الحرية في سياق الجدل المقاصدي

دراسة في ضوء منهجية التقصيد الشرعي للكلّيات

Freedom in the context of Maqasid debate

A study in the light of the methodology of comprehensive Shariah Objectives

المختار الأحمر[1]

جامعة محمد الخامس بالرباط

باحث بمركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة – قطر

mokhtarabdi@hotmail.com

تاريخ الوصول 20 /2019/06 القبول 2020/05/19 النشر علي الخط 2021/09/15

Received 20 /06/2019 Accepted 19/05/2020 Published online 15/09/2021

ملخّص:

يتناول هذا البحث بعض جوانب النقاشات والجدالات التي عرفها البحث المقاصدي قديمًا وحديثًا، وقد جعل من مسألة الحرية نموذجًا وموضوعًا للجدل الحديث الذي عرفه الفكر المقاصدي، باعتبارها أكثر قيمة حظيت باهتمام كبير. فقد رأى البعض أن الحرية تحتلُّ مكانة مهمة في بنية الشريعة ومنظومتها المقاصدية، غير أنه لا يمكن أن تصنَّف ضمن الكليات المقاصدية. وفي المقابل يرى آخرون أن الحرية جديرة بأن تضاف إلى الكليات الخمس باعتبارها إحدى القيم الضرورية التي دعت الشريعة الإسلامية إلى تمثُّلها ورعايتها، فضلاً عن كونها أكثر القيم الإنسانية إلحاحًا وطلبًا في العصر الحديث.

وبناء على ذلك حاول البحث رصد أهم النقاشات التي عرفها موضوع الحرية في سياق الجدل المقاصدي المتعلق بمنظومة المقاصد الكلية، وما إذا كانت هذه المنظومة قابلة للزيادة في مكوناتها وفق منطق العلم ومنهجية بناء المقاصد، لينتهي البحث إلى وضع قيمة الحرية في إطارها الذي يتعين وضعها فيه، من خلال تحديد مجال انتمائها في الخريطة المقاصدية.

الكلمات المفتاحية: الحرية، المقاصد، الكليات، الضروريات الخمس.

Abstract

This paper was an attempt to explore some aspects of the debates and controversies in Maqasid Al Shariah research in the past and present time. Since freedom received considerable attention, it was presented as a topic which reflects the present debates of Maqasid thought. Some considered freedom to be an important part of the structure of Islamic law and its Maqasid system but could not be classified within the five necessities. Some others argue that freedom should be added to the five necessities as one of the essential values, that Shariah has called for it to be represented and nurtured, and one of the highly demanded human values of modern time. In view of this, the elaborations focused on the main debates about freedom in the context of conceptual debate related to Maqasid necessities system, and whether the components of this system can be further developed according to the logic of science and methodology of shariah objectives construct. the findings suggested that the value of freedom was placed within its appropriate framework by determining its area of interest in the Maqasid framework.

Keywords: Freedom, Maqasid (Shariah Objectives), Five necessities.

[1] المؤلف المرسل: المختار الأحمر الإيميل: mokhtarabdi@hotmail.com

مقدمة:

تُعَدُّ مقاصد الشريعة أحد النظريات المعرفية المهمة التي حظيت بحظّ وافر من الجدل قديمًا وحديثًا، سواء كان ذلك في سياق التأسيس والتأصيل أو التجديد والتفعيل، وقد اتخذ هذا الجدل أشكالاً متباينة سواء من حيث فهم معاني المقاصد، أو من حيث تحديد مجالها ورسم حدودها، حتى صرنا أمام كمٍّ هائل من الكتابات والدراسات التي خطَّت في هذا الفن مما يعكس حجم التباين في مجال ظلّت تحكمه تاريخيًّا ظروف وملابسات ومدارك عقلية وأوامر شرعية.

ومن القضايا التي حظيت باهتمام وجدل كبيرين في البحث المقاصدي قضية تحديد مصالح العباد وضروريات الحياة الإنسانية، حيث اجتهد العلماء المقاصديون في تحديد هذه المصالح والضروريات، بناء على استقرائهم لنصوص الشريعة، وقاموا بترتيبها وتصنيفها وفق أنساق محددة، كما أضحى البحث في الضروريات الخمس محور الكلام في مقاصد الشريعة إلى يومنا هذا، وأثيرت حول هذه الضروريات العديد من التساؤلات والإشكالات، ولعل أبرزها موضوعان اثنان: المعيار المعتمد في تحديدها، ومسألة الحصر والزيادة فيها، ومازالت هذه الموضوعات محطّ إشكال في التفكير المقاصدي الحديث.

ومن أجل ذلك ظهرت أطروحات تدعو إلى تجديد الفكر المقاصدي، وإضافة بعض القيم والمفاهيم ضمن الكليات الخمس، مثل الحرية والعدل والمساواة والخُلق، وحفظ إنسانية الإنسان وحفظ البيئة، كما دعت أطروحات أخرى إلى إعادة هيكلة النسق الكلي لهذه الضروريات وترتيبه وفقًا لمستجدات الواقع وأولويات الأمة واحتياجاتها.

وتعدّ الحرية إحدى القيم التي حظيت بحجم هائل من النقاشات والجدالات، حيث أضحت محور الجدل المقاصدي المعاصر الذي لازم تطور الخطاب الإسلامي في مسألة الحرية، وذلك في سياق محاولات إبراز هذه القيمة في التنظير الفقهي عموما والمقاصدي على وجه التحديد. وشكّلت جهود محمد الطاهر بن عاشور أرضية خصبة انطلق منها النقاش المقاصدي حول مسألة الحرية، وتبعه في ذلك علال الفاسي، حيث قاموا بمجهود مقدَّر في تأصيل وترسيخ مقصد الحرية، غير أن ابن عاشور كان أكثر إلحاحًا وتوضيحًا لعلاقة الحرية بمنظومة المقاصد حين اعتبرها مقصدًا من مقاصد الشريعة أو هي أساس هذه المقاصد انطلاقًا من كونها وصف فطري، حيث مثَّلت الفطرة لديه أساسًا مهمًّا في صياغة نظريته في مقاصد الشريعة.

وانخرط في النقاش حول مسألة الحرية في علاقتها بمقاصد الشريعة عدد من المفكرين والعلماء، فظهرت العديد من الأطروحات اتخذت أشكالاً ومضامين متعددة حول تلك العلاقة، حيث رأى البعض أن الحرية تحتلُّ مكانة مهمة في بنية الشريعة ومنظومتها المقاصدية، غير أنه لا يمكن أن تصنَّف ضمن الكليات المقاصدية. وفي المقابل يرى آخرون أن الحرية جديرة بأن تضاف إلى الكليات الخمس باعتبارها إحدى القيم الضرورية التي دعت الشريعة الإسلامية إلى تمثُّلها ورعايتها، فضلاً عن كونها أكثر القيم الإنسانية إلحاحًا وطلبًا في العصر الحديث.

إن الخلاف الوارد في مسألة الحرية لم يكن حول أهميتها في النظر الإسلامي، ولكن في تحديد تموضعها في النسق المقاصدي، وهذا هو الجانب البارز والظاهر من الإشكالية التي نحاول معالجتها، وهو ما يدفعنا إلى تحرير محلّ النزاع والإشكال، ببيان الموقع الذي تحتله الحرية في منظومة المقاصد، وتتبع المسالك والمنهجيات المعتمدة في ذلك، وما إذا كانت تفي بالمنهج العلمي الذي رسمه علماء الأصول في تحديد الكليات.

وسأحاول معالجة الموضوع من خلال الإجابة على الأسئلة الآتية:

- ما هي ضوابط ومعايير الإنتماء إلى نسق الكليات الضرورية؟
- هل ضبط وتحديد الكليات المقاصدية يستند على مجرد مقرّرات الشرع، أم يستند أيضًا إلى الواقع وحاجات الناس؟
- هل الأطروحات المعنية بإضافة الحرية ضمن المقاصد الكلية قد التزمت المسالك العلمية والمنهجية في البناء المقاصدي؟
- أين يكمن موقع الحرية في النسق المقاصدي؟
- هل عدم إدراج الحرية ضمن الكليات المقاصدية، يعدّ تنقيصًا من قيمتها ومكانتها في النظر الإسلامي؟

هذه الأسئلة ستكون محور هذه الدراسة، والتي تتكون من ثلاثة محاور هي:

- مفهوم الحرية وأبعادها في النظر الإسلامي.
- المقاصد الضرورية وجدل المعيار والحصر.
- الحرية بين المقاصد الكلية والمقاصد العامة.

أولا: الحرية: المفهوم والأبعاد

1. مفهوم الحرية

يختلف مفهوم الحرية بحسب المجال التداولي الذي نشأ وتشكّل فيه من جهة، ومن جهة أخرى بحسب السياق الاجتماعي والتاريخي المواكب، فنجد أن للمفهوم معاني ودلالات في اللسان العربي مما شاع استعماله لدى العرب، كما يتخذ معاني متعددة في المجال الإسلامي باختلاف روافده المعرفية سواء في الفقه أو التفسير أو علم الكلام ومجال الأخلاق، لكن حينما يتعلق الموضوع بالسياق الحديث فإننا نجد أن مفهوم الحرية يختلف من ناحيتين، الأولى من حيث رسم حدوده وتحديد نطاقه، حيث تبلور المفهوم وتفرعت دلالاته لتشمل مجالات متعددة ومساحات واسعة، والناحية الثانية من حيث ماهيته ومضامينه التي تشكّلت بفعل المقاربة والفلسفة الحديثة، والتي قامت على الطابع الفردي لمفهوم الحرية.

في المجال العربي استعمل العرب – بحسب معاجم اللغة – لفظ الحرية للدلالة على معاني عدة، منها ما خالف العبودية وبَرِئَ من العيب والنقص، فيقال حرره أي أعتقه، والحُرُّ بِالضَّمِّ، نقيض العبد، ويقال طِينٌ حُرٌّ أي لا رمْل فيه. كما تستعمل العرب لفظ الحرية أيضا من خلال أصلها التركيبي للدلالة على خلاف البَرْد، وهو الحَرُّ[1]. كما تُطلق الحرية على من لم تتملّكه الصفات الذميمة من الحِرص والشّره على المقتنيات الدنيوية[2]، وإلى خلاف ذلك أشار النبيّ صلّى الله عليه وسلم بقوله: "تعس عبد الدّرهم، تعس عبد الدّينار"[3] أي من أصبح عبدًا لهما، وقيل: "عبد الشهوة أذلُّ من عبد الرق"[4]. ويدخل في المعنى الأخير للحرية قول امرأة عمران: {رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا} (آل عمران:35)، أي خالصًا لا يخالطه شيء من أمر الدنيا، كما نُقل عن مجاهد، أو "الذي لا يَعمل للدنيا ولا يتزوج، ويعمل للآخرة" كما جاء في تفسير مقاتل بن سليمان[5].

---

[1] - معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ-1979م، ج2، ص6،7.

[2] - مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، دار القلم، ط3، 1423هـ-2002م، ص224.

[3] - رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، رقم الحديث: 2886.

[4] - مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ص224.

[5] - التفسير الكبير، مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله شحاته، بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1423هـ، ج1، ص271.

ويطلق العرب أيضا لفظ الحرّ ويقصدون به الشريف والخيِّر من الناس، وحُرِّيَّةُ العرب أشرافهم وأفاضلهم[1]، ولذلك قالت هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان عند مبايعة النبي صلى الله عليه وسلم: "أَوَتزني الحرة؟!"[2]، فهي تقصد الأشراف والأخيار من النساء، فأصبح مفهوم الحرية مقترنا عُرفا بالعفة، لأن "الحرة صارت في عرف العامة هي العفيفة، بخلاف الإماء فلم تكنّ عفائف"[3]، ويعود أصل استخدام هذا المعنى إلى ذلك الميل الإنساني العام في نسبة الصفات الذميمة للرقيق، والحميدة للأحرار من البشر[4]، ولذات المعنى شاع المثل العربي القائل: "تجوع الحرة ولا تأكل بثديها"[5]، وهنا يتخذ مفهوم الحرية معنى أوسع للدلالة على العفة، ولذلك "جرى في عرف طائفة استعمالهم لفظ الحرية بمعنى العفة دون العتق"[6].

وخلاصة القول أن الحرية في اللسان العربي وإن تنوعت مفرداتها وتعبيراتها، فهي تدلّ على معاني تكتسي قدرًا كبيرًا من التشابه فيما بينها، فهي تدلّ على خلاف الرِّقِّ والعبودية، كما تدلّ على الخُلوُص والنقاء من الشوائب والنقائص والصفات الذميمة، وانتفاء القيد أو العيب المؤدي للانتقاص بقيمة الإنسان سواء في الجوانب المادية أو المعنوية.

