القانون، ونظرية الأدب في الأدب... وهكذا.

24- العنوان الكامل هو: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.

من الشاطبي وابن عاشور، وقدما فيه ما أمكنهما تقديمه، وبقي أن نسأل: هل أنّ ما قدمه الرجلان من طرق يكفي في مضمار الكشف عن مقاصد الشريعة خاصها وعامها؟، وهل أنّ ما قدماه هو مجموع الطرق الممكنة، أم أنّ هناك طرقا أخرى؟، كل هذا ينبغي أن يعالج بتروٍ وتدقيق.

3 - **مزيدا من الدراسة لموضوع الفطرة وتعميق البحث فيه:** وهذا في سبيل تحقيق المعرفة الكافية به، والإدراك الشامل لمختلف جوانبه، والاهتداء بكل ذلك في فهم الشريعة، وفي التمييز بين ما يفرض من مطالب وحاجات إنسانية، فما كان منها راجعا إلى الفطرة بحيث تفتقر إليه ويتوقف صلاحها أو ارتقاؤها عليه اعتبر، وما كان بعيداً عنها أو مجافيا لها رفض وألغي.

4 - **إعادة الاعتبار للأصول المعنوية:** وهي الأصول والقواعد التي يجمعها معنى الاستدلال المرسل، وأعني بإعادة الاعتبار لها إعادتها إلى وضعها الطبيعي، لأنّها كانت معتبرة في فقه السلف والأئمة في عصر الاجتهاد كما رأينا، ثم تسلل إليها الاختلاف والغموض، ووقع الإخلال بها والنزول بمستواها، حتى أصبح الناظر في كتب الأصول لا يكاد يحصّل بشأنها شيئًا ذا بال.

ولعل المسلك المناسب في إعادة الاعتبار لها هو أن ينظر إليها انطلاقًا من التسليم بمبدإ تعليل الشريعة، واعتماداً على دليل الاستقراء، فإنّ هذه الأصول معان عامة ثابتة بالاستقراء، والمجتهد كما يقول الشاطبي: "إذا استقرى معنى عامًا من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تطرأ، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار المستقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟"[25].

5 - **التوجه التنظيري لمرتبتي الحاجيات والتحسينات:** ذلك أنّ الفكر الأصولي قصر اهتمامه على الضروريات فوضع لذلك نظرية الضرورة، في حين لم يول أي اهتمام ذي بال للمرتبتين الأخريين من مراتب المصالح.

فإذا كانت الشريعة جاءت لتلبية حاجات الإنسان الفطرية، فما هي طبيعة تلك

25- الموافقات، 3/304.

الحاجات؟، وكيف تتم تلبيتها، وما هي الضوابط الناظمة لكل ذلك؟.

وإذا كان التحسين أو التزيين مقصوداً للشريعة، فمن أين يبدأ؟ وأين ينتهي؟ وكيف يكون؟.

كل ذلك ينبغي أن يعالج ضمن منظور عام يتجاوز الإشارات المحدودة والأمثلة المعدودة، ويوفر للباحثين والمجتهدين إطاراً للرؤية الكلية لما يعرض من قضايا وأحوال مما هو من شأن هاتين المرتبتين، فضلاً عن الرؤية الخاصة له.

ولعل العلاج الصحيح يفضي إلى وضع نظرية مستقلة لكل مرتبة منهما على غرار نظرية الضرورة.

6 - **مزيدا من الاهتمام بالمقصد الاجتماعي للشريعة:** وذلك بتوسيع وتعميق البحث فيه.

ومن مقتضيات ذلك الاهتمام إبراز البعد الاجتماعي للعقائد والعبادات، الذي هو مظهر فعاليتها في توجيه الحياة الاجتماعية.

ومن مقتضياته أيضا إبراز البعد التعبدي لأحكام الشريعة، وهو البعد الذي يرتقي بالفعل الإنساني إلى أن يكون عبادة، ويتحقق المكلف من خلاله بشرط الخلافة، ذلك أنّ تكاليف الشريعة ليست مبادئ وقوانين لتنظيم الحياة الاجتماعية والتنسيق بين المصالح الانسانية فحسب، بل هي قبل ذلك وبعده تكاليف إلهية يبتغي المكلف من وراء الالتزام بها تحقيق رضوان الله تعالى وإخلاص العبودية له.

