

فكرة التحسين والتقييم العقليين

حقيقة وأثرها على البعد المقصادي

* د. صالح قادر الزنكي

التعريف بالبحث :

يتناول هذا البحث قضية لها جذور تاريخية . وفي الماضي أخذت صورة معينة ، لكن بمرور الزمن تطورت ولبست لباساً جديداً ، وببدأت تعرض بنحو لم يسبق له مثيل . كانت المسألة مطروحة قديماً على هيئة السؤال الآتي : هل يمكن للعقل البشري أن يدرك الحسن والقبح في الأفعال والتصرفات قبل مجيء الشرع . وبالتالي يكون الإنسان مكلفاً بما وجهه إليه عقله . فالمسألة مفترضة قبل الشرع ، لكن في يومنا هذا تعرض مقابلاً للشرع على الرغم من وجوده ، بل في معارضته وتقديمه .

هذا البحث يدرس جذور الخلاف ، ويعرض الأقوال الواردة ، مع مناقشة أدتهم وتسجيل ملاحظات عليها . ويبين الراجح ، ثم يفتح زاوية جديدة ، وهي علاقة المسألة بمقاصد الشريعة . ويبين مهام العقل في الفهم المقصادي . ثم يردها بثمرات الخلاف من الناحية السياسية والكلامية والفقهية والأصولية . ويبرز حلاً وسطاً . ويحاول جنب الإفراط والتفريط . ويعامل مع مفردات القضية تعاملاً علمياً موضوعياً بعيداً عن حالة المؤشرات الخارجية ومؤشراتها السلبية .

* أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصوله في كلية معارف الولي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا . ولد سنة (١٩٦٨م) . وحصل على درجة الماجستير من كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد سنة (١٩٩٤م) . وعلى درجة الدكتوراه من الكلية نفسها سنة (١٩٩٧م) . وموضوع رسالته (المانع في أصول الفقه الإسلامي) .

توطئة :

منذ أن دفعت الحوادث المستجدة والنوازل المتكررة مجتهدي الصحابة إلى الاجتهاد كانت القواعد الأصولية الرئيسة سارية وحاضرة في اجتهاداتهم ، مثلها كمثل قواعد اللغة العربية ، حيث إن العرب بفطرتهم وسليقتهم كانوا يراغبون تلك القواعد أثناء حديثهم وخطبهم وأشعارهم من غير تكلف وتعلم ، ثم أخذت تُدْوَن بعد أن ضعفت الملوك واحتلَّ بالعرب من لا يتكلمون بلغتهم ، فهكذا الحال بالنسبة لتلك القواعد الأصولية إلى أن اقتضت الحاجة تدوينها فقيض لها من يدخلها في مرحلة التدوين والتأليف ، وكان الإمام الشافعي (ت ٢٠٢ هـ) هو السباق الأول في هذا الميدان ، حيث دون رسالته الغراء وشيد فيها البنية التحتية لعلم أصول الفقه ، وواكب العلماء مسيرته إلى أن جاء شيخ أهل السنة الباقياني (ت ٤٠٣ هـ) الذي انتقل بالتأليف الأصولي إلى مرحلة التوسيع الشمولي وإلى مرحلة التمازج والتفاعل مع علم الكلام ، وهذه النقلة النوعية أثَرَت على البنيان الأصولي باستصحابها الواسع النطاق للاستدللات والمسائل العقلية والمنطقية والفلسفية ، كما أن المعتزلي القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) هو الآخر لعب دوراً بارزاً في هذا التطور والتوسيع بإسهاماته العقلية . ويلاحظ الدارس للتراث الأصولي أن القرن الرابع الهجري هو القرن الذي غلب فيه منهج المتكلمين وطريقتهم على طريقة الفقهاء ، وهذا النوع من التفاعل والتمازج ترك آثاراً إيجابية وأخرى سلبية ، يلمسها المختصون والدارسون بوضوح .

ومن هذه المسائل مسألة التحسين والتقبیح ، فقد أخذت هذه القضية في الرواج والنمو في الفكر الإسلامي إثر ظهور المعتزلة ، ولبست في كل عصر لبوساً جديداً ، واصطبغت بصبغات متعددة ، وتجاوزت الإطار العلمي ، وببدأت توظف لأغراض سياسية مشروعة أو غير مشروعة، حتى تراشقـت فيها ألفاظ التكفير والتفسيق والتبيـع والتضليل .

وفي عصرنا الحاضر شرعت تتلقفها أقلام إسلامية وغير إسلامية من أهل الخبرة والاختصاص ومن غيرهم بحسن نية وبغيرها ، لغرض نبيل أو لآخر ، وخرجت من المخل مختلف فيه حتى طفت على المتفق عليه .

وعليه تتجلى أهمية الموضوع وفعاليته ، كما تبرز العوامل التي شحدت فكر الباحث ليدلوا فيه بدلوه المتواضع ، ويقول فيه كلمته بما ينفع ، ويدرسه من جانب آخر ، من حيث قدرته على اكتشاف مقاصد الشريعة وغاياتها السامية السامة .

مفهوم فكرة التحسين والتقبیح :

أصل التحسين والتقبیح من الحسن والقبح ، والحسن ما يقابل القبح ويناقضه في كل وجه ، وما يفيده اللفظ الجمال والطيب ، وتوصف به الأقوال والأفعال والذوات والماهيات وغيرها ، أما القبح فهو ضد الحسن ونقضه في كل شيء^(١) .

وقد تفاوتت فيما بينهما الآراء وتشعبت وتشابكت في الاصطلاح ، فقال المعتزلة : الحسن ما كان على صفةٍ مستجلبة للمدح مستدفعة للذم ، والقبح ما كان على صفةٍ مستدفعةٍ للمدح مستجلبة للذم ، أمّا الأشاعرة فإن الحسن عندهم ما حسنه الشارع بالثناء على فاعله ، وبالتالي فهو المأذون بفعله ، والقبح ما قبّحه الشارع بذم فاعله ، وهو غير المأذون بفعله ، وعلى منوال تعريف الأشاعرة أو قريب منه جداً تعريف الماتيردية .

وصفوة القول أن هذا الفكر يحوم حول هذه الأسئلة : هل كان بمقدور العقل البشري إدراك صفة الحسن والقبح في الأشياء – الأقوال ، الأفعال ، التصرفات ، الواقع ، الذوات والأعراض – من غير حاجة إلى إرسال الرسل (عليهم صلوات الله وسلامه) وإنزال الكتب ؟ فيكون الإنسان مكلفاً بالقيام بما أدرك حسنه ، ومن ثم يترتب الشواب في حالة الامتثال ، والعقاب في حالة الاجتناب ، ومكلفاً بالابتعاد عمّا أدرك قبحه ، فيثاب بالإحجام عنه ،

(١) ينظر لسان العرب : مادة حسن ١٣ / ١١٤ ، ومعجم مقاييس اللغة ٥ / ٤٧ .

ويعاقب بالإقدام عليه ؟ وهل أخذ التكاليف طابعاً عقلياً صرفاً ؟ وهل هناك ملازمة بين المدح والذم والثواب والعقاب ؟ وهل يكشف العقل المصالح والمفاسد ، والمنافع والمضار ، ومن ثمة الحكم الشرعي يتبع المصالح بالأمر بها ، ويدرأ المفاسد بالنهي عنها ؟ وما حظ العقل من التكاليف : الإنشاء أو الكشف ؟ والإجابة عن هذه الأسئلة ، والدخول في تلك المثارات يشكل مفهوماً عن فكرة التحسين والتقبیح .

الجذور التأریخیة لفكرة التحسین والتقبیح :

مسألة التحسين والتقبیح العقلیین في صورتها التأریخیة المعروفة يعدها بعض المعاصرین دليلاً على رحابة صدر المسلمين ، وعدم رفضهم لتلاقي الثقافات وتدخل الحضارات ، وعلى قدرتهم وتمكنهم من هضم تلك الثقافات والحضارات وتمثلها تمثلاً ذاتياً، حيث إن جذور هذه المسألة تعود إلى اعتبار التراث البشري غير الإسلامي والتواصل معه ، فالمتصفح للتراث الإغريقي يقف عندها ، ويجدها مطروحة أثناء الحديث عن الآلهة على هيئة سؤال وهو : هل الآلهة يرضون عن الفعل لأنّه صالح وحسن ، أو يكتسب الفعل الصلاح والحسن من رضى الآلهة ؟ كما تعود إلى فكرة القانون الطبيعي – القواعد العامة السامية الكامنة في طبيعة الروابط الاجتماعية غير الداخلة تحت متغيرات الزمان والمكان ، والتي في مقدور العقل اكتشافها – عندهم وإن لم تكن مدونة ، وكذلك البراهمة^(١) ، فقد انتشر على لسانهم التحسين والتقبیح العقلیيان ، حيث أنكروا الحاجة إلى الوحي وبعثة الرسل ، واعتقدوا إمكان الاستغناء عنه بالعقل في ترشيده وتوجيهه أمور الحياة^(٢).

(١) هم من طوائف الهند ، يعتقدون قدم العالم ، ويحرمون ذبح البهائم بلا ذنب ، وغير ذلك ، ينظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١٣٧ / ١ .

(٢) الإحکام في أصول الأحكام للأمدي ١١٤ / ١ ، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعال الفاسي ص ٤٨ وما بعدها ، والمدخل إلى القانون للدكتور رمضان أبو السعود ص ٢٦٢ وما بعدها .

ولو انتقلنا إلى التراث الإسلامي لألفينا أن الخوراج^(١) هم رواد القول بالتحسین والتقبیح العقلیین ، وأن المعتزلة كانوا من مروجی هذه الفكرة والمدافعين عنها ، من خلال التقعيد لها والاستدلال عليها حتّی حملت معها زوبعة من تساؤلات جديدة ، أجبرت العلماء على الغوص فيها طائعاً أو مكرهين^(٢) .

تحرير محل الخلاف :

لو تتبعنا القدر المشترک المتفق عليه بين الأطراف المتنازعة في هذه المسألة لوجدنا أن نصيّب المتفق عليه فيها نصيّب الأسد ، والخلاف منحصر غير منتشر ، وفيما يأتي تفصيل ذلك :

١ - لا يوجد خلاف البتة بين العلماء المسلمين في أنّ الحاكم (الشارع) للأحكام الشرعية هو الله سبحانه وتعالى ، وأن دور العقل - حتّی عند من عظّم شأنه وأعطاه الأولوية والمركزية - ينحصر في اكتشاف الحكم دون إنشائه . نقل جمال الدين الإسنوي (ت ٧٧٢هـ) وغيره بالإجماع على هذا ، قال الإسنوي : «إنّ الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً»^(٣) . وما دام الإجماع منعقداً على حاكمية الله تعالى ، فلا تستحضر مبرراً علمياً لصنيع الأصوليين في بحثهم التحسين والتقبیح العقلیین في عناصر الحكم الشرعي - الحاكم - ، مما أدى إلى التباس الأمر على بعض ، وإساءة فهم موقف المعتزلة من بعض آخر ، فظنوا أن المعتزلة قالوا بحاكمية العقل بدلاً من حاكمية الله تعالى ، فهذا صدر الشريعة

(١) أول فرقة في التاريخ الإسلامي خرجوا على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب وكفروه لتحكميه وكان ظهورهم كفرقة في عام ٣٧هـ .

(٢) ينظر : التقرير والإرشاد للباقلاني ١/٢٨٥ ، والمنخول للغزالی ص ٨ ، والإحكام للأمدي ١/١١٤ .

(٣) نهاية السول مع شرح البدخشی ١/١٥٥ ، وينظر : علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٩٦ والوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان ص ٦٩ ، وأصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد للدكتور مصطفى الزلي ص ٢٣٧ .