وفي التراث الإسلامي نجد أن الحرية مفهوم مركَّب وذو أبعاد متعددة وذلك بحسب المجال المستَعمل فيه، فمفهوم الحرية في علم الكلام ليس هو نفسه المتداول في مجال الفقه أو علم التصوف، إذ الحرية في علم الكلام تأتي في مقابل الجَبْر، حيث تم استعمالها للتعبير عن إرادة الاختيار لدى العبد، وذلك في سياق الجدل الدائر حول إشكالية الجبر والاختيار أو القضاء والإرادة، وفِعْل العبد وفعل الله تعالى، وقد ترتَّب عن هذا الجدل الكلامي ظهور نظريات كنظرية الجبر ونظرية التفويض ونظرية الكَسْب، فالحرية إذن برزت في الأبحاث الكلامية باعتبارها إشكالية تصورية وأخلاقية.

ومن أبعاد الحرية في المجال الإسلامي ما هو فقهي، حيث تستعمل بمعنى عدم تعلُّق فعل الشخص بحق الغير، أو بتعبير التهانوي: "خُلوص حُكمِيّ يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه"[7]، كما تستعمل بمعنى الخلاص من وضعية العبودية أو الرقّ، وقد رتّب الفقهاء على هذا الكثير من الأحكام الشرعية، ولذلك اشترطوا في أهلية العقود والتصرفات امتلاك حرية التصرف، ومن معانيها: "أن يكون تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفاً غير متوقّف على رضا أحد آخر"[8]، وهذا محلّ اعتبار في تنفيذ الالتزامات وإقرار التصرفات.

ومن ناحية أخرى نجد أن مفهوم الحرية يتخذ معنى آخر عند كتّاب التصوف وأرباب السلوك، فمن معاني الحرية عندهم التخلّص من العلائق الصارفة عن الاتصال بالله تعالى، قال الجرجاني: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقِّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب: حرية العامة عن رقّ الشهوات. وحرية الخاصة عن رقّ المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق. وحرية خاصة الخاصة عن رقّ الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار"[9].

ومن معاني الحرية ما هو إنساني يشترك فيه الجميع، وهو المعنى الذي تصبح معه الحرية قيمة إنسانية عامة تتجاوز التجربة الخاصة التي تحكمها الخصوصيات التاريخية، ومن تأمّل الكثير من التعريفات التي قدّمها العرب والمسلمون قديمًا وحديثًا، أو التي صاغها الغربيون في

[1] - لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ، ج4، ص 182.
[2] - أخرجه أبو يعلى في مسنده، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق ، دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ/ 1984م، ج8، ص 194.
[3] - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، 1416هـ/1995م، ج32، ص 122.
[4] - انظر: مفهوم الحرية في الإسلام، روزنتال، فرانز، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، معن زيادة، دار المدار الإسلامي، 2007م، ص30.
[5] - اعتلال القلوب، محمد بن جعفر الخرائطي، تحقيق: حمدي الدمرداش، الرياض، نزار مصطفى الباز، 1421هـ/2000م، ص 156.
[6] – انظر: إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ /1991م، ج4، ص175.
[7] – كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، ج1، ص641.
[8] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م، ج3، ص371.
[9] – التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م، ص86.

العصر الحديث، يلمح قدرًا كبيرًا من التشابه وإن اختلفت السياقات، فالحرية عندهم لا تخرج عن كونها القدرة على الفعل والاختيار دون أي وصاية أو تحجير، فهي عند فلاسفة الغرب حقٌّ من حقوق الإنسان الطبيعية، بغض النظر عن اختلافهم في ممارسة هذا الحق هل يكون على أساس فكرة الحق الطبيعي أم على أساس فكرة الحق المدني[1]، فمثلا يعرِّفها جون لوك بأنها: "الحق في فعل أي شيء تسمح به القوانين"[2]، ويعرِّفها الفيلسوف الفرنسي فولتير بأنها: "توجد حيث يكون الشخص مستقلا عن كل شيء، فيما عدا القانون"[3]، ويعرِّفها الفقيه الفرنسي ريفيرو بأنها: "سلطة الإنسان في أن يختار سلوكه الشخصي من تلقاء نفسه"[4]، فالحرية بحسب هؤلاء وغيرهم من فلاسفة الغرب هي حق طبيعي لا يمكن التنازل عنه، يقول جون لوك: "تخلّي الإنسان عن حريته هو تخلّيه عن صفته كإنسان"[5].

وفي الأدبيات الإسلامية الحديثة نجد نفس المعاني السابقة وإن اختلفت في بعض التفاصيل، فالحرية مثلا في لغة الفقهاء تعني: "القدرة على التصرف بملء الإرادة والاختيار"[6]، وهي بحسب الموسوعة العربية العالمية: "الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرِّروا ويفعلوا بوحي من إرادتهم، ودونما أية ضغوط من أي نوع عليهم"[7]، ويعرِّفها فتحي الدريني بأنها: "المِكْنة العامة التي قررها الشرع للأفراد على السواء، تمكينًا لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير"[8]، وعرَّفها محمد الطاهر بن عاشور بأنها: "عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله غيره"[9]، فالحرية بحسب هذه التعريفات هي القدرة والاستطاعة على فعل الشيء أو تركه، فهي فهي وصف لإرادة الإنسان عندما تكون خالية من أي قيد أو ضغط يدفعه لاتخاذ موقف معين.

وخلاصة الأمر أن الحرية في التراث الإسلامي تدور حول معنيين، أحدهما ناشئ عن الآخر، هما: حرية الرقبة، وحرية التصرف، فالمعنى الأول هو ضد العبودية، وهي أن يكون الشخص متحررا من كل أشكال الوصاية، قادرا على التصرف في شؤونه أصالة، غير متوقف على رضا غيره. والمعنى الثاني: تمكُّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء من دون مُعارِض، وهذا المعنى الثاني "ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال" [10] كما قال محمد الطاهر بن عاشور.

---

[1] – هناك نظريتان في علاقة الحرية بالسلطة، الأولى تتبنى ربط هذه الحرية وغيرها من الحقوق بمفهوم القانون الطبيعي، والتي تستلزم إطلاق إرادة الفرد دون أي قيد وإن كان هذا القيد هو القانون، ومن رواد هذه النظرية توماس هوبز الذي يرى أن الحرية تتناقض مع مفهوم العقد والقانون حيث قال: "لقد أقام الناس قيوداً مصطنعة أسموها القانون المدني، كما أقاموا كيانًا مصطنعًا أسموه المجتمع السياسي، وذلك بغية تحقيق السلام والأمن" توماس هوبز، المارد، ص 375 Thomas : .Hobbes, Leviathan, in William Bernstein (NY: Holt, 1969). أما النظرية الثانية فإنها تربط الحرية بمفهوم العقد الاجتماعي والقانون، ومن روادها جون لوك.

[2] – الحريات العامة، كريم كشاكش، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1987، ص25.

[3] – الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، محمد عصفور، بدون اسم الناشر، 1961، ص19.

[4] - Rivero Jean, Les libertés publiques, t. 1, Les droits de l'homme, Paris, PUF, 5ème édition, 1987, p.21

[5] - John LOCKE, Traité du gouvernement civil, Une édit, électronique, Traduction française de David Mazel, à partir du texte de la 5e édition de Londres publiée en 1728. Paris : Garnier Flammarion, Dème édit, corrigée, Québec 1992. ,p.18.

[6] – معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنيبي، بيروت، دار النفائس، ط1، 1408هـ/1988م، ص216.

[7] – الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء والباحثين، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط2، 1419ء/1999م، المجلد التاسع، حرف ح، ص305.

[8] – الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده، فتحي الدريني، دمشق، مؤسسة الرسالة ، 1967م، ص193-195.

[9] – أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، ص160.

[10] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص372.

وفي أزمان لاحقة تطور مفهوم الحرية خاصة في سياقه الغربي الحداثي، وتعددت مجالاته ومعاييره، ووقع الكثير من رواد الفكر العربي تحت تأثير هذا المفهوم، وأصبح سؤال الحرية هاجسًا حقيقيًا طال عدة مفاهيم أخرى، كما طرح على العقل الإسلامي عدة إشكالات وقضايا تمسُّ جوانب فكرية وسياسية ودينية، وبالتبع طُرح سؤال موقع الحرية في النسق الإسلامي بكل روافده ومجالاته.

2. الحرية قيمة فطرية وأخلاقية

لا أقصد بالحرية هنا مفهومها الكلامي والمتافيزيقي كما خطته كتب العقيدة وعلم الكلام حيث الحديث عن الجبر والاختيار في الفعل الإنساني، أو باعتبارها إشكالية سياسية كما في الأدبيات الحداثية، أو غيرها من الدلالات المختلفة، ولكن أقصد ذلك البعد القيمي والمعياري المجرَّد من أي خصوصية تاريخية أو تجربة إنسانية. فالحرية هي أكثر من كونها قيمة إنسانية منصوص عليها في ثنايا الشريعة، أو تلبِّي حاجات الإنسان الاجتماعية، بل ترتبط بخَلْق الإنسان ابتداءً، فهي جزء من فطرته التي فَطَرَهُ الله عليها، وهو ما يدلُّ عليه قوله تعالى: {إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا} (الإنسان:3،2)، ويلخِّصه أيضًا قول عمر بن الخطاب: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"[1].

إن الحرية والوجود أمران متداخلان منذ أن خلق الله الخلق وسخَّر له هذا الكون ليعيش ويكدح في مناكبه، فهي ليست قيمة حادثة على الإنسان، متولِّدة بفعل الضرورات الاجتماعية، بل هي قيمة حصلت له بالطبيعة التكوينية، فهي مَنْزَعٌ فطري في الإنسان، أو كما قال محمد الطاهر بن عاشور: "هي وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرَّفوا في أول وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير"[2]. بل إن الحرية من أهم مظاهر العدل والتكريم الإلهي للإنسان، حيث خلق الله تعالى الإنسان أوّل ما خلقه معززًا مكرَّمًا، حُرًّا طليقًا، حيث امتدَّ هذا التكريم إلى حدِّ إسكانه الجنة وإطلاق حريته فيها دون أن يكون له من الأفعال ما يستحق به هذا العطاء: {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا} (البقرة:35). بل إن "الفضيلة الوحيدة التي يتميز بها الإنسان على جميع الموجودات في العالم هي إرادته، يعني أنه الموجود الوحيد الذي يمكن أن يعمل شيئًا حتى خلاف طبيعته، ويختار شيئًا ضد غريزته"[3] كما قال علي شريعتي.

وبهذا تكون الحرية قيمة فطرية سابقة على التكليف، وذلك بجعل عبادة الله تعالى واتِّباع ما أمر به قصدًا للإنسان قائمًا بوعي على اختياره وإرادته، بل لا معنى للتكليف ولا للجزاء بدونها، إذْ إنَّ مناط الجزاء في الإسلام هو العقل والاستطاعة والحرية؛ فالعقل هو مناط التكليف، والاستطاعة شرطه، وأساس الاستطاعة هي الحرية. كما أن الإيمان بالله تعالى يتأسَّس على قاعدة حرية الاختيار، بجعل الإنسان مخيَّر ومسؤول عن مواقفه وأفعاله، بعيدًا عن كل ضغط أو إكراه تكويني: {فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ} (الكهف:29)، لكن في المقابل فإن المسؤولية شرط الحرية، وإلا تنصَّل الإنسان من أفعاله بدعوى الجبرية وحتمية الفعل الإنساني.

وإذا كانت الحرية صفة فطرية من صميم خِلْقة الإنسان ومن صميم مؤهلاته الأولية، فمن الطبيعي أن يجعل الإسلام – وهو دين الفطرة – هذه الحقيقة أساسًا مرجعيًا في أحكامه وأصوله التشريعية. ولذلك نجد عددًا من الأصول والقواعد الإسلامية قد انْبَنَت على مبدأ الحرية، مثل قاعدة: الأصل في الأشياء الإباحة، التي يتمّ الاستناد إليها في حالة عدم وجود حكم شرعي، وقد ذهب الأصوليون إلى أن الأصل العام في الأشياء والأفعال هو الإباحة، والنتيجة العملية أن الناس في هذه الحالة يبقى أمرهم بيدهم، فمن شاء أقدم ومن شاء أحجم[4]. فالإباحة بهذا المعنى الأصولي تقوم في أصل تشريعها على التخيير بين الفعل والترك، أي تقوم على حرية التصرف.

---

[1] – كنز العمال، المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م، ، ج12، ص661.

[2] – ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص162.

[3] – الإسلام والإنسان، علي شريعتي، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007م، ص 15،14.

[4] – انظر: أحمد الريسوني، الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها، مجلة إسلامية المعرفة، ع 31-32، 1423هـ/2002م – 1424هـ/2003م، ص14،13.

