Article

CC BY NC

ISSN 2831-5049
Vol. 2, No. 2, 2023, p.1-26
journal.maqasid.org
DOI: 10.52100/jcms.v2i2.116
Received : May 30th 2023
Revised : June 13th 2023
Accepted : June 25st 2023

مقاصد الشريعة والواقع المعاصر: ثلاث أطروحات في المنهج

Ibrahim al-Biyoumi Ghanim
Arabic Language Academy, Cairo, Egypt
maayyomi@yahoo.com

Abstract

The current study aims to identify effective ways for the maqasid theory by linking it with reality, for it has encountered several methodological defects at the scientific and practical levels. The study presented three theses to renew the approach of the subject of maqasid (purposes). The first thesis is that the system of maqasid should be restructured, by indicating common and general purposes such as achieving human dignity, and freedom, applying justice, and achieving public harmony and peace. The second thesis is to expand the sources of research on the subject of maqasid, as the paper shows a set of methodological imbalances and defects, which made the system of "general purposes of Shari'ah" more theoretical and does not achieve its desired practical objectives. The third thesis is the need to update and renew explanatory examples because illustrations are one of the tools to liberate the maqasid theory from its restraints. Therefore, the study calls for using relevant examples with actual reality, especially on matters related to collective reality and common interests.

Keywords : maqasid al-shari'ah; theses; methodology; reality; methodological defects; explanatory examples.

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى البحث عن سبل فاعلية نظرية المقاصد من خلال ربطها بالواقع، بالتنبيه على مجموعة من الأعطاب المنهجية على المستوى العلمي والعملي. وقد عرضت الدراسة ثلاثة أطروحات لتجديد النظر في موضوع المقاصد؛ الأطروحة الأولى وهي وجوب إعادة هيكلة منظومة المقاصد، ببيان المقاصد المشتركة والعامة كتحقيق الكرامة الإنسانية والحرية وتطبيق العدالة وتحقيق السلم العام. والأطروحة الثانية تتمثل في توسيع مصادر البحث في المقاصد، إذ تظهر الورقة مجموعة من الاختلالات المنهجية مما جعل منظومة "المقاصد العامة للشريعة" نظرية ولا تحقق الأهداف العملية المرجوة منها. أما

Corresponding Author
Name : Ibrahim al-Biyoumi Ghanim
Email : *maayyomi@yahoo.com*

الأطروحة الثالثة، فهي تحديث الأمثال الشارحة وتجديدها باعتبار المثال أحد أدوات تحرير نظرية المقاصد من المحابس التي وضعت فيها، ومن ثم؛ تدعو الدراسة إلى ربط الأمثلة بالواقع الفعلي، خصوصا الواقع الجماعي والمصالح المشتركة.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة؛ الأطروحات؛ المنهجية؛ الواقع؛ اختلالات منهجية؛ الأمثال الشارحة.

المقدمة

قبل ما يقرب من ربع قرن مضى، بدأت في سنة ٢٠٠٥م موجة جديدة من الكتابة في علم المقاصد. وارتبطت هذه الموجة الجديدة بنشأة "مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية"، الذي تأسس في تلك السنة ذاتها تحت مظلة "مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي" في العاصمة البريطانية لندن. وكنتُ والدكتور سيف الدين عبد الفتاح، من الذين دعاهم رئيس المؤسسة ووزير النفط السعودي السابق الشيخ أحمد زكي يماني ـ رحمه الله ـ للمشاركة في تأسيس هذا المركز. وكان أمرًا "جديدًا" في ذلك الوقت أن يشارك ذوو تخصصات مختلفة من العلوم الاجتماعية والإنسانية مع ذوي تخصصات في علوم الشريعة في تأسيس هذا المركز. وكان مما ركزتُ عليه في مشاركتي في الندوة التأسيسية: أن نظرية "المقاصد العامة للشريعة" هي من النظريات المظلومة في واقعنا المعاصر عملياً وعلمياً.

أوضحتُ أن مظلوميتها عملياً تتجلى في كونها غير مطبقة بشكل منهجي منظم في أي مجال من مجالات الحياة. ولم يبلغ إلى علمي وقتها ـ ولم يبلغني إلى اليوم ـ أن مؤسسةً، أو هيئة معينة؛ رسمية أو غير رسمية، حكومية أو أهلية تحاكم أداءها إلى معايير مقاصدية على أي مستوى من مستويات عملها؛ سواء كان برلمانا، أو حزبا سياسيا، أو بنكا مركزيا، أو مدرسة، أو مستشفى، أو جمعية خيرية، أو مركزا بحثيا، أو وزارة حكومية فضلا عن حكومة.

وأوضحت كذلك أن مظلوميتها علمياً ـ وظلمها العِلمي هو الذي يؤسس لظلمها العملي ـ تدل عليها عشرات، وربما مئات، من الدراسات والبحوث التي كُتبت وتُكتب، والتي نُشرت وتُنشر، أو دُرست وتُدرس في معاهد العلم ومراكز البحث علي امتداد العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه؛ إذ إنها لا تكاد تخرج ـ إلا قليلاً ـ عن منهجية اجترار ما قاله المؤسسون الأوائل لهذه النظرية؛ ابتداء من القرنين

Copyright © 2023 JCMS

الثالث والرابع وحتى القرنين السادس والسابع للهجرة تقريبًا، من أمثال الحكيم الترمذي، وأبو الحسن العامري، والقفَّال الشاشي، والجويني، والغزالي، والشاطبي. ومن حذا حذوهم هؤلاء الكبار. فمن بعد هؤلاء ظهرت مؤلفات كثيرة وبحوث أكثر في المقاصد، دونما اجتهاد يضيف جديداً إلى البنيان القديم للنظرية، ودونما محاولة لتخليص هذا البنيان من بعض الآراء، ومن بعض التفصيلات القديمة التي تيبست على أغصان السياق التاريخي الذي أنتجها، وباعدت القرون السالفة بينها وبين واقع مجتمعاتنا وما تغص به من مشكلات لم تكن قائمة ساعةَ وضعَ أولئك الرواد قواعدَ "نظرية المقاصد العامة للشريعة".

ولا تزال أغلب دروس "مقاصد الشريعة" التي تزدحم بها اليوم قاعات المعاهد والكليات المتخصصة في الدراسات الإسلامية، تتناولها تناولاً نظرياً مجرداً، مبتوت الصلة بأسئلة الواقع وتحدياته. وتكاد تكون دراسة من أجل الدراسة، أو دراسة "المقاصد للمقاصد"، وكأنها قطعة محفوظات يجري استظهارها لصقل ملكة الحفظ عند طلاب العلم، أو لمجرد تدريب اللسان على حسن الكلام. ونادراً ما نجد دروساً أو بحوثاً أو مؤلفات تجتهد من أجل إحداث نقلة نوعية في "نظرية المقاصد"؛ لتحررها من أسر بعض النماذج التاريخية، ومن أسر بعض الرؤى الفقهية الجامدة، التي ران عليها كسبُ إنسانٍ مضى، وزمانٍ فات.

ليست نظرية "المقاصد العامة للشريعة" وحدها التي باتت رهينة محبسين عتيدين: محبس بعض الأزمنة التاريخية، ومحبس بعض الفقهاء التقليديين؛ بل تجاورها في محبسيها هذيْن نظرياتٌ عملاقة أخرى من أهمها: نظرية الشورى، ونظرية الإجماع، ونظرية الحرية، ونظرية العدالة؛ وما أدراك ما العدالة في الإسلام!

أما نظرية الحرية في الإسلام فتنفرد بأنها محبوسة في ثلاثة محابس وليس اثنين فقط: محبس التاريخ، ومحبس فقهاء السلاطين، ومحبس السلاطين المستبدين. وأما نظرية الإجماع فمحبوسة في محبسي التاريخ والفقهاء، وهما محبسان يصوران نظرية الإجماع حتى اليوم على أنها آلية من آليات استخراج الحكم الشرعي بمعناه الفقهي الضيق، وأن الذي يختص بذلك مجموعة من الفقهاء والمتخصصين في الفقه وأصوله، وهذا صحيح جزئيًا، ولكنه غير صحيح على إطلاقه؛ ويظلم نظرية الإجماع، ولا يزال يعطلُها عن الإسهام في قيادة المجال العام عبر التعرف على قوة الرأي العام، ومصالح السواد الأعظم من أبناء أمتنا. وحبسُ

Copyright © 2023 JCMS

الإجماع على هذا النحو يسهم أيضًا في استمرار تعطيل نظرية أخرى هي نظرية الشورى؛ التي يمثل الرأي العام نواتها الصلبة في التعرف على إرادة الأمة.

إن حبس هذه النظريات العملاقة التي أشرتُ إلى بعض منها هو سر من أسرار استمرار الاستبداد وعنفوانه في الحياة الاجتماعية والسياسية معاً في أغلبية مجتمعاتنا، وهو عامل من عوامل تعطيل "الإجماع" باعتباره النظرية المجهضة للرأي العام ودوره في تأسيس شرعية أولياء الأمر على مختلف مستويات السلطة والمسؤولية.[١]

كل هذه النظريات لا تزال أسيرة رؤى تاريخية؛ وأقصد بالرؤى التاريخية: التأويلات الخاصة التي نسجها علماء السلف حول هذه النظرية أو تلك، في ضوء معطيات واقعهم الذي عايشوه، وعركهم وعركوه، وهذا هو "محبس التاريخ" الذي قضى على تلك النظريات بالإهمال الذي يلامس حد الانقطاع والضمور، والبقاء فقط في بطون الكتب. أما "محبس بعض الفقهاء" فالمقصود به هو تشبث هذا البعض بحرفية هذه النظريات، ونصوصها على النحو الذي أنتجه الرواد الأوائل، إلى الحد الذي جعلها غريبة عن لغة الواقع، كليلة عن رؤيته، عاجزة عن التأثير فيه.

والسؤال هنا هو: إلامَ تظل مثل هذه النظريات العملاقة رهينة المحبسين اللذْين أشرتُ إليهما؟ وحتَّامَ تبقى هذه النظريات مقهورة ومقصاة بعيداً عن حقول العلوم الاجتماعية والسياسية، والفنية والأدبية أيضاً؟ إن اللوم لا يقع على جماعة الفقهاء وحدهم، وإنما أيضاً يقع على جماعة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية والإنسانية؛ بمن فيهم أساتذة السياسة والاجتماع والإحصاء وعلم النفس والإدارة والمحاسبة؛ فالتقصير يشمل الجميع في الجماعتين الكبيرتين. ولا أظن أن أياً منهما راضٍ عن علمِه، أو راضٍ عن دوره

[١] عندما عثرتُ في سنة ١٩٨٩م على كتاب "الإجماع في الشريعة الإسلامية" الصادر في سنة ١٩٤٧م للشيخ علي عبد الرازق، توقعت أن أجد فيه رأيًا جديدًا في هذا الموضوع. وتحقق ما توقعته، فبعد أن قرأته مرة بعد مرة انتهيت إلى أن الشيخ علي أراد بطريقة غير مباشرة أن يصحح رأيًا سبق أن ذهب إليه في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وهو إنكار أن يكون للإسلام نظام للحكم، وأنه محض رسالة روحية. في كتابه "الإجماع" أثبت أن نشأة نظام الخلافة عقب وفاة النبي استند إلى "الإجماع" الذي هو المصدر الثالث للتشريع بعد الكتاب والسنة، وأن أول "إجماع" هو إجماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة على اختيار أبي بكر الصديق ليكون خليفة/ حاكماً للدولة التي أسسها رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر: علي عبد الرازق، الإجماع في الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م). وقد قامت الدكتورة زينب الخضيري بتحقيق هذا الكتاب وإعادة نشره، وأصدره المجلس الأعلى للثقافة سنة ٢٠٠٥م، ووصفته الدكتورة زينب بأنه "كتاب مجهول للشيخ علي عبد الرازق".

Copyright © 2023 JCMS

في واقعنا الاجتماعي. ولا أظن أن أياً من الجماعتين مقتنع بأن "علمه للعلم" فقط، أو أنه لا وظيفة له في تغيير الواقع وإصلاحه.

تحتاج "نظرية المقاصد" ـ أول ما تحتاج ـ من الجميع أنْ يحرروها من المحبسين العتيدين: التاريخي والفقهي. وليس هنا مجال التفصيل في كيفية "تحرير" نظرية المقاصد من ذينك المحبسين، فقط نشير إلى بعض الأسئلة ذات الطابع العملي التي يمكن أن تسهم في تحريرها من الرؤى التقليدية، ومن هذه الأسئلة مثلاً: كيف تفعل نظرية المقاصد في بناء نماذج لعملية صنع القرار؟ وكيف يمكن لمن يقومون بوضع سياسات عامة تؤثر على أغلبية أبناء المجتمع ومصالحهم أن يستفيدوا بنظرية المقاصد وهم يضعون تلك السياسات، ونحن نعلم أن جميع أحكام الشريعة مبنية على جلب المصالح أو تكميلها، ودرء المفاسد أو تقليلها؟ وما السبيل إلى الاستفادة من نظرية المقاصد في حوكمة سياسات البنوك المركزية في بلدان أمتنا المعاصرة مثلاً؟ وكيف نستفيد بالمقاصد في تطوير رؤية مختلفة لمبدأ "المواطنة"؛ هذا المبدأ الذي يرتكز ـ نظرياً على الأقل ـ على إنسانية الإنسان بغض النظر عن أي اعتبارات أخرى، وإنسانية الإنسان هي في قلب نظرية المقاصد؟

علينا أن نبحث فيما يمكن أن تُسهم به نظرية المقاصد في الإجابة على مثل تلك التساؤلات؛ وإلا لماذا وضعت نظرية المقاصد أصلاً؟ هل وضعت لتكررها الأجيال جيلاً بعد جيل، أو لتحفظها وتُسمعها كما تُسمع قطع المحفوظات في المدارس الأولية والابتدائية؟ أم إن لها مهمة عملية أسمى من ذلك وهي أن تؤثر في الواقع المعاش؟

لكي نخرج من تلك الحالة لابد أن نعيد وصل ما انفصل من علوم الشريعة ـ أو ما بات يسمى باسم "علوم الشريعة"ـ عن العلوم الاجتماعية. وعلينا أن نبدأ مرحلة جديدة تعيد اللحمة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، وعلينا أن نبذل ما في وسعنا لتحرير النظريات الأسيرة، وفي مقدمتها نظرية مقاصد الشريعة، ونظريات الحرية والكرامة الإنسانية، والإجماع، والعمل الخيري. ولهذا مجال آخر، لا يتسع له موضوعنا الراهن.

وهنا ثلاث أطروحات أتصور أنها تقع في صميم عملية تجديد النظر في موضوع المقاصد وهي:

Copyright © 2023 JCMS

الأطروحة الأولى: وجوب إعادة هيكلة منظومة المقاصد

يضعُ الموروث الاجتهادي الأصولي والفقهي "الكليات" الخمس المعروفة في صدارة مستويات التنظير المقاصدي، انطلاقًا من مفهوم "المصلحة"، ووَفقَ المرجعية الشرعية لهذا المفهوم من حيث إنَّها "معتبرةٌ" أو "مهدرةٌ". مقدرةٌ أو غير مقدرة. واعتراضي هنا هو على هذه "الصدارة" التي هيمنت، ولا تزال تهيمن على المنظومة المقاصدية تأصيلًا وتفصيلًا، دون أن تتمكن من الوصول إلى مستوى التطبيق وتقديم "نماذج" يمكن التصرفُ وفقًا لها، أو يمكن قياس أداء الفرد، أو الهيئة، أو المؤسسة الخاصة أو العامة في ضوء معاييرها.

وليس المُشكَل في هذه "الكليات الخمس المهيمنة" بحدِّ ذاتها؛ وإنما في تصويرها في الخطاب المقاصدي السائد باعتبارها مساوية للمقاصد العامة للشريعة، وهو تصوير غير صحيح. ويرجع الخطأ في هذا التصوير إلى منهجية الاقتراب من موضوع المقاصد العامة؛ حيث ساد الاقتراب الذي يتناول ما هو جزئي وفردي وخاص، على حساب الاقتراب الذي يتناول ما هو عام وجمعي ومشترك، دون العناية بوضع كل من هذين المستويين الأساسيين في موضعه.

وتفصيل القول في الفرق بين هذين الاقترابين يكشف بأيسرِ نظرٍ عن أن ما ندعوه في الخطاب المقاصدي السائد "المقاصد الخمس"؛ ليس إلا وسائل للمقاصد "المشتركة العامة". وهذه المقاصد المشتركة العامة تأتي في مرتبة أعلى من مرتبة الكليات الخمس التي يُختزل فيها الخطابُ السائد بشأن المقاصد العامة للشريعة.

وقد عالجتُ هذه الإشكالية في عمل سابق (غانم، ٢٠١٧). وانتهيتُ فيه إلى أن للشريعة أربعة مقاصد مشتركة وعامة تتمثل، وهي: ١ـ تحقيق الكرامة الإنسانية؛ وكل ما يؤدي إلى صونها والمحافظة عليها. ٢ـ صون الحرية؛ وكل ما يؤدي إليها ويسهم في التمتع بها والدفاع عنها. ٣ـ تطبيق العدالة؛ وكل ما يضمنها ويوسع نطاقها ويقيم ميزانها. ٤ـ تحقيق السلم العام؛ وكل ما يؤدي إليه ويحافظ عليه وينشر مظلته على أوسع نطاق داخليًا في كل مجتمع، وعالميًا في المعمورة قاطبة.

لم أخترع تلك المقاصد المشتركة العامة؛ بل كشفتُ عنها باستعمال الطرائق المنهجية ذاتها التي وضعها كبار مجتهدي علم المقاصد للتعرف على "مقاصد الشريعة"، وهي الطرائق التي أعاد صوغها العلامة

Copyright © 2023 JCMS

المجتهد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في منتصف القرن الرابع عشر الهجري (ابن عاشور، ٢٠١١، ص ٣٣-٣٩).

لكن، إذا كانت المقاصد العامة هي تلك المقاصد الأربعة، فما موقع "الكليات الخمس" عند إعادة هيكلة منظومة المقاصد في نور تلك القيم الأربع الكبرى؟ هذا سؤال بالغ الأهمية، ومختصر الإجابة عليه هو: أن هذه الكليات، سواء كانت خمسًا أو أكثر من ذلك ـ وسواء سميناها ضروريات، أو كليات ـ تقع في المستوى الأول والأعلى من وسائل المقاصد المشتركة العامة للشريعة، وهو المستوى الذي سمَّاه قدماء العلماء باسم "الضروريات"، وهو الذي يسبق مستوى "الحاجيات"، وفي المستوى الثالث تأتي "التحسينيات" على التفصيل المعروف والمألوف في أمهات كتب المقاصد قديمًا وحديثًا.[٢]

والسؤال الإشكالي هنا هو: هل تتحقق الكليات أو الضروريات الخمس (أو الأكثر من خمس في رأيي وفي رأي كثيرين) دون أن تتحقق أولاً "المقاصد المشتركة العامة للشريعة"؟ الإجابة هي: لا. لا يمكن أن تتحقق، وأكبر دليل على ذلك هو مآلات الواقع الذي تحياه مختلف شعوب أمتنا الإسلامية منذ دخلت في زمن التدهور والانحطاط ولم تخرج منها إلى اليوم. فطوال هذا الزمن لم يتوقف خطاب جماعة العلماء عن التذكير بتلك الكليات الخمس، بل والتذكير بما هو أكثر منها، ومع ذلك ظلَّ هذا الخطاب دون جدوى، وبقي في أغلب الأحوال عاجزًا عن إصلاح السلوكيات الفردية أو الجماعية، أو لنقل إنه: ظل ممارسة نظرية تقدم أقوالًا بلا أفعال.

ويكمنُ أحد ـ وليس كل ـ أهم أسباب هذا العجز في أن تراكيب المصالح العامة في الاجتماع الإنساني ـ قديمًا وحديثًا وفي المستقبل ـ تجعل الأولوية الأولى لرعاية المصالح المشتركة والعامة، على أن تليها المصالح الفردية والفئوية في المحل الثاني، ولا يتحقق هذا بالتركيز على المصالح/ الضروريات إلا مع، وربما بعد أن تحقق المصالح/ المقاصد العامة المشتركة، وهي المتمثلة في: الكرامة، والحرية، والعدالة، والسلم

[٢] للوقوف على جوانب من الرؤية التقليدية في النظر إلى مستويات المقاصد، والثبات عليها دون أي محاولة لإعادة هيكلتها انظر الكتاب التأسيسي لمركز دراسات مقاصد الشريعة (لندن): محمد سليم العوا (محرر). (٢٠٠٦)، مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق لندن: مؤسسة الفرقان، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٩٩، و ص٢٨٠، و٢٨١ ومواضع أخرى من الفصول التي تضمنها هذا الكتاب، وبخاصة الفصل الذي كتبه العلامة يوسف القرضاوي، والفصل الذي كتبه الدكتور أحمد الريسوني، والفصل الذي كتبه الدكتور جاسر عودة.

Copyright © 2023 JCMS

العام. وهذا هو عين ما لم يحدث منذ دخلت مجتمعاتنا في عصر الانحطاط، أو إنها انحطت لكونه لم يحدث.

ثمة ضرورة معرفية لإعادة هيكلة منظومة المقاصد العامة لتكون قمتها هي: الكرامة الإنسانية، والحرية، والعدالة، والسلم العام؛ أي ليكون ما هو "جماعي ومشترك وعام وثابت" في موقعه الصحيح في التأصيل النظري، وفي الوعي الجماعي والفردي، ومن ثم في بناء النماذج التطبيقية والممارسات العملية التي تستجمع شروط الفاعلية والتلاؤم من الواقع والقابلية للتنفيذ والخضوع للمراجعة والقياس.

الأطروحة الثانية: توسيع مصادر البحث في المقاصد

واحد من أسباب مظلومية نظرية المقاصد عملياً وعلميًا: أن قائمة المصادر التي يلجأ إليها المختصُّون في "المقاصد" باتت محفوظة ومكرورة ومحصورة في فرع واحد أو اثنين من فروع العلوم الموروثة على الأكثر وهما: أصول الفقه، وكتب الرواد الأوائل الذين اجتهدوا في استنباط الكليات والمقاصد العامة للشريعة. وحصر المصادر في هذين العلمين يعني إقصاء ما سواهما من المصادر سواء كانت من العلوم الموروثة، أو من العلوم الاجتماعية الحديثة المعنية بفهم الوقائع والمصالح وشبكات العلاقات التي تنتظم الحياة اليومية للأفراد والجماعات. وظني أن مشكلة "المصدرية" بهذا المعنى تعتبر واحدة من العقبات المنهجية التي تحول دون تحرير نظرية المقاصد من محبسيها آنفة الإشارة إليهما. وليس من سبب معقول أو مقبول لحصر مصادر البحث في هذين النوعين.

بأيسر نظر؛ يتبين لنا أن أكثرية علوم الشريعة الموروثة ذات صلة بتأسيس المقاصد العامة للشريعة وبالاجتهاد فيها؛ بدءًا من علم اللغة، وعلوم القرآن والحديث، وعلم التوحيد (الكلام ومباحث أصول الدين)، مرورًا بالفقه وأصوله، وصولاً إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة والمعاصرة باعتبارها أدوات مكملة ولا غنى عنها في السعي لتنزيل المقاصد على الواقع.[٣] وبدون توسيع مصادر البحث في المقاصد لتشمل إسهامات تلك العلوم والمعارف فسوف تظل منظومة "المقاصد العامة للشريعة"، معلقة في الهواء النظري، وسوف تبقى دون المستوى الإنساني المشترك، وهو أعلى المستويات التنظيرية التي

[٣] توجد بعض المحاولات التي تستهدف ربط المقاصد بالواقع الاجتماعي مع الاستفادة من بعض أدوات العلوم الاجتماعية الحديثة ومنها كتابنا: تجديد الفصول في فقه مقاصد الشريعة (القاهرة: مفكرون الدولية للنشر، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م)، وكتاب صديقنا جاسر عودة، (٢٠١٢)، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية، تعريب عبد اللطيف الخياط، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

Copyright © 2023 JCMS

تتجلى فيها الرؤية الإسلامية للعالم، ويتجلى في هذه الرؤية الفرق الشاسع بينها وبين رؤى العام الأخرى ذات المصدرية الوضعية (غانم، ٢٠١٧، ص ٧٥-٧٨).

هنا ـ في هذه الأطروحة المتعلقة بتوسيع مصدرية البحث في المقاصد ـ أقدم نموذجاً يوضح كيف أن "الحرية" متجذرة في علم التوحيد (الكلام وأصول الدين) باعتبارها مقصدًا مشتركًا وعامًا وثابتًا وسابقًا على الضروريات الخمس التي شاع التعبير عنها في الخطاب المقاصدي السائد على أنها هي "المقاصد العامة للشريعة"، ونادراً ما يرجع باحثو المقاصد إلى كتب علم الكلام أو التوحيد عند كتابة بحوثهم.

نقطة البداية هي: إنعام النظر في قول "لا إله إلا الله" الذي يقع في مركزِ أصول الدين، وفي قلب علم الكلام. إن قول "لا إله إلا الله" هو: "كلمة التوحيد". وأصل معنى التوحيد هو: الاعتقادُ أنَّ الله واحد لا شريك له، وإثبات الوحدة لله تعالى في الذات والفعل في خلقِه الأكوانَ، وأنه وحده مرجعُ كل كون، وأنه سبحانه وتعالى منتهى كل قصد، ولا شريك له في وجوده، ولا شريك له في أفعاله، وأنه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ**﴾ (سورة الشورى، الآية ١١).

وقد أدركَ قدماء علمائنا الأهمية المركزية لكلمة التوحيد، وكان إدراكهم هذا ـ في جانب منه ـ تعبيراً عن وعيهم بأهميتها في تأصيل الحرية الإنسانية التي تشمل الناس جميعًا؛ إلى جانب وعيهم العميق بأن كلمة التوحيد هي أساس الإيمان ومرجع رؤية المؤمن للحياة والكون، ومنبع ابتناء حقوق الآدميين وواجباتهم. ولم يغب عنهم أن الحرية في القلب من تلك الحقوق والواجبات معاً باعتبارها ضماناً لبقاء "نظام العالم" على الوجه الأفضل، بحسب تعبير الشيخ حسن كافي الآقحصاري.[٤] والحرية كذلك هي لبُّ "الحكمة" من خلق البشر ونزول الشريعة، وهي " القدرة على الاختيار" بحسب جلال الدين الرومي. ولهذا أوْلى قدماء العلماء عناية خاصة للحرية، ووضعوها في صلب مباحثهم الكلامية والأصولية، وتوسعوا في شرحها وبيان مضامينها.

ومن ذلك ـ مثلاً ـ أن الإمام الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر (٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م ـ ٧٩٤هـ/ ١٣٩٣م) أفردَ رسالةً بعنوان: "معنى لا إله إلا الله"، وهي وإن كانت صغيرة الحجم، إلا إنها عميقة الغور، وتحتاج إلى دروس ومدارسات للإفادة منها. ومما ورد فيها، ما قاله أهل المعاني: أن "لا إله

[٤] انظر: حسن كافي الآقحصاري، (١٩٨٦)، أصول الحكم في نظام العالم، تحقيق نوفان رجا الحمود، تقديم محمد عدنان البخيت، عمان/الأردن: منشورات الجامعة الأردنية. وهذه الرسالة القيمة لها تحقيق أقدم وأقيم قام به الأستاذ البوسنوي عمر ناقيتقيتش، ونشره في المجلة المصرية التاريخية.

Copyright © 2023 JCMS

إلا الله" فيها خاصيَّتان: الأولى أن جميع حروفها جوفية...للإشارة إلى الإتيان بها من خالص جوف الإنسان وهو القلب، لا من أطراف الشفتين مثلاً. والثانية: أنه ليس فيها حرفٌ معجمٌ، بل جميعها متجرد؛ إشارة إلى أن المطلوبَ هو أن يتجرد قائلها عن كل معبود سوى الله (الزركشي، ١٩٨٠، ص ٨٢). وفيما كتبه الزركشي وغيره من فطاحل أصول الدين وعلم الكلام فيما يتصل بمعاني الحرية؛ تقبع ثروة هائلة تهتف بطلاب العلم النبهاء، والباحثين المجدِّين النجباء، أن يقرؤوها قراءة معاصرة، وأن يميطوا عنها لثام الألفاظ وحجبها، وأن يقربوها إلى مدارك أبناء الأمة وأذهانهم بثقافتهم المعاصرة.

وفي نظري أن كلمة التوحيد تكشفُ ـ ضمن ما تكشفُ ـ عن أصل أصول "الحرية" ومقصديتها عبر عمليتين متكاملتين: الأولى عملية النفي والاعتراض، والثانية عملية الإثبات والامتثال.

أما عملية النفي والاعتراض؛ فالمقصد منها هو: نفي وجود إله من تلك الآلهة التي عرفها البشر في حياتهم وعلى طول تاريخهم سوى الله تعالى. ونَفْيُ تلك الآلهة ـ أياً كانت صورها ـ يجبُ في عقيدة التوحيد أن يقومَ على حقائق وبراهين، لا على انطباعات وتهويمات. وإلى هذا أشار قول الحق تبارك وتعالى: ﴿**وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ فَاِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ**﴾ (سورة المؤمنون، الآية ١١٧). ومن أجلى الحقائق عجزُ تلك الآلهة وجهلها وانعدام إرادتها، وهي حقائق يدركها كلُّ ذي عقلٍ سليمٍ، ويقبلها كل ذي فطرةٍ سوية. ولكن أصحابَ الأهواء والشهوات لم يكفوا عن تزيين هذه الآلهة المزيفة في عقول الناس، وإيهامهم بأنها تضرُّ وتنفع، وتعْلمُ وتقدر، وتريدُ وتنفذ إرادتها. وما من غرضٍ لأصحاب الأهواء والشهوات من هذا التزيين إلا فتح أبواب الاستبداد والاستعباد، وغلق أبواب الحريات في وجوه الذين يستجيبون لهم؛ كي يتحكموا في رقابهم، ويسلبوهم إراداتهم، ويستذلوهم باسم هذا الإله المزعوم أو ذاك.

تبدأُ كلمة التوحيد بالنفي: "لا إله". ويلي هذا النفيَ الإثباتُ بالقصر والحصر وهو: "إلا الله". وبأيسر نظر ندرك أن كلمة التوحيد تفتح أول ما تفتحُ باب "الاعتراض"؛ تفتحه قبل أن تطلبَ الامتثال أو التسليم، فلا امتثال ولا تسليم إلا بعد استقصاء وتمحيص واعتراض، ونقد ورفض كلِّ ما هو زائف في حكم العقل، وكأن البدء بقول "لا إله" عبارة عن تدريب أول على وجوب إعمال العقل، وكأنه شرط لإنضاج حرية " التفكير" و"التعبير" و"النقد" في آن واحد، وهذه كلها من صميم أعمال "الحرية" ومن مقتضياتها. وهل عهِدت البشريةُ مذهباً أو دعوة أو عقيدة غير دعوة التوحيد تجعل باب الدخول إليها

Copyright © 2023 JCMS

والتصديق بها يبدأ بقول "لا" النافية الاعتراضية، بدلاً من قول نعم المثبتة الامتثالية؟ وهل ثمَّةَ درس في الحرية أبلغ من أن يكون: الاعتراض قبل الانقياد؟ إن كشف زيف الآلهة المزيفة ـ التي لا قدرةَ لها، ولا علم لها، ولا إرادة لها؛ ليس له من سبيل سوى إعمال العقل وإجالة النظر في الموجودات؛ ومن ثم ينفتح طريق التحرر من سلطانها على الأرواح والأنفس والعقول. وينسحب هذا على السلطات غير الشرعية القائمة على اغتصاب الحريات العامة والخاصة.

يأتي "الإثباتُ" بالاستثناء بعد النفي، بقول: "إلا الله"، وهو يعني الإيمانَ بأنه سبحانه وتعالى الواحد، الفرد، الصمد، الخالق، العليم، وباقي أسمائه الحسنى وصفاته العليا. وأساس هذا الإيمان هو "التصديق" (الباقلاني، ١٩٦٣، ص ٢٢). ومن الأدلة على أن الإيمانَ هو الإقرار بالقلب والتصديق قوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ**﴾ (سورة يوسف، الآية ١٧).

وإذا كانت "الحرية" الكامنةُ في عقيدة التوحيد تبدأُ بالنفي قبل الإثبات؛ فإنها تعني ـ ضمن ما تعني أيضاً ـ الثورة على كل الأصنام المادية والمعنوية التي كبَّلت البشرية على مر التاريخ. فالتوحيدُ يشعر صاحبه أنه وتلك السلطة وتلك القوى ـ مهما كانت طاغية ومتجبرة وباطشة ـ في مستوى واحد أمام الله الواحد؛ فليس من مسوغ لأن يتركَ لأي قوة في الكون أن تتصرف في مصيره، أو تتحكم في وجوده، أو تلغي إرادته، أو تصادرها. وكلما تأصَّل يقين "التوحيد" في نفس المسلم، تعمَّق إحساسُه بكرامته وبحريته، وتصلبت إرادته في وجه الطغيان والاستبداد. وهذا هو المستوى الأعلى الذي يليق بالحديث عن "مقصد عام" من مقاصد الشريعة؛ ألا وهو "الحرية".

يعني مبحثُ التوحيد في علم الكلام كذلك: أن المعركة الكبرى التي يتعينُ أن يخوضها الإنسان لينال حريتَه هي في داخلِه أولاً؛ ضد شهواته وأهوائه وغرائزه الحيوانية التي تستبدُ به، وتسلبه إنسانيتَه وتلحقه بالبهائم. وبدون خوض هذه المعركة وكسبها انطلاقاً من قول "لا إله إلا الله"، تصبح كل دعاوى الحرية زيفاً وخداعاً للنفس وانقياداً لاستبداد "الأصنام" المادية أو المعنوية أو الاجتماعية. إن العبودية لله وحده لا تسمح لفرد مهما أوتي من قوة أن ينصبَ نفسه صناً أو وثناً يستحق طاعة الآخرين، ولا تسمح لفئة أو طائفة أن تغتصبَ حقَّ فئة أو طائفة أخرى تحتَ أي دعوى من الدعاوى، ولا تسمحُ كذلك لأي أمة أن تحتل أمةً أخرى وتستعبدها بزعم التفوق العرقي أو العقلي أو المادي أو العسكري.

Copyright © 2023 JCMS

الحريةُ التي يؤسسها "التوحيد" ليست حاصل علاقات القوة المادية الظاهرية التي يرتبط بها الإنسان أو تحيط هي به في مجتمعه، وإنما تنبع من داخله أولاً، ومن صميم روحه وقلبه أساساً، ثم تأتي الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيش فيها لترسم حدود تمتعه بهذه الحرية، ولكنها لا توجدها من عدم. ولهذا فإن "الحرية النسبية" التي تقدمها الرؤية الحداثية تفشل دائما في تحقيق الأمان الوجودي للإنسان، لأنها نسبية ناتجة عن حصيلة علاقات القوة الاجتماعية (أوغلو، ٢٠٠٦، ص ٢٩-٣٠). وهذا هو عين ما ترفضه الرؤية الإسلامية للحرية. وهذا ـ مرة أخرى ـ هو المستوى الذي يليق بالحديث عن "مقصد عام" من مقاصد الشريعة الغراء.

الحرية التي يؤسسها قول "لا إله إلا الله"؛ ليست مجرد حالة تابعة للقوة أو القدرة، أو مكنة التصرف وحدها؛ بل هي حالة من الوعي الذاتي، ومن هنا تكتسب وجهاً أساسيًا من وجوه مقصديتها العامة والعليا. وهي ليست مجرد ظاهرة نسبية تتحدد بالمساواة مع الآخرين أو بالتفوق عليهم، كما إنها ليست نتيجة صراع قوى من أجل استغلال الموارد الطبيعية بأدوات صناعية، وإنما هي في الأساس تعبير عن نضج روحي، يُمكِّن الإنسان من أن يتحكم في أنانيته الذاتية. ويساعد على ذلك أن الإيمان الإسلامي ليس عقيدة جامدة تنبثق من قوة مؤسسية كهنوتية؛ لأن الخطاب القرآني في متناول كل فرد على حدة، ولا يقتصر على فئة بعينها أو مجموعة مختارة من العلماء (إكليروس). ولا تقبل الشخصية المسلمة وجود الممارسة الكهنوتية الوسيطة التي تتحكم في أرواح مريديها من خلالها مؤسسة ذات قدسية تستند إلى مبادئ تحمل في طياتها ما يضاد عقيدة التوحيد.

لقد تشعبت مباحث علم الكلام ومسائل أصول الدين أيما تشعب، وهذا معلوم، ولكي نتجاوز العراقيل التي يتسبب فيها هذا التشعب، فإننا نحتاج إلى صبرٍ جميل على تلك التشعبات، ونحتاج إلى نظر دقيق كي نصل إلى مقصد الحرية وحقائقه في لغة القوم ومصطلحاتهم، ومن ثم نضعها في موضعها الصحيح ضمن منظومة المقاصد العامة للشريعة.

وبتبسيط لغة علماء الكلام ونقلها إلى لغتنا المعاصرة تبينَ لي: أن من أظهر خصوصيات "مقصد الحرية" في الرؤية الإسلامية المبنية على عقيدة التوحيد؛ أن المؤمن ليس بيده أن يتنازلَ عن حريتِه؛ لأنها بحكم ارتباطها بالعبودية لله سبحانه وتوحيده لا يمكن التنازل عنها؛ لأنَّها ببساطة غير قابلة للتنازل.

Copyright © 2023 JCMS

وإذا فرضنا وتنازل شخص مؤمن عن حريته؛ فإنه يكون في حكم الذي خرج من عقيدة التوحيد وارتد إلى عبودية غير الله، وأشرك معه غيره من الأوثان والأصنام الجمادية أو البشرية أو حتى الحيوانية.

وتلك هي القضيةُ الكبرى في مسألة الحرية التي جاء بها الإسلام، وإليها أشارت آيات القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِى التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰۤىِٕثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْۤ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ**﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٥٧).

إن استعباد الرهبان والأحبار لأهل الكتاب هو القضية المفصلية التي تحجبهم عن الحرية، وإن حجبَهم عن الحرية يمنعُهم من إدراك عقيدة التوحيد. وقد صور القرآن الكريم هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْـًٔا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۗ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ**﴾ (سورة آل عمران، الآية ٦٤). ومعنى هذا أن عقيدة التوحيد المبنية على قول لا إله إلا الله تحطمُ في داخل الإنسان أصنامَ الشهوة والخوف التي تسلبُه حريته، وتحطمُ في الوقت عينه الأصنامَ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تنشأ في سياق العلاقات المتبادلة والمصالح المادية التي يلهثُ خلفها أبناء المجتمع أو أكثرهم، وتصبح قيداً مانعاً من ممارسة الحرية في نور "التوحيد" عقيدة وإيماناً وخلقاً وعملاً. ومرة ثالثة: هذا هو المستوى العملي الذي يليق بالحديث عن الحرية باعتبارها مقصدًا عامًا من مقاصد الشريعة (غانم، ٢٠١٨، ص ١٩٨-٢٠٠).

ومما ينتج عن "الحرية" النابعة من عقيدة التوحيد ومن كلمة "لا إله إلا الله"، أن كلَّ نسقٍ اجتماعي أو سياسي يسمحُ لفرد، أو حزب، أو فئة، أو طبقة، أو مؤسسةٍ، أن تستضعفَ الأفراد أو الفئات والطبقات الأخرى وتستبد بها، لا يقرُّه منهج الإسلام، بل يبقى باطلاً؛ لأنه ينافي المساواة في تحمل الأمانة على قاعدة إفراد الله سبحانه وحده بالعبودية. وإذا حدث ومارست أي جهة من تلك الجهات، ما يتناقض من الحرية، فإن شرعية هذه الجهة أو تلك يصيبها نقص في شرعيتها بقدر ما تصيب ضحاياها في حرياتهم.

تلك بعض معاني الحرية المستنبطة من كلمة التوحيد: لا إله إلا الله. وهي واردة بإسهابٍ في كتب العلماء الأقدمين من المتكلمين والمختصين بأصول الدين. وكل ما فعلتُه هنا هو أنني حاولت إزاحةَ

Copyright © 2023 JCMS

القشرة "اللغوية" الموروثة لغرابتها اليوم ـ في بعض الأحيان ـ على غير المتخصصين في "أصول الدين وعلم الكلام". أما أولئك العلماء الأقدمون فقد أشبعوا مسألة الحرية بحثاً ودرساً، وتناولوها ضمن مسائل كثيرة مثل مسائل: الجبر والاختيار، أو التسيير والتخيير، والقضاء والقدر، والوعد والوعيد، والحسن والقبح، والصلاح والأصلح. وتعتبر رسالة التوحيد للإمام محمد عبده[٥] من أفضل وأوضح ما أنتجه العقل الإسلامي في العصر الحديث في هذا الباب (عبده، ١٩٩٤، ص ٤٥-٤٦)؛ فهي مكتوبة بلغة سهلة ومعاصرة، وهي قريبة المنال لمن أراد شيئاً من التوسع ومدخلاً للاستزادة. ومن أراد مستوى أعمق فعليه قراءة "المختصر في أصول الدين" للقاضي عبد الجبار، أو قراءة "إنقاذ البشر من الجبر والقدر" للشريف المرتضى، مثلاً.

ومن مناقشات العلماء ومطارحاتهم بشأن كلمة التوحيد وجدتُهم يؤكدون بصيغ متنوعة، وبعبارات متعددة على معنى مركزي للحرية باعتبارها مقصدًا عاماً من المقاصد الأربعة التي سلفت الإشارة إليها. هذا المعنى هو: أن الحريةَ روحُ دينِ الفِطرة. وإذا كان ذلك كذلك، وهو كذلك، فإن إجالة النظر في مجملِ آيِ القرآنِ الكريم تمدُّنا بكثيرٍ مِن الأدلةِ الساطعةِ على مركزية "الحرية "بكلِّ أبعادِها في منظومة المقاصد العليا للشريعة. ومن هذه الأصول النابعة من كلمة التوحيد الآتي:

١ــ الوعدُ والوعيدُ، وهما في القرآن يُثبِتَانِ وجودَ الحريةِ وفِطريَّتَها. ولولا الوعد والوعيد لما كان للحريةِ معنى، ولولاهما ما كان مِن موجِبٍ لكُلِّ ما حَضَّت عليه آيُ القرآنِ مِن عَمَلِ الخير واجتنابِ الشر، ولا مِن مسوغٍ لمعاقبةِ المسيءِ وإثابةِ المُحْسِن، ولا من موجب لدخول الكفَّار النار، ودخول المؤمنين الجنة. وقد عدَّ المعتزلة "الوعد والوعيد" من أصولهم الخمسة في دفاعهم المجيد عن مكانة العقل وحريته في الإسلام،٦ (عمارة، ١٩٨٨، ص ٧٦-٧٧) لكل بني آدم، وفي كل زمان ومكان.

٢ــ تؤكدُ آياتٌ كثيرةٌ في القرآن الكريم على أن كُنهَ النفسِ الإنسانيةِ متنزهٌ عن المادة؛ بخلافِ البدن الإنساني المتحيز مادة ومكاناً وزماناً. وهذا واضحٌ بداهةً؛ إذْ مِن غير الممكنِ القولُ ـ إلا مجازاً ـ مثلاً: إنَّ النَّفْسَ مُدَوَّرةٌ، أو مُربعةٌ، أو نحيفة، أو سمينة، أو طويلةٌ، أو قصيرةٌ...إلخ، فالنفسُ غيرُ منحصرةٍ في دائرةِ المادة، بل ممتدةٌ القوى متجهة نحو الأشياء؛ ولهذا اتسعتْ سلطاتُها على الكائنات التي

[٥] حيث يشرح صفات الإرادة والقدرة والاختيار وهي من صفات الله تعالى، وعلى أساسها تتأصل معاني الحرية كمقصد أعلى من مقاصد الشريعة.

[٦] وانظر أيضًا: ص٢٨١-٢٨٨ بشأن الذي لم تبلغه كلمةُ التوحيد، وأثر ذلك على الحقوق والحريات ونقائضها.

Copyright © 2023 JCMS

تدركها، وهذا الاتساعُ مصدرٌ مِن مصادر حريتها، وعلامة من علائم جولانها في عوالم فسيحة، ودليل إضافي على أن الحرية في الرؤية الإسلامية نابعة من داخل الإنسان لا من حصيلة علاقات القوة الخارجية التي تحيط به، كما هو حال الحرية في الحضارة الغربية الحديثة مثلاً.[٧]

٣ــ إن آيَ القرآنِ التي نبَّهت على العقلِ وبيَّنَت مكانَتَهُ ووظيفتَه في البحث والنظرِ والتأمل؛ تعني ضِمن ما تعني أن قوتَه الإداركيةَ إذا جَالَت بين الحقائق الجزئية فإنها لا تشعر بذاتها مقيدةً بحكمٍ واحد؛ إذْ لو كان الأمرُ كذلك لقضى جميعُ البشر في كلِّ الشئونِ قضاءً واحداً، ولقالوا برأي واحد؛ مما كان ينشأ عنه حتماً تماثُلُ أعمالِهم، وهذا مُحالٌ وغير مشاهد. وعليه فإن قوة العقلِ حرةٌ في الاختيار والحكم، وغير مقيدة باختيار واحد أو بحكم واحد.

٤ــ العقْلُ الذي أشادَ به القرآنُ ودعاه للتدبُّرِ والتمحيصِ يقول لنا: إنه عندما تُلغى الحريةُ؛ تصبحُ المحاكمُ عبثيةً، ويمسى القضاة مهرجون في سيرك لا أكثر، وتغدو العدالةُ بلا معنى. وفي تلك الحالة يقول العقل لنا أيضاً: إنه لن يكون من معنى مقبول أو مغزى معقول لِذَمِّ الكِبْر والكذب والظلم وسائر الرذائل، ولا لمَدْحِ التواضُعِ والصِّدق والعدلِ وسائر الفضائل. أليس كذلك؟!(عمارة، ١٩٨٨، ١٢١-١٢٥).

٥ــ ماهيةُ الحريةِ كما تَدُلُّنا عليها آياتٌ كثيرةٌ في القرآن الكريم، ووقائع كثيرة في سيرة النبي وسنته صلى الله عليه وسلم ليست في الاختيارِ بين الخيرِ والشرِ، أو حتى الميلِ إلى أحدِهِما دون اضطرار؛ وإنما هي في القابليةِ؛ أقصد قابليةِ القيامِ بعملٍ أو تركِه، أو القدرةِ على اختيارِ أحدِ خَيرَين متساويَيْن أو مُتفاوتَيْن؛ وليس الجنوحُ للشرِّ مِن مقدماتِ الحريةِ أبداً في المعنى الإسلامي ولا بمعايير المرجعية الشرعية. بل نجد في اعتقاد أهل السنة والجماعة أن مرتكب المعاصي بتعمُّدٍ منه تنقصُ فيه الحريةُ بقدرِ ارتكابِه؛ تبعاً لأنَّ الإيمان يزيد وينقص، وكلما تمادَى في المعاصي قَعَدَتْ به وأرجعَتْه إلى مقاعِدِ العبودية المنافية للحرية.

٦ــ الخيرُ وفِعْلُه والحضُّ عليه، والوعدُ بحُسْنِ عاقبتِه؛ هما من قيم الفطرة الكُبرى، التي نَبَّهَت إليها آياتُ القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم. والخيرُ بمعناه الفطري القرآنيُّ هو التُّربةُ الخصبة لِنَبْتَةِ

[٧] للمقارنة المتعمقة بين الرؤية الإسلامية للنفس وصلتها بالحرية ونظيرتها في الرؤية الغربية الحداثية، انظر وقارن: أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، (٢٠٠٩)، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة؛ وكتاب: رينيه ديكارت، (١٩٩١)، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، بيروت: دار المنتخب العربي، والمقارنة بين هذا الكتابين لم يسبق لأحد القيام بها، وستكون ممتعة ومشبعة ومقنعة وكاشفة عن كثير من القواسم المشتركة بين التوحيدي ومسكويه من جهة، ورينيه ديكارت من جهة أخرى.

Copyright © 2023 JCMS

الحريةِ؛ إذ أن مَرْبَى الحريةِ النَّفسُ الصالحةُ، والنَّفْسُ الصالحةُ تفعلُ الخير، وتنفر من الشر. والخيرُ وحُبُّه مِن قِيَمِ الفطرةِ السليمةِ. والواقعُ يشيرُ إلى أن المجتمعات التي تزدهر فيها الأعمالُ الخيريةُ هي الأكثرُ تمتعاً بالحرية، وهي أيضاً الأكثر أمناً والأكثر ازدهاراً واستقراراً.

٧ــ آيُ القرآنِ في مُجمَلِها تؤكدُ على أن لا عصمةَ لأحدٍ من الخطأ؛ إلا لنبيٍ أو رسولٍ عصمه الله تعالى. وكثرةُ الحضِّ في القرآنِ على التوبةِ دليلٌ لا يمكن دفعُه على دخولِ عمومِ البشر في عُمومِ إمكان الخطأ. ومِن عظمةِ قِيَمِ الفطرةِ أنها تتأبَّى على دعوى "العِصمة"، ولا تقبلُها ضِمْن منظومَتِها؛ لأن العصمةَ تعني امتلاكَ الحقيقةِ المطلقةِ؛ وتعني إلغاءَ حرِّيَّةِ الغَيْر، أو الانتقاصَ مِنها. وكلمة "اخرس"، لا يتلفظ بها إلا ديكتاتور جاهل، أو مستبد ظالم. كلمة "اخرس" هي مغلاق الحرية ومفتاح ادعاء العصمة، وهذا كله مناقضٌ لِقِيَمِ الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

وحديث الحرية وأصولها في تراث الإسلام وحضارته ممتد من أصول الدين وعلم الكلام إلى أصول الفقه والفقه ويكفي ما أوردناه ـ من أصول الدين وعلم الكلام ـ في الدلالة على ما أردناه في هذا المقام (غانم، ٢٠٢٣). وسنجد في الفقه وأصوله أن التكوين الفقهي والأصولي للحرية يتجلى في ثلاثة معانٍ كبرى هي القدرة، والمنعة، والإرادة: القدرة على التصرف، والمنعة من سلطة الغير القهرية، والاستقلال بالتصرف والقدرة على حماية الخصوصية، واحترام خصوصيات الآخرين. وهذا التكوين المعرفي الأصولي للحرية هو مما يجعلها في مصاف المقاصد المشتركة العامة للشريعة الإسلامية.

الأطروحة الثالثة: تحديث الأمثال الشارحة

تتركز هذه الأطروحة الثالثة على جانب أساسي من جوانب العملية الاجتهادية وهو الجانب المتعلق بإدراك الواقع، وأدوات إدراك هذا الواقع. وأركز هنا ـ لضيق المساحة والوقت ـ على "المثال الشارح" وهو أحد أهم تلك الأدوات. وتجديد المثال الشارح هو في الوقت عينه أحد أهم "علامات" التجديد في هذا العلم أو ذاك. وبخصوص "نظرية المقاصد"، أقول: إن تجديد المثال الشارح هو أحد أدوات تحرير نظرية المقاصد من محبسيها المشار إليهما سابقًا في بدايات هذا البحث.

لقد شغلني سؤال "الأمثال الشارحة" فانشغلت به في أكثر من مناسبة لما رأيت الأمثال المتداولة في بحوث ومؤلفات المقاصد ـ في أغلبيتها ـ مبتوتة الصلة بالحسِّ الاجتماعي المعاصر. ولهذا

Copyright © 2023 JCMS

دعوتُ، وأدعو إلى وجوب تجديدها، وطرح أغلب الموروث منها وراءنا ظِهريًا، وإلا فلن تتقدم جهود تفعيل المقاصد خطوة واحدة إلى الأمام.

لا يقتصر الأمر على "الموروث" من تلك الأمثالِ؛ بل إن المضروب منها في أغلب البحوث والدراسات التي أنتجتها أحدث موجة من موجات الكتابة في "مقاصد الشريعة" تبدو هزيلة في معظمها، وأضعف من تلك الأمثال التي ناقشها قدماءُ العلماء.[٨] ويترك هذا "الهزال" أثره السلبي على التكوين العلمي للمشتغلين بالمقاصد وفقهها، كما يترك أثره السلبي على الوعي الجمعي للمجتمع بها، وعلى جدوى الاحتكام إليها في تقدير المصالح الخاصة والعامة معاً.

إنَّ بيان أهمية "الأمثال الشارحة" في التكوين المعرفي للمختصين بعلم المقاصد ـ وبغيره من العلوم ـ يستحقُّ إفراده ببحث مستقل. لكن الذي يهمني هنا هو التأكيد على أن تلكَ الأمثال ليست مجرد وسيلة تعليمية لتقريب المعاني إلى الأذهان وحسب؛ إذِ الأمثالُ تحمل ـ فوقَ ذلك ـ دلالات اجتماعية وتاريخية ذات أهمية بالغة في "معرفة الواقع"، من جهة، وفي بناء القدرات الاجتهادية والتجديدية من جهة أخرى؛ وذلك لمن يتصدى للنظر في تحديات الواقع، ولمن لا يكتفي باجترار السردية الموروثة كما هي دون زيادة أو نقصان، وكأنَّ الزمن قد توقف عندها، أو كأن مرور الزمن لا معنى له عند هذا الباحث أو ذاك. وهذا خطأٌ فادح، ولا بد من أن يتداركه المشتغلون بدروس الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة.

يسهم المثالُ الشارح في "تصور" جوانب أساسية من الواقع الفعلي. وتَصوُّر هذا الواقع ـ بمختلف جوانبه ـ أحد المقدمات الضرورية التي يجب توافرها للوصول إلى "الحكم" الذي يناسب هذا الواقع، ومن ثم يمكن أن يسهم في إصلاحه، أو تغييره، أو تعديله بما يتفق مع المعايير المرجعية المقاصدية التي تتسم بالتجريد والعمومية. وإذا كان "الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره"؛ فإن تصور "الشيء" الواحد، يختلف عن تصور "شيء" جماعي، أو عام. وبإمكاننا إعادة صوغ هذا المعنى فنقول: إن "الشيء" الذي تتحدث عنه تلك العبارة الأصولية المأثورة هو في حقيقته "مصلحة"، وهذه المصلحة قد تكون

[٨] انظر في ذلك على سبيل المثال: سميرة عدلي محمد رزق، وجوه البيان في أمثال القرآن (رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية اللغة العربية ـ جامعة أم القرى ـ ١٤٠٦/١٤٠٧هـ/١٩٨٦/١٩٨٧م)، ص٣٦ . وانظر أيضًا: محمد عبد الوهاب عبد اللطيف، موسوعة الأمثال القرآنية (رسالة دكتوراه ـ كلية اللغة العربية جامعة الأزهر، ١٩٩٣م)، ومحمد بكر إسماعيل، الأمثال القرآنية دراسة تحليلية (رسالة دكتوراه ـ جامعة الأزهر، ٢٠٠٠م)، وهما رسالتان بلا أطروحة أو منهج، فضلا عن كونها مجرد حشد وحشو لا يؤديان إلى نتيجة.

Copyright © 2023 JCMS

فردية خاصة، وقد تكون جماعية عامة أو مشتركة بين فئات أو مجموعات كبيرة من أبناء المجتمع. والبحث في الحالتين يجب أن يتضمن البعد المقاصدي، لا باعتبار أن المقاصد أدلة ينبني عليها الحكم على "الشيء" من حيث هو: حلال، أو حرام، أو مندوب، أو مكروه، أو مباح، وإنما من حيث معرفة وجه المصلحة المعتبرة فردية كانت أو جماعية، وهنا تكون النظرة المقاصدية "مرجحة" للأدلة الجزئية الخاصة بالمسألة أو بالشيء محل البحث. وهنا تتباين المصالح الفردية وتختلف عن المصالح الجماعية. كما تتباين من حيث منهج النظر إليها إن كانت من باب العبادات ، أو من العادات، أو المعاملات، أو الجنايات.

يغلب على الدرس المقاصدي القديم والحديث "المثال الشارح" للحالات الفردية وللمصالح الجزئية، ويغيب عنه ـ أو يكاد يغيب ـ المثال الشارح للحالات الجماعية أو للمصالح المشتركة. وهذه الملاحظة هي مركز الأطروحة التي أقترحها هنا فيما يتعلق بوجوب تجديد الأمثال الشارحة في مسائل المقاصد ودروسها.

مرة أخرى أؤكد على أن "الأمثال الشارحة" هي أحد أهم علائم التجربة الاجتماعيةِ، الفردية والجماعية معاً؛ وهذا بعض ما نستشفه من عناية القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بالأمثال. وفي القرآن والسنة نماذج كثيرة من "الأمثال" التي من غياتها: البيان، والإقناع، والتذكير، والتحذير، والاعتبار، والإصلاح، والحث على التغيير.. إلخ.

ولمزيد من الإيضاح؛ قد يكون مفيدًا الاستطراد قليلاً في بيان حالة من حالات الجمود على الأمثال الشارحة الموروثة وهي: الأمثال التي درج كثير من العلماء على سوقها في معرض حديثهم عن قاعدة " الذرائع" سدًا وفتحًا، وغيرها من قواعد الفقه وأصوله.

إنَّ ارتباط "المثال الشارح" بسياقه المجتمعي، مسألة تبدو بديهية قبل أن تكون ضرورية؛ حتى ولو كان المثال من النوع "الافتراضي" الذي حظي بنصيب من اهتمام قدماء العلماء. فالأصولي أو الفقيه من أبناء القرن الثاني الهجري كان يستحيل عليه أن يشرح لطلابه قاعدة سد الذرائع في مسألة تختلط فيها المصالح مع المفاسد،[٩] بأن يضرب لهم مثالًا شارحاً بصفقة مقاتلات طائرات إف ستة عشر، أو صفقةِ سيارات دفعٍ رباعي، أو طرح شركة من شركات القطاع العام للبيع في هذا البلد أو ذاك من

[٩] حول قاعدة سد الذرائع وصلتها بالمقاصد وكيفية تطبيقها انظر بصفة خاصة، محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٠١-٢٠٦.

Copyright © 2023 JCMS

بلادنا. وهذه الاستحالة طبيعية ولا غرابة فيها، ببساطة لأن مثل هذه المصالح لم تكن موجودة في عصره. وكل ما كان على ذلك المجتهد في زمنه أن يلتقط واحدة من المعاملات السائدة في بيئته ليقدم من خلالها رأيه، أو يشرح لطلابه وجهة نظره كأن يمثل بصفقة "سيوف يمانية"، أو "خيول عربية"، أو "حمير حساوية"، أو بغال أفغانية، أو أكاديش مغربية. وهذا هو ما حدث فعلاً. ومن ذلك ما ورد في موطأ مالك الذي رواه عنه "عبد الله ابن وهب" (ت ١٢٥هـ) بشأن مثال "حمار ربيعة" الشهير، الذي ولد السادة المالكية منه أربعاً وعشرين مسألة في باب "سد الذرائع" في باب بيوع الآجال على اختلاف صيغها.

بمعايير القرنين الثاني والثالث الهجريين، وبموجب معطياتِ ذلك الزمن اجتماعيًا واقتصاديًا؛ لا بد أن نسلم بأن هذا المثال الشارح (حمار ربيعة) قد أدى وظيفته التي من أجلها ضربوه مثالاً شارحًا. لكن من غير المقبول ـ وغير المعقول أيضاً ـ أن يظلَّ "حمار ربيعة" يتردد كمثال مرجعي شارح لأبناء القرن الخامس عشر الهجري/الحادي والعشرين الميلادي على لسان كثير من الفقهاء، ومنهم واحد من أشهرهم لا يزال يردد ويسجل في أبحاثه ويقول: "مسألة حمار ربيعة ذكرها بن وهب في موطئه. قال حدثني الليث بن سعد قال: كتب إلي ربيعة يقول في رجل باع حماراً بعشرة دنانير سنة، ثم استقاله فأقاله بربح دينار عجَّله له، وآخر باع حماراً .... إلخ"!![١٠]. واللافت للنظر أن فضيلة الشيخ، ومعه أغلبية تلاميذه ومستمعيه كانوا يحضرون درسه بسيارات "دف رباعي" يتركونها في المرآب، ويحضرون في القاعة ليستمعوا إلى مثال يحدثهم عن "حمار ربيعة" الذي عاش ومشى وقضى في القرن الثاني الهجري.

والمثير للتساؤل والدهشة أنه لم يخطر على بال أحد من الفقهاء المعاصرين أن يضرب مثالاً جديداً يشرح به كيفية تحقيق المصالح ودرء المفاسد في الواقع الراهن باعتبار أن لب لباب المقاصد يتمثل في تحقيق "المصلحة" إما بجلب منفعة، أو بدرء مفسدة، ولا بحث في كيفية الترجيح بين هذه وتلك بمنظور مقاصدي يستهدف تحقيق أكبر مصلحة وتجنب أكبر مفسدة. ومن مثيرات التساؤل وأسباب الدهشة أن الواقع المعاصر به مئات المسائل والمشاكل التي تفتح الأذهان وتشحذ ملكات التفكير

[١٠] المسألة واردة في موطأ ابن وهب، وفي كثير من المصادر الأخرى انظر مثلاً: ابن عبد البر، (٢٠٠٠)، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا محمد على معوض، بيروت: دار الكتب العلمية. وانظر تكرارها في بحوث حديثة كثيرة نقلاً عن ابن عبد البر منها مثلاً: عبد الله بن بيه، (١٩٩٦)، سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، جدة: سلسلة محاضرات العلماء البارزين ـ رقم ٢٣ ـ المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب/البنك الإسلامي للتنمية.

Copyright © 2023 JCMS

والاجتهاد وتوليد مئات المسائل الجديدة في سد الذرائع التي تجلب المفاسد وتضيع المصالح في باب بيوع "الآجال" نفسه الذي ضُرب فيه "حمار ربيعة" قبل أكثر من عشرة قرون.

لماذا لا يأتي صاحب الدرس المقاصدي المعاصر بمثال شارح من قبيل صفقة مقاتلات تستوردها بلد من بلادنا من طراز "إف ستة عشر"، أو صفقة "سيارات دفع رباعي"؛ رغم أهميتها في دفع العقل الاجتهادي إلى النظر في صميم المصالح والمفاسد العامة التي تشمل مجتمعنا المعاصر كلَّه. أو لماذا لا يأتي بمثال "صفقة قمح" مستوردة من روسيا، أو أمريكا. أو حتى صفقة ملابس جاهزة واردة من الصين أو الهند، ويتخذها مثالاً شارحاً، أو حالة تدريبية على كيفية إعمالِ قاعدة "الذرائع فتحاً وسداً" في بيوع الآجال بحساب المصالح والمفاسد، وهل الأصلح أن تأتي هذه الصفقة بنظام CIF بمعنى أن يكون البائع هو المسؤول عن التكلفة والتأمين والشحن حتى وصول البضاعة إلى البلد المستورد، أم بنظام FOB، بمعنى أن البائع مسؤول عن البضاعة فقط حتى تحميلها على سفينة أو طائرة نقل المشتري. ترى لو أن ربيعة حيٌّ بين أظهرنا اليوم أكانَ يسأل شيخه عن حمار ثمنه عشرة دنانير كي يفهم كيفية جلب المصلحة ودرء المفسدة؟ !

ليس من العسير ــ بعكس ما كنت أتوقع ــ حصر الأمثال المضروبة في شرح قاعدة "الذرائع فتحاً وسداً"؛ وهي من المسائل التي تدخل بكاملها في صلب الدرسين الأصولي والمقاصدي، فالأمر لا يحتاج إلى جهد كبير رغم كثرة المؤلفات الأصولية والفقهية التي تناولت هذه القاعدة قديماً ووسيطاً وحديثاً، حيث نجدها حاضرة بكثرة خصوصاً في أصول المالكية والحنابلة وفروعهم، وشروحهم، وحواشيهم. وهي موجودة أيضاً ولكن بدرجة أقل كثيراً لدى غير هؤلاء وأولئك. وقد خلصنا من حصرها إلى أن هناك ما لا يزيد عن ثلاثين من الأمثال الأساسية الشارحة (غانم، ٢٠١٨، ص ٧٠-٧٦)؛ هي التي نجدُها سارحةً مارحةً ومهيمنةً على أغلبِ تلك المؤلفات في باب "سد الذرائع وفتحها".

إن تقدير شروط إعمال "سد الذريعة أو فتحها"، هو المحور الأساسي الذي تدور حوله عملية الاجتهاد في القول بالسد أو بالفتح طبقاً للشروط والتقسيمات التي وضعها الأصوليون أمثال القرطبي (ت ٤١٠هـ) صاحب أقدم تقسيم للذرائع، ثم القرافي، والزركشي، والشاطبي، وابن تيمية، وابن القيم، والغزالي، وغيرهم ممن أتى بعدهم وكرر أقوالهم؛ على ما بينهم من اختلافات في تلك التقسيمات، أو من مطارحات ومدارسات. ومن أراد معرفة آرائهم بشأن كيفية تقدير تلك الشروط فليلتمسها هناك في كتبهم.

Copyright © 2023 JCMS

تتبعتُ ـ في عملٍ سابق ـ الأمثال الشارحة لقاعدة "الذرائع" في المؤلفات المشار إليها. ودرستها دراسة مستوعبة. ووجدت أن سماتِها الرئيسية تتمثل في: أن تلك الأمثال ـ في أغلبيتها ـ متركزة أساساً في "العقائد والعبادات"، وفي "المعاملات"، ووجدتُ أن العدد القليل منها يرد في "العادات والأعراف"، بينما يرد العدد الأقل في "الجنايات والجزاءات". ولا تكاد تجدُ في تلك المؤلفات مثالاً شارحاً يتناول مسألة من مسائل "المصالحِ" العامةِ، أو قضيةٍ من قضاياها. وتلك السمات لم تفارق أغلب مؤلفات مقاصد الشريعة والفقه وأصوله منذ بدايات عصر التدوين إلى العصر الحديث.

أغلب تلك المؤلفات يستنسخ فيها اللاحقون الأمثالَ نفسها التي قالها السابقون. وربما كان ذلك سائغاً في الأزمنةِ السابقة؛ حيث كانت تلك الأمثال تؤدي وظيفتها الشارحة، والمسهمة أيضاً في تكوين الوعي العام، نظراً لثباتها النسبي في ظل التغير الاجتماعي الذي كان يجري بوتيرة بطيئة وغير محسوسة آنذاك. وكان الأمر يستغرقُ وقتاً طويلاً حتى يحل شيء جديد محل شيء قديم. ولكن: ما مسوغُ استمرار المُحْدثين من أصوليين وفقهاء ومقاصديين في استنساخ تلك الأمثالِ نفسها؟ وقد عدت عليها عوادي التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسلوكية؛ حتى باتت تلك الأمثال قديمة شاحبة المعنى، ومتيبسة الدلالة، وبات استرجاعها عملاً غريباً في سياق المعطيات الاجتماعية المعاصرة؟

في ذرائع العبادات والعقائد نجد باستمرار أمثالَ: "سبِّ الأوثان"، "وسبِّ الرجل والديه"، و"من شك في وضوئه أو صلاته"، و"المتُحيرة في الحيض"، و"رجل له ثوبان أحدُهما طاهرٌ، والآخر نجسٌ لا يستطيع تمييز أحدهما عن الآخر، يصلي عريانا على أحد الأقوال!"، وهل "تدخل الركبة في حدود العورة أم لا؟"!، و"الأسير يلتبس عليه شهر رمضان"، و"من لبس خُفَّيه فأحدث، ثم مسح، فشك: هل كان قبل الصلاة أم بعدها وما العمل في هذه الحالة أو تلك؟!. وواضح تمام الوضوح أن تلك الأمثال أضحت **في أغلبها** غير ذات دلالة، وباتت خارج الوعي الاجتماعي المعاصر، وخارج مخيالنا الذي باتت تشكله عوامل متعددة منها وربما أهمها معطيات الثورة العلمية، ومنجزات ثورة الاتصالات وتداول المعلومات. فالمثال الذي يتحدث عن "الأسير الذي يلتبس عليه دخول شهر رمضان" قضت عليه تكنولوجيا الاتصالات من هواتف نقالة، ورسائل SMS، والفضائيات التي لا يكاد يخلو منها سجن؛ بما في ذلك أكثرها وحشية وبعداً عن مراعاة حقوق الإنسان؛ وإن لم تكن هذه الوسائل في متناول السجين، فإنها في متناول السجانين.

Copyright © 2023 JCMS

وفي ذرائع المعاملات الاقتصادية نجد باستمرار أمثالَ: حفرِ بئر في طريق المسلمين، وحمار ربيعة ـ طيب الذكر عند كثيرين من السادة العلماء(!) ـ وهو المثال الذي يمثلون به جميع بيوع الآجال إلى اليوم كما أسلفنا عند المالكية مثلاً، وبيع السلاح في زمن الفتن، وبيوع الغرر التي يمثلون لها إلى اليوم "ببيع السمك في الماء، والطير في الهواء، وبيع المرء ما في كمه، وبيع "عسب الفحل"، و"شاة من قطيع"(الصديق، ١٩٩٠، ص ٧٦-٧٧). وما درى معاصرونا أن أقل نوع من أنواع "الهاتف النقال" قد أزاح أكثر من ثلاثة أرباع الحاجة إلى "فقه بيوع الغرر"؛ حيث خفَّضت الاتصالات الحديثة احتمالات "الجهالة" وما يترتب عليها من "ضرر". والجهالة والضرر هما أساس تحريم بيوع الغرر.

أما في الذرائع ذات الصلة بالعادات والأعراف والسلوكيات الاجتماعية، فالأمثالُ أقل عدداً وأقل انتشاراً من غيرها. ومن أشهر ما يضربونه منها: "التبول في الطريق العام"!، و"التجاور في سكنى البيوت"، و"دخول الحمامات العامة" لغرض النظافة، و"لعب الشطرنج"، و"نارٌ في ملك امتدت للغير"، و"جاريةٌ مشتركة بين اثنين"! ومثل هذه الأمثال إن لم تكن قد انقطعت؛ وزالت من الوجود، فإن التمدن قد أزاحها من الوعي عنوة؛ فلم يعد من المتصور أن يتبول أحد في الطريق العام جهرة وبلا سترة؛ إلا إذا كان يعاني من عيب من عيوب الأهلية.

ما لاحظناه في "الأمثال" المضروبة في المجالات السابقة هو أنها ـ باستثناء مثالين أو ثلاثة ـ تكاد تندرج كلها في الاستدلال على "سد" ذريعة، أو احتياطٍ من مفسدة متيقنة، أو يغلب على الظن وقوعها. وليس منها أمثالٌ على "فتح" ذرائع من أجل جلب مصالح عامة في أيٍ من تلك المجالات. اللهم إلا مثال "عدم المنع من زراعة العنب" بحجة أن يُتخذَ خمراً، والسماح بمجاورة البيوت رغم خشية وقوع الزنا. هذا بالرغم من أن الجميعَ يسلمون بأن "الذريعة كما يجبُ سدها، يجب فتحها"، ويستذكرون دون كلل ــ ولكن دون عملٍ ــ مقولة الشاطبي، والقرافي من بعده التي تقول: "واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح.." (القرافي، ١٩٩٨، ج ٢، ص ٦١).

وأما في ذرائع العقوباتِ والجزاءات الجنائية، فهي وإن كانت قليلةَ العدد مقارنة بالأمثال في المجالات السابقة؛ إلا إن أغلبها يندرجُ في خانة "فتح الذرائع! والمثير للانتباه هنا أن "السلطان"، أو "القاضي"، هو الذي رخَّصوا له في التصرفِ من باب "فتح الذرائع" في "الجنايات" على ما يظهر من الأمثال التي ضربوها. ومنها: أن لولي الأمر "التعزيرَ" الشديدَ في أمور ليست فيها حدودٌ منصوصة، ولو

Copyright © 2023 JCMS

أتى التعزير على نفس المتهم. قال خليل صاحب المختصر: "وعزر الإمام لمعصية الله، أو لحق آدمي، وإن زاد على الحد، أو أتى على النفسِ"[١١]. ومنها "أن للقاضي أن يحكمَ بما يدلُ عليه ظاهر الشهود إذا زكاهم الثقات، وألا يردَّ شهادتهم لمجرد الاحتياط"(عمر سماعي، ٢٠٠٦، ص ٢٢١).

وهناك مثال ثالث يخص "سارق الكفن"(نباش القبور)[١٢]. وقد تجادل في عقوبته الحنفية قديماً، ولا يزال المحدثون يستعيدون هذا المثال نفسه، مثلما يستعيدون غيره من الأمثال القديمة دون أي تغيير! رغم أنها توارت أو كادت تتلاشى من المخيال الاجتماعي لانقطاعها من الواقع المعاصر؛ هذا الواقع الذي بزغت فيه أمثال أكثر خطراً تصل إلى سرقة المال العام، ونهب البنوك، وقد تصل إلى "سرقة الوطن" بأكمله، وهو بلا شك أهم من مسألة "سرقة الكفن".

لا تدل الأمثال "النادرةُ" في مسائل الجنايات والعقوبات، فقط على غياب البعد المقاصدي في مستوى رعاية المصالح العامة، وإنما تدل أيضًا على وجود "فجوة" معرفية، وتهميش لمسائل أكثر أهمية وميل جارف نحو فتح باب الذرائع على مصراعيه للحاكم (السلطان) كي يفعل ما يشاء من منظوره الأمني؛ حتى لو "تجاوز الحد وأتى على النفس". ونحن هنا لا نعاند في حق السلطان في "التعزير" إذا اقتضت الاعتبارات الأمنية، أو أننا نقلل من حق القاضي في التعزير لاعتبارات حقوقية؛ وإنما معاندتنا في كيفية التحقق من جدية الأدلة، و"عدالة" الإجراءات التي يتخذها هذا أو ذاك، وما الضمانات التي تحول دون إساءته للسلطة الممنوحة له؛ حتى نفتح أمامه الذرائع على هذا النحو؟

فاتحة وليست خاتمة

إن كانت الأطروحات الثلاث التي قدمتها فيما سبق واضحة ومقبولة؛ فهذا غاية ما تمنيته، وما فيه وما إليه سعيت. وإن كانت لا تزال غامضة، كليًا أو جزئيًا، فغاية ما أتمناه أن أتمكن من إيضاحها في مناسبة أخرى، أو أن ينهض آخرون هم أكفأ وأقدر على القيام بهذه المهمة. وفي جميع الأحوال وأيًا كان الاحتمال؛ فإن الحاجة باتت ماسة أكثر من أي وقت مضى لكي ينعم الأصوليون والفقهاء ومعهم المشتغلون بالعلوم الاجتماعية عقولهم في هذا الاتجاه التجديدي، وأن يسعوا لإيجاد مخرج من حالة السكون والثبات التي

[١١] المثال في مختصر خليل المتوفي سنة ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م ، وأعاد استنساخه الشيخ ابن بيه في بحثه السابق ذكره، ص٦٢.

[١٢] انظر المرجع السابق حيث استعاد الباحث ـ رغم أنه باحث متميز ـ المسألة بحذافيرها دون أن يعقب عليها بشيء في رسالته: ص٣٨٠-٣٨٢.

Copyright © 2023 JCMS

رانت طويلاً على الدرس المقاصدي. وأن يفندوا الأسباب التي أسهمت في أن تظل بعض الأمثال الشارحة تتكررُ هي هي؛ لأكثر من ألفِ سنة دون أن يتصدى أحدهم لتحديثها بما يجعلها مستوعبة لوقائع التغير الاجتماعي وتحولاته من حقبة إلى حقبة. وما أثر هذه الظاهرة على فاعلية "منظومة المقاصد العامة للشريعة" وإمكانيات تفعيلها في توجه الواقع ومعالجة مشكلاته. ثم ما الذي تكشف عنه الوقائع الفعلية لهذه القاعدة عندما وجدت طريقها إلى التطبيق: أحققت أهدافها "سداً وفتحاً"؟ أم لا؟ ولماذا؟ وإذا كان "سد الذرائع" طريقاً من عشر طرق للاجتهاد في تقدير المصلحة في النوازل التي لم يرد فيها بعينها نصٌ(حسان، ١٩٨١)؛ فلماذا آل أمر قاعدة "الذرائع" في الممارسة إلى تغليب "السد"، على "الفتح" فيما يخص العبادات والمعاملات الفردية، وتغييب ما يدخل في "المصالح العامة" مثل الخدمات والمرافق العامة، وأمور السلم والحرب؛ عن متناول الاجتهاد وفق هذه القاعدة ذاتها؛ اللهم إلا في حالات نادرة، وأين جهود تجديد فقه المقاصد العامة للشريعة من هذا كله؟.

هذا ما تبين لي والله تعالى أعلى وأعلم.

Copyright © 2023 JCMS

References

Abd al-Razzaq, A. (1947). *al-Ijma'e fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Abd al-Wahab, M. A. A. (1993). Mawsu'at al-Amthal al-Qur'aniyyah, Doctoral dissertation,Kulliyyat al-Lugha al-'Arabiyyah, Al-Azhar University.

Adli, S. M. R. (1987). *Wujuh al-Bayan fi Amthal al-Qur'an*.

Al-Aqhusari, H. K., Al-Hammud N. R. (1986). *Usul al-Hukm fi Nidham al-'Alam*, Oman, Jordan: Manshurat al-Jami'ah al-Ordoniyyah.

Auda, J. (2012). *Maqasid al-Shari'ah ka Falsafat lil Tashri' al-Islami: Ru'yah Mandhumiyyah,* (al-Khayyat Abd al-Latif Trans), Virginia: al-Ma'had al-'Alami lil Fikr al-Islami.

Al-Awwa, M. S. (2006). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah, Dirasat fi Qadhaya al-Manhaj wa Majalat al-Tatbeeq*, London: Mu'assasat al-Furqan, Makaz Dirassat Maqasid al-Shari'ah.

Al-Baqilani, A. B., al-Kawthari M. Z (Ed.) (1963). *Al-Insaf feema Yajibo I'tiqaduh wa la Yajuzo al-Jahlo bihi*, Cairo: Maktabat al-Khaniji.

Bin Bayyah, A. A. (1996). *Sadd al-Dharai'e wa Tatbiqatuh fi Majal al-Mu'amalaat*, No. 23, Jeddah: Silsilat Muhadarat al-Ulama' al-Barizin, al-Ma'had al-Islami lil Buhuth/ Islami Development Bank.

Descartes, R. (1991). *Infi'alaat al-Nafs,* (Zinati George Tans), Beirut : Dar al-Muntakhab al-Arabi.

Emara, M. (1994). *Rissalat al-Tawhid*, Cairo: Dar al-Shorouk.

Emara, M. (1988). *Rassa'il al-'Adl wa al-Tawhid*, Cairo: Dar al-Shorouk.

Hassan, H. h. (1981). *Nadhariyyat al-Masslahah fi al-Fiqh al-Islami*, Cairo: Maktabat al-mutanabbi.

Ibn 'Abd Al-Barr, Y., 'Attallah S. M (Ed.) (2000). *Al-Istidhkar*, Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah.

Ibn Ashur, M. T. (2011). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-Misri al-Lubnani.

Ghanim, I. A. (2023). *Su'al al-Huriyyah wa Usuluha fi al-Ijtima' al-Islami, Majallat Kulliyyat Usul al-Din*, (11), 139-178. al-Haraka al-Islamiyya fi al-Jazair wa Azmat al-Dimuqratiyya.

Ghanim, I. A. (2017). *Ishkaliyyat Idrak al-Masalih al-Kubra lil Ummah: Ru'yah Naqdiyyah Usuluyyah wa Maqasidiyyah*, London: Muassasat al-Furqan lil Turath al-Islami, Markaz Dirassat Maqasid al-Shari'ah.

Ghanim, I. A. (2019). *Tajdid al-Fusul fi Fiqh Maqasid al-Shari'ah*, Cairo: Mufakkirun al-Dawliyyah lil Nashr.

Oglu, A. D. (2006). *Al-'Alam al-Islami fi Mahad al-Tahawwulat al-Hadhariyyah*, (Ghanim I. al-Biyoumi trans), Cairo: Maktabat al-Shorouk al-Dawliyyah.

Al-Qarafi, A. I. I. al-Mansour K. (Ed), (1998). *Al-Furuq*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Copyright © 2023 JCMS

Sama'ie, M. O. (2006). Nadariyyat al-Ihtiyat: Dirasah Ta'siliyyah Tatbeeqiyyah, Unpublished Doctoral Thesis, Kulliyat al-Dirassat al-'Ulya, Jordan University.

Al-Siddiq, M. A. A. (1990). *Gharar wa Atharuhfi al-'Uqud fi al-Fiqh al-Islami* (2nd ed.), Beirut: Dar al-Jeel.

Al-Tawhidi, A. H. (2009). *Al-Hawamil wa al-Shawmil*, published by Ahmad Ameen & Ahmad Saqr, Cairo: al-hay'ah al-'Ammah lil Kitab Maktabat al-Usrah.

Al-Zarkashi, B. D. (1985). *Ma'na La Ilaha Illa Allah*, Cairo : Dar al-I'tissam.

Copyright © 2023 JCMS