والحمد لله أولا وآخرا

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

الفهارس

أولا: فهرس الآيات القرآنية

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثا: فهرس الأعلام

رابعا: فهرس المصادر والمراجع

خامسا: فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	وإذ قال ربك للملائكة	29	180
// //	وعلم آدم الاسماء كلها	30	75
// //	يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات	171	21
// //	ولكم في القصاص حياة	178	25
// //	كتب عليكم الصيام	182	19
// //	يريد الله بكم اليسر	184	119،117
// //	ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل	187	211
// //	وإذا تولى سعى في الارض	203	163،119،113
// //	قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس	217	131
// //	ولهن مثل الذي عليهن	226	197
// //	لا إكراه في الدين	225	200
// //	إنما البيع مثل الربا	275	108
آل عمران	شهد الله أنه لا إله إلا هو	18	208
// //	اتقوا الله حق تقاته	102	55
// //	ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير	104	202
// //	وما محمد إلا رسول	144	107
// //	إن في خلق السماوات والارض	190	200
النساء	يا أيها الناس اتقوا ربكم	1	192
// //	ولا توتوا السفهاء أموالكم	5	215
// //	يريد الله أن يخفف عنكم	28	117،110
// //	يا أيها الذين آمنوا لا تاكلوا أموالكم بينكم	29	211
// //	إن الله يامركم أن تودوا الامانات	57	209
// //	يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله	58	209
// //	إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق	104	210
// //	يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين	134	207،206

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النساء	فبظلم من الذين هادوا حرمنا	159	141
المائدة	وتعاونوا على البر والتقوى	3	216
// //	ولا يجرمنكم شنآن قوم	9	207
// //	وأنزلنا عليك الكتاب بالحق	50	103
// //	إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم	93	25
الأنعام	وأنذر به الذين يخافون أن يحشرروا	52	183
// //	ولا تسبوا الذين يدعون	109	159
// //	ولتصغى إليه أفئدة الذين	114	184
// //	وهو الذي جعلكم خلائف	167	180
الأعراف	وإذا فعلوا فاحشة	27	138
// //	قل امر ربي بالقسط	28	208،138
// //	ولكل أمة أجل	32	175
// //	ولا تفسدوا في الارض	55	163
// //	ورحمتي وسعت كل شيء	156	19
// //	الذين يتبعون الرسول	157	140
// //	قل يا أيها الناس إني	158	113
التوبة	اتخذوا أحبارهم ورهبانهم	31	22
// //	قل لن يصيبنا إلا	51	170
// //	إنما الصدقات للفقراء	60	216
// //	خذ من أموالهم صدقة	104	171،19
يونس	ولقد أهلكنا القرون	13	205
// //	لكل أمة أجل	49	175
// //	الآن وقد عصيت	91	201
// //	ولو شاء ربك لآمن	99	209
// //	قل انظروا ماذا في السماوات	101	200
هـــــود	ولا تبخسوا الناس أشياءهم	84	179
// //	إن اريد إلا الاصلاح	88	162
ابراهيم	الله الذي خلق السماوات	34 إلى 36	193
الحجر	وما خلقنا السماوات	85	145

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النحل	ولقد بعثنا في كل أمة	36	1
// //	إن الله يامر بالعدل	90	205
// //	من عمل صالحا	97	163
// //	من كفر بالله	106	201
الإسراء	وما كنا معذبين حتى نبعث	15	139
// //	من كان يريد العاجلة	18 إلى 20	182
// //	ولا تقربوا الزنا	32	141
// //	ومن قتل مظلوما	33	207
// //	ولا تقف ما ليس لك به علم	36	202
// //	ولقد كرمنا آدم	70	102،1
الكهف	ولقد صرفنا في هذا القرآن	53	173
// //	وتلك القرى أهلكناهم	58	206
الأنبياء	وما أرسلنا قلبك	25	1
// //	ولقد كتبنا في الزبور	104	182،163
// //	وما أرسلناك إلا رحمة	106	19
الحج	ليشهدوا منافع لهم	26	19
// //	وما جعل عليكم في الدين	76	،117،110 119
المومنون	فقالوا أنومن لبشرين	48	21
// //	وإنك لتدعوهم إلى صراط	75،74	184
// //	أفحسبتم أنما خلقناكم	117،116	،145،102 170
النور	فلا تدخلوها حتى	28	104
// //	وعد الله الذين آمنوا	53	181،163
الشعراء	أتبنون بكل ريع آية	129،128	185
النمل	إن الذين لا يومنون	4	184
القصص	إن فرعون علا في الارض	3	177،163
// //	إن قارون كان من قوم موسى	77،76	178
// //	قال إنما أوتيته على علم	78	178

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القصص	فما كان له من فئة.....	81	178
العنكبوت	وأقم الصلاة إن الصلاة.....	45	171.19
الروم	فأقم وجهك للدين.....	29	109
الأحزاب	إنا عرضنا الامانة.....	72	181
سبأ	فقالوا ربنا باعد.....	19	176
// //	وما أرسلناك إلا كافة.....	28	113
فاطر	يا أيها الناس أنتم الفقراء.....	15	170
ص	يا داود إنا جعلناك.....	25	209
// //	وما خلقنا السماء والارض وما بينهما	26	170
الزمر	ضرب الله مثلا رجلا.....	28	29
غافر	وهمت كل أمة برسولهم.....	4	178.81
// //	قال فرعون ما أريكم	29	177
// //	فلما رأوا بأسنا	84.83	201
الزخرف	أهم يقسمون رحمة ربك	31	173
// //	فاستخف قومه فأطاعوه.....	54	169
الدخان	وما خلقنا السماوات والارض.....	36	145.102
الجاثية	أم حسب الذين أجترحوا السيئات.....	21.20	170.29
محمد	أفلم يسيروا في الارض	11	28
// //	فهل عسيتم إن توليتم.....	24.23	163
الحجرات	يا أيها الناس إنا خلقناكم.....	13	.194.174 195
الذاريات	وما خلقت الجن والانس.....	56	22.1
الحديد	لقد اسرلنا رسلنا بالبينات.....	24	206
الممتحنة	يا أيها النبي إذا جاء.....	12	144
التغابن	فاتقوا الله ما استطعتم	16	55
الملك	الذي خلق الموت والحياة.....	2	195.145
// //	هو الذي جعل لكم الارض.....	15	193
المزمل	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة	18	213
المدثر	وليقول الذين في قلوبهم.....	31	35

