المجلس العلمي

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم الشريعة والقانون

من إعداد الأستاذة: د/ مبارك حفيظة

الموسم الجامعي2020-2021

مقدمة:

الحمد لله واهب النعم، شارع الأحكام، تفضّل برحمته بمراعاة مصالح الأنام في الحال والمآل للجماعات والآحاد؛ فله واسع الشكر والحمد على جزيل المن والعطاء.

وصلّى الله على نبيّه المبعوث رحمة للعالمين، مبلّغ الرسالة، وخاتم أنبياء الهداية صلّى الله عليه أفضل صلاة وأتّم سلام، وعلى آله وصحبه الأخيار إلى يوم الدين؛ أمّا بعد:

بعدما أنهينا بحمد الله وفضله محاضرات السداسي الأول، والتي تعرضنا فيها تحديداً للتأسيس النظري لمقاصد الشريعة، والتنزيل لها من خلال الحديث عن مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها المعرفية والمنهجية، وما يتعلق بنشأتها، حيث أكدنا معلماً أساسا في ذلك يقوم على أن مقاصد الشريعة نشأت في نصوص الوحي كتاباً وسنة، وأنها منهج أصيل اعتبره الشارع في التشريع. وبعد الوقوف على مسالك استنباطها التي تراوحت بين المنصوص، والمعقول من النصوص، تطرقنا لتقسيمات المقاصد، ومكملاتها والتي من أهمها المقاصد العامة وما يندرج تحتها من ضروريات، وحاجيات، وتحسينات، وأوصاف الشريعة العامة من الفطرة والسماحة، والحرية، والعدل، والمساواة....والتي ينصرف إليها معنى المصالح عند الإطلاق... والمقاصد الخاصة.

أتينا بعدها إلى بيان قواعد المقاصد من خلال اعتبارات معينة: مسالك إثباتها، أقسام المصلحة، وسائل المقاصد، الترجيحات...

تطرقنا بعدها لعلاقة النص بالمصلحة تخصيصا وبيانًا لنصل في الأخير إلى الاجتهاد المقاصدي، وفهم النصوص في ضوء مقاصد الشريعة، وتنزيلها وفق قواعد قررها العلماء.

أمّا عن محتوى مطبوعة السداسي الثاني؛ فإنّه غنيٌ ثريٌ يطرح قضايا هذا العلم تأسيسا وتأكيدا وتحليلا ومناقشة، على غرار المحتوى السابق، حيث سننتقل من خلالها إلى الحديث عن الفكر المقاصدي، والتشكل المعرفي لعلم المقاصد وتشير العبارة الأخيرة –والتي اختارها أعضاء فريق التكوين وتم إعتماها– إلى باكورة الجهود المبذولة في تأسيس هذا النوع من

أنواع المعرفة المندرجة في إطار العلوم الشرعية، تحديداً ضمن منهج استنباط الأحكام الشرعية.

ولم أجد فيما بحثت عنه استعمال هذه العبارة إلا من قبل أحد الباحثين الأفاضل وهو: أبو سكينة عبد الله محمد ولد عثمان الحسني في مقاله حول: "دراسة في بنية التشكل المعرفي لعلم **المقاصد**"[1]، **حيث** أجاب فيها عن إشكالية التكامل المعرفي لعلم أصول الفقه، والمقاصد لتحقيق حل الأزمة المعرفية، التي واكبت الاجتهاد الأصولي، محلّلاً في ذلك نظرية الشاطبي تحديداً، ومدى نجاعتها في المجتمع المعاصر.

وبناءً على ذلك، فإنّنا سنتناول دراسة وتحليل تلك الجهود، ومدى مساهمتها في حل الأزمة المعرفية في المجتمع المعاصر؛ خاصة إذا علمنا أنّ مقاصد الشريعة شرطٌ ضروري وأكيد لأي عمل اجتهادي، ولكل مجتهد. يختل بعدمه ركن الاجتهاد، ولا يقوم على استقامة.

كما سأتناول الحديث عن المؤسسين للفكر المقاصدي، مع تحديد مدلول هذا المصطلح لأنتقل إلى عرض نماذج في هذا الصدد، تم تحديدها اتفاقاً من قبل أعضاء فريق التكوين هي:

نجم الدين الطوفي(ت:716هـ) من خلال تنظيره لمسألة تخصيص النص بالمصلحة حيث نعرض الأخيرة، ونستخرج القواعد المستفادة من هذه المسألة، التي تعتبر منهجاً فريداً تميز به التشريع الإسلامي، يمثل ما فيه من مرونة وواقعية، حيث تأسست فيه أركان هذا المنهج، التي تجلت من خلال تصرفات الشارع، وعدوله من القواعد العامة إلى الاستثناءات في إطار الأحكام الابتدائية الدائمة والمستثناة من أصل عام، والأحكام الاستثنائية المؤقتة، وما يعتري المكلفين من ضرورات تبيح المحظورات.

لأنتقل إلى العصر الحديث من خلال الفكر المقاصدي عند ولي الله الدهلوي (ت: 1176 هـ)؛ وما قدمه الطاهر بن عاشور؛ لننتقل أخيراً إلى جهود المؤلفين المعاصرين في مقاصد الشريعة، وهم حسب ماحدد في مفردات المقياس: د/جمال الدين عطية، و د/طه جابر العلواني، و د/عبد المجيد النجار؛ نتناول ذلك بالتحليل والتقويم، لننتقل إلى الفكر المقاصدي

[1]- انظر، موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي، iefpedia.com

عند الاتجاهات الحداثية، لنختم بثنائية المقاصد وحقوق الإنسان، باعتبار هاتين الثنائيتين مرتبطتين أشد الارتباط بالواقع المعاصر، فكيف قسمهم المقاصد فيهما؟

هذا وفي الأخير أضع فهرسا جامعا للمصادر والمراجع المعتمدة.، وفهرسا لمحتويات المطبوعة.

وإنّي إذ أقدم هذا السفر لطلبة الماستر، أشيد بجهد من سبق في بيان معالم هذا العلم، سواء من حيث التنظير والتأصيل أو من حيث التطبيق والتفعيل. وأحاول من خلال جهدي فيه أن أرقى بالطلاب في مدارك هذا العلم بعد تحصيلهم لمفاهيمه العامة؛ لما لاحظت في معظمهم من قصور في الاستيعاب ونقص في المكنات، مساهمة في تأطيرهم البيداغوجي، وتحصيلهم العلمي؛ ليكون عونا لهم في كنه تفاصيل مواضيع متجددة ومستجدة، وتدريبهم على استيعاب القضايا الكلية والجزئية، التي تطرأ في إطار إنجاز بحوثهم العلمية بدءاً من مذكرة الماستر إلى مذكرة الدكتوراه.

أحيطهم بما تمّ جمعه مما تناثر من قواعده وفوائده، ضمن محتوى علمي محكم تمّ تسطيره من لدن فريق التكوين لتخصص الشريعة والقانون.

وهو بذلك يسهم في تزويد الطلاب في هذه المرحلة من مراحل البحث والطلب في نظام ل.م.د، بفوائد من هذا العلم تزيل اللّبس والغموض عن كثير مما يعرض لهم.

وإذ أقدم هذا الجهد المتواضع، أعتذر لأهل السبق والعلم والفضل عن كل تقصير وقعت فيه عن غير قصد، من إهمال توثيقات، أو قصور عن شروح، أو إطناب من غير ما داعي....فهو جُهدٌ حاولت فيه التمهل والتحري، والتثبت فيما يُكتب ويُنقل، جمعته في شكل مطبوعة بيداغوجية، تُقرب للطالب مسائل علم المقاصد في صورة مُبسطة، ولازلت مع التدريس ومتابعة الطلبة من خلال المحاضرات، والتطبيقات، أستدرك وأشرح متعلقاتها وأمثل لمسائلها بما أوتيت من جهد وعمل واجتهاد وعلم متواضع.

وقد أحسن العماد الأصفهاني حين جمع في كلامه درارا نادرة في وصف استيلاء النقص على البشر حيث قال: "إني رأيت أنّه ما كتب أحدهم في يومه كتابا إلا قال في غده، لو

غُيّر هذا لكان أحسن ولو زُيّد ذاك لكان يستحسن، ولو قدّم هذا لكان أفضل، ولو ترك ذاك لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النّقص على جملة البشر.

وفي الأخير أسأل الله تعالى الإعانة على البيان والإفهام؛ إذ هو مقام أنزل الله فيه كل من تعلّم علماً وعلّمه. كما أرجو أن يكون مما يُنتفع به بعد حلولي في رمسي، وأن يحيي به ذكري، آمين

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محاضرات السداسي الثاني:

التشكل المعرفي لعلم المقاصد (دراسة وتحليل)

المحاضرة الأولى: الفكر المقاصدي وتطوره وقواعده.

المحاضرة الثانية: نجم الدين الطوفي وإشكالية علاقة المصلحة بالنص.

المحاضرة الثالثة: الفكر المقاصدي عند ولي الله الدهلوي؛ تحليل وتقويم.

المحاضرة الرابعة: الفكر المقاصدي عند الطاهر بن عاشور؛ تحليل وتقويم.

المحاضرة الخامسة: ابن عاشور وتدشين القول في إشكالية استقلال المقاصد، والمقاصد الخاصة.

المحاضرة السادسة: الفكر المقاصدي عند جمال الدين عطية؛ تحليل وتقويم.

المحاضرة السابعة: الفكر المقاصدي عند طه جابر العلواني؛ تحليل وتقويم.

المحاضرة الثامنة: الفكر المقاصدي عند عبد المجيد النجار؛ تحليل وتقويم.

المحاضرة التاسعة: إشكالية حصر الضروريات في الكليات الخمس.

المحاضرة العاشرة: الفكر المقاصدي عند الاتجاهات الحداثية.

المحاضرة الحادية عشر: المقاصد وحقوق الانسان.

المحاضرة الثانية عشر: المقاصد وروح القانون.

المحاضرة الأولى:

الفكر المقاصدي وتطوره

أولاً: تحديد مفهوم الفكر المقاصدي

ظهر في الكتابات المعاصرة في مجال مقاصد الشريعة مصطلح : الفكر المقاصدي على غرار مجالات أخرى ك: الفكر السياسي، الفكر الاقتصادي، الفكر القانوني، ومن بين تلك الكتابات:

1-الفكر المقاصدي قواعده وفوائده د.أحمد الريسوني.
2-الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي.
3-الفكر المقاصدي عند الإمام مالك د. محمد نصيف العسري.
4-الفكر المقاصدي عند رشيد رضا د. منوبة برهاني.

وغيرها كثير، ولعل أبرز ما يستند إليه الفكر المقاصدي سواء معاني منصوصة أو أصولا مصلحية أمران هما: التعليل والقرائن، ويبدو ذلك عند النظر إلى واقع هذا الفكر في مصادر علم الأصول الأولى.[1]

فما المقصود بهذا المصطلح، وقبل ذلك لا بد من التنبيه على أنّ الإسلام ليس مجموعة أفكار، لكن وحي منزل من رب العالمين في القرآن العظيم، وفي سنة النبي (صلى الله عليه سلم) الذي لا ينطق عن الهوى :" **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** " [النجم:4]

أمّا الفكر فهو قابل للطرح والمناقشة، قد يصح وقد لا يصح؛ فلا يجوز أن يطلق عليه فكر لأنّ التفكير من خصائص المخلوقين، والفكر يقبل الصواب والخطأ، والشريعة معصومة من الخطأ. ولا يقال كذلك مفكر إسلامي، لأن العالم الذي له رتبة الاجتهاد والنظر مقيد بحدود

---

[1]- إسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م، ص41.

الشرع فليس له أن يفكر فيشرع، وإنما عليه البحث وسلوك طريق الاجتهاد الشرعي لاستنباط الحكم.[1]

وقد وردت الألفاظ المشتقة من مادة فكر في القرآن ثمانية عشر مرة، بصيغة الفعل منها:

أ- قوله تعالى: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ" [الأنعام:50]، وقوله تعالى: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" [النحل:44]

ب- وقوله سبحانه: "أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى" [الروم:8]

فهذه الألفاظ، وغيرها مما جاء في القرآن مشتقاً من الفكر، تبين أنه يعبر بها عن معاني النظر والاعتبار والتدبر ونحوها.

فالفكر المقاصدي كما يقول د أحمد الريسوني :"هو الفكر المتشبع بمعرفة معاني مقاصد الشريعة وأسسها ومضامينها من حيث الاطلاع والاستيعاب، وهو الذي أكد مقصدية الشريعة في كلياتها وجزئياتها وأن لكل حكم حكمته ولكل تكليف مقصده أو مقاصده، وهو الذي يفهم نصوص الشريعة ويفقه أحكامها في ضوء ما تقرّر من مقاصدها العامة والخاصة."[3]

بعبارة أخرى: "الفكر المقاصدي هو الفكر المتبصر بالمقاصد المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائدها."[4]

"والفكر المقاصدي في بعض مستوياته العليا يصبح مؤسسا على استحضارها واعتبارها في كل ما يقدره أو يقرره أو يفسره فالفكر المقاصدي ه الفكر المتبصر بالمقاصد المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائدها.[1]

---

[1]- بكر بن عبد الله أبوزيد: معجم المناهي اللفظية ويليه فوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ط3/1417هـ-1996م، ص 431.

[2]- انظر: محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة فكر.

[3]- أحمد الريسوني: الفكر المقاصدي؛ قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص 64 ومابعدها.

[4]-المرجع نفسه، ص 35.

إن جوهر الفكر المقاصدي يقوم على "المصلحة"، وأن هذه الشريعة الإسلامية إنما أنزلت لتحصيل مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن الشارع وضعها لمصالح باتفاق. وإنما يتم إدراك وجه المصلحة بإعمال المجتهد جهده العلمي، والعقلي في تعقل الأدلة الشرعية من أجل فقهها تفسيرًا، وتعليلاً، ثم استدلالاً، ومن هنا شكّل "التعليل" أساس الفكر المقاصدي عند الأصوليين، وهو بالضرورة مبني على أن الأحكام الشرعية -من أوامر ونواهٍ- معقولة المعنى.

ثانياً: نشأة الفكر المقاصدي، وتطوره

نشأت بوادر الفكر المقاصدي مع اجتهادات الصحابة، والتابعين المستندة على ما اشتملت عليه نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية من تعليلات مصلحية للأحكام، التي جاءت بها. ومن ثم كان الصحابة والتابعون من بعدهم يلتفتون إلى المقاصد في اجتهاداتهم التي فرضتها طبيعة عصرهم والمشكلات التي طرأت فيه، محاولين فهم وتطبيق النصوص الشرعية في ضوء تلك المستجدات بما يحقق المقاصد.

ثم تبلور الفكر المقاصدي مع الأئمة المجتهدين فيما بعد في القرن الثاني الهجري، والذي نبغ فيه جل الأئمة الأعلام، على أن استعمال لفظ المقاصد بمدلوله الاصطلاحي لم يبرز إلا بعد انقضاء القرن الثاني كما هو الشأن عند:

أ- أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم المتوفى في أواخر القرن الثالث أو بداية القرن الرابع وهو في مقدمة العلماء الذين اعتنوا بمقاصد الشريعة وأسرار الشريعة وإن كان ينحو في تعليلاته منحى إشاريا، أكثر منه منحى علميا منضبطاً.

ب- ثم توالى كلام العلماء في المقاصد إلى أواخر القرن الرابع ومطلع القرن الخامس مستخلصين الحكم التشريعية ومبرزين الأهداف والمقاصد العامة للشريعة، مبينين علل الأحكام كما يستفاد ذلك من كتب كل من أبي منصور الماتريدي (ت:333هـ) وأبي بكر القفال الشاشي (ت:365هـ) وأبي بكر الأبهري (ت:375هـ) والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت:403 هـ)

---

[1]-المرجع نفسه، ص35.

ت- ثم جاء دور التفصيل في الكلام عن مقاصد الشريعة ابتداءً من حوالي منتصف القرن الخامس الهجري تقريباً مع إمام الحرمين الجويني (ت:478هـ)، حيث يعد في طليعة المبرزين في هذا الفكر، كما يتجلى ذلك في: غياث الأمم في التياث الظلم، وكتابه "البرهان في أصول الفقه" وجاء فيهما الكلام عن المقاصد الشرعية، وأهمية مراعاتها بشيء من التفصيل في عدة مناسبات. ولم يقتصر على الكلام الإجمالي بل إنّه فصل في المقاصد، ومن ذلك تنبيهه على تقسيم مقاصد الشارع إلى ضرورية وحاجية وتحسينية.

ث- ثم تلميذه أبو حامد الغزالي (ت:505هـ) الذي يعتبر امتداداً لريادة شيخه في هذا الميدان مع أنّه أضاف إلى آراء شيخه تنقيحات وتوضيحات جعلت عرض آرائه في المقاصد أكثر تحريرا وضبطاً، خاصة في كتابه "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل." ثم كتابه "المستصفى في علم الأصول."

ج-أبو بكر بن العربي (ت:542هـ) الذي كانت له إضافات، واهتمام واضح بمجال الفكر المقاصدي.

ح-ثم فخر الدين الرازي (ت:606هـ) سيف الدين الآمدي (ت:631هـ)، وابن الحاجب (ت:646هـ)، وعز الدين بن عبد السلام (ت:660هـ)، وتلميذه شهاب الدين القرافي (ت:684هـ)، وهما يعتبران من الذين قاربوا التجديد في مجال المقاصد.

خ-والبيضاوي (ت:685هـ) ونجم الدين الطوفي (ت:716هـ) التي تغيى إقامة المصالح على رعاية المصلحة مُعتبراً إياها أقوى الأدلة، ثم تقي الدين أحمد بن تيمية (ت:728هـ)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت:751هـ)، وقد كانت لهما اجتهادات جعلتهما يقاربان التجديد في ميدان التنظير المقاصدي، ثم ابن السبكي (ت:771هـ)، والإسنوي (ت:772هـ)، لنصل إلى الإمام أبي اسحاق الشاطبي (ت:790هـ).

د- تجلى الفكر المقاصدي في العصر الحديث مع الإمام الطاهر بن عاشور والعلاّمة المغربي علاّل الفاسي. وبرزت روح الفكر المقاصدي لدى ابن عاشور في كتابه »مقاصد الشريعة الإسلامية» فهو كما يقول د/ جمال الدين عطية، أول جديد يذكر له هو مقارنته بين أصول الفقه وبين مقاصد الشريعة أو «علم مقاصد الشريعة»، وقد أتم الموضوع الذي بدأه الشاطبي في آخر كتاب المقاصد، وهو طرق إثبات المقاصد،

واعتنى بمصالح الأمة، والمقاصد الجماعية العامة لها، خلافاً لسابقيه من ربط المصالح والمقاصد بالأفراد.

ثالثاً: قواعد الفكر المقاصدي:

تمثل قواعد الفكر المقاصدي الضابط لإعمال هذا النوع من الفكر حتى يكون فكراً علمياً متميزاً فهي قواعد منهجية تعمل على توجيهه وتسديده، وقد جمع هذه القواعد وشرحها أحمد الريسوني[1]، وسنذكرها ههنا بنوع من الإيجاز محيلين تفاصيلها إلى الأعمال التطبيقية.

وتتمثل هذه القواعد في:

القاعدة الأولى: كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته:

بعيداً عن التفصيلات الجزئية فإن اعتبار جلب المصالح ودرء المفاسد في تقرير الأحكام هو القاعدة الأولى التي يتأسس عليها الفكر المقاصدي، فما من حكم شرعي إلا ويتضمن جلب مصلحة أو درء مفسدة علمها من علمها وجهلها من جهلها، فخفاء بعض أوجه المصالح والمفاسد وعدم ظهورها لا يعني نفيها بإطلاق.

القاعدة الثانية: لا تقصيد إلا بدليل.

إن نسبة مقصد ما إلى الشريعة الإسلامية أو نفيه لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الدليل فمقاصد الشريعة ليست بدعاً في القضايا العلمية ولا يجوز إثباتها وتقريرها بغير برهان.[2]

ويضبط هذه القاعدة مسالك إثبات المقاصد التي تطرقنا إليها في محاضرات السداسي الأول.

القاعدة الثالثة: ترتيب المصالح والمفاسد.

إذا علم أن المقاصد معاني تتضمنها مصالح محفوظة بأمرين، إما بجلبها أو بدرء المفاسد عنها، والمصالح المجتلبة بعضها آكد من بعض، والمفاسد المدروؤة بعضها أشد ضررا من

---

[1]- انظر: أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مرجع سابق.

[2]- أحمد الريسوني: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده ،ص 50.

بعض، ولا سبيل إلى التمييز بين أفراد المصالح لترتيبها حسب أهميتها وبين أفراد المفاسد لترتيبها حسب خطورتها إلا بالاجتهاد.[1]

تعمل هذه القاعدة على ضبط مسألة تعارض المصالح والمفاسد وتقديم الأولى فالأولى وذلك من خلال جهات ثلاث: اجتماع المصالح، اجتماع المفاسد، اجتماع المصالح والمفاسد، وتؤطر هذه القاعدة قواعد المقاصد التي تطرقنا إليها سابقا في مادة قواعد المكملات، وقواعد الترجيحات...