وحرية الناس كما تُعاق وتضيق بالمحرمات والممنوعات، فإنها أيضًا تعاق وتضيق بالتكاليف والالتزامات، ولهذا وجدنا من القواعد الفقهية: الأصل براءة الذمة، وهي تعني أن ذمة الإنسان بريئة خالية من أي حق عليها أو تكليف يلزمها، وبهذا تكون قيمة الحرية محمية من ضائقة التحريم بالإباحة الأصلية، ومحمية من ضائقة الإلزام بالبراءة الأصلية. فلا تحريم إلا بدليل ولا إلزام إلا بدليل[1]. وفي هذا يقول ابن القيم: "لا واجب إلاَّ ما أوجبه الله، ولا حرام إلاَّ ما حرَّمه الله، ولا دين إلاَّ ما شرعه الله"[2].

فالحرية إذن قيمة إنسانية وأخلاقية دالَّة من حيث كليَّتها وكنهها على روح الإسلام وأخلاقيته، وهو ما يجعلها واحدة من القيم المتعارف عليها كونيا، بما يجعلها معيارًا لحفظ الوجود الإنساني وتحقيق أمنه ورفاهيته. كما تشكِّل الحرية قيمة تتأسس عليها أفعال الفرد والجماعة، فهي تنطلق من أعماق النفس الإنسانية لتمتدَّ إلى الحياة الجماعية بتعدد مجالاتها وقضاياها، ومن هنا يمكن القول إن الحرية بالمفهوم الإسلامي هي أعمق من كونها نزعة نحو التحرُّر من القيود المادية الخارجية في اتجاه الآخر الذي يعبِّر عنه الواقع، بل يعدّ التحرر من سلطان المكونات الذاتية للإنسان أهم مظاهر الحرية، ذلك أن الإستسلام أمام رغبات الإنسان الكامنة فيه بحيث تصبح هي الموجِّهة لسلوكه، هو قمة العبودية والاسترقاق، لإنَّ "أسْر القلبِ أعظمُ مِن أسْر البدن، واستعباد القلب أعظمُ مِن استعباد البَدن"[3] كما قال ابن تيمية، فالحرية حرية القلب قبل أن تكون حرية السلوك والفعل.

ولم يَكُنْ مراعاة الشريعة ومنهجها في التعاطي مع طبيعة الإنسان التكوينية إلا لأن هذا الإنسان قد "خلقه الله تعالى مجبولاً على الحرية، فهو يتُوق إليها أكثر من توقه إلى الطعام والشراب وبقية الحاجات، ونرى أن الإنسان يضحِّي بحاجات كثيرة من أجل الحصول على حريته والتمتع بها، فهي ترقى إلى مرتبة الضرورة لديه. ومصادرة الحرية من الإنسان هي عقوبة يستحقها عند المخالفة، فلا يجوز تقييد حريته إلا بسبب مشروع، ولذلك فإن حق الإنسان في الحرية هو حق مقدّس، لأن الله عز وجل هو الذي مَنَحه هذا الحق، ولا يملك أحد من البشر نزعه أو إعدامه"[4]، وفي هذا المعنى قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"[5].

ثم إن هذه الحرية لا تكتمل إلا بالسُموِّ النفسي نحو الأفق الإلهي العلوي، بتحقيق العبودية لخالق هذا الإنسان، لأن العبودية لله تعالى تحرِّره من عبادة غيره، كما أن هذه الحرية لا تتمحَّض إلا بالبيان الإلهي المتعالي عن النوازع الأرضية، من خلال خطابه الموحى إلى رسله وأنبيائه، والذي يمكِّن الإنسان من الاستهداء به للانفكاك عما يحُول بينه وبين حريته وإرادته، ويرفض الخنوع والاستسلام للوثنية الجاهلية الموروثة، ولسيطرة سَدَنَتِها. وقد أشار علال الفاسي إلى هذا المعنى الدقيق من معاني الحرية، وأنه هو المقصود من قوله تعالى: { لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ} (البينة:1-3)، حيث قال: "والعجب أن المفسرين قاطبة لم يدركوا قيمة هذه الآية، لأنهم لم يهتدوا للمراد بالانفكاك فيها، مع أن أقرب دلالاته اللغوية هي التحرير، فلم يكن الكفار منفكِّين؛ أي: متحرِّرين من ما عبّدهم لغير الله، إلا بعد أن جاءتهم الحجة القاطعة التي ليست غير رسول، يتلو صحفًا مطهَّرة فيها كتب قيمة، تخاطب العقل وتدعو إلى التفكير وتنادي بالحرية"[6].

---

[1] – المرجع السابق، ص20.

[2] - إعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م، ج1، ص259.

[3] – الفتاوى الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ/1987م، ج5، ص183.

[4] – رحيل محمد غرايبة، مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، ع 31-32، 1423هـ/2002م – 1424هـ/2003م، ص94،95.

[5] – كنز العمال، المتقي الهندي، ص661.

[6] – مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، القاهرة، دار الكلمة، ط1، 1435هـ/2014م، ص285.

وبذلك كلما تعمَّق الوعي بقيمة الحرية الإنسانية، كلما تمكَّن الإنسان من التحرُّر من قيود التسلّط، وتعزَّز لديه القصد إلى معرفة الحقيقة الوجودية له، فتتولد لديه المواقف والقناعات الحرة والفاعلة. وحتى الحرية الإنسانية بالمفهوم الميتافيزيقي هي حريّة مسؤولة وفاعلة تأبى الإستسلام لسلطان القدر، بل تتماهى معه في قراءة واعية ومستبصرة لإشكالية القدر في المفهوم الكلامي، وهو ما يجسِّده فعل الصحابي عمر بن الخطاب حينما امتنع عن دخول الشام لوجود مرض الطاعون بها، حيث ردّ عن سؤال: أتفرُّ من قَدَرِ اللّه؟ بقوله: "أنا أفرُّ من قدر الله إلى قدر الله"[1]، وكما رُوي عن الشيخ عبد القادر الجيلاني قوله: "أدفع الأقدار بالأقدار"[2] في تعبير دقيق يعبِّر عن عمق الوعي بمفهوم الحرية وقيمتها، حيث مارس عمر بن الخطاب حقه في الحرية رغم إشهار سلطان القدر في وجهه، حيث تحوّل معه مفهوم الحرية من مفهوم نظري جامد إلى قيمة معيارية موجّهة للفعل الإنساني نحو أفق رحب في الممارسة العملية المدرِكة للواقع وظروفه ونتائجه.

ثانيا: المقاصد الضرورية وجدل المعيار والحصر

ارتبط النظر المقاصدي في بداياته المبكرة بجملة من القضايا النظرية، أهم هذه القضايا تتعلق بمنهجية التعامل مع النص، فقد ظهر أول ما ظهر في سياق معالجة العلاقة الإشكالية بين سياقين هما: السياق الدلالي للنص، والسياق التنزيلي له، خاصة في مبحث القياس، حيث تم توظيفه في عملية الاستنباط الأصولي. ويعدّ كتاب الرسالة للشافعي أول متن أصولي ينطلق منه البحث والنظر في المقاصد، وما أثاره من ردود وجدل اشترك فيه علماء من مختلف المذاهب الفقهية، لكن البحث والتأصيل المقاصدي لم يعد يقتصر على ما تتيحه مباحث علم الأصول، بل امتدَّ إلى مباحث أخرى تنتمي لعلم الكلام، هذه المباحث شكّلت أساسًا جديدًا للجدل حول المسألة المقاصدية، خاصة في مسائل التحسين والتقبيح العقليين، وتعليل أحكام الله تعالى وأفعاله، والباعث في التعليل، وغيرها من مباحث علم الكلام.

وقد بدأت النظرية المقاصدية تتشكل مع أئمة المقاصد الأوائل كالحكيم الترمذي والقفال الكبير وأبي الحسن العامري والغزالي وغيرهم، لكن تطور النظرية كان مع ثلاثة علماء برزوا في هذا الفن، وهم: الجويني والشاطبي وابن عاشور. وقد صاحب هذا التأسيس والتطور نقاشات وجدالات مسَّت عدة مباحث نظرية في البحث المقاصدي.

ومن القضايا التي حظيت باهتمام وجدل كبيرين في البحث المقاصدي قضية تحديد مصالح العباد وضرورات الحياة الإنسانية، حيث اجتهد العلماء المقاصديون في تحديد هذه المصالح والضرورات، بناء على استقرائهم لنصوص الشريعة، وقاموا بترتيبها وتصنيفها وفق أنساق محددة، ووضعوا لها ضوابط ومعايير تميِّز بعضها عن البعض الآخر، كما تناولت جهودهم مواطن التداخل بين هذه المقاصد وتحديد مستوياتها، فقسّموا المقاصد إلى ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية، وإن المقاصد العامة قُسِّمت تقسيما استقرائيا، وتمّ ترتيبها بناء على مقياس الضرورة فيها، فقسّموها إلى ثلاثة مستويات: الضروريات والحاجيات والتحسينيات[3]، وإن هذه الكليات أو المقاصد الثلاثة رغم تفاوتها من حيث الأهمية ومراتب المصالح فيها، فإنها تظل شاملة ومهيمنة على كل المقاصد الأخرى، إذ ليس فوقها كلي تنتهي إليه، فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا كما قال الشاطبي[4].

---

[1] – رواه البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم الحديث: 5729.

[2] – مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ/1996م، ج1، ص217.

[3] – يعدّ الإمام الجويني أول من وضع أساس هذا التقسيم، وذلك واضح في باب تقاسيم العلل والأصول من كتاب القياس في البرهان، انظر: البرهان، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م، ج2، ص79.

[4] – الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م، ج3، ص172.

وقام العلماء أيضا بتقسيم الضروريات إلى خمس: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال[1]، واعتبروها أسس الشريعة ومصالحها الكلية التي يجب أن تحفظ وتصان، واستقرَّ هذا الحصر والتصنيف التقليدي منذ الإمام الغزالي، وأصبحت هذه الضروريات الخمس أساس ومحور البحث المقاصدي إلى يومنا هذا.

إن هذه المقاصد الشرعية الخمسة بالرغم من حصول ما يشبه الإجماع عليها بتعبير الريسوني[2]، فقد عرفت حجمًا هائلاً من النقاشات والجدالات، وأثيرت حولها العديد من التساؤلات والإشكالات، ولعل أبرزها موضوعان اثنان: المعيار المعتمد في تحديد المقاصد الضرورية، ومسألة الحصر والزيادة في هذه المقاصد، ومازالت هذه الموضوعات محطّ إشكال في التفكير المقاصدي الحديث، وهذا ليس نقيصة تحطّ من قدْر علم المقاصد، بل فضيلة تجعله علمًا تراكميًّا وقابلاً للتفاعل بالنظر إلى الزمان والمكان والإنسان.

1. معيار تحديد المقاصد الضرورية:

لا شك أن تحديد مقاصد الشريعة الضرورية هي نتاج إدراك عقلي وذهني يقوم بها الفرد بناء على منهجية تجمع بين مدارك الشرع وإمكانات العقل، أي أننا أمام عملية اجتهادية استقرائية في تصور الضروريات، وهو ما يعني بالضرورة تعدد المعايير والأنساق المشكِّلة لهذه المنظومة المقاصدية، فلا يمكن الادِّعاء بأن معيارًا أو نسقًا ما هو الحقيقة الشرعية التي لا يمكن الخروج عليها، أو إن المقاصد المترتبة عن هذه المعيارية والنسقية هي عين ما أراد الله تعالى، بل إن ما وضعه العلماء من اعتبارات ومعايير وأنساق لا تعدو أن تكون اجتهادًا قابلاً للمراجعة أو التطوير، ومن هنا يمكن فهم أقوالهم المختلفة بخصوص معيار الانتماء للمقصد الضروري.

ولهذا نجد عددًا من العلماء القدامى قد جعلوا معيار الضرورة يستند على عدة اعتبارات تتفاوت درجاتها وتختلف قوتها، فنجد بعضهم يعلِّل هذه الضروريات بكون الشارع رتّب الوعيد على الإخلال بها وَوَضَع الحدود لحفظها، كما أشار إليه الآمدي[3] والطوفي[4] وغيرهم، وهنا تدخل الأمريات والمنهيات المشددة. وأحيانا تُعلَّل الضروريات بكونها جالبة لمصالح العباد كما ذكر الطوفي[5] والزركشي[6]، وإن هذه المصالح ليست على وزان واحد، بل تختلف مراتبها بحسب مراتب الأحكام، قال العز بن عبد السلام:

"وجلب المصالح ودرء المفاسد أقسام: أَحدهَا ضَرُورِيّ، وَالثَّانِي حاجي، وَالثَّالِث تكميلي. فالضروري الأخروي فِي الطَّاعَات هُوَ فعل الْوَاجِبَات وَترك الْمُحرمَات. والحاجي هُوَ السّنَن المؤكدات، والشعائر الظاهرات. والتكميلي مَا عدا الشعائر من المندوبات. والضروريات الدُّنْيَوِيَّة كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح. والتكميلي مِنْهَا كَأَكْل الطَّيِّبَات وَشرب اللذيذات وسكنى المساكن العاليات والغرف الرفيعات والقاعات الواسعات. والحاجي مِنْهَا مَا توَسط بَين الضرورات والتكميلات"[7].