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المدثر	ما سلككم في سقر.....	41، 42، 43	213
القيامة	أيحسب الانسان أن يترك سدى.....	35	145
البلد	فلا اقتحم العقبة.....	11 إلى 16	213
التين	لقد خلقنا الانسان.....	4	193

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا : فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	الحـــديـــث	الصفحة
1	أحب الدين إلى الله	110
2	إخوانكم خولكم جعلهم الله	204
3	إذا أمرتكم بأمر	55
4	أريت لو تمضمضت	29
5	أريت لو كان على أبيك دين	29
6	أما أبو جهم فلا يضع عصاه	106
7	إن الله ورسوله حرما	136
8	إن الدين يسر	110
9	إن الذي حرم شربها	136
10	إنكم إن فعلتم ذلك	25
11	إنما أنا بشر وإنكم تختصمون	211
12	إنما أهلك الذين من قبلكم	195
13	بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال	22
14	حفت الجنة بالمكاره	132
15	حق الله على العباد	165 .22
16	كان النبي يبعث إلى قومه	113
17	لا تلقوا الركبان بالبيع	154
18	لا ضرر ولا ضرار	114 .19
19	لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه	188
20	لا يزني الزاني حين يزني	172
21	لا يمنع فضل الماء ليمنع	112
22	ما أسكر كثيره فقليله حرام	114
23	المسلمون تتكافأ دماؤهم	196
24	من رأى منكم منكرا	202
25	من لم يدع قول الزور	172
26	هل لك من إبل	29
27	والذي نفسي بيده	107

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا : فهرس الأعلام

العلـــــــم	الصفحـة
- الإبراهيمي، محمد البشير	85
- الأبهري، أبوبكر	40
- أحمد الخمليشي	147
- أحمد بن مصطفى، باي تونس	88
- آدم عليه السلام	1، 75، 102، 180
- الأسنوي	50
- الأمدي	19، 49، 143
- امرئ القيس	81
- ابن باديس	78
- الباقلاني	42، 43، 44، 45، 98
- البخاري	79، 122
- بشار بن برد	80
- البشير صفر	74
- أبو بكر الصديق	29، 156
- البوطي	141
- البيضاوي	50، 77
- الترمذي، الحكيم	40
- أبو تمام	80
- ابن تيمية	54، 56، 150، 151
- عبد الجبار، القاضي أبو الحسن	42، 43، 44، 45
- الجرجاني، عبد القاهر	77، 80
- أبوجهم، ابن حذيفة	106
- الجوزقي، أبوبكر	41
- الجويني، عبد الله بن يوسف (الأب)	41
الجويني، عبد الملك بن عبد الله (الابن)	26، 33، 38، 45، 46، 47، 98، 123

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ابن الحاجب ..... 19، 50، 144
- الحجوي 23
- ابن حزم ..... 30، 33، 34، 35، 36، 37، 38
- أبو الحسين، البصيري المعتزلي 44
- ابن خلدون ..... 51، 77، 206
- خليل، بن اسحاق المالكي 79
- داود بن علي، الظاهري ..... 30، 33، 34، 36
- الدبوسي، أبو زيد ..... 51، 52
- دراز، عبد الله 98
- الدريني، فتحي ..... 5، 10
- الرازي ..... 49، 50، 98، 128
- الراغب، الأصفهاني 40
- عبد الرحمن بن عوف 104
- ابن رشد 136
- الريسوني، أحمد ..... 5، 20، 44، 121، 146، 147
- ابن زاكور 81
- الزركشي ..... 42، 43، 44
- الزنجاني ..... 61، 64
- أبوزهرة 171
- زيد بن ثابت 156
- سالم بوحاجب ..... 73، 74، 75، 76
- سحيم، عبد بني الحسحاس 81
- ابن عبد السلام، عزالدين ..... 52، 54، 64، 124، 125، 129، 132، 136، 155، 219
- السنوسي، محمد 74
- ابن السيد البطليوسي 81
- سيد قطب 206
- الشاطبي ..... 2، 4، 5، 6، 20، 23، 41،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