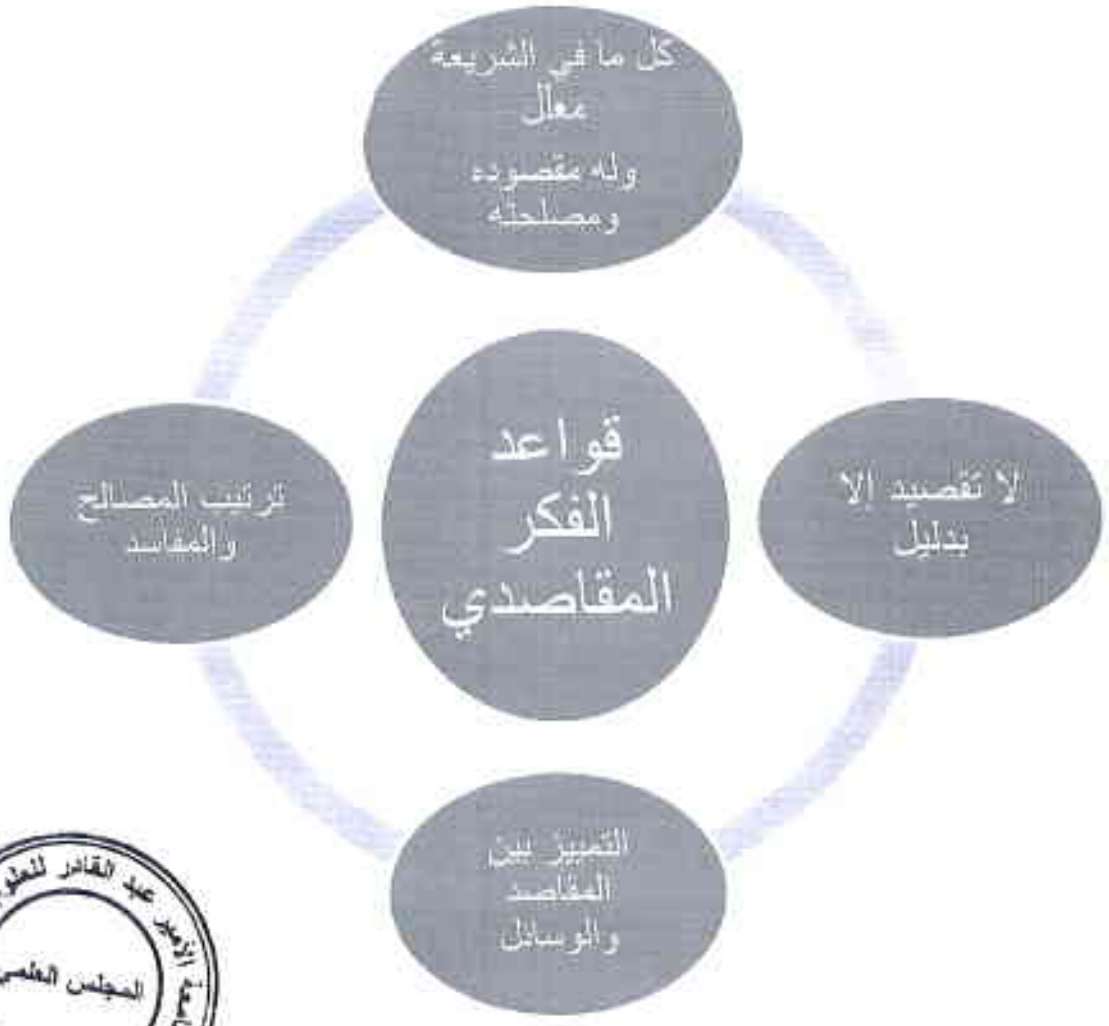
القاعدة الرابعة: التمييز بين المقاصد والوسائل.

تعتبر من أهم القواعد التي يقوم عليها الفكر المقاصدي وما ينبني على ذلك من وضع كل منهما في موضعه وإعطائه منزلته ووظيفته.[2] فالمصالح والمفاسد قد تكون في رتبه المقاصد وقد تكون في رتبة الوسائل، ويضبط هذه المسألة كثير من قواعد المقاصد منها ما يتعلق بالوسائل والتي تم التطرق اليها في محاضرات السداسي الأول.

[1]- عبد السلام الرفعي: فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، الدار البيضاء، 2004م، ص143 وما بعدها.

[2]- انظر، أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص 64.

المجلس العلمي



المجلس العلمي

شكل توضيحي رقم (1) : يبين قواعد الفكر المقاصدي.

المحاضرة الثانية:

التشكل المعرفي لعلم المقاصد

نجم الدين الطوفي وإشكالية علاقة المصلحة بالنص

لقد حلت المصلحة محلا عظيما في الدراسات الشرعية والأصولية، ودار حولها خلاف عريض من حيث الاحتجاج والاستدلال والاصطلاح.

كما احتلت قضية العلاقة بين النص والمصلحة حيزا كبيرا في الدراسات المعاصرة بناء على ما ذكره الطوفي (ت:716هـ)[1]، وفهم منه أنه يقدم المصلحة على النص عند التعارض وظن أنه يسوغ رد النص بدعوى المصلحة.

ولذا فمن الواجب بيان هذه الشبهة و الرد عليها.

محل الشبهة:

لم يشر من سبق من العلماء بعد الإمام الطوفي إلى أنه يقدم المصلحة على النص مطلقا، وظهر نقل ذلك بعد شرحه لحديث: "لا ضرر ولاضرار."[2] في مجموع شرحه للأربعين النووية، والذي نقله الشيخ رشيد رضا.[3]

---

[1]– هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الحنبلي الطوفي، الصرصري، البغدادي، ولقبه: نجم الدين وكنيته أبو الربيع والطوفي بضم الطاء، وسكون الواو، بعدها فاء نسبة إلى طوف وهي قرية من أعمال مدينة صرصر بقرب بغداد.ولد سنة سبع وخمسين وستمائة (657 هـ)

أكثر الطوفي من التصنيف في شتى العلوم، فصنف في أصول الدين: "بغية السائل في أمهات المسائل"، وفي التفسير "الاكسير في قواعد التفسير"، وفي الحديث "شرح الأربعين النووية"، وفي اللغة "شرح مقامات الحريري"، وفي أصول الفقه "مختصر الروضة."

انظر، ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط02، 1972، ج2/ص 145.

[2]– أخرجه مالك في الموطأ مرسلاً، من حديث: عمرو بن يحيى المازني، كتاب الأقضية، باب: 8، القضاء في المرفق، رقم الحديث: 2895، 467/2.

[3]- انظر، مجلة المنار مج10، ج9 سنة 1906م باب أصول الفقه (أدلة الشرع وتقديم المصلحة في المعاملات على النص) ص 745.

ولقد فنّد دعوى تقديم المصلحة على النص الشيخ مصطفى زيد في رسالته المصلحة في التشريع الإسلامي، تم توالت الدراسات فيما بعد لتحديد مقصود الطوفي من كلامه في شرح حديث: "لا ضرر ولاضرار"، محتجين في ذلك بالأدلة الشرعية، وموجهين لكلامه وفق المقصود العام.[1]

إذا فالأصل العام والاستثناء إخراج بعض أفراده بدليل، وقد بيّن حقيقة هذا المعنى العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام بعنوان: "ما استُثني من تحصيل المصالح ودرء المفاسد لما عارضه أو رجح عليه." قال: "وقد أمر الله تعالى بإقامة مصالح مُتَجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر إمّا لمشقة مُلابَستها، وإمّا لمفسدة تُعارضها، وزَجَر عن مفاسد مُتَماثلة، وأخرَج بعضها عن الزجر، إمّا لمشقة اجتنابها وإمّا لمصلحة تُعَارضها."[2]

أصول تخصيص النص بالمصلحة:

فالتخصيص بالمصلحة يقوم على أصل النظر في مآلات الأفعال، ويتمثل ذلك في مراعاة مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق، وهو ما يقتضي تكييفاً معيّنًا لتنزيل النصوص، وتكييفها للحالات التي تنطبق عليها النصوص، والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعيّن استثناؤها بصفة دائمة، أو بصفة عارضة.[3]

يقوم التخصيص بالمصلحة على أصلين عظيمين:

وهما : النظر في مآلات الأفعال، و تحقيق المناط.

أ-النظر في مآلات الأفعال وتخصيص النص بالمصلحة:

---

[1]- انظر، مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، ص 300.. عبد المنعم أحمد النمر: علم الفقه، ص 171. حسين حامد حسان: نظرية المصلحة، ص 22.

[2]- قواعد الأحكام، 06/1.

مثال الأول السواك ومثال الثاني زيارة القبور.

[3]- محمد البعدوي: مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي، مطبعة الفضيلة، الرباط، الطبعة الأولى، 2005م، ص 103.

فإذا وجد المجتهد أن تطبيق النص العام، يؤدي إلى مفسدة أعظم من مصلحة العمل به، فإنه يعدل عنه إلى غيره، ويبقى العمل به في غير هذه الصورة.[1]

يقول الشاطبي: "فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان، تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة... وهذا الذي قال هو نظر في مآلات الأفعال من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام، والقياس العام."[2]

2-تحقيق المناط وتخصيص النص بالمصلحة:

فإذا لم يتحقق مناط النص؛ عُدل عنه، وأُخرجت منه مثل هذه الحالة، التي لم يتحقق فيها المناط، لأن إعمال المناط على واقعة لا ينطبق عليها، قد يؤدي إلى حرج ومشقة، بالمصلحة الظاهرة الملائمة.[3]

ومن هنا قال الشاطبي: "اعلم أن كل مسألة تفتقر الى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه."[4]

أمثلة تطبيقة عن تخصيص النص بالمصلحة:

-الأصل عدم تضمين الصناع والأجراء فيما تحت أيديهم عملاً بمقتضى الحديث: "لا ضمان على مؤتمن."[5] وحصل الإجماع على عدم تضمينهم ثم حصل تغيير في الحكم رعاية للمصلحة، وقدمت المصلحة على النص والإجماع.[6]

---

[1]- أيمن جبرين جويلس الأيوبي: مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة، وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1432 هـ-2011م، ص 76.

[2]- الشاطبي: الموافقات، 150/4.

[3]- أيمن جبرين جويلس الأيوبي: المرجع السابق، ص 78 وما بعدها.

[4]- الشاطبي: الاعتصام، مراجعة وتدقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ- 2003م، ص 435.

[5]- أخرجه البيهقي في سننه عن عبد الله بن عمرو "رضي الله عنه"، 289/6.

[6]- أيمن جبرين جويلس الأيوبي: المرجع السابق، ص79.

-لم يكن الطلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس واحد طلقة واحدة، أمراً ثابتا مقرراً منذ عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) وهو سنة فعلية، ثم حصل الإجماع على ذلك، حتى جعل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الطلاق الثلاث؛ ثلاثاً بائناً[1].

-كان عدم التسعير هو الأمر المقرر بنص الحديث، فعن أنس بن مالك (رضي الله عنه) قال: **غلا السعر في عهد** رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقالوا: يارسول الله سعر لنا، فقال: "إن الله هو المسعر، القابض، الباسط، الرزاق، وإني لأرجو أن ألقى ربي، وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال."[2]

فهذا الحديث دليل شرعي عام على تحريم جميع صور، وأفراد التسعير؛ لأن التسعير ظلم وهو ممنوع في الشريعة، ولكن عند تطبيقه على كل الأحوال، والوقائع والأفراد؛ قد يترتب عليه ضرر عام بالناس، ومشقة؛ فهنا لا نعمد إلى النص لذا اجتهد التابعون من المجتهدين، وتابعوهم سعيد بن المسيب وجماعة، ورأو جواز التسعير رعاية للمصلحة.[3]

والاجتهادات طافحة بمثل هذه الأمثلة من لدن الصحابة (رضوان الله عليهم) تقتضي في ظاهرها مخالفة المصلحة للنص والإجماع، ولكن في حقيقة الأمر هي إعمال لأصل مراعاة المصالح، ودرء المفاسد المقرر شرعاً في قواعد كليات وأحكام جزئيات.

كما أن العدول من الأصل العام المقرر بالنص والإجماع؛ تقتضيه قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد، من خلال قاعدتي النظر في مآلات الأفعال، وتحقيق المناط.

المجلس العلمي

[1]- أيمن جبرين جويلس الأيوبي: المرجع السابق، ص79.

[2]- أخرجه ابن عبد البر في الاستذكار عن أنس بن مالك "رضي الله عنه" 423/5، روي من وجوه صحيحة لا بأس بها.

[3]- أيمن جبرين جويلس الأيوبي: المرجع السابق، ص 79.

تخصيص النص بالمصلحة عند نجم الدين الطوفي

عرض وتحليل النظرية:[1]

أ- يقرر أولا وجوب العمل بحديث لا ضرر ولا ضرار بعد إثبات جودة سنده ومتنه يقول: "فإذاً هذا الحديث ثابت يجب العمل بموجبه."[2] ثم يبدأ في شرح مفرداته يقول: "والضرر: إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، والضرار: إلحاق مفسدة به على جهة المقابلة، أي كل واحد منهما يقصد ضرر صاحبه والمعنى: لا لحوق ضرر شرعا إلا بموجب خاص مخصص... وإنما كان الضرر منتفيا شرعا فيما عدا ما استثني - فالحدود من قبيل ما استثني من الحديث- لأن الله عز وجل يقول :"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" [البقرة:185] "يريد الله أن يخفف عنكم" [النساء:28]

ب-ثم علّل نفي الضرر بأن وضع الدين قام على تحصيل المصلحة من خلال آيات رفع الحرج والمشقة.

ت- ويقرّر أن نفي الضرر عام إلا ما خصّصه الدليل "وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة."[3]

ث-وهنا يفترض الطوفي أن بعض الأدلة الشرعية قد تؤدي إلى مفسدة وضرر، ويرى أن هذا الضرر ليس لازماً للحكم الشرعي، وإنما يقع في بعض الأفراد بدليل تأكيده على العمل بالدليلين :"لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تتضمن ضرراً، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلا لأحدهما، وهو هذا الحديث ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها."[4]

---

[1]- انظر، أيمن أيوب جبرين: المرجع السابق، ص183.

[2]- الطوفي: شرح الأربعين النووية،

[3]- الطوفي: شرح الأربعين النووية،

[4]- الطوفي: شرح الأربعين النووية،

بخصوص التوثيق من هذا الكتاب متعذر حاليا نظرا لعدم توفره بالمكتبة المركزية وأملك نسخة منه في مكتبتي الخاصة في وهران وسأحيل التوثيقات قريبا

ج-يرى الطوفي أن هذه الأدلة لا تتضمن ضررا أبدا من الناحية النظرية ولكن قد يحدث بضرر عند التطبيق بسبب ملابسات المكلف وزمانه ومكانه ولذلك نجده يقول: "والاشبه أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها."[1]

ح-عدد بعد ذلك أدلة الشرع التي تبتث عنده عن طريق الاستقراء وهي تسعةعشر دليلا: 1-الكتاب، 2-السنة،3-إجماع الأمة،4- إجماع أهل المدينة، 05-القياس، 6- قول الصحابي، 7-المصلحة المرسلة.،8- الاستصحاب، 9-البراءة الأصلية، 10- العادات، 11- الاستقراء، 12- سد الذرائع، 13- الاستدلال، 14- الاستحسان،15- الأخذ بالأخف، 16- العصمة، 17- إجماع اهل الكوفة، 18- إجماع العترة عند الشيعة، 19- اجماع الخلفاء الأربعة.

خ-يقول بعد عده للأدلة أن: "بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وحدودها ورسومها والكشف عن حقائقها وتفاصيل أحكامها مذكور في أصول الفقه."[2]

د- صرح الطوفي أن أقوى الأدلة "النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاث على الحكم وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: "لاضرر ولاضرار." وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطرق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما أو التعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان."[3]

ذ- وهنا يثير اعتراضاً مبنيا على أن الإجماع دليل قاطع، وأن رعاية المصلحة ليست دليلا قاطعاً، لأن الحديث الذي استفيدت منه ليس قاطعاً فكيف تقدم عليه؟ ولكنه يجيب في إجمال يدعي أن المصلحة أقوى من الإجماع، وأنها بذلك أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى.... [4]

---

[1]- الطوفي: شرح الأربعين النووية،

[2]- الطوفي: شرح الأربعين النووية،

[3]- الطوفي: شرح الأربعين النووية،

[4]- انظر، مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الاسلامي، عناية وتعليق: محمد يسري، دار اليسر للطباعة والنشر، جمهورية مصر العربية، ص 139.

ر-ينتقل فيما بعد إلى بيان مدلول المصلحة لغة وهي كون الشيء على هيئته الصالحة للكمال به، وعرفا هي السبب المؤدي الى الصلاح والنفع كالتجارة تؤدي إلى الربح، وشرعا هي السبب المؤدي إلى ممقصود الشارع عبادة أو عادة. [1]

ز-وإذ يعرض الطوفي لبيان اهتمام الشارع بالمصلحة في تفصيل، يتناول أربعة أبحاث... فيتحدث أولا عن الخلاف في أفعال الله تعالى أمعلله أم غير معللة؟ ويسوق الحجج المثبتة والنافية ليقرر بعدها أن أفعال الله تعالى معللة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكمالهم لا بنفع الله تعالى إذ هو مستغن عما سواه.[2]

ويتحدث ثانيا عن الخلاف في حكم رعاية الله تعالى لمصالح عباده أتفضل منه عز وجل على عباده كما يقول أهل السنة، أم واجبة عليه سبحانه كما يقول المعتزلة، وبعد أن يقرر أن مذهب المعتزلة مبني على التحسين والتقبيح العقليين -وهو مذهب باطل شرعا- يقول: "والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله تعالى حيث التزم التفضل بها لا واجبة عليه." [3]

س- وفي ثالث هذه الأبحاث يتحدث الطوفي عن المصالح التي راعاها الشارع متسائلا: أهي مطلق المصالح في جميع المحال؟ أم هي أكملها في جميع المحال؟ أم هي المصلحة المناسبة والمطلوبة في كل محل؟ ثم يقرر أن الفرض الأخير هو أشبهها بالصواب.[4]

ش- أما في البحث الرابع فهو يسوق الأدلة على رعاية الشارع للمصلحة من الكتاب والسنة ومن الإجماع ومن النظر....[5]

---

[1]- انظر، مصطفى زيد: المرجع السابق، ص139.

[2]- انظر، مصطفى زيد: المرجع السابق، ص140.

[3]- انظر، مصطفى زيد: المرجع السابق، ص140.

[4]- انظر، مصطفى زيد: المرجع السابق، ص140.

[5]- انظر، مصطفى زيد: المرجع السابق، ص140.

ص- ومرة ثالثة يفترض الطوفي أنّ النص والإجماع قد يخالفان المصلحة، ليقرر كما قرر مرتين من قبل أن المصلحة هي التي تقدم حينئذ، وأن عليها تخصيص النص والإجماع بهذه المصلحة أو بيانهما...[1]

ض- وإذ يصل الطوفي إلى دعم طريقته في تقديم رعاية المصلحة على سائر أدلة الشرع، بإيراد الأدلة ودفع الاعتراضات يقرر أنها ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، وإنما هي أبلغ من ذلك ... [2] ثم يجملها في قوله: "وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام."[3]

مناقشة وتقويم النظرية:

إن اعتماد الطوفي على حديث: "لا ضرر ولا ضرار" في تأصيل قاعدة من أهم قواعد تطبيق وتفسير النصوص، وتصريحه بذلك شكل نقطة تجديدية في الجمع بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة وانتظامهما في عقد فريد لا يكاد أحدهما ينفصل عن الآخر، والتقعيد لهذا الأصل وهذه القاعدة من أبدع ما قدمه الطوفي في التطبيق المصلحي للنصوص الشرعية والتي نظمها فيما بعد الشاطبي في موافقاته بشكل أكثر تفصيلا "فالعموم اذا استمر والقياس اذا اطرد فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر، أو معنى ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة...، وهذا الذي قال هو نظر في مآلات الأفعال من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام."[4]

والاجتهادات طافحة بمثل هذه الأمثلة من لدن الصحابة رضوان الله عليهم تقتضي في ظاهرها مخالفة المصلحة للنص والاجماع، ولكن في حقيقة الأمر هي إعمال لأصل مراعاة المصالح ودرء المفاسد المقرر شرعا في قواعد كليات وأحكام جزئيات، كما أن العدول من الأصل العام المقرر بالنص والإجماع تقتضيه قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد من خلال قاعدتي النظر في مآلات الأفعال وتحقيق المناط.

---

[1]- انظر، مصطفى زيد: المرجع السابق ، ص142.

[2]- انظر، مصطفى زيد: المرجع السابق ص153.

[3]- شرح الأربعين، ص

[4]- الشاطبي: الموافقات، 150/4.

وهذا ما يسمى تخصيص النص بالمصلحة – وإن لم تسلم هذه العبارة– في حالة ما إذا أدى تطبيق ظواهر بعض النصوص في بعض الأحوال والأزمان ضرراً ما على المكلفين، فإنه يعدل عن تطبيق ظاهر النص في هذه الحالة مراعاة لمصلحة المكلف الضرورية أو الحاجية.

وقد أدى إغفال هذا التقعيد مع أصالته في البحوث المقاصدية إلى تصنيف الكثير ممن ذهب إليه إلى الشذوذ، ومخالفة الجمهور على رأس أولئك الإمام الطوفي –محل الدراسة– وعليه لم يكن ما قدمه الطوفي بدعاً من القول مُنكَرًا.

وهو المنهج الذي اعتمده الشاطبي في تقرير الدليل الكلّي. والذي اصطلح على تسميته ب: "التواتر المعنوي" –بدل الاستقراء وذلك تفادياً للعراقيل المنهجية– فيمكن توضيحه وبيانه، بما ساقه الشاطبي في الموافقات على النحو الآتي:

فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب. وهو شبيه بالتواتر المعنوي.[1] وهذا المنهج في مآخذ الأدلة (مآخذ الأصول) مُتّبع في كتاب الموافقات.

ورُبمّا ترك المتقدمون التنبيه على هذا المعنى. وحصل إغفاله من بعض المتأخرين؛ فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على أفرادها. فلو أخذت الشريعة على هذا السبيل؛ لم يكن ثمة إشكال.[2]

فإدراك تلك الأصول الكليّة كان عن طريق استقراء مقدّمات شرعية، خلُص إلى نتيجة قطعية هي: الأدلة المعتبرة شرعاً. وأتى التمثيل بالمحافظة على الضروريات الخمس.[3]

وهنا يستنتج أنّ هذا الأصل الكلّي الذي هو مقاصد الشرع؛ يُعتبر أصولاً للاستنباط.[4]

وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة. وإلى مآخذ مُعيّنة فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن،

---

[1]– الشاطبي: ا الموافقات، مصدر سابق، 22/1 وانظر تعليق دراز 22 هامش 2

[2]– الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 23/1. وانظر تعليق المحقق.

[3]– الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 23/1.

[4]– الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 23/1.

بخلاف الأصول؛ فإنّها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا الخصوص.[1]

ومستند هذه الأدلة شرعي لا عقلي، فالقدر المشترك الذي حصّل دليلاً عقلياً ومأخذ العقل فيه أو حظ العقل فيه، الوصول إلى النتيجة بناءً على تلك المقدمات الشرعية (الأدلة الجزئية) فلا يكون عقلياً محضاً.[2]

واستناداً لهذا المنهج استدلّ الشاطبي على حجيّة دليل المصلحة قائلاً:

"ينبني على هذه المقدّمة أنّ كل أصل شرعي، لم يشهد له نص معيّن وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل، قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به. لأنّ الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها، دون انضمام غيرها إليها.

ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي (...) وكذلك أصل الاستحسان (...) فإنّه وإن لم يشهد للفرع أصل معيّن؛ فقد شهد له أصل كلي. والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعيّن وقد يربو عليه بحسب قوّة الأصل المعيّن وضعفه، كما أنّه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح..."[3]

وأورد على ذلك إشكالاً مفاده:[4]

فإن قيل الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح؛ لأنّ الأصل الأعم كلي. وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخّص.

فالشرع وإن اعتبر كلّي المصلحة من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟

---

[1]- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 247/3.

