

آليات التجديد الاجتهادي في التشريع الإسلامي

من خلال التفكير المقاصدي والتفكير القيمي



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

عطاء الله فشار

باحث جزائري

آليات التجديد الاجتهادي في التشريع الإسلامي

من خلال التفكير المقاصدي والتفكير القيمي⁽¹⁾

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: «إشكاليات التشريع في الفكر الإسلامي المعاصر»، المنعقدة بنواكشوط 28-29 آذار / مارس 2015م، تنسيق: د. ديدى ولد السالك. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

خلاصة:

يشهد العالم تطورات وتغيرات في شتى المناحي، وهذه التطورات تبعثها تغيرات في الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، بهذا نحن بحاجة إلى اجتهاد معاصر وفقه لتشريع يتواءم مع التغيرات ثم إنه يطرح أماننا التوفيق بين الفقه والقانون الإسلاميين من جهة ومتطلبات العصر ومشاكله من جهة أخرى، وهجوم القوانين الوضعية الغربية من جهة ثانية.

فلا بد من ضرورة التجديد في الاجتهاد القضائي، وهو ما يطرح علينا إشكاليات المنهج التقليدي في الاجتهاد وضرورة المرجعية النقدية، إننا بحاجة إلى تفكير مقاصدي كون أن المقاصد تكسب أهميتها في التشريع الإسلامي من بعدين:

* أنها تمثل أهم ما أنتجته العقلية الأصولية.

* ثم كون اهتمام النخب العلمية والفكرية المعاصرة التي تشتغل بتحديد الفكر الديني المبحث المقاصدي؛ فعلى الباحث في حيثيات الفكر المقاصدي وأساسه وآلياته، ثم لابد من التفكير القيمي، حيث إن أبجديات الفكر الإنساني تجعل من القيم الأخلاقية هي المؤسسة لكل العارف الإنسانية.

مقدمة: الحاجة إلى الاجتهاد في الفقه الإسلامي:

العالم يشهد تطوّرات وتغييرات اقتصادية، واجتماعية، وعلمية، متعدّدة. هذه التطوّرات، التي أثّرت سلباً وإيجاباً في العالم الإسلامي، تبعثها تغييرات في الأنظمة الاقتصادية، والاجتماعية، والقانونية. فقضايا (حقوق الإنسان)، و(اللجوء الإنساني والسياسي)، و(الهجرة)، و(الأمن الغذائي)، وتوسّع (القنوات الفضائية)، و(شبكة الإنترنت)، وما شابهها، أوجدت قضايا ومشكلات حديثة استتبعها وضع أنظمة حقوقية، وتشريعات محلية ودولية.

كلّ ذلك وضع المسلمين، والحكومات العربية والإسلامية، أمام تحدٍّ كبير هو: هل يمكن للأحكام وللقوانين أن تواكب هذا التطور السريع؟ لقد سيطرت، مثلاً، نظم المصارف، والضرائب الحديثة، على الأسواق والمجتمعات الإسلامية، ولا يمكن للمسلم، اليوم، أن يعيش داخل إطار ذاته وقوانينه، التي وُضعت لبيئة تختلف اختلافاً أساسياً عن البيئة التي نعيشها اليوم. ولأننا نؤمن بهويّتنا، وشريعتنا الإسلامية، يُطرح السؤال الآتي: كيف يمكن التوفيق بين قيمنا ورؤيتنا الدينية، والمتغيرات.

في مثل هذه الأجواء، كيف يمكن للأفراد، والمؤسسات، والحكومات الإسلامية، أن تستوعب المتغيرات المعاصرة؟ وكيف يمكن تطبيق بعض أحكام الفقه والأنظمة الإسلامية التي وُضِع بعضها قبل مئات السنين من حياتنا المعاصرة؟

وإذا استبعدنا الحلول المتغرّبة والعلمانية خارج الدائرة الإسلامية، فإنّ هناك، داخل الدائرة الإسلامية، روافد فكرية متعدّدة، واتجاهات مختلفة، تحاول الوصول إلى أفضل الخيارات المطروحة في الدعوة إلى (تطبيق الشريعة الإسلامية)، و(قضايا التنمية الشاملة في المجتمع الإسلامي)، ومدى توافقها مع الرؤى الدينية.

وعلى الرغم من نموّ التيار الإسلامي الداعي إلى تجديد الحياة الإسلامية ضمن منظور حضاري وتنمويّ، يستطيع أن يجمع بين الرؤية الإسلامية، وأهداف الشريعة، ومتطلبات العصر، ومشكلاته، ومستجداته، فإنّ شريحة كبيرة من قيادات وعلماء الدين مازالت تؤمن بخطورة الاتجاهات التحديثية على الدين، وتدعو إلى الأصالة، والرجوع إلى الفقه التقليدي، والتمسك بالتراث الفقهي والفكري، ولا ترى نفسها مسؤولة عمّا يجري في الساحة الإسلامية من تحديات أساسية على جميع الأصعدة.

وإيماناً بضرورة التغيير، والتحوّل في المنهجية الفكرية الإسلامية، كمرحلة أساسية للنهوض الإسلامي، أتصوّر أن تطوير عملية الاجتهاد في الفقه الإسلامي يُعدّ المفتاح الأساس للتوفيق بين (الأصالة والمعاصرة)،

و(الدين والحياة)، و(التراث والتجديد)، وهو الطريق الأسلم لمواجهة التحديات المعاصرة، والمحافظة على هويتنا الإسلامية.

الرجوع إلى الفقه الإسلامي أم القانون الحديث:

إنّ قضية التوفيق بين الفقه والقانون الإسلامي، من جهة، ومتطلبات العصر ومشكلاته، وهجوم القوانين الوضعية الغربية، من جهة أخرى، كانت، ولا تزال، من القضايا الأساسية التي تشغل بال المصلحين، والقادة المسلمين، وقد كانت هناك محاولات قابلة للتأمل في هذا المجال أمام الهجوم الغربي على البلاد الإسلامية فكرياً وقانونياً، وقد أخذ هذا الموضوع اهتماماً أساسياً واستراتيجياً بعد صعود القوى الإسلامية إلى السلطة في أكثر من بلد إسلامي خلال العقود الأخيرة، وكذلك أخذ موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية حيّزاً مهماً في الخيارات الدستورية لهذه البلاد.

وهناك نقطة مهمّة جدية بالاهتمام: هل طرح خيار الفقه الإسلامي، بوصفه حلاً، دون التوسّل بآليات جديدة للاجتهاد والتجديد، يمكن أن يلبي الحاجات الدستورية للدول والمجتمعات الإسلامية؟

وللإجابة، يعتقد الباحثون في هذا المجال أنّ الأمر ممكن، ولكن بشروط. فالدكتور عبد الرزاق السنهوري، الذي قضى عقوداً من حياته في إعداد الكثير من القوانين المدنية في العراق ومصر، في مرحلة تدوين القوانين الوضعيّة، يقول: إنّ الفقه الإسلامي، إذا أُحييت دراسته، وانفتح باب الاجتهاد، سوف يعطينا قانوناً حديثاً لا يقلُّ في الجِدّة، وفي مسايرة العصر، عن القوانين اللاتينية والجرمانية، ويكون هذا القانون مشتقاً من الفقه الإسلامي اشتقاق هذه القوانين الحديثة من القانون الروماني العتيق. ولكنّ السنهوري يشترط أن تدرّس مذاهب الفقه الإسلامي المختلفة: السني، والشيعة، والخارجي، والظاهري، وغير ذلك من المذاهب، دراسة مقارنة، ثم تُقارن هذه بالفقه الغربي الحديث، حتى يتضح ما بينها من الفروق، ووجوه الشبه¹.

أمّا المستشرق البريطاني كولسون (N.J. coulson)، الذي قضى فترة طويلة من حياته في دراسة الفقه الإسلامي، وتدريسه، في جامعة لندن، ومقارنته بالقانون الغربي، ما أتاح له القدرة على تناول مسائل الفقه الإسلامي من وجهة نظر جديدة قابلة للتأمل. يقول في هذا الشأن: إنّ القانون، الذي يبغي الاحتفاظ بدوره المطرّد كقوّة حيّة، لا بدّ له من أن يمثّل روح المجتمع الذي ينظمه؛ وهو الإسلام. وليست العلمانية، في أي صيغة لها، بقادرة على أن تعكس روح المجتمع المسلم المعاصر، وكذلك الكتب الفقهية الموروثة من العصور الوسطى لا تقلُّ عنها عجزاً في هذا الصدد.

1 العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، دار الهادي، ص 128

من هنا، يمكن القول: إنّ تطوّر التشريع الإسلامي لا يمكن أن يكون معتمداً أساساً على القوانين الغربية، وفي المقابل، كذلك، إنّ الوقوف عند تقليد الآراء الفقهية السابقة ليس هو الحلّ الأمثل؛ بل الحلّ الأمثل هو الاعتماد على آلية جديدة في الاجتهاد، حيث يستطيع أن يوفق بين نصوص الشرع، وظروف العصر، وحاجات المجتمع الإسلامي، وبعد مراجعة دقيقة للسنة. وكما أنّ القيم العلمانية، ووسائل التغرّب، لا تصلح لنا حلاً لمعالجة المشكلات المعاصرة، كذلك الصياغات الفقهية القديمة أثبتت أنّها لا تصلح للتطبيق بوضعها الموروث، وبصيغها القديمة. وفي ظروف المجتمعات المعاصرة لا بدّ من البحث عن صياغات جديدة تحقق مصلحة الأمة في إطار النصوص الشرعية².

ضرورة التجديد في الاجتهاد الفقهي:

لقد جاءت الحركة الحديثة للتجديد التشريعي لتنتهي حالة الجمود، التي كان عليها الفقه الإسلامي، طوال الفترة الماضية. ويرى المجدّدون إمكان تطوير الفقه حتى يتلاءم مع حركة المجتمع، ويدعم تقدّمه في العصور الحديثة. إنّ الحكم القانوني في الإسلام لا يتحدّد، فحسب، وفقاً لاحتياجات وتطلّعات المجتمع وحدها، إنّما يمكن إعمال هذه الاحتياجات، وتلك التطلّعات، على نحو مشروع في حدود المعايير والمبادئ التي أمر بها الشرع على نحو لا يقبل التغيير ولا التبدّل. لكنّ المسألة، التي لم تحسمها حركة التجديد الحديثة، هي: إلى أيّ مدى يمكن إعمال هذه الاحتياجات والتطلّعات في إطار المبادئ الشرعية³.