.59.58.57.56 .50 .49
.93.64 .63 .62 .61.60
1.113.110.105.102.99
131 .130 .124 .121.20
.167 .148 . 144 .140 .
.199 .187 .186 .168
.221 .220 .219 .207
225.224.222
- الشافعي ..... .145 .44 .42 .41 .32
158.157
- شريح 119
- شعيب عليه السلام 162
- الشوكاني 144.139
- الشيباني، محمد بن الحسن 50
- صدر الشريعة 17
- الصيرفي، أبو بكر 98.41
- الطبري 21
- ابن عاشور، محمد الطاهر (الجد) 70
- ابن عاشور، محمد الطاهر (الحفيد) ..... .11 .9 .7 .6 .5 .4 .3 .2
.70 .69 .64 .56 .41 .17
.78 .77 .76 .74 .72 .71
.86 .85 .84 .83 .82 .81
.92 .91 .90 .89 .88 .87
.99 .98 .97 .96 .94 .93
.103 .102 .101 .100
.107 .106 .105 .104
.111 .110 .109 .108
.115 .114 .113 .112
.119 .118 .117 .116
.123 .122 .121 .120

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

.130 .126 .125 .124
.138 .135 .134 .132
.145 .144 .142 .139
.152 .151 .148 .147
.163 .162 .160 .155
.167 .166 .165 .164
.175 .173 .171 .168
.181 .180 .179 .176
.187 .185 .184 .182
.197 .196 .194 .191
.201 .200 .199 .198
.205 .204 .203 .202
.210 .209 .207 .206
.214 .213 .212 .211
.219 .218 .216 .215
.223 .222 .221 .220
225 .224

- ابن عاشور، محمد الفاضل 78
- عثمان بن عفان 156
- عدي بن حاتم 21
- علاء الدين الحصكفي ..... 52 .51
- علال الفاسي ..... 210 .193 .10
- علي بن أبي طالب ..... 210 .159 .156
- علي عبد الرازق 81
- عمر بن الخطاب ..... 160 .156 .104 .30 .29
- عمر بن الشيخ ..... 73 .72
- عمر بن عبد العزيز 157
- الغزالي، أبوحامد ..... .49 .48 .47 .46 .42 .27
.143 .129 .123 .63
151 .148 .147 .144

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- فاطمة بنت قيس 106
- فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم 195
- الفتح بن خاقان 81
- فرعون ..... 21، 162، 163، 177، 201
- قارون ..... 177، 178
- أبو القاسم الأصفهاني 80
- القرافي ..... 53، 54، 64، 79، 97، 105، 106، 124، 125، 131، 143، 144، 219
- القفال الشاشي ..... 40، 41
- ابن القيم ..... 25، 56، 133، 140، 209
- الكرخي، أبوالحسن ..... 50، 52
- الماتريدي، أبومنصور 52
- مالك بن أنس ..... 23، 53، 77، 104، 112، 119، 157، 202
- مالك بن نبي 152
- المتنبي 80
- محمد الصادق (باي تونس) ..... 67، 68
- محمد مصطفى شلبي ..... 5، 23
- المرزوقي 81
- المزني 30
- مسلم بن الحجاج 106
- مصطفى عبد الرازق 51
- مصطفى رضوان 73
- مصطفى الزرقاء 146
- معاوية بن أبي سفيان 106
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد 26
- المنوني 62

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- أبو موسى الأشعري 104.30
- موسى عليه السلام 177.163.162.21
- النابغة 81
- النجار 121.119
- النخلي 78
- النيسابوري، أبو الوليد حسان بن محمد 41
- هارون عليه السلام 162.21
- ابن الهمام، كمال الدين 16
- هود عليه السلام 185
- يوسف حامد العالم 120.10

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعا : فهرس المصادروالمراجع

- الكـــتب :

ابن الأثير، عز الدين الجزري :

1 - اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر - بيروت، 1980.

إسماعيل، محمد شعبان :

2 - أصول الفقه تاريخه ورجاله، ط1 ، دار المريخ - الرياض، 1401هـ/ 1981م

الأشقر، عمر سليمان :

3 - مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، ط2 ، دار النفائس - عمان، 1411هـ/ 1991م

الأمدي، سيف الدين :

4 - الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، ط2 ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1406هـ / 1986م

الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين :

5 - فواتح الرحموت - بهامش المستصفى - دار الفكر، بيروت، د - ت .

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن :

6 - شرح مختصر المنتهى - على هامش مختصر المنتهى لابن الحاجب - ط1 ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م .

عبد الباقي، محمد فؤاد :

7 - الؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ط1 ، دار الريان للتراث، القاهرة، 1407هـ/ 1987م ..

البخاري، محمد بن اسماعيل :

8 - الصحيح، دار المعرفة - بيروت، د - ت .

بلخوجة، محمد :

9 - تاريخ معالم التوحيد في القديم وفي الجديد، تحقيق وتقديم الجيلاني بن الحاج يحيى وحمادي الساحلي، ط2 ، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1985م .

البوطي، محمد سعيد رمضان :

10 - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط4 ، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1984م .

الترمذي، أبو عيسى

11 - السنن، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2 ، دار الفكر - بيروت، 1403هـ/ 1983م .