وقال في قوة المصالح: "ومصالح الْإِيجَاب أفضل من مصَالح النّدب ومصالح النّدب أفضل من مصَالح الْإِبَاحَة كَمَا أَن مفاسد التحريم أرذل من مفاسد الْكَرَاهَة"[8].

---

[1] – انظر: المستصفى، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص417. المحصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/1997م، ج5، ص160. الإحكام، أبو الحسن الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1402، ج3، ص274.

[2] – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط5، 1416هـ/1995م، ص59.

[3] – الإحكام ، ج3، ص274.

[4] – شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م، ج3، ص209.

[5] – المرجع السابق، ج3، ص211

[6] – البحر المحيط، دار الكتبي، ط1، 1414هـ/1994م، ج8، ص86.

[7] – الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق ، دار الفكر، ط1، 1416، ص 38.

[8] - المرجع السابق، ص 39.

فالعز بن عبد السلام وإن كان في هذين النصين يتحدث عن مراتب المصالح كمدخل في تصنيف الضروريات وترتيبها، إلا أن عبارته بخصوص الضروري الأخروي والدنيوي تحتاج إلى توضيح، ذلك أن المقصود أن فعل الواجبات وترك المحرمات، وأيضا المآكل والمشارب والملابس والمناكح، هي ضروريات من حيث أنها وسائل لحفظ الضروريات الكلية خاصة حفظ الدين وحفظ النفس، أي أنها تتمات وتكملات لها، وهذا جانب من تصنيف المصالح داخل بنية الضروري الكلي.

ويعد الإمام الشاطبي أبرز من تناول معيار الضرورة المقاصدية بمنهجيته المعهودة، حيث تناول المقاصد عموما والضرورات على وجه الخصوص كمنظومة مستقلة عن مباحث علم الأصول وهو ما أعطى لمقارباته نوعا من التدقيق الذي لم نعهده من قبل، فنجده مثلا في مسألة الضرورات المقاصدية لم يقف جامدا على المنطق الشائع في تحديد هذه المقاصد وترتيبها، بل راح يؤسس لمنطق جديد قوامه النظر في عموميات هذه المقاربات التقليدية، فنجده مثلاً في تحديد ما هو كلي وضروري يستند على اعتبارات متعددة تشكل الرؤية العامة للموضوع باعتبار أن معيار تصور هذه الكليات أو الضروريات هي بنيَة مركَّبة وليست أحادية، أي أنه لم يكتف بمجرد النظر في شكلية الخطاب الشرعي وجزئياته في بناء واستنباط معياريته، بل طَفِق ينظر ويقسِّم ويرتب هذه المعايير، فنجده مثلاً في ضابط الأوامر والنواهي يقف على دلالاتها ومراتبها وموقع المصالح فيها، ولم يكتف بمجرد الصيغة الشكلية لها، وإلا لزم في الأمر والنهي أن لا يكونا في خطاب الشرع إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، ولذلك "فالأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدًا، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكمِّلة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد"[1]. فهو هنا يستند على قوة الأمر والنهي الواردة في الخطاب الشرعي بالقرائن الدالة، ويحدِّد ويرتِّب على ذلك الضرورات المقاصدية.

فالشاطبي عندما تناول مراتب التكليف من وجوب وندب وإباحة، كان يسعى للوصول إلى ترتيبها على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ولم يقُمْ بإسقاط الأولى على الثانية دون أن ينظر في طبيعة تلك الأحكام ومقاصدها وتفاصيلها وعلاقتها بالمكلَّف، أي أنَّ نظره كان مدركًا للجزئيات والكليات معا، وللعلائق الكامنة بينها، فمثلاً عندما جعل الواجب معيارًا للضروري، لم يحسم الأمر في هذا الحد، بل جعل الواجب معيارًا من بين معايير عدة، وذلك في قوله: "إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظا للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق"[2]، فالوجوب بحسب الشاطبي صفة يتصف بها الضروري، وهو صفة من بين صفات عدَّة أشار إليها في كتابه الموافقات.

وحاصل القول في تعيين معيار الضروريات لدى الشاطبي أنه لم يعتمد على معيار واحد في ذلك، وإنما اعتمد على مجموعة معايير تتضامن في تجميع جزئيات الضروري وتعمل على تشكيل صورته لديه، وهذه المعايير تتمثل في الآتي:

1. صيغة الطلب الشرعي، والنظر إليها من حيث قوتها الواردة في النص، فإن كانت دالّة على الإلزام أو الوجوب يكون المطلوب فعله ضروريا، فهو يقول بالتلازم بين الواجب والضروري، ذلك أن الواجب حافظ للضروري، مثل وجوب الصلاة والزكاة وغيرها، فتشريعها يرجع إلى حفظ كلية الدين مثلا، وهذا الحفظ يطلق عليه الشاطبي الحفظ من جانب الوجود، ويقابله الحفظ من جانب العدم، وهو ما يرجع لحفظ الكليات من الضياع، كتحريم القتل والخمر وأكل أموال الناس بالباطل والزنا، وتشريع القصاص والحدود لذلك.
2. رتبة المقصد، بحيث يكون الضروري مطلوبًا بالقصد الأول، أي أن يكون طلبه مقصدًا أصليًّا، قال رحمه الله: "فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب (طلب الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات)، فإذا كان من قسم

[1] – الموافقات، ج3، ص419، 492.

[2] – المرجع السابق، ج2، ص339.

الضروريات – مثلا– نظر هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول، أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوبا بالقصد الأول؛ فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع"[1].

3. ما لا حظَّ فيها للمكلف، سواء كانت الضرورة من فروض الأعيان كالاعتقادات والعبادات، أو من فروض الكفايات كالولايات العامة والقضاء والجهاد والتعليم وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة، إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها انخرم النظام[2].

هنا مسألة تحتاج إلى بيان وهي ما المقصود بدوران المقاصد الضرورية على حكم الوجوب عند الشاطبي، حتى لا نقع في الإلتباس الذي وقع فيه البعض[3] ممن اعتبر أن الشاطبي ناقض نفسه عندما رتّب على كون الأمر ضروريا أن يكون واجبا. ذلك أن الشاطبي عندما رتب الضروريات وقسمها إلى عينية وكفائية، وما ليس فيه حظ عاجل مقصود، وما كان فيه حظ عاجل مقصود، فقد اعتبر أن الواجب في الأولى (الضرورية العينية) إنما حصل بالقصد الأول وهي عنده في أعلى المراتب، وهذه الرتبة لا حظَّ فيها للمكلف لا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، وقد طلب الشارع حفظ هذا النوع طلب إيجاب على كل مكلّف، وأقام عليها العقوبات في الدنيا والوعيد في الآخرة.

أما الكفائية، فالواجب فيها إنما حصل بالقصد الثاني، أي أنه صار واجبًا بالكل بعدما كان غير واجب بالجزء، فهي لكونها منوطة بالغير لاستقامة أحوال العامة بصورة كلية أصبح طَلَبها واجبًا وتَرْكُها موجبًا للعقاب؛ لأن في تركها خراب ومفسدة للعالم. وهذا القسم مكمِّل للأول، فهو لاحق به في كونه ضروريا؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي. والحظّ في هذا النوع من الضرورات إنما يحصل بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، لأن القائمين به ممنوعون من استجلاب وطلب الحظوظ لأنفسهم نظير ما قاموا به[4].

وهناك قسم ثالث باعتبار الحظ، وهو ما كان للمكلَّف فيه حظ عاجل مقصود، كالبيع والإجارة والزواج وغيره ذلك، وهذا القسم جعله الشارع مطلوبًا طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيرًا ما يأتي في معرض الإباحة، فلماذا صنَّفه الشاطبي في أقسام الضروري ولم يلتزم بشرط الوجوب في كون الأمر ضروريا؟!

الظاهر أن الشاطبي اعتبر هذا النوع غير واجب بالجزء لكنه واجب كفائي بالكل، لأن الناس لو وَسِعَهم ترك هذا القسم لأثموا ولاختلَّ حدُّ الأحكام الخمسة، وقد اعتبر الشاطبي أن الشريعة كلها دالَّة على أنها في مصالح الخَلْق من أوجب الواجبات. فهو بهذا النظر والترتيب يشتغل وفق القاعدة التي أسَّسها وهي: أن المقاصد الأصلية تنقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب، فهو منسجم مع ما اشترطه في كون الضروري يستلزم أن يكون طلبه واجبًا، سواء كان مطلوبًا بالقصد الأول وهو الذي عدّه في أعلى المراتب، أو كان مطلوبًا بالقصد الثاني، بشرط قيام أصل الضروري في الوجود به، ويكون بذلك قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري[5].

وبهذا النظر القائم على الترتيب المنطقي بين أحكام الجزئي والكلي في تشكيل الرؤية العامة، استطاع الشاطبي أن يؤسِّس رؤيته في بناء معيارية واضحة تحدِّد وفقها المقاصد الضرورية، فهو لم يَبْنِ رؤيته التأسيسية على ملحظ المصلحة الفردية بالأساس كما يدَّعي البعض، بل انتقل به منطقه الاستدلالي والبنائي بجعل المصلحة الجماعية في قلب هذا البناء، لينتهي به النظر إلى صياغة الإطار العام لتعريف المقاصد الضرورية، وهو تعريف يلخِّص كل النقاش الذي خاضه وهو يؤسس لمفهوم الضروريات، حيث عرّف المقاصد الضرورية بأنها هي التي "لا بد

[1] – المرجع السابق، ج3، ص494.
[2] – المرجع السابق، ج2، ص305.
[3] – انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، دمشق، دار الفكر، 1424هـ/2003م، ص67،68.
[4] – الموافقات، ج2، ص301.
[5] - الموافقات، ج3، ص494.

منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدَتْ لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتَهَارُج وفَوْتِ حياة، وفي الأخرى فوتُ النجاة والنعيم، والرجوعُ بالخسران المبين"[1]. فهذا التعريف يعكس أن الشاطبي لم يكتف بالمعايير الشكلية والجزئية كما فعل بعض الفقهاء عندما عللّوا الضروريات بكون الشارع رتّب الوعيد على الإخلال بها، وَوَضَع الحدود لحفظها، بل تجاوزها إلى المعايير الموضوعية، أو بتعبير أدق انطلق من المعيار الشكلي وبنى عليه معيارية موضوعية، وهذا ما يعكسه النقاش الذي خاضه في مسألة المندوب أو المباح بالجزء يصير واجبًا بالكل بناء على نظر مصلحي معتبر، وذلك ليكون منسجمًا مع ما اشترطه في كون الضروري يستلزم أن يكون طلبه واجبًا، فهو انتقل في تحديد معيار الضروري من الشكل إلى الموضوع، وهو ما يدلّ على أن مصالح الخلق قد أخذت موقعًا مهمًّا في تأسيس نظريته في تحديد الضروريات.

وبعد الشاطبي سلك محمد الطاهر بن عاشور نفس المنهج مستفيدًا مما أسسه شيخه، فقد اعتبره جمال الدين عطية أنه أخذ بالمعيار الموضوعي[2]، ونجد ذلك واضحًا في مناقشة وضع حفظ العِرْض في الضروري وردِّه على السُّبكي وغيره الذين ربطوا بين ورود حدِّ القذف واعتبار العِرْض من الضروريات، حيث قال: "ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حدٌّ، ولذلك لم يعدّه الغزالي وابن الحاجب ضروريا"[3].

ولذلك عرّف ابن عاشور المصالح الضرورية بأنها "هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انْخَرَمَت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش. ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها؛ لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنيّة والهمجيّة، ولكني أعني أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها[4]".

فالطاهر بن عاشور وقبله الشاطبي وغيرهم انطلقوا في تحديد مفهوم الضروري مما خطَّه علماء الأصول، لكنهم لم يكتفوا بالتحديدات الشكلية كما فعل البعض، أي أنهم لم يقفوا عند ما تتيحه ظواهر النصوص الشرعية في تحديد الضروري عن طريق الاستقراء، وإنما نَفَذوا إلى روح هذه النصوص واستنباط العِلَل والمقاصد التي جاءت لتحقيقها، والنظر إلى واقع الناس وحاجاتهم، فأصبح الضروري بحسبهم هو ما كان إثباته وحفظه مُفْضيًا إلى ما يحقق صلاح الإنسان الفرد والجماعة في المعاش والمعاد، وبفقدانه لم تَجْرِ الحياة على استقامة وفي الآخرة الخسران المبين.