الحنفي (ت ٧٤٧هـ) وقع في هذا التفسير الخاطئ لمراد المعتزلة حيث قال : « عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح ، موجب للعلم بهما ، وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى ، والعقل آلة للعلم بهما »^(١). كما أنه لا خلاف أيضاً في أن الشرع بعد بعثة النبي ﷺ هو الذي له سلطة التحسين والتقبيع لا العقل ، وإنما الخلاف قبل الشرع والبعثة ، وهذه الحقيقة قد أكد عليها المحقق الأصولي الشوكياني (ت ١٢٥٠هـ) حيث قال : « اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلغ الدعوة »^(٢).

٢ - لا خلاف في أن الإدراك العقلي للحسن والقبح في الأشياء إدراك كلي مجمل ومحدد ، وليس للعقل السلطة القادرة على الإدراك التفصيلي الجزئي ، فإن إدراك قبح السرقة والزنا والقتل والتتجسس وغيرها فإنه لا يدرك تفاصيلها من حيث أركانها وشروطها وموانعها التي تحول دون تنفيذ العقوبة وإنزالها على الجاني^(٣). يقول الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) : « إن الله جعل للعقل في إدراكه حدأً تنتهي إليه لا تتعداه ، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب . ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون ، فمعلمات الله لا تنتاهي ، ومعلمات العبد متناهية ، والمتناهية لا يساوي ما لا ينتهي »^(٤).

٣ - لا يوجد خلاف بين أهل السنة وغيرهم أن ثمة أحكاماً شرعية جاء بها الشرع ولم يكن للعقل دور في إدراك عللها وأسرارها قبل إرسال الرسول ﷺ وبعده ، كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان ، وقبح الصيام في اليوم الذي يليه مباشرة ، وهو أول يوم من شهر

(١) التنقح مع شرحه التوضيح ١ / ١٩٠، وينظر : في توضيح مراد المعتزلة إلى ما نقله ابن النجار في كتابه شرح الكوكب المنير ١ / ٣٠٣.

(٢) إرشاد الفحول ص ٧ ، وينظر : الوجيز للدكتور عبد الكريم زيدان ص ٣٧ ، ونظرية الحكم ومصادر التشريع للدكتور أحمد الحصري ص ١٩.

(٣) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن محمد تقى الحكيم ص ٢٩١.

(٤) الاعتصام ٢ / ٤٨٦.

شَوْال ، وجواز التيمم بالتراب وغير ذلك الكثير من الأحكام التعبدية^(١) .

٤ – الاتفاق على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين :

الأول : ملائمة الغرض والطبع ، فما رأه المرء موافقاً لطبعه وملائماً لغرضه فهو حسن عنده ، وما رأه منافراً له فهو قبيح ، فالحسن كصوت الببل والمناظر الطبيعية الخلابة ورائحة المسك وغيرها ، والقبيح كاللغو والغوباء وصورة رجل غاضب ، وأكل المينة وغيرها ، فإن الإنسان يحكم بحسن هذا وقبح ذاك دون حاجة إلى الشرع .

الثاني : صفة الكمال والنقص ، فصفات الكمال حسنة عند العقل ، كالجود والعلم ، وصفات النقص قبيحة عنده كالبخل والجهل ، وهذه الصفات يدرك العقل حسنها وقبحها من غير أن يقف على مجيء الشرع .

ما سبق يتبين لنا أن الخلاف كان منحصراً في الحسن بمعنى ترتيب المدح عاجلاً والثواب آجلاً ، والقبح بمعنى ترتيب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، وذلك قبل ورود الشرع ، كحسن الطاعة المترتب عليها الثناء في الدنيا والثواب في الآخرة ، وكقبح المعصية المترتب عليها الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة ، ونشأ خلاف في مصدر هذا التفسير ، هل كان مصدره الشرع أو العقل ؟ فتعددت الأوجهة وشقت العصا .

أسباب تفاقم النزاع ومرور الزمن :

مرور الزمن تجاوز الخلاف نطاقه وأخذ طابعاً آخر ، وصورة غير واضحة المعالم والآفاق ، ولا سيما في عصرنا الحاضر ، فبدأت العقول تحسن وتقبّح على الرغم من وجود الشرع بل في إرغام الشرع على قبول نتائج العقل ، أو تهميشه وتحاشيه بل عزله عن المنصة ومصادره سيادته ، واتخذت من تراث المعتزلة مرتكزاً ، ولعل هناك أسباباً ظاهرة للعيان

(١) ينظر : المصدر السابق ٢ / ٤٨٧ ، وإرشاد الفحول للشوكتاني ص ٧ ، وشرح طلعة الشمس على الألفية للسلامي الأباضي ص ٢٣٦ .

كمنت وراءه ، وأسباباً أخرى غير قابلة للتلمس والدراسة ، وبالإمكان أن نرصد بعضها أو نخمنها فيما يأتي :

أولاً : عدم التأني في الوقوف على أطراف الخلاف وأساسه وقفه الباحث المسؤول ، فرافقته استنتاجات بعيدة عن الواقع وحقيقة الأمر .

ثانياً : عدم تحقق الحيادية المعرفية ، فخاض فيه متسلحون بخلفيات عقدية وفكرية، مشحونون بجرعات كبيرة من المناعة مخافة الذوبان في رأي المخالف ، ومناصرة للمدرسة التي تخرج منها وذوداً عنها .

ثالثاً : التقول والتقوّه فيه من لدن أناس لا خلاق لهم فيه ، فسبحوا فيه من غير دراية ، فترجموا الأقوال غيّاً يمنة ويسرة .

رابعاً : التعمد في توسيع رقعة الخلاف وهوّه ، وجزٌّ خيوط الترابط والعلاقة والثقة والتكامل المعرفي وتلاقي الأفكار والرؤى بين علماء الأمة ، وتحويل الخلاف العلمي النزيه إلى الضد ، من الإيجاب إلى السلب ، ومن الحمود إلى المذموم .

خامساً : الانهيار الداخلي والشعور بالنقص ، واستيلاء القنوط واليأس على التفاؤل والنهوض ، والانبهار بعقل الآخرين وبالزحف الحضاري الكاسح الحافل بالتقدم والأعجوبات .

الأقوال الواردة في هذا الإشكال :

تعددت وجهات النظر في هذا الإشكال ، فنذكر منها الأقوال الرئيسة الآتية :

القول الأول : إن صفة الحسن والقبح لتصرفات الإنسان موجودة قبل الشرع ، ولكن إدراكتها يختلف ، منها ما يدركه العقل بالضرورة لذات التصرف ، كحسن الصدق النافع والعدل ، وقبح الكذب الضار والظلم ، ومنها ما يدركه العقل بعد النظر

لوصف فيه ، كحسن الكذب النافع في إنقاذ بريء مثلاً ، وقبح الصدق الضار ، ومنها ما لا يدرك بالعقل ، بل بالشرع كالأمور التعبدية .

وببناء على هذا الإدراك العقلي فإنَّ الإنسان مسؤول عن تصرفاته ، ومكلَّف بالإقدام على الفعل الحسن ، والامتناع عن الفعل القبيح ، لأنَّ الحسن مبني على أساس مصلحة مادية أو معنوية ، والقبح مبني على أساس وجود مفسدة أو مضررة مادية أو معنوية ، وهذه المصلحة وتلك المفسدة لا تستعصيان على العقل ، وعليه فالثواب على امتحال الحسن العقلي ، والعقاب على ارتكاب القبح العقلي ، وهذه المعرفة العقلية لا يتوقف العمل بها على البعثة والكتاب ، وأنها تصلح مناطاً للتكليف بل هي المناط ، أمّا المعرفة الشرعية فإنَّها ليست بمناط للتكليف إلا في الأحكام التعبدية .

ومن القائلين بهذا الرأي الخوارج والمعتزلة وبعض الحنفية وبعض الأشاعرة والحنابلة وأكثر الإمامية آخرون^(١) .

أدلةِهم :

استدلَّ المعتزلة ومن معهم بجملة من الأدلة النقلية والعقلية تفوق الحصر ، وبما أنَّ الموضوع وثيق الصلة بعلم الكلام ، يؤثر الباحث أن لا يدخل في التفاصيل والجزئيات ، لأنَّ الدخول فيها يبعدها عن الغاية التي من أجلها جاء هذا البحث ، لذلك نقتصر على أهم أدلةِهم .

الدليل النصي :

استدلوا بجملة من الأدلة النصية في الكتاب والسنة ، واعتقدوها أدلةً تنهض حجة على مدعاهما ، ومنها :

(١) ينظر : المغني للقاضي عبد الجبار ص ٤١ / ٥٠٦، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٤١، ص ٧٦ ، والمحرر للسرخي ص ٤٢ / ١ ، والمنخول للغزالى ص ٨ ، وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي ص ٤٨ ، ومعالم الوصول إلى علم الأصول للحلبي ص ٢٨٦ ، والبحر الحيط للزركشي ١٤٣ / ١ ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١ / ٣٠٢ .

١ - القرآن الكريم : قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾^(١).

موطن الاستدلال : أن هذه الآية أثبتت الحسن والقبح العقليين ، فالأمر بالعدل والإحسان ظاهر في الدلالة على الحسن العقلي ، كما أن النهي عن الفحشاء والمنكر ظاهر في الدلالة على القبح العقلي ، حيث أمر ونهى عمما أدركت العقول حسنها وقبحه ، فالعدل والإحسان ما تحسّنه العقول وتقبله ، والمنكر ما تنكره العقول^(٢).

وكذلك قوله تعالى : ﴿ قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنْبِيَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَقُولَنَّ لَوْلَيْهِ مَا شَهَدَنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَا لَصَادِقُونَ ﴾^(٣) ، وعدوا هذه الآية قطعية في الدلالة على القبح العقلي حتى عند الكفارة ، فإنهم أدركوا قبح الكذب ، لذلك حاولوا التحايل ليدفعوا عن أنفسهم الكذب^(٤).

٢ - السنة النبوية : ومن السنة استدلوا بالحديث الصحيح القائل : « من سنَّ في الإسلام سنَّة فَعْمَلَ بها بعده كُتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء ، ومن سنَّ في الإسلام سنَّة سيئة فَعْمَلَ بها بعده كُتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء »^(٥). فهذا الحديث يدل على التحسين العقلي وتقييّعه غير السابقين بالشرع ، وبناء عليهما يكون الأجر والوزر .

(١) سورة النحل : الآية ٩٠ .

(٢) ينظر : الكشاف للزمخشري ٤٢٤-٤٢٥ / ٢ ، وبهذا التفسير قال كل من النسفي (تفسير النسفي ٥١٣ / ٥) وأبي حيان الأندلسي (البحر المحيط ٨٨٢ / ٢) .

(٣) سورة النمل : الآية ٤٩ .

(٤) الكشاف ١٥٢ / ٣ .

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ٢٢٦ / ١٦ .

كما استدلوا بما يرويه الإمام أحمد عن ابن مسعود موقوفاً : « ما رأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »^(١) ، أي ما استحسنته عقولهم فهو الحسن عند الله تعالى .

الدليل العقلي :

من أدلةهم العقلية نذكر الدليلين الآتيين :

الدليل الأول : دليل الضرورة والاضطرار ، وملخص هذا الدليل : أن المعرفة العقلية بحسن تصرفات الإنسان أو قبحها يلزمه المدح في حالة التحسين والذم في حالة التقبیح ، ومن الصعب بل الحال بمکان الانفصام بين التحسين والمدح وبين التقبیح والذم ، لأن التلازم بينهما ذاتي وضروري ، فلا يتصور أحدهما بمنأى عن الآخر ، فكلما تصور الحسن تصور معه المدح ، وكذلك القبح والذم ، كتصور النار والحرارة والثلج والبرودة ، وإذا ثبت المدح والذم ثبت معهما بالضرورة الثواب والعقاب^(٢) .