[2]- انظر، الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق،1/ 21 وما بعدها. مع تعليقات عبد الله دراز، وانظر أيضا المثل 7.

[3]- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 24/1.

[4]- الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، 25/1.

فالجواب أنّ:

الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى القطعي.

"ولا يُقال: يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة، موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة وهو باطل؛ لأنّا نقول لا بُدّ من اعتبار الموافقة لقصد الشارع، لأنّ المصالح إنّما اعتبرت مصالح، من حيث وضعها الشارع، كما قرّر في موضعه."[2]

ومهما يكن من خلاف اصطلاحي في تقرير منهج استنباط الدليل الكلّي. وما نشأ عنه من خلاف حجاجي؛ فإنّ الذي يطمئن إليه الدارس للعلوم الشرعية، مشروعية استنباط الدليل الكلّي من مجموع النصوص. والذي اتفق على تسميته بالتواتر المعنوي تجنباً للخلاف على مستوى الاصطلاح و الاستدلال.

"إذاً فالقضية المترتبة والحكم المستنبط، اعتماداً على نظرية المقاصد ورعاية المصالح؛ يجوز التعبّد بها شرعاً، لأنّها اعتماد على النصوص الكليّة المستخرجة بالاستقراء من النصوص (...) وهي متيّقنة الاعتبار أو مظنونة، على أقل تقدير تشمله الأدلة الدالة على لزوم اتباع هذا الظن، لأنّه ليس غير مجموع النصوص المظنونة..."[3]

هذا التواتر الذي يُفيد الاحتجاج بأخبار الآحاد ترقيةً لها، بانضمام بعضها إلى بعض إذ؛" للاجتماع من القوة ما ليس في الافتراق."[4]

ويبدو استثمار الشاطبي لمنهج علوم الحديث في مقاصد الشريعة، على نحو اعتبار خصوصية العلوم الشرعية والمناهج المطبّقة فيها.

---

[1]- الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، 25/1.

[2]- الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، 25/1.

[3]- علي حب الله: الأفق الضائع، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظري المقاصد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1426 هـ- 2005م، ص75.

[4]- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 22/1، 25.

وهذا ما يجده الباحث في كتاب الموافقات. وما لاحظه الدارسون من قبل. ويعتبر الطوفي سبّاقاً لإثبات هذا النوع من المنهج في إثبات الدليل الكلي، كما يتضح من استفادة الشاطبي منه.

ولقد استفاد الشاطبي بمن سبقه قبل الطوفي كما في تقريرات الغزالي[1] وشيخه الجويني، المتعلّقة بالمصلحة خصوصاً وكيف ترقى لأن تكون دليلا كلياً مستنبطا من تفاريق الآمارت.

"فكون هذه المعاني مقصودة، عُرفت لا بدليل واحد، بل بأدلّة كثيرة. لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات."[2]

ومن هذا المنهج الذي استعمله علماء الحديث، قرّر الطوفي أصل المصلحة. وإن كان في عباراته الكثير من اللّبس كما تقدّم.

ولا ضير أن يكون الشاطبي، قد استفاد ممّا وصل إليه الطوفي في هذا الصدد. لا سيما في تقرير حجيّة المصلحة كدليل شرعي.[3]

ويتجلّى ذلك خصوصاً في:

– الاستدلال على قطعية المصلحة كدليل من خلال الاستدلال على قطعية الإجماع وتقرير قاعدة: "في الاجتماع من القوة ما ليس في الافتراق." ولأجله أفاد التواتر القطع.[1]

---

[1]– تتبع محمّد عبدو عن مواطن تأثر الشاطبي بالغزالي ولم يذكر فيما ذكر منهج التتبع والاستقراء المعنوي، وصرّح المؤلف قائلا: "هذا وقد يفيت أمور كثيرة، قررها أبو اسحاق، ووجدت لها سلفا عند أبي حامد لم يسع إيرادها، إمّا لذهولي عنها، وإمّا لأنّه قد صرفني عن ذكرها صارف."

انظر، محمّد عبدو: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، دار الكتبي العلمية ، بيروت، لبنان. ط1/ 2009م، 317.

عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1415 هـ- 1994م، ص 443 وما بعدها.

[2]– انظر، علي حب الله: المرجع السابق، 96، الفاضل بن عاشور: قضية الاجتهاد، مجلة الأزهر، ذو القعدة 1383 هـ- أبريل 1964م، عدد خاص بالمؤتمر الأوّل لمجمع البحوث الإسلامية، الجلسة الخامسة، عبد المجيد الصغير: المرجع السابق.

الغزالي: المستصفى، مصدر سابق، 311/1.

[3]– انظر، علي حب الله: المرجع السابق.

مع ملاحظة فارق بين منهج كل من الطوفي و الشاطبي. ففي حين عمد الأول على الاستدلال على حجيّة المصلحة، من خلال تضعيف باقي الأدلة وأقواها الإجماع؛ استند الشاطبي في تقرير حجيّة المصلحة كدليل، من خلال ورود الاحتمالات العشر الجزئية،[2] كما سيأتي ذكرها.

غير أنّه جعل قوّة المصلحة من قوّة الإجماع من حيث الاجتماع وما يؤول إليه من قوة الاحتجاج إذ: "في الاجتماع من القوة ما ليس في الافتراق."

-إمكانية تقديم المصلحة على النّص بناءً على قطعيتها. وظنيّة النصوص فـ:"الأصل الكلّي إذا كان قطعيّاً، قد يساوي الأصل المعيّن. وقد يربى عليه، بحسب قوّة الأصل المعيّن وضعفه؛ كما أنّه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح..."[3]

وليس الغرض من استقصاء هذه المقاربة بين منهج كل من الطوفي والشاطبي، تقوية ما ذهب إليه الأوّل، استناداً إلى الثاني وتأييداً به. إذ الأخير وإن بلغ شأواً بعيداً في تناوله للمقاصد والمصالح فلا يعتبر معياراً لقياس، مدى صحة ما ذهب إليه الطوفي.

وممّا لا شك فيه أنّ الشاطبي استفاد ممّن سبقه والطوفي أحد أولئك كما استفاد من الغزالي والسؤال الذي يطرح في هذا الصدد:

إن كان صنيع الإمامين متوافقاً إلى حدّ ما، فلم كل التشنيع الذي وُجّه للطوفي. ولم كل التأييد الذي لقيه الشاطبي؟

1- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق ، 22/1، 25.

2- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق ، 22.

3- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق ، 24/1.

الطوفي: كتاب التعيين في شرح الأربعين، مصدر سابق ، 271.

لا شك أنّ جزء من الإجابة على هذا السؤال -في نظري- يرجع الأمر فيه إلى سبك العبارة ودقتها وانتظام مباحث المصالح والمقاصد عند الشاطبي. وهو الجانب الذي طرح الطوفي والذي لقي بسببه كل ذلك التشنيع.

ونجد من الذين أنصفوا جهد الطوفي في تأصيل هذه النظرية كل من الشيوخ والدكاترة التالية أسماؤهم: **مصطفى زيد، مصطفى** شلبي، أبو زهرة، عبد المنعم النمر، كما لا نجد من فقهاء الرعيل الأول من عقب عليه أو عارضه أو هاجمه وهو من أقران الشيخ ابن تيمية والعز بن عبد السلام وابن القيم....

المحاضرة الثالثة:

الفكر المقاصدي عند الإمام الدهلوي.[1]

أولا:الحياة العلمية في عصر الإمام

لما كان الوضع في الهند يغلب عليه الطابع العرفاني الصوفي؛ اختار الدهلوي نفس الأسلوب لعملية الإصلاح الاجتماعي والفكري العام كما توجه أيضاً إلى نقد الأوضاع القائمة في عصره، وتبيين الانحرافات الموجودة لدى جميع أطياف المجتمع وطبقاته وإلى جانب العمل النقدي قام الإمام بعمل فكري تجديدي بنّاء كبير قدم من خلاله الإسلام في صورة نظام أخلاقي، وحضاري متكامل، وذلك من خلال كتابه حجة الله البالغة، وهو عمدة تصانيفه في علم أسرار الحديث واستنتاج المقاصد منها.

هذا وقد اتسمت الحياة العلمية في عصره بالعصبية،ن واتباع الأهواء يقول الإمام في ذلك: "ويفشلني أنّي في زمان الجهل والعصبية واتباع الهوى، وإعجاب كل امرئ بآرائه الرّدية، وأنّ المعاصرة أصل المنافرة، وأنّ من صنّف قد استهدف."[2]

ثانيا: التعريف بكتابه "حجة الله البالغة." وتقسيماته.

يقول الإمام :"...ولماّ كان وقعت الإشارة إلى سر التكليف والمجازاة، وأسرار الشرائع المنزلة إلى الرحمة المهداة بقوله: "**فلله الحجة البالغة**" [الأنعام:149]، وهذه الرسالة شُعبةٌ منها نابعة، وبدور من أفقها بازغة؛ حَسُن أن تسمى حجة الله البالغة."[3]

---

[1]- هو أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين بن معظّم بن منصور المعروف بشاه ولي الله الدهلوي الهندي الحنفي ولد سنة 1114هـ=1703م/وتوفي سنة 1176هـ=1762م بدلهي من أهل السنة والجماعة، حنفي أشعري صوفي.

من مؤلفاته: حجة الله البالغة، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف.

[2]– ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، اعتنى به: محمد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1425 هـ-2004م، ج1/ ص11.

[3]– ولي الله الدهلوي: المصدر نفسه، ج1/ص 13.

وهو من أنفس مؤلفات الإمام الدهلوي، وهو كتاب هام في عصره الذي كان يتميز كما سبق ذكره بالاضطراب سواء من جانب العقيدة، أو السياسة، أو العلم، أو المجتمع، وهو يحتوي على اجتهادات من الدلائل النقلية والعقلية في علوم الفقه والحديث والتفسير والتصوف ومقارنة الأديان والأخلاق والسيرة النبوية وأشراط الساعة، كما ينفرد ببيان وشرح أسرار العبادات كلها وثمراتها المتحققة من مقاصد الشريعة، ولم يتكلم في هذا العلم أحد قبله على هذا الوجه من تأصيل الأصول وتفريع الفروع، وتمهيد المقدمات واستنتاج المقاصد، حيث ظهر منهجه متفردا عمن سبقه من الفقهاء الذين تركوا موسوعات فقهية، إذ قدم كتابه في روح الفقه، وأبان عن أسراره وفلسفته.[1]

يقع الكتاب في جزأين قسم الجزء الأول الى قسمين قدّم لهما بمقدمة

المقدمة حوت: تضمن الاحكام الشرعية لمصالح العباد

القسم الأول: في القواعد الكلية التي تستنبط منها المصالح المرعية في الاحكام الشرعية وقسمه الى مباحث:

المبحث الأول: أسباب التكليف والمجازاة

المبحث الثاني: كيفية المجازاة في الحياة وبعد الممات.

المبحث الثالث: الارتفاقات.

المبحث الرابع: السعادة

المبحث الخامس: البر والاثم.

المبحث السادس: السياسات الملية.

المبحث السابع: استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم.

---

[1]- انظر، محمد نصير الدين: مقاصد الشريعة وأسرارها في ضوء "حجة الله البالغة."، المجلة العربية، جامعة داكا، المجلد العشرون، يونيو،2019، صّ 197

القسم الثاني: في بيان أسرار ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم تفصيلا، وفيه حكم ومقاصد بدء من أركان الإيمان وأركان الإسلام الى الطهارة، الصلاة وما يتعلق بهما.

الجزء الثاني:

تتمة لأسرار التكليف على وجه التفصيل: الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج،

من أبواب الاحسان، بقية مباحث الاحسان

من أبواب ابتغاء الرزق:

(البيوع وأحكامها)

ط-الفرائض

من أبواب تدبير المنزل:

ظ-حقوق الزوجية.

ع-الطلاق، الخلع، الظهار، اللعان، الايلاء.

من أبواب سياسة المدن:

غ-الخلافة

ف-المظالم

ق-الحدود

ك- الجهاد

من أبواب المعيشة:

- الأطعمة والأشربة
- آداب الطعام
- اللباس والزينة والآواني ونحوها.

- آداب الصحبة

- أحكام النذور والأيمان

من أبواب شتى:

ل-سير النبي صلى الله عليه وسلم.

م- مناقب الصحابة.

ثالثا: نماذج من فكر الدهلوي المقاصدي.

1: تضمن الأحكام الشرعية لمصالح العباد.

بين الإمام تضّمن الأحكام الشرعية لمصالح العباد حيث يقول :"وقد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح وأنه ليس بين الأعمال، وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير."[1]

وبدأ في تتبع التعليل العام والمناسبة الجلية في الأحكام التكليفية في العبادات والقربات بدءا بالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والقصاص، والجهاد، والأطعمة، وأحكام المعاملات، والمناكحات.

2: الارتفاقات (مصطلح مرادف للمصلحة)

وهي المنافع والمصالح الحاصلة للمكلف من وراء تشريع الأحكام حيث راعى الشارع فطرة المكلف في تحصيل مصالحه من أكل وشرب وجماع واستظلال واستدفاء...ومن صور مراعاة الشارع لذلك:

---

[1]- ولي الله الدهلوي: المصدر السابق، ج1/ص89.

إلهام الإنسان كيف يرتفق من هذه الضرورات ومن هذه الارتفاقات: فن آداب المعاش، تدبير المنزل، فن المعاملات وأصول المكاسب، سياسة المدينة، سيرة الملوك، سياسة الأعوان .....[1]

3:معرفة المقاصد.

تميز المكلف ببعض الارتفاقات يحتاج في كثير منها إلى حكيم عالم بالحاجة وطريق الارتفاق منها: منقاد للمصلحة الكلية إما مستنبط بالفكر والروية، أو يكون نفسه قد جبلت فيها قوة ملكية فيكون مهيئاً لنزول علوم من الملأ الأعلى وهذا أتم الأمرين وأوثق الوجهين.[2]

وفي هذا بيان ان إدراك المصلحة يكون بالعقل والتجربة، كما يكون بالوحي ويكون المهيأ لمعرفة تلك المصالح والمقاصد الأنبياء، إذ هم المؤيدون بقوة ملكية.

وأن الرسوم من الارتفاقات هي بمنزلة القلب من الجسد، وأنه قد يدخل في الرسوم مفاسد من جهة ترأس قوم ليس عندهم مسكة العقل الكلي فيخرجون إلى أعمال سبعية، أو شيطانية فيقتدي بهم أكثر الناس فتمس الحاجة الى رجل قوي مؤيد من الغيب منقاد للمصلحة الكلية ليغير رسومهم الى الحق بتدبير لا يهتدي له في الأكثر إلا المؤيدون من روح القدس.[3]

4:الحرج الموجب للرخصة.

"ليس كل حرج يرخص لأجله فإن وجوه الحرج كثيرة والرخصة في جميع ذلك تفضي الى إهمال الطاعة والاستقصاء في ذلك ينفي العناء ومقاساة التعب وهو المعرف لانقياد الشرع واستقامة النفس فاقتضت الحكمة ألا يدور الكلام الا على وجوه عظم الابتلاء بها.

(...) ولذلك شرع القصر في السفر دون الأكساب الشاقة وجوز للمسافر المترفه ما جوز لغير المترفه."[4]

--اشتمال الطاعات على المشقات.

---

[1]- ولي الله الدهلوي: المصدر السابق، ج1/ص 111.

[2]-- ولي الله الدهلوي: المصدر السابق،ج1/ ص115.

[3]-- ولي الله الدهلوي: المصدر السابق،ج1/ ص115.

[4]-- ولي الله الدهلوي: المصدر السابق، ج1/ص115.

-إخراج المكلف عن داعية الأهواء.

-قاعدة رفع المشاق بما عظم الابتلاء به.

5: نماذج من المقاصد الجزئية عند الإمام الدهلوي.

أسرار الطهارة: إن كمال الإنسان يتوقف على الطهارة، فالطهارة باب من أبواب الارتفاق وبها يتقرب المؤمن من الملائكة، ويبتعد من الشيطان الرجيم، وتدفع عذاب القبر..."[1]

أسرار الصلاة: يقول الإمام:"إن الإنسان يعالج نفسه فيها بحالة هي التعظيم والخضوع والمناجاة..."[2]

مقاصد النظر إلى المخطوبة: يقول الإمام بعد ذكره لحديث النبي صلى الله عليه وسلم عن الباءة والاستطاعة: "إن شهوة الفرج أعظم الشهوات والنظر إلى النساء يهيجها وأكثر ما يكون في وقت الشباب، فمن استطاع الجماع وقدر على نفقتها فعليه أن يتزوج، فإن التزوج أغض للبصر، وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم."[3]

أما الأسرار والأسباب التي شرع من أجلها الحكم "النظر إلى المخطوبة"[4]

يقول الإمام الدهلوي: "والسبب في استحباب النظر إلى المخطوبة أن يكون التزوجح على روية، وأن يكون أبعد من الندم الذي يلزمه إن اقتحم النكاح ولم يوافقه فلم يرده، وأسهل للتلافي إن رد، وأن يكون تزوجها على شوق، ونشاط إن وافقه، والرجل الحكيم لا يلج مولجا حتى يتبين خيره من شره قبل ولوجه."[5]

---

[1]- ولي الله الدهلوي: المصدر السابق،ج1/ص 136.

[2]- المصدر السابق،ج1/ ص 137.

[3] - المصدر السابق، ص 189.

[4]- انظر، محمد نصير الدين: المرجع السابق، ص 204.

[5]-ولي الله الدهلوي: المصدر السابق، ج1/ص192.

المحاضرة الرابعة:

الفكر المقاصدي عند الطاهر بن عاشور[1]

تحليل وتقويم

أولاً: دواع في التنظير للمقاصد.

لم يكن النظر في المقاصد والبحث فيها عند ابن عاشور من باب الترف العقلي، ولا هو لمجرد طلب للمتعة الذهنية المجردة، وإنما هو ذو غايات عملية تهم المسلمين في حياتهم الفكرية والاجتماعية الراهنة.[2]

إنّ البحث في مقاصد الشريعة، والدعوة لجعلها علماً قائماً بذاته -عند ابن عاشور- متصل ببحث آخر هو البحث في نظام الاجتماع الاسلامي، ويرى أن المشتغل به أحوج الى قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه.[3]

يقول محمد الطاهر بن عاشور: "غرضي أن أبحث عن روح الإسلام، وحقيقته من جهة مقدار تأثيره في تأسيس المدنية الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشدات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة. وأن أوضح الحكمة التي لأجلها بعث الله بهذا الدين رسوله محمدا (صلى الله عليه وسلم) خاتماً للرسل، أو عن الآثار التي ألقاها لنفع البشر."[4]

---

[1]- محمد الطاهر بن عاشور (1296 هـ-1879م/ 1393 هـ-1973م) عالم وفقيه تونسي، أسرته منحدرة من الأندلس ترجع أصولها إلى أشراف المغرب الأدارسة، تعلم بجامع الزيتونة ثم أصبح من كبار أساتذته. انظر مكتبة نور -noor book.com

[2]- محمد الطاهر الميساوي: مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور، ص 86.

[3]-انظر، محمد الطاهر الميساوي: مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور.

[4]- الطاهر بن عاشور: النظام الاجتماعي في الإسلام، دار سحنون للنشر والتوزيع، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، تونس، ط2/1427هـ-2006م، ص 5.

إذ القصد منه إغاثتهم "ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل ويفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظراتهم تلكم المقانب."[1]

"فالمطلوب تحقيقه إذا أمران على قدر كبير من الأهمية في حياة المسلمين وهما:

أ- تشريع مصالحهم الطارئة في سياق الحوادث، والنوازل المتشابكة.

ب-الرجوع بهم إلى وحدة رأي، أو تقريب حال وذلك ببلوغ القطع واليقين، أو الظن الغالب أو القريب من القطع في فهم مسائل الشريعة، ومسالك الاستدلال عليها."[2]

ثانياً: اعتراضات والجواب عليها.

فنحن أمام مشكلتين الأولى عملية اجتماعية أو قل حضارية، والأخرى معرفية منهجية

ويمكن لقائل أن يقول: أليس علم أصول الفقه قد تكفل بذلك؟ أليس هو العلم الذي حدّد ضوابط الاجتهاد، وقواعد الاستنباط. وقنن مسالك الرأي، والنظر في نصوص الشريعة؟ أليس هو العلم لذي أنيطت به مهمة ملاحقة النوازل، وتكييفها وفق أحكام الشرع بما يحقق مصالح المسلمين؟[3]

الاعتراض الأول:

✓ فهل **هل يكفي علم أصول الفقه ويغني عن المقاصد؟**

قال ابن عاشور: "وقد يظن ظان أنّ في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعا للاختلاف في الأصول ...

---

[1]- الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الثانية ، 1421 هـ- 2001م، ص 165.

[2]- محمد الطاهر الميساوي: مقدمة تحقيق مقاصد الشريعة، ص 89.

[3]- المرجع نفسه، ص 89.

على أنّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها ...

قال عبد الله دراز "لاستنباط أحكام الشريعة ركنان: أحدهما: علم لسان العرب وبيانهما على أسرار الشريعة ومقاصدها."[2]

أما الركن الأول : فقد كان وصفا غريزيا في الصحابة والتابعين من العرب الخلص كما أنهم كسبوا الاتصاف **بالركن الثاني** من طول صحبتهم لرسول الله (صلى الله عليه سلم) ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع حيث كان ينزل القرآن وترد السنة نجوما بحسب الوقائع مع صفاء الخاطر فأدركوا المصالح وعرفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع ...[3]

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلابد له من قواعد تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها وأخرى تضبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة بين مقل ومكثر وسموها أصول الفقه.[4]

وأمّا كان الركن الأول: هو الحذق في اللغة العربية أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد هو غالب ما صنف في أصول الفقه؛ وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام وشيئا من مقدمات علم الكلام و مسائله وكان الأجدر –في جميع مادونوه– بالاعتبار من صلب الأصول هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد.[5]

ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا عن مقاصد الشارع اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع : ضروريات، حاجيات، تحسينات....مع أنّ هذا كان أولى بالعناية وبالتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى...."[6]

---

[1]–الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، ص 166.

[2]– عبد الله دراز: مقدمة الموافقات، ص 6.

[3]– مقدمة الموافقات، ص 6.

[4]– مقدمة الموافقات، ص 6.

[5]–عبد الله دراز: مقدمة الموافقات، ص 6 وما بعدها.

[6]– عبد الله دراز: مقدمة الموافقات، ص 6 ومابعدها.