وبهذا يمكن القول: إن ضبط المقاصد الضرورية تاريخيا لم يستند على مجرد مقررات الشرع وما تتيحه من تأويلات وتعليلات، بل استند أيضا إلى الواقع وحاجات المجتمع الإسلامي، ولذلك قال ابن أمير الحاج: "وحصر المقاصد في هذه ثابِت بالنَّظر إلى الواقع، وعادات المِلل والشرائع بالاستقراء"[5]. وقال سيف الدين الآمدي: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرًا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[6].

---

[1] - المرجع السابق، ج2، ص18.

[2] – نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص69.

[3] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3، ص240،241.

[4] – المرجع السابق، ج3، ص232.

[5] – التقرير والتحبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ/1983م، ج 3، ص144.

[6] – الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص274.

ولذلك فالضروري الكلِّي لا يمكن حصره في معيار واحد، بل تحديده يخضع لمعيارية مركَّبة ومتعددة، وهنا أجد نفسي مساوقًا لما ذهب إليه البعض[1] في جعل وضع الحدود علامة على الضروري، والوعد والوعيد علامة، وقوة المصلحة المستجلبة والمفسدة المستدفعة علامة، وقوة الدليل علامة، وحالة المجتمع وظروفه علامة، فكل هذه العلامات تتضامن في تشكيل صورة الضروري وتجميع جزئياته.

وخلاصة الأمر أن المقاربات المتعلقة بمعايير تحديد المقاصد الضرورية كما تختلف مدخلاتها فإنها تتفاوت أيضًا مخرجاتها، وهو ما يترتب عليه أمرين اثنين:

الأول: الاختلاف في تصور المقصد الضروري، وهنا يمكن فهم تعدّد التعريفات الواردة في شأنه.

الثاني: الاختلاف في تحديد وحصر هذه الضروريات، وهو ما يمكن ملاحظته أكثر في البحث المقاصدي المعاصر. والأمرين معًا قد كانت لهما نتائج واضحة على مستوى الاجتهاد المقاصدي ومنه الاجتهاد في قضايا الشريعة.

2. المقاصد الضرورية وجدل الحصر

بالرغم من اتفاق العلماء قديمًا وحديثًا على أهمية الضروريات في البناء المقاصدي، إلا أن هناك خلاف حولها طال مسألتين اثنين: ترتيبها، وحصرها في عدد معين وهي التي تعنينا في هذا السياق، وإن هذا الخلاف قديم بين الأصوليين، وما زال قائمًا في ظلِّ الدراسات المقاصدية الحديثة، بل زاد الجدل حولها واتسع، حيث ظهرت الكثير من الأطروحات التي تدعو إلى تحديد الفكر المقاصدي، وإضافة بعض القيم والمفاهيم ضمن الكليات الخمس، مثل الحرية والعدل والمساواة والخُلُق، وحفظ إنسانية الإنسان وحفظ البيئة، كما دعت أطروحات أخرى إلى إعادة هيكلة النسق الكلي لهذه الضروريات وترتيبه وفقًا لمستجدات الواقع وأولويات الأمة واحتياجاتها.

ويُعَدُّ حفظ العرض أبرز المقاصد الكلية التي وقع حولها الخلاف والجدل قديمًا، ذلك أن النظر النقدي لدى بعض الأصوليين انصبَّ حول حصر الضروريات، مما دفعهم إلى إضافة حفظ العرض ضمن النسق القائم لهذه الكليات، فيما اعترض بعضهم على ذلك، فنجد مثلاً الإمام القرافي يشير إلى "العرض" أو "الأعراض" في سياق حديثه عن المقاصد الضرورية حيث قال: "الكليات الخمس، وهي: حفظ النفوس، والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال. وقيل: الأعراض"[2]، كما نجد السبكي ممن يقرّ بزيادة العرض حيث قال: "والضروري: كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، والعرض"[3]، وهو اختيار الشوكاني أيضًا الذي دافع عن هذه الزيادة فقال: "وقد زاد بعض المتأخرين سادسًا وهو: حفظ الأعراض؛ فإن عادة العقلاء بذلُ نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم. وما فُدِيَ بالضروري فهو بالضرورة أولى. وقد شُرِعَ في الجناية عليه بالقذف الحدُّ، وهو أحق بالحفظ من غيره. فإن الإنسان قد يتجاوز عمّن جنى عليه نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمّن جنى على عرضه.."[4]، وهو أيضا اختيار طائفة من العلماء كالشاطبي[5] والزركشي[6] وزكريا الأنصاري[1] وابن النجار[2]، والمحلي[3]، وغيرهم.

---

[1] – عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، الرياض، دار وجوه، ط1، 1431هـ/2010م، ص89.

[2] – شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ/1973م، ص391. في هذا النص يحكي القرافي وينقل عمن سبقه ممن قال بحفظ العرض ضمن الضروريات، فهو لم ينسب هذه الزيادة إلى نفسه أو يبين رأيه فيها، وإن كانت عبارة "وقيل" تلخص موقفه، وكأنه لا يتبنى هذا الرأي، لكن عند التحقيق نجد أنه يعدّ العرض من الضروريات، وذلك واضح في كلامه عن الكليات في أكثر من مناسبة: انظر: ص164، ص392.

[3] – جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ/2003م، ص92.

[4] – إرشاد الفحول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ/1999م، ج2، ص130.

[5] – الموافقات، ج4، ص 349.

[6] – البحر المحيط، ج7، ص268.

ومن العلماء من ذكر "الأعراض" ولم يذكر "الأديان"، من ذلك قول الإمام القرافي: "الكليّات الخمس، حكى الغزالي وغيره إجماعَ الملل على اعتبارها.. واختلف العلماء في عددها، فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان"[4]، لكن أكثرهم فضّل ذكر النسل على النسب أو العرض. ومنهم من عدّ العرض مقصدًا ضروريًا سادسًا كما رأينا، ومنهم من جعل العرض تابعًا للإحدى الضروريات الخمس كالنسل والنفس[5]، وبعضهم سمَّاه الفروج كما فعل ابن تيمية والشاطبي[6]، وميّز الطوفي وبعده السُّبكي بين النَّسب والعرض، فجعلا من المقاصد الضرورية حفظ النّسب وحفظ العرض[7]. والظاهر أن هذه الأسماء متقاربة على العموم، ولذلك استعملها غالب العلماء. وقد عدَّ عدد من العلماء العرض مقصدًا ضروريًّا أعلى رتبة من مقصد المال والنفس، ذلك أن الإنسان في العادة يبذل نفسه وماله دون عرضه، وما فُدِيَ بالضروري فهو بالضرورة أولى كما قال الشوكاني[8]، وقد قال الشاعر:

أَصُونُ عِرْضِي بِمَالِي لاَ أُدَنِّسُهُ لا بَارَكَ اللَّهُ بعدَ العِرْضِ في المالِ[9]

وتبقى زيادة العرض واحدة من الإشكالات التي طالت الفكر المقاصدي قديمًا، وظلَّ الجدل حولها قائمًا إلى يومنا هذا، وذلك راجع إلى تصور مفهوم الضروريات لدى العلماء وتحديد معاييرها، ولذلك نجد جمهور الأصوليين[10] لم يعدُّوا العرض من الضروريات التي تستقل بنفسها، بل هي داخلة ضمن ضرورية أكبر وهي حفظ النسل، كما أن تشريع حدّ القذف واللِّعان عند بعضهم لا يلزم منه كون العرض من الضروريات، قال ابن عاشور في فصل أنواع المصلحة المقصودة من التشريع: "وأما عدّ حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح. والصواب أنه من قَبيل الحاجي[11]... ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وبين ما في تفويته حدٌّ"[12]، وقد اختار هذا الموقف عدد من المعاصرين، منهم الزحيلي الذي يرى أن العرض بالرغم من أهميته وحرص العرب ومن بعدهم المسلمين على حفظه وصيانته، فإنه يبقى جزءًا من النفس الإنسانية، قال: "العرض فرع عن النفس الإنسانية، والأمر الضروري فيه حفظ النسل من التعطيل، ويأتي حفظ النسب أو العرض أمرًا حاجيًا ووسيلة له"[13]، ونفس الرأي هو ما انتهى إليه الريسوني وهو يعقِّب على كلام الشوكاني عن حفظ "الأعراض" إذ قال: "والحقيقة أن جعل "العِرْضِ" ضرورة سادسة توضع إلى جانب ضرورات: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، إنما هو نزول بمفهوم الضرورات، وبمستوى ضرورتها للحياة البشرية، كما أنه نزول عن المستوى الذي بلغه الإمام الغزالي في تحريره المركّزِ والمنقحِ لهذه الضرورات الكبرى. فبينما جعل الضروري هو حفظ النسل نزل بعض المتأخرين إلى التعبير بالنسب، ثم إلى إضافة العرض! وهل حفظ الأنساب وصون الأعراض إلا

---

[1] – غاية الوصول، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، د.ط، د.ت، ص130.

[2] – شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، جدة، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ/1997م، ج4، ص162.

[3] – حاشية العطار على شرح الجلال، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج2، ص322.

[4] – شرح تنقيح الفصول، ص392.

[5] – انظر: الموافقات، الشاطبي، ج3، ص238.

[6] – انظر: مجموع الفتاوى، ج32، ص234. الموافقات، ج3، ص238.

[7] – انظر: شرح مختصر الروضة، ج3، ص209. جمع الجوامع، ص92.

[8] – إرشاد الفحول، ص216.

[9] – ديوان حسان بن ثابت، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1414هـ/1994م، ص192.

[10] – مثلا الجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، وغيرهم لم يذكروا العرض ضمن الضروريات.

[11] – غير إن ابن عاشور ذكر العرض عند تناوله الكليات في تفسيره: "التحرير والتنوير" ولم ينفيه أو يعقب عليه!

[12] – مقاصد الشريعة، ص305،306.

[13] – مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان، كتاب الأمّة، رقم 87 (عدد مشترك)، ط1، 1423هـ/2002م، ص١١١.

خادم لحفظ النسل؟ ثم إن حفظ العرض ينقصه الضبط والتحديد، فأين يبدأ؟ وأين ينتهي؟ وما هو الحدّ الفاصل بين حفظ العرض وحفظ النسب؟[1].

وبالرغم من انتقاد الريسوني إضافة العرض إلى نسق الكليات فهو لا يعترض على مبدأ الزيادة، بل بالعكس يرى أن حصر الضروريات يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة، وأنه "لا ينبغي أن نحرم من هذه المنزلة، بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي قد لا تقلُّ أهمية وشمولية عن بعض الضروريات الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهادي، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم .. بشرط أن نفتح هذا الموضوع بموازين العلم وأدلته"[2]، وهو ما ذهب إليه عبد المجيد النجار، حيث يرى أن ما أدرج في هذا القسم من أنواع المقاصد الضرورية قد لا يكون موفيًا اليوم بكل الضرورات التي يحتاج إليها الإنسان لإقامة حياته لتكون حياة مستقرّة مثمرة، فبالرغم أن البعض قد اعتبر أن هذه الضرورات الخمس هي الضرورات التي لا يمكن أن يزاد عليها أو ينقص منها، فإن التأمل في أوضاع الحياة الإنسانية وما اعتراها من تعقيد وتشابك، وما أسفر عنه من أزمات ومشاكل قد يسفر عن أن الأمر ليس كذلك، وأن هذه الكليات الخمس الأساسية ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة تقصد إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوتها ولكنها لم تكن مدرجة في التقسيم المألوف في مدونة المقاصد[3].

إذن فحصر الضروريات بحسب عدد من الباحثين المعاصرين هو أمر اجتهادي خاضع لضرورات الواقع كما يخضع أيضا لمقررات الشارع، وهذا الفهم يدعو إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لهذه الضروريات كما تقررت عند الأصوليين القدامى بتعبير أحد الباحثين[4]، أي أي أن الضروريات المقاصدية قابلة للزيادة طالما أن حصرها خاضع وثابِت بالنَّظر إلى الواقع، وعادات المِلل والشرائع، لأن الواقع بطبيعته يتسم بحركية لا تهدأ، وهو ما يجعل بعض القيم والغايات تمتلك قوة تشكِّل – في بعض الأزمنة – قيمة أخلاقية عليا أو نسقًا فكريًا ينتظم به الأفراد والمجتمع، لكن يبقى السؤال هل هذه القيم ترقى إلى مستوى المقاصد الضروريّة كما قرَّرها الأصوليون قديمًا وتلقاها المتأخرون والمعاصرون بالقبول، أم أن هذه القيم يمكن أن نجد لها حيزًا ضمن النسق الخماسي المرسوم تاريخيا، أي أن تكون ضمن إحدى الكليات الخمس في إطار تحديث أو توسيع مضامينها لتستوعب قيمًا جديدة دعتها الضرورات الواقعية، أو تكون مكمِّلة أو خادمة لأحدى هذه الكليات؟

وهنا لا بد من التنبيه على مسألة مهمة، وهي أن القول بتاريخية الحصر لا يعني القول بتاريخية الكليات المقاصدية التي اتفق وأجمع عليها علماء الأصول قديمًا وحديثًا، ولم يَخْلُ من رعايتها ملَّة من المِلَل ولا شريعة من الشرائع. فالفرق بين الأمرين كبير، والخلط بينهما له تداعيات علمية ومنهجية خطيرة، فمن الناحية العلمية فإن القول بتاريخية الكليات ينتج عنه القول بانبنائها على أساس متغير لا ثابت، وهنا يمكن استحضار الأطروحات[5] التي ادعت أن الكليات المقاصدية إنما تأسست على النظر الفقهي، واستقراء المدونات والفروع الفقهية

[1] – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص63،64.