موقف الخالفين من هذا الدليل :

لم يمر هذا الدليل على المخالفين بسلام ، وإنما لقي ردوداً ، فهذا الغرالي (ت ٥٠٥ هـ) يفنن مركبات هذا الدليل ، ولا يسلّم لهم ابتداء ضرورة انباء الشواب والعقاب على المعرفة العقلية غير المؤيدة بالشرع ، وقال ما حاصله : لو أن الشواب كان من ضروريات الإدراك العقلي للحسن وكذلك العقاب للقبح ، لما اختلف فيما آخرون ، والحمد الغفير من علماء الأمة ردوا القول بهما ، ومن المعلوم أن الضروريات لا تقبل الخلاف ، فوجود هذا الاختلاف يرد دعوى كونهما من الضروريات . ثم إن إدراك حسن شيء أو قبحه إدراكاً عقلياً هو الثاني غير مسلم به ، وإنما هذا الإدراك آيل إلى أمور أخرى كانت مغمورة فيهم ، منها :

(١) ينظر : كشف الخفاء للعجلوني ، رقم الحديث ٢٢١٤ / ٢ / ١٨٨ . وناقش المخالفون هذا الاستدلال وقالوا: إن الحديث يصلح دليلاً على حجية الإجماع دون التحسين والتقبیح .

(٢) ينظر المعني ٦ / ١١ ، ٤٣ / ٣٧٣ ، والتحسين والتقبیح عند الأصوليين لشنى حارث الضاري ص ١٢٠ .

الشرائع السماوية ، وبمرور الزمان تنوسيـت النسبة إـلـيـها ، حتـى زـعمـوا كـونـه عـقـليـاً^(١) .

الدلـيلـالـثـانـيـ : القـيـامـ بـبعـضـ التـصـرـفـاتـ وـالـاجـتنـابـ عنـ بـعـضـ آـخـرـ لـمـقـتضـيـ إـلـاـ مـقـتضـيـ العـقـلـ ، كـيـامـ مـنـ لاـ يـؤـمـنـ بـالـشـرـعـ وـالـجـزـاءـ بـتـقـدـيمـ العـوـنـ المـادـيـ لـلـمـنـكـوبـينـ وـالـمـتـضـرـرـينـ بـأـسـبـابـ قـهـرـيـةـ كـالـزـلـالـ وـالـفـيـضـانـ ، وـقـيـادـةـ الـأـعـمـىـ فـيـ الـعـبـورـ ، فـالـمـقـدـمـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـمـورـ الـحـسـانـ لـاـ يـقـدـمـ عـلـيـهـاـ طـمـعاـًـ فـيـ الرـدـ الـجـمـيلـ عـاجـلاـًـ أـمـ آـجـلاـًـ ، حـيـثـ قـدـ يـفـعـلـهـ لـمـنـ لـاـ يـرـجـوـ أـنـ يـلـقـاهـ أـبـداـًـ ، وـلـاـ خـوـفاـًـ مـنـ عـقـابـ وـاقـعـ أـوـ مـتـوقـعـ^(٢) .

مناقـشـةـ الدـلـيلـ :

ناقـشـ الغـزالـيـ هـذـاـ الدـلـيلـ كـسـابـقـهـ ، وـأـرـجـعـ الـأـسـبـابـ فـيـ الـأـمـثـلـةـ الـمـعـروـضـةـ إـلـىـ عـوـاـمـلـ أـخـرىـ دـافـعـةـ أـوـ مـانـعـةـ ، مـنـهـاـ : الـفـطـرـةـ وـرـقـةـ الـقـلـبـ ، وـالـتـعـلـمـ مـنـ الـحـيـاةـ وـحـصـادـ التـجـارـبـ الـمـرـبـرـةـ ، وـالـمـلـاءـمـةـ لـلـطـبـعـ أـوـ الـمـنـافـرـةـ لـهـ وـغـيرـهـاـ^(٣) .

الـقـوـلـالـثـانـيـ : أـصـحـابـ هـذـاـ القـوـلـ لـمـ يـعـتـرـفـوـ بـأـنـ لـلـعـقـلـ الـقـدـرـةـ الـكـافـيـةـ فـيـ إـدـراكـ حـسـنـ التـصـرـفـاتـ وـالـأـفـعـالـ وـقـبـحـهـاـ ، كـمـ نـفـوـنـاـ فـيـاـ قـاطـعاـًـ أـنـ يـكـوـنـ مـنـاطـ التـكـلـيـفـ هـوـ الـعـقـلـ الـإـنـسـانـيـ وـحـدـهـ ، وـإـنـمـاـ هـوـ الـعـلـمـ وـالـمـعـرـفـةـ بـتـكـلـيـفـ الـخـالـقـ تـعـالـىـ لـلـنـاسـ عـنـ طـرـيـقـ الرـسـلـ وـالـرـسـالـاتـ لـاـ غـيـرـ ، وـبـالـتـالـيـ يـتـرـتـبـ الـشـوـابـ وـالـعـقـابـ عـلـيـهـ ، فـكـلـ ماـ أـمـرـ بـهـ الـشـرـعـ فـهـوـ حـسـنـ ، وـلـاـ مـلـازـمـةـ دـوـمـاـ بـيـنـ الـأـمـرـ الشـرـعـيـ وـالـحـسـنـ الـعـقـليـ ، بـمـعـنـىـ أـنـ الـشـرـعـ قـدـ يـأـمـرـ بـشـيـءـ وـالـعـقـلـ يـقـبـحـهـ ، كـمـ أـنـهـ لـاـ مـلـازـمـةـ دـوـمـاـ بـيـنـ النـهـيـ الشـرـعـيـ وـالـقـبـحـ الـعـقـليـ ، فـإـنـ الـشـرـعـ قـدـ يـنـهـيـ عـنـ شـيـءـ وـالـعـقـلـ يـحـسـنـهـ ، فـلـاـ يـحـرـمـ كـفـرـ وـلـاـ يـجـبـ إـيمـانـ قـبـلـ الـبـعـثـةـ وـبـلـوغـ الـدـعـوـةـ .

تبـنىـ هـذـاـ الرـأـيـ جـمـهـورـ الـأـشـاعـرـةـ وـبـعـضـ الـحـنـفـيـةـ وـبـعـضـ الـخـانـبـلـةـ ، وـغـيرـهـمـ^(٤) .

(١) يـنـظـرـ : الـمـنـخـولـ صـ ٩ـ وـمـاـ بـعـدـهـ ، وـالـمـسـتـصـفـيـ ٦٠ـ /ـ ١ـ وـمـاـ بـعـدـهـ .

(٢) يـنـظـرـ : الـمـغـنيـ ٦ـ /ـ ٢٢٤ـ وـمـاـ بـعـدـهـ ، وـأـصـولـ الـفـقـهـ لـلـزـلـيـ صـ ٢٤٠ـ .

(٣) يـنـظـرـ : الـمـنـخـولـ صـ ١٢ـ -ـ ١٣ـ وـلـلـمـزـيـدـ يـنـظـرـ : الـإـرـشـادـ وـالـتـقـرـيبـ لـلـبـاقـلـانـيـ ١ـ /ـ ٢٧٨ـ وـمـاـ بـعـدـهـ .

(٤) يـنـظـرـ : الـبـرـهـانـ لـإـمامـ الـحـرمـيـنـ ١ـ /ـ ٨ـ ، وـالـمـسـتـصـفـيـ ١ـ /ـ ٥٩ـ وـمـاـ بـعـدـهـ ، وـالـتـنـقـيـجـ ١ـ /ـ ١٧٣ـ ، وـالـخـرـرـ لـلـسـرـخـسـيـ ١ـ /ـ ٤٢ـ وـمـاـ بـعـدـهـ ، وـشـرـحـ الـكـوـكـبـ الـمـنـيـرـ لـابـنـ الـنـجـارـ ١ـ /ـ ٣٠١ـ .

أدلة لهم :

١ - استدل أصحاب القول الثاني بجملة من الاستدلالات منها ما يأتي :

الدليل النصي :

ذكروا أدلة في الرد على الإيجاب العقلي ، ولم يكن بحوزتهم الأدلة التي تدل على أن الحسن والقبح ليسا بصفتين ذاتيتين للأشياء ، ومن الآيات التي استدلوا بها قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(١) ، قالوا : إن هذه الآية ظاهرة في أن الله جل وعلا لا يعذب أحداً من خلقه من لم يرسل إليهم الرسل لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وهذا المبدأ يظهر جلياً في آيات أخرى قطعاً للحججة والأعذار ، كقوله تعالى : ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَئِلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَبَعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَّدَلَّ وَنَخْرَى ﴾^(٣) . والدليل على عدم وجود إيجاب عقلي (تكليف) قبل البعثة هو عدم المؤاخذة والعقاب ، إذ نوع العلاقة بين التكليف والمؤاخذة هو اللزوم ، فيلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن انتفاءه انتفاء الآخر .

ومن السنة استدلوا بما ورد عن النبي ﷺ أنه قال : « ليس أحد أحب إلى العذر من الله ، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل »^(٤) .

مناقشة هذا الدليل :

أورد مشتبتو الحسن والقبح العقليين وغيرهم اعترافات على هذه الأدلة النقلية من

حيث الدلالة لا من حيث السند ، ومنها :

(١) سورة الإسراء : الآية ١٥ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٦٥ .

(٣) سورة طه : الآية ١٣٤ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب التوبية ، باب ما أحد أغير من الله عز وجل ١٧ / ٧٨ .

أولاً : قال المعتزلة : الرسول الوارد في الآية : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ هو العقل ، فهو الرسول الأصلي ، ولو لاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء .

وضعف هذا الاعتراض واضح لا يحتاج إلى كبير رد ، وإنما يكفي أن نقول بأنه صرف للفظ عن ظاهره من غير مقتضى ، وصرف له عن معناه الشائع المتباذر من غير قرينة ، والعدول عن الظاهر إلى غيره دون ضرورة أو حاجة مردود غير مقبول .

ثانياً : إن التعذيب المنفي إنما هو التعذيب الدنيوي كما وقع في الدنيا من العذاب بقوم نوح وقوم هود وغيرهما وهذا لا ينافي التعذيب في الآخرة .

وردد هذا الاعتراض كسابقه بأنه خلاف الظاهر من غير موجب ، وظاهر القرآن انتفاء التعذيب مطلقاً ، فهو أعم من كونه في الدنيا ، كما أن القرآن دل في آيات كثيرة على شمول التعذيب المنفي في الآية للتعذيب في الآخرة .

ثالثاً : إن محل العذر بالفترة المنصوص في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ وأمثالها في الأمر غير الواضح الذي يخفى على العاقل ، أما الذي لا يخفى على عاقل كعبادة الأوثان ، فلا يعذر فيه أحد ، لأن الكفار يقرّون بأن الله هو ربهم الحالق الرازق النافع الضار ، ويتحققون كل التحقيق أن الأوثان لا تقدر على جلب نفع ولا على دفع ضر ، وجاءت آيات تؤكد بأنهم وقت الشدائيد يخلصون الدعاء لله وحده ، وذلك لكمال علمهم بأن غيره لا ينفع ولا يضر ، كقوله تعالى : ﴿ إِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلُكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴽ^(١) وغيرها .

وردد بأن الآية وردت بصيغة العموم فلا وجه لتخسيصها ببعض أنواع الكفر دون بعض دون مخصص مقبول ^(٢) .