إنّ الصدام بين أحكام الفقه التقليدي، التي يدّعي البعض عدم قابليتها للتغيير والتوافق مع متطلبات المجتمع الحديث، يُثير أمام فقهاء ومفكري الإسلام مشكلة ذات طبيعة أصولية: لا يمكن للمصلحين تبرير إصلاحاتهم القانونية اعتماداً على مجرد ما تملّيه الضرورة الاجتماعية، إذا أُريد للقانون أن يظلّ محتفظاً بطبيعته، باعتباره تعبيراً عن الحكم الإلهي، وإذا أُريد له أن يبقى، في النهاية، قانوناً إسلامياً، وعلى هؤلاء المصلحين، إذاً، أن يجدوا الأسس الفقهية، والأدلة المؤيدة لآرائهم في المبادئ التي قررتها الشريعة صراحةً أو ضمناً.

ويتمثّل مستند اتّجاه التجديد التشريعي، بصورته المتطرّفة، في فكرة أنّ التشريع الإلهي لم يرد بأحكام تفصيلية مستوعبة، ولا أحكام جامدة، خلافاً لما ذهب إليه الاتّجاه المحافظ، وإنّما جاء بمبادئ عامّة ومجملّة تحتمل عدّة تفسيرات وتأويلات تختلف باختلاف الأحوال والعصور. وعلى هذا، يمكن لمساعي التجديد أن

2 محمد جابر، حسن، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص 96

3 شمس الدين، محمد مهدي، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 9-10، ص 9

تُرسي أرسخ دعائمها على فهمها الصحيح للتطور التاريخي للفقهاء، والحق أنّ علم تاريخ التشريع يكتسب أهمية حاسمة لم تكن له هذه الأهمية في الماضي⁴.

بعد تجربة التأثير الأجنبي في المسلمين، وتأثرهم بالقوانين الأوروبية، منذ دخول الاستعمار إلى البلاد الإسلامية، واصطدامه بالوضع الإسلامي، وتلاقى الحضارتين الإسلامية والغربية بشكل مباشر، بدأت المفارقات بين النظامين تظهر بوضوح، وبدأ التأثير الغربي يزداد يوماً بعد يوم في التطورات القانونية عند المسلمين. وقد استمدت الخلافة العثمانية من القانون الأوربي على نطاق كبير، وكذلك تأثر القانون الإيراني والمصري بالقوانين الأوروبية؛ بل تم، أحياناً، ترجمة القوانين الفرنسية حرفياً في القانون المدني على حساب الشريعة الإسلامية، ولكن كان ذلك إلى جانب المحاولات الجادة للتطوير. فمثلاً، تعدّ مجلة الأحكام العدلية، في تركيا العثمانية، عملاً قانونياً ذا مغزى مهم في تطور التشريع الإسلامي. فقد دلت، بوضوح، على الرغم من تقيدها بدائرة المذهب الحنفي عموماً، على أنّ أحكام الفقه الإسلامي يمكن، بقليل من المعالجة، أن تأخذ الإطار الحديث، الذي يحقق لها مزايا كثيرة في مجال التطبيق الواقعي. وقد جاءت المجلة في ستة عشر كتاباً و(1851) مادة تتناول أحكام العقود المختلفة التي تشكّل موضوعات القانون المدني. وقد استمر تطبيق أحكامها في البلاد العثمانية إلى أن ألغاه أأتاتورك عام (1926م). كما استمرّ موضوع التطبيق في لبنان إلى سنة (1932م)، وفي سورية إلى سنة (1949م)، وفي العراق إلى سنة (1953م)، ولا تزال موضع التطبيق، عموماً، في بعض البلدان الإسلامية.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، اقتصر العمل بالأحكام الفقهية الخالصة في مجال قانون الأحوال الشخصية، كالميراث والوقف، في بلدان الشرق الأوسط، إلا بلدان شبه الجزيرة العربية، فقد بقيت، بوجه عام، محصنة وحدها من تأثير القوانين الأوروبية، حيث استمرّ التشريع الإسلامي التقليدي فيها هو التشريع الأساسي، الذي يحكم كلّ أوجه العلاقات القانونية، مع إدخال بعض التعديلات الشكلية القليلة. أمّا البلدان الإسلامية، فيما سوى منطقة الشرق الأوسط، فلقد كان تغلغل القوانين الغربية وثيق الارتباط بأنظمة الحكم المختلفة فيها، وقوى الدول الاستعمارية.

تطور التشريع بتبدل الأزمان في التشريع الإسلامي:

كان التشريع، ولا يزال، الأداة الاجتماعية ذات القدرة على مواكبة التغيرات، والتطورات المتجسدة في حياة الناس، حيث تتوافر فيه الخصائص التي تجعل منه وسيلة فعالة في هذا المضمار، ليس صناعته، وسرعة إصداره، مع احتوائه على المميزات الذاتية التي تحدّد مضمونه، وتكشف عن المقصود من عبارته،

4 حنفي، حسن، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 8، ص 65

وذلك من شأنه أن يسهّل الاحتكام إليه، وشمول الحالات المستجدة في حياة الناس، بوجوه الحماية التي يتضمنها، ووسائل الدفاع التي يقرّها، وربما كانت السرعة في إصدار التشريع، مع تحديد مضمونه، ووضوح عبارته في مجال التطبيق، إحدى مميّزاته التي يتّسم بها، والتي جعلت له أهميّة خاصّة في مواجهة التغيرات السريعة والمتلاحقة في حياة المجتمع. إنّ الزمان يتطوّر، والأفكار تتطوّر معه، وإن أحوال الأمم والعالم غير مستقرّة، ولا ثابتة، ولا سائرة على نسق دائم، فكلّ ما في هذا الكون ينشد الأفضل، ويتوق إلى الأحسن، ناظرًا إلى المستقبل، ومتطلّعًا إلى أن يدرك أسرار هذا الكون وملابساته. وقد أدرك هذه الحقيقة عالم الاجتماع، وفيلسوف التاريخ، العلّامة ابن خلدون، فدوّنها في مقدّمته؛ إذ لاحظ: «إن أحوال العالم والأمم وعواندهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذا يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. سنة الله قد خلت في عباده».

إنّ هذه الحقيقة سبق بها علماء الإسلام علماء الغرب، بما لا يقلّ عن خمسة قرون، قبل أن يدركها العلّامة مونتيسكيو، وغيره من علماء الاجتماع والقانون؛ إذ لاحظها قبلهم شهاب الدين القرافي، وابن قيم الجوزية، وابن خلدون، وأبو إسحاق الشاطبي، وغيرهم من فقهاء الشريعة الإسلامية الغراء بصفة خاصّة، وعلماء الإسلام، بصفة عامّة، منذ القرن الثالث عشر الميلادي؛ بل إنّ هذا الأمر الاجتماعي الواضح كان عند فقهاء المسلمين، قديمًا وحديثًا، من الأمور البديهية التي لا جدال فيها، وقد نوّه عنها، في القرن التاسع عشر الميلادي، مفتي الديار المصرية، آنذاك، الإمام محمد عبده في مقالة (اختلاف القوانين باختلاف الأمم).

وعليه، فإنّ معالجتنا لموضوع تطوّر التشريع ستنتقل من حقيقة اجتماعية هي أنّ مصالح الناس تتبدّل حسب تبدل مظاهر المجتمع البشري، فحيث كانت مصالح العباد أساس كلّ تشريع، كان من الضروري والمنطقي أن تتبدل الأحكام، وتتغير، وفق تبدل الزمان وتغيره، وتتأثّر بمظاهر المحيط، والبيئة الاجتماعية.

لماذا التفكير المقاصدي:

مقاصد الشريعة، التي تقع في نسق الفكر الاستنباطي، تمثّل محوراً يُثير اهتمام الدارس لتاريخ التشريع الإسلامي، فهي من أهمّ المحطات الجديرة بالوقوف والتأمّل، والحديث، هنا، عن المقاصد، من حيث مسارها التاريخي، وبعض الملاحظات المنهجية، فيما يتعلّق بضبط المصلحة، وتشخيصها، وفرزها، مضافاً إلى المصلحة، من حيث المناسبة الرابطة بينها وبين الواقع، أو فقه الأولويات، تكتسب المقاصد أهميتها في التشريع الإسلامي من بُعدين:

الأول: كونها تمثل أهم ما أنتجته العقلية الأصولية، وآخر إبداعاتها فيما يُسمّى نهاية عصر النهضة الفقهية، وتتبع هذه الأهمية ممّا تمثّله المقاصد من حافز للتفكير والتعمّق لكشف مناهج الأحكام، وغايات المشرّع؛ فتمثل تلك الغايات مقصداً يمكن الارتكاز عليه في تطوير الفقه، ومجاراة الواقع المتغيّر، وقد أسهمت مجموعة من الظروف السياسية والاجتماعية في بلورة هذا النمط من التفكير المقاصدي، فاتخذت بذلك موقعاً جعلها ضمن حلقات التطوّر الطبيعي لأصول الفقه، الذي يحاول التكيف مع الواقع المتجدّد، لضمان استمرارية الرسالة، ومعالجة الواقع المتغيّر، ومن هنا، تكتسب المقاصد أهميتها، من كونها آخر الحلول التي قدّمها السلف لحلّ مشكلة الرسالة الخاتمة، وعلى الرغم من أنّ المقاصد، في بيئتها الأولى، لم تحظَ بالاهتمام الذي يجعلها في إطارها الطبيعي، حيث لم تتخّ لها المساحة المفترضة من النقاش والجدل، وأوضح مثال لذلك الشاطبي، وكتابه (الموافقات)، الذي لم يجد الاهتمام الكافي إلّا متأخراً. يقول طه جابر العلواني⁵: «ولكن، ربّما يصدق على الشاطبي ما وصف به مالك بن نبيّ ابن خلدون من أنّه جاء متأخراً عن أوانه، أو سابقاً عليه، فلم تنطبع أفكاره في العقل المسلم. وكذلك لم تنطبع أفكار الشاطبي في العقل المسلم الذي كان يعيش بداية انحطاطه يوم ذاك؛ بل ظلت أفكاره مجهولة حتى اكتشفها المصلحون المعاصرون: الشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والدكتور عبد الله دراز، في المشرق، والعلّامتان محمد طاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، في المغرب، فأشادوا بها، وكتبوا حولها (لأسيما المغاربة منهم) كتابات حلّلت، وأصلّت، وأضافت المزيد المفيد. ثمّ بنى على ذلك التراث علماء وباحثون معاصرون في دراسات جادة، منها (المقاصد العامة للشريعة الإسلامية) للأستاذ الدكتور يوسف العالم رحمه الله، و(نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) للدكتور أحمد الريسوني، و(نظرية المقاصد عند الإمام محمد طاهر بن عاشور) للأستاذ إسماعيل الحسني». واهتمام هؤلاء العلماء والباحثين بالمقاصد كاشف عن أهمية هذا المبحث في تاريخ أصول الفقه، وضرورة مراجعته لما يمتلكه من خاصّة تجعل الفقه حاضراً، ومستوعباً لكلّ زمان.