التومي، محمد :

12 - المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، الدار التونسية للنشر - تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، د - ت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن تيمية، أحمد بن عبد عبد الحليم :

13 - مجموع الفتاوي، مكتبة المعارف - الرباط، د - ت .

عبد الجبار، محمد :

14 - المجتمع (بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني)، ط2 ، دار الأضواء - بيروت، 1408هـ/ 1987م .

الجويني، إمام الحرمين :

15 - البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الذيب، ط2 ، دار الأنصار - القاهرة، 1400هـ/ 1980م .

ابن الحاجب :

16 - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.

ابن حجر :

17 - الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي - بيروت، د - ت .

الحجوي، محمد الثعالبي :

18 - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1397هـ/ 1977م.

ابن حزم :

19 - الإحكام في أصول الأحكام، ط2 ، دار الآفاق الجديدة - بيروت، 1403هـ / 1983م .

حسين، محمد الخضر :

20 - تونس وجامع الزيتونية، تحقيق علي رضا التونسي، ط1 ، دمشق، 1971م .

الحكيم، محمد تقي :

21 - الأصول العامة للفقه المقارن، ط2 ، دار الأندلس - بيروت، 1979م .

الخطيب، عمر عودة :

22 - المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية،ط1 ، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1390هـ/ 1970م.

ابن خلدون :

23 - المقدمة، دار العودة - بيروت، د - ت .

ابن خلكان :

24 - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة - بيروت، د - ت .

خلاف، عبد الوهاب :

25 - مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط4 ، دار القلم - الكويت، 1398 هـ/ 1978م .

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن :

26 - السنن، دار الفكر - بيروت، د - ت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أبو داود، السجستاني :

27 - السنن، دار الفكر - بيروت، د - ت .

الدريني، فتحي :

28 - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3 ، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1984م .

29 - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط1 ، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1982م.

30 - دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر،ط1 ، دار قتيبة - دمشق، 1988م .

31 - الفقه الرسلامي المقارن مع المذاهب، مطبعة جامعة دمشق، 1978م - 1980م .

الدهلوي، شاه ولي الله :

32 - حجة الله البالغة، دار المعرفة - بيروت، د - ت .

عبد الرازق، مصطفى :

33 - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3 ، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، 1966م .

الرازي، ابن الخطيب محمد بن عمر :

34 - المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، ط1 ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .

ابن رشد، أبو الوليد :

35 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر - دمشق، د- ت .

الريسوني، أحمد :

36 - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1 ، دار الأمان للنشر والتوزيع - الرياض، 1411هـ/ 1991م .

الزرقاء، مصطفى أحمد :

37 - المدخل الفقهي العام، ط10 ، دار الفكر - دمشق، 1968م .

الزركلي، خير الدين :

38 - الأعلام، ط5 ، دار العلم للملايين - بيروت، 1980م .

الزنجاني، شهاب الدين :

39 - تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق محمد أديب صالح، ط4، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1407هـ / 1986 م .

ابن زغيبة، عزالدين :

40 - المقاصد العامة للشريعة، أطروحة ماجستير بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين - تونس، نسخة خاصة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أبو زهرة، محمد :

41 - مالك، ط2 ، دار الفكر العربي - القاهرة، 1952م .

42 - تنظيم الإسلامي للمجتمع، ط1 ، دار الفكر العربي - القاهرة، 1965م .

43 - المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ط2 ، الدار السعودية للنشر والتوزيع 1401هـ / 1981م.

السبكي، وابنه، علي بن عبد الكافي وعبد الوهاب بن علي :

44 - الإبهاج في شرح المنهاج، ط1 دار الكتب العلمية - بيروت، 1984م .

السبكي، عبد الوهاب بن علي :

45 - جمع الجوامع، دار إحياء الكتب العربية، د - ت .

46 - طبقات الشافعية الكبرى، ط1 ، المطبعة الحسينية المصرية، د - ت .

ابن عبد السلام :

47 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط2 ، دار الجيل - بيروت، 1400هـ / 1980.

ابو سليمان ،عبد الوهاب ابراهيم :

48 - الفكر الاصولي دراسة تحليلية نقدية، ط2 ، دار الشروق - جدة، 1404هـ/1984م .

الشاطبي:

49 - الموافقات في أصول الشريعة ،ط2 ، دار المعرفة - بيروت، 1395هـ/1975م .

50 - الاعتصام ،ط1 ،دار الكتب العلمية - بيروت ، 1408هـ/1988.

شلبي ،محمد مصطفى :

51 - تعليل الاحكام ،ط2 ، دارالنهضة العربية - بيروت، ، 1401هـ/1981م.

52 - المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية - بيروت، 1985م .

شلتوت ، محمود:

53 - الإسلام عقيدة وشريعة ،ط8 ، دار الشروق ، 1395هـ/1975م.

الشوكاني ،محمد بن علي :

54 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول ، دار المعرفة - بيروت ، 1399هـ/1979م.

55 - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى محمد الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ، د - ت.