(١) سورة العنكبوت : الآية ٦٥ .

(٢) ينظر : البحر المحيط ٦ / ١٥ ، وروح المعاني للألوسي ١٥ / ٣٦ ، وفتح القدير للشوكاني ٤ / ٢٥٦ ، وأضواء البيان للشنقيطي ٣ / ٣٤٧ .

الدليل العقلي :

لو افترضنا كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين لللزم أن لا تختلف صفة الحسن والقبح باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، لكن الواقع لا يساند هذا الافتراض ولا يؤيده ، فكم من حسن عند بعض أو في وقت ما أو مكان ما غداً قبيحاً عند بعض آخر أو في زمن ومكان آخرين ، والعكس صحيح ، وليس التفاوت بحسب عقول متعددة ، بل قد يحصل ذلك لعقل واحد فلو كان قبح الكذب صفة ذاتية داخلية للزم أن لا تتغير ولا تتبدل ، وتدوم وتستمر ، ذلك أن الصفات الذاتية لا تقبل التغيير ، ولكن قد يستحسن الكذب ويستصبح الصدق اتفاقاً ، ومثال هذا حسن الكذب حفاظاً على دم ضعيف مظلوم من ظالم جبار ، وقبح الصدق المفضي إلى هدر دمه المعصوم ، هذا وناهيك عن عوامل الهوى والمغريات المادية والمعنوية ومدى تأثيرها على العقل في حكمه على التصرفات .

مناقشة هذا الدليل :

هذا الدليل لم يخل من ضعف ، فالضعف فيه أولاً في تعين الكذب كحل أخير في مساعدة المظلوم ووجوب إنقاذه بل هناك قنوات متفرقة بمقدور المرء الاستفادة منها من غير لجوء إلى الكذب ، كالتعريض وقصد الغير أو الضرب على يد الظالم وإخبار الناس بظلمه ليشاركونه في المنع وغير ذلك ، وإن قدر تعينه - على سبيل التنازل الجدلي - فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص المعصوم الدم لا نفس الكذب ، والمعلوم أن اللازم غير اللزوم، ثم المقصود من الحسن العقلي أو قبحه هو بقييد الحيثية لا مطلقاً ، وقيد الحيثية هنا عبارة عن العقلاة ، أي الحسن أو القبح الذي تطابق عليه العقلاة بما أنهم عقلاة ، وبفرض تطابقهم من حيث كونهم عقلاة ، فإنه لا مساغ لافتراض تحكيم الهوى والأغراض والمؤثرات الأخرى وإلا للزم الخلف^(١).

(١) ينظر : الإحکام للأمدي ١١٧ / ١ وما بعدها ، والأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٨٥ .

والذـي يـبـدو لـي ، أـنه حـصـل خـلـط بـيـن الـمـجـال الإـدـراـكـي الـمـعـرـفـي وـالـمـجـال التـطـبـيقـي الـعـمـلي ، فـالـعـدـول عـن الـحـق بـدـافـع الـهـوـى وـالـمـصـلـحة الـشـخـصـية لـيـس السـبـب فـيـه هو الإـدـراكـي أوـالـجـهـة الـمـعـرـفـية ، وـإـنـما جـمـيع الـعـقـلـاء يـدـركـون حـسـن الـعـدـل ، لـكـن كـيـفـيـة تـنـزـيلـه وـتـطـبـيقـه أـمـرـ غالـباً ما تـداـخـلـه الشـهـوـات وـالـشـبـهـات .

استـدلـ الشـاطـبـي بالـغـاـيـة وـالـحـكـمـة منـ بـعـثـة الـأـنـبـيـاء وـالـرـسـل ، إـذ لوـ كانـ العـقـلـ يـدـركـ حـسـنـ الشـيـء وـقـبـحـه منـ غـيرـ اـحـتـياـجـ إـلـى الـشـرـع ، لـكـانـ فـيـ بـعـثـة الرـسـلـ العـبـثـ وـالـعـبـيـثـةـ ، وـالـشـرـعـ مـنـزـهـ عنـهـ ، وـنـصـ مـقـالـهـ : « أـنهـ لـيـسـ كـلـ ماـ يـقـضـيـ بهـ الـعـقـلـ يـكـونـ حـقاًـ ، وـلـذـلـكـ تـرـاهـمـ يـرـتـضـونـ الـيـوـمـ مـذـهـبـاًـ وـيـرـجـعـونـ عـنـهـ غـدـاًـ ، ثـمـ يـصـيرـونـ بـعـدـ غـدـ إـلـى رـأـيـ ثـالـثـ ، وـلـوـ كـانـ كـلـ ماـ يـقـضـيـ بهـ حـقاًـ لـكـفـيـ فيـ إـصـلـاحـ مـعـاـشـ الـخـلـقـ وـمـعـادـهـ ، وـلـمـ يـكـنـ لـبـعـثـة الرـسـلـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ فـائـدـةـ ، وـلـكـانـ عـلـىـ هـذـاـ الأـصـلـ تـعدـ الرـسـالـةـ عـبـثـاًـ لـاـ مـعـنـىـ لـهـ ، وـهـوـ كـلـهـ باـطـلـ فـمـاـ أـدـىـ إـلـيـهـ مـثـلـهـ »^(١).

ويـقـولـ فـيـ مـوـضـعـ آـخـرـ : « وـلـاـ بـدـ لـلـعـقـلـ مـنـ التـنبـيـهـ مـنـ خـارـجـ ...ـ فـلـوـ كـانـ العـقـلـ غـيرـ مـفـتـقـرـ إـلـىـ التـنبـيـهـ لـزـمـ الـمـحـالـ وـهـوـ إـلـيـخـارـ بـمـاـ لـاـ فـائـدـةـ فـيـهـ ، لـكـنـهـ أـتـىـ بـذـلـكـ فـدـلـنـاـ عـلـىـ أـنـ نـبـهـ عـلـىـ أـمـرـ يـفـتـقـرـ الـعـقـلـ إـلـىـ التـنبـيـهـ عـلـيـهـ »^(٢) ، كـمـاـ استـدلـ بـالـدـلـلـ التـأـرـيـخـيـ المـنـبـقـ منـ الـوـاقـعـ حـيـثـ قـالـ : « وـالـبـرـهـانـ عـلـىـ ذـلـكـ أـحـوـالـ أـهـلـ الـفـتـرـاتـ ، فـإـنـهـمـ وـضـعـواـ أـحـكـامـاًـ عـلـىـ الـعـبـادـ بـمـقـتضـىـ السـيـاسـاتـ لـاـ تـجـدـ فـيـهـاـ أـصـلـاًـ مـنـظـمـاًـ وـقـاعـدـةـ مـطـرـدـةـ عـلـىـ الـشـرـعـ بـعـدـ ماـ جـاءـ ، بـلـ اـسـتـحـسـنـوـاـ أـمـورـاًـ تـجـدـ فـيـهـاـ أـصـلـاًـ مـنـظـمـاًـ وـقـاعـدـةـ مـطـرـدـةـ عـلـىـ الـشـرـعـ بـعـدـ ماـ جـاءـ ، بـلـ وـالـحـقـ ، مـعـ الـاعـتـرـافـ بـأـنـهـمـ أـدـرـكـوـاـ بـعـقـولـهـمـ أـشـيـاءـ قـدـ وـافـقـتـ وـجـاءـ الـشـرـعـ بـإـقـرـارـهـ وـتـصـحـيـحـهـاـ ، وـمـعـ أـنـهـمـ كـانـوـاـ أـهـلـ عـقـولـ باـهـرـةـ وـأـنـظـارـ صـافـيـةـ وـتـدـبـيرـاتـ لـدـنـيـاـهـمـ غـامـضـةـ ،ـ لـكـنـهـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـاـ لـمـ يـصـيـبـوـ فـيـهـ قـلـيلـةـ »^(٣).

(١) الاعتصام ١٠٦ / ١.

(٢) المصدر السابق ٤٨٨ / ٢.

(٣) المصدر السابق ٤٨٨ / ١.

القول الثالث : إن العقل يدرك حسن الأمور وقبحها ، لكن الإلزام لا يكون بالإدراك العقلي ، بل بالشرع ، ويبدو في هذا القول معالم الوسطية ، حيث إنه يتافق مع القول الأول (المعتزلة) في مقدماته ، أي قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في الأفعال ، ويخالفه في المترتب على هذا الإدراك العقلي ، فقالوا : لا يترتب على هذا الإدراك شيء من الأحكام والتكاليف ، وبالتالي لا ثواب ولا عقاب قبل ورود أدلة الشرع ، فهم يتتفقون مع الأشاعرة في أن الإلزام الشرعي لا يكون بالعقل ، ويختلفونهم في إنكار الإدراك العقلي لوجوه الحسن والقبح في الأمور الشرعية ، وهم بذلك يوافقونهم في النتائج ويختلفونهم في المقدمات .

والقائلون بهذا الرأي هم أهل الحديث والظاهرية وكثير من الماتريدية وابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) من الحنابلة ، وبعض الأشاعرة والإمامية (١) .

أدلة لهم :

أشرنا قبل قليل إلى أن أصحاب هذا الرأي يلتقون مع المعتزلة في بداية الدرب ، ويفارقونهم عند نهايته ، وأنهم يلتقون مع الأشاعرة في النهاية والنتائج ، ويختلفونهم في البداية والمقدمات ، لذلك تراهم استدلوا بكل ما استدل به المعتزلة في إدراك الحسن والقبح في الأفعال والتصرفات عقلاً ، وكل ما احتج به الأشاعرة في إقصاء التكليف العقلي ، وسنقتصر هنا على إضافات أضافوها إلى هذه المستندات ، ومنها :

الدليل النصي :

يبدو في هذا المقام أنهم ينطلقون من نقطة اتفاق الجمهور على تعليل الأحكام ليستدلوا بذلك على إمكان الإدراك العقلي للحكم الشرعي اعتماداً على سبق العلة معلولها .

(١) ينظر : الإحکام لابن حزم ٥٧ / ١ ، ومجموع الفتاوى ٤٢٨ / ٨ ، ٤٣٦ - ٤٣٤ ، ومدارج السالكين لابن قیم الجوزیة ٢٣١ / ١ وما بعدها ، والبحر الحبیط للزرکشی ١٤٥ / ١ وما بعدها ، وجامع الأسرار للكلکی ٤ / ١٢١٧ ، والأصول العامة للفقه المقارن ص ٢٩٨ وما بعدها .

ومن أدلةهم النقلية قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرِبُوا الزِّنِي إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَيِّلًا ﴾^(١).

ووجه الدلالة : أن الله تعالى علل المنهي عنه بكونه فاحشة وساء سيلا ، وهذا يدل على أنه كان مستقبلاً قبل النهي ، وإلا للزم منه الاستحالة المنطقية من تخلف العلة عن المعلول وتأخرها عنه ، والمعلوم أن العلة تسبق المعلول .