الثاني: اهتمام النخب العلمية والفكرية المعاصرة المنشغلة بتجديد التفكير الديني بمبحث المقاصد، فقد رأت فيها الإطار الطبيعي، الذي يستبطن غايات الشريعة وأهدافها، ما يجعل التفكير الديني ضمن نسق يتطوّر طبيعياً مع مجريات الزمن، فالمقاصد، في مفهومها البسيط، كليّات عامّة أكدتها الشريعة. كلّ ذلك شكّل نظرة متفائلة صوّرت المقاصد في إطار جعل منها المخرج الوحيد لأزمة الجمود والثبات التي عاشتها الأمة، والقبول بهذا التفاؤل، على إطلاقه، يمثّل مسامحة فكرية تتلمّس الخلاص في إبداعات السلف، وتنتكر لبعض إبداعات العقل المعاصر؛ لأنّ كلّ ما يمكن أن يكون إضافة جديدة إلى مبحث المقاصد من العلماء المعاصرين هو، في الواقع، تحرّك ضمن السقف المعرفي الذي شكّله تراث الجويني، والغزالي، والشاطبي... فلم نرَ في محاولاتهم أكثر من زيادة عدد المقاصد الخمسة، أو إعادة ترتيبها، فإين عاشور، رائد النهضة الحديثة للمقاصد، لم يتمكّن من تأسيس بناء منهجي جديد، فكلّ ما قام به شرح وتوضيح لنظرية

5 من التعليق إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، د. طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة، العدد 46-47

المقاصد، مع إضافة الحرية كمقصد سادس، فهي، من ثمّ، أصبحت إطاراً معرفياً، وسقفاً من الصعب تجاوزه، حيث لا يمكن التشكيك في شرعيتها، أو مدى صدقها وصلاحيّتها. كما لم نجد لهذه المقاصد، عند أصحاب النهضة التجديدية، أيّ تصنيف يتجاوز التصنيف الثلاثي القديم، الذي يجعل المصلحة تدور حول الضروري، والحاجي⁶، والتحسيني، ما يجعلنا نعتقد بأنّ العقل المعاصر - وإن كان منادياً بالتجديد- مقلّد، بامتياز، وما زال يشعر بالضعف، وعدم الثقة، أمام التراث. كلّ ذلك يفرض على الباحث إثارة مجموعة من الأسئلة حول طبيعة التفكير المقاصدي، ومدى استجابته لتحقيق آمال رواد النهضة والتجديد.

فالشيء المتفق عليه هو الحاجة الملحة لتقديم قراءة جديدة، وفهم شمولي يمكن أن يجعل الإسلام حاضراً ومواكباً لمتطلبات العصر. والمحكّ الذي يجعل المقاصد، في إطارها العلمي والعملّي، هو الدراسة التقويمية والنقدية لأهمّ أسس وحيثيات التفكير المقاصدي، ومن ثمّ إجراء مقارنة بين تلك الحيثيات والأسس، وبين بعض الإنتاجات المعاصرة ذات المساهمة الجديرة بالوقوف والدراسة لبعض مفكري الحاضر في محاولاتهم لحلّ الأزمة نفسها بصورة قد لا تختلف في الشكل مع التفكير المقاصدي، ولكنّها تتباين معه في المضمون، والوسائل، والأسس المنهجية. وهذا النمط التفكيرّي الجديد يمكن أن نصطلح عليه بـ التفكير القيمي، ولا بدّ من استعراض سريع لأسس وحيثيات التفكير المقاصدي.

حيثيات التفكير المقاصدي:

إنّ أهمّ ما يمكن أن يُدرج ضمن الحيثيات الأولى للتفكير المقاصدي:

1- التحديات التي يفرزها الواقع في شكل تساؤلات دائمة؛ كاستجابة طبيعية للظرف الإنساني المتغيّر، فقد تتسع الحاجة الحياتية باتساع متطلبات الإنسان الذي خلق لكي يُبدع ضمن بيئته وظرفه السياسي والاجتماعي، والاقتصادي، وغيرها، ما جعل من الملحّ البحث عن نمط تفكيرّي جديد يُفعل في إطاره النصّ الديني حتى لا يكون محصوراً ضمن تجربة إنسانية واحدة، أو طبيعة محدّدة بأنموذج واحد، وقد أصبح هذا الأمر من مسلّمات التفكير الإسلامي الحديث، الذي يحاول أن يكون إسلامياً، وفي الوقت نفسه، متعايشاً مع واقعه، دون أن يشعر بأنّ هنالك حالة من التناقض بين نصّ تاريخي، وواقعٍ راهنٍ يجب أن يعيش فيه بكلّ تفاصيله. وفي اعتقادي أنّ هذا الاستفزاز الذي يخلقه الواقع هو الدافع المهم وراء هذا النمط من التفكير المقاصدي، وهي الحيثيات نفسها، التي دفعت الرواد الأوائل من الجويني، والغزالي، والشاطبي، وغيرهم، لهذا النمط التفكيرّي. يقول حسن محمد جابر: «في الواقع يأتي البحث في المقاصد، ونهاها، استجابةً طبيعية لما طرأ

6 الحاجي: بمعنى الحاجة

على الواقع الإسلامي والعربي من تطوّرات بدأت ترخي بكلّها على ميادين البحث العلمي، ومنها الشريعة، وهذه تفترض في القوة الفاعلة أسلوباً جديداً في التعامل معها، ومنهجاً علمياً يتناغم واتجاهاتها الحيوية»⁷.

أمّا البعد الآخر لحيثيات هذا التفكير، فهو:

2- العوامل المتعلقة بطبيعة النصّ والحكم الشرعي، اللذين يستبطنان في تركيبتهما الداخلية عللاً وغايات تسمح لهما بالمواكبة، ما حفز هذا النمط التفكيرى لطرح الأسئلة الكاشفة عن المضامين الخفية والمستترة خلف ظواهر الكلام، لتشكل فيما بينها مقاصد للشريعة، فالنصوص والأحكام يمكن أن يُنظر إليها بلاحظين؛ الأول يجعلها ضمن إطارها الجزئي الكاشف عن قضايا محدّدة، والثاني يلاحظ كونها مستبطنة لغايات ومقاصد تتمثل أهدافاً لتلك النصوص والأحكام. هذا ما جعل أصحاب التفكير المقاصدي يُثيرون حالة من الجدل مع التراث الذي صنّف لنا الأحكام تصنيفاً جزئياً، واقفاً عند حدود تفصيلات الأحكام المنتشرة في النصّ، دون السؤال عن أيّ بعد كليّ يكون إطاراً جامعاً لمنظومة من الأحكام. ومن هنا، يُمكننا أن نجعل طبيعة النصّ والحكم الشرعي، التي تؤسّس، عادةً، لحكم وغايات، من أهمّ الحيثيات لهذه النزعة المقاصدية؛ ولذا لا نجد كتاباً يتحدّث عن المقاصد إلّا ويرتكز، في الأساس، على هذا البعد من النصّ الكاشف عن مقاصد معقولة، وبذلك، اعتبروا المقاصد هي الأساس في الشريعة، وأنّ النظرة الجزئية ما هي إلا نتيجة لعوامل خارجة عن إطار النصّ، وقد أرجع البعض هذه النزعة إلى العوامل التي أدّت إلى تكريس سلطة الفرد، وغياب الرؤية الشمولية، التي تنظر إلى النصّ والإنسان من زواياه المختلفة. يقول محمد مهدي شمس الدين: «لقد بدأ التدوين الفقهي عندما سيطرت الدولة الإسلامية القمعية الخاضعة لسلطة الفرد، الدولة التي غابت عنها قيادة المعصوم، ولم تقم على قاعدة مبدأ الشورى، فأدّى ذلك إلى أنّ الفقه انعزل عن حركة المجتمع، واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصة؛ في عباداته ومعاملاته، فعالجوا المسائل العامّة، وقضايا المجتمع، من زوايا معاناة الأفراد لها، وتأثيرها على حياة المسلم الفرد، ولم يلاحظوا، في الغالب، تأثيرها على الأمة ومجتمعاتها»⁸. ويعتقد حسن حنفي أنّ السبب وراء هذه النمط التفكيرى هو الحرفية، التي تجعل النصّ لا يتحرّك في أكثر من بعده الظاهري، فتحول النصّ، عندهم، إلى صورة جامدة تتحرّك حول عناوين ثابتة لا يمكن أن يُكتب لها المرونة والتحرّر، ويضيف إلى ذلك: الرغبة في التسلّط على الناس التي تتيحها سلطة النصّ باحتكار العلم والتفسير. يقول: «السبب في ذلك هو الوقوع في النصيّة، وفي الحرفية، وفي بعض الاتجاهات السلفية، التي تجعل من النصّ الديني نصّاً فحسب، من دون مضمون، وكأنّه لغة يتمّ تفسيرها حرفياً، وكأنّ هذا النصّ غير موجّه لواقع، وكأنّه، في البداية، لم يبدأ كحلّ لسؤال، كما هو معروف في أسباب النزول. فالذي يمنع من التفكير المقاصدي هو الوقوع في الحرفية،

7 حنفي حسن، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 8، ص 65

8 شمس الدين محمد مهدي - قضايا إسلامية معاصرة، العدد 9-10، ص 209

وأيضاً الرغبات في التسلُّط على الناس؛ لأنَّ السلطة النصيَّة هي التي تحتكر العلم، وتحتكر التفسير، وتحتكر الرأي، فالذي يفكر بالمقاصد هذا خارج السلطة، وهو إنسان من المعارضة، عادةً يؤمن بحريَّة التفكير، ويؤمن بإمكانية معرفة روح الإسلام»⁹. ويرى أحمد الريسوني أنَّ كلَّ الاختلالات في الفقه الإسلامي، التي شكَّلتها التفكير الجزئي، كانت بسبب غياب الرؤية الشمولية التي تخلقها المقاصد. يقول: «إنَّ غياب المدرسة المقاصدية، والنظرة الشمولية، سبب كثير من الاختلالات التي نجدها عند بعض الفقهاء، والمفتين، وبعض الدعاة، وعند بعض المفكرين، وحتى عند بعض المنظرين والمسيَّرين للحركة الإسلامية، وهذه الاختلالات راجعة إلى فقدان أحد أمرين، إمَّا النظرة الشمولية إلى الإسلام، وإمَّا النظرة إلى المقاصد»¹⁰.