لم يكن هذا الاعتراض غائباً عن ابن عاشور فقد أثاره هو بنفسه، فالمشكلة ذات اتصال وطيد بسياق النشأة التاريخية لعلم الأصول نفسه، وما كان لذلك من آثار في تكوينه وبنيته ذاتهما ذلك أن "معظم مسائله لا ترجع لخدمة مقصد الشريعة، ولكنها تدور حول محور استنباط؛ الأحكام من ألفاظ بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ"[1]، ومن تم لا مطمع -في نظره- في بلوغ القطع واليقين بتطلبه بواسطة قواعد علم الأصول.[2]

ويحدد ابن عاشور ثلاثة مظاهر لظنية أصول الفقه:[3]

أ- تبعيتها لأصول مسالك الاجتهاد عند الأئمة السابقين.

ب- انعدام صلتها بخدمة المقاصد الشرعية.

ت- عدم تمييزها بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية.

"فإذا كان واقع الاستدلال الفقهي يتميز في معظم أصوله بالظن، ولا تتقارب فيه المدارك بسبب تبعية أصوله لمقتضيات المذهب الفقهي، فإن من المهام المستقبلية لمنظري هذا الاستدلال البحث في جملة من الأصول المقاصدية التشريعية، التي من شأن اعتمادها التقريب بين مدارك الفقهاء والتوحيد في منطلقاتهم النظرية، ويعد إنجاز هذا المطلب العلمي مقصد ابن عاشور الأولي من البحث في المقاصد الشرعية."[4]

ولذلك جاءت دعوته صريحة وقوية إلى مراجعة مسائل أصول الفقه،[5] وإخضاعها لميزان النقد والنظر، و تنقيتها مما اختلط بها من عناصر غريبة ثم إعادة ذوبها في بوتقة التدوين ومزجها باشرف معادن مدارك الفقه، والنظر لتأسيس علم مقاصد الشريعة.[6]

<u>أما الاعتراض الثاني</u> الذي يمكن أن يثار حول مشروع ابن عاشور : ألا يكفي ما قام به عدد من الأئمة من بسط لقواعد وتقرير لمسائل خادمة لمقاصد الشريعة وأصلوها تأصيلا مثل

---

[1]- الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، 167.

[2]-انظر، محمد الطاهر الميساوي: المرجع السابق، ص 89-90.

[3]- إسماعيل الحسني: المرجع السابق، ص 101.

[4]- إسماعيل الحسني: المرجع السابق، ص 98.

[5]- محمد الطاهر الميساوي: المرجع السابق، ص 90.

[6]- انظر، الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، ص172.

العز بن عبد السلام في القواعد والقرافي في الفروق؟ ألا يكفي ما أفردها به الشاطبي من تأليف وتدوين في كتابه الموافقات فنظم مسالكها واصل قواعدها وبين مسالك الكشف عنها؟[1] وهذا اعتراض لم يغفله ابن عاشور، بل وقف عنده وأجاب عنه[2] فقد أشاد بما بذله كل من ابن عبد السلام والقرافي، إذ حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية.[3]

[1]- انظر، محمد الطاهر الميساوي: المرجع السابق، ص 91.

[2]- محمد الطاهر الميساوي: المرجع السابق، ص 91.

[3]- انظر، الطاهر بن عاشور: المرجع السابق، ص 174

المحاضرة الخامسة:

ابن عاشور وتدشين القول في إشكالية استقلال المقاصد والقول بالمقاصد الخاصة:

أولاً: ابن عاشور وتدشين القول في إشكالية استقلال المقاصد.

يمكن القول أنه ثمة مواقف إزاء مقاصد الشريعة كمباحث علمية متميزة بمنهج علمي ومدى علاقتها بأصول الفقه:

1/ جعل مقاصد الشريعة مبحثا من مباحث الأصول (الإمام الشاطبي)[1]

وقد ساعد على تحقيق ذلك قرب زمان الشاطبي بمن تقدمه من العلماء حيث كان كتابه الموافقات سلسلة من جهود علماء الأصول من أبو منصور الماتريدي ت333ه وأبو بكر القفال الشاشي (ت:365ه) وأبي بكر الأبهري (ت:375ه) والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت:403ه) إلى إمام الحرمين الجويني(ت:478ه) و تلميذه أبي حامد الغزالي (ت:505 ه)، إلى أبي بكر بن العربي (ت:542ه)، ثم فخر الدين الرازي (ت:606ه) سيف الدين الآمدي (ت:631ه)، وابن الحاجب (ت:646ه)، وعز الدين بن عبد السلام (ت:660ه)، وتلميذه شهاب الدين القرافي (ت:684ه)، والبيضاوي (ت:685ه) ونجم الدين الطوفي (ت:716ه) التي تغيى إقامة الاجتهاد على رعاية المصلحة معتبرا إياها أقوى الأدلة ، ثم تقي الدين أحمد بن تيمية ت:728 ه، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت:751ه)، ثم ابن السبكي (ت:771ه)، و(الإسنوي ت:772ه)، لنصل إلى خاتمة العقد والذي توج من خلاله جهده في عرض مسائل أصول الفقه عرضا مقاصديا؛ الإمام أبي اسحاق [illegible] (ت:790ه.)

انطلق الشاطبي في تجسيد هذه النظرية من خلال قاعدة هامة مفادها: يحصل بالاجتماع ما لا يحصل بالانفراد، على معنى أن الدليل بمفرده لا يفيد إلا الظن، وباجتماعه يفيد اليقين ومن هذا الباب أفاد التواتر والإجماع القطع.[1]

---

[1]- انظر، – نعمان جغيم: العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه. feqhw eb.com

وهو يرى أن أصول الفقه في الدين قطعية باعتبار هذا النظر، أي باعتبار ما يؤول إليه الدليل بعد البحث والتتبع، وباعتبار أن أصول الفقه في الدين قطعية وليست ظنية؛ إذ لو كانت كذلك لهُدم الدين ولقد قال الله تعالى:"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"، [الحجر:09]

ومقاصد الشريعة من أصول الفقه وهي قطعية.

ولقد استدل الشاطبي على قطعية أصول الفقه، من خلال ترقية نتيجة الاستقراء من الظّن، كما يراه المناطقة، إلى القطع. وذلك من خلال تتبع المنهج التشريعي المقرّر في ترقية الظنون. والمعتمد في علوم الحديث بصفة خاصة، فاستند في الاستدلال على الدليل الكلّي. ومن ثمّ الحكم بقطعيته وحجيّته، التي لا نزاع فيها على حسب ما قرّره تحت مسمّى:"التواتر المعنوي."[2]

هذا وقد حاول الشاطبي إيجاد منهج لفهم النصوص الشرعية، في إطار الخصوصية التي تتميز بها بداية من المنهج إلى المقصد. إذ لا يقتضي تضعيف نتيجة الاستقراء كمنهج عند المناطقة، تضعيفه عند الأصوليين؛ إذ استقراؤهم غير استقراء المناطقة.

وفي هذا الإطار لا يمكن أن تفهم محاولة الشاطبي في تحديد القطع المقصود، في ضوء المنهج الأرسطي. ذلك أنّ الاستقراء فيه يطرح مشكلة التعميم غير القطع، بل مجرّد الظن ومن ثمّ توهين النتائج لوهن المقدمات.

---

[1]- انظر، الشاطبي: الموافقات، 22/1.

[2]- هو ما سيأتي شبيه بالتواتر المعنوي وليس تواتراً معنوياً، انظر، تعليقات عبد الله دراز 22/1 هامش 2.

وبهذا تجاوز الشاطبي الخلاف المنهجي، فيما يتعلق بنتائج الاستقراء. ولم يستصحب استعمال المناطقة له، ولا الخلاف الذي دار حول هذا المنهج، كما فعل ابن حزم الذي اتبع المنهج الأرسطي في استنباط الأحكام من خلال ما أسماه بالدليل. والذي لا يخرج في حقيقته عن البرهان المنطقي، هذا الأخير الذي لا يخرج عن الدلالة اللّفظية، التي أولاها ابن حزم بالغ الاهتمام. واعتبر الخروج عنها؛ مخالفة صريحة لحدود الشرع. كما اعتبر ما يُستنبط من أحكام خارج هذه الدلالة، شرعٌ لم يأذن به الله.

وإذا فهم على ذلك الأساس فـ: "إنّ الاستقراء الذي يعتمد عليه الشاطبي يستبطن ثغرة منطقية على الشاطبي تجاوزها. وهي مشكلة التعميم؛ إذ لا مشكلة في التعميم مع كون الاستقراء كاملاً، لأنّ القضية المستخرجة فيه تساوي القضية المستخرجة من القياس الاستنباطي، لكن الاستقراء الكامل نادر الوجود، لعدم اشتماله للأفراد المقدّرة الوجود. ومثاله في الطبيعيات ظاهر، وفي الشرعيات أحكام الوقائع الغير الحادثة، والتي تختلف في النوع عمّا ورد فيه النّص (المستحدثات) فإنّ الاستقراء لم يشملها. وحينئذ تبقى مشكلة التعميم حاضرة (...) وعليه كيف جاز للشاطبي القول: فإذا دلّ الاستقراء على هذا (رعاية المصالح...) وكان في مثل هذا مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأنّ الأمر مستمرّ في جميع تفاصيل الشريعة...."[1]

ويمكن القول في هذا الصدد أنّه: "وقع في هذا الموضع اشتباه كثير، وسببه عدم تمييز اصطلاح الأصوليين، عن اصطلاح أهل الميزان فأحسن فيه التأمل."[2]

وتفادياً لما قد يفترضه بل يطرحه هذا الاشتباه؛ اصطلح الشاطبي على تسمية هذا الاستقراء ب: "**التواتر المعنوي.**"[3]

فإنّ الاحتمالات البعيدة لا تنافي القطع العادي كما قالوه في إفادة التواتر العلم، مع أنّ احتمال التواطؤ على الكذب لا ينافي إفادته العلم الضروري.[4]

وممّا جاء في هذا الصدد (الاشتباه بين اصطلاح الأصوليين والمناطقة) : "(...) ثمّ إنّه عند المناطقة لا بُدّ في الاستقراء من حصر الكلّي في جزئياته، ثمّ إجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدّى ذلك الحكم إلى ذلك الكلّي.

---

[1]- علي حب الله: المرجع السابق، 73.

[2]- حسين العطّار: حاشية العطّار على جمع الجوامع على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السّبكي. وبهامشه تقرير المحقق: عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع لابن السبكي. وبأسفل الصّلب والهامش تقريرات محمّد علي بن حسين المالكي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.د.ت.ر.ط، 2/ 386.

[3]- الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، ، 22/1 وانظر تعليق دراز 22 هامش 2.

[4]- حسين العطّار : المصدر السابق، 386/2.

وهنا نجد نظرة مقاصدية للإمام الشاطبي في حكمه على قطعية أصول الفقه باعتبار مآلات القول بظنيته من جهة، وباعتبار أن أصول الفقه ليس ما هو مسطور في الكتب فقط بل ما يحصل بعد تتبع الأدلة.

وهو المنهج الذي اعتمده الشاطبي في تقرير الدليل الكلّي. والذي اصطلح على تسميته ب: "التواتر المعنوي" -بدل الاستقراء وذلك تفادياً للعراقيل المنهجية- فيمكن توضيحه وبيانه، بما ساقه الشاطبي في الموافقات على النحو الآتي:

فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب. وهو شبيه بالتواتر المعنوي.[1] وهذا المنهج في مآخذ الأدلة (مآخذ الأصول) مُتّبع في كتاب الموافقات.

"وربّما ترك المتقدمون التنبيه على هذا المعنى. وحصل إغفاله من بعض المتأخرين؛ فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على أفرادها. فلو أخذت الشريعة على هذا السبيل؛ لم يكن ثمة إشكال."[2]

فإدراك تلك الأصول الكليّة كان عن طريق استقراء مقدّمات شرعية، خلُص إلى نتيجة قطعية هي: الأدلة المعتبرة شرعاً. وأتى التمثيل بالمحافظة على الضروريات الخمس.[3]

وهنا يستنتج أنّ هذا الأصل الكلّي الذي هو مقاصد الشرع؛ يُعتبر أصولاً للاستنباط.[4]

وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة. وإلى مآخذ مُعيّنة فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول؛ فإنّها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.[5]

---

[1]- الشاطبي: ا الموافقات، مصدر سابق، 22/1 وانظر تعليق دراز 22 هامش 2

[2]- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 23/1.

[3]- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 23/1.

[4]- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 23/1.

[5]- الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 247/3.

ومستند هذه الأدلة شرعي لا عقلي، فالقدر المشترك الذي حصّل دليلا يكون شرعياً لا عقلياً ومأخذ العقل فيه أو حظ العقل فيه، الوصول إلى النتيجة بناءً على تلك المقدمات الشرعية (الأدلة الجزئية) فلا يكون عقلياً محضاً.[1]

2/ فصل المقاصد عن الأصول (محمد الطاهر بن عاشور)

وهذا الفصل يساير الواقع التاريخي والموضوعي، فقد جرت الدراسات في أصول الفقه على منهج معين، ومُيزت مباحثه ومسائله في أسفار العلماء، ولا يمكن في نظر ابن عاشور الرجوع إلى تاريخهم من أجل تدارك مافات أصول الفقه من مباحث هي من صميمه، لكنها أُغفلت منه.

وفي ذات الوقت، يريد ابن عاشور (رحمه الله) من هذا الفصل أن يحقق استثمار هذا العلم والسعي لتحقيق فعاليته في واقع المكلفين؛ لاستنباط الأحكام مباشرة من مقاصد يُحددها المجتهد بناءً على طرق تم تحديدها مسبقاً. هذه الثلة من القواعد تتير الفقهاء في أحكام الوقائع المستجدة.

وبهذا الإنجاز يكون قد اكتمل لمنهج استنباط الأحكام الشرعية شقه الثاني، المتمثل في مُراعاة وملاحظة المصالح والمعاني التي اعتبرها الشارع في تشريع الأحكام.

انطلق ابن عاشور في هذا العمل بالحديث عن ظنية أصول الفقه، وقصوره في تحقيق جمع الكلمة واتحاد الاجتهاد في المسائل، وهذا باعتبار فُهوم العلماء، وتفاوت قرائحهم في تحديد الدليل، ووجه دلالته على المطلوب؛ إذ لا يكاد العلماء يتفقون في تقرير قواعد الاستنباط في هذا الشأن، ومن ذلك اختلافهم في باب دلالات الألفاظ، وفي تحديد الأدلة الشرعية....

فقد قرر الطاهر بن عاشور حكم ظنية أصول الفقه باعتبار ما هو مسطور في كتب الأصول لا بما يحصل عند المجتهد.

ومن شأن هذا الاختلاف في الأصول أن يُورث خلافاً في الفروع، فتتعدد الآراء وتختلف الاجتهادات.

---

[1] – انظر، الشاطبي : الموافقات، مصدر سابق، 21 وما بعدها. مع تعليقات عبد الله دراز هامش 7.

وعليه رام الطاهر بن عاشور تحقيق وحدة الاجتهاد، أو على الأقل إقلال الاختلاف بين علماء الأمصار، ولا يُحقق هذا المرام إلا علم مقاصد الشريعة، حيث يُحقق هذا الأخير القطع؛ ذلك أن تكرر موارد الأمر والنهي من شأنه أن يؤكد مقصديته متى وُجدت علة مصلحته.

وهي نظرة سديدة حُكم من خلالها على ما هو كائن. غير أنه لم يكن من الضروري بيان أهمية مقاصد الشريعة بإقلال شأن أصول الفقه، ووصف ما أتى به الشاطبي على أهميته بأنه لم يأت بطائل، وأنه تطوح في مسائله إلى تطويل وخلط وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل الغرض المقصود منه.[1]

فقد أتى الإمام الشاطبي بطائل وبشهادة من ابن عاشور:"... على أنه أفاد جد الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره."[2]

إذن يمكن القول في علاقة أصول الفقه بمقاصد الشريعة:[3]

أ- أنّ مباحث مقاصد الشريعة في مجملها تمثل روح علم أصول الفقه، وجزءاً لا يتجزأ منه، وفصلها عنه سوف يضر به ضرراً بالغاً.

ب- إن إعادة بناء علم أصول الفقه، ينبغي أن تتم على المقاصد، حتى يمكن تخليصه من الجمود الذي أصابه في عصر الجمود العلمي.

ت- لا مانع من تأسيس علم خاص بالمقاصد، يبحث في تفاصيل مسائلها، ويعمل في التنقيب على مقاصد الشارع الخاصة والعامة، وكيفية تطبيق تلك المقاصد في الاجتهاد بشقيه النظري والتطبيقي التنزيلي، ليكون هناك استقلال وظيفي للمقاصد يسمح لها بالتطور، وتحقيق أغراضها. وفي الوقت نفسه تبقى على علاقة عضوية بأصول الفقه، تقدم له خدمة منهجية، وتكون المُوجه لعملية الاجتهاد الفقهي.

---

[1]- انظر، ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 172،174.

[2]- ابن عاشور: المرجع نفسه، ص 174.

[3] feqhw eb.com- نعمان جغيم: العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه.

(الألفاظ)

أصول الفقه

منهج الاستنباط

(المعاني) مقاصد الشريعة

(شكل توضيحي رقم: 2 يمثل علاقة المقاصد بأصول الفقه)

ثانيًا: ابن عاشور وتدشين القول بالمقاصد الخاصة.

يعرفها ابن عاشور بأنها: "المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات...هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة...ويدخل في ذلك 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."[1]

فالمقاصد الخاصة مصالح ومعان لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة مثل مقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية .

فهي المقاصد المتعلقة بمجال خاص من مجالات التشريع، وقد يدخل ضمن المقاصد الخاصة المقاصد المتعلقة بعدة أبواب تشريعية لكنها متقاربة ومتداخلة كمقاصد الولايات العظمى ومقاصد العبادات .

وهذا القسم هو الجانب التطبيقي من كتاب المقاصد للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وفي الواقع أملى الطاهر بن عاشور تلك المقدمات النظرية في قطعية مقاصد الشريعة، وما أتبعها من بيان لطرق إثبات المقاصد، بغية التأسيس لتحديد ثُلة من المقاصد، هي في الواقع أقرب للمقاصد الخاصة من المقاصد العامة، تكون قطعية ويُحتكم إليها في النوازل والمستجدات. واختار الطاهر بن عاشور لتمثيل هذا المنهج بعض من المعاملات و مقاصد أحكام العائلة ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء، والشهادات والمقصد من العقوبات.

وهو مشروع الطاهر بن عاشور الذي لم يكتمل.

[1]- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص154.

المحاضرة السادسة

الفكر المقاصدي عند جمال الدين محمد عطية[1] من خلال كتابه:

"نحو تفعيل مقاصد الشريعة."

تطرق د.جمال الدين عطية إلى مسائل بالغة الأهمية في مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث يمكن تحديد معالم ما أوضحه في كتابه في ركنين أساسين أولهما: نظري، وثانيهما: عملي تطبيقي، يتعلق بتفعيل المقاصد، ومستقبل الدراسات المقاصدية.

الجانب النظري أشار إليه د. جمال الدين عطية في الفصل الأول من كتابه تحت عنوان: قضايا محورية، وتناول في هذا الجانب المسائل الآتية:

- تحديد دور العقل، والفطرة، والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد.
- ترتيب المقاصد فيما بينها.
- ترتيب وسائل كل مقصد.

مع التنبيه على نسبية تحديد الوسائل، وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

انتقل بعد هذا العرض البياني لقضايا المقاصد المحورية إلى تصور جديد للمقاصد، حيث تعرض لمسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة، ليُشير فيما بعد إلى أنواع المقاصد ومراتبها.

وفي تصوره الجديد للمقاصد، عَرض مسألة الانتقال من اعتبار الكليات الخمس إلى المجالات الأربع.

---

[1]- المؤلف من مواليد مصر 1928، دكتوراه في القانون جامعة جنيف 1959. ليسانس في الحقوق، ودبلوم في الشريعة الإسلامية من جامعة القاهرة. انظر، موسوعة ويكيبديا الحرة: ar.wikipedia.org/wiki/

أما الجانب الثاني من كتابه، فيتعلق بتفعيل المقاصد. ولعل مسألة تفعيل المقاصد تُعد من أهم المسائل التي لم يُراع اعتبارها في الواقع، حيث ظلت تلك القواعد النفيسة لهذا العلم طي الأدراج والكتب، تُعلم ولا تطبق، والواقع أن مقاصد الشريعة دون تفعيل ... إهمال كبير لما جاء في التشريع بياناً وتطبيقاً.

تطرق د. جمال الدين عطية في هذا الجانب للصورة الحالية لاستخدامات المقاصد، ولمسألة الاجتهاد المقاصدي، والتنظير الفقهي، والعقلية المقاصدية للفرد والجماعة، ليصل في الأخير إلى الحديث عن مستقبل المقاصد: أهي علم مستقل، أم وسيط أم تطوير للأصول.

بعد هذا العرض الوصفي والتحليلي لما جاء به د. جمال الدين عطية، لابد لنا من وقفة مع أهم المسائل التي تطرق إليها محيلين تفاصيل ما ورد في كتابه إلى الأعمال التطبيقية.

- **أولا: مسألة حصر الضروريات في خمس:** وهذه المسألة خصصت لها محاضرة مستقلة نحيل ههنا اليها.[1] ويذهب د. جمال الدين عطية إلى عدم انحصار الكليات من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق.[2]

ومن المقاصد التي قام بإضافتها: مقصد العدل في مجال الأمة والإنسانية، مقصد الحرية على مستوى الأشخاص، والأفراد مضافة لكرامة الانسان، ومقصد الحرية على مستوى الأمة لحفظ أمنها الخارجي، ومقصد المساواة.[3]

- **ثانياً: مسألة الانتقال من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة.**

انتقل الدكتور في إعادته لعد الضروريات الخمس من الفصل الذي تناول فيه: من الضروريات الخمس إلى المجالات الأربع، تتمثل هذه المجالات في:

1-مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد.

2-مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة.

3-مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة.

4-مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية.

---

[1]- وانظر، جمال الدين عطية: المرجع السابق، ص91.

[2]- انظر، جمال الدين عطية: المرجع السابق، ص 103.

[3]- انظر، المرجع السابق، ص 103 وما بعدها.

وعد تحت كل مجال حوالي ست مقاصد، ليصير مجموعها أربع وعشرين مقصداً بيانها كالآتي:

أولا: مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد، ويندرج تحته المقاصد الخمس الآتية:

1-حفظ النفس.

2-حفظ العقل.

3-حفظ التدين.

4-حفظ العرض.

5-حفظ المال.

ثانيا: مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة، ويندرج تحته المقاصد السبع الآتية:

1-تنظيم العلاقة بين الجنسين.

2-حفظ النسل (النوع).

3-تحقيق السكن، والمودة، والرحمة.

4-حفظ النسب.

5-حفظ التدين في الأسرة.

6-تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة.

7-تنظيم الجانب المالي للأسرة.