تعليق وتعليق :

بعد هذا الاستعراض لأهم الآراء الواردة في الموضوع وبيان أقوى أدلةهم تراءى لي الملاحظات الآتية :

١ - القول بأن العقل البشري عاجز وغير قادر على إدراك حسن التصرف أو قبحه على الإطلاق ، ولا بد من الشرع ليعرفنا على الحسن والقبح في كل صغيرة وكبيرة ، قول بعيد عن الصواب وبعيد عن الواقع ، وذلك لأمور منها : أنه تعالى ركب في النفس الإنسانية وسائل يميز بها هذا الحسن وذاك القبيح ، وبهؤلئك العقل والاعتداد بنتائجها في القرآن الكريم منزلة ، فهناك حشد كبير من الآيات تخاطب أولي الألباب وأولي النهى والعالمين وأولي الأ بصار وغيرها ، وأن المنهج القرآني والأسلوب الخطابي القرآني للعقل البشري من الأسباب المهمة جداً التي رشحت رسالة الإسلام للخلود وبسطت نفوذها وتعاليمها على الإنسان وعلى الحياة ، والحقيقة التي لا ينبغي أن تغيب عن الأذهان أن الخطاب الشرعي التكليفي موجه للإنسان المتمع بالعقل والرشد دون القاصرين الفاقدين . والتفاتة متأنية إلى العالم المتحضر تشهد بالضرورة وتذعن لقدرة العقل الذي وهبه الله تعالى إياه ، ومن ثم يستوعب ضخامة حجم التكريم الرباني للإنسان ، ولهذا تؤيد ما قاله الشوكاني في هذا المجال ، حيث قال : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٢ .

قببيحاً مكابرة ومباهلة »^(١).

٢ - القول بأن العقل الإنساني مهيمٌ على إدراك الحسن والقبح في جميع الأفعال والتصرفات (ما عدا التعبدية منها) قول هو الآخر بعيد ، فليس هناك دليل يعده وواقع يثبته ، بل الواقع ينافقه ، فكم من أقوام وشعوب في العالم وفي هذا العصر عصر النهوض والتقدم الثقافي والتكنولوجي ما زالت عقولهم لم تفق فلم ترشدهم إلى الهدى ، فحرموا على أنفسهم أشياء استقبحوها بعقولهم ، فمنهم من يتبتل عن الزواج ، ومنهم من يتتجنى على الجهاز التناسلي وأداته ، ومن يمتنع عن ذبح الحيوان ، لما يرى فيه من اعتداء وهدر لحقوق الحيوان ، ومن ناحية أخرى ارتكبوا ما قبحه الشّرع بناء على أن العقل يحسنه ففضلوا لحم الخنزير والقرد على سائر أنواع اللحوم ، مع أن الجاري على مقتضى العقل تقببيحه وتحريمه ، وحسنوا التعامل بالريا وأقاموا مؤسسات وبنوكاً ربوية ، وأباحوا الحرية الجنسية والاختلاط بين الجنسين والتبرج المقوت ، واستحسنوا الزواج من المحارم ، على أساس أن العقل لا يقبحه ، كما هو الحال عند الشعوب المتحضرة في مراحل من التاريخ ، وقبعوا تدخل الدين في توجيه الحياة ، فأبعدوه عن الدولة ، وغير ذلك الكثير .

وقد يقول قائل : إن ما ضربتم به الأمثلة ما زال العقل يحسنه في أمثلة المجموعة الأولى ويقبحه في المجموعة الثانية ، ومن ذهب إلى خلاف ذلك لم يذهب إليه إلا لاختلال في عقله وتحكم لهواه أو بداعف فكرية عقدية .

أقول : ما ذكر في التوضيح أو الاعتراض لا يمكن أن يهمل ويبعد عن الحسبان ، لكن الذي نلحظه هو عدم الدقة في تعميم القول ، ذلك أن كثيراً من هذه القضايا قد أخذت تشكيلاً قانونياً في دول لم يرد في دستورها ذكر للدين فضلاً عن سلطانه على التشريع ، ولا يمكن أن يوصف صناع القرار فيها بالارتجالية وبأنهم من مختلي العقول ومن

(١) إرشاد الفحول ص ٩ .

القاصرین ، لأن هذا الموقع الحساس لا ينتحب له إلا عقلاً القوم وخيارهم وأصحاب التجارب والدراسات والشهادات بينهم ، ومنهم المفكرون والوجهون ، كما يبعد بشيء ما القول بتحکیم الهوى ، لأن هذه القرارات تحظى على الأقل برأي الغالبية البسيطة (٥٠ % + ١ من مجموع الأصوات) مما يضيق الخناق على تدخل الهوى ، وأن يظن بهم أنهم لا يكترثون بتحقيق المصالح والخير للبلاد والعباد .

٣ – العقل ليس هو العلة (المؤثرة) في التحسين والتقبیح ، بمعنى أنه ليس ذا أثر في تكوین طبيعة الشيء وتحديد حقيقته من حيث هي هي ، وكل ما هنالك أنه من وسائل الاسترشاد والاستدلال أو الدلالة على ما في الشيء من حسن أو قبح ، وبالتالي فلا يکیف العقل وضع الأشياء التي هي ظروف موضوعية قائمة خارج العقل وبمعزل عنه ، فالعقل لا يوجب قبح التصرف ولا حسنة ، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة ، شأنه في هذا شأن العلم ، فإنه لا يتعلّق بالشيء على ما هو عليه أو به ، من غير أن يصير المعلوم كذلك بالعلم به ، فالعلم صفة قائمة بالشخص العالم ، بينما المعلوم هو ذات الشيء ، فاختلت جهتا الإضافة والتعليق ، وقس على هذا نوعية العلاقة والترابط بين العقل وحسن الشيء أو قبحه .

٤ – لا نسلم أن ما كان حسناً ومقبولاً عند المخلوق حسن ومقبول عند الخالق بالضرورة ، وما كان قبيحاً عنده قبيح عند الخالق ، لأن هذا التصور يضم بين طرفيه قياس الخالق سبحانه وتعالى على خلقه ، وهذا ما نخسی منه أن يفضي شيئاً فشيئاً إلى أقوال الفرقـة القدرية الباطلة ، أو ينتهي بـنا المقال إلى المحظور الذي ارتكبه اليهود من المـقايسة بين المخلوق والخالق ، حيث جعلوا صفات المخلوق أصلًاً تـقاس عليها صفات الخالق ، فوصفوـوا الله تعالى بما وصفوا به الإنسان من فقر وـبـخل ولـغـوب ، لـذـلـك لا نـرـى المـلاـزـمـةـ والمـطـرـدـيـةـ بـيـنـ كـوـنـ الشـيـءـ قـبـيـحاـًـ عـنـدـ الـعـقـلـ أـنـ يـنـهـىـ عـنـهـ الشـارـعـ ،ـ وـالـعـكـسـ صـحـيـحـ ،ـ وـهـذـاـ التـقـرـيرـ ظـلـ باـقـيـاـ فـيـ

بوتقية التنظير والجدل ، أمّا من الناحية العملية فلا يستحضر له مثال ، وقد قيل لبعض الأعراب وقد أسلم لما عرف دعوته ﷺ : عن أي شيء أسلمت ؟ وما رأيت منه مما دلك على أنه رسول الله ؟ قال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به ، ولا أحل شيئاً فقال العقل ليته حرمه ، ولا حرم شيئاً فقال العقل ليته أمره (١) ، فقد استدل على صحة دعوته بمطابقة أمره لكل ما حسن في العقل .

٥ – العقل البشري قد يدرك حسن الفعل أو التصرف إدراكاً كلياً إجمالياً لا يفي بالمطلوب ، ولم يكن بدُّ من الإدراك التفصيلي دفعاً للفساد وقطعاً للألسنة من القيل والقال والتخاصم والشجار ، فالعدالة مثلاً قد أطبق على حسنها العقلاً ، وأقيمت على أساسها الدساتير ، لكن حصل تفاوت فاحش ومتناقض تماماً في ضبط حيسياتها وتحديد تفاصيلها لدى أصحاب العقول ، وتشكل قطبان ومعسكران الشيوعية والرأسمالية ، فالشيوعية الحمراء رأت أن العدالة لا يمكن أن يتنعم بها الإنسان إلا إذا ألغيت الملكية الفردية وحلت محلها الملكية الجماعية ، وفي الوقت نفسه رأى القطب الثاني الرأسمالي أن العدالة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا فسح المجال أمام الفرد ليملئ ما يشاء ويعمل مواهبه في إثناء ملكيته بعيداً عن رقابة السلطة الحاكمة ، والذي أوقعهم في هذه التناقضات هو نظرهم القاصر إلى الإنسان وصلته بالمال ، فلم ينظروا إليهما نظرة متكاملة شاملة متعددة الأبعاد ، ومن هنا تبرز حاجة الإنسان ملحة إلى من يضمن له العدل في تشريعاته ، ولا يمكن أن يضمن ذلك في أرقى صورة غير الله اللطيف الخبير بالإنسان ومتطلباته .

٦ - لم يكن معيار التحرير في الشرائع السماوية السابقة ما يستقيمه العقل ، بل كانت المحرمات تقرر بمثابة عقوبات لأهل الدين جزاء انحراف اقتربوه ، مثل بعض الأطعمة والأشربة التي حرمت في دين دون آخر ، وعلى قوم دون آخرين ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا

(١) مدارج السالكين ١ / ٢٣٥ .

حرَّمَنَا عَلَيْهِمْ طَيَّاتٍ أَحْلَتْ لَهُمْ وَبَصَدَّهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١﴾ ، وبين هذه الحرمات في موضع آخر ﴿٢﴾ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمَنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ﴿٢﴾ ، وجاء الإسلام فأعلن الأساس الموضوعي في التحریم ﴿٣﴾ وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيَّاتِ وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴿٣﴾ .

٧ - لا تقوم مسؤولية الإنسان أمام الله تعالى في الأحكام التكليفية قبل الشرع ، ذلك لأن التماس الأعذار للناس هو أقرب من روح الشريعة وأيسر لهم وأرق بحالهم ، وأنه لا أحد أحب إليه العذر من الله تعالى ، يقول سيد قطب (ت ١٣٨٥ هـ) في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ... ﴾ : « وقد شاءت رحمة الله ألا يأخذ الإنسان بالأيات الكونية المبثوثة في صفحات الوجود ، وألا يأخذه بعهد الفطرة الذي أخذه علىبني آدم في ظهور آبائهم » ^(٤) .

فالذى يعيش حالياً في منطقة نائية بعيداً عن فهم الأحكام الإلهية تجاه ربه لا يسأل عنها لا في الدنيا ولا في الآخرة ، لأن الأصل براءة الذمة ، ويبقى هذا الأصل ويستمر إلى أن يثبت خلاف ذلك ، ولأن مساءلته قبل الشرع تأبه الشريعة ونصوصها إذ ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ^(٥) ، وأما ما ذهب إليه المعتزلة من المسائلة على أساس التحسين والتقبیح العقلیین فإنه يتعارض والأدلة المذكورة التي تثبت بأن الحجة لا تتم إلا بوصول الخطاب ، ثم إن الشواب والعقاب من آثار الطاعة والعصيان للتکالیف الواسلة من المشرع ، كما أن من أوليات العقل تقبیحه العقاب قبل وصول البيان والخطاب ، وبالتالي نستطيع القول بأن الشريعة قد سبقت القوانین الوضعیة في تقریر مبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بالنص) .

(١) سورة النساء : الآية ١٦٠ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ١٤٦ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ١٥٧ .

(٤) في ظلال القرآن ٤ / ٢٢١٧ .

(٥) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

٨ - مجرد الإدراك العقلي للحسن والقبح غير كاف في ترغيب المكلف على الإقدام أو تنفيه عن القبيح ، فلا بد أن يكون ثمة حافز - أو حواجز - يدفع المكلف على الامتثال أو الاجتناب ، ولا حافز يؤثر على القلب والضمير والمشاعر فيحرّكها مثل الحواجز التي تتفتّق من الخطابات الإلهية ، وخير مثال على ما نقول المفارقة الهائلة بين ما توصلت إليها الدراسات الميدانية في الولايات المتحدة الأمريكية والخطاب الإلهي ، حيث سخرت أمريكا وجندت وسائل إعلامها المرئية والمسموعة والمقرؤة وأموالاً باهظة في عام (١٩٣٦م) للحيلولة دون شرب الخمر ، ولكن هذه المحاولات باءت بالخفاقة الذريع ، ولا يخفى أثر الكلمة الربانية ﴿ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبَوْهُ لِعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^(١) في النفوس المسلمة ، واستجابتهم لنداء ربهم ، يوم أعلنت الإسلام تحريم النهائى القطعي للخمر .