الطبري ، محمد بن جرير :

56 - جامع البيان في تفسير القرآن، ط4 ، دار المعرفة - بيروت ، 1980م.

ابن عاشور ،محمد الطاهر :

57 - تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس ، 1984م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

58 - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، الشركة التونسية للتوزيع - تونس 1979م.
59 - مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشركة التونسية للتوزيع - تونس ، 1985م.
60 - أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع - تونس، 1967م.
61 - كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا، الشركة التونسية للتوزيع - تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر،1976م.

ابن عاشور ، محمد العزيز :

62 - جامع الزيتونة المعلم ورجاله، دار سراس للنشر - تونس، د - ت .

ابن عاشور، محمد الفاضل :

63 - الحركة الأدبية والفكرية في تونس ،ط2 ، الشركة التونسية للتوزيع - تونس 1972م.
64 - أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، مكتبة النجاح - تونس ، 1965م.
65 - تراجم الأعلام ،ط1 ، الدار التونسية للنشر - تونس ، 1970م.

العالم، يوسف حامد :

66 - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ،ط1 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي هيرندن - فرجينيا - و.م.أ - 1412هـ/ 1991م.

العلواني ، طه جابر :

67 - إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهدى، عين مليلة -الجزائر، 1991م .

ابن العماد الحنبلي :

68 - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الآفاق الجديدة - بيروت، د- ت .

الغزالي ، أبو حامد :

69 - المستصفى من علم الاصول، دار الفكر - دمشق، د-ت .
70 - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل تحقيق، حمد عبيد الكبسي، مطبعة الإرشاد - بغداد ، 1971م.
71 - المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط2 ، دار الفكر - دمشق ، 1400هـ/ 1980م.

الفاسي، علال :

72 - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط4 ، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء ، 1411هـ/ 1991م.

الفيروز آبادي .

73 - القاموس المحيط، ترتيب الطاهر أحمد الزاوي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1399هـ/ 1979م.

جمعية الإمام عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي :
74 - المصباح المنير، مكتبة لبنان - بيروت، 1987م .
ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد:
75 - روضة الناظر وجنة المناظر، الدار السلفية - الجزائر، 1991م.
القرافي، أحمد بن إدريس :
76 - الفروق، دار المعرفة - بيروت، د-ت.
77 - شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط1 ، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، ودار الفكر، د - ت .
قطب، سيد:
78 - في ظلال القرآن، ط10 ، دار الشروق - بيروت، 1402هـ/ 1982م .
ابن القيم :
79 - أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، 1407هـ/ 1987م .
80 - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الفكر - دمشق، 1982م .
مالك بن أنس :
81 - الموطأ، تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة .
مدكور، محمد سلام :
82 - مباحث الحكم عند الأصوليين، مطبعة الرسالة - القاهرة، د - ت .
مسلم بن الحجاج :
83 - الصحيح، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، د - ت .
المطيعي، محمد بخيت :
84 - سلم الوصول لشرح نهاية السول - على هامش نهاية السول للأسنوي - عالم الكتب - القاهرة، د- ت .
المقري، محمد بن محمد أبو عبد الله :
85 - القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، د - ت .
ابن منظور :
86 - لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، ط3 ، دار المعرفة - بيروت، د - ت .
المودودي، أبو الأعلى :
87 - مبادئ الإسلام، المكتب الإسلامي - بيروت، د - ت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النبهان، محمد فاروق :

88 - المدخل للتشريع الإسلامي، ط2 ، وكالة المطبوعات - الكويت، ودار القلم - بيروت، 1981م .

ابن نبي، مالك

89 - مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4 ، دار الفكر - دمشق، 1984م .

90 - ميلاد مجتمع، ط2 ، دار الفكر - دمشق، 1974م.

النجار، عبد المجيد :

91 - فقه التدين فهما وتنزيلا، كتاب الأمة 23 ، رئاسة المحاكم الشرعية - قطر، 1990م.

الندوي، علي أحمد :

92 - القواعد الفقهية، ط1 ، دار القلم - دمشق، 1406هـ/1986م .

النسائي :

93 - السنن، ط1 ، دار المعرفة - بيروت، 1411هـ/1991م .

النووي، يحيى بن شرف الدين :

94 - شرح الأربعين النووية، ط2 ، مطبعة الاستقامة - القاهرة، 1353هـ .

النيفر، محمد :

95 - عيون الأريب فيمن ظهر بتونس من عالم وأديب، الدار الترنسية للنشر - تونس، د- ت .

وافي، علي عبد الواحد :

96 - حقوق الإنسان في الإسلام، ط5 ، دار النهضة - القاهرة، 1979م .

عبد الوهاب، حسن حسني :

97 - خلاصة تاريخ تونس، ط4 ، الدار التونسية للنشر، د- ت.

- المقـــالات والبـــحوث

الإبراهيمي، محمد البشير :

98 - أشيخ الإسلام هو أم شيخ المسلمين؟، البصائر عدد20 سنة 1936م، منشور ضمن مجموعة جريدة البصائر، ط1 ، دار البعث - قسنطينة، 1406هـ /1984م .