وبذلك، يمكننا تلخيص حيثيات هذا التفكير المقاصدي في بُعدين: الأوَّل: الواقع المتغيَّر، والثاني: النصَّ المستبطن للمقاصد المستوعبة لذلك الواقع المتغيَّر، وهو بتعبير آخر، الحديث عن دواعي وضرورة التغيَّر والتجديد الديني.

أسس وآليات التفكير المقاصدي:

يرتكز التفكير المقاصدي، كما بلوره الغزالي، ونظر له الشاطبي، على استقراء الشريعة الكاشف عن منظومة المقاصد. وما يهَمُّنا، الآن، هو الوقوف على تلك المقاصد، وبيان آليات ذلك التفكير. ويمكن تلخيص هذه الأسس بكون المصالح العامَّة، والمقاصد، تصنَّف إلى ثلاثة مستويات هي: الضرورية، والحاجية (من الحاجة)، والتحسينية، وقد اتفقوا على جواز العمل وفق المقاصد الضرورية، باعتبارها يقينية قطعية. وهذه النظرة الأولى للمقاصد وتصنيفها هي المسار الأساسي في التفكير المقاصدي، ثمَّ يأتي التوافق على الضروري منها، ليكون الخطوة الثانية في هذا النمط التفكير. أمَّا الخطوة الثالثة والمهمَّة: فهي التوافق على هذه المقاصد الضرورية، وهي خمسة بحسب استقراء الأحكام:

- 1- الحفاظ على مصلحة الدين.
- 2- الحفاظ على مصلحة النفس.
- 3- الحفاظ على مصلحة العقل.
- 4- الحفاظ على مصلحة النسل والعرض.
- 5- الحفاظ على مصلحة المال.

9 حنفي حسن، نفس المرجع السابق، ص 65

10 الريسوني، أحمد، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 9-10، ص 72

والمهم، على الرغم من محاولة البعض توسيعها إلى عشرة، كابن عاشور - أن هناك اتفاقاً ضمناً على هذه المقاصد الخمسة، ويبقى الباب مفتوحاً لتوسعة دائرة الضروري، ما يجعلنا ندعي أن المقاصد الضرورية هي مدار التفكير المقاصدي. ولذا، نرى من الضروري إثارة الحوار حول تلك الأسس، وإبداء بعد الملاحظات عليها.

الملاحظة الأولى: أول ما يمكن أن يكون ملاحظة على هذا المنهج هو ترتيب المصلحة في ثلاثة مستويات (الضروري، والحاجي، والتحسيني)، وهو ما شككنا في إمكانية الدليل الشرعي عليه؛ لذا نجد الشاطبي اعترف بذلك في قوله: «فتبث أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين»¹¹، ولم يبق أمام الشاطبي إلا الاستدلال عليها بالاستقراء في أحكام الشريعة، وروح الدين، عندما قال: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصوداً للشرع، ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية»¹². وهذا ما لا يمكن الوثوق به؛ لأنه تعويل على ذوق الفقيه، ونظره المطلق في الأحكام، وهو ما لا يفيد أكثر من الظن في الموضوع؛ لأن الاستقراء لا يمكن أن يكون كاشفاً عن ترتيب المصلحة بهذه الكيفية.

الملاحظة الثانية: أن الكلام عن المقاصد يأتي تأسيساً نظرياً لحل مشكلة الاستنباط بطريقة تستوعب كل حاجيات المكلف في كل زمان ومكان، فيتم بطريقه تجاوز إشكالات الفقه المتوارث، وآليات الاستنباط التقليدية، ومن ثم لا يتحقق التقييم الموضوعي لهذا الإطار النظري إلا في دائرة أهدافه النظرية، التي تستوعب كل حاجيات المكلف، وضمن هذا الأساس النظري للمقاصد نجدها اقتصر على منهجية الاستقراء للكشف عن المقاصد، وهو ما جعلها لا تنق إلا بما كان في مرتبة الضروري، واستبعاد كل من الحاجي والتحسيني، ما يجعل المقاصد قاصرة عن إجراء نظرة تجديدية شاملة تستوعب كل مجالات الحياة، والاقتصار على ما هو ضروري منها لا يحقق لنا نظرة تجديدية شاملة، فتفاصيل الحياة، وتعيقاتها أكبر من كون الحاجة ما يتعلق بالضروري منها. وقد تنبّه الكثير من دارسي فقه المقاصد إلى هذا القصور المنهجي في إثبات المقاصد، مطالبين بعدم الاكتفاء بالاستقراء، وإنما الاستفادة من كل وسائل الإثبات العلمية. كما يقول أحمد الريسوني: «وبالنسبة إلى مقاصد الشريعة هناك أمر له أهمية كبيرة في نهضتها، أو في تعثرها، وهو كيفية إثبات المقاصد، فنجد عدداً من العلماء يقصرون هذه المقاصد على مسالك محدودة ضيقة، ومنهم من يفتح جميع المسالك التي تؤدي إلى إنتاج المقاصد، والكشف عنها، فيحصرها، مثلاً، في الاستقراء، وبعضهم

11 الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 50

12 الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 51

يوسّعها حتى تفقد طابعها العلمي، فيجعل المقاصد ترجع، في النهاية، إلى التخمينات، والذوق الاستحسانى، والحسّ الذاتى، والرأى الشخصى»¹³.

الملاحظة الثالثة: أنّ القصور، الذي بدأت ملامحه في الملاحظة السابقة، كان نتاجاً طبيعياً للمادة التي ارتكز عليها الشاطبي وغيره في استخلاص مقاصد الشريعة، وهي المنتج الفقهي المتمثل في الفتاوى والأحكام التي أنتجها الفقه التقليدي، فتحركت المقاصد ضمن دائرة ما أنجزته الأصول التقليدية فقهيّاً، وهو اعتراف ضمني بالآلية التي أراد الشاطبي تغييرها، ما يسقط التبرير المنطقي للعمل بالمقاصد، ويجعلها لا تحمل أيّ تصوّر موضوعي، سوى كونها متابعة وصفية لواقع الأحكام والفتاوى الموجودة سلفاً، وهو الأمر الذي يجعل المقاصد متأخرة، دوماً، عن الفقه، وهو خلاف التأسيس النظري للمقاصد، التي أرادوا لها أن تكون البديل لعملية الاستنباط. يقول حسن محمد جابر: «إذ وضع الشاطبي نفسه من أول الأمر داخل إطار المنجز فقهيّاً، وجعله المرجع النهائي الذي يصلح لتحديد العناوين الكلية، مع العلم بأنّ هذا المنجز نفسه بحاجة إلى مراجعة في ضوء المقاصد، فوقع في الدور المنطقي المحكم ما أضعف من قوّة التصوّر النظري...»¹⁴.

الملاحظة الرابعة: هذه الملاحظة تُبنى على الملاحظة السابقة، وهي أن التصوّر السابق للمقاصد يجعلها من نسق المفاهيم الاعتبارية المنتزعة من جزئيات الأحكام التي تشترك فيما بينها برابط واحد، ينتظم، في نهاية الأمر، في شكل عنوان جامع، فيصبح العنوان، دائماً، مرتبطاً بمادته الأولى، التي تمّ منها الانتزاع، ما يكون من العسير توسيع دائرته ليشتمل على مواضيع أخرى؛ لأنّه ليس عنواناً ماهوياً مستغرقاً لكلّ جزئياته، فالطبيعة الماهوية بعنوانها الفلسفي ترتبط بأفرادها ارتباطاً وجودياً حتمياً، وهنا يبرز الاختلاف الجوهرى بينها وبين العناوين المشتركة بين الأحكام؛ لأنّ طبيعتها اعتبارية ليست ذاتية، وأيّ محاولة لتوسيعها بغير دليل خاصّ في المورد المراد أن يشتمل عليه المقصد يُعدّ نوعاً من التوسعة غير المبرّرة، فإذا أخذنا، مثلاً، حفظ النفس كمقصد نجد أنّه، في الواقع، عنوان لمجموعة من الأحكام الجزئية في الشريعة الإسلامية، فإذا حاولنا توسيعه ليشتمل على مفردات جديدة، حيث يكون حاكماً عليها، لما أمكننا ذلك؛ لأنّ حفظ النفس كعنوان محكوم في وجوده لتلك الأحكام الجزئية المتحقّقة بأدلتها الخاصة؛ لأنّ حقيقة العناوين هي مشترك لبعض الأحكام الشرعيّة، وهذه الأحكام متحقّقة بأدلة خاصّة لكلّ حكم، فإذا أردنا أن ندخل مفردة جديدة ضمن الأحكام الجزئية، فبأيّ عنوان يمكننا إدخالها؟ سوى أن يكون لها دليلها الخاصّ؛ لأنّ هذه الأحكام قائمة بأدلتها، وليس بعنوانها المُشترك، ولا تتأتّى هذه المقدرة للمقاصد إلا إذا أثبتنا استقلاليتها في الوجود والتحقّق، وهذا ما يجعل من الضروري البحث عن تأسيس آخر للمقاصد يجعل لها الاستقلالية الذاتية، ومن

13 الريسوني أحمد - قضايا إسلامية معاصرة، العدد 9-10 ص 72

14 حسن جابر، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، ص 190

ثمّ مقدرتها على استيعاب كلّ ما يندرج تحتها، ولكي يتّضح هذا الأمر بشكل جليّ لا بدّ من أن نثير ملاحظات على طبيعة المقاصد الخمسة الضرورية.