٩ - إنكار الأشاعرة لدور العقل في التحسين والتقبیح - كما يبدو - لم يكن إنكاراً منبثقاً من ذاتية الموضوع ، كقضية علمية بحثة موضوعة تحت الحكم العلمي الصرف الحيادي بعيدة عن عوامل خارجية ، وإنما كان اعتبار مآل الحكم والخطوة التي تلي هذه المسألة وما يتمحض عنها والقراءة البعيدة والتحفظ أدى بهم إلى إعلان هذا الموقف ، الذي لا يقبل المرونة والذي قد يصطدم بالإسراف فيه مع النص الشرعي ، وقد يكون من الأسباب والعوامل التي كمنت وراء هذا الدور ما يأتي :

أ - تسرع المعتزلة في عرض النظرية والبالغة في الاعتداد بالعقل ، وتضخيم دوره ، والتعسف في تأويل النصوص لإثبات سلطان العقل ، واصطدامهم بالوعي الجمعي للأئمة وعلمائهم ، ويبدو هذا من خلال تأكيداتهم المتكررة لدور العقل ابتداء وما فرضوا عليه من حجر انتهاء ، مما يوحى بأن موقفهم كان تذرعياً أكثر من أن يكون علمياً وموضوعياً ، فهذا هو الغزالى العلم الأشعري يؤكّد في عباراته على أهمية العقل ويعده « الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل ، وشاهد الشرع ، وهو الشاهد المزكي المعدل »^(٢) .

(١) سورة المائدة : الآية ٩٠ .

(٢) المستصفى ١ / ١٣ .

ب - التحفظ والتحوط من سوء التوظيف والاستغلال حتى لا يتذرع بالقضية إلى تبديل الشريعة وتغييرها من شريعة سماوية ربانية إلى شريعة عقلية وضعية ، وعليه لا يكون الدين كله لله .

ج - تقلب الموازين وترك المعايير التي وضعها الراسخون في العلم في الحكم على النص بالقبول أو الرفض ، فتوضع تحت الاختبار العقلاني والفحص المختبري النصوص القطعية ثبوتاً ودلالة ، قرآنًا وسنة ، فما قبلته العقول فهو المقبول ، وما رفضته العقول فهو المرفوض والمردود ، مهما كانت مرتبة النص ومنزلته ، ويوسع محل الاجتهاد حتى يتتجاوز دائرة ما فيه نص ظني وما لا نص فيه ويمس ما فيه نص قطعي ، وبعبارة أخرى يتعامل مع النص الشرعي بالمعايير التي تتعامل بها النصوص الأخرى كنص أدبي مثلاً ، فيحل محل المنهج الإسلامي القويم في نقد النص وتفسيره مناهج أخرى مضطربة ومتضاربة لا تلتزم حدود اللغة وأدب الخطاب الشرعي ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾^(١) .

د - الإففاء تدريجياً إلى عدم الاكتئاث وإغفال البعد المصدري المعرفي الغيبي للنص ، فيطغى البعد العقلي للنص على البعد المصدري المأورائي فيختل التوازن^(٢) .

بيان الراجح :

بعد هذه الملاحظات يمكننا القول بأنَّ الراجح كما يبدو هو أن العقل يدرك الحسن والقبح في بعض التصرفات دون جماعها ، ولا يترتب على هذا العقلي تكليف ولا مسألة ، وهو وحده لا يبعث المكلف على الامتثال أو الاجتناب ، لذلك لا بد من الباعث الشرعي وخطابه ، وما ورد في المسائلة فإنَّه أخبار آحاد ، ولو خُصّ بها العمومات الواردة النافية ، فيبقى الخطاب شاملًا لبقية أفراده ومدلولاته .

(١) سورة البقرة : الآية ٦٦ .

(٢) النصوص التشريعية لها بعدان ، سواء أدركتناهما أم لا ، البعد المصدري ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾^(٣) إنَّهُ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى^(٤) ، والبعد العقلي ، فإنَّ النصوص التشريعية ما نزلت إلا لكي يفهمها العقلاء .

من ثمرات الخلاف :

ترتب على الخلاف في مصدر التحسين والتقبیح ثمرات مختلف ألوانها ، منها : شكر المنعم ، وسائل في الحظر والإباحة ، وقضايا في التكليف ، لكن الذي أود أن أشير إليه مسائل مهمة ، منها :

– القائلون بجواز الإدراك العقلي للحسن والقبح ذهبوا إلى أن هناك أحكاماً ثابتة صدقها ذاتي ضروري لا يمكن نسخها في شريعة من الشرائع لا في عهد الرسول ﷺ ولا بعده ، وذلك كمعرفة الله وتوحيده وحسن العدل وقبح الظلم ، فهذه الأمور إذ جاء بها نص تشعيري علم مباشرة أنه محكم لا ينسخ ، بينما النافون له ذهبوا إلى أن المدلول ليس مؤثراً في الدال ، فكل حكم شرعى سواءً في إمكان نسخه في عهد الرسول ﷺ ، وقد أدى هذا الاختلاف في تصور الأحكام إلى أن يكون توافر النصوص القطعية في الكتاب والسنة من حيث الدلالة أمراً صعباً عسيراً ، وذلك بناء على احتمال النسخ الذي يؤثر مجرد افتراضه عندهم في تزيل رتبة النص القطعي إلى درجة الظنيات ، لكن الحنفية يرون أن هناك نصوصاً محكمة لذواتها لا تحتمل النسخ من أجل معناها كنصوص العقائد والأخلاق وما يتعلق بالأخبار ، وسبب مصيرهم إلى هذا أن هذه الأحكام كانت وصفاً لما هو حقيقة وليس يعود الأمر فيها إلى أمر خارج عن ذاته ، فوحدانية الله تعالى أمر لا يعود إلى تكليف المكلفين ، ولذا أخرجها الأصوليون من إطار الأحكام الفقهية^(١).

هذا وقد ذكر الشاطبي أن مثل هذه الأمور التي صدقها ذاتي تجمع بين الشرائع السماوية كلها من كليات الشرائع ، وأنها لم يثبت نسخها في شريعة من الشرائع بالاستقراء الذي لا يدع مجالاً للشك ، فقد تبين بذلك أن هناك بعض الأمور قبل شرع الإسلام لا يمكن أن تخالفها شريعة من الشرائع ، والعقل يحسن ذلك الاتفاق ويقبح الافتراق في مثل توحيد الله تعالى واحترام العدل وحب الصدق وما إليه .

(١) ينظر : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١ / ١٧٠-١٧٤ .

بید أن الذي ينبغي أن يقال : إن المعتزلة والجمهور متفقون جمیعاً على أنه لا يجوز ثبوت كل الأحكام الشرعية عن طريق الدليل العقلي (الكسب البشري) ، وأنه يجوز ثبوت ما دون الكل ، فثبتت أن الخلاف في المسألة بعد ورود الشرع يكاد يكون لفظياً ، إذ الكل متفقون على أنه لا يجوز إثبات كل أحكام الشريعة بالعقل وأنه يجوز غير ذلك .

– المثبتون للتحسين والتقبیح العقلیین أرادوا توجیه القضية سیاسیاً ، بأن يضعوا قاعدةً وقانوناً للسمع والطاعة ، كأن يقولوا للحكومة والجهة المسؤولة بأنه لا سمع ولا طاعة إلا فيما يحسنه العقل ويتطابق مع مقتضيات قوانینه ، وبالتالي ليضعوا حدًّا لتصرفات هؤلاء الحكام الذين يستغلون المنصب الإداري والسياسي لتحقيق مآربهم الشخصية ومصالحهم الخاصة ، ويسلطون على الرقاب والأرزاق باسم الدين ، ونصوله المقصومة البريئة عن جور الجائرين . هذا ولا يخفى علينا موقف المعتزلة حينما تمسكوا بزمام السلطة كيف ضحوا بهذه المبادئ ، وكيف هم تعسفو في استعمال السلطة ، وكيف كانوا يجبرون العلماء لتأييد آرائهم ، وأصبحوا يهدون الحرية الفكرية ويجهضون التعددية في الرأي ، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل خير شاهد على ذلك .

– من المسائل الكلامية التي حصل فيها مناقشات ساخنة بين المتكلمين مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة ، وجدور القضية لها وثيق الصلة بالتحسين والتقبیح ، فالمثبتون للتحسين والتقبیح العقلیین أنكروا رؤية الله تعالى ، وتأولوا الأدلة الواردة فيها ، وقالوا : رؤيته تعالى مما يحيله العقل ويقيمه ، لأن العقل يحيل رؤية ما لا جهة له ولا كيف ، بينما النافون للتحسين والتقبیح العقلیین أثبتوها بناء على الدليل الشرعي .

– تغيير الأحكام بتغيير الزمان والمكان والأحوال ، فالذين أثبتوا التحسين والتقبیح العقلیین لم يقبلوا هذا التغيير ، لأن الأحكام الشرعية جاءت وفقاً لما في الأفعال والتصرفات من حسن وقبح ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للأشياء لا تقبل التغيير ولا التبديل ، من زمان إلى آخر ، ومن مكان إلى آخر ، بينما النافون لم يروا حرجاً في هذا التغيير .

- في العقود ، فقد قسم جمهور الحنفية - الذين أثبتوا للعقل قوة إدراك الحسن والقبح من غير تكليف - العقود من حيث الاختلال الحاصل فيها إلى أربعة أنواع : الباطل وال fasad والموقوف وغير اللازم ، فالباطل والfasad عندهم قسمان : الباطل ما كان الخللا حاصلاً في أصله ووصفه ، والfasad ما حصل الخللا في وصفه دون أصله ، فمتى انجرر الخللا عاد العقد صحيحاً ، بخلاف فساد الأصل فإنه لا يعود صحيحاً أبداً ، وذلك مصيراً منهم إلى الفرق بين ما يعود القبح فيه إلى ركن ذاتي وما يعود فيه إلى وصف غير ذاتي ، فإن الأوصاف الذاتية لا يمكن أن تنفك عن مدلولاتها أو ما تقوم به ، فإذا كان التحرير من أجله وجوب أن يكون العقد باطلًا ، أما الأوصاف غير الذاتية فإنها يمكن انفكاكها عن محلها بحسب العقل ، فإذا انجرر الخللا الحاصل من أجلها عاد العقد إلى صفتة الأصلية التي لا تنفك عنه ، لكن الجمهور لم يفرقوا بين ما يعود الخللا فيه إلى وصف ذاتي أو وصف خارجي وإن كان لازماً ، وذلك بناء على أن الحكم ثابت بالشرع ولا مدخل لإدراك البشر في تمييز ما هو ركن في الخللا أو هو وصف فيه ، لكن الحنفية بتصنيعهم هذا أنقذوا كثيراً من العقود والمعاملات من الانهيار ، وجلبوا أنظار فقهاء القانون فأثروا عليهم خيراً .

أثر التحسين والتقبیح على البعد المقصادي^(١):

ليس بخافٍ على من درس الأصول واطلع على اجتهادات العلماء في غابر الزمان إلى الوقت الحاضر أن إسهامات الأصوليين في التنظير ، ومجهودات الفقهاء في التنزيل كانت تنصب في إصابة المقاصد الشرعية ، فهذه التنظيرات وتلك الاجتهادات كانت مقصدية ، وإن لم يصرحوا بهذا الأمر ولم يفردوه بال الحديث ، إيماناً منهم أن مقاصد الشريعة روح سارية

(١) أصل الكلمة المقصد قَصْدَ ، ومادة قَصَدَ تفيد المعاني الآتية : استقامة الطريق ، والسهل غير الشاق ، يقال : طريق قاصد أي سهل مستقيم ، والقصد : العدل والاعتماد وإيتان الشيء ، يقال قصدت قصده أي نحوت نحوه . ينظر : لسان العرب ٣٥٣ / ٣ وما بعدها ، ومعجم مقاييس اللغة ٥ / ٩٥ .

وفي اصطلاح الأصوليين ، عرفها علال الفاسي (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص ٧) بقوله : المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها .

في الأصول والفراء ، هذا أمر واضح لا نعلم فيه خلافاً فلا يحتاج إلى إطلاق عنان الكلام وسرد الأدلة فيه ، لكنهم اختلفوا في الوسائل والأدوات المنهجية التي من شأنها أن تكشف المقصد . خذ مثلاً ابن حزم الظاهري فإنه اعتقاد أن مقاصد الشارع إنما تكتشف بالمنهج الظاهري الذي تبناه ودعا إليه ودافع عنه دون غيره .

وقد أخذ الكلام عن المقاصد صورة التنظير الأصولي بدءاً بإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) ، ومروراً بالغزالى والرازى (ت ٦٠٦ هـ) والأمدي (ت ٦٣١ هـ) والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ) وابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) وغيرهم ، إلى أن جاء الشاطبى الذى شيد نظرية المقاصد بتعقيدها والتأطير لها والتفریع عليها ، ثم شرعت تحتل مكانها المناسب في دراسات الأصوليين متمثلة في العالم الزيتونى ابن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) والعالم المغربي علال الفاسى ، وما زالت الدراسات تواصل خطتها في هذا المجال نظراً لأهمية الموضوع وكثير آثاره .

والذى يعنينا بالتحديد هو البحث عن مدى سلطان التحسين والتقبیح العقلیین وصلاحيتهما في الكشف عن مقاصد الشريعة ، وهل يندرج تحت الآليات والوسائل المعتمدة بها لدى أهل الصنعة في هذا البيان والكشف ؟

وقبل الإجابة عن هذا الإشكال فإنه من الجميل التعرض – ولو بصورة إجمالية وسريعة – لهذه الوسائل والأدوات كما طرحتها خبراء هذا الميدان وضبوطوها ، كي لا ندخل في مقاصد الشريعة ما ليس منها ، ونخرج ما هو من صميمها ، وعلى رأس هؤلاء الشاطبى بوصفه رائد الفكر الماکاصدی ، ومقاصد الشارع في نظره تستخلص عبر القنوات الآتية^(١) :

أولاً : اللغة العربية ، فالعناصر اللغوية الصادرة عن الشارع ، والعناصر الخارجية المحددة لحالات استعمال النص تشهد دوراً في ضبط المعنى المقصود منه شرعاً ، فمقاصد

(١) ينظر : المواقفات ٢ / ٣٧٥ وما بعدها ، ٦٦٦ / ٢ وما بعدها .

الشريعة لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، فكلما كان أمكِن باعًا فيها كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة ، لأن لسان العرب هو المترجم الشرعي عنها ، هذا وقد أكد على أهمية هذه القناة المنظر الثاني للمقاصد ابن عاشر^(١) ، كما نبه على أهميتها من قبل الإمام الشافعي – رحمه الله – في « رسالته » في باب البيان .

ثانياً : الأوامر والنواهي الشرعية إذا جاءت ابتدائية وتصريحية وعللها دلت على مقصود الشارع ، فالوامر تدل على قصد الشارع إلى حصول المأمورات ، والنواهي تدل على قصد الشارع إلى منع حصول المنهيات ، فإذا تبين معقول الأمر والنهي لزم اعتباره فيهما ، من غير إسراف ومغالاة فيها ، فالأخذ بظواهر النصوص أمر ضروري إلى جانب مراعاة العلة والمقصد من غير وكس ولا شطط .

ثالثاً : المقاصد التبعية ، وهي مقصودة للشارع بالقصد الثاني ، وإنها خادمة ومكملة للمقاصد الشرعية الأصلية ، وما كان خادمًا ومكملاً لمقصود شرعي فهو أيضًا مقصود للشارع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، كالزواج مثلاً بقصد طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية وغيرها^(٢) .

رابعاً : سكوت الشارع ، سكوت الشارع عن اعطاء حكم أو وضع تشريع مع قيام المقتضي ، والسكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص ، وهذا المسلك يتعلق أكثر ما يتعلق بالعبادات ، وجعل الشاطبي هذا المسلك مرتکزاً أساسياً في رفض البدعة^(٣) .

خامساً : الاستقراء ، وهو البحث والتتبع والتفتيش في نصوص الشريعة للتوصيل إلى

(١) ينظر : مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٢٧ ، والتحرير والتنوير ١ / ٣٩ .

(٢) عَد الشاطبي المقاصد التبعية مسلكًا من مسالك معرفة مقاصد الشارع ، والذي يبدو لي أنها قسم من أقسام المقاصد ، وما كان قسماً لشيء لا يكون مسلكًا من مسالكه ، حتى القول بأنها مسلك معرفة المقاصد الأصلية قول لا يتجه ، ذلك لأن المكمل لشيء لا يكون مسلكًا لعرفة مكمله .

(٣) المواقفات ٢ / ٦٨١ .

المقصد ، بحيث تتوارد الأدلة على معنى واحد مقصود للشارع ، وكان حريصاً على هذا المسلك في تشبيت ما يقرره^(١) ، كتضافر الأدلة على أن حفظ النفس مثلاً مقصداً من مقاصد الشارع .

هذا وقد عَدَ ابن عاشور طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة وتحقيق ما يصلح لأن يكون مقصوداً لها مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة^(٢) .

والذي أردنا أن نسلط الضوء عليه هو أن الشاطبي - رحمه الله - لم يتطرق خلال دراسته لهذه المسالك إلى دور العقل ومعطياته بصرامة وبوضوح ، ولا يفهم من هذا أنه عزل العقل وحمد دوره في استخلاص المقاصد ، لأن ذلك أمر لا يتفق ونصوص الشريعة على أنه يتعارض مع صريح النصوص وجليلات الشرع الداعية إلى التفكير وتدبر آيات الله المقررة والمبثوثة في الكون والوجود ، ولا يخفى على ذي لب أنه بات غير ممكن فهم النصوص إن لم يكن ثمة عقل يدبرها ، ولم يذكر العقل منها باعتباره مسلكاً مستقلاً عن النصوص بعباراتها وروحها ومغزاها وبمفهومها ومجموعها ، بعيداً عن توجيهات الشريعة وقواعدها ، أمّا العقل المستهدي بها فلا جدال حول اعتماده ، وتتجلى هذه الحقيقة بما أشار إليه في حديثه عن اعتبار علل الأوامر والنواهي في كشف مقاصد الشارع حيث قال : « وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه »^(٣) ، ومن هذه المسالك التي تناولها علماء الأصول ما يأتي :

أولاً : النص : ويقصد به النصوص التشريعية نفسها ، ومنها ما يدل على العلية صراحة وقطعاً بحيث لا يحتمل غير العلة ، ومنها ما يدل عليها ظاهراً وظناً ويحتمل غير العلة احتمالاً مرجحاً^(٤) ، أو يدل عليها عن طريق التنبيه والإيماء وهو اقتران الوصف

(١) هذا ، ولم يصرح الشاطبي بهذا المسلك هنا وإن كان يسري في كتابه سريان الدم في الجسد . ينظر : نظرية المقاصد للريسوبي ص ٣٧٠ وما بعدها .

(٢) ينظر مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٣٠ .

(٣) المواقفات ٢ / ٦٦٨ .

(٤) شرح الكوكب المنير لابن النجاشي ٤ / ١١٧ وما بعدها .

بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليق لكان ذلك الاقتران بعيداً عن فصاحة كلام الشارع ، فيحمل على التعليل درءاً للاستبعاد^(١). مثال الأول كقوله تعالى : ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾^(٢)، ومثال الثاني كقوله تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾^(٣) ، ومثال الثالث كقوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيطِ قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيطِ ﴾^(٤).

ثانياً : الإجماع : بأن تجمع الأمة على وصف ما أعملة للحكم ، كإجماعهم على تعليل تقديم الأخ من الآبوبين في الإرث على الأخ للأب بامتزاج النسبين ، فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح^(٥) ، وفي الحقيقة لا يعد الإجماع مسلكاً مستقلاً لكشف العلة ، لأن الإجماع إنما يعتبر حجة إذا استند على دليل شرعي ، ويأتي دور الإجماع ليؤكده على العلية بنقلها من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع واليقين .

ثالثاً : السبر والتقييم : وهو حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح بدليل فيتعمى أن يكون الباقى علة ، وهو استقراء وجمع ما يحتمل أن يكون علة لشرع الحكم ثم يختبر المجتهد كل وصف من تلك الأوصاف واحداً تلو آخر حتى يستقر به الاختبار إلى تقرير وصف من بينها وجده مناسباً لحكم الشارع أو عهد من الشارع اعتباره في جنس ذلك الحكم ، فهو ليس بمسلك مستقل كسابقه ، ومثال ذلك كإسقاط المجتهد الأوصاف الآتية من الاعتبار : الطول والقصر ، السواد والبياض ، الحلو والمر ، العربي والأجنبي ، والشرقي والغربي ، وغيرها ، فإن هذه الأوصاف ليس لها أثر على الحكم الشرعي البطلة لأننا عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليها مطلقاً في إثبات الأحكام .

(١) المستصفى للغزالى ١٣١/٢ ، وشرح الكوكب المنير ٤/١٢٥ .

(٢) سورة الحشر : الآية ٧ .

(٣) سورة إبراهيم : الآية ١ .

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٢٢ .

(٥) المستصفى ٢/١٣٣ ، مختصر المنتهى مع شرح العضد لابن الحاجب ٢/٢٣٣ .

رابعاً : المناسب أو المناسبة : وهو الوصف المعلل به ، ولا بد أن يعلم من الشارع التفاتا إلى، وينقسم المناسب من حيث اعتبار الشارع له أو عدم اعتباره إلى خمسة أقسام :

القسم الأول : المناسب المؤثر : وهو ما ثبت شرعاً (بالنص أو الإجماع) اعتبار عينه في عين الحكم ، ومثاله اعتبار الشارع بالنص تعليلاً نقض الوضوء بمس الذكر .

القسم الثاني : المناسب الملائم : ما ثبت شرعاً اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو اعتبار جنسه في عين الحكم ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم ، ومثال الأول كتأثير الصغر في الولاية على النكاح ، يثبت للأب ولأية النكاح على الصغيرة ، كما ثبت له ذلك في ولاية المال بجامع الصغر ، فالصغر واحد في المُسَالِتَيْنِ ، والحكم الولاية وهي جنس لولاية النكاح والمال . ومثال الثاني جواز الجمع في الحضر في حالة المطر قياساً على السفر بجامع الحرج ، الحكم في المُسَالِتَيْنِ واحد وهو رخصة الجمع ، والوصف هو الحرج وهو جنس للحرج الحاصل بالسفر والحاصل بالمطر ، والشرع اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع ، ومثال الثالث وجوب القصاص في القتل بالمشغل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونهما جنایة عمد عدوان ، فالحكم مطلق القصاص وهو جنس للقصاص في النفس أو في الأطراف ، والوصف جنایة العمد العدوان وهو جنس للجنایة على النفس والأطراف والمال ، والشرع قد اعتبر جنس الجنایة في جنس القصاص .