99 - الرجال أعمال: محمد الطاهر بن عاشور وعبد الحميد بن باديس إماما النهضة العلمية بالشمال الإفريقي، البصائر عدد 44 سنة 1948م .

ابن باديس :

100 - شيخ الإسلام بتونس، البصائر عدد 16 سنة 1936م، منشور ضمن مجموعة جريدة البصائر، ط1 ، دار البعث - قسنطينة، 1404هـ /1984م .

بلخوجة، محمد الحبيب :

101 - شيخ الإسلام وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، مجلة جوهر الإسلام، عدد 3 - 4 -

تونس، 1398هـ/ 1978م .

جبران، محمد مسعود :

102 - الإمام محمد الطاهر بن عاشور، مجلة جوهر الإسلام عدد 5 - تونس، 1398هـ /1978م .

الزيدي، علي :

103 - الوضع العام للتعليم الزيتوني حتى إصلاح سنة 1951 م، المجلة التاريخية المغربية، عدد 33 - 34 - تونس، 1984م .

104 - حركة إصلاح التعليم بجامعة الزيتونة منذ نشأتها حتى لجنة صوت الطالب الزيتوني، المجلة التاريخية المغربية، عدد 35 - 36 - تونس، 1984م .

سلامة، الطيب :

105 - مناهج الزيتونة من خلال التحرير والتنوير، بحث ضمن أعمال ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين - تونس، 1985م .

السليماني، عائشة :

106 - علم مقاصد الشريعة نشأته وتطوره حتى الإمام أبي إسحاق الشاطبي، مجلة الموافقات، عدد1، المعهد الوطني العالي لأصول الدين - الجزائر، 1412هـ /1992م .

السويسي، محمد بن يونس :

107 - الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي تونس الأشهر خلال القرن الرابع عشر الهجري، بحث ضمن أعمال ملتقى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين - تونس، 1985م.

ابن عاشور، محمد العزيز :

108 - التعليم الزيتوني من ترتيب المشير أحمد باي إلى تأسيس مشيخة الجامع الأعظم وفروعه، المجلة التاريخية المغربية، عدد41 - 42 - ترنس، 1986م .

العلواني، طه جابر فياض :

109 - علم أصول الفقه: تطوره وأهم ما كتب فيه، مجلة المسلم المعاصر عدد 15 ، الشركة المصرية للطباعة والنشر، 1978م .

المنوني، محمد :

110 - موافقات أبي إسحاق الشاطبي واستمرارية تأثيرها في مؤلفات العصر الحديث، مجلة الموافقات، عدد1 ، المعهد الوطني العالي لأصول الدين - الجزائر، 1412هـ /1992م .

النجار، عبد المجيد :

111 - مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، عدد 2، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة، 1407هـ /1987م .

112 - الإنسان في القرآن، مجلة الموافقات، عدد3 ، المعهد الوطني العالي لأصول الدين - الجزائر، 1414هـ /1994م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خامسا : فهرس الموضوعات

مقدمة : ..... ص1 - ص8

تمهيد في تعريف المقاصد ..... ص9 - ص11

الباب الأول

المقاصد نشأة وتطورا

(ص12 - ص64)

الفصل الأول : ظهور المقاصد بتعليل الأحكام .....ص13 - ص38

أولا : تعريف التعليل 14

ثانيا : التعليل عند المتكلمين 16

ثالثا : التعليل عند الأصوليين والفقهاء 18

1 - التعليل باعتبار الواقع ونفس الأمر 18

2 - التعليل باعتبار معقولية المعنى وعدمه 20

- مفهوم العبادة والتعبد 21

- أحكام الشريعة بين التعليل والتعبد 23

رابعا : دور التعليل وظهور فكرة المقاصد 27

- القياس 28

- المناسب 31

خامسا : الظاهرية والتعليل 33

الفصل الثاني : تطور فكرة المقاصد منذ نشأتها حتى العصر الحديث..ص39 - ص64

أولا : فكرة المقاصد عند الأصوليين 41

- الباقلاني 43

- القاضي عبد الجبار 43

- إمام الحرمين 45

- أبو حامد الغزالي 46

- سيف الدين الآمدي 49

- الفخر الرازي 49

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا : فكرة المقاصد عند الفقهاء 50
- أبو الحسن الكرخي 50
- أبو زيد الدبوسي 51
- عز الدين بن عبد السلام 52
- القرافي 53
- ابن تيمية 54
- ابن القيم 56
ثالثا : فكرة المقاصد عند الإمام الشاطبي 56
رابعا : المقاصد بعد الشاطبي 62

الباب الثاني

ابن عاشور ومنهجه في دراسة المقاصد

(ص65- ص126)