[2] – المرجع السابق، ص386.

[3] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008، ص51.

[4] – نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ/1995م، ص299.

[5] – مثل أطروحة حسن محمد جابر في كتابه: "المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط"، بيروت، دار الحوار، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، ص12. وجاسر عودة في كتابه: "مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الاسلامي"، رؤية منظومية، تعريب: عبد اللطيف الخياط، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 1432هـ/2012م، ص34-35.

المختلفة، وليس على النظر والاستقراء المباشر للنصوص من قرآن وسنة، وهو ما سمَّاه أحد الباحثين بالتقصيد الفقهي للكليات، وهو "نسبة الاعتبار القصدي للكليات الضرورية إلى النظر الفقهي الذي تركه الفقهاء وإلحاق تحديدها إلى أفهامهم باستقراء تراثهم الفقهي، ما يعني أن تحديد الكليات وفق هذا التقصيد راجع إلى استقراء التراث الفقهي الذي خلّفه الفقهاء، بناء على فهوماتهم الفقهية لا إلى النصوص الشرعية وتتبع نصوصها بالأصالة؛ أي أن الكليات الضرورية مقصودة فقهًا اجتهاديًا وتراثًا علميًّا، لا استقراءً نصيًّا أو ورودًا شرعيًّا"[1].

أما الجانب المنهجي المترتب عن الدعوى السابقة فهو فرع عن الناحية العلمية، ذلك أن القول بتاريخية الكليات الخمس "يُدخلها في باب المتغيرات التي تخضع للمرحلة التاريخية وضروراتها وأولوياتها؛ لأن التأكيد على استنباطها واستقرائها من الأنظار الفقهية للفقهاء، والفقه متغير ومتبدل حسب الحالات والتاريخ، يلزم منه ما يلزم من ذلك الارتباط بين التراث الفقهي وكلياته ومقاصده"[2]، وهذا يفقدها أهم خصائها وهي الثبات والاطراد، ذلك أن الكليات الضرورية تقتضي مما تقتضيه أن تكون ثابتة ومطردة، أي أنها لا تتغير أو تتبدل حقيقتها وأهميتها أو تختلف باختلاف الزمان أو المكان أو الإنسان، وبتجريدها من هذه الخاصية يختلُّ نسقها الكلي، ويفقد الإنسان والمجتمع الأساس الذي يحفظ له مصالحه الكبرى التي لا تستقيم الحياة بدونها.

إن الإشكال الذي يمكن طرحه في هذا السياق لا يتعلق بما خطَّه علماء الأصول في تحديد الكليات الضرورية، أو بمنهجية التقصيد الشرعي للكليات التي سلكوها، لأن هذه الكليات – وإن أُثيرت حولها العديد من الإشكالات والتساؤلات كما رأينا – تبقى كليات متفق عليها بين الشرائع والملل، وتلقَّفها العقل الإنساني بالقبول والاستحسان عبر التاريخ. لكن الإشكال أن أغلب الكتابات التي تناولت الموضوع تبنَّت نظرية الحسم الخماسي للمقاصد الكلية، وكأن مسألة الحصر أصبحت توقيفية في الخطاب المقاصدي، بالرغم من ورود العديد من المقولات قديمًا وحديثًا والتي تدلّ على أن الحصر الخماسي لا يعدو أن يكون حصرًا اجتهاديًا توفيقيًا خاضعًا لمقررات الشرع والنظر إلى الواقع.

كما يمكن أن نسجّل أيضا أن الكتابات التي تناولت الاجتهاد المقاصدي والإضافات التي عرفها موضوع الكليات المقاصدية تميَّز بعضها بالارتباك والخلط المنهجي في تصنيف هذه الإضافات، هل هي إضافات في النسق العام للمقاصد أي في تحرير مقاصد عامة جديدة أولتها الشريعة العناية والرعاية، أم أنها إضافات قاصدة مجال الضروريات المقاصدية بالزيادة على الكليات الخمس المشهورة. وهذا ما يدفعنا إلى النظر في دعاوى التجديد في المقاصد الكلية الضرورية بالزيادة على الكليات الخمس، وإخضاع بعض ما طرحته من قيم ومفاهيم لمنهجية التقصيد الشرعي للكليات، ومعرفة ما إذا كانت تنتمي إلى نسق المقاصد الضروريّة فعلاً أم لا، تحريرًا لمحلِّ الجدل القائم بين دعاوى التجديد لهذه الكليات ودعاوى التمديد والتوسيع لمضامينها.

وسوف نأخذ قيمة الحرية نموذجًا من بين نماذج عدَّة حظيت باهتمام خطابات التجديد المعاصر، ونخضعها لمنهجية التقصيد الشرعي للكليات، القائمة على ثنائية النظر العلمي والواقعي، ومعرفة ما إذا كانت الحرية تستند على أساس يجعلها ضمن الكليات الضرورية، أم أنها من متعلقات هذه الكليات الخمس، أو هي من المقاصد الأساسية التي جاءت بها الشريعة ودعت لرعايتها ومراعاتها. وهذا ما نحاول تفكيكه وبيانه في المبحث التالي.

[1] – إشكال التقصيد الكلي بين النص والفقه والواقع، الحسان شهيد، مجلة الإحياء، العدد: 37،38، ص158.
[2] – المرجع السابق، ص160.

ثالثا: الحرية بين المقاصد الكلية والمقاصد العامة

أصبح من المألوف لدى الدارسين للمعرفة الإسلامية بعد إعادة اكتشاف النموذج المقاصدي وبروزه في بنية هذه المعرفة، وما ترتب عن ذلك من تحولات عميقة ونوعية في التعامل مع النص بفرعيه القرآني والنبوي، أن تظهر دعوات ومحاولات لتجديد المنظومة الفقهية التقليدية لتلائم مستجدات العصر وتطور العلوم، من ذلك تجديد وتطوير منظومة المقاصد الكلية وتوظيفها في استيعاب الكثير من القضايا والمفاهيم والقيم الحديثة.

ولا شك أن البحث المقاصدي يُعنى بالنظر في الآليات المنتجة للقيم المؤطِّرة والحاكمة للفعل الإنساني المتعدِّد حتى يكون موصولاً بالغرض الإلاهي، أي أنه يُعنى بتحديد المنهجيات والمسلكيات المفضية إلى بناء المقاصد بمختلف أبعادها العامة والجزئية والكلية، وهذا ما فعله الأصوليون عبر طول التاريخ العلمي، حتى أضحت هذه المسالك المنهجية من قبيل المتفق عليها. وبالرغم من كل ذلك فإن البحث المقاصدي لم يرسو على حال نهائية ولم يبلغ الكمال، طالما أنه يجسد إحدى منهجيات التفكير المبنية على تفاعل العقل مع النص والواقع، فهو بحث ذو طابع إشكالي، تتجدد قضاياه وأسئلته، كما أن منهجية التقصيد الشرعي للكليات هي جزء من ذلك البحث، فهي حصيلة لجهود في النظر والتأمل والاستقراء، وهو ما يعطي الشرعية لسؤال التجديد ويجعل من فتح باب البحث والنظر في الفكر المقاصدي ومناهجه وفق منطق العلم ومتطلبات الواقع المعاصر أمرًا مطلوبًا.

وعليه سنحاول أن نتأمل في ما خطَّه علماء الأصول من معايير في تحديد المقاصد الضرورية، مستفيدين مما سطروه من أسس ومسالك التقصيد، محاولين وضع قيمة الحرية في إطارها، بتحديد مجال انتمائها في الخريطة المقاصدية، باعتبارها أكثر قيمة حظيت باهتمام كبير، ودَعَت الكثير من الأطروحات إلى إضافتها إلى الكليات الضرورية المشهورة والمعروفة.

إن ما يعنينا في هذا السياق تلك الأطروحات التي دعت إلى إضافة بعض الكليات الجديدة[1] التي يروها جديرة بأن تضاف إلى الكليات المعتبرة والمشهورة لدى علماء الأصول، مثل أطروحة محمد عابد الجابري التي يدعو فيها إلى توسيع دائرة الكليات الضرورية، وإضافة كليات جديدة سواء المتعلقة بالإنسان أو بالأمة ككل، مثل حرية التعبير وحقوق الإنسان، ووحدة الأمة وتنميتها، كل ذلك بناه على قاعدة أن لكل عصر ضروریاته الخاصة[2].

ونجد أيضا وجهة نظر أحمد الخمليشي الذي انتقد فيها بعض المقاصد الضرورية مثل مقصد حفظ المال والنسل، والأسس التي بنيت عليها، حيث نَزَع صفة الضروري عليها، حتى قال في حفظ المال: "فهل صحيح أن هذا مقصد أسمى للإسلام؟"[3]. وفي المقابل دعى إلى إدماج بعض المقاصد ضمن المقاصد الكلية، مثل مقصد العدل والإحسان وأداء الأمانات[4].

وممن دعى أيضًا إلى إضافة مقاصد جديدة ضمن النسق الكلي نجد عبد المجيد النجار، حيث دعى إلى إضافة مقصد حفظ إنسانية الإنسان، لأنه يرى أن "مقصد حفظ النفس كما ورد في المدونة المقاصدية ليس بقادر على أن يتَّسع لاستيعاب المعاني التي يتضمنها مقصد

---

[1] – لسنا معنيين بالإضافات التي جاءت في سياق الحديث عن المقاصد العامة للشريعة، لا سياق الحديث عن الكليات الضرورية، ومن هنا يمكن اعتبار ما طرحه الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وجمال الدين عطية وطه العلواني وغيرهم إضافات في غير سياقنا، لأنهم لم يَضْفوا صفة "الضرورية" عليها.

[2] – محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996م، ص184-192.

[3] – انظر: وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، الدار البيضاء، دار نشر المعرفة، ط1، 1420هـ/2000م، ص15.

[4] – المرجع السابق، ص59،60.

حفظ إنسانية الإنسان"[1]، كما دعى إلى إضافة مقصد حفظ البيئة مع تأكيده أنه "غير مندرج في أي واحد من الكليات الخمس، ولا يشتمل عليه"[2].

إن هذه النماذج من خطابات تحديد المقاصد الكلية وغيرها كانت قاصدة المجال التي تروم فيه هذا التجديد، فهي كانت واعية بالتمايزات المنهجية التي تحفل به النظرية المقاصدية، فهم كانوا يقصدون الضروريات المقاصدية، أي الزيادة على الكليات الخمس أو الست المشهورة لدى علماء الأصول. وتعدّ قيمة الحرية إحدى القيم المهمة التي حظيت بالاهتمام والإضافة لدى عدد من العلماء والدارسين للمنظومة المقاصدية المعنيين بالتجديد والاجتهاد[3]. لكن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: هل تمَّت صياغة هذه الإضافة وفق المسالك المنهجية والعلمية المعروفة لدى علماء الأصول؟ وما الذي يجعل من قيمة الحرية كلية ضرورية يمكن أن تضاف إلى الكليات الخمس؟ يعني أننا نسائل هذه الإضافة من الناحية المنهجية والمعرفية، وما إذا كانت تفي بالمنهج العلمي الذي رسمه علماء الأصول.

الحرية في ميزان التقصيد الشرعي للكليات

أ. مفهوم التقصيد الشرعي للكليات

تحيل هذه العبارة المركبة للدلالة على طريقة تعيين المقاصد الكلية، ذلك أن عبارة "التقصيد" لم أقف على أحد من علماء الأصول قديمًا وحديثًا قد استعملها في هذا السياق، لكننا وجدنا الإمام الشاطبي قد استعملها مرة واحدة في كتابه الموافقات، وفي سياق مختلف، وهو سياق التحذير من التسرع في تفسير كلام الله تعالى وتحديد معانيه، والقطع بأن هذا هو مراد الله تعالى من الكلام دون شاهد يشهد لأصله، فيكون تفسيره من قبيل الرأي المذموم، لأن تفسير المفسِّر للقرآن هو "تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد"[4].

ونجد أيضا الإمام ابن عاشور قد استعمل العبارة مرة أخرى، وذلك في سياق حديثه عن الفعل المسكوت عنه[5]. وقد أفرد إسماعيل الحسني في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور" فصلا بعنوان: "تقصيد النصوص والأحكام الشرعية"، تناول فيه مفهوم التقصيد، وهو بحسبه تبيُّنٌ لمقاصد الشارع من جهتين: جهة المعاني المقصودة من الخطاب، وجهة المصالح المقصودة من الأحكام[6]، أي السبيل إلى استجلاء الإرادة الشرعية من النصوص والخطاب، فالأمر يرتبط هنا بفقاهة الخطاب الشرعي ومعرفة علل الأحكام.