ثالثا: مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة، ويندرج تحته المقاصد السبع الآتية:

1-التنظيم المؤسسي للأمة.

2-حفظ الأمن.

3-إقامة العدل.

4-حفظ الدين والأخلاق.

5-التعاون، والتضامن، والتكافل.

6-نشر العلم، وحفظ عقل الأمة.

7-عمارة الأرض، وحفظ ثروة الأمة.

رابعا: مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، ويندرج تحته المقاصد الخمس الآتية:

1-مقصد التعاون والتعارف والتكامل.

2-مقصد تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض.

3-مقصد الحماية الدولية لحقوق الإنسان.

4-مقصد تحقيق السلام العالمي القائم على العدل.

5-مقصد نشر دعوة الإسلام.

المحاضرة السابعة:

الفكر المقاصدي عند طه جابر العلواني،[1] من خلال كتابه

" قضايا إسلامية معاصرة- مقاصد الشريعة-"

الكتاب عبارة عن مجموعة أبحاث كتبها المؤلف في عدة مناسبات، لاكتشاف الآليات المعيقة لمواكبة الفقه لمتطلبات الحياة، واقتراح آليات لتنمية فقه تتجسد فيه الأولويات.[2]

كما يسعى المؤلف في الفصل الأخير لتأصيل مرتكزات علمية للمقاصد تتجاوز المرتكزات التي أصلها الشاطبي، وبنى عليها ورسخها من اقتفى أثره. وهي محاولة لفتح باب الاجتهاد في المقاصد لا تتجمد في أفق رؤية الشاطبي ومقلديه.[3]

الكتاب موزع على خمسة فصول كمايلي:[4]

الفصل الأول: الفقه والموروث -بعض ماله وشيء مما عليه-

الفصل الثاني: فقه الأولويات؛ أعلم أولويات أو فقه أولويات؟

الفصل الثالث: مدخل إلى فقه الأقليات -نظرات تأسيسية-

الفصل الرابع: إغفال المقاصد والأولويات، وأثره السلبي على العقل المسلم.

الفصل الخامس: المقاصد الشرعية العليا الحاكمة: التوحيد، التزكية، العمران.

وسماها بمنظومة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة.

---

[1]- " طه جابر العلواني (1935-04 مارس 2016)، مفكر وفقيه عراقي، حصل على دكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة، مصر عام 1973م
شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الاسلامي في الولايات المتحدة سنة 1981م
عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة.
عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة.
هاجر الى الولايات المتحدة سنة 1983م، وكان رئيس جامعة قرطبة الإسلامية في الولايات المتحدة."
انظر، موسوعة ويكيبيديا الحرة ar.wikipedia.org/wik

[2]- عبد الجبار رفاعي: تقديم كتاب مقاصد الشريعة لطه جابر العلواني، ص 08.

[3]- المرجع نفسه، ص 09.

[4]- أحيل تفصيل محتوى الفصول وتحليلها للأعمال التطبيقية.

أ-"والمقاصد الشرعية العليا الحاكمة كليات مطلقة قطعية تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كليته وإطلاقه وقطعيته وكونيته وإنشائه للأحكام ألا وهو القرآن المجيد، وذلك بقراءة وفهم وتدبر ينطلق من الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. وفي دائرة بيان السنة النبوية للقرآن المجيد، وإطار العلاقة الوثيقة بينهما تبدو علاقة البيان بالمبين بأجلى صورها وأوضحها في بيان السنة الثابتة الصحيحة لهذه المقاصد العليا الحاكمة (...) فإن السنة والسيرة تبدو تطبيقا عمليا للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة (....)"[1]

ب-"(...) فالتوحيد يختص به تعالى وهو حقه على عباده، والتزكية يختص الإنسان بها، والعمران هو نصيب الكون في هذه المنظومة التي وإن بدا عليها التعدد؛ فإنها واحدة."[2]

ج-ومن شأن المقاصد العليا الحاكمة ان تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها عند الحاجة... ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات.[3]

د-هذه المقاصد العليا لابتنائها على الاستقراءالتام لآيات الكتاب المحكمة، ولكل ماصح عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولتلقي العقول لها بالقبول؛ فإنها مقاصد عليا حاكمة عليا، لا يلحقها التشابه في أي معنى من المعاني... كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ.

هـ-عالج في هذا الصدد مسألة المنهج والمنهاجية، وكيفية الاختصاص بمنهج فريد مع المقارنة مع ما يسود في الوقت الراهن من المنهج التجريبي الحسي.....[4]

و-وهنا تبدو "مقاصد الشريعة العليا الحاكمة" قضايا أصلية ثابتة في هذه الشريعة، بل هي الأصل، وتبدو الأحكام التي تعد غير معقولة المعاني، أو ما يطلق عليه التعبديات استثناء من ذلك في هذه الرسالة الخاتمة، وهو استثناء غير مطلق لأن العبادة هنا معللة بالتزكية.[5]

---

[1]- طه جابر العلواني: مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1/1421هـ-2001م، ص 135-136.

[2]- المرجع نفسه: ص 167.

[3]- انظر، المرجع نفسه: ص 139.

[4]- انظر، المرجع نفسه: ص157.

[5]- انظر، طه جابر العلواني: المرجع السابق، ص 158.

ز-وبهذا لن تكون المقاصد العليا الحاكمة مجرد دليل من الأدلة، أو أصلاً من أصول الفقه المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها.[1]

وبتتبع ما جاء به الدكتور: طه جابر العلواني أرى أنه من حيث الأساس والمنطلق لا يخرج عما جاء به الشاطبي وابن عاشور من حيث اعتبار الكليات مع الجزئيات وحاكمية الأولى على الفروع، وهذا مانوه به الشاطبي في أكثر من صدر وورد، ومن اعتبار هذه المقاصد كليات حاكمة منطلق أساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها، ولغربلة التراث الفقهي وهو ما نادى به ابن عاشور في تأسيس ثلة من القواعد الكلية القطعية.

هذا ويأتي جهد المفكر طه جابر العلواني في إطار سلسلة المراجعات والاجتهادات لمسائل المقاصد وتجديدها وفق ما يتطلبه العصر وما تطرحه مسائله وهو ما نحتاج إليه في التحديات الواقعة والمتغيرة بأسمائها ومسمياتها والتي لم تكن في الأزمنة الماضية...وهو ما يتعلق بتفعيل المقاصد ...

[1]- انظر، طه جابر العلواني: المرجع السابق، ص 140.

المحاضرة الثامنة:

الفكر المقاصدي عند عبد المجيد النجار[1] من خلال كتابه :

"مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة."

يعد د.عبد المجيد النجار من أبرز الباحثين في الدراسات المقاصدية؛ حيث كانت له انتقادات على مسألة حصر الضروريات كما أن له اقتراحات وإضافات، سيتم عرضها من خلال تتبع فكره المقاصدي، الذي تجلى بشكل واضح في كتابه: "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة."

تضمن الكتاب ستة أبواب،

الأول منها خصصه المؤلف لمدخل إلى مقاصد الشريعة، والذي تضمن بدوره فصلين تحدث فيهما عن مقدمات في مقاصد الشريعة، والذي تطرق فيه إلى أهم مسائل مقاصد الشريعة، ألا وهي مسالك العلم بمقاصد الشريعة، والتي نظمها في أربعة مسالك: مسلك الأمر والنهي، مسلك البيان النصي، مسلك الاستقراء، مسلك العمل النبوي.

كما تطرق في الباب الأول لتصنيف مقاصد الشريعة بحسب قوة الثبوت (قطعية، ظنية، وهمية)، وبحسب المناط (كلية، نوعية، جزئية)، وبحسب الشمول (عامة، خاصة)، وبحسب الأصلية (مقاصد الأصول، مقاصد الوسائل)، وبحسب قوة المصلحة (ضرورية، حاجية، تحسينية).

خصص الدكتور عبد المجيد النجار الباب الثاني من كتابه: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة لمقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية، والذي تحدث فيه تحديداً عن مقصد حفظ الدين، سواء من حيث توفير أسبابه، وعد تلك الأسباب أو الوسائل، والتي مثل لها بـ التيسير، الاجتهاد، التبليغ، وكذلك حفظ الدين بدفع العوائق التي تحول دون وجوده،

---

[1]- ولد عبد المجيد النجار في: (28ماي 1945م) ببني خداش بتونس، أستاذ وعالم دين وسياسي تونسي.
انظر، موسوعة ويكيبديا الحرة، /ar.wikipedia.org/wiki

وديمومته واستقراره في النفوس، والأفعال ومن تلك الوسائل: مدافعة الهوى، مدافعة الاستبداد الفكري، مدافعة التحريف....

أما الفصل الثاني من الباب الثاني فكان في مقصد حفظ إنسانية الإنسان بحفظ الفطرة والكرامة الإنسانية وبحفظ غائية الحياة وحفظ الحرية الإنسانية.

أما الباب الثالث: فتصدر فيه الحديث عن حفظ النفس الإنسانية حفظاً، مادياً، ومعنوياً وحفظ العقل مادياً ومعنوياً.

لينتقل في الباب الرابع لمقاصد الشريعة في حفظ المجتمع بحفظ مقصد حفظ النسل، وحفظ الكيان المجتمعي.

وفي الباب الخامس تحدث عن مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي: مقصد حفظ المال، مقصد حفظ البيئة.

وأخيراً عقد الباب السادس في تفعيل مقاصد الشريعة، وذلك في فصلين اثنين: الأول التحقيق في ذات المقاصد (درجات المقاصد، تحديد أولويات المقاصد).

والفصل الثاني من الباب السادس والأخير خصصه للتحقيق في مآلات المقاصد...

مرجعية د. عبد المجيد النجار ومظاهر التجديد في الفكر المقاصدي عنده:

قبل الحديث عن مرجعية الدكتور، ومظاهر التجديد في الفكر المقاصدي عنده، تجدر الإشارة ههنا إلى جدية الدواعي للتجديد، وضرورته باعتبار تغير ظروف الحياة، وتطورها وكثرة الوقائع والنوازل التي فرضت نظراً متعمقاً لاستنباط الأحكام، في ظل منظومة الفقه وأصوله. هذه المنظومة التي ابتكرها وجمع قواعدها وفوائدها ثلة من المحققين والمجتهدين الأخيار انطلاقاً من مصدرية الكتاب والسنة، هذه المرجعية هي الأساس في فهم أي نص شرعي واستمداد الأحكام منه، والقرائح والفهوم تتفاوت.

يقول د.عبد المجيد النجار في دواعي النظر في مباحث المقاصد وضرورة تجديدها: "فإننا نرى وجوب الإسهام في دراسة المقاصد... وذلك لشدة الحاجة إلى هذا الدرس، الذي يهدف الى إفراز مزيد من التوسع في فقه المقاصد، ومزيد من التحرير لقضاياها، والترتيب لمسائلها

والتقريب بينها وبين أوضاع المسلمين؛ لتكون أكثر فاعلية فيها عن طريق الاجتهاد الفقهي في شؤونها، اجتهاداً يمارسه المتخصصون في النظر الفقهي، كما يمارسه عامة المسلمين في ممارسة شؤون حياتهم اليومية فيما هو مجال لاجتهادهم، لتكون تلك الحياة مستهدية بمقاصد الشريعة."[1]

أما عن مرجعية د. عبد المجيد النجار فلقد اعتمد على التراث المأثور في علم المقاصد وخاصة مقاصد الإمام الشاطبي والطاهر بن عاشور.

وفي مظاهر التجديد في الفكر المقاصدي يتحدث الدكتور قائلا: "...ولكن عمدنا فيها إلى الجدة في الترتيب، ما لم يكن في التراث المأثور بارزاً لعدم توفر الدواعي إلى ذلك، وذلك من مثل مقصد حفظ إنسانية الإنسان، ومقصد حفظ المجتمع، ومقصد حفظ البيئة."[2]

- أدرج الدكتور المقاصد الكلية في أربع دوائر من دوائر وجود الإنسان: دائرة حياته، دائرة ذاته، دائرة مجتمعه، دائرة محيطه المادي، وأدرج في كل دائرة من تلك الدوائر المقاصد الكلية التي تناسبها.[3]
- توسع في شرح ما به يكون حفظ المقاصد الكلية الضرورية، من التصرفات والأحكام الشرعية، وذلك ببيان السبل والوسائل التي يكون بها حفظ هذه المقاصد، بما يحصل منه تصور أشمل وأدق.
- بعد مقدماته في علم المقاصد التي اشتملت بيان الشريعة ومقاصدها وأهمية العلم بالمقاصد والاهتمام العلمي، بها بتتبع المراحل؛ أشار إلى مسألة تحتل الاهتمام البالغ في تعيين المقاصد الشرعية، ألا وهي مسالك العلم بمقاصد الشريعة؛ لأن هذه المسألة تعتبر الفاصل فيما يُعد من الشريعة، مما ليس من مقاصدها فيُحدد لها من المقاصد ما هو ضلالات، وأوهام كفيلة بأن تنقض الشريعة كلها وتهدمها من أساسها.

كما أشار في هذا الصدد إلى ما قدمه كل من الشاطبي والطاهر بن عاشور من مسالك إثبات المقاصد، منوهاً على ضرورة التوسع والتفصيل فيها بشكل ينتهي فيه

---

[1]- عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الأسلامي، بيروت، ط2006/01م-1427هـ/2008/02م،ص7-8.

[2]- المرجع نفسه، ص08.

[3]- المرجع نفسه،ص08.

الضبط إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه، لتحديد مقاصد كما أرادها الشارع من أحكامه.

ركز في هذه المسالك على الاستمداد من الوحي قرآناً وسنة: مسلك الأمر والنهي، مسلك البيان النصي، مسلك الاستقراء، مسلك العمل النبوي.

- اقترح الدكتور في تصنيف المقاصد – كما سبق ذكره– أن تقسم حسب مجالات الحياة الى أربعة أقسام: مقاصد في مجال الفرد، في مجال الأسرة، في مجال المجتمع، في مجال الإنسانية.
- اقترح الدكتور في قسم الضروريات عدة مقاصد ضرورية: حفظ إنسانية الإنسان بعناصرها المختلفة، حفظ البيئة، حفظ المصلحة الضرورية الجماعية، ويرى أن المقاصد الضرورية، التي هي عُمدة المقاصد، لم تحظ بالبيان والتفصيل لكل مقتضياتها. وتفصيل ما يكون به حفظها، والتوسع في التمثيل لها من أحكام الشريعة، وأن هذه الكليات الخمس تخضع للرتب الثلاث، فحفظ المال مثلاً مقصد أصلي عال وهو يتحقق بمقاصد تندرج تحته وتنتهي إليه، بعضها ضروري، وبعضها حاجي وبعضها تحسيني...
- انطلق د. عبد المجيد النجار في تحديد المقاصد الضرورية السابقة، من تحديد مفهوم جديد للضروري، ينطلق من مبدأ الاستخلاف في الأرض يقول في تعريف الضروريات: "تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تحقق ما استطاع الإنسان، أن يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية، من الفساد الذي يفضي بالفرد وبالمجتمع إلى التلاشي، أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلبه الخلافة من انتظام في الحياة، وتعمير في الأرض؛ فإذا هي تحققت واستطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة؛ فإنها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عما أراد الشارع منها."[1]

ثم يقول بعد سرد الأقسام المعروفة للمقاصد (الضرورية، الحاجية، التحسينية) أنها لا تعدو أن تكون اصطلاحات مفيدة في الدرس، ولكنها غير نهائية ولا ملزمة.

[1]- عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص47.

ويمكن للباحث في هذا العلم أن يطور منها، بما يقتضيه تطور البحث ومقتضياته، وبما يقتضيه تطور الحياة وتوسع مجالاتها، ويرى الدكتور ضرورة إضافة مقصد حفظ إنسانية الإنسان. ويرى أن مقصد حفظ النفس، كما ورد في المدونة المقاصدية لا يستوعب المعاني التي يتضمنها مقصد حفظ انسانية الإنسان.[1]

كما يرى ضرورة إضافة مقصد حفظ البيئة، ويؤكد أنه غير مندرج في أي واحد من الكليات الخمس.[2]

ولقد رد د. الريسوني أحمد على هذه الإضافات بقوله: "أنا لا أقلل من شأن أي قضية من القضايا المذكورة، ولا أشك في كونها كلها ضروريات، ولكني أزعم أنها كلها يمكن إدراجها ضمن الضروريات الخمس، لأنها إما مركبة من الضروريات الخمس، وما ركب من الضروريات؛ فهو منها ولا يخرج عنها، وإما أنها من وسائلها ومكملاتها.

فنحن قد نكون بحاجة فقط إلى توسيع مضامين الضروريات الخمس، وتحديث مفرداتها، ووجوه حفظها، والتنبيه على مكملاتها ووسائلها."[3]

---

[1]- انظر، عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص50.

[2]- عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص207.

[3]- أحمد الريسوني: محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، 177-178.

المحاضرة التاسعة:

إشكالية حصر الضروريات في الكليات الخمس.

من المعلوم أن الشرائع متفقة في أصول الدين وأساسياته، والضروريات الخمس هي: أصول الدين وأساسياته.[1] قال ابن أمير الحاج: "فهي لم تهدر في ملة من الملل السالفة، بل روعيت فيها لكونها من المهمات، التي نظام العالم مرتبط بها، ولا يبقى النوع مستقيم الأحوال بدونها."[2]

و يعتبر تعريف الإمام الشاطبي للضروريات أكثر التعاريف استيعابا حيث عرفها بأنها: "التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوات النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين."[3]

وبذلك فإن هذا التعريف يتحدد بالتهارج وفوت الحياة في الدنيا، والخسران في الآخرة. فلا عيش ممكن دونها.

هذا وتعتبر مسألة حصر الضروريات في عدد معين، من أبرز القضايا التي أثارت إشكالات على مستوى الاجتهاد في المقاصد بُغية تفعيلها في الواقع؛ يقول د. أحمد الريسوني: "فحصر الضروريات في هذه الخمسة، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة."[4]

---

[1]-عبد الكريم صالح العجيل: الضروريات؛ إشكالية الحصر والترتيب، مجلة كلية الشريعة والقانون، الجامعة الأسمرية الاسلامية، العدد الأول، سنة 2018م، ص 156.

[2]- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، 191/3.

[3]-الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق، 221/3.

[4]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: مرجع سابق، ص 59.

إضافة بعض الضروريات عند المتقدمين والمتأخرين:

عند المتقدمين: يمكن القول أن النظر النقدي للمتقدمين إلى الضروريات الخمس، لا يخرج عن أمرين:

أ-إما نقد الحصر دون إضافة مقصد جديد.

ب-أو إضافة بعض الضروريات، نحو إضافة مقصد العرض.

ونجد أن بعض الباحثين المعاصرين، يعتبر ابن تيمية من المنتقدين لمبدأ حصر الضروريات، يقول د. يوسف البدوي: "إن ابن تيمية غير حريص على تقسيم المقاصد الى ضرورية وحاجية وتحسينية، بل المقاصد عنده تشمل الأقسام السابقة كلها ويطلق عليها المقاصد والمصالح."[1]

فلقد ذكر ابن تيمية مجموعة من المقاصد ومنها: محبة الله، وخشيته، والإخلاص له، والوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران وحقوق المسلمين.[2]

-الاتجاه الثاني[3]: نجد على رأس المقاصد الكلية الخمس، إضافة كلية حفظ العرض ومن القائلين بذلك القرافي، ابن السبكي، الشوكاني، وغيرهم... وقد زاد بعض المتأخرين سادساً: وهو حفظ الأعراض. فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم، وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضروري فهو بالضروري أولى وهو قول الشوكاني وجماعة.

ولهذا يقول قائلهم:

يهون علينا أن تصاب جسومنا * وتسلم أعراضٌ لنا وعقول.

ولتحرير المسألة كان من اللازم النظر في انطباق معايير الضروريات على مقصد العرض فليس الخلاف حول أهميته، وإنما حول ضروريته. فهل يلزم من فقدانه تهارج وفساد وفوت حياة؟

---

[1]- عبد الكريم صالح العجيل: المقال السابق، ص 170.

[2]- المرجع نفسه، ص 170. وانظر: البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 261.

[3]-أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق،ص63.

فإذا حصل في مجتمع أن بلغ العرض هذه الرتبة، وانطبقت عليه هذه المعايير؛ فإنه يرقى إلى مستوى الضروري، وعدم انطباق معيار ضرورية المقصد جعل العلماء لا يعدونه مقصدا ضروريا وإنما حاجياً، وهو ماذهب إليه ابن عاشور.[1]

"وأما عد العرض من الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، وإن 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 وما في تفويته حد."[2]

وهذا ما انتهى إليه الريسوني إذ قال: "والحقيقة أن جعل العرض ضرورة سادسة توضع إلى جانب ضرورات الدين، النفس، النسل، العقل، المال، إنما هو نزول بمفهوم الضرورات ولمستوى ضرورتها للحياة البشرية (....) ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة العرض لجاز لنا -من باب أولى- أن نضيف ضرورة الإيمان، وضرورة العبادة، وضرورة الكسب، وضرورة الأكل...إلى غير ذلك من الضرورات الحقيقية المندرجة في الضرورات الخمس والخادمة لها، والحق أن ما كان هذا شأنه فهو مكمل للضروري."[3]

وكذلك بخصوص ما ذكره ابن تيمية من المقاصد، كمحبة الله وخشيته إنما هو راجع إلى حفظ الدين فيما يتعلق بالله، وفيما يتعلق بالعبد، وكذلك ما ذكره من الوفاء بالعهد، وصلة الأرحام، وحقوق الجيران وغيرها فهي راجعة الى حفظ الدين، وحفظ الضروريات الخمسة الباقية، فهي وسائل ومكملات لحفظ الضروريات الخمسة، شأنها شأن باقي الأخلاق.[4]

عند المعاصرين:

تعتبر مسألة حصر الضروريات في عدد معين من أبرز القضايا التي أثارت إشكالات على مستوى الاجتهاد في المقاصد بغية تفعيلها في الواقع؛ يقول د. أحمد الريسوني: "فحصر الضروريات في هذه الخمسة، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة."[5]

---

[1]-عبد الكريم صالح العجيل: المقال السابق، ص 170 وما بعدها.
[2]- المرجع نفسه
[3]-أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص63.
[4]- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للبدوي، ص261.
[5]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 59.