الفصل الأول : حياة ابن عاشور ونشاطه الإصلاحي ..... ص66 - ص94
أولا : توطئة تاريخية 67
1 - اصلاحات الوزير خيرالدين باشا 67
2 - صدمة الاحتلال 68
ثانيا : مولده ونشأته 69
1 - مولده ونسبه 69
2 - نشأته 70
ثالثا : تعلمه واحتكاكه بالحركة الإصلاحية 71
1 - التحاقه بجامع الزيتونة 71
2 - شيوخه 72
3 - احتكاكه بالحركة الإصلاحية 74
رابعا : اشتغاله بالتدريس والانتاج القلمي 77
1 - اشتغاله بالتدريس 77
2 - انتاجه القلمي 78
خامسا : اشتغاله بالفتوى والقضاء 82
1 - انتصابه للفتوى 82
2 - عمله في ميدان القضاء 84

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سادسا : نضاله في سبيل إصلاح التعليم الزيتوني 85
1 - اهتمام ابن عاشور بالتعليم 86
2 - مسيرة إصلاح التعليم الزيتوني 88
سابعا : دوافع اهتمام ابن عاشور بالمقاصد 93
الفصل الثاني : منهج ابن عاشور في دراسة المقاصد ..... ص95 - ص126
أولا : تقويم ابن عاشور لعلم الأصول 96
1 - موضوع علم أصول الفقه 97
2 - طبيعة مسائل الأصول 98
ثانيا : موقفه من التعليل 99
1 - التعليل الكلامي 100
2 - التعليل الأصولي الفقهي 100
ثالثا :موضوع المقاصد 102
- القسم الاول : 102
1 - إثبات المقاصد 102
2 - احتياج الفقيه لمعرفة المقاصد 103
3 - أدلة الشريعة اللفظية لاتستغني عن معرفة المقاصد 105
- القسم الثاني : 107
1 - ابتناء مقاصد الشريعة على الفطرة 109
2 - السماحة 110
3 - المقصد العام من التشريع 110
4 - عموم الشريعة 113
- القسم الثالث :..... 115
رابعا : طريقة ابن عاشور في الاستدلال 117
1 - طبيعة مسائل المقاصد 117
2 - طرق إثبات المقاصد 118
خامسا : موقفه من أهل الفقه والنظر 122
1 - أئمة السلف 122
2 - الفقهاء والأصوليون 122
3 - أعلام الفكر المقاصدي 124

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الثالث

القضايا الأساسية للمقاصد عند ابن عاشور

(ص127 - ص216)

الفصل الأول : المصلحة ص128- ص160

أولا : تعريف المصلحة 129

ثانيا: المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة 131

ثالثا : ضابط اعتبار المصالح والمفاسد 134

رابعا: إدراك المصالح بالعقل 138

خامسا: نظام المصلحة 142

1 - الكليات الخمس 143

2 - مراتب المصالح 148

سادسا: طلب الشريعة للمصالح 153

1 - ميزان الترجيح بين المصالح 153

2 - الاستلال المرسل 155

الفصل الثاني : المقصد الاجتماعي للشريعة إجمالا ص161- ص189

أولا : إثبات المقصد الاجتماعي للشريعة 162

ثانيا : المقصد الاجتماعي ومقصد الديانة 164

ثالثا : البعد الاجتماعي لقسم الديانة 168

1 - البعد الاجتماعي للعقيدة 169

2 - العبد الاجتماعي للعبادات 171

رابعا : طبيعة الاجتماع الإنساني 172

1 - فطرية الاجتماع 173

2 - ذاتية المجتمع 175

3 - معادلة الفرد والمجتمع 176

خامسا : حقيقة الصلاح الاجتماعي 180

1 - الخلافة هي وظيفة الإنسان وغاية وجوده 180

2 - العبادة أساس الخلافة وروحها 181

سادسا : مراتب الصلاح الاجتماعي 182

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث : المقصد الاجتماعي للشريعة تفصيلا ص190- ص216
أولا : المساواة 191
1 - أساس المساواة 191
2 - الاختلاف الطبيعي بين الناس ووظيفته 194
3 - عموم المساواة 195
4 - موانع المساواة 196
ثانيا : الحرية 198
1 - حقيقة الحرية 198
2 - أنواع الحريات المشروعة 200
3 - تقييد الحرية 204
ثالثا : العدل 205
1 - مفهوم العدل وأهميته 205
2 - العدل مبدأ مطلق 206
3 - العدل أساس المشروعية 208
4 - جوانب من العدل في الحياة الاجتماعية 209
رابعا : التكافل الاجتماعي 212
1 - مفهوم التكافل الاجتماعي 212
2 - مشروعية التكافل الاجتماعي 213
3 - عناصر التكافل الاجتماعي 214

خاتمة

(ص217 - ص226)

أولا : تقويم عام لجهود ابن عاشور 218
1 - نواحي التقليد والاستفادة 218
2 - نواحي التجديد والإضافة 220
ثانيا : الاقتراحات 224

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

(ص227 - ص253)

1 - فهرس الآيات القرآنية 228

2 - فهرس الأحاديث النبوية 233

3 - فهرس الأعلام 234

4 - فهرس المصادر والمراجع 240

5 - فهرس الموضوعات 248

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية