Book Review

CC BY NC

ISSN 2831-5049
Vol. 3, No. 1, 2024, p.125-144
journal.maqasid.org
DOI: 10.52100/jcms.v3i1.132
Received : Oct 10th 2023
Revised : Jan 3rd 2024
Accepted : Jan 10th 2024

قراءة في كتاب التأسيس الائتماني لعلم المقاصد؛ الجزء الثاني

Ismail Hassani
Cadi Ayyad University, Marakkech, Morocco
hassani18@hotmail.com

الحمد لله الحكيم الحميد، والصلاة والسلام على الرسول الخاتم محمد بن عبد الله الصادق الأمين وعلى آله الطيبين وصحابته أجمعين ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين،

وبعد، فإنها لفرصة علمية وطيبة أن يقدر لي التواصل مع أستاذي الكريم فضيلة الدكتور طه عبد الرحمن من خلال قراءتي لكتابه الأخير " التأسيس الائتماني لعلم المقاصد" أسال الله تعالى التسديد في القول و التأييد في المدد.

أشير في البداية إلى أن ذهن المقاصدي يتجه إلى الكشف عن ما يريده الشارع جل وعلا من شريعته باعتبارها خطابا يدل على معاني يريدها، وباعتبارها أحكاما يتقصد من تشريعها تحقيق غايات مصلحية مخصوصة. ليس من غرضي في هذه المناسبة البرهنة على أن تقصيد الخطاب لا يغني عن تقصيد ما استفيد منه من أحكام لأنهما متعاضدان في الممارسة الاجتهادية، و إنما غرضي محصور في أن ألمح أن تقصيد أحكام الشريعة يجب، كي يكون نافعا و شرعيا، أن يبنى ب"الشواهد" وبالأدلة الشرعية كما بين الشاطبي رحمه الله.[1] يضيف الأستاذ طه عبد الرحمن إلى هذه "الشرعية" الاستدلالية ما سماه ب"المشروعية". يجب في نظر فضيلته، كي يكون التقصيد مشروعا أن يتأسس على استصحاب وإعمال مواثيق الإشهاد والاستئمان وميثاق الإرسال. وكلها مواثيق نص عليها الشارع جل وعلا في كتابه المجيد: القرآن الكريم.

[1] يلزم الناظر في القرآن أن يكون على باب كما قال الشاطبي: " أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم و القرآن كلام الله فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت من أن يسأله الله تعالى : من أين قلت عني هذا ؟فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد" الموافقات ج ٣ ص ٤٢٤

Corresponding Author
Name : Ismail Hassani
Email : *hassani18@hotmail.com*

ويحسن بي، وقبل أن أخوض في غمار هذه القراءة، أن أؤكد أنها اجتهاد يتصل بعمل علمي، لا ننسى أن لكاتبه كسب علمي معتبر في التاريخ المعاصر للفلسفة والمنطق والأصول، وعليه فأيما سداد علمي فيها فهو توفيق من الله والحمد لله الذي ساقعه على لسانه و تبته أناملي، و أيما فهم سقيم فهو من ضعفي وقلة حيلتي.

ثانيا المراجعة النقدية ل"التأسيس الائتماني لعلم المقاصد"

لا أبالغ إذا قلت إن السجال بعد رئيس ومهيمن على معظم صفحات كتاب "التأسيس الائتماني". ويمكن الاستدلال على ذلك بنوعين من النماذج التي آثرت مراجعته فيها. نوع أول يتصل بأعلام كبار من أهل المقاصد مثل العز بن عبد السلام والرازي والطوفي والقرافي والشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي. ونوع ثاني يرتبط بقضايا علمية تشمل التقصيد والقيم والمصلحة والاستقراء والتأسيس ل"علم المقاصد".

١ـ مساجلة علماء المقاصد

حاور الأستاذ طه في كتابه "التأسيس الائتماني" محاورة نقدية أكثر من عالم من علماء المقاصد المبرزين، و بقدر ما اعترف بإفادته منهم فقد تضمنت حواراته نقدا لاجتهاداتهم فيضوء ما تطرحه وجهة نظره الائتمانية. ومن أبرز هؤلاء فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر ابن عاشور والعلامة الأستاذ علال الفاسي.

أـ مساجلة الإمام ابن عاشور

اخذ سجال الأستاذ طه مع الإمام ابن عاشور نصيبا معتبرا لأن الأمثلة في ذلك كثيرة ومتنوعة، ومن ذلك مسألة تحديد الفطرة ودور العقل الإنساني في بنائها. وفي هذا الإطار يمكنني أن أقول إنني إذ أبادر إلى الاعتراف بتعدد أفهام علماء الإسلام للفطرة وبتنوع اصطلاحاتهم في بيانها فلا يسعني إلا أن أطرح ما استنتجه الأستاذ طه من الاصطلاح العاشوري في فهمها للفطرة في محل نظر وتأمل (الحسني، ١٩٩٥). فقد توجه الأستاذ طه إلى فهم ابن عاشور للفطرة بملحوظتين تتصلان بآفة القول بانبناء الشريعة على النظام العقلي الموروث عن العقل اليوناني أي ما سماه فضيلة الأستاذ طه ب"العقل المجرد" الذي هو أقل درجة مما سماه بكل من "العقل المسدد" و "العقل المؤيد". و الحق أن النشاط العقلي والاجتهاد التطبيقي الذي مارسه ابن عاشور هو أبعد النماذج الاجتهادية عن الوقوع في مهاوي هذه الآفة. يكفي في الاستدلال على ذلك موسوعته في تفسير القرآن الموسومة ب" تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد في تفسير الكتاب المجيد"

Copyright © 2024 JCMS

للفطرة عند الإمام ابن عاشور معنيان: معنى عام متمثل في كونها " النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، أي ما فطر عليه ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا" (ابن عاشور، ٢٠٠٤، ص٥٧). ومعنى خاص يختص ب" الفطرة الباطنية العقلية" (ابن عاشور، ١٩٨٥، ص١٧). و أنا أقول هما معنيان مختلفان، نعم ولكن لا يغني أحدهما عن الآخر، فلا تغني الفطرة الظاهرية عن الفطرة الباطنية، ولا تستقل الفطرة العقلية عن الفطرة الجسدية. في النظام الفطري الجسد أو المادة هيكل متعاضد مع جوهره العقلي والروحي وعلى هدي من هذا يكون اتساق الشرع الداخلي و الخارجي. وعليه إن الفطرة نظام من الإمكانات أو الطاقات الجسدية وغير العقلية يقتدر به الإنسان المكلف في الإسلام على الأداء السليم لتكاليف أمانة التكليف. هذا هو معنى الفطرة عند الإمام ابن عاشور ينتظم في إطاره التعاضدي المعنى المادي والمعنى غير المادي لأنه ممارسة سليمة لإمكانات الإنسان المكلف ولم يحد عنه فقيه المقاصد في العصر الحديث عكس من تناولوا تحديد الفطرة (الحسني، ١٩٩٥).

انتقد الأستاذ طه مماثلة ابن عاشور الفطرة للعقل، وإن نقد فضيلته في هذا المضمار في محل نظر لأن ابن عاشور عرف الفطرة من جهة معنيين: معنى عام متمثل في كونها " النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، أي ما فطر عليه ظاهرا و باطنا أي جسدا و عقلا" (ابن عاشور، ٢٠٠٤، ص٥٧). ومعنى خاص يختص ب" الفطرة الباطنية العقلية" (ابن عاشور، ٢٠٠٤، ص١٧). نعم هما معنيان مختلفان، ولكن لا يغني أحدهما عن الآخر، فلا تغني الفطرة الظاهرية عن الفطرة الباطنية، ولا تستقل الفطرة العقلية عن الفطرة الجسدية في النظام الفطري. نظام الفطرة هيكل متعاضد يعضد جوهره العقلي بعده الروحي ويسند بعده الجسدي أبعاده العقلية والروحية. وعلى هذا كانت الفطرة نظاما من الإمكانات المتعددة يقتدر به الإنسان المكلف في الإسلام على الأداء السليم لتكاليف أمانة التكليف. هذا هو معنى الفطرة عند الإمام ابن عاشور، وهو غير مناقض لما انتهى إليه منطق الأستاذ طه إذ استخلص في النهاية أن قوة إنسانية، ليس فحسب قوة عقلية مجردة وإنما قوة إنسانية وفاعلية وجودية تتفاوت طبيعتها وتتغاير نوعيتها بحسب في نظرية العقل المجرد والمسدد والمؤيد التي يدافع عنها الأستاذ طه في معظم نتاجه العلمي.

و من مساجلات الأستاذ طه للإمام ابن عاشور فهم هذا الفقيه المقاصدي الرائد لطبيعة العقل. لقد أرجع ابن عاشور أقوال المفسرين إلى أصناف أخلاقية وعقلانية وإيمانية. صنف أخلاقي يرجع الأمانة إلى معنى الوفاء وعدم الخيانة صنف عقلاني تعني الأمانة من خلال أقوال المفسرين "أمانة العقل" (ابن

Copyright © 2024 JCMS

عاشور، ٢٠٠٤، ج ٢٣، ص١٢٥). ليس المقصود بالعقل عند ابن عاشور ما سماه الأستاذ طه ب"العقل المجرد" حتى يعترض عليه. كلا ليس هذا هو العقل الذي يرومه ابن عاشور، وإنما العقل عنده إمكانية أو طاقة من الطاقات التي تمكن صاحبها على التعقل والتصرف والعمل. دليل ذلك أن بهذا العقل، لا العقل الذي نقرأه عند فلاسفة اليونان، تحفظ الأمانات ويتمكن صاحبه من متابعة التغير والانتقال من حال إلى حال ومن مكان إلى غيره (ابن عاشور، ٢٠٠٤، ج ٢٣، ص١٢٩). صنف إيماني: لأنه أرجع الأمانة إلى معنى الإيمان الذي يدل على توحيد الله تعالى لأنه العهد الذي أخذه الله تعالى على جنس بني آدم كما في آية الأعراف ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ**﴾ (سورة الأعراف، ١٧٢)، قال الإمام ابن عاشور: "المعنى: أن الله أودع في نفوس الناس دلائل الوحدانية فهي ملازمة للفكر البشري فكأنها عهد الله لهم به وكأنه أمانة ائتمنهم عليها؛ لأنه أودعها في الجبلة ملازمة لها " (ابن عاشور، ٢٠٠٤، ج ٢٣، ص١٢٥).

كلها أصناف استنبطها ابن عاشور من تتبعه واستقرائه لكلام المفسرين، والأنسب في الاعتراض أن يكون عليها وعلى أصحابها التي تنسب إليهم، أعني أنه إذا من حق الباحثين، و منهم الأستاذ طه الاعتراض عليها فليس من السداد في القول نسبتها إلى الإمام ابن عاشور حتى يفتح الباب واسعا للاعتراض عليه لأن الاعتراض الحقيقي موجه للقائلين بها، وعليه ليس من السداد القولي مرة ثانية توجيه الاعتراض إلى ابن عاشور لأنه لم يقل بها (عبد الرحمان، ٢٠٢٢، الصفحة ١٧٤-١٧٥). بيان ذلك أنه بعد أن أبرز فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام ابن عاشور هذه الأصناف الأخلاقية والإيمانية والعقلانية اعتبرها رحمه الله مجرد محامل متفاوتة في مقاربة المراد من حقيقة الأمانة في الشرع الإسلامي. أعني أنها مراتب أعلاها وأنسبها عنده في ضبط مراد الشارع عز وجل فيها هو قوله بأنها "الحفاظ على ما عهد به ورعيه والحذار من الإخلال به سهوا أو تقصيرا فيسمى تفريطا وإضاعة، أو عمدا فيسمى خيانة وخيسا " وأدناها القول بأنها "العقل لأن قبول الأخلاق فرع منه" (ابن عاشور، ٢٠٠٤، ج ٢٣، ص١٢٩).

ومن مساجلات الأستاذ طه انتقاده لفهم ابن عاشور للأمانة في الآية ٧٣ من سورة الأحزاب. والحق أنه مهما تكن وجاهة الاعتراضات التي سبكها الأستاذ طه وتوجه بها إلى الإمام ابن عاشور في هذا الباب، ومهما تكن منزلتها العلمية في ميزان المساجلات المقاصدية فإنها لا تغني عن التبصر بالمعنى أو بجملة المعاني التي تنتظم في خيوطها مادة أ . م . ن.، ومن هذه الاستعمالات مفردة الأمانة الواردة

Copyright © 2024 JCMS

في الآية الكريمة ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا. لِّيُعَذِّبَ اللّٰهُ الْمُنٰفِقِيْنَ وَالْمُنٰفِقٰتِ وَالْمُشْرِكِيْنَ وَالْمُشْرِكٰتِ وَيَتُوْبَ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا**﴾ (سورة الأحزاب، ٧٢- ٧٣).

إذا اكتنزت آية الأعراف ميثاق الإشهاد الذي يعلم الإنسان كيف يعقل القيم الإلهية فإن آية الأحزاب التي تكتنز ميثاق الاستئمان تعلم الإنسان كيف يبني إرادته. العرض فيها بمثابة سؤال ضمني ينطوي على تقديم شيء فيختار المعروض عليه إما قبوله وإما رفضه والفاء فيها معنى حقيقي لا مجازي. فالسماوات والأرض والجبال رفضت الأمانة، أما الإنسان فقبلها باختيار ووعي. و قد قرن حمل الإنسان لها بجهله وظلمه. يقول هذا الأستاذ طه وهو على إدراك كامل بأن الاقتران لا يفيد بالضرورة التعليل (عبد الرحمان، ٢٠٢٢، ص ١٩٥).

ويبقى بعد هذا تحديد الأمانة أمرا مختلفا فيه بين المفسرين، قد يكون ذلك مقصودا زيادة في تنظيم منزلتها، وحتى يزيد الناس في طلب معرفتها. على الرغم من إقرار الأستاذ طه بذلك فقد تطلع إلى تقديم تحديد للأمانة في ضوء معياري "التحقق بالثقل" و " احتمال التحدي". لا بد من تبين ميثاق الأمانة حتى لا يتجرأ عليها كما تجرأ إبليس حين رفض السجود لآدم عليه السلام. وعليه إن الأمانة في الآية في ضوء هذين المعيارين هي الإرادة لأنها أولى بالثقل من "العقل المجرد". الدخول إلى الأعمال لا يكفي فيه العقل وحده أو النظر المجرد وحده، و الإرادة هي الأولى بالتحديد لأنها تتصف بالكلية والعلو.

هذه وجهة نظر في تحديد الأمانة الواردة في الآية الكريمة بأنها الإرادة، وجهة نظر جديرة بالنظر وبالتأمل. نعم لا شك في ذلك، ولكن على الرغم من نسقيتها وارتباطها بالمنظومة الفلسفية لكتاب التأسيس الائتماني لا تغني في نظري عن التبصر بجملة المعاني التي تنتظم في خيوطها مادة أ . م . ن. وأهم هذه المعاني في نظري المعنى الإيماني وما يقترن به من تصديق قولي وعملي يسند الايمان ويعضده ويشهد له. بكلمة أخرى نتفهم، انطلاقا من استحضار المعنى الإيماني لمادة أ . م . ن، قول من رأى أن الأمانة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ**﴾ هي الإيمان بالتوحيد أو أنها العقل. و ليس المقصود بالعقل ما سماه فضيلة الأستاذ طه ب "العقل المجرد، وإنما المقصود به جملة القدرات والتعقلات التي بها تكون معرفة التوحيد.

نستحضر من خلال معنى التصديق الإيماني خيانة الأمانة باعتبارها نقضا للعهد الذي يعقده المستأمن على نفسه، وعندما تغيب الأمانة لا أقول وحسب إنه يرتفع الإيمان، وإنما قد يرتفع الأمن

Copyright © 2024 JCMS

والأمان، إن لم يكن ذلك في الآن فقد يتحقق ذلك في المآل. ولهذا يتبين الربط الوثيق بين الإيمان وما يصدقه ويشهد له من أمن، ليس فحسب من حيث اعتبار الاشتقاق، وإنما يتبين الربط أيضا من حيث علاقة الإيمان بالأمن باعتباره نتيجة من نتائج الإيمان. وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا**﴾ (سورة النور، الآية ٥٥). وهكذا، وانطلاقا من ارتباط الأمانة بالإيمان وبالأمن، ندرك المغزى من براعة التصوير القرآني لحال الفزع والخوف و الاضطراب التي يكون عليها المشركون لأن حالهم يماثل حال من خر من علياء السماء لتتخطفه أثناء هبوطه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾ (سورة الحج، جزء من الآية ٣١) (الحسني، ٢٠٢٠، ص ٢٣١).

يتضمن قوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ**﴾استعارة تمثيلية شبهت حالة صرف تحميل الأمانة عن السماوات والأرض والجبال ووضعها في الإنسان بحالة من يعرض شيئا على أناس فيرفضه بعضهم ويقبله واحد منهم على طريقة التمثيلية. وفائدة التمثيل تعظيم أمر الأمانة إذ بلغت أن لا يطيق تحملها ما هو أعظم ما يبصره الناس من أجناس الموجودات وهي السماوات والأرض والجبال، والجبال أعظم الأجزاء المعروفة من ظاهر الأرض. وقرينة هذه الاستعارة قرينة حالية وهي عدم صحة تعلق العرض والإباء بالسماوات والأرض والجبال لانتفاء إدراكها فأنى لها أن تختار وترفض وكذلك الإنسان باعتبار كون المراد منه جنسه (ابن عاشور، ٢٠٠٤، ج ٢٣، ص١٢٨). اعترض الأستاذ طه على هذا التأويل لأنه حجب صاحبه كما قال: "عن إدراك خاصيتين تميزان "عرض الأمانة".... أولاهما "ميثاقية هذا العرض" والثانية "اختيارية الأمانة". والحق أن الإمام ابن عاشور لم يقل بأن الأمانة تحمل في معناها الأعلى على معنى الإيمان وأنها مودعة في الفطرة الإنسانية حتى يقال بأنه " ميثاقية العرض" قد حجبت عنه. كما لم يقل بأن الفطرة طبيعية عن الإنسان حتى نقول بأنه قد حجب عنه القول ب"اختيارية الأمانة".

ب_ الفصل بين المصلحة و الصلاح

قول الأستاذ طه بأن الإمام ابن عاشور "كان أوعى الأصوليين بهذا الفصل المقاصدي بين المصلحة والصلاح" قول سديد. أما قوله حفظه الله بأنه "أخطأ كما أخطأ غيره ولا يزالون، في جعل الصلاح أعم من التزكية، إذ قصر مدلول "التزكية" على معنى تطهير الباطن" (عبد الرحمان، ٢٠٢٢، ص٤٣٧)،

Copyright © 2024 JCMS

فقوله في محل نظر وتأمل بل واعتراض. لأننا نعني بالصلاح هنا أسبابه المفضية إلى المصلحة. وأسبابه متمثلة في توسطنا وفي تدافعنا. بكلمة أخرى الصلاح في وسطيتنا وفي تدافعنا، أما الفساد ففي تطرفنا وفي جمودنا. الصلاح ممثلا في التوسط والتدافع مقدمة تفضي إلى المصلحة الاعتقادية والتفكيرية والعملية والتدبيرية .... مصالح الاعتقاد و التفكير والعمل والتدبير ثمرات يفضي بعضها إلى بعض ويؤسس بعضها للبعض الآخر.

مصلحة الاعتقاد الأساس الذي به تكون مصلحة التفكير، لذا ندرك المغزى العميق لمقولة الإمام مالك رحمه الله: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها"[٢]، ومن أبرز ما صلح به أولها أن عقيدة الوحدانية ترسخ لمصالح عظيمة أبرزها مصلحة عقلية تبرز في تكوين ذهنية استدلالية قائمة على كل ما يشهد له الدليل، فلا يتعلم الإنسان منها فحسب كيف ينفعل، وكيف يتظاهر، وكيف يحتج، وكيف يركض، وإنما يتعلم منها أيضا كيف يفكر، وكيف يحاور، وكيف يتواصل، وكيف يجتهد. قال تعالى: ﴿**قُلْ اِنَّمَآ اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍۚ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوْا**﴾ (سورة سبأ، ٤٦)

مصلحة التفكير أساس به تكون مصلحة العمل سواء في وجهه النفساني أم في وجهه البدني أم في وجهه التدبيري. العمل الذي أقصده هنا كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال سواء كانت نفسانية صادرة عن ذاته الباطنة، أو كانت أفعالا صادرة من أعضائه وجوارحه. فالعمل الإنساني إما أن يكون أفعالا باطنية تتمثل في الانفعالات النفسانية التي تفسر إقدامه على فعل ما من الأفعال التي ترتكبها أعضاؤه أو تجترحها جوارحه. وإما أن يكون أفعالا خارجية تقوم بها أعضاء الإنسان وجوارحه لتحصيل مقصود دفع إليه التفكير. في الأفعال النفسانية يكون التحلي بالمحمود من الأخلاق ويكون التخلي عن المذموم منها. وللمحاسبة وللمحافظة على العبادات الإسلامية أثر مفصلي في إصلاحها. لا نستغرب بعد هذا إذا اعتبر الأستاذ العلواني تزكية هذا النوع من الفعال قيمة من القيم المحورية التي تدور عليها معظم المقاصد القرآنية، إذ موضوعها المركزي هو واقع الإنسان المستخلف وفقا لما يهدي إليه الخالق الواحد من رعاية مخلوقاته و تدبير شؤونها (ملكاوي، ٢٠٠٩).

---

[٢] روي أن أناسا من أهل المدينة كانوا يقفون عند قبر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم عند قدومهم من أسفارهم أو أيام الجمعة فيسلمون ويدعون ساعة، فسئل الإمام مالك في شأن ذلك، فقال: " لم يبلغني هذا عن أحد من أهل الفقه ببلدنا، وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك. ويكره إلا لمن جاء من سفر أو أراده". ينظر القاضي عياض أبي الفضل، (١٩٨٤) الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، تحقيق هلي محمد البجاوي، بيروت، دار الكتاب العربي، ج ٢ ص ٦٧٦.

Copyright © 2024 JCMS

و عليه ليس المقصود بالتزكية محصورا في تطهير الباطن، كما زعم فضيلة الأستاذ طه عبد الرحمن (عبد الرحمان، ٢٠٢٢، ص ٤٣٧) .كلا إن تزكية أفعال الإنسان الفرد وتزكية أفعال المجتمع والأمة عند الإمام ابن عاشور تزكية مصلحية مطلوبة ليس وحسب من حيث طهارة المشاعر والخواطر والخلجات النفسانية، وإنما أيضا من حيث تقوية الذهنيات المتيقظة وتنمية الأبنية المجتمعية التي تدخل في صميم العمران البشري. ولا تكون هذه التزكية بدون محاسبة مبنية على وازع نفساني داخلي يمنع النفس من الانحراف عما اكتسبته من منافع، و يمكنها من تنمية ما راكمته من مصالح. ومن ألطف وأدق ما قاله الإمام ابن عاشور في هذا الصدد قوله رحمه: "الخوف والرجاء... أفضل سياسة للنفوس لأنه يجمع إثارة عاملي الخشية والمحبة، وبدوام الارتياض على ذلك يتغلب عامل المحبة لأن المحبة من شأنها النماء، فإذا تغلب عامل المحبة صارت الخشية وقارا واقتضت الطاعة الاختيارية" (ابن عاشور، ١٩٨٤، ص ٨٤).

ج_ منزلة الأستاذ علال الفاسي في مساجلات الأستاذ طه عبد الرحمن

لا يخفى أهمية الجهد الذي بذله الأستاذ طه في تقديم عرض تحليلي مميز في تأسيس علال الفاسي مقاصد الشريعة على الفطرة . لقد اصطبغ هذا التأسيس بحسب قراءة فضيلته من خلال ما سماه ب"مبدأي التوحيد والاستصلاح" اللذين أصلا لثلاث كليات أخلاقية: أخذ العفو، والأمر بالعرف والإعراض عن الجاهلين.(عبد الرحمان، ٢٠٢٢، ص٦١). والحق أن الفطرة عند علال الفاسي أصل أصيل في كل إنتاجه النظري وفي جملة مواقفه العملية (الحسني، ١٩٩٦)، لذا سبق لي أن بينت مع الأستاذ عبد الله العروي أن تفكير علال الفاسي "يدور داخل المعادلة التالية: الإسلام هو الفطرة، والفطرة هي الحرية. فالإسلام هو الحرية " (العروي، ١٩٨٤، ص٨١).

ما لم يلتفت إليه الأستاذ طه وهو يستحضر معالجة الفاسي للفطرة أن فقيه النقد الذاتي لم يقدم في كتابه مقاصد الشريعة تحديدا واضحا لمفهوم الفطرة لأنه ظل متراوحا في ضبط مفهومها بين معنيين رئيسين: المعنى الأول للفطرة أنها جملة من القدرات والاستعدادات العقلية، والمعرفية والمدنية؛ أما المعنى الثاني فانطلق علال الفاسي في تحديده من العقد الأزلي: عقد الخلافة بين الإنسان المخلوق والله الخالق، والذي لزم عنه إقرار الروح البشرية بالربوبية لله عز وجل في مقابل جعل الله تعالى الإنسان خليفة له في الأرض. ولا يمكن للإنسان أن يؤدي وظيفة الخلافة إلا إذا كان وفيا لمقتضيات العقد الأزلي الذي تمثله الفطرة، ومن ثم كانت الفطرة في الاستعمال الإسلامي صفة روحانية وإنسانية ممثلة في المروءة التي

Copyright © 2024 JCMS

وضعها الله تعالى في الإنسان لتحمل مسؤولية الخلافة والتكليف.[٣] وانطلاقا من المعنى الثاني سبق للأستاذ الفاسي أن عرف الفطرة المطابقة للإسلام بقوله في "نداء القاهرة" أنها "هي الكائن الحيواني مهذبا بمقتضى الميثاق الذي عقده الله مع الخلق في أوله يوم قال: ﴿**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا**﴾ (الفاسي، ١٩٥٩، ص١٥٩).

لقد سبق لي أن لاحظت في دراسة سابقة أن المعنى الثاني للفطرة لا يمثل كل الفطرة، وإنما يمثل جانبا من جوانب الفطرة لأن الإنسان مركب من مطالب الجسد المادية المختلفة ومن المطالب الروحية والعقلية والوجدانية والإرادية. (الحسني، ٢٠٠٥، ص٢٦٧-٢٦٨) ويسند هذا ويعضده أن الاستعدادات العقلية والمعرفية والمدنية تمثل صورا متعددة تتضافر على توضيح الجانب الروحاني للفطرة. وللمراوحة بين هذين المعنيين صلة وثيقة بالتأثير الكبير الذي خلفته نظرية التطور في فكر الفاسي إذ ضمن المعنى الثاني للفطرة أدرج صاحبنا هذه النظرية في فهم محدد لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ**﴾ (سورة الأعراف، الآية ١٧٢)

على الرغم من التأرجح بين هاذين المعنيين فإننا نجد في هذا الكتاب تحليلا متميزا ودقيقا لمفهوم الفطرة، وذلك على الأقل من جانبين: جانب مظاهرها وجانب وسائلها. مظاهر الفطرة متعددة ووسائلها التي أشار إليها : ﴿**يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ**﴾ (سورة آل عمران، جزء من الآية ١٦٣). والمقصد الشرعي من وسائل التلاوة و التزكية والعلم بالكتاب وتعليم الحكمة هو: "الاستقامة في سمت الفطرة وعدم الانحراف عنها، وذلك بإقامة الدين كما قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾ (سورة الروم، جزء من الآية ٣٠) (الفاسي، ٢٠٠٨، ٧٨؛ الحسني، ٢٠٠٩، ص٢٦١).

[٣] قال تعالى: " إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم". أي أنه، كما قال علال الفاسي: " يساعد الإنسان على إدراك أقوم الطرق و أنجعها لتحقيق ما تتطلبه فطرته الإنسانية من سعادة روحية. و هو يهديه لذلك لأنه يضع بين يديه التعاليم التي يدركها كل إنسان بمقتضى فطرته كإنسان، و يجد فيها ما يحتاج إليه من دين و شريعة و منهاج للحياة". علال الفاسي، مقاصد الشريعة، ص: ٧٠_٧١

Copyright © 2024 JCMS

٢ـ كتاب "التأسيس الائتماني" و القضايا المقاصدية.

انطوى كتاب "التأسيس الائتماني" آراء متنوعة تستحق من الباحث في مقاصد الشريعة الإسلامية وقفات نقدية. فقد قدم فضيلة الأستاذ طه في هذا الكتاب وجهات نظره "الائتمانية" والتي تشمل القيم والمصلحة والإرادة والاستقراء والتأسيس ل"علم المقاصد" فضلا عن ما سماه ب"مشروعية" التقصيد.

أـ نسيان أهل المقاصد للقيم

القول بالقيم في الفكر المقاصدي قول ضروري لأنه أولا وقبل كل شيء فهم شمولي لاتساق الشريعة متمثلة في القرآن الكريم وفي بيانه الصحيح المروي عن الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم. (الحسني، ٢٠١٧). نعم هذا قول ضروري يتسق مع الطبيعة التقويمية النقدية للفكر المقاصدي، ولكن هل يسلم الباحث بالقول إن مفهوم القيمة كما يستنبط من القرآن الكريم هو مفهوم منسي عند أهل المقاصد أو مجهول أو متجاهل عنه؟ في نظري هو قول في محل نظر وتأمل . يكفي أن نستحضر مقولة الشاطبي الشهيرة: "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق" (الشاطبي، ١٩٩٧، ج٢، ص٦١). بل إن المجال التطبيقي لهذا الذي أسسه فقيه غرناطة والذي سماه ب"علم الشريعة"، مجال قيمي لأنه محكوم بجملة من المعاني المفصلية والقيمية حتى قال الشاطبي قولته الشهيرة: "لا يصح للعالم في التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مربيا واحتاج هو إلى عالم يربيه "(الشاطبي، ١٩٩٧، ج٢، ص٨٧).

وعلى كل حال إن المعاني القيمية بقدر ما تنتظم في خيوطها معظم المقدمات الثلاث عشرة تمتد آثارها القيمية في أقسام الموافقات بما فيها قسم المقاصد. وقد أدرك بعض الباحثين إدراكا كاملا المغزى التربوي التي تتضمنه مباحث الموافقات، وفي طليعتهم زميلي وصديقي الأستاذ الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله. فقد انتبه انتباها رائعا إلى الأثر القيمي الذي تسري روحه في المصطلح الأصولي للشاطبي: "سريان الدهن في اللبن" (الأنصاري، ٢٠٠٤، ص١٦٩). نعم هذا قول أنصاري رشيق من حيث عبارته الأدبية، ولكنه قول غير دقيق من حيث موقعه العلمي من البناء المنهجي الذي بناه الشاطبي في كتابه الموافقات، لأنه جذر القيم وأصلها.

بـ التزكية و مدى القول بإهمال أهل المقاصد لمعناها القرآني

هل أهمل المقاصديون المعنى القرآني للتزكية؟ هل في معالجة صاحب "الائتمانية" إضافات مميزة تمتلك ما يكفي من الفرادة و التميز عن جهود الأصوليين قديما؟ لماذا لا نجد سجالا علميا في هذا المضمار مع الشيخ

Copyright © 2024 JCMS

طه جابر العلواني رحمه الله، صاحب الخلاصة الذكية التي محور صاحبها مقاصد الشريعة في محاور التوحيد و التزكية و العمران؟ هل لأن المعاصرة لا زالت عندنا حجابا يحجب الفكر والموقف و السلوك؟

أطرح هذه السؤالات و أحن على وعي تام بأنه من الصعب إن لم أقل من المستحيل أن أقول مع الأستاذ طه بأن أهل المقاصد أهملوا المعنى القرآني للتزكية[٤]. النزاهة العلمية تقتضي الإقرار بأن للشيخ طه جابر العلواني أطروحة ذكية في مقاصد الشريعة تتركب من "التوحيد والتزكية والعمران". والقارئ لكتبه ولنتاجه الفقهي يتبين أنه فعلها وأعملها في كثير من دراساته الفقهية وغير الفقهية. نعم كان الشيخ العلواني رحمه الله سباقا إلى الصياغة النقدية لهذه "النظرية" المقاصدية ولكن لا يمكن للباحث أن يقفز على اجتهادات الأستاذ فتحي حسن ملكاوي التي برز في بيان منحاها "المنظومي" والتربوي التطبيقي.

إن للتزكية وسائل عبر عنها علماء التصوف بمصطلحات متعددة منها التخلية والتحلية، التخلي عن المذموم من الصفات الأخلاقية كالرياء والعجب والكبر والاغترار والحسد، والتحلي بالمحمود من الصفات كالإخلاص والتواضع والحب. وكلها وسائل بحثها أهل التزكية من أمثال الحارث المحاسبي والغزالي أبو حامد وغيرهما. وقد عرض الأستاذ ملكاوي كثيرا من وسائل التزكية التي يكتنزها القرآن الكريم ويرسخها ذكر الله تعالى وتضبطها الممارسة العلمية للفكر والتفكر والتفكير وتعين عليها المصاحبة العملية للصالحين (ملكاوي، ٢٠٠٩، ص١١٠-١١٨).

تزكية الإنسان الفرد وتزكية المجتمع والأمة ليس وحسب من حيث طهارة المشاعر والخواطر والخلجات النفسانية، وإنما أيضا من حيث تقوية الذهنيات المتيقظة وتنمية الأبنية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية و غيرها من الأبنية التي تدخل في صميم العمران البشري. وعليه تشمل التزكية الذات الإنسانية وما يحتضنها من محيط مجتمعي من النواحي الجسمية والعقلية والروحية والفردية والجماعية والمجتمعية والإنسانية. وعليه إن المطلوب تزكية الوجدان الإنساني ليرتقي في سلمها، سواء الوجدان النزوعي بما للإنسان من دوافع غريزية أو الوجدان الإدراكي الذي تمثله الدوافع الغير المادية وعلى كل حال أفضى استقراء الأستاذ ملكاوي للاستعمالات المختلفة للتزكية إلى استخلاص من الجدير بالباحث فيها دراستها والتعامل النقدي معها والإفادة منها.

[٤] و أطرح هذه السؤالات لأنه لا يقنعني ما سطره الأستاذ طه حفظه الله في هامش ص ٣٤١ من أن بعض المقاصديين التفت "مؤخرا إلى مفهوم التزكية دون المضي إلى توظيفه في استنباط الأحكام"

Copyright © 2024 JCMS

لما كانت الذات الإنسانية مسؤولة عن ما يصدر عنها من أفعال تعين تزكية كل مكون منها. فمجالات التزكية تشمل الجسم والعقل والقلب. وكلها مجالات عرضها الأستاذ ملكاوي بحس أدبي رفيع و أحاط خلاصاته فيها بأدلة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، بل يمكن القول أن عرضه التحليلي في هذا المضمار من الإضافات الممتازة في باب التزكية باعتبارها مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية (ملكاوي، ٢٠٠٩، ص١٠٠-١٠٨). لذا أرى من الواجب علي أن أنقل نصا من نصوص الأستاذ ملكاوي في هذا الصدد، قال حفظه الله: "النفس الإنسانية جسم وعقل وروح... أي عمل يقوم به الإنسان يمر في سلسلة من الخطوات التي يشترك فيها العقل والقلب والجسم. فكل عمل يبدأ فكرة، ترد إلى موضع التعقل من خارجه، أو يتذكرها العقل مما هو مخزون لديه من خبرات سابقة فيقرر أن الفكرة صحيحة و أن من المفيد الاتيان بها، ويطمئن القلب إلى سلامة هذا التوجه، وعندها يندفع جسم الإنسان للفعل والسلوك وجسم الإنسان مكونات متعددة، منها العين والأذن واللسان، ومنها اليد والقدم، إلخ. فعندئذ تلتفت العين، وتصغي الأذن، وينطق اللسان، وتتحرك اليد، وتسعى القدم. والمسؤولية مشتركة بين كل هذه المكونات: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا**﴾ (سورة الإسراء، الآية ٣٦) (ملكاوي، ٢٠٠٩، ص١٠٠).

ج_ الإرادة ومادة ق. ص. د

لم يهتم الأستاذ طه بالتصوير الدقيق للأوصاف الإرادية التي تدل عليها مادة ق. ص. د في القرآن الكريم. و يمكن حصرها في ثلاثة أوصاف:

أول ما تدل عليه استعمالات قصد هو وصف الاستقامة. فالشرع الإسلامي هو شرع يريد صاحبه استقامة المكلف على هدي ما في هذا الشرع من دلالات وأحكام، وأغراض الاستقامة مجسدة في العمل بها. ومعنى إرادة الاستقامة واضح في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌۚ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ (سورة النحل، ٩). وصف الله عز وجل السبيل بأنه طريق قاصد، أي مستقيم. **طريق يريد صاحب الشرع أن يكون مستقيما. يقال: طريق قاصد، أي مستقيم**، وذلك أقوى في الوصف بالاستقامة كشأن الوصف بالمصادر، وإضافة (قصد) إلى (السبيل) من إضافة الصفة إلى الموصوف، وهي صفة مخصصة؛ لأن التعريف في السبيل للجنس، ويتعين تقدير مضاف؛ لأن الذي تعهد الله به هو بيان السبيل لا ذات السبيل.

Copyright © 2024 JCMS

والوصف الثاني التي تدل عليه مادة قصد في القران الكريم هو وصف الغرضية. الشرع الإسلامي شرع يريد صاحبه من أن تكون الغرضية سمة أساسية في سلوك المكلف. **أقول هذا لأن المعروف أكثر هو تكون السلوك الإنساني من أفعال إرادية قصدية واضحة. و لا يخفى أن أفعال العقلاء تصان عن اللاإرادة التي تعنى العبث واللغو والإهمال.** فالغرض المراد من فعل السفر يجب أن يتعالى عن الأنانية وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَّسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوْكَ وَلٰكِنْۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ**﴾ (سورة التوبة، الآية ٤٢)، أي لو كان الغرض من السفر أن تعرض صفقة في مكان قريب أو على مسافة قصيرة لسعوا في هذا النوع من السفر واعتبروه سفرا قاصدا متوسطا. ليس هذا هو الغرض من السفر لأن الغرض منه هو تحقيق ما يريده الشارع. ذكر الشاطبي عندما أصل هذه الإرادة في قوله "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع".كما أن "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في تكاليف الشريعة ما لم تشرع له فعمله باطل" (الشاطبي، ١٩٩٧، ج٢، ص٣٣١-٣٣٣).

وثالث وصف تدل عليه مادة قصد في القرآن الكريم هو وصف الوسطية. **بيان ذلك أن الشرع الإسلامي شرع يريد صاحبه، كما يريد المنتسبون إليه الوسط. والوسط هو الرد المناسب إلى ما هو مطلوب. والرد المناسب إلى ما هو مطلوب لا يكون دائما هو الرد إلى الجهة المقابلة، وإنما المطلوب هو الرد المناسب إلى الوسط الملائم[٥].** وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿**وَاِذَا غَشِيَهُمْ مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ۚ فَلَمَّا نَجّٰىهُمْ اِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ ۗ وَمَا يَجْحَدُ بِاٰيٰتِنَآ اِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُوْرٍ**﴾ (سورة لقمان، ٣٢). والمقتصد، أي من يسلك التوسط وهو أوضح في قوله: ﴿**وَاقْصِدْ فِيْ مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ۗ اِنَّ اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيْرِ**﴾ (سورة لقمان، الآية ١٩)، أي توسط فلا تكن بالمتبختر ولا بالدبيب في مشيه. وهو أوضح مرة أخرى في قوله: ﴿**مِنْهُمْ اُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۗ وَكَثِيْرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُوْنَ**﴾ (سورة المائدة، ٦٦) والمقتصد هو الذي يجنح إلى فعل التوسط بين طرفين.

---

[٥] وهو ما بينه الشاطبي رحمه الله بيانا عميقا في قوله: " إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد – وعامة ما يكون في التخويف و الترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف- و عامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحا ومسلك الاعتدال واضحا"الشاطبي، الموافقات ج ٢ ص١٦٧-١٦٨.

Copyright © 2024 JCMS

مجمل القول في أوصاف الاستقامة و الغرضية و التوسط التي تدل عليها مادة قصد اشتراكها في الدلالة على معنى الإرادة التي يقصدها الشارع، إرادة الاستقامة وإرادة الغرضية وإرادة التوسط. لذا إن قول الأستاذ طه بأن أيا من صيغ مادة ق. ص. د في القرآن الكريم لا يدل كما قال: "على القصد بمعنى الإرادة "، هو قول في محل نظر وتأمل بل وهو قول في محل اعتراض كبير لأنه قول مناقض لما تدل عليه الاستعمالات القرآنية المتعددة لمادة ق. ص. د.

د_ القيمة العلمية للاعتراض على الاستقراء المعنوي

بسط الأستاذ طه عبد الرحمن اعتراضاته على الاستقراء الذي استعمله أهل المقاصد بنفس سجالي قوي عز نظيره بالنسبة لما كتب في مقاصد الشريعة في الوقت الحاضر. لا يسع الباحث النزيه في الفكر المقاصدي المعاصر إلا الإقرار بالقوة الفكرية التي مكنت فيلسوف "الائتمانية" من بيانها، نعم لا يسع الباحث الموضوعي التنكر للروح النقدية التي ترسخها في الفكر المقاصدي المعاصر، نعم كل ذلك يقره الباحث النزيه والموضوعي ولا يمكن له بأي حال القفز عليه، ولكن لا بد لهذا الباحث في الوقت نفسه أن ينظر نظرا هادئا وأن يفكر تفكيرا رزينا في الأطروحة الناظمة للاعتراضات السالفة. هل لها وجاهة علمية وقيمة منهجية؟ أطرح هذا السؤال لأن الاستقراء أداة من أدوات الممارسة العلمية أيا كان موضوعها بما في ذلك الممارسة العلمية التي يرومها الباحث في علم الشريعة. بل إن القارئ لكتاب التأسيس الائتماني إزاء جهد معتبر يستحق المناقشة والمناظرة، جهد جبار في بناء مفاهيم "مواثيق الربوبية" من الفطرة والإشهاد والأمانة والقيم والإرادة والقصد. واللائحة تكاد تطول من المفاهيم القرآنية التي اكتنزها هذا الكتاب السجالي و البنائي .

من بديهيات العلم في الشريعة القراءة والقراءة المستأنفة التي يبلورها فعل الاستقراء. السين والتاء في الاستقراء للطلب، أعني طلب القراءة. والاقتراء: افتعال من القراءة، ولهذا سمي كتاب الله تعالى بالقرآن[٦]. لا بد في هذا الكتاب من القراءة العلمية التي يستوفي صاحبها الحدود المعتبرة من الاستيعاب ومن الوعي ومن التدبر ومن التعقل ومن التفكر. إن من طلب فعل القراءة يكون الاستقراء بكل ما يعنيه من تتبع و إحصاء. لابد للمتفقه من اقتراء مستأنف للقرآن الكريم يرد من خلاله أول خطابه وبياناته النبوية إلى آخرها ويرد آخرها إلى أولها ليتبين المقام الخطابي ويدرك أنواع علاقاته

[٦] وهو مصدر من قرأ يقرأ أي تلا فيكون المقروء أو المتلو هو القرآن الكريم. القرآن الكريم إذا قرأناه فتتبعنى آياته وسوره نتبين أنه مجموع في المصاحف والصدور.

Copyright © 2024 JCMS

الاتساقية. وعندما يظفر بمقاماته وعندما يتملك ايضا اتساقها الداخلي والخارجي يعطي العلاقة بين الدال والمدلول معناها المقصود الذي يغلب في رأي المستقرىء أن الشارع جل علا قد أراده وتقصده.

و هكذا لا بد للعالم في الشريعة من الاستقراء، بل بلغ الاحتفاء به أن أسس عليه الشاطبي ما سماه ب" علم الشريعة" وهذا واضح في المقدمة الأولى من قسم المقدمات من كتابه الموافقات. فقال رحمه الله: "أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية. والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع ".

والحق إن من يستقرىء يكثر منه التتبع والاستقصاء والإحصاء، وكلها معاني يلحقها ويقارنها ويقترن بها التدبر والتفكر والضم والقصد والجمع، بل تعكس كل هذه المعاني الاستقرائية آلية ذهنية وأداة عقلية يعتمدها فكر الإنسان لأن بها ينتقل ذهنه من النظر في حالات أو في أحكام جزئية إلى استخلاص حكم عام يضمها جميعا. وهكذا يحكم على النوع بما حكم به على الأفراد ويحكم على الجنس بما حكم به على الأنواع. نقول هذا ونحن نعلم سلفا أننا متفاوتون في الإحاطة بكل جزئيات الموضوع المستقرىء.

إذا عجزنا عن استقراء كل الجزئيات وإذا عجزنا عن تتبعها بالفحص -وهذا ما يحصل في الأغلب والأعم- فلا يمكن أن يؤدي استقراؤنا إلى تعميم كلي يشمل الأفراد الممكنة للكلي جميعا. وبذلك خرج ويخرج الاستقراء عن كونه كاملا و قطعيا. فكثرة المعلومات الصحيحة كما بين رايشنباخ، "التي نتوفر عليها هي التي تدفعنا إلى الاعتقاد في صحة الحكم الاستقرائي، و لكن ذلك لا يعني اليقين، بل الرجحان فقط" (الجابري، ٢٠٠٢، ص٣٠٦-٣٠٧). فمهما علت درجة الاستقراء في علم الشريعة بل وفي أي علم فإنه يظل استقراءا ناقصا بالمعنى المنطقي لأن الحكم على النتائج المستقرئة يظل مقيدا بالصدق المؤقت، أعني بالصدق المعرض للمراجعة والتصحيح، ولهذا حق لنا أن نعترض على دعوى الشاطبي في "الاستقراء المفيد للقطع" لأن استمرار البحث واستئناف الاستقراء كفيل إما بزيادة احتمال الصدق وإما بالتعديل وإما بالإنكار وإما بالتصحيح.

يظهر من هذا الطرح أن الاستقراء لما كان هو الدرجة العالية من التصديق كان حجة معتبرة تفرض نفسها في الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة ولا يمكن بأي حال من الأحوال القفز عليه ولا تعويضه بما سماه صاحب "النظرية الائتمانية" فضيلة الأستاذ طه عبد الرحمن ب "مواثيق الربوبية". "مواثيق الربوبية" خلاصة مستنبطة من "استقراءات" فضيلته وليست مجرد خلاصة ذوقية من بنات فلسفته.

Copyright © 2024 JCMS

وهكذا إننا عندما نستدل في الفقه وأصوله بالاستقراء، وعندما نستدل في مقاصد الشريعة الإسلامية بالاستقراء، بل عندما نستدل في علم الشريعة بل وفي العلم بصفة عامة بدليل الاستقراء فلا يعني أننا استدللنا بالبرهان الذي يسكت المخالف ويقنع المساجل ويرفع الاختلاف بين المخالفين والمختلفين. كلا إن الاستدلال العلمي بالاستقراء إنما هو استدلال بدليل بلغ درجات عالية من اليقين لأنه لا يوجد استقراء مطلق في الشريعة لأن استقراءاتنا متمايزة إذ نحن متفاوتون في القدرة على التصفح والتفحص لما يعد "جزئيات" الموضوع و "كلياته". منشأ ذلك اختلاف في أطرنا الفكرية وفي مقاييسنا النظرية وفي اختياراتنا الاعتقادية والعملية.

على قدر تدقيقنا في استقراءاتنا وعلى قدر تغلغلنا في ضبط العلاقة "الجدلية" بين ما استقرئناه من جزئيات وما اعتبرناه من كليات مثل "كلية مواثيق الربوبية" تتبين للعالم منا مشاكل لم نتبصر بها سلفا، وتظهر له غوامض وتتكشف له إشكالات لم يستشرفها أبدا. وعليه لا يجوز للمستقرىء التعصب لما انتهى إليه استقراؤه لأنه مهما بدا له رأيه قويا فقد يتبين له في الغد القريب أو البعيد كم هو ضعيف بل وسخيف أيضا.

هـ "المشروعية" واستشكال التأسيس الائتماني ل"علم المقاصد"

هل يوجد ما يفسر أو على الأقل هل يوجد ما يبرر تمييز الأستاذ طه في تقصيد الحكم الشرعي بين ما هو شرعي وما هو مشروع. هل التمييز بينهما إجرائي ومنتج؟ الحق أننا لا نرى فرقا حاسما وواضحا ونافعا يمكن أن ينهض على هذا التمييز. قد يقال إن هذا التمييز قائم على ما سماه الأستاذ طه ب"التأسيس الائتماني" والذي قد يضفي على الاتساق على تفكيرنا في الشريعة وفي واقع المكلفين بأحكامها، ولكن قد يقال في الوقت نفسه إن هذا التأسيس، وانطلاقا من مواثيقه القرآنية، ما هو إلا صنف استدلالي من أصناف الأدلة القرآنية التي يستدل بها على فعل التقصيد الذي يمارسه الفقيه أيا كان مجاله التعليلي وأيا كان مجاله الخطابي. لذا لا يسعنا إلا أن نقر الشاطبي في إصراره على ابناء التقصيد على الأدلة أو الشواهد.

عندما يدعي فيلسوف العمل وعالم اللغة والماهر في منطق الحجاج الأصولي و الطبيعي، ضرورة تأسيس ما اصطلح الإمام محمد الطاهر ابن عاشور رحمه على تسميته ب"علم المقاصد". عندما يدعو الأستاذ عبد الرحمن طه في هذا الكتاب إلى تأسيس حاكمية هذا "العلم" على ما سماه " التأسيس الائتماني لحاكمية الفقيه المقاصدي" فلا يسعنا نحن بدورنا إلا أن نستشكل هذا الادعاء ولا يسعنا أيضا إلا أن نبرز حدود هذه الدعوة. و هكذا نتوجه بالسؤال: أين تكمن قوته الاستنباطية؟ بل أين تظهر

Copyright © 2024 JCMS

فائدته الاجتهادية كما ترسمها تطبيقات فقهية وفكرية في هذا المجال أو ذاك؟ أين هي النسبية التي ترسخها حاكميتها في الفقه وفي الفكر وفي العمل؟ سؤالات مفصلية نستحضرها ونحن نقرأ هذا الكتاب ابتداء من مقدمته و مدخله الموسوم ب" سؤال المشروعية هل علم المقاصد علم مشروع؟" (عبد الرحمان، ٢٠٢٢، ص١٣).

الحق أن من أبرز ما يتبادر إلى ذهن الباحث وهو يتعقل هذا السؤالات أنه لا يمكن أن يتحدث عن ما سماه الإمام الشاطبي رحمه الله ب"التقصيد" من دون أن يتبن أنه أولا وقبل كل شيء أنه فعل علمي، ولا يمكن له أن يتحدث هذا الباحث أيضا عن هذا التقصيد من دون أن يستوعبب أنه سلوك أخلاقي. التقصيد فعل علمي نبنيه ونمارسه بعدة من الأدوات وبترسانة من الآليات الاجتهادية. والتقصيد سلوك أخلاقي تحكمه مبادىء متنوعة مثل الموضوعية والنزاهة والأمانة والوعي بحدوده التاريخية وبأسقفه المعرفية. العقل العلمي والسلوك الأخلاقي في التقصيد أمران متعاضدان نحتاجهما في التأسيس العلمي أيا كان مجاله وأيا كان مستواه. ولهذا لا بد من تحصيل مقادير معتبرة من اليقظة الذهنية في التقصيد ولا بد في بنائه وتشكيله من جرعات مناسبة من الحذر النقدي الذي يجعل الفقيه المقاصدي، أقصد الفقيه الجدير بالانتساب إلى زمرة الفقهاء المقاصديين، في حذر مستأنف "من العقل بالعقل" كما عبر بعض علماء الإسلام في زماننا الراهن (الحسني، ٢٠١٨، ٤٣٥).

إن المقاصد في التقصيد ليست مجرد شعار نرفعه، وإنما هي ممارسة اجتهادية لا يجرؤ على اقتحام أبوابها كل من هب ودب كما يقال. الموفق في هذه المهمة هو الذي يفعل شرطين صاغهما الإمام الشاطبي رحمه الله بقوله: "فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها" (الشاطبي، ١٩٩٧، ج٤، ص١٠٤). إذا استحضرنا ما أنجز من بحوث ودراسات في مقاصد الشريعة القديمة والحديثة والراهنة، فهل من السداد أن نستغرب مع فضيلة الأستاذ طه عبد الرحمن السؤال الآتي: "هل علم المقاصد علم مشروع"؟ ليس الأمر كذلك لأن طرح هذا السؤال في نظرنا في محل نظر وتأمل واعتراض. فقد سبق لنا أن بينا في عام ٢٠٠٤م ، ومن خلال كتابنا فقه العلم في مقاصد الشريعة أن التراكم باعتباره خاصية من خصائص الفكر العلمي، لا يكفي وحده في الدفاع النظري والعملي عن ما يسمى ب"علم المقاصد"، لأن تاريخ العلم بصفة عامة، يعلمنا أن ميلاد علم ما، نابع من مدى وجود ما يفسر العلاقات التي تربط مكونات موضوعه. التراكم وحده، على الرغم من أهميته القصوى لا يؤسس وحده علما. نعم حقق الشاطبي من خلال الموافقات والاعتصام تراكما في المقاربة التقصيدية، مقارنة مع

Copyright © 2024 JCMS

ما كتبه غيره من الأصوليين وفقهاء الشريعة منهم، لكن من الصعب الاستناد إلى مجرد هذا التراكم للقول بأن الشاطبي "ابتدع علم المقاصد" (العبيدي، ١٩٩٢، ص١٣١).

لما كان عمل المقاصدي عملا علميا فيه التدقيق بقدر ما فيه الغائية، وفيه النسبية بقدر ما فيه المسؤولية كان عملا محصوراً بحسب الاستاذ طه في " الحكم على كل مقصد استخرجه من دليل واحد أو أكثر بأنه مراد الشارع (عبد الرحمان، ٢٠٢٢، ص١٤). وفي نظري لا ينحصر التقصيد في تعليل الأحكام الشرعية بسلوك مسالك إثبات العلل التي بحثوها في مبحث القياس، وهذا هو ما فهمه الأستاذ طه. التقصيد أشمل من ذلك بكثير، التقصيد يشمل أولا وقبل كل شيء تحديد مراد الشارع الدلالي من خطابه، حتى إذا ظفرنا به استدللنا به على الحكم. والتقصيد يشمل ثانيا تحديد مراد الشارع من هذا الحكم. وكل ذلك محتاج إلى عدة استدلالية معتبرة. الأساس الاستدلالي للتقصيد الخطابي أو غير الخطابي على الرغم من قوته الاستدلالية غير كاف في تصوير عمل المقاصدي لأنه معضد بما نسميه بالتنزيل أو بما سماه ابن القيم رحمه الله بالتوقيع عن رب العالمين.

التقصيد من جهة، والتنزيل من جهة ثانية أمران يحددان واقع العلم في مقاصد الشريعة. العلم فيها قدرة منهجية يستطيع الباحث من خلالها أن يشتق من موضوعه التقصيدي والتنزيلي نسقا من المفاهيم يختبر الباحث دائما نجاعتها في فهم الموضوع ومعالجة قضاياه وإشكالاته. وإن التوصل النسبي إلى هذه المفاهيم ليتم في ضوء فهم دقيق للموضوع من جهة، ويحصل في ضوء غائية واضحة من دراسته من جهة أخرى. وإذا اكتملت مقتضيات الغاية وإذا تحقق الفهم الدقيق للموضوع، وإذا اتضحت المفاهيم الضابطة لمنهجية التفكير فيه، إذا تبلور كل ذلك تسنى الحديث النسبي والتدقيقي والمسؤول عن علم ما، ومنه علم مقاصد الشريعة.

الحاصل من قراءتي لهذا العمل العلمي، سواء في ما عرضته أو في ما رمت مراجعته، الإقرار الواضح بدقة القضايا التي عالجها صاحبه فضيلة الأستاذ طه عبد الرحمن، وذلك انطلاقا من وجهة نظرته في مشروعية تقصيد الشريعة. الانطلاق في هذا التقصيد من مواثيق الإشهاد والاستئمان والإرسال ضروري في مشروعية كشف ما يريده الشارع من شريعته. الاستبصار الدائم بها يعصم الفقيه من ما سماه الأستاذ طه ب" شبهة منازعة الإله في مالكيته؟" (عبد الرحمان، ٢٠٢٢، ص٥٠٣). فعندما يدعي فيلسوف العمل بضرورة استمداد مشروعية كشف مراد الشارع من شريعته من مواثيق قرآنية، وعندما يدعو هذا الأصولي المنطقي أيضا إلى حتمية استبصار "الفقيه المقاصدي" بها في تقصيده، فهل

Copyright © 2024 JCMS

تعصم هذه الدعوة وهل يمنع ذلك الادعاء من الوقوع في مهاوي "شبهة منازعة الإله في مالكيته" كما هي في الواقع و نفس الأمر ؟

لما كان النفع الذي يريده الشارع جل وعلا من شريعته هو المعيار في شرعية وفي مشروعية أي علم في الشريعة فإن علم الفقيه بها وفيها، وإن بلغ ما بلغ من الاعتصام بتلك المواثيق القرآنية، يبقى علما شرعيا ومشروعا. نعم لا شك في ذلك، ولكنه على كل حال علم إنساني ونسبي لأنه علم مهما بلغ صاحبه من التدقيق، ومهما استلهم صاحبه من الغائية، ومهما راعى صاحبه من الأمانة، ومهما تملك صاحبه من مقادير كل هذه الأوصاف المقاصدية يبقى في الواقع وفي نفس الأمر علما مؤطرا بعدة علمية لها سقف محدود من المعارف ومن المناهج ومن الزمان ومن المكان ومن القيم ومن الأحداث. ويبقى أيضا علما موجها برؤى وبوجهات نظر تحمل بهذا القدر أو ذاك عناصر من ذوات تاريخية، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. وكلها حدود من شأنها أن تجعل التقصيد مبنيا على العلم النافع والمحدود في شرعيته وفي مشروعيته، وليس مبنيا على مجرد الذوق الذاتي والشخصي. وعليه أنى لهذه المنازعة أن تتحقق، أو أن تحصل، والله تبارك وتعالى هو مالك الملك، العليم، الذي هو على كل شيء قدير.

و الله الموفق للصواب

Copyright © 2024 JCMS

References

Al-'Abidi H. (1992). Al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah, Damascus: Dar Qutaybah lil Tiba'ah wa al-Nashr

Abd al-Rahman T. (2022). *Al-Ta'sis al-I'timani li 'Ilm al-Maqasid*. Beirut: Markaz nuhudh lil dirassat wa al-Abhath.

Abd al-Rahman T. (1997). *Al-'Amal al-Dini wa Tajdid al-'Aql*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Al-Ansari F. (2004). Al-Mustalah al-Usuli 'inda al-Shatibi, Ma'had al-Rirassat al-Mustalahiyyah wa al-Ma'had al-Ali lil al-Fikr al-Islami

Al-Arawi A. A. (1984). *Mafhum al-Hurriyyah* (3rd ed.). Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

El-Fasy A. (1959). *Nida'e al-Qahirah*. Cairo: Cairo Centre for Human Rightsر

El-Fasy A. (2008). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*. Morocco: Manshurat 'Allal al-Fasy.

Al-Jabiri M. A. (2002). Madkhal ila Falsafat al-Ulum al0Aqlaniyyah al-Mu'asirah wa Tatawwur al-Fikr al-Ilmi, Beirut: Markaz Rirassat al-Wihdah al-Arabiyyah

Al-Hasani. I. (1995). *Nadhariyyat al-Maqasid 'Ind al-Imam al-Tahir Ibn 'Ashur*. Virginia. International Institute of Islamic Thought.

Al-Hasani. I. (2009). Al-Fik al-Maqasidi wa Tarsikh al-Fikr al-'Ilmi. *Majallat Islamiyyat al-Ma'rifah* 15 (57). 45-82.

Al-Hasani I. (2020). *Dirassat Maqasidiyyah*. Marrakech: al-Matba'a wa al-Waraqah al-Wataniyyah.

Al-Hasani I. (2017). Ilm Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah: al-A'lam, al-Majaalat-al-Mafaheem, Cairo: Dar al-Kalimah lil Nashr wa al-Tawzi'

Al-Hasani I. (2007). Qira'at fi Kitab Tanbih al-Maraji' ala ta'sil fiqh al-Waqi' lil 'Allamah Abd Allah ben Bayya, Majallat al-Miwatta' 1(1), 15-488.

Ibn Ashur M. T. (2004). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Qatar: Ministry of Endowment and Islamic Affairs.

Ibn 'Ashur (1985). *Usul al-Nidham al-Ijtima3i fi al-Islam*. Algiers: al-Mu'assasah al-Wataniyyah lil Kitab

Ibn Ashur. M. T. (1984). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: al-Dar al-Tunissiyyah lil Nashr.

Malkawi F. H. (2009). Al-Tazkiyah fi Madhumat al-Qiyam al-Hakimah, Islamiyyat al-Ma'rifah 15(57), 7-14.

Al-Raissouni A. et all. (2013). *Ma'lamat Zayed lil Qawa'id al-Fiqhiyyah wa al-Usuliyyah*. UAE: Mu'assasat Zayed lil 'Amal al-Khayriyyah wa al-Insaniyyah.

Al-Shatibi A. I. (1997). Al-Muwafaqaat, Cairo: Dar Ibn Affan

Copyright © 2024 JCMS