الملاحظة الخامسة: مواصلةً لما انتهينا إليه في الملاحظة السابقة، بات من الضروري البحث عن مقاصد ذات قدرة استقلالية تمتلك طبيعة ذاتية تؤهلها لتكون حاکمة على كلّ المتغيّرات، هذا ما يجعلنا نتساءل عن المقاصد الخمسة، ومدى امتلاكها تلك الطبيعة، والمعيّار الذي يجب أن نستخدمه للكشف عن ذلك هو ألا يكون المقصد مُعلّلاً، وإنّما يكون مطلوباً لذاته؛ لأنّ كلّ ما هو بالعرض لا بدّ من أن يرجع إلى ما بالذات، حيث لا يشمل سؤال لماذا، ومثال ذلك: العدل حسن، ومطلوب لذاته، ولا نتوقع من يسأل لماذا العدل حسن؟ هذا بخلاف الصدقة، فهي حسنة، ولكن لتحقيق التكافل والمساواة مثلاً. وهكذا لا بدّ من أن يتوافر في المقاصد هذا الشرط حتى تتحقّق لها الاستقلالية، وتكون قادرة على إنتاج أحكام خاصّة للمتغيّرات. وبناءً على ذلك، لا بدّ من أن نعيد تقييم المقاصد الخمسة وفقاً للمعيّار الذي قدمناه، ولتحقيق ذلك، يجب أن ننظر إلى كلّ واحد من هذه المقاصد الخمسة. وهذه الملاحظات لا تنفي أهميّة المقاصد، وكونها حاجاتٍ ضرورية بدهيّة، ولكن ليس كلّ ضرورة صالحة لأن تكون مقصداً بذاتها، وهو المحكّ الذي نفرز به المقاصد.

1- حفظ الدين: لكي نتأكّد من كونه مقصداً مستقلاً، لا بدّ من أن نتأكّد من كونه قائماً بذاته غير مرتكز على غيره في الوجود والتحقّق، ولكي نحقّق ذلك نقوم بالسؤال الأساسي، وهو: لماذا حفظ الدين؟ وهل حفظ الدين مقصود بذاته؟ أي دور الحفظ مدار العنوان، وهو كونه ديناً وحسب، أم لأجل قيم أخرى يستبطنها الدين؟ وإذا كان لعنوانه، فلماذا خصصنا الديني الإسلامي دون غيره؟ هذا ما يقودنا إلى أن حفظ الدين مقصود؛ لأنّه يستبطن مقاصد أخرى جاء الدين لتكريسها، ومن هنا، إذا أصبح الدين فارغاً من محتوى تلك القيم، لا يكون حفظه واجباً؛ لأنّ الدين، في الواقع، تجلّ لقيم مطلوبة لذاتها، والحفاظ عليها ضرورة طبيعية. وهذا الاشتباه فوّت علينا إجابة السؤال الفلسفي عن أصل الدين، وحقيقته، ومحتواه، ومن ثمّ القيم التي جاء لتأسيسها، لتشكّل لنا، فيما بعد، مقاصد نسعى لتحقيقها، فهل نقبل ديناً من غير التوحيد، والإيمان، والعدل، والحرية، والكرامة... وغيرها مثلاً، فلماذا، إذاً، لم نجعلها ضمن المقاصد. أمّا إذا كان المقصود من حفظ الدين حفظ تدنّي الأفراد -كما يقول جمال الدين عطية: «ومعناه حفظ تدنّي الفرد، وليس الدين في ذاته»¹⁵ - فيبقى السؤال قائماً: لماذا الحفاظ على تدنّي الفرد؟ ولا يبقى أماننا جواب إلا كون تدنّي الفرد تجسيداً عملياً وسلوكياً لتلك القيم التي جاء من أجلها الدين، ما يرجع الكلام بنا، من جديد، عن البحث عن تلك القيم، التي لا يمكن أن نجدها ضمن التفكير المصادي التقليدي، ما يدعونا إلى تجاوزه، والبحث عن آليات تفكير أخرى تكون قادرة على اكتشاف القيم التي جاء من أجلها الدين، ولا يتحقّق ذلك إلا بالتنازل، أولاً، عن المنهجية التي تعتمد الاستقراء في الأحكام؛ لأنّها لا تكون كاشفة عن تلك المقاصد، وهذا شبيه بالبحث عن البحر في قطرات المطر.

15 عطية، جمال الدين، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 9-10، ص 119

2- الحفاظ على النفس: وهو حفظها من التلف كلياً، أو بعض أجزاء الجسد، التي يؤدي تلفها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس الكلية، وهذه المنفعة إشارة خفية إلى وجود قيم تجعل حفظ الحياة ضرورياً، وهو ما يجب أن نبحث عنه، وهي قيمة الحياة، والقيم التي تستبطنها، فإذا لم يكن للحياة قيمة لم يكن هناك ضرورة لحفظ النفس، فالتسلسل المنطقي يفترض أن قيمة حفظ النفس ناتجة عن قيمة الحياة، وهي، بدورها، لا يكون لها قيمة إلا إذا كانت تجلياً للنظام القيمي، ما يُعقّد الأمر أمامنا حتى نتتمكن من الإجابة عن السؤال الفلسفي: لماذا الحياة؟ أو ما الحكمة من الحياة؟ وهو الخطوة الأولى لاكتشاف قيمها.

3- حفظ العقل: صحيح أن العقل قيمة ذاتية لا تُعَلَّل، وهو مصدر العلم، والمعرفة، والحقائق، وهو ما يؤكد أن العقل بنفسه مؤسس منظومة من القيم المقدسة لا يتأتى الحفاظ على العقل إلا بالحفاظ عليها، والوثوق بها، والارتكاز عليها، وهو الأمر الذي غاب عن أصحاب المقاصد عندما أفرغوا العقل، الذي يريدون الحفاظ عليه، من محتواه، وشكّوا في أحكامه، باعتبار أن العقل يعتريه الهوى والخطأ. يقول يوسف العالم: «لأنّ العقل البشري قاصر، لأنّه محدود بالزمان والمكان، ولأنّه لا يستطيع التجرد من مؤثرات البيئة وبواعث الهوى، والأغراض، والعواطف، ولأنّه جاهل بالماضي والحاضر، وأشدُّ جهلاً بالمستقبل؛ ولذلك لم يحظ بالعصمة من الخطأ والزلل، فهو جاهل وقاصر عن الإحاطة، والقاصر لا يحسن التدبير، فلا بدّ له من ولاية أو وصاية، ووليه ووصيه هداية الشرع، وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح بعيداً عن الوصاية، ومن دون رعاية الشرع»¹⁶. وهنا تكمن المفارقة الأساسية في الحفاظ على عقل يوصف بكونه جاهلاً، ومقصرّاً، ولا يُحسن التدبير، وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح، فلماذا الحفاظ عليه من الأساس؟! ومن هنا، فوّت أصحاب المقاصد على أنفسهم الاستفادة من أكبر مصدر للمقاصد، ما يجعل من الضروري إعادة النظر في العقل واكتشافه، فمن غيره لا يمكن أن ندرك مقصداً، أو أن نثق به.

4- حفظ النسل أو العرض: تحقّق هذا المقصد موقوفٌ على تحقّق مقصد حفظ النفس، وقد بيّنا أن حفظ النفس موقوف على معرفة قيمة الحياة، فإذا كان للحياة قيم، فهي نفسها التي تتكفّل حفظ النفس، والنسل، والعرض؛ لأنّ بها استمرار الحياة، ما يجعلنا نعتقد أن اكتشاف قيم الحياة ضرورة أساسية لكي تكون هي الحاكمة على كلّ ما يتعلّق بالحياة، أو استمراريّتها، سواء كان في إطار فردي، أم أسري، أم اجتماعي، أم اقتصادي، أم سياسي، وتخصيص النسل والعرض من بينها تخصيص مشوّه لا ينظر إلى الحياة في صورتها الكاملة.

5- حفظ المال: من المسلم والواضح أن حفظ المال لا يمكن أن يكون مصلحة بذاته، وإنّما يكون مساهماً في تحقيق قيم الحياة التي غابت عن التفكير المقاصدي، وإذا كان المال مساهماً، فهو ليس وحده، فهناك

16 حامد، يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 141

مفردات أخرى تُسهم، أيضاً، في تحقيق قيم الحياة، مثل التكافل، والمساواة، والحرية، وغيرها، فلماذا خُصّص المال كمقصد، إذاً، دون غيره.

هناك علماء كثيرون أبدوا ملاحظات على التفكير المقاصدي، ونظام الأولويات فيه، كما اعتمدها الشاطبي والغزالي، ونورد هذه الملاحظات:

الأول: تسلسل الضروريات، والحاجيات، والتكميليات.

والثاني: تسلسل القيم الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فكلُّ يسبق في التقديم صاحبه حسب هذا الترتيب.

بالنسبة إلى المعيار الأول، فإنه يبدو سليماً، لولا أنّ تمييز هذه المصالح عن بعضها في الأحكام لا يبدو دائماً سهلاً؛ إذ لا نعرف، دائماً، حكمة الشرائع بعلم؛ بل قد تعرف بتصوّرات وظنون، والظن لا يُغني في فقه الشرع، اللهم إلا أن نتوسّل إلى فقه القيم ببعض المعايير التي سبق الحديث عنها...

ثم إنّ هناك معيار الكثرة والقلة، وهو قد يستوجب تقديم مصلحة على ما هي أقلُّ منها درجة، مثلاً: قد يتسبب الجهاد مع إمام ظالم، في معركة صغيرة، في فتح بلد لا ينفع الأمة شيئاً، قد يتسبب في دعم حكمه الجائر، ما يعود على الأمة بضرر كبير في الاقتصاد، فالاقتصاد (إدارة الأسواق التجارية مثلاً) يُعدُّ حاجياً لا يستوجب تركه فساداً (فلا يُعدُّ ضرورياً)، ولكنه يُسبّب حرجاً (فَيُعدُّ حاجياً) حسب مصطلحهم.

فماذا نقدّم؟ أنقدّم أمراً ضرورياً، ولكنه محدود جداً، أم أمراً حاجياً، ولكنه عامٌّ وشاملٌ جداً؟

- الترتيب، الذي اعتمده الشاطبي في المصالح الضرورية، هو الآخر يخضع لهذا المعيار السابق؛ معيار الكثرة والقلة، فلو استوجبت المحافظة على أموال الأمة قتلَ شخص منهم، فإنّ المال، هنا، يُقدّم على النفس؛ لأنّ حفظه يصبح حفظاً للنظام العام، ويُعدُّ ترك حفظه مفسدة.

على أنّ هذا الترتيب، بذاته، غير معلوم من النصوص الشرعية؛ فمن قال إنّ حفظ الدين مقدّم على النفس بوجه عام، فقد يكون حفظ النفس أهمّ؛ لأنّ الدين شرع للنفس، وقد قال الله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ] سورة الأنفال آية 24. وقال عن قصة المكره على التظاهر بالكفر: [إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ] سورة النحل آية 106. فالحياة هي الأصل في نصّ الدين، ودلالة العقل، وفطرة الوجدان. إنّما سائر المصالح جاءت من أجل الإنسان، بلى قد تقدّم مصلحة الدين، باعتباره يحتوي على جملة المصالح الإنسانية، وذلك من باب سائر المعايير المرعية.

وكذلك بين العقل والنسل، ثم بين النسل والمال، وليس هناك شاهد من عقل أو شرع، بتقديم العقل على النسل، والنسل على المال، بصورة مطلقة؛ بل يرجع الأمر إلى سائر المعايير، فإذا كان الإنسان يُصاب بعاهة دائمة في عقله، أو في سائر قواه الأساسية، بسبب الزواج، منعنا عنه الزواج، وقدمنا سلامته على إنجابه، ولكن هذا بسبب أصالة حفظ النفس، وليس بسبب تقدّم العقل على النسل، وكذلك لو اقتضى الزواج ذهاب كل أموال الشخص، فلا يُقدّم عليه؛ لأنّ الأصل هو مصلحة الإنسان ذاته، وإنّما تتدرج مصالح الآخرين على أساسها حسب الترتيب الرحمي. فإذا تقدّم العقل، وسائر الأعضاء، والقوى، كما تقديم المال على النسل، قائم على أساس معيار تقديم النفس على الغير، وهو لا يعارض سائر المعايير، فمثلاً، لو أنّ النوع البشري في منطقة تعرّض لخطر الانقراض، فإنّ كل شيء يُضحي من أجل بقائه، وعموماً أقوال الأصوليين في قضية النسل لا تبدو واضحة بقدر كافٍ.

أمّا بخصوص الغزالي، ومعيار المصلحة العامة، فهناك من رأى أنّ الغزالي تعرض للحديث عن معيار المصلحة العامة والخاصة، فقال:

وتنقسم المصلحة قسمة أخرى، بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء، فمنها ما يتعلّق بمصلحة عامة في حقّ الخلق كافّة، ومنها ما يتعلّق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلّق بمصلحة شخص معيّن في واقعة نادرة.

يقول الدكتور حسّان: إنّ هذا التقسيم لم أر من صرّح به غير الإمام الغزالي. ويفصّل الكاتب علال الفاسي القول في هذا الأمر، فيقول: إنّ مصلحة الجماعة تُقدّم على مصلحة الفرد، وأنّ على الفرد أن يُضحي بمصالحه في سبيل النفع العام العائد على المجموع. ويضيف قائلاً: ويتفرّع على هذا الأصل حقّ الدولة في التوجيه الاقتصادي إذا دعت إليه المصلحة العامة، فيمكنها أن تسعّر أثمان البضائع إذا كان يترتّب على تركه الإضرار بالناس، كما يمكنها بيع طعام المحتكرين عند الحاجة إليه جبراً، وإلزامهم، بعد ذلك، باتّباع نظام المؤونة المطبّق على الجميع، وتأميم بعض المشروعات الكبرى، إذا كان في إطلاقها تزامم يؤدي إلى تراكم رأس المال في يد قلة، فيصبح به المال دولة بين فئة قليلة من الأغنياء، لاسيّما في صالح المستهلك، وصالح اقتصاد الدولة العام¹⁷.

يبقى أن نسأل الغزالي وتابعيه عن الحجّة في تقديم المصلحة العامة، ولم يقيموها، على حسب علمنا؛ بل أرسلوها إرسال القضايا الواضحة، وعلى الرغم من أنّها تبدو كذلك، إلا أنّ دراسة أصل هذا القول ساعدنا في معرفة أبعادها. وما يمكن أن تُقام حجّة على هذا القول، فيما يبدو لي، الأمور الآتية:

17 الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 177

أولاً: بديهية العقل؛ إذ إنَّ احترام حقوق المجتمع أعظم من احترام حقَّ الفرد؛ لأنَّ المجتمع هو الآخر مكوّن من أفراد. ويُلاحظ على هذه الحجّة أنّ هذه البديهية كيف غابت عن تذكرة الشرع المقدّس، علماً بأنَّ الكتاب الكريم لم يدع بصيرة شرعيّة إلا ذكرنا بها.

ثانياً: موارد تقديم الشريعة للمصالح العامة على المصالح الخاصة، وهي كثيرة، وبعض الأمثلة الآتية الذكر تشهد على ذلك، وغيرها كثير. ونقدنا على هذه الحجّة أنّها تصلح مؤيداً، ولا تصلح دليلاً؛ لأنّها استقراء ناقص لا ينفع إلا من أفاد يقيناً كافياً، فإنَّ اعتماد هذه القاعدة الأساسيّة من دون علم، يُعدّ نوعاً من الاسترسال، أو حتى العمل بالظنّ.

ثالثاً: إنّ المصالح الشرعيّة تعتمد أدلّتها ونصوصها، وهذه النصوص أقيمت إلى العرف، ولأنَّ العرف، وبالذات عرف الفقهاء والعارفين بلغة الكتاب، ومنطق الشريعة، يستنبطون من تلك الأدلّة أنّها تهتمُّ بحالة سائر أبناء المجتمع، لا أفراد منهم على حساب الآخرين، وهذا المنهج في فقه النصوص يجعلنا على ثقة بأنَّ المصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الفردية، فمثلاً قوله سبحانه: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا] سورة النساء آية 05. فهذه الآية الكريمة تدلّ على احترام المال، ولكن ليس مال الفرد على حساب المجموع؛ بل مال الناس أجمعين، وكذلك قوله سبحانه: [وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ] سورة البقرة آية 179. هنا، أيضاً، احترام الدم (الحياة) مطلوب، ولكن ليست حياة الفرد على حساب المجتمع، ولكن حياة المجتمع كلّ، وهكذا سائر أدلّة المصالح والحقوق تهدينا إلى أهميّة القيم بصورة عامّة، وليست بصورة جزئية أو فردية، وهكذا أدلّة نفي الضرر كقوله سبحانه: [إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ] سورة الأنعام آية 119. أو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً، ورواه مالك. وكذلك أدلّة نفي الحرج، كقوله سبحانه: [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ] سورة الحج آية 78، أو نفي العسر، كقوله سبحانه: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ] سورة البقرة آية 185. كلّ تلك الأدلّة ذات لغة عامّة، كما ترى، ولا يستفيد منها العرف إلا احترام حقوق الناس جميعاً. وهكذا، تهدينا إلى تفضيل المصلحة الأعم على المصلحة الأخص، فإذا انتفى الضرر شرعاً، وعرفنا أنّ مراد الشرع عدم وقوع الضرر أبداً، فعلينا أن نسعى إلى تقليل نسبة الضرر أنّي استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولا ريب في أنّ ضرر ألف فرد أعظم من ضرر عشرة، وعند تقديم ضرر الألف على عشرة فإنّنا نُسهِم، عرفاً، في إلحاق الضرر بالناس، وليس في نفيه عنهم، وهكذا يُقدّم نفي الأكثر على الأقلّ حسب هذا النص؛ لأنّه أخذ الضرر بصفة مطلقة، وليس متحقّقاً في أشخاص.

وحسب هذا الدليل، إنّ علينا أن نسعى لتأمين حقوق الفرد، أيضاً، بكلّ وسيلة ممكنة، لرعايتها إلى جانب الاهتمام بالمصالح العامّة؛ لأنّ دليل احترام حقوق الأفراد لا يزال سالماً، ولا يسقط حين تتزاحم مصاديقه؛ لأنّه

في كلّ مصداق يتجلّى ملاكه، فإنّ الواجب السعي لتحقيق كلّ المصاديق. مثلاً: الحياة محترمة، وعلينا أن نسعى لبقيائها في كلّ شخص، وإذا تزاومت حياة فرد مع حياة المجموع، فإننا نحترم حياة المجموع، ولكن نسعى، في الوقت ذاته، من أجل المحافظة على حياة هذا الفرد إلى آخر لحظة ممكنة، وبكلّ وسيلة مُتاحة، فإذا اشتعلت الحرب، وكان علينا أن نُضحي بحياة البعض للمحافظة على حياة المجتمع، فلا يعني هذا سقوط احترام حياة المقاتلين؛ بل لا بدّ من السعي، أيضاً، لتقليل نسبة الخسائر فيهم بكلّ وسيلة ممكنة.

وهكذا، الملكية (المال) محترمة، فإذا وجبت التضحية بملكية من يقع بيته على الطريق تقديماً للصالح العام، فعلينا احترام ملكيته بالقدر الممكن، وبأيّ وسيلة مُتاحة. مثلاً: تعويضها تعويضاً مناسباً، وأن نقول لصاحبها قولاً معروفاً، وهكذا.

ولهذه المفارقة أهميّة كبيرة عند وضع التشريعات، وكذلك عند تطبيق القرارات ذات السمة العامّة. وعلى أيّ حال، إنّ تقديم المصلحة العامّة يجب ألاّ يُتخذ وسيلة لضياع حقّ الأفراد، كما فعلت الدول الاشتراكية، أو التي تقودها أنظمة قمعية.

الأمثلة التي قدمناها تجعل الحاجة ضرورية إلى إيجاد معايير خاصّة لفرز تلك المصالح، وهذا ما يحتاج إلى تأسيس منهجيّ متكامل يعمل على استخلاص القيم والمقاصد أولاً، ومن ثمّ بيان سلّم الأولويات. وفي الواقع، هذه هي عملية الاستنباط والاجتهاد التي تتحرّك من الثابت إلى المتغيّر.

والخلاصة أنّ هذه الملاحظات تقودنا إلى التريث في قبول الفكر المقاصدي، وعدم رفضه على الإطلاق؛ لأنّ القاعدة التي انطلق منها التفكير المقاصدي هي قاعدة صحيحة وجدانية؛ وهي أنّ للدين مقاصد عُليا جاء لتحقيقها، وهي، بدورها، تمثّل القاعدة والمُركّز الذي قامت عليه المنظومة الفقهية والقانونيّة للدين، وقد تبين صعوبة التعرّف إلى تلك المقاصد وفقاً للمنهج المتّبع من استقراء الأحكام الجزئية، وهو ما يقودنا إلى فتح إطار جديد لهذا البحث لكي يتحقّق من خلاله التعرّف إلى تلك القيم.

لماذا التفكير القيمي؟

بات واضحاً، في أبجديات الفكر الإنساني، كون القيم تمثّل الخلفية المؤسّسة لكلّ المعارف الإنسانية، فما من توجه معرفي إنساني إلاّ يسعى لتحقيق قيم خاصّة به، تكون بمثابة الإطار الدافع، والمقوم للعلم. فعلم الأخلاق هو الذي يسعى لتحقيق القيم الأخلاقية، وعلم القانون هو الذي تتجلّى فيه قيم القانون ومبادئه، ومن ثمّ هو نظام حقوقيّ يسعى لتحقيق أهدافه، وعلم الاجتماع، كذلك، يسعى إلى الكشف عن القيم التي يقوم عليها البناء الاجتماعي. وهكذا نجد أنّ القيم هي الحاضرة دوماً في أيّ بناء معرفي، وهي الأساس الذي لولاه ما

كان للعلم وجود، ومن هنا، نعتقد أنّ دراسة أيّ علم، أو محاولة إيجاد تطبيقات خاصّة به، بعيداً عن روح القيم التي تشكّله، تُعدُّ محاولةً عبثيةً بعيدة عن ضوابط الحقيقة؛ ولذا لا نجد القاضي، مثلاً، مفوضاً في الحكم بعيداً عن مبادئ القانون وقيمه، وكذلك لا يمكن أن نتصوّر وضع أيّ نظام أخلاقي أو اجتماعي لا تُراعى فيه القيم الأخلاقية والاجتماعية، وهذه القاعدة مطّردة في كلّ مجال إنساني، حتى العلوم التطبيقية ليست ببعيدة عن ذلك؛ لأنّها في المحصلة تسعى لخدمة الجانب الإنساني بما يحتويه من قيم.

ومن هنا، لا يمكن الاعتقاد بأنّ التشريع الإسلامي بعيد عن هذا التصوّر، ونحن لا نجد في كتاب الله حكماً إلا وقد قرُن بالغاية التشريعية بتعابير واضحة تكشف عن القيمة النهائية للحكم، مثل (لعلكم) في قوله تعالى: [اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] سورة البقرة آية 21. فتكون التقوى حينها غاية وقيمة تهدف إليها العبادة، وكذلك قوله تعالى: [وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] سورة المائدة آية 06. وقوله تعالى: [وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ] سورة الأعراف آية 204. ومن ثمّ يُصبح الشكر والرحمة ضمن القيم، وهكذا نجد الشريعة أقرب إلى القيم في منهجها، وتصوّرها، ومبانيها. إن الشريعة كما بعض العلماء، فإنّها أقرب إلى القيم، ويصدق فيها المذهب القيمي -إن صحّ التعبير- أكثر من غيره، وذلك للأسباب الآتية:

- 1- أنّ الغاية الأسمى للدين هداية الإنسان إلى ربّه، وإلى تلك المثل العليا التي يأمر بها الله سبحانه، فالقيم هي روح الدّين التي يحققها الدّين بوسائل عديدة.
- 2- أنّ الله -سبحانه- هو الذي علّم أنبياءه أحكام الشريعة، وهو حكيم عليم، فكيف يشرّع حكماً بلا حكمة، أو يأمر بشيء لهو أو عبثاً سبحانه.
- 3- الدين نظام ثقافي متكامل محوره معرفة الله، ومعرفة أسمائه الحسنى، والإيمان برسّله، وملائكته، واليوم الآخر، ويتفرع من هذا المحور سائر حقائقه، كالبصائر الحياتية، والأخلاق، والتشريع. وكلّما تأملنا في هذا النظام الثقافي وجدناه أقرب إلى العقل والفطرة، وأكثر انسجاماً وتناغماً، ما يجعلنا نزداد ثقة بأنّ أحكام الدّين تنسجم مع سائر أبعاده، من أصول الدين، وبصائر الحياة، والأخلاق، التي هي قاعدة الشريعة وأصلها...

لذا نعتقد بأنّ التفكير في القيم هو النمط الذي يجب أن يسود في التشريع الإسلامي، وغيابه عن العقلية الإسلامية كان هو السبب وراء فقدان النظرة الشمولية، التي تنظر إلى الدين بكلّ أبوابه وفروعه ضمن تصوّر واحد متفاعل ومتكامل، فالقيم هي ذلك الخيط الناظم، الذي تنتظم به حقائق الدين وجواهره في بناء

معرفي واحد، وضمن هذا التصوّر لا يمكننا استبعاد الجانب التشريعي والقانوني، فهو الآخر لأبد من أن يكون تعبيراً مجسّداً لتلك الحقائق والقيم، وإلا أصبح نشازاً يسير في عكس اتجاه الحياة.

وليس لنا خيار دون التفكير القيمي، الذي يمثّل ضماناً لفقه الشرائع، والأحكام الدينية، ولاسيما ما يتعلّق بالحوادث المستجدة.

حيثيات التفكير القيمي:

لا نجد هناك فرقاً بين حيثيات التفكير المقاصدي الذي تقدّم، وحيثيات التفكير القيمي، من حيث كلاهما يركز على بُعدين؛ الأوّل: هو الواقع المتغيّر، والثاني: النصّ المستبطن للمقاصد المستوعبة لذلك الواقع المتغيّر. ولكن ما يميّز التفكير القيمي، باعتباره يستهدف استيعاب روح الشريعة، وكلّ قيمها دون حصر، أنه يكون حينها أقرب إلى حيثيات علم القانون. فالمدارس القانونية المختلفة تتفق، في المحصلة، على ضرورة وجود قيم يستهدفها المشرّع، ومن ثمّ كلّ الحثيات الدافعة لخلق نظم قانونية تستوعب الحاجة البشرية هي الحثيات نفسها التي تدعو إلى تأسيس نظام قيمي إسلامي يكون بمثابة القواعد الكلّية لاستنباط الأحكام المتغيرة، وتنحصر المفارقة الأساسية بين النظام القانوني والإسلامي في كون التشريع الإسلامي، في واقعه، نظاماً قيمياً متكاملاً، تكشف عنه منظومة القيم الماثورة في النصّ الديني، مضافاً إلى العقل المتبصّر ببصائر الوحي، والوجدان الفطري.

ويبدو البحث عن قيم التشريع بحثاً ضرورياً، ليس على أساس المذهب السائد اليوم، والذي يرى: أنّ القانون يجب أن يشرّع من أجل أهداف واضحة ومدرّسة فحسب؛ بل حتى عند أتباع العديد من المذاهب القانونية الأخرى، التي سبق الحديث عنها، وعن دور الأهداف فيها، وفيما يلي بيان موجز عن ارتباط تلك المذاهب بالبحث عن الأهداف.

أولاً: لأنّ المذهب الإرادي يرى أنّ القانون تعبير عن إرادة المشرّع، فإنّه يُثير السؤال: ما الذي استهدفه المشرّع الذي أراد هذا القانون؟ ومن هنا، توصّل الفقيه القانوني (بيرينغ) (وهو أشد من ينادي بدور الإرادة في القانون) إلى القناعة بأنّ فكرة الهدف هي التي تعطي، من حيث النتيجة، مفتاح تكوين القانون.

ثانياً: المذهب الاجتماعي يختلف باختلاف المؤمنين به. ولكن أكثر أتباع هذا المذهب يجدون البحث عن أهدافه مفيداً؛ لأنّ هذه الظاهرة ليست عبثية، ولا عاطفية؛ بل هي تعبّر عن بشر عقلاء يريدون الوصول إلى نتيجة، فما تلك النتيجة (الهدف أو القيمة)؟

أما علماء الاجتماع الأمريكيون (كما المقننين الماركسيين)، فقد اهتموا بنتائج التشريع كثيراً؛ لأنهم وجدوا أن الذين يتخذون قرارات لا بُدَّ أن يختاروا بين أهداف مختلفة، فيختاروا بعضاً دون بعض. فإذا، عليهم أن يدرسوا تلك الأهداف لتسهيل عملية الاختيار.

ثالثاً: المذهب الطبيعي، الذي يؤمن بمادية خالدة يعتمد عليها المشرع في التقنين؛ فإنه، بدوره، يبحث عن أهداف التشريع. (لماذا؟) لأن المبادئ الخالدة أهداف عليا سامية، ولا تتحول إلى تشريع فعلي دون تطبيقها على الحوادث والمتغيرات. فلا بدَّ من أن يعرفوا كيف يفصلون تلك المبادئ العليا تفصيلاً يسمح لهم بوضع قوانين تصدر منها.

رابعاً: المذهب النفعي الذي يختلف، بدوره، في اتجاهين؛ الاتجاه الذي يزعم أن مصلحة الفرد هي الأهم، واتجاه يرى أن سعادة كل فرد لا تتحقق إلا بسعادة الجميع. يبدو أن الاتجاه الأول يعود إلى هذا القول بالتالي. وهكذا، كيف يتحقق البحث عن السعادة الجمعية؟ وما الأهداف التي لو تحققت بلغت البشرية ذروة السعادة، وهذا هو المطلوب في بحث القيم.

خامساً: المذهب الصوري (كلسن) الذي لا يأبه بالبحث عن أهداف القانون. ولكنه إنما يترك البحث عنها؛ لأنها تثير الجدل، ولا تصل إلى نتيجة واضحة؛ ولأنه لا يرى أن ذلك هو وظيفة المقنن؛ إذ إنه يركز نظره في صورة القانون، وليس في أصوله ومحتوياته. وهكذا، فإنه لا يخالف البحث عن أهداف القانون بحثاً مستقلاً عن البحث القانوني.

كلمة أخيرة: على الرغم من أهمية معرفة القانون، وقيمه المثلى، فإن كتب التشريع خلت سابقاً من هذا البحث المهم، تقريباً، اللهم إلا في الفترة الأخيرة، والسبب أن البحث عن الأهداف يرجع إلى الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، أكثر مما يعود إلى علم القانون، وكما يقول باوند: «إن وضع القانون، أو العثور عليه -سمّه ما شئت- يفترض وجود صورة عقلية لما يعملها المرء، والسبب الذي يعمل من أجله. ومن ثم كانت طبيعة القانون ساحة الصراع الأساسية لعلم القانون، منذ أن ابتدأ الفلاسفة الإغريق يجادلون حول أساس سلطة القانون، ولكن غاية القانون قد نوقشت في علم السياسة أكثر مما نوقشت في علم القانون، وبهذا، يتضح أن القيمة، أو الهدف، أو الغاية، لها الدور الأساسي لأي تأسيس قانوني أو تشريعي؛ لأنها الإطار الذي تدور حوله اللوائح القانونية، أو الأحكام الشرعية، ومن هنا، كانت الضرورة المنهجية تقتضي تكوين إطار قيمي مترابط في شكل هرمي يتدرج من قيمة القيم إلى قاعدة الهرم في شكل منسجم تتراتب فيه القيم حسب التفاضل والأولويات، حتى تمثل تلك القيم فيما بينها أصولاً عامة يرجع إليها المشرع، كما هو الحال في مبادئ الدستور التي تُعدُّ الأساس لروح القانون. وكذلك التشريع الإسلامي ينبعث من روح

عامّة، وقيم سامية، تسري في أحكامه وأنظمتها»¹⁸. وهذه القيم الشرعية هي نفسها البصائر والحكم المبنوثة في النصوص الدينية، حيث نجد آيات الكتاب هدى وبصائر، ومن ثمّ حكماً يتبعها شرعة ومنهاج، وأخيراً حدود وأحكام. فالمنهجية المقترحة، إذًا، هي البحث عن هذه القيم والحكم، ما يعني ليس فقهاً للأحكام الفقهية فحسب، بل فقه كلّ الشريعة التي تستوعب كلّ جوانب الحياة الإنسانية.

آلية التفكير القيمي:

نقطة البداية في التفكير القيمي في الشريعة الإسلامية هي البحث عن أمّ القيم، أو قيمة القيم، لتمثّل لنا قمة الهرم الذي تنساب منه بقية القيم، وهي النقطة التي بدأ منها كثير من المدارس الأخلاقية، التي بحثت عن جوهر الأخلاق، فنجدها عند المسيحية الحب، وعند الزرادشتية المسؤولية، وعند الكونفوشيوسية البرّ بالآباء، وعند الطاوية التبسيط.

أمّا في المذاهب الحديثة، فهي عند كَأنط: سيادة الغايات، وأن تجعل إرادتك متّقةً مع إرادات الآخرين، وتحافظ على كرامة البشر، وعند كيركغارد: هي قلق داخلي، وأصلها الإيمان الخالص، وعند توماس مور: التماثل الرياضي، وعند هوبز: الاهتمام بالدوافع والمنفّرات، وعند دي ميستر: تحديد القيمة حسب المردود، وعند متشنيكوف: التضامن المنفعي، وعند فرويد: إطلاق الحرية الجنسيّة وفكّ عقدها، وعند نيتشه: الحيوية الفردية والحياة لمن غلب، وعند هيوم: حساسية فيزيائية تصنعها التربية، وراو الفاعلية (تجربة ذاتية)، وعند برغسون: الاندفاع الذي يقاوم به الإنسان جبر المادية، وعند سارتر: ممارسة الحرية الذاتية شريطة أن تكتمل بممارسة الآخرين حرياتهم.

فكلّ مذهب من هذه المذاهب اختار مرتكزاً ليكون أساس البناء الأخلاقي والسلوكي، فالقيمة العليا، وجوهر الأخلاق، هما المحور الذي تدور حوله بقية القيم، مُشكّلةً فيما بينها منظومة قيمية متكاملة تُبنى على أساسها المواقف، وتُحدّد على ضوءها الاتجاهات، وبغياض هذه القيمة، أو فقدانها، ينفطر عقد القيم، وتضيع معها الأولويات، ومن هنا، كان البحث عن أمّ القيم ضرورة تفرضها الطبيعة المنهجية، فلا يُمكن الكلام عن نظام قيمي شرعي من دون الإجابة عن هذا السؤال: ما قيمة القيم في التشريع الإسلامي؟

في قَمّة الهرم القيمي، يتجلّى نور التوحيد، ثمّ أسماء الله الحسنى، وبعدها يأتي دور الإيمان صلةً بين الحقّ والخلق، ومن الإيمان تجري روافد القيم؛ لأنّ الإيمان، في واقعه، هو التسليم للحقّ، وفي البدء التسليم للحقّ القيوم، الذي به قامت السماوات والأرض، ثمّ التسليم لأسمائه الحسنى، التي تتجلّى في سننه، وفي الخليقة، وفي الشريعة، وحدود أحكامه.

18 المدرسي محمد تقي الدين، التشريع الاسلامي، ج3، ص 296

كيف يتحقق ذلك؟

إذا نظرنا إلى حقيقة الإيمان نجد أنّها، في الواقع، تعبير عن الاعتراف بالحق؛ لأنّ العقل الذي يثق بذاته، حين يكشف عن حقيقة لا يرتاب فيها، يكون مصدر إيماننا بها، واعترافنا بوجودها، والاعتراف بما للحق من أبعاد وامتدادات، فحين تؤمن بوجود شخص لا بدّ من أن تعترف بحقه في الحياة، وحقه في أن يشغل حيّزاً من الأرض، وحقه في أن يتنفس، وأن يفكر، وأن ينطق... وهكذا، حين نعترف بالله وبأسمائه، وبالشمس، والأرض، والحياة... نشرع في بناء الحقوق الموضوعية، «وهنا، نتساءل: ماذا يعني الاعتراف بهذه الحقائق، و، حسب التعبير القرآني، الإيمان بها؟ يعني: أن أحدّد موقعي منها، باعتبارها قائمة وثابتة، ولها امتدادها، وأثرها عليّ، فإذا آمنت بوجود الشمس، فإنّي أعترف بأنّها تشرق عليّ، وأنّها تؤثر فيّ، وأنّها ذات أنظمة تسير بها، وأنا، شخصياً، أتفاعل مع تلك الأنظمة، مثل، قربها في الصيف، وبعدها في الشتاء، وفائدة أشعتها حيناً، وضرها حيناً آخر، وهكذا...، إنّ هذا الاعتراف يُعدُّ بذرة الحقّ في أرض القانون التي تنمو، وتنمو، حتى تصبح شجرة باسقة... فكلّ شيء موجود فوق هذا الكوكب يُعدُّ ذا حقّ؛ لأنّنا نعترف به، وبأنّه موجود، ووجوده حقّ، فعليّنا أن نتكيّف مع هذا الموجود. فمثلاً، الغابة موجودة، وحقّها الاعتراف بها، فقد نسخرها لمصلحتنا، وهذا حقّها علينا، وقد نحافظ عليها، وهذا، أيضاً، حقّها علينا؛ لأنّ اعترافنا بها يستدعي التكيّف معها بصورة أو بأخرى.

وهكذا، تصبح المحافظة على البيئة الكونية أحد أبعاد هذه الفلسفة، التي تشتمل، بطبيعة الحال، على البشر، باعتبارهم الكائنات الأقرب إلينا، فكلّ إنسان أعترف بوجوده، فإنّي أعترف بحقه، فهو قائم، يشغل حيّزاً من الأرض (حقّ الإقامة)، وتستمرّ حياته بالرزق، والمأوى، والصحة (الحقوق الطبيعية)، وهو عاقل مثلي، فيتطلع إلى المعرفة (حقّ العلم)، وإلى التكامل المعنوي (فلا يجوز التعرض لشخصيته وعرضه)، وهكذا تأتي شرعية الحقوق، حسب هذه الفلسفة، ليس من منفعة الشيء للذات، ولكن من الاعتراف بوجوده كشيء موضوعي قائم بذاته. على أنّ الاعتراف بالحقائق أنفع للبشر من الاصطدام معها، ومن ثمّ ينتهي الإيمان إلى خير الذات أيضاً.

وما دامت الحقوق معترفاً بها، لا بدّ من تنظيمها، ليس لضرب بعضها ببعض، وإنّما بهدف الوفاء بها جميعاً. وهذا التنظيم هو خاصّة القانون، وذلك الوفاء هدفه.

ومن ثمّ يُصبح الإيمان قيمة القيم، وعندما نقصد الإيمان نقصد كلا جانبيه؛ الإيمان بالغيب، والإيمان بالشهود، أو حقوق الله، وحقوق الناس، ويأتي في حقّ الله العبادة، التي تنفرع منها بقية القيم العبادية.

أما كيف تتدرج بقية القيم من الإيمان، فكلمة الفصل في معرفة أمّ القيم، وجوهر الأخلاق، وأمّ الفضائل: أنّها الإيمان، وأبسط تعريف له، تقبّل الحقّ كلّهُ، والتسليم له طوعاً، ويتشعّب من الإيمان: الحبُّ، والعدلُ، والحياة. ومن كلّ شعبة تفيض قيم أخرى حسب التفصيل.

قائمة المصادر والمراجع:

- القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي السلطة القضائية، دار النفائس، بيروت، 1978م.
- الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة السابعة، دون إشارة إلى بلد الطبع، 1981م.
- العمروسي، أنور، التشريع والقضاء في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1984م.
- حسين، محمد نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي، الجريمة، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، 2007م.
- مشرفة، عطية، القضاء في الإسلام، شركة الشرق الأوسط، القاهرة، 1966م.
- مناع، حكيمة، حماية الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة/ الجزائر، 2004م.
- زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، دون سنة.
- الإمام مالك، موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد أحمد راتب عرموش، دار النفائس بيروت، 1982م.
- عبد المقصود، عبد الخالق غريب، نقض الأحكام القضائية في التشريع الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، 1993م.
- الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ط السعادة، مصر.
- النبهان، محمد فاروق، المدخل لدراسة التشريع الإسلامي الفاسي - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط الكويت.
- شلبي، مصطفى، أصول الفقه، دار الفكر العربي، مصر.
- د. حسان - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي.
- مجلة بصائر الوحي، التشريع الاسلامي بين التفكير المقاصدي والتفكير القيمي، الشيخ معتصم سيد احمد

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com