ولا خلاف في أن المقاصد المضافة تحتل أهمية بالغة وقد أعلى الدين من شأنها؛ لكن هل ترقى هذه الإضافات إلى مستوى المقاصد الضرورية أم لا؟

لذا وجب التمييز بين نوعين من الإضافات عند المعاصرين:

- إضافات بعض المقاصد دون نسبتها إلى الضروريات الخمس، أو عدها ضرورية كالطاهر ابن عاشور، وعلال الفاسي حيث نجد الإمام ابن عاشور، يشير إلى أنواع من المقاصد العامة: الفطرة، السماحة، الحرية، المساواة، وعلال الفاسي، الذي نادى بعدد من المقاصد: الفطرة، السلام، الكرامة، لكنه لم يضف صفة الضرورية عليها، و كالدكتور طه جابر العلواني الذي عمل على بيان المقاصد الشرعية العليا الحاكمة والمتمثلة في: التوحيد- التزكية- العمران.
- وإضافات تروم الزيادة على الضروريات الخمس، لأن أصحابها ينتقدون مبدأ الحصر الخماسي د: جمال الدين عطية، ود: عبد المجيد النجار وغيرهما.

وسنقف عند هذه الإضافات للمقاصد الضرورية، عند كل منهما بشيئ من التفصيل:

أولا: الضروريات عند د. جمال الدين عطية.

يرى الدكتور عدم انحصار الكليات من حيث المبدأ، ومن حيث التطبيق حيث انتقل في إعادته لعد الضروريات الخمس من الفصل الذي تناول فيه: "من الضروريات الخمس إلى المجالات الأربع"، تتمثل هذه المجالات في:

أ- مقاصد الشريعة فيما يخص الفرد.

ب- مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة.

ت- مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة.

ث- مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية.

وعد تحت كل مجال عدادا من المقاصد ليصير مجموعها أربع وعشرين مقصدا ولقد تم بيانها وشرحها عند الحديث عن الفكر المقاصدي عند جمال الدين عطية.

ومن المقاصد التي قام بإضافتها في إطار مبدأ عدم انحصار الكليات في خمس: مقصد العدل في مجال الأمة والإنسانية، مقصد الحرية على مستوى الأشخاص

والأفراد مضافة لكرامة الانسان، ومقصد الحرية على مستوى الأمة لحفظ أمنها الخارجي، ومقصد المساواة.

ثانيا: الضروريات عند د. عبد المجيد النجار.

انطلق د. عبد المجيد النجار من تحديد مفهوم جديد للضروري، ينطلق من مبدأ الاستخلاف في الأرض يقول في تعريف الضروريات: "تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض بحيث لو لم يكن لها تحقق ما استطاع الإنسان أن يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي يفضي بالفرد وبالمجتمع الى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض فإذا هي تحققت واستطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة؛ فإنها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عما أراد الشارع منها."[1]

ثم يقول بعد سرد الأقسام المعروفة للمقاصد (الضرورية، الحاجية، التحسينية) أنها لا تعدو أن تكون اصطلاحات مفيدة في الدرس ولكنها غير نهائية ولا هي ملزمة، ويمكن للباحث في هذا العلم أن يطور منها بما يقتضيه تطور البحث ومقتضياته، وبما يقتضيه تطور الحياة وتوسع مجالاتها.[2]

ويرى الدكتور ضرورة إضافة مقصد حفظ إنسانية الإنسان، ويرى أن مقصد حفظ النفس كما ورد في المدونة المقاصدية لا يستوعب المعاني التي يتضمنها مقصد حفظ إنسانية الإنسان، كما يرى ضرورة إضافة مقصد حفظ البيئة، ويؤكد أنه غير مندرج في أي واحد من الكليات الخمس.

ولقد رد د. الريسوني أحمد على هذه الإضافات بقوله: "أنا لا أقلل من شأن أي من القضايا المذكورة ولا أشك في كونها كلها ضروريات، ولكني أزعم انها كلها يمكن إدراجها

[1] عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص47.
[2] - المرجع نفسه، ص50.

ضمن الضروريات الخمس لأنها إما مركبة من الضروريات الخمس وما ركب من الضروريات فهو منها ولا يخرج عنها، وإما أنها من وسائلها ومكملاتها.

فنحن قد نكون بحاجة فقط الى توسيع مضامين الضروريات الخمس وتحديث مفرداتها ووجوه حفظها والتنبيه على مكملاتها ووسائلها."[1]

وفي الحقيقة إن ماذكره المعاصرون من المقاصد واعتبروها زيادة على الضروريات الخمس إنما هو راجع إليها إما ان يكون من وسائل حفظ أحدها او مكملا من مكملاته.[2]

[1]- أحمد الريسوني:محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 177-178.
[2]- عبد الكريم صالح العجيل: المقال السابق، ص173.

المحاضرة العاشرة:

الفكر المقاصدي عند الاتجاهات الحداثية.

أولاً-التعريف بالمشروع الحداثي:

الحداثة مصطلح ظهر في المجال الثقافي والفكري والتاريخي، والحداثة أو العصرنة: "تحديث وتجديد ما هو قديم"

وهو مصطلح يدل على مرحلة التطور التي طبعت أوربا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة، حيث يمكن تقسيم التاريخ الى خمسة أجزاء: ما قبل التاريخ، العصور الوسطى، العصر الحديث، العصر ما بعد الحديث."[1]

لقد كانت إشكالية النهضة هي الشاغل المركزي الذي شغل الفكر العربي والإسلامي المعاصر منذ اتصاله بالفكر الغربي، وتغلب الغرب على الشرق الاسلامي. وتزداد في العصر الحالي في المجال العربي والإسلامي وتيرة المقاربات، والمناقشات الفكرية لثنائية الإسلام والحداثة، التي تشهد اهتماماً ملحوظاً على مستويات عديدة، ولا تنفصل هذه الثنائية عن تلك الثنائيات المتعاقبة بحسب الأزمنة من وقت لآخر مخلفة معها العديد من المقاربات والمناقشات الجدالية.

ويتفق منظرو الفكر الحداثي وينطلقون من منهجية معرفية واحدة، وهم يتوزعون على خريطة العالم العربي من تونس الى الجزائر الى المغرب الى مصر والشام، ونجد من أبرزهم:

1- محمد عابد الجابري، المفكر المغربي (1936-2010م)

2- محمد أركون، المفكر الجزائري (1928-2010م)

3- ادونيس علي أحمد سعيد، المفكر السوري (1930م)

4- حسن حنفي، المفكر المصري (1935م).

5- عبد الله العروي، المفكر المغربي (1933م).

6- نصر حامد أبو زيد، المفكر المصري (1943-2010م).

---

[1]- انظر، موسوعة ويكيبيديا الحرة.https://ar.wikipedia.org/wiki

7- عبد المجيد الشرفي، المفكر التونسي.

ولعل من نافلة القول بأن الفكر الحداثي حين جعل من مشروعه إعادة قراءة التراث المتمثل في نقد أصوله المعرفية؛ لم يكن غرضه تقديم قراءة يريد أن تتوافق مع معطيات التاريخ الحديث فحسب بل يريد تدمير عائق التراث أمام الحداثة، فالفكر الحداثي يؤكد أنه لا يمكن أن تلتقي الحداثة مع التراث لأن منطق التفكير والتصورات عند كل منهما يختلف اختلافا جذريا. يؤكد الدكتور الجابري ههنا على أن العائق أمام العقل العربي في سلوك سبيل النهضة يكمن في سلطة التراث والتي تتمثل في السلطات الثلاث: سلطة النص، وسلطة السلف، وسلطة القياس.[1]

كما يرى الفكر الحداثي العربي أن الخروج من هذا الذي اعتبره مأزقا منهجيا يكون من خلال محاولة التأسيس للتفكير والنظر في أصول الإسلام على قانونين يشكلان منطق التفكير والتفكير الحداثي وهما: قانون الأنسنة[2]، وقانون التاريخية.[3]

---

[1]- انظر ما كتبه محمد عابد الجابري، على سبيل المثال: التراث والحداثة.

[2]- الأنسنة يعرفها "أندري لالاند" في قاموسه الفلسفي بقوله: "هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الموضوعها تقويم الانسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه في ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونياً دون الطبيعة البشرية."

موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط01/ 1996م. ج2/ص569.

[3]- في مفهوم الهرمينيطيقا التاريخية:

تتعدد المفاهيم التي يحملها مصطلح "الهرمنيطيقا"، والدلالات المترتبة عن ذلك في الحقول المعرفية التي تتقاسمه، فقد استعمل في الأصل كمصطلح مدرسي لاهوتي، كا ن يقصد به: العلم المنهجي الذي يروم تفسير نصوص الكتاب المقدس المتسمة بغموض معانيها، واستعصاء فهمها من طرف المتلقي الذي يشعر إزاءها بنوع من الاغتراب، الأمر الذي يستلزم فهما وإدراكا عميقين للوصول إلى معانيها (1م).

وعلى مستوى النقد التاريخي تعرف الهرمينيطيقا حسب البعض (1) بأنها: نظرية نقد التفسير التي تفيد في مقاربة النص من خلال استجلاء المعنى المتستر وراء معناه الحرفي، وذلك من خلال استقصاء الظروف التي أنتجت النص، والمناخ البيئي الذي انبلج منه، والثقافة السائدة التي يعد انعكاسا أمينا لها.

بينما يقتصر البعض على توظيفها في حقل التحليل النفسي وعلاقته بالتاريخ كأداة منهجية يتم من خلالها كشف وسبر أغوار نفسية إحدى الشخصيات التاريخية، لتأويل سلوكاتها التي جعلتها تنهج هذا المسلك أو ذاك.

وفي هذا الصدد ورد في موسوعة علم النفس (2) > أن "الهرمنيطيقا" هي: تفسير النصوص الدينية والفلسفية والحقوقية، وأنه حقل أفسح المجال أمام دراسات متعددة في حقل التحليل النفسي التطبيقي، وقد تم توظيفها من قبل بعض الباحثين لتحليل بعض الشخصيات "الكاريزمية" في التاريخ بناء على مقولات فرويدية.

إبراهيم القادري بوتشيش: النص التاريخي بين الدلالة التقريرية والهرمنيطيقيا، مجلة إسراف، العدد 16- 2001م، Aslimnet.free.fr

ولا شك في أن التجديد يمثل مسارًا لابُدّ منه عند الكثير ممّن يسعى إلى تطبيق الشريعة.[1] وقد علّق عليه الكثير من المفكرين نهضة العالم الإسلامي ومواكبته للتطورات الراهنة المتسارعة التجدُّد. وإن اختلفت وجهات الأنظار بين داع للتجديد على أسس المنهج الحداثي،[2] أو الأصولي الذي يرى من التجديد استمرارا وممارسة وتفعيلا، لا إقصاءً وتهميشا. فالعودة إلى الفهم الأصيل ليست إلا رجوعاً للمصادر الأصلية ومساهمة في الاجتهاد تجاوزاً لأحادية النظر. وتكريساً لطبيعة الاختلاف البشرية، وهدماً لتقديس الموروث البشري؛ باعتباره جهداً قابلاً للأخذ والرد.[3]

وقد شمل الحديث عن التجديد شتى مجالات التفكير الديني[4] وعلى رأسها أصول الفقه[1] الذي عُدّ منهجاً استنباطياً للأحكام الشرعية المُنظّمة لحياة الفرد والمجتمع على شتى الأصعدة.

---

[1]– "تنزيل تعاليم الدين شاملة على حياة الفرد والمجتمع، بحيث تغدو الحياة مهتدية في كل شعابها بهدي الدين، جاريا على مقتضيات تعاليمه في السيرة الفردية،وفي سائر أنواع التعامل الاجتماعي، والاقتصادي والسياسي والقانوني والإنساني والكونيّ."

قطب مصطفى سانو:معجم مصطلحات أصول الفقه، عربي– انجليزي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى 1432 هـ– 2002م، 135.

[2]– انظر على سبيل المثال، حمادي ذويب: جدل الأصول والواقع، تقديم: عبد المجيد شرفي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1/2009م،823–824.

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث: الحداثة وتجديد الفكر الديني، الفرص والتحديات. وقائع الندوة التي انتظمت يومي 10 و11 ماي 2005م، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة.تونس، مطبعة الرشيد. 2007، د.ر.ط.

[3]– انظر، حمادي ذويب: المرجع السابق، 803.

انظر، زكي الميلاد: الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1/ 2010م، 139–140.

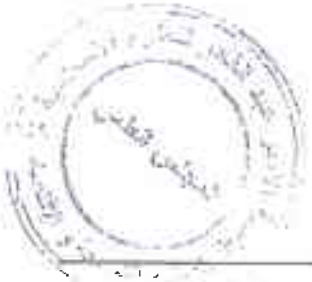
[4]– ومنه أصول الدين، انظر مثلاً ما كتبه محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، د.ر.س.ط.

وتجدر الإشارة إلى أنّ: "الإسلام ليس مجموعة أفكار، لكنّه وحي منزّل من ربّ العالمين في القرآن العظيم، وفي سنّة النبيّ الكريم (صلى الله عليه وسلم) الذي لا ينطق عن الهوى "إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى"، [النجم:04].

أمّا الفكر فهو قابل للطرح والمناقشة، قد يصّح وقد لا يصّح لهذا فلا يجوز أن يطلق عليه فكر، لأنّ التفكير من خصائص المخلوقين والفكر يقبل الصواب والخطأ والشريعة معصومة من الخطأ، ولا يقال كذلك المفكر الإسلامي، لأنّ العالم الذي له رتبة الاجتهاد والنظر مقيّد بحدود الشرع فليس له أن يفكر فيشرّع وإنّما عليه البحث وسلوك طريق الاجتهاد الشرعي لاستنباط الحكم."

ولا شك أنّ موضوع المصلحة مبحث عتيد في الدراسات الأصولية، بغض النظر عن كونها أصلاً مستقلاً، أو تابعاً، حقيقياً أو وهميا.

فالملاحظ والمتتبع لنداءات التجديد، مع اختلاف مشاربها وما جسدته في مشاريعها المتعددة؛ يجزم بمدى أهمية هذا الموضوع -تجديد أصول الفقه بربطه ربطاً وثيقاً بالمصالح جلباً ودفعاً- وكونه من أولويات ركائز تلك المشاريع، فكان أن اتفقت الغاية، وغدت التفرقة بين خلفيات كل مشروع من الصعوبة بمكان.



بكر بن عبد الله أبو زيد: معجم المناهي اللّفظية ويليه فوائد في الألفاظ.دار العاصمة للنشر والتوزيع. ط1417/3 هـ- 1996م، 431.

[1]- يمثل أصول الفقه منهجاً تفرّد بإبداعه العلماء المسلمون كضابط لاستنباط الأحكام على غرار علم النحو والصرف الذي أنشأ لضبط اللغة، والعروض لضبط الشعر. وتزامن تطور ذلك العلم (أصول الفقه) مع حركة التدوين التي شهدتها الحضارة الإسلامية إبّان ازدهارها خلال القرن الخامس الهجري.

يقول ابن خلدون: "اعلم أنّ أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدراً وأكثرها فائدة وهو النظر في الأدلة الشرعية، من حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة (...) ومن بعده صلى الله عليه وسلم تعذّر الخطاب الشفاهي(...)، فصار الإجماع دليلاً ثابتا في الشرعيات ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك (...) وألحق بعضهم بهذه الأربعة أدلة أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها لضعف مدركها وشذوذ القول فيها."

ابن خلدون : المصدر السابق، 502.

ولقد كان لتميُّز هذا العلم على مستوى الضبط والتأصيل تأثيرٌ على عدد من المؤلفين في الدراسات القانونية وتبني علم أصول القانون على غرار علم أصول الفقه، وتلمس الباحثة ذلك من خلال ما كتبه، مصطفى محمد الجمال: تجديد النظرية العامة للقانون، نحو توظيف أصول الفقه الإسلامي في بناء أصول القانون ، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية،2002.

كما ألاحظ في المقابل محاولة لتقنين أصول الفقه كما في محاولة كل من مصطفى إبراهيم الزلمي، علي أحمد صالح المهداوي ، أصول الفقه في نسيجه الجديد وتطبيقاته في التشريعات القانونية وخاصة القانون المدني الأردني والقوانين العربية 1976م، المركز القومي للنشر، الأردن، ط1/1999.

محمّد زكي عبد البّر: تقنين أصول الفقه،صاغه لأوّل مرّة لتيسير الإلمام بعلم أصول الفقه وليكون مادة مقدمة للتقنينات الإسلامية المرجوة، مكتبة دار التراث، القاهرة. ط1/ 1409 هـ- 1989م.

وانظر، محمّد عابد الجابري: الفقه والعقل والسياسة، الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة شهرية مركز الإنماء القومي، بيروت، شباط،1983، ع24، 17-27.

كما أورث هذا الاتحاد –الدعوة إلى التجديد من خلال اعتبار المصالح – منزلقا خطيرا يستدعي الحذر في الاعتبار والرد والجمع والفرق بين أهداف تلك المشاريع وخلفياتها وركائزها.

ويقوم التصور الحداثي للمقاصد على اعتبار المدخل المقاصدي والفكر المصلحي سبيلا للوصول الى المضامين الحداثية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في إعمال العقل في التأويل والتشريع، متخذا منهج الصحابة في التشريع مثلا يحتذى خاصة الاجتهادات العمرية.[1]

وينطلق المفكر المغربي محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث من رؤية نقدية تهدف إلى تجاوز وقطع مع التراث، والتموقع في موقع جديد يستجيب لمتطلبات الحداثة معتمدا على المنهج التفكيكي[2] في دراسته للتراث لتحويل المطلق والثابت إلى نسبي ومتغير خاضع لظروف الزمان والمكان، ويحدد الجابري مكونات التراث في: اللغة، الشريعة، العقيدة والسياسة.[3]

ثانياً: الموقف الحداثي من مقاصد المتقدمين والمعاصرين:[4]

---

[1]– انظر، محمد البوسيفي، الجابري والقراءة الحداثية لمقاصد الشريعة، أخبار من الجزيرة 2017/10/02.

[2]-أخذُ هذه الكلمةُ في أصلها المعجميِّ معنى الهدم والتخريب، وقد أخِذت الكلمة من استخدامها الأصلي حتَّى تُستخدم في ميدان الفكر لتصبح منهاجَ نقدٍ أدبيٍّ ومذهبٌ فلسفليٍّ في العصر الحديث، وأوَّل من استخدمها بهذا المعنى وأدرجَها تحت هذا المصطلح الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا رائد المنهج التفكيكي في كتابه "علم الكتابة"، حيثُ يعتَبرُ هذا المذهبُ أنَّه لا يمكن الوصولُ بشكلٍ من الأشكال إلى فهمٍ واستيعابٍ كاملٍ أو متماسكٍ للنص الأدبي مهما كان هذا النصُّ، فالقراءةُ وتفسير النصوص الأدبية بشكلٍ عامّ هي عملية ذاتية يقومُ بها القارئُ وكلُّ قارئٍ يمكن أن يفسِّرَ النصَّ حسب رؤيته وحسبَ مشاعره وظروفه المحيطة وتجربته التي تؤثر جميعُها في قراءته لهذا النصِّ، وبناءً على هذا الرأي فإنَّه من المستحيل أن يوجدَ نصٌّ ثابتٌ متكاملٌ متماسكٌ بذاته.تمام طعمة : مفهوم التفكيكة: sotor.com، اطلع عليه بتاريخ: 2020/08/17.

[3]- محمد البوسيفي: المرجع السابق.

[4]- منة الله علي: حفريات الحداثة في الحقل المقاصدي. www.reasearchgate.net

تعددت أوجه الآراء التي تناولت مقاصد المتقدمين على العموم والشاطبي على الخصوص بين التضخيم المعرفي الابستمولوجي لأعمال الشاطبي والانتقاص من أعمال الأخير.

فبينما اعتبر الجابري أن الإمام الشاطبي شكل قطيعة ابستيمولوجية مع الشافعي وكذا الأصوليين من بعده كونه دعى لبناء أصول الفقه على المقاصد بدل بنائها على استثمار الألفاظ، ويعد هذا التضخيم للمقاصد ممهدا لاعتبارها بديلا للأحكام الشرعية، وأصلا جديدا من الاصول، ولا يخفى على الناقد الحصيف مغالطة هذا التقييم الحداثي للمقاصد، فما وضعه الشافعي لا يتعارض مع آلية المقاصد التي تعني الوعي بمآلات الأحكام وأثرها في الواقع الإنساني.

أما الانتقاص من أعمال الشاطبي فتمثل في موقف جورج طرابيشي[1] حيث يرى الأخير أن الامام الشاطبي ما هو في الحقيقة إلا الإمام الشافعي نفسه، مع ملاحظة أن العصر الذي صنف فيه الشاطبي كان أكثر انحطاطا من العصر الذي صنف فيه الشافعي، باعتبار أن الشاطبي لم يراع المعاني والمقاصد كما ينبغي لمراعاته أحيانا للنصوص بحرفيتها.

ولقد توجت الكتابات المعاصرة للحداثيين المقاصد الشرعية وجعلتها على رأس الأدلة الشرعية وتشكل الضمانة لفاعلية التشريع، وأساس الإصلاح في التراث والانعتاق من حرفية النصوص.

وفي واقع الأمر إن الحداثيين ينطلقون في حفرياتهم المعرفية من المناهج اللغوية، ولا يخفى أن المناهج البنيوية والتفكيكية المعتمدة لديهم لا تبدي أي اهتمام لغايات المؤلف من تأليفه أو المعاني التي يرمي إليها ويطلق على ذلك "رولان بارت" ، "موت المؤلف."

وعليه تنقطع صلة المؤلف بنصه في اللحظة التي يفرغ فيها من كتابة النص، وهذا الموت سينجم عنه ولادة في الطرف الآخر وهو القارئ الذي سيستبيح النص ويكون صاحب الكلمة النهائية حول مرادات المؤلف. أما المعاني التي من الممكن أن تستفاد من النص فهي لم تنبعث من صاحب النص بل من القارئ وبدون أي شروط تذكر. ومعلوم أيضا أن الحداثيين

---

[1]- جورج طرابيشي (1939م - 16 مارس 2016م)، مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري. انظر موسوعة ويكيبيديا.

يطبقون المناهج اللغوية على النصوص الشرعية فيتبين أن المقاصد التي دعا لها الحداثيون ليست مقاصد صاحب الشرع وإنما مقاصد قارئه.[1]

فالمقاصد المرحب بها عند الحداثيين هي المقاصد البشرية المبنية على المصلحة والمنفعة لتصبح مقاصد إسلامية باسمها ومادية براغماتية بحقيقتها. وخطورة البراغماتية في الدين والتشريع هي النسبية والاعتبارية المتجاوزة، وما ينجم عن هذه النسبية من فوضى في التشريع فيفقد حينئذ أهم سماته الخادمة للبشرية وهي الإلزام والضبط ليبقى الهوى وحده ملزم وأنّى للأهواء ان تتفق.[2]

[1]-منة الله علي: المرجع السابق.
[2]-منة الله علي: المرجع السابق.

المحاضرة الحادية عشر:

مقاصد الشريعة وحقوق الانسان

أولاً: نشأة حقوق الإنسان

مصطلح حقوق الإنسان من المصطلحات الحديثة التي لاقت استعمالاً واسعاً على مستوى التقنينات الوضعية الوطنية، والدولية.

فلقد ظهر هذا المصطلح مع القرن السابع عشر، حين بدأ الكاتب البريطاني "جون لوك" يكتب تحت هذا العنوان "حقوق الإنسان"[1]

ولم تكن حقوق الإنسان في العصور الوسطى أحسن مما كانت عليه من قبل، حيث برزت مظاهر امتهان كرامة الإنسان، وانتهاك حقوقه من خلال التشريعات، والأنظمة الظالمة من ذلك إقطاع الأرض، وامتيازات النبلاء ورجال الكنيسة، واستعباد الطبقات الأخرى والعقوبات الوحشية والتعذيب، ومحاكم التفتيش وغيرها من وسائل إبادة الإنسان.[2]

وفي بداية القرن الثالث عشر الميلادي بدأت الدول بإعلان ما للإنسان من حقوق؛ ففي بريطانيا صدرت الوثيقة الكبرى سنة 1215م نتيجة للثورة على طبقات الملك. وفي سنة 1628م تممت هذه الوثيقة بوثيقة أخرى هي عريضة الحق عام 1679م، واتبعت بوثيقة إعلان الحقوق سنة 1701م، وتبع ذلك إعلان حقوق الإنسان من خلال إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر سنة 1776م.[3]

ولعل الخطوة الكبرى في هذا هو صدور إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا سنة 1789م في أعقاب الثورة الفرنسية؛ إذ تضمن هذا الإعلان النص على كثير من الحقوق

---

[1]- محمد أحمد محمد فرج عيطة: حقوق الإنسان بين هدي الرحمن واجتهاد الإنسان، مكتبة ابن حزم،بيروت، لبنان، ط1/1426هـ-2005م،ص37.

[2]- محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع نفسه، ص 44.

[3]- محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع نفسه، ص45.

والواجبات [كحق الحرية والتملك والأمن ومقاومة الاضطهاد، وأن الشعب هو مصدر السلطات....][1]

وكان غاية ما وصل إليه الفكر البشري في مجال حقوق الإنسان هو ما تضمنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 والذي أوصت به الجمعية العامة للأمم المتحدة، حيث اعتبر قمة ما وصلت إليه المدنية الحديثة، في مجال حقوق الإنسان.[2]

ثانياً: حقوق الإنسان في الشرع وفي المواثيق الدولية:

ولقد راعى الإسلام حقوق الإنسان حيث أولى للإنسان مكانة عظيمة، إذ جعله خليفته في الأرض.

ومن خصائص ومميزات حقوق الانسان في الإسلام:[3]

أ- أنها تنبثق من العقيدة الإسلامية.

ب -أنها منح إلهية، وليست حقوقاً طبيعية.

ج -أنها شاملة لكل أنواع الحقوق، سواء السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو الثقافية.

د-أنها ليست مطلقة، بل مقيدة بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة، أو عدم الإضرار بمصالح الجماعة.

ولقد ذكر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مجموعة من الحقوق، كما تضمن العهد الدولي للحقوق السياسية، والاجتماعية، والثقافية الكثير منها، وهي:

حق الحياة، حق الكرامة، حق المساواة، حق الحرية، حق الأخوة الإنسانية، الحق في حسن المعاملة وعدم القهر أو التعذيب، حق العدالة، حق الأمن، الحق في سرية الحياة الخاصة،

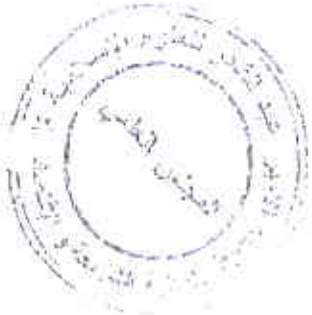
---

[1]- محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع السابق، ص45.

[2]- محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع السابق، ص46.

[3]- محمد أحمد محمد فرج عيطة: المرجع السابق، ص52.

حق التملك، حرية الفكر والاعتقاد، حق التنقل، حق اللجوء، حق الاجتماع وتكوين الأحزاب، حق المشاركة في الحياة العامة، حقوق الأقليات، الحق في العمل والضمان الاجتماعي، الحق في الرعاية الصحية، الحق في التعليم والثقافة، حق الشعب في تقرير المصير، الحقوق الخاصة بالمرأة، حق رعاية الأطفال وتربيتهم.



ثالثاً: علاقة حقوق الإنسان بمقاصد الشريعة.

1-تعريف الحق في الفقه الاسلامي والقانون الوضعي:

لم يول فقهاء الشريعة الإسلامية المتقدمون[1] اهتماماً بتعريف الحق كما فعل الأصوليون فلقد عقد هؤلاء باباً خاصاً بالحق، عند حديثهم عن أركان الحكم الشرعي، "المحكوم به".

أ- ولقد عرف الشيخ اللكنوي في حاشيته قمر الأقمار على كتاب نور الأنوار في شرح المنار في أصول الفقه، الحق بأنه "حكم يثبت"[2].

ب-كما عرف القرافي: حق الله بأنه أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه[3].

ج-وعرّف حافظ الدين النسفي حق الله بأنه:"ما تعلق نفعه بالعموم، وإنما نسب إلى الله تعظيما لأنه متعال عن أن ينتفع بشيء."[4]

---

[1]- أطلقه الفقهاء على عدة إطلاقات ومنها:

مرافق العقار كحق الشرب وحق المسيل وحق التعلي في مقابلة العين عند الحنفية وعلى آثار العقود (حقوق العقد) ويطلق عند الجمهور ويراد به حق الاختصاص وهو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته، وهو غير قابل للشمول والمعاوضات. ولا يقيده الحنفية بالاختصاص فيقولون الحق.

انظر: داماد أفندي: مجمع الأنهر، 90/2

علي الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية، 09.

فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 185.

[2]-- مصطفى أحمد الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، هامش ص13

[3]- الفروق، 140/1. ولقد أشار القرافي أنه من باب إطلاق الأمر على متعلقه، فأطلق الحق على متعلقه الذي هو الفعل.انظر : المصدر نفسه، 141/1.

[4]-البحر الرائق، 227/6.

وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون:"واعلم أن الأصوليين قد يقولون هذا حق الله، وهذا حق العبد. فحق العبد عبارة عما يسقط بإسقاط العبد كالقصاص، وحق الله ما لا يسقط بإسقاط العبد، كالصلاة والصوم والجهاد وحرمة القتال في الأشهر الحرم، والحج والإنفاق في سبيل الله"[1].

ويمكن تقسيم تعريفات المتقدمين، والمتأخرين للحق إلى ثلاثة اتجاهات:

1-تعريف الحق بانه حكم.

وإلى ذلك ذهب الإمام القرافي، من خلال تعريفه للملك-باعتباره حقاً من الحقوق- حيث قال:"الملك حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة، يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك، والعوض عنه، من حيث هو كذلك."[2]

وقيده بأنه حكم شرعي لأنه يتبع الأسباب الشرعية، ويرى الإمام القرافي أنه من أحد الأحكام الخمسة، وهو إباحة خاصة في تصرفات خاصة. وأخذ العوض عن ذلك المملوك على وجه خاص. قال:"ولذلك قلنا أنه معنى شرعي مقدر"[3]، يريد أنه متعلق الإباحة والتعلق عدمي من باب النسب، والإضافات التي لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان؛ فهي أمر يفرضه العقل كسائر النسب والإضافات كالأبوة والبنوة وغير ذلك.[4]

قوله مقدر: يرجع إلى تعلق إذن الشرع، والتعلق عدمي ليس وصفا حقيقياً، بل يقدر في العين أو المنفعة عند تحقق الأسباب المفيدة للملك.

ولا يلزم من كونه سببا للانتفاع أن يكون من خطاب الوضع، فكل حكم شرعي سبب لمسببات تترتب عليه من مثوبات وتعزيرات ومؤاخذات، وكفارات ... إلخ. والضابط في ذلك أن الخطاب متى كان متعلقاً بفعل مكلف على وجه الاقتضاء والتخيير فهو من خطاب

---

[1]-التهانوي، 330/2.

[2]-القرافي: الفروق، مصدر سابق، 208/1.

[3]- القرافي: الفروق، مصدر سابق، 209/1-215.

[4]-القرافي: الفروق، مصدر سابق، 209/1-215.

التكليف. ومتى لم يكن كذلك فهو من خطاب الوضع[1]، كالزوال مثلا سبب لوجوب الظهر.[2] وقد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف.

في العين أو المنفعة: فإن الأعيان تملك كالبيع. والمنافع كالإجارات.[3]

يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك: قيد ليخرج التصرف بالوصية، وتصرف القضاة في أموال الغائبين والمجانين. فإن هذه الطوائف لهم التصرف بغير ملك[4].

والعوض عنه: قيد ليخرج به الإباحات في الضيافات[5]. فإن الضيافة مأذون فيها وليست مملوكة على الصحيح، ويخرج أيضا الاختصاصات بالمساجد... فإن هذه الأمور لا ملك فيها، مع المكنة الشرعية من التصرف في هذه الأمور.[6]

من حيث هو كذلك:"إشارة إلى أنه يقتضي الانتفاع والعوض من حيث هو، وقد يتخلف عنه لمانع، أو بسبب خارجي يقتضي المنع من التصرف كالمحجور عليهم." ولا تنافي بين القبول الذاتي والاستحالة لأمر خارجي.[7]

1- يرى ابن الشاط أن الملك من الأحكام الوضعية وليس من الأحكام التكليفية، انظر إدرار الشروق على أنواء الفروق، 209/1.

[3]-القرافي: المصدر السابق، 210/1.

[4]-القرافي: المصدر السابق، 210/1.

[5]-بين الإمام القرافي أن الملك لا بد فيه من سلطان التصرف من حيث الجملة، وأن علاقة الملك والتصرف علاقة عموم وخصوص وجهي، فقد يجتمع الملك والتصرف، وذلك في حق البالغين الراشدين النافذين للكلمة الكاملين الأوصاف. وقد ينفرد الملك عن التصرف كالمحجور عليه، يملك ولا يتصرف، والصبيان والمجانين، وقد يوجد التصرف بدون الملك كالوصي والوكيل والحاكم وغيرهم يتصرفون ولا ملك لهم. الفروق ، 208/1.

ولقد اعتبر ابن الشاط أن الملك لا بد فيه من الانتفاع لا التصرف، إدرار الشروق على أنواء الفروق، 213/1 والتصرف الذي اشترطه الإمام القرافي إنما هو تصرف من حيث الجملة فلا تنافي بين القبول الذاتي والاستحالة لأمر خارجي كعدم تصرف الأطفال... بخلاف الضيافات فإن عدم إمكان التصرف فيها راجع بصفة ذاتية (فساد الطعام بعد البلع).

الفروق 212/1-213.

[6]-القرافي: المصدر السابق، 210/1.

[7]- محمد علي بن حسين المكي المالكي: إدرار الشروق، مصدر سابق، 213/1

ومحمد علي ابن المرحوم الشيخ حسين، إدرار الشروق، مصدر سابق، 233/1

والقدر المفيد من كلام القرافي في تعريف الملك باعتباره حقاً من الحقوق هو قيده بأنه: حكم شرعي. وفي ذلك إشارة إلى منشأ الحق ومصدره؛ لأن الحق لا يعتبر حقاً في نظر الشرع إلا إذا قرره الشارع. وتقديره إنما يكون بحكم. فمصدر الحقوق الشرع، وليس ذات الإنسان ولا العقل البشري.

فالإنسان في نظر الشرع لا يستحق الحق أصالة ، بل الحق منحة منه تعالى للفرد.[1]

2-تعريف الحق بأنه مصلحة:

أ-قال القرافي:"حق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه."[2]

ب- كما عرفه جماعة من المحدثين ومنهم؛ د.محمد يوسف موسى حيث قال:"الحق مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أولهما معا، يقررها الشارع الحكيم".[3]

ج-والشيخ علي الخفيف بقوله:"الحق مصلحة مستحقة شرعا."[4]

د-والشيخ عيسوي أحمد عيسوي:"الحق مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاختصاص، والاستئثار، يقررها المشرع الحكيم."[5]

يعتبر تعريف الحق بأنه مصلحة في حقيقة الأمر؛ من نتائج اعتبار منشأ الحق"حكم شرعي". إذ إنه سبحانه وتعالى إنما منح الحق لحكمة هي مصلحةٌ قَصَدَ الشارع تحقيقَها بشرعيته الحق. وإلا كان المنح لغير غاية وهو عبث. والله منزه عن ذلك. وقد أقرَّ جمهور الأصوليين: أن أحكام الله معللة بمصالح العباد.[6]

يقول الإمام الشاطبي:"فإنّ ما هو لله-أي من الحقوق- فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله ألا يجعل للعبد حقا أصلا".[7]

---

[1]-انظر فتحي الدريني: المرجع السابق 187.

[2]-القرافي: المصدر السابق، 140/1.

[3]-عبد السلام داود العبادي: تم اعتماده في القانون، 115/1.

[4]-أحكام المعاملات الشرعية 30، عن عبد السلام داود العبادي: المرجع السابق 115/1.

[5]-نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي (مقال)، 08.

[6]-فتحي الدريني: المرجع السابق، 71.

[7]-الشاطبي: الموافقات، مصدر سابق، 316/2. أشار إليه فتحي الدريني: المرجع السابق، 71.

ومعنى اشتمال حقوق العبد على حق الله تعالى، أن على العبد أو المكلف عند تحقيق مصالحه مراعاة مقصد الشارع، فيراعي حق المجتمع ويتحمل بعض تكاليف للجماعة وحاجاتها. فالحق في الشريعة الإسلامية روعي فيه حسن تصرف الفرد فيما استخلفه الله.[1]

ومما يدل على ذلك حديث النعمان بن بشير عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال:"**مثل الواقع في حدود الله، و المداهن فيها، كمثل قوم ركبوا في سفينة فاستهموا عليها، فركب قوم علوها و ركب قوم سفلها . وكانوا إذا استقوا ، آذوهم وأصابوهم بالماء، فقالوا: إنكم قد آذيتمونا مما تمرّون علينا، فأعطوا رجُلا فأسا فنقب عندهم نقبا. قالوا ما هذا الذي تصنعون ؟ قالوا: تأذيتم بنا فننقب عندنا نقباً نستقي منه. فإن تركوهم هلكوا و أهلكوا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا و نجوْا .**"[2]

يقول د. فتحي الدريني : "ووجه الدلالة من الحديث أن الفريق الذي أراد أن يخرق السفينة إنما يتصرف في حقه ونصيبه. وظاهر الحديث أنهم لم يقصدوا الإضرار بدليل قولهم: ولم نؤذ من فوقنا. ولكن لما كان حال تصرفهم في نصيبهم مفضيا لا محالة إلى الإضرار بمن في السفينة جميعا، أوجب على بقيتهم أن يأخذوا على أيديهم، وقاية للجماعة من مآل هذا التصرف. ولو لم يفعلوا ذلك بدافع غير شرعي ."[3]

3-تعريف الحق بأنه اختصاص:

ذهب إلى تعريف الحق بهذا القيد جماعة من المتقدمين والمحدثين.

فمن المتقدمين عرفه:

أ- القابسي في الحاوي القدسي فيما نقله ابن نجيم بأنه: "اختصاص حاجز" وذلك من خلال تعريفه للملك.[4]

---

[1]-عيسى عبده، بالإشتراك: الملكية في الإسلام، 141.

[2] - -أخرجه البخاري , كتاب المظالم , باب : هل يقرع في القسمة و الإستهام فيه 75/2

[3]- المرجع السابق، 76.

[4]- ابن نجيم: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، 339/2.أشار إليه، فتحي الدريني: المرجع السابق،186

ب-كما عرفه القاضي حسين بن أحمد المروزي في كتابه طريقة الخلاف بين الشافعية والحنفية:"اختصاص مظهر فيما يقصد به شرعا"[1]

ج- وعرفه الجرجاني، من خلال تعريفه للملك بأنه "اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقا لتصرفه فيه وحاجزا عن تصرف غيره فيه"[2]

ومن المحدثين عرفه:

أ- د. مصطفى الزرقاء:"اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا"[3]

ب- ود. فتحي الدريني:"اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أواقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة."[4]

فتعريف الحق بأنه اختصاص حاجز؛ هو أن الشيء يكون لصاحبه وحده دون غيره. بحيث يمنع غيره من الانتفاع به أو التصرف فيه[5]

وتعريف القاضي حسين يبرز ماهية الحق بشكل يميزه عن غيره من الحقائق الشرعية، وهو ما ذهب إليه القابسي كما تقدم في تعريف الملك. واختاره كل من د.فتحي الدريني والشيخ مصطفى الزرقاء.

ويقصد بقيد الاختصاص: الانفراد، والاستئثار وهو علاقة تقوم بين المختص والمختص به. ويخرج هذا القيد الإباحات والحقوق العامة مما هو مباح للكافة الانتفاع. بموضوعه على سبيل الاشتراك، فالاختصاص هو قوام وحقيقة الحق.[6]

3- وهو مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم 523 فقه شافعي، أشار إليه كل من عبد الله مبروك النجار: المرجع السابق، 61، وعبد السلام داود العبادي: المرجع السابق، 141/1.

2- محمد علي ابن المرحوم الشيخ حسين: المصدر السابق، 234/1.

3- المرجع السابق، 10/3.

4- المرجع السابق، 193.

5- عبد السلام داود العبادي: المرجع السابق، 171/1

6- انظر: عبد السلام داود العبادي: المرجع السابق 114/1،
و مصطفى الزرقاء: المرجع السابق 11/3-12 ،
فتحي الدريني: المرجع السابق 194/193.

ووصف القاضي حسين هذا الاختصاص بأنه مظهر (فيما يقصد له) يبين أن طبيعة هذا الاختصاص تقوم على وجود آثار، وثمار يختص بها صاحب الحق دون غيره في الأشياء التي شرع الحق فيها. وهذه الأشياء قد تكون مادية أو معنوية.[1]

ولقد اشتمل تعريف كل من د.الزرقاء، ود. الدريني على قيد تقرير الشرع للاختصاص؛ لتأكيد المستند الشرعي للحق.

علاقة حقوق الإنسان بمقاصد الشريعة:

لقد بات واضحا أن مقاصد الشريعة لاتنفك عن المصالح، وأنه كل ماذكر مصطلح المقاصد، إلا وارتبط ارتباطا وثيقا بمصالح المكلفين العاجلة والآجلة، الخاصة والعامة، الحالية والمآلية.

ومن تم يتبين لنا العلاقة الوثيقة بين المقاصد الشرعية والمصالح، وأن الشريعة جاءت مراعية جميع مصالح الإنسان أو حقوقه. فحقوق الإنسان مقاصد ضرورية في التشريع، بحيث لو فقدت لاختل نظام الكون، وفسد وعمت الفوضى، وفات النعيم وحل العقاب في الأخرة.[2]

حق الحياة

يعتبر حق الحياة أول الحقوق الأساسية وأهمها بين حقوق الإنسان، وهو الحق الأول للإنسان، وبعده تبدأ سائر الحقوق، وعند وجوده تطبق بقية الحقوق، وعند انتهائه تنعدم الحقوق

وحق الحياة هو حق للإنسان في الظاهر، ولكنه في الحقيقة منحة من الله تعالى الخالق البارئ، وليس للإنسان فضل في إيجاده، وكل اعتداء عليه يعتبر جريمة في نظر الإسلام. ولكن هذا الحق اعتراه الخلل والخطر في أحقاب التاريخ، فكانت بعض الشرائع تجيز قتل الأرقاء، ويتولى – أحيانًا – رئيس العائلة أو القبيلة أو الملك والسلطان حق الحياة والموت

---

[1]– عبد السلام داود العبادي: المرجع السابق، 114/1

[2]– رمزي محمد علي دراز: حقوق الإنسان مقاصد ضرورية للتشريع الاسلامي، دار الجامعة الجديدة الاسكندرية، 2013.ص58-61.

على الأفراد، وكان الأب – في الجاهلية –يحق له وأد البنات، ولا يزال هذا الخطر الداهم يهدد الإنسان حتى في الوقت الحاضر، وما تشهده البشريه من اعتداءات على حق الحياة من مظاهر الحروب .... وكثيرًا ما يقتل الأبرياء جورًا وظلمًا وعدوانًا لأوهى الحجج، وأسخف المسوغات التي لا يقرها العقل والشرع، وكثيرًا ما تكون حياة الإنسان محلاً للتجارب عند صنع الأدوية وأدوات التدمير الشامل.

ثم جاءت المواثيق المعاصرة تؤكد على حق الحياة، فنص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ذلك، فقال: «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه» (المادة:3)، ونصت الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية أنه: «لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة، ويحمي القانون هذا الحق، ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بشكل تعسفي» (م:6 ف1)، ونص الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على هذا الحق بصيغة إسلامية، فقال: «الحياة هبة الله، وهي مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي» (م:2 ف)

فحق الحياة حق مقدس ومحترم في نظر الشريعة الإسلامية، ويجب حفظه ورعايته وعدم الاعتداء عليه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»، وجاء في خطبة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»[1]

وحق الحياة مكفول في الشريعة لكل إنسان حتى للجنين.. ويجب على سائر الأفراد أولاً، والمجتمع ثانيًا، والدولة ثالثًا، حماية هذا الحق من كل اعتداء، مع وجوب تأمين الوسائل اللازمة لضمانه، من الغذاء والطعام والدواء والأمن، وعدم الانحراف. وينبني على ذلك عدة أحكام شرعية نذكرها باختصار شديد :

1- **تحريم قتل الإنسان:** إلا لأسباب محددة، لأن حق الحياة مصون ومقدس بالنصوص القاطعة والدامغة، ولقوله تعالى:" وَلاَ تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلاَّ بِٱلْحَقِّ" [الأنعام:151]، وقرر القرآن الكريم العقوبة المناسبة للقاتل، وهو القصاص،

---

[1]- أخرجه البخاري من حديث أبي بكرة "رضي الله عنه" كتاب: 73، باب:5، من قال الأضحى يوم النحر، رقم الحديث: 5550، ص 477.

مع الإشارة إلى حكمته من ذلك، فقال الله سبحانه وتعالى: "وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" [البقرة:179]، وقال تعالى:"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى" [البقرة:178]، فإن وقع القتل خطأ فيجب الدية تعويضا للمجني عليه وورثته، مع الكفارة على الجاني.

2 -**تحريم الانتحار**: لأن الحياة ليست في الحقيقة ملكاً لصاحبها، بل هي هبة من الله تعالى، والروح أمانة في يد صاحبها، فلا يحل له الاعتداء عليها، ولذلك اعتبر الإسلام الانتحار جريمة شنيعة، وأن لصاحبه أشد الإثم والعقاب في الآخرة،

2- **تحريم الإذن بالقتل**: وهذا فرع عن الأمر السابق، ويثبت الإثم للآذن وللمأذون له إن نفذ، لأن حق الحياة لا يجوز التصرف فيه إلا لله تعالى المحيي المميت .

-4**تحريم المبارزة**: وهي الاقتتال بين شخصين لإثبات حق، أو لدفع العار والإهانة، لقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يا رسول الله، ما بال المقتول؟ قال: كان حريصًا على قتل صاحبه»[1]

-5**تحريم الإجهاض**: وهو قتل الجنين في الرحم، فإن حصل عمدًا، وباعتداء، وجب فيه الغُرة، وهي نصف عشر الدية، وإن نزل حيًا ثم مات فتجب فيه الدية كاملة .

-6**إباحة المحظورات للحفاظ على الحياة**: وذلك باتفاق الفقهاء للقاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات .«

-7**حرمة إفناء النوع البشري**: وذلك عندما يستعر القتال بين قبيلتين أو شعبين، أو تكتل دولي ضد آخر، أو ضد شعب أو أمة، ولذلك حرص الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على التحذير من هذا الوباء، وخاصة في عصرنا الحاضر الذي تطورت فيه الأسلحة الفتاكة والمدمرة، كالقنابل الذرية أو النووية أو الجرثومية أو الكيميائية أو المشعة، وغيرها من أسلحة الدمار الشامل والفتك الإجرامي الذي يصيب الأبرياء والأطفال والشيوخ حتى أثناء الحرب .

---

[1]- أخرجه البخاري في صحيحه باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما حديث رقم: 6707.

ومن هذا المنطلق حرم جمهور العلماء فكرة تحديد النسل، والقضاء على الذرية ولم يسمحوا إلا في صور محددة لتنظيمه وترشيده .

ويلحق بحق الحياة وجوب المحافظة على الكرامة الإنسانية، لأن الإنسان جعلت فيه الحياة، وروح تتسامى في العلياء، وعقل يقدر الأشياء، فلا يقتصر حق الحياة على الجسد مع المهانة والمذلة، والله سبحانه كرّم بني آدم، كما سبق، وخلقه في أحسن تقويم..

3- كما يتصل بحق الحياة احترام الإنسان الميت، فيكرم بالغسل والتكفين والصلاة عليه ودفنه، ويحرم الجلوس على القبر، ونبشه، مع وجوب وفاء ذمة الميت قبل توزيع التركة.

حق الحياة في الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان:

تنص م02 منه على أن:

أ- الحياة هبة الله، وهي مكفولة لكل إنسان وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي

ب- يحرم اللجوء إلى وسائل تفضي إلى إفناء النوع البشري.

ت- المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعي.

ث- يجب أن تصان حرمة جثازة الإنسان وألا تنتهك كما يحرم تشريحه إلاّ بمجوّز شرعي وعلى الدول ضمان ذلك.

المحاضرة الثانية عشر:

مقاصد الشريعة وروح القانون.

يتردد مصطلح روح القانون على ألسنة رجال القانون، ويعتبر الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو أول من أظهره بشكل بارز كما في كتابه روح الشرائع.

ويدل مصطلح روح القانون على أن النص القانوني له شكل خارجي وروح جوهرية، وقد يكون هناك تباعد بين النص المراد تطبيقه مع الواقعة، لذلك يتم النظر إلى المعاني الأساسية لهذا النص القانوني، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال تأمل القواعد العامة للقوانين والقانون الذي ورد فيه النص بالخصوص، فالأبواب والنصوص توحي إلى معان عامة، ومن خلالها يكون هناك ترابط بين المعاني التفصيلية والإجمالية، وهذا ما يفسر اكتشاف روح النص عند وجود خلاف في تحديد الدلالة بدقة، أو عند وجود واقعة استثنائية تجعل تطبيق النص القانوني مجافياً للعدالة، ومن خلال دراسة النص مع فهم الواقعة لتطبيقه عليها ينبغي فهم دلالات هذا النص مع النصوص الأخرى.[1]

فروح القانون تعبر عن قناعة تتضح عند تفسير النص بجميع تفاعلاته، تظهر للقاضي أو الفقيه عند تمحيص الأدلة، وتأمل الشواهد ودراسة القضية من كل جوانبها.[2]

وعليه يمكن القول: أن القانون شكل وجوهر، يتمثل الشكل في صياغة مواده القانونية والتشريعية في أسلوب لغوي، وجوهر يتمثل في روحه أو معناه، الذي يفهم أولاً من صياغته اللغوية. وثانيا: بضمه إلى النصوص الأخرى الواردة بشكل عام أو في قواعد ومبادئ كلية، بحيث لو طُبقت النصوص الخاصة بعيداً عن تلك القواعد العامة؛ لأدى التطبيق إلى الخروج عن قواعد العدالة...

---

[1]- انظر، عبد اللطيف القرني: أهمية روح القانون، الاقتصادية- جريدة العرب الاقتصادية الدولية، الأربعاء 04 مارس 2015. aleqt.com>

[2]- المرجع نفسه.

وهذه الازدواجية التي تصاحب النص القانوني (الشكل والجوهر، الظاهر والمعنى)، لا يخلو منها أي نص لغوي مهما كانت لغته، لا يمكن بأي حال من الأحوال فهمه بعيداً عن المعنى وعن السياقات المصاحبة واللازمة....

وفي تحديد سابق لمفهوم مقاصد الشريعة اتضح أنها ضرب من ضروب الاجتهاد يقوم أساسا على الفهم الصحيح للنصوص الشرعية والتطبيق السليم لها.

فبعد الفهم والاستيعاب للنصوص؛ يأت في مستوى تال تنزيل المقاصد[1] أو بمعنى آخر تطبيق النصوص وفق مقاصد الشارع؛ إذ من شروط الاجتهاد والافتاء: "فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وكذلك التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها."[2]

وتتجلى مراحل تنزيل المقاصد أو تطبيق النصوص وفق مقاصد الشارع في: [3]

1-فهم المقصد الجزئي أو علة الحكم، والعمل على تحديده وفق طرق إثبات المقاصد المقررة.

2-النظر في تعدية المقصد الجزئي من المنصوص عليه للمسكوت عنه مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل."

3-فهم المقصد الكلي وتحديده من خلال عملية الاستقراء أو التقرير وغير ذلك.

4-النظر في مستجدات الواقع والحوادث، والعمل على إدراجها ضمن تلك المقاصد الكلية وفق ما يعرف بالاستصلاح المرسل أو الاستحسان، وقد عُبر عن هذه بتعبيرات كثيرة منها: القياس الكلي، والمصلحي، والواسع، قياس المصالح المرسلة والمقاصد العالية.

وبهذا يمكن القول بأن المقاصد: منهج مكتمل الأساس والبناء، يقوم على نفي الحيل والعبث والتحريف للنصوص الشرعية، المؤدي إلى إبطالها من الأساس، يشمل ذلك المنهج الترجيح

---

[1]- نور الدين الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى، 1426 هـ- 2005م، ج01/ص 46.

[2]- الشاطبي: المصدر السابق، ج04/ص105-106.

[3] انظر، نور الدين الخادمي: الكرجع السابق، ج01/ص 46 ومابعدها.

بين الأدلة بما في ذلك الأدلة الكلية والجزئية،(فقه الموازنات:الموازنة بين المصالح)، ذذ كما تعتبر فيه الأولويات (فقه الأولويات).

وبناء على ما تبين في مصطلحي مقاصد الشريعة الاسلامية، وروح القانون يتضح أنهما متشابهان إلى حد كبير؛ لأنهما يهتمان بالمعاني داخل النص، مع ربط تلك المعاني بالمعاني والغايات الكلية للقواعد العامة حتى يكون هناك تجانس وترابط لفظي ومعنوي.[1]

من الأمثلة على تفسير النص بما يحقق الشمول ومراعاة لروح التشريع " كان قد أثير في فرنسا وبعض البلدان التي اتبعت قانون العقوبات الفرنسي نقاش حول شمول النصوص المتعلقة بالسرقة، حالات سرقة التيار الكهربائي أو المياه؛ إذ لم يرد نص في القانون بشأنها، فقد ورد في المادة 379 قانون العقوبات الفرنسي تعريف لجرم السرقة بأنه: اختلاس لشيء لا يخص الفاعل، وظن البعض بأن الكهرباء وهي بالحرى قوة وليست شيئاً ذا أوصاف محددة أو ذا شكل معين لا تقع ضمن تعريف الشيء القابل للاختلاس، وبالتالي لا يمكن أن تكون موضع سرقة إلا أن هذا الرأي وجد معارضة مبنية على كون الكهرباء وإن كانت تشكل قوة إلا أن هذه القوة يمكن جمعها واستعمالها، وبالتالي فهي شيء كسائر الأشياء ويطبق عليها النص القانوني واعتبرت محكمة التمييز الفرنسية[2] منذ بداية القرن أن الكهرباء، هي من الأشياء التي يمكن أن تقع عليها السرقة."[3]

" وكذلك أثير النقاش حول ما إذا كان استعمال رقم سيارة تعود للغير يعتبر من أعمال انتحال الهوية، فقضت محكمة التمييز الفرنسية بتاريخ 17 حزيران 1911م، بأن استعمال هذا الرقم يشكل انتحالاً للهوية، الجرم المعاقب عليه بموجب م 11 من قانون 1899 المعدل بقانون 11 تموز 1900 والذي نص عليه قانون السير الحديث."[4]

وتفسير النص بما يحقق روح التشريع من حفظ المصلحة العامة في مجال تجريم الأفعال المجرمة يلقى صداه في تفسير الغموض الذي يكتنف النص والذي يحول دون تحقيق قصده

---

[1]- انظر: عبد اللطيف القرني: الموقع السابق.

[2] - Cass :crim 3aout 1912

[3]- مصطفى العوجي: القانون الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، د.ر.ط، 2006م، ص 301.

[4]- مصطفى العوجي: المرجع نفسه، ص 302.

المشرع وإرادته من النص إلا لاتفسير الصحيح المؤسس على المعطيات اللغوية والسياق الوارد في النص.وهذا النوع من التفسير هو إعطاء الكلمة مضمونها الحقيقي والواقعي.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: الكتب.

أحمد الريسوني:

1-الذريعة إلى مكارم الشريعة (أبحاث ومقالات)، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1/ 1437 هـ-2016م.

2-مدخل الى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1/ 1431هـ-2010م.

3-محاضرات في مقاصد الشريعة، دارالكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1435/3هـ-2014م

4-الفكر المقاصدي؛ قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، يناير 2000.

إسماعيل الحسيني:

5- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م.

أيمن جبرين جويلس الأيوبي:

6-مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط01، 1432 هـ-2011م.

بكر بن عبد الله أبوزيد:

7- معجم المناهي اللفظية ويليه فوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ط1417/3هـ- 1996م.

البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر:

8-منهاج الوصول إلى علم الأصول. حققه وقدّم له ووضح غوامضه: شعبان محمّد إسماعيل. دار ابن حزم، بيروت، لبنان. ط1/ 1429 هـ-2008م.

التهانوي:

9-موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

ابن حجر العسقلاني:

10- الدرر الكامنة، مجلس دائة المعارف العثمانية، ط02، 1972

جاسر عودة:

11- فقه المقاصد؛ إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، الو.م.أ، ط1/1427هـ أغسطس 2006م.

حسين حامد حسان:

12- المصلحة في الفقه الإسلامي،مكتبة المتنبي، القاهرة،ب.ذ.ر.ط، 1981م.

حمادي ذويب:

13- جدل الأصول والواقع، تقديم: عبد المجيد شرفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1/2009م.

زكي الميلاد:

14- الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1/ 2010م.

رمزي محمد علي دراز:

15- حقوق الانسان مقاصد ضرورية للتشريع الاسلامي، دار الجامعة الجديدة الاسكندرية، 2013.

السبكي، تاج الدّين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي:

16- الأشباه والنظائر. تحقيق: أحمد عبد الموجود. علي محمّد عوض. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط1/ 1411 هـ-1991م.

السبكي، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدّين عبد الوهاب بن علي:

17- الإبهاج في شرح المنهاج، كتب هوامشه وصحّحه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. ب.ط. 1416 هـ-1995م.

الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى ابن محمّد اللّخمي الغرناطي:

18- الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرّج احاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرّج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتاب الحديث، القاهرة، الكويت، الجزائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. طبعة جديدة كاملة في مجلد واحد، 1425 هـ-2004م.

19- الاعتصام ، مراجعة وتدقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.1424 هـ-2003م.

الطوفي:

20- رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السّايح، الدار المصرية اللّبنانية.

21- شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ناشرون. ط2/ 1419هـ-1998م.

22- شرح الأربعين النووية.

طه جابر العلواني:

23- مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1421/01هـ-2001م

عبد السلام الرفعي:

24- فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، الدار البيضاء، 2004م

عبد الله بن بية:

25- مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط2018/05م.

عبد المجيد النجار:

26- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الأسلامي، بيروت، ط2006/01م،ط2008/02م.

عبد الوهاب الجندي:

27- أهمية المقاصد في الشريعة الاسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، مسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1429/1 هـ-2008م.

العز بن عبد السلام ، أبو القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي الملقب ب: سلطان العلماء (ت:660هـ):

28- قواعد الأحكام في مصالح الآنام، دار المعارف، بيروت، لبنان.

الغزالي:

29- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الارشاد، بغداد 1390 هـ-1971م.

30- المنخول من تعليقات الأصول. حققه وخرج نصه وعلّق عليه: محمّد حسن هيتو، دار الفكر، ط2/1400هـ-1980م.

فتحي الدريني:

31- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة ط"/ 1429 هـ-2008م.

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن أيوّب:

32- إعلام الموقعين عن ربّ العالمين. قرأه وقدّم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسين آل سلمان. شارك في التخريج: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد،دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية،جدّة، الرياض. رجب: ط1/ 1423 هـ.

محمد أحمد محمد فرج عيطة:

33- حقوق الانسان بين هدي الرحمن واجتهاد الانسان، مكتبة ابن كثير، دار ابن حزم،بيروت، لبنان، ط1/1426هـ-2005م

محمد زكي عبد البر:

34- تقنين أصول الفقه،صاغه لأول مرة لتيسير الإلمام بعلم أصول الفقه وليكون منه مقدمة للتقنينات الإسلامية المرجوة، مكتبة دار التراث، القاهرة. ط1/ 1409 هـ-1989م.

محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي:

35- مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1/1418 هـ-1998م.

محمد الطاهر بن عاشور:

36- مقاصد الشريعة الاسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2/ 1421هـ-2001م.

37- النظام الاجتماعي في الإسلام، دار سحنون للنشر والتوزيع، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، تونس، ط2/1427هـ-2006م.

محمد عابد الجابري:

38- التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1/ 1991م، ط2/1999

محمد عبد العاطي محمد علي:

39- المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، 1428هـ-2007م.

محمد عبدو:

40- الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان. ط1/ 2009م.

محمّد مصطفى شلبي:

41- تعليل الأحكام عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت. ط2/1401هـ-1981م.

مسعود صبري:

42- بداية القاصد الى علم المقاصد، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1/ 1439 هـ-2018م،ص 25 وما عبدها.

مصطفى أحمد الزرقاء:

43- الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي،

مصطفى زيد:

44- المصلحة في التشريع الإسلامي، عناية وتعليق: محمّد يسري إبراهيم، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر، ب. ر.س.ط.

مصطفى العوجي:

45- القانون الجنائي، منشورات الحلبي الخقوقية، بيروت، لبنان، د.ر.ط، 2006م.

موسوعة لالاند الفلسفية،

46- تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط01/ 1996م.

أم نائل محمد العيد بركاني:

47- نظرية الوسائل في الشريعة -دراسة أصولية مقاصدية، دار ابن حزم، ط1/1430هـ-2009م

ابن نجيم، زين العابدين بن ابراهيم:

48- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ط1/ 1413 هـ-1993م.

نعمان جغيم:

49- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن،ط1/1422هـ-2002م،

نور الدين مختار الخادمي:

50- الاجتهاد المقاصدي؛ حجيته، ضوابطه، مجالاته. مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط01/ 1426 هـ-2005م

51- الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية، مكتبة الرّشد، ط1/1428هـ-2007م.

يمينة ساعد بوسعادي:

52- مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص

ثانيا: المقالات.

أحمد حسن مرعي:

53- المصلحة المرسلة بين النظرية والتطبيق. مجلّة الأمن والقانون، تصدرها كليّة شرطة دبي، السنة:9.العدد:2.ربيع الآخر 1422 هـ-يوليو 2001م.

أيمن علي الرؤوف صالح:

54- إشكالية تعارض المصلحة مع النّص ومعايير الموازنة بينهما، مجلّة الشريعة والقانون، السنة: 25، العدد:46 ربيع الثاني 1432 هـ- أبريل 2011م

قطب مصطفى سانو:

55- مسائل الاجتهاد بين الاقرار والانكار، مجلة التجديد، ماليزيا، س07، ع14، 1424 هـ-2003م.

محمد البعدوي:

56- مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي، مطبعة الفضيلة، الرباط، ط2005/01م.

محمد عابد الجابري:

57- الفقه والعقل والسياسة، الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة شهرية، مركز الإنماء القومي، بيروت، شباط،1983، ع24.

محمد نصير الدين:

58- مقاصد الشريعة وأسرارها في ضوء "حجة الله البالغة"، المجلة العربية، جامعة داكا، المجلد العشرون، يونيو 2019.

عبد الكريم صالح العجيل:

59- الضروريات؛ إشكالية الحصر والترتيب، مجلة كلية الشريعة والقانون، الجامعة الأسمرية الاسلامية، العدد الأول، سنة 2018م.

وزارة الثقافة والمحافظة على التراث:

60- الحداثة وتجديد الفكر الديني، الفرص والتحديات، وقائع الندوة التي انتظمت يومي: 10 و11 ماي 2005م، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة.تونس، مطبعة الرشيد. 2007، د.ر.ط.

ثالثا: المواقع الالكترونية.

إبراهيم القادري بوتشيش:

61- النص التاريخي بين الدلالة التقريرية والهرمنيطيقيا، مجلة إسراف، العدد 16- 2001م، Aslimnet.free.fr

تمام طعمة :

62- مفهوم التفكيكة: sotor.com، اطلع عليه بتاريخ: 2020/08/17.

عبد اللطيف القرني:

63- أهمية روح القانون، الاقتصادية- جريدة العرب الاقتصادية الدولية، الأربعاء 04 مارس 2015. aleqt.com.

عمر محمد جبه جي:

64- مقاصد الشريعة الاسلامية؛ تعريفها، أهميتها، أدلتها، تاريخها، أقسامها، طرق الكشف عنها، قواعدها، تطبيقاتها، بحث منشور Islamsyria.om

محمد البوسيفي:

65- الجابري والقراءة الحداثية لمقاصد الشريعة، اخبار من الجزيرة .2017/10/02

محمد شهيد:

66- في التأسيس للتنظير المقاصدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،ص 01. www.mominon.com

منة الله علي:

67- حفريات الحداثة في الحقل المقاصدي، www.reasearchgate.net

68- موسوعة ويكيبيديا الحرة.https://ar.wikipedia.org/wiki

69- موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي، iefpedia.com

نعمان جغيم:

70- العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه، www.feqhweb.com

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
المجلس العلمي
كلية الشريعة و الاقتصاد

فهرست المحتويات:

الموضوع	الصفحة
مقدمة	04-01
محاضرات السداسي الثاني:	05
التشكل المعرفي لعلم المقاصد (دراسة وتحليل)	
المحاضرة الأولى: الفكر المقاصدي وتطوره وقواعده	06
أولاً: تحديد مفهوم الفكر المقاصدي.	06
ثانياً: نشأة الفكر المقاصدي وتطوره.	10
ثالثاً: قواعد الفكر المقاصدي.	12
المحاضرة الثانية: التشكل المعرفي لعلم المقاصد؛ نجم الدين الطوفي وعلاقة المصلحة بالنص.	15
أولا: محل شبهة تقديم المصلحة على النص عند الطوفي.	15
ثانيا: تخصيص النص بالمصلحة عند نجم الدين الطوفي	20
-عرض وتحليل النظرية	20
- مناقشة وتقويم النظرية.	23
المحاضرة الثالثة: الفكر المقاصدي عند الإمام الدهلوي.	30
أولا:التعريف بالإمام والحياة العلمية في عصره.	30
ثانيا:التعريف بكتابه:"حجة الله البالغة." وتقسيماته.	31
ثالثا: نماذج من فكر الدهلوي المقاصدي.	33
المحاضرة الرابعة: الفكر المقاصدي عند الإمام الطاهر بن عاشور؛ تحليل وتقويم.	36

أولاً: دواع في التنظير للمقاصد.	36
ثانيا: اعتراضات والرد عليها.	37
المحاضرة الخامسة: ابن عاشور وتدشين القول في إشكالية استقلال المقاصد والقول بالمقاصد الخاصة.	40
أولا: ابن عاشور وتدشين القول في إشكالية استقلال المقاصد.	40
ثانيا: ابن عاشور وتدشين القول بالمقاصد الخاصة.	48
المحاضرة السادسة: الفكر المقاصدي عند د. جمال الدين محمد عطية، من خلال كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة." تحليل وتقويم.	53-50
المحاضرة السابعة: الفكر المقاصدي عند د. طه جابر العلواني، من خلال كتابه: "قضايا إسلامية معاصرة -مقاصد الشريعة-" تحليل وتقويم.	56-54
المحاضرة الثامنة: الفكر المقاصدي عند د. عبد المجيد النجار من خلال كتابه: "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة." تحليل وتقويم.	61-57
المحاضرة التاسعة: إشكالية حصر الضروريات في الكليات الخمس.	67-62
المحاضرة العاشرة: الفكر المقاصدي عند الاتجاهات الحداثية.	74-68
أولا: التعريف بالمشروع الحداثي.	
ثانيا: الموقف الحداثي من مقاصد المتقدمين والمعاصرين.	
المحاضرة الحادية عشر: مقاصد الشريعة وحقوق الانسان.	88-75
أولا: نشأة حقوق الإنسان.	75
ثانيا: حقوق الإنسان في الشرع وفي المواثيق الدولية	76
ثالثا: علاقة حقوق الانسان بمقاصد الشريعة؛ حق الحياة نموذجاً.	88_77
المحاضرة الثانية عشر: مقاصد الشريعة وروح القانون.	91-89