ومن جانبه استعمل الريسوني عبارة "التقصيد" كمرادف لمصطلح "التعليل" بمعناه العام، وذلك لتفادي الجدل القائم حول مسألة التعليل، فهو يساوي بين التعليل والتقصيد، وعليه فتعليل الأحكام عنده هو في الحقيقة تقصيد لها، أو تعيين لمقاصدها[7]، ولذلك اشتهر عند عند أهل الفن القول بتقصيد النصوص والأحكام، أي الوقوف على مقاصد الشارع وغاياته من تشريع هذه الأحكام، بناء على أن أحكام الشارع الحكيم معللة بتلك المقاصد والغايات.

فالتقصيد إذن هو التطلع إلى المقصود من خطاب الشارع، والوقوف على مقاصد أحكامه التي من أجلها وضع خطابه. وإذا أضيفت كلمة "الكليات" للتقصيد نزلنا بالعبارة من مجالها العام إلى الخاص، فيكون معنى التقصيد الشرعي للكليات هو التطلع إلى معرفة

[1] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص52.

[2] – المرجع نفسه.

[3] – من الذين دعوا إلى إضافة الحرية إلى الكليات الخمس، محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وأحمد الخمليشي وعز الدين بن زغيبة وإسماعيل الحسني وغيرهم.

[4] – الموافقات، ج4، ص284،285.

[5] – النظر الفسيح، تونس، الدار العربية للكتاب، 1979، ص365،366.

[6] – ص133،134.

[7] – نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص25.

المقاصد الكلية التي دلّ خطاب الشارع وأحكامه على أنها مطلوبة لإقامة مصالح الإنسان في الحياة الدنيا، ولتحقيق النجاة والفوز في الآخرة. فالأمر يرتبط بطريقة إثبات وتبُّين هذه الكليات، أي بمنهجية التقصيد الشرعي لها وما إذا كانت هذه الكليات مقطوع بكونها كليات ضرورية قَصَدَ الشارع حفظها ورعايتها بناء على استقراء الشريعة خطابًا وأحكامًا.

ب. أسس التقصيد الشرعي للكليات

لقد مرّ علينا الحديث عن ضوابط ومعايير الإنتماء إلى نسق الكليات الضرورية، سواء عند علماء الأصول المتقدمين، أو عند المتأخرين منهم، كما أفردنا الحديث عن معايير وأسس الإمام الشاطبي في ذلك، مع التأكيد أن حسم الأمر على نحو معين لا يستقيم مع علم ظلت تحكمه تاريخيا مدركات عقلية وأدلة شرعية، ولذلك فما وضعه علماء الأصول من ضوابط وحدود منهجية في التقصيد الشرعي للكليات الضرورية هو محض اجتهاد بما تتيحه النصوص والواقع من إمكانات في استخلاص هذه المقاصد، وبقدرة العقل الإنساني في استنطاق تلك النصوص وإدراك ذلك الواقع.

ولذلك سأحاول ذكر ما كان محطَّ اتفاق بين الكثير من العلماء، أو ما يمكن أن يشكِّل الصورة الإجمالية في تصور الكليات الضرورية، وعليه فإنه يمكن إجمال المعايير والأسس التي ينبني عليها تحديد الكلي الضروري على مستويين اثنين:

المستوى الأول: وهو المتعلق بجانب النصوص وفقاهتها.

المستوى الثاني: وهو المتعلق بما يقتضيه الواقع وعادات الناس.

ذلك أن تحديد المقاصد الكلية يثبت بالنَّظر إلى الواقع، وعادات المِلل والشرائع بالاستقراء، كما قال ابن أمير الحاج[1].

فأما المستوى الأول المتعلق باستقراء النصوص الشرعية فيمكن تحديد الكلي الضروري من خلال الأسس المعيارية الآتية:

- **قوة الطلب الشرعي الوارد في حفظه وجودًا وعدمًا**، وهنا تدخل الأمريات والمنهيات المشددة، فالأولى يقصد منها إقامة وحفظ الكليات من جانب الوجود، كتشريع الصلاة ووجوب الإيمان لحفظ الدين على سبيل المثال، والثانية لحفظها من جانب العدم، كتحريم القتل والخمر وأكل أموال الناس بالباطل والزنا، وتشريع القصاص والحدود لذلك.
- **أن يكون الضروري مطلوبًا حفظه بالقصد الأول**، أي أن يكون طلبه مقصدًا أصليًّا لا تابعًا، سواء كان الطلب بالفعل أو الترك، أي أن يكون طلب الفعل أو الترك مطلوبًا بالقصد الأول، لذلك فإن "الطلب الإلهي بمقتضى كونه طلبًا لفعل أو طلبًا لترك إذا ما ثبت أنه طلب معتبر يثبت به أي حكم شرعي فإنه يكون مسلكًا لإثبات المقصد الشرعي"[2].
- **أن يكون حفظه ثابتًا بتضافر الأدلة الشرعية** الفردية منها والإجمالية التي تثبت بالاستقراء، على نحو قطعي لا يقبل الظن، قال الشاطبي: "الضروريات لم تثبت لنا بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل عُلِمَت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد"[3].

أما المستوى الثاني المتعلق بما يقتضيه الواقع وعادات الناس، فإن الضروري الكلي يُعرف واقعًا بكونه:

- **مما كان إثباته وحفظه مفضيًا إلى ما يحقق صلاح الإنسان** الفرد والجماعة في المعاش والمعاد، بحيث إذا زال أو اختلَّ اختلالاً كبيرًا أدَّى ذلك إلى تلاشي الحياة الإنسانية أو اختلالها.
- **أن يكون محلَّ اعتبار واتفاق بين الملل والشرائع والأمم**، من حيث إقامته وحفظه، ذلك أن المقاصد الضرورية "لم تخلُ من رعايتها ملة من المِلَل ولا شريعة من الشرائع" كما قال الآمدي[1]، وهو ما يعطي للضروري زيادة في القطع، تضاف إلى

[1] – التقرير والتحبير، ج3، ص144.

[2] – مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص28-29.

[3] – الموافقات، ج1، ص31.

القطع باستقراء النصوص، محققًا بذلك أعلى درجات القطع. وقد كثرت إحالات الأصوليين إلى هذا النوع من الاستدلال لتأكيد قطعية الكليات الضرورية[2].

إننا بهذا التحديد المنهجي لمسالك التقصيد الشرعي للكليات، وبالنظر إلى ما خطه علماء الأصول في ذلك، فإنه يمكن الوقوف على أربعة أوصاف تحدد الصورة المثلى للضروريات الكلية، وهي: القطع، والثبات، والعموم، والكلية. فهي قطعية من حيث أدلتها، وثابتة لا تتغير حقيقتها في الزمان والمكان، وعامة من حيث خطابها أي أنه معنيٌّ بها كل الخلق، وكلية من حيث متعلقاتها وتوابعها، فهي تشمل على مقاصد وقيم كثيرة تابعة لها وحاكمة عليها.

الحرية أساسُ ومقصدُ مقاصدِ الشريعة

إذا عدنا إلى الحرية وجدناها من أكثر المفاهيم والقيم أهمية في التاريخ البشري والحضارة الإنسانية، وهي من ضرورات الحياة الإنسانية التي دعت الشريعة الإسلامية إلى تمثُّلها ورعايتها، بل هي جزء من الطبيعة الفطرية والتكوينية التي نشأ عليها الإنسان، ولذلك يعدّ الاعتداء عليها نوع من أكبر أنواع الظلم كما قال ابن عاشور[3] ، كما أن الحرية تأخذ قيمتها وفاعليتها في الفكر الإسلامي، من خلال حلولها في بنية الشريعة وتموضعها في المنظومة الإسلامية العامة، ولذلك شاع من قواعد الفقه قول الفقهاء: "إن الشارع متَشوِّف للحرية، وإن ذلك تم استقراؤه من تصرفات الشريعة التي دلّت على أن من أهم مقاصدها إبطالَ العبودية وتعميمَ الحرية"[4].

إذا كانت الحرية تحتلُّ مكانة مهمة في منظومة المقاصد الشرعية، ولا خلاف حول أهميتها في النظر الإسلامي، فإن الخلاف في تحديد تموضعها ضمن نسق الكليات المقاصدية، حيث اعتبر البعض –كما رأينا – أنها ترقى إلى مستوى المقاصد الضروريّة، وذلك في سياق تجديد النظر في المقاصد الكلية الضرورية بناء على قاعدة أن لكل زمان ضرورياته، وهذا القول يستبطن قدرًا من الوضوح على أن اقتراح الحرية ضمن المقاصد الكلية قد مرَّ عبر المسالك العلمية والمنهجية للتقصيد للكليات، وهو ما سنبينه فيما تبقى من الكلام.

لكن في المقابل يعترض البعض على إدراج الحرية مقصدًا مستقلا ضمن منظومة المقاصد الكلية بدعوى أنها داخلة ضمن الكليات الخمس، فالحرية بحسبهم "قيمة ومقصد دعت الشريعة الإسلامية إلى احترامها وصيانتها في مناسبات عديدة من القرآن والسنة سواء على سبيل الوجوب أو غيره، غير أنها لا تمثل بالضرورة كلية ضرورية بالاعتبار المقاصدي المرسوم وفق الترتيب الكلي، المندرج في ما يترتب عن خرم الكليات، لأنها بحسب التقسيم الإنساني والواقعي مستوعَبة ضمن الكليات الخمس المحددة سلفا"[5].

وهناك من اعتبر الحرية أساسًا تقوم عليه مقاصد الشريعة الإسلامية، ويعدّ محمد الطاهر بن عاشور أول من قام بهذا التوصيف للحرية ضمن النسق المقاصدي، حيث قام بمجهود مقدَّر في تأصيل وترسيخ مقصد الحرية وبيان دوره في تنمية الإنسان وتحقيق رسالته الاستخلافية، إلا أنه لم يصنِّفها ضمن الكليات الضرورية شأنها شأن السماحة والمساواة وغيرها، لذلك تبنَّى مبدأ الحصر الذي اشتهر عند

---

[1] – الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص274.

[2] – انظر مثلا: المستصفى في علم الأصول، الغزالي، ص417، والموافقات، الشاطبي، ج1، ص38.

[3] – مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2، ص170.

[4] – المرجع السابق، ج3، ص372، 373.

[5] – دراسات في الفكر المقاصدي.. من التأصيل إلى التنزيل، الحسان شهيد، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، 1435هـ/2014م. ص175، وانظر أيضا: مقاصد الشريعة الإسلامية، مدخل عمراني، مازن موفق هاشم، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ/2014م، ص227.

الأصوليين من قبله، بل اعتبر أن الضروريات الخمس هي مركوزة في الطبائع[1]، وعليه فهو متّبع في تصوره للضروري لمن سبقه من الأصوليين خاصة الإمامان الغزالي والشاطبي.

وبالعودة إلى منهجية التقصيد الشرعي للكليات والمعايير التي على أساسها نستطيع تحديد المقاصد الكلية، نرى أنه لا يمكن أن تسري هذه المنهجية على الحرية، وهذه ليست نقيصة في حقها، لأننا لسنا بصدد تقويم مكانة الحرية وإنما تحديد تموضعها في النسق المقاصدي، وهذا التموضع يخضع لمنهجية معينة، معروفة لدى علماء الأصول، ولذلك فالحرية لم يجعلها العديد من العلماء والدارسين من الكليات المقاصدية، وذلك للاعتبارات الآتية:

- أن خطاب الشريعة وأحكامها تدلّ على أن الحرية من أهم المقاصد الضرورية المعتبرة سواء في مجال الاعتقاد أو مجال الفقه، ولذلك نجد أحكامًا عديدة تَنْبَني عليها مفصّلة في علمي الكلام والفقه. فالحرية تكمن أهميتها في حلولها في بنية الشريعة وتموضعها في المنظومة الإسلامية العامة، ولذلك يصعب أن تستقِلَّ بنفسها مقصدًا كليًّا، أو اختزالها في نسق واحد.
- أن الحرية لا تتضمن مقاصد أخرى تكون من متعلقاتها وتابعة لها، وليست لها فروع تنبني عليها، لكنها تتميز بمضامينها الواسعة التي تجعل منها قيمة عليا وأساسًا تنبني عليه الكثير من الأحكام، فهي أساس وليست مقصدًا كليًّا تنتظم الجزئيات حوله.
- ارتباط بعض مفردات الحرية ببعض أوجه الحياة المختلفة أو تلبُّسها بطبيعة الإنسان المحكومة بثنائية الخير والشر أو الصلاح والفساد، بما يستدعي معه ضبطها وفق الحدود والضوابط المؤطرة والموجهة للاجتماع البشري.
- تغيُّر القيمة الأخلاقية للحرية عبر الأزمنة الحضارية، فهي وإن كانت مقرَّرة كقيمة إنسانية فإنها لم تكن ذات أولوية في مقابل قيم أخرى لدى البعض، فهي ليست ثابتة ومحفوظة في جميع الملل والحضارات، في حين الكليات الضرورية لا مناص منها في أي مجتمع وواقع إنساني.

إن عدم تصنيف الحرية ضمن الكليات المقاصدية، ليس حطٌّ من قيمتها ومكانتها، كما يتوهَّم البعض، وإنَّ ذلك لا يعني غيابها من نسق الكليات، بل إنها تأخذ حيزًا كبيرًا وموقعًا مهمًّا في بنية هذه الكليات، فهي حاضرة في كل ضروري من الضروريات الخمس، ولا يمكن فصلها عنها، لكونها أساسًا لها، ولأن قصد الشارع تحقيق مصالح الناس من حفظ للدين والنفس والعقل والمال والنسل، فإن ذلك لا يتحقق إلا بالحرية، فهي مقصد أساس وحافظ ومكمِّل لهذه الكليات.

فحفظ الدين مثلاً أساسه عدم الإكراه في الإيمان به؛ إذ لا إكراه في الدين، ولا يتحقق إلا بحرية الاعتقاد، وهي الجزء الأساسي من حرية الإنسان، وحفظ النفس لا يتحقق إلا بحريتها في التصرف في جميع شئون الحياة بعيداً عن الإكراه والاستعباد، فلا معنى لحياة إنسان مقيد في تصرفاته أو أسير رغبات سيده، وحفظ العقل لا يتحقق إلا بحرية الاختيار، فهو مناط التكليف وشرط صحة لجميع التصرفات، ولا خلاف بين الفقهاء أن التكليف يسقط عن المكره وفاقد العقل، وحفظ المال لا يتحقق إلا بحق الإنسان في التملك وحرية التصرف في أمواله وأملاكه بما يراه الشرع والقانون، وحفظ النسل لا يتحقق إلا بحرية الإنسان في اختيار الشريك الذي يحقق النسب الشريف[2].

[1] – مقاصد الشريعة، ج3، ص241.

[2] – رؤى مقاصدية في أحداث عصرية، وصفي عاشور أبو زيد، القاهرة، دار المقاصد، ط1، 1438هـ/2017م، ص77.

والحرية كما هي أساس مقاصد الشريعة فهي أيضا مقصِدُها، ذلك أن الدين مثلاً مبني على حرية الإيمان والاعتقاد لقوله تعالى: {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} (البقرة:256)، فالحرية هنا أساس حفظ الدين، وأيضا غاية هذا الدين هي تحرير الإنسان من كل القيود الذاتية والخارجية التي تحُول دون وصول خاطب الله تعالى إليه وتحقيق عبوديته، وهذا هو معنى الإنفكاك الذي أشار إليه القرآن في سورة البيِّنة[1]، وهو شرط في تبَيُّنِ وفهم آيات الله المطَهَّرة ورسائله القَيِّمة، وتحقيق العبودية له تعالى. فالحرية بهذا هي أساس ومقصدُ مقاصدِ الشريعة.

ولذلك نجد عددًا من العلماء والمفكرين اليوم اعتبروا أن الحرية ضرورة من الضروريات، ومقصدًا لا تستقيم حياة الإنسان إلا به، بل ذهب بعضهم إلى أن حفظ الحرية يسبق تطبيق الشريعه[2]، وعلَّل ذلك بكون الإسلام ينتشر ويزدهر في مناخ الحرية وينكمش في أجواء القمع والاستبداد، أي أن الحرية هي الأساس الذي ينبني عليه الدين والتدين.

خاتمة

تناول هذا البحث بعض جوانب النقاشات التي عرفها البحث المقاصدي قديمًا وحديثًا، حيث طالت هذه النقاشات والجدالات عدة مباحث نظرية، منها قضية تحديد مصالح العباد وضرورات الحياة الإنسانية، وتقسيم هذه الضروريات إلى أنساق محددة، فتناول تحديدًا مسألتين اثنتين: المعيار المعتمد في تحديد المقاصد الضرورية، ومسألة الحصر والزيادة في هذه المقاصد، باعتبارهما أهم الإشكالات التي صاحبت التفكير المقاصدي قديمًا وحديثًا.

وقد جعل البحث من مسألة الحرية نموذجًا وموضوعًا للجدل الحديث الذي عرفه الفكر المقاصدي، باعتبارها أكثر قيمة حظيت باهتمام كبير، ودَعَت الكثير من الأطروحات إلى إضافتها إلى الكليات الضرورية المشهورة والمعروفة. حيث تناول البحث هذه الأطروحات، وما يقابلها من أطروحات أخرى تعترض على إدراج الحرية مقصدًا مستقلا ضمن منظومة المقاصد الكلية.

وقد حاول البحث مساءلة الأطروحات المعنية بالإضافة من الناحية المنهجية والمعرفية، وما إذا كانت تفي بالمنهج العلمي الذي رسمه علماء الأصول في تحديد الكليات، بمعنى هل إدراج الحرية ضمن المقاصد الكلية قد مرَّ عبر المسالك العلمية والمنهجية في بناء تلك المقاصد؟

وبناء على ذلك حاول البحث وضع قيمة الحرية في إطارها، بتحديد مجال انتمائها في الخريطة المقاصدية، حيث انتهى إلى الخلاصات الآتية:

- كل المعطيات الوجودية والنفسية والدينية والعمرانية تدلُّ على أن الحرية ضوررة إنسانية من ضرورات حياة الإنسان ووجوده، وإن أهميتها في التفكير الإسلامي تكمن في حلولها في بنية الشريعة وتموضعها في المنظومة الإسلامية العامة، وبالرغم من ذلك يصعب أن تستقِلَّ بنفسها مقصدًا كليًّا، أو اختزالها في نسق واحد.
- إن مقصد الحرية لم يتم صياغته استقراء بناء على فروع فقهية مختلفة كما هو معلوم في مسالك بناء منظومة المقاصد، لكن المضامين الواسعة للحرية وأبعادها المختلفة تجعل منها قيمة عليا وأساسًا تنبني عليه الكثير من الأحكام الشرعية، فهي أساس وليست مقصدًا كليًّا تنتظم الجزئيات حوله.
- عدم تصنيف الحرية ضمن الكليات المقاصدية، ليس حطٌّ من قيمتها ومكانتها، لأننا لسنا بصدد تقويم مكانتها وإنما تحديد تموضعها في النسق المقاصدي، كما أن ذلك لا يعني غيابها من نسق الكليات، بل إنها تأخذ حيزًا كبيرًا وموقعًا مهمًّا في بنية هذه الكليات وفي بنية الشريعة عموما.

---

[1] – إشارة إلى قوله تعالى: { لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ} (البينة:1-3).

[2] – ابن القرية والكتّاب، الجزء الرابع، يوسف القرضاوي، القاهرة، دار الشروق، ط1، 2011، ص258.

- الحرية كما هي أساس مقاصد الشريعة فهي أيضًا مقصِدُها، ذلك أن غاية الرسالات هي تحرير الإنسان من كل القيود التي تحُول دون تحقيق عبوديته لله تعالى، فالحرية بهذا هي أساس ومقصدُ مقاصدِ الشريعة.

قائمة المصادر والمراجع:

الأصفهاني،، ا. (2002). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دار القلم.

البخاري، م. ب. إ. (1422). الجامع الصحيح. بيروت: دار طوق النجاة.

ابن عاشور، م. ا. (2004). مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

أبو الحسين أحمد، ا. ف. (1979). معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر.

عابد الجابري، م. (1996). الدين والدولة وتطبيق الشريعة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

أبو يعلى، أ. ب. ع. ا. (1984). مسند أبي يعلى. دمشق : دار المأمون للتراث.

الريسوني، أ. (2003). الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها. إسلامية المعرفة، 8، 9-22.

محمد جابر ، ح. (2001). المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط. بيروت: دار الحوار.

وصفي عاشور، أ. ز. (2017). رؤى مقاصدية في أحداث عصرية. القاهرة: دار المقاصد.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ا. (1987). الفتاوى الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قيم الجوزية، ش. ا. (1996). مدارج السالكين. بيروت: دار الكتاب العربي.

الدريني، ف. (1967). الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده. دمشق: مؤسسة الرسالة .

ابن النجار، ت. ا. (1997). شرح الكوكب المنير. جدة: مكتبة العبيكان.

مقاتل ، ا. س. (1423). التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث.

ابن منظور، م. ب. م. (1414). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

ابن ثابت، ح. (1994). ديوان حسان بن ثابت. بيروت: دار الكتب العلمية.

التهانوي، م. ب. ع. (1996). كشاف اصطلاحات العلوم والفنون. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

LOCKE, J. (1992). Traité du gouvernement civil. Québec : Garnier Flammarion.

ابن تيمية، ت. ا. أ. ا. أ. (1995). مجموع الفتاوى. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد.

القرضاوي، ي. (2011). ابن القرية والكتّاب. القاهرة: دار الشروق.

الرازي، ف. ا. (1997). المحصول في علم أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة.

عصفور، م. (1961). الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي. بدون اسم الناشر.

روزنتال، ف. (2007). مفهوم الحرية في الإسلام. بيروت: دار المدار الإسلامي.

الفاسي، ع. (2014). مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. القاهرة: دار الكلمة.

الآمدي، أ. ا. (1402). الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: المكتب الإسلامي.

الطوفي ، ن. ا. (1987). شرح مختصر الروضة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الغزالي، أ. ح. (1997). المستصفى. بيروت: مؤسسة الرسالة.

هاشم، م. م. (2014). مقاصد الشريعة الإسلامية، مدخل عمراني. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد الله، ع. ا. (2010). مشاهد من المقاصد. الرياض: دار وجوه.

الأنصاري، ز. ب. م. غاية الوصول في شرح لب الأصول. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى.

الغزالي، أ. ح. (1993). المستصفى في علم الأصول. بيروت : دار الكتب العلمية.

الهندي، ا. (1981). كنز العمال. بيروت: مؤسسة الرسالة.

غرايبة، ر. م. (2003). مسألة الحرية في النظام السياسي الإسلامي. إسلامية المعرفة، 8، 91-120.

Hobbes, T. (1969). Leviathan. Holt: NY.

شهيد، ا. (2018). إشكال التقصيد الكلي بين النص والفقه والواقع. مجلة الإحياء، (3738).

شريعتي، ع. (2007). الإسلام والإنسان. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم.

الحسني، إ. (1995). نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عطية، ج. ا. (2003). نحو تفعيل مقاصد الشريعة. دمشق: دار الفكر.

ابن أمير حاج ، ش. ا. (1983). التقرير والتحبير. بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، ش. ا. (1973). شرح تنقيح الفصول. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

ابن عاشور، م. ا. (1985). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس: الشركة التونسية للتوزيع.

الزركشي ، أ. ع. ا. ب. ا. (1994). البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي.

أبو إسحاق، ا. (1997). الموافقات. القاهرة: دار ابن عفان.

كشاكش، ك. (1987). الحريات العامة. الإسكندرية: منشأة المعارف.

مجموعة من العلماء والباحثين، م. م. ا. و. (1999). الموسوعة العربية العالمية. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.

العطار ، ح. ب. م. حاشية العطار على شرح الجلال. بيروت: دار الكتب العلمية.

Rivero , J. (1987). Les libertés publiques. Paris: PUF.

الجرجاني، ع. ب. م. (1983). التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخمليشي ، أ. (2000). الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه. الدار البيضاء: دار نشر المعرفة.

الشوكاني، م. (1999). إرشاد الفحول. دمشق: دار الكتاب العربي.

الريسوني، أ. (1995). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عودة، ج. (2012). مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الاسلامي، رؤية منظومية. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

ا بن عاشور، م. ا. (1979). النظر الفسيح. تونس: الدار العربية للكتاب.

ابن عبد السلام، أ. م. ع. ا. (1416). الفوائد في اختصار المقاصد. دمشق : دار الفكر.

النجار، ع. ا. (2008). مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

شهيد، ا. (2014). دراسات في الفكر المقاصدي. من التأصيل إلى التنزيل. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.

الخرائطي، م. ب. ج. (2000). اعتلال القلوب. الرياض: نزار مصطفى الباز.

الزحيلي، م. (2002). مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان. في كتاب الأمة. حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة (87). قطر: وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية القطرية .

قلعجي ، م. ر.، & قنيبي، ح. ص. (1988). معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس.

الجويني، ع. ا. ب. ع. ا. (1997). البرهان في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية.

السبكي، ت. ا. (2003). جمع الجوامع في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن قيم الجوزية، م. ب. أ. ب. (1991). إعلام الموقعين عن رب العالمين. بيروت: دار الكتب العلمية.