القسم الثالث : المناسب الغريب : وهو ما أثّر نوعه في نوع الحكم ، ولم يشهد على اعتباره سوى أصله المعين دونما يكون عليه شاهد لجنسه ، مثاله توريث المطلقة ثلاثة في مرض الموت معاملة للزوج بنقيض قصده ، ووجه غرائبته أن المعاملة بنقيض القصد لم تعهد من الشارع في موضع آخر غير حرمان القاتل من الميراث .

القسم الرابع : المناسب الملغى : عرفه الأصوليون بالوصف الذي ظهر إلغاؤه في الشرع ، كما في التسوية بين الذكر والأنثى في حصة الميراث بدعوى المصلحة المالية والمساواة ، فإن هذه التسوية ملغاًة بنص الشارع في قوله تعالى : ﴿ يُوصِّيْكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ

للذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَنْثَيْنِ ^(١). وفي الواقع هذا القسم لا يدخل تحت تقسيم المناسب وليس منه ، ذلك لأن الحكم عليه بالإلغاء يتطلب أن لا يكون مناسباً ابتداء وإلا كيف يكون ملغيًا؟ وكذلك وصفه بالمناسب يتطلب أن يكون معتبراً لا ملгиماً .

القسم الخامس : المناسب المرسل : وهو الذي لم يشهد الشرع على اعتباره كما لم يشهد على إلغائه ، قال الغزالى : « وال الصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بتنفي أو إثبات ، وما من مسألة تفرض إلا وفي الشع دليل عليها » ^(٢) .

وهناك مسالك أخرى اختلف العلماء في اعتمادها اختلافاً كبيراً ، ولا حاجة إلى سردها ، والشاهد فيما مر ذكره من المسالك هو دور العقل ، فليس بخاف موقع العقل في كشف العلة ومن ثم المقصود في بعض هذه المسالك ومسالك المناسبة على وجه الخصوص ، كما لا يخفى كذلك المكانة التي يتمتع بها النص الشرعي فهو الشاهد الذي يقر ويقبل أو يلغى ويرد هذا الوصف أو ذاك في نهاية المطاف وإن أوجبت الحال تبني مقدمات عقلية لا غنى عنها ، وما قلناه في المسالك ينطبق على الأدلة الشرعية التبعية الاجتهادية من المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع وما يتبع ذلك من قواعد شرعية كمآلات الأفعال ، وانطباقه على المصالح المرسلة واضح ، أما بالنسبة للاستحسان فإنه ليس بخارج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر في لوازم الأدلة وما لاتها ، بل من الاستحسان ما كان سنته الكتاب أو السنة ، ومنه ما كان سنته الإجماع أو القياس أو العرف أو الضرورة أو الحاجة ، وكل ذلك يدور في فلك النص الشرعي ^(٣) ، كما أن سد الذرائع في نفسه مقصد من مقاصد الشريعة

(١) سورة النساء : الآية ١١ .

(٢) المنхول ص ٣٥٩ ، وينظر : مختصر المنتهى وشرح العضد ٢ / ٢٤٣ ، وشرح الكوكب المنير ٤ / ١٧٣ وما بعدها .

(٣) دوران الإجماع في فلك النص واضح لأن الإجماع لا ينهض حجة من غير سند شرعى معتبر ، أما اعتماد القياس على النص ففي الأصل المقياس عليه المنصوص على حكمه فضلاً عن اشتراك الفرع في علة الأصل . وأطبق الأصوليون على اعتبار العرف والضرورة كل ما لا يخالف النصوص وعدم المخالفة موافقة ضمناً .

قد دلت النصوص الكثيرة على مراعاته ، وذكر ابن القيم تسعه وتسعين دليلاً على مراعاة سد الذرائع^(١)، وأنه يوثق ويحافظ على المصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها ويدفع المفاسد التي يؤكّد الشرع على اجتنابها كما يقف أمام قلب الأحكام الشرعية أو إسقاطها بالحيل^(٢).

وعليه فإن نظرية الماکاصد عند الشاطبی تقوم على الأسس والأدلة الشرعية التي تؤخذ منها الماکاصد وإليها ترد ، وتنضبط بقيودها وقواعدها ورسومها وروحها ، فليس للعقل فيها دور تأسيس وإنشاء عنده ، بل حظه فيها هو الجolan والتطواف بين النصوص ، والبحث عن الرابط بينها ، لإقرار وحدة الموضوع فيها ، وكشف وحدة المحمول ، ليستخلص المقصود (المعنى المشترك) من مواده الأولية التي هي مكونات النص ذاته المترددة بين الموضوع والمحمول ، فالأرضية التي أقام عليها هذا الصرح الماکاصدي أرضية نصية أو نصية وعقلية معاً، لا عقلية صرفة . ولقد تجد الشاطبی يخاصم فكرة التحسين والتقبیع العقليین كما طرحت من قبل المعتزلة ، وهو من ألد من يعادی أنصارها حتّى عدهم من المبتداة ، ووصفهم بأنهم من المقدمين بين يدي الله ورسوله^(٣)، فعلى الرغم من الصفات الشخصية العالية التي تمثلت في شخصه من المرونة والتواضع وسعة الأفق وانقياد الصدر والأدب الرفيع ، وعلى الرغم من تأصيله لنظرية الماکاصد لم يألف مستطاعاً في الرد على هذه الفكرة ، بل وظف نظريته في الماکاصد لدحض حجج الداعين إليها ، الذائدين عن حماها كما مرّ.

ومن يمعن النظر في حديث الشاطبی عن المصالح والمفاسد والمنافع والمضار لا يجد إشارة على إدراك العقل للمفسدة والمصلحة على الاستقلال ، وقد يجد عكس ذلك ، لأن العقل عنده يدرك المصلحة والمفسدة بناء على القانون العام للشرع الذي قام على رعاية

(١) إعلام الموقعين / ٣ - ١٣٧ / ١٥٩ .

(٢) ينظر : مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبی ص ٥١٨ وما بعدها .

(٣) ينظر : الاعتصام / ١ ، ١٣٣ / ٢ ، ٥١١ .

المصالح والمفاسد ، وقرر أن المصالح والمفاسد تفهم على مقتضى الغلبة ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة كان الأمر مطلوباً شرعاً ، وإذا غلت جهة المفسدة كان الأمر مرفوضاً شرعاً لأن الجهة المغلوبة ملغية شرعاً ، واستدل على ذلك بأن الجهة المغلبة لو كانت مقصودة شرعاً لكان الفعل مطلوباً ومنهياً عنه في وقت واحد ، وهذا لا يصح^(١).

وأورد إشكالاً لبعض الناس من غير أن يذكرهم بالاسم قال : « بعض الناس قال : إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع ، وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات »^(٢) ، وقد تولى رده بقوله : « إن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض ، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهما عن مقتضى العدل في الأحكام ، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق ، لم يحتاج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ، وإنما جاء ما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها ، فذلك لا نزاع فيه »^(٣).

بقي جانب آخر مهم وهو معرفة الحكم الاستثنائي من العام :

من المعروف أن الأحكام الشرعية تتتنوع إلى أحكام كافية عامة جارية مجرى العادات العامة المطردة في الشريعة وإلى أحكام استثنائية تكون خارجة عن اطراد العادة الشرعية لما يطرأ من اضطرار أو حاجة ملحة أو مشقة غير عادية فإن فكرة التحسين والتقبیح العقليين

(١) ينظر : المواقفات / ٢ - ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٢) المصدر السابق / ٢ - ٣٥٩ .

(٣) المصدر السابق / ٢ - ٣٦٠ .

ستكون جالبة لبعض الفوائد التي تعود إلى مجال معرفة الأحكام المطردة العادية من الأحكام الاستثنائية ، وذلك بأمرین :

الأمر الأول : أن العقل البشري عندما يتلقى أمراً شرعاً لا ينصح له مباشرة يدرك أن ذلك الأمر مستثنى من القواعد أو العادة المطردة ، ومعلوم أن الشريعة جارية مجرى العادات ، والتفتت في باب العادات وكل الأحكام معقولة المعنى إلى رعاية الإدراك البشري في ذلك ، ومن هنا جاء تعليل الأحكام لمعرفة المناطق الذي يدور معه الحكم ، فإذا كان العقل قد يكون أساساً متيناً لمعرفة ما يجري من أحكام الشريعة على مقتضى عام كلي وما يجري منها على وجه استثنائي ، وهذا له دوره في معرفة مقاصد الشريعة ، حيث إن الشريعة لا تتأسس مقاصدها على الأمور الاستثنائية التي لا تطرد ولا تعم .

الأمر الثاني : أن الأحكام الاستثنائية قد تكون منصوصاً عليها جزئياً ، وقد يتم استنباطها بالاجتهاد ، لكن العمدة التي يتراوح عليها بناء الحكم الاستثنائي هو الحاجة والضرورة ، ومعروف أن هذه الأمور لا تتحدد ، بل هي مختلفة باختلاف الزمان والمكان والأحوال ، فرب حاجة تلح في عصر من العصور ، وتكون مهملاً في وقت آخر ، فإذا كان ذلك وإدراة الأحكام معها يتطلب من كل مجتهد تفقهاً عقلياً يميز به ما هي الحاجة والضرورة التي توجب الاستثناء من غيرها ، فالشريعة الإسلامية أثبتت لاعتبار الحاجات والضرورات ، لكن تقديرها موكول إلى إدراك العقل البشري .

ونقطة أخرى : لا بد من التفريق بين التحسين والتقييم العقليين في المجال الكوني والمجال التشريعي ، فما كان من الأمور كونياً لا تقف معرفته على ورود الشرع ، وما كان داخلاً تحت المجال التشريعي لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراكه ، وعند تداخل المجالين لا ينبغي إنكار ما هو عائد إلى أحد الطرفين على حساب الآخر ، بل لا بد من تحصيص كل منهما بالآخر في الوجه الذي يقوى عليه ، فينسب الإدراك إلى العقل والإلزام إلى الشرع ، كما

هو مذهب الحنفية ، ولا شك أن الكلمات الكونية مقصودة للشارع ككل الكلمات الشرعية ، فلئن كانت الثانية هي أساس الإلزام فإن الأولى هي مستقرها ومستودعها الأخير ، ولا يمكن تصور الانفصام بين الحال والمحل إلا باعتبار ذهني مجرد .

وخير شاهد على ذلك أن التعليل الذي هو مبدأ من مبادئ الأصول لا يمكن بناؤه من غير نظر إلى محل الحكم ، فالعلاقة والمناسبة بين كيفية الحكم وكيفية المحل هي التي تفسر المعنى العلي من النص الشرعي ، ومعروف أن علة الحكم هي التي تتأسس عليها نظرية القياس الأصولي الذي هو دليل من أدلة الشريعة ، وموطن الشاهد : أن المحل الذي هو اعتبار كوني أثره في الحال الذي هو اعتبار شرعي ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض الأصوليين كالشافعية والمالكية^(١) يرون أن الحكم في الأصل ثابت بالعلة كما في الفرع فإننا ندرك وجه المقاربة بين الاعتبار الشرعي والاعتبار الكوني في صورة توليد فرع مكشوف عنه بإدراك عقلي كوني في المحل الأول متعدد إلى إدراك كوني ثان في المحل الثاني ، فلو لم يكن العقل مدركاً لوجه الحسن والقبح في الأفعال لما صح القياس في شيء ، وأصبحت حجة الظاهرة سائغة في إنكاره ورفضه .

على أننا ينبغي أن لا ننسى أن العقل البشري هو في ذاته كلمة كونية من كلمات الله تعالى منساقة بالفطرة إلى ما يأتي به الشرع ، فيبعد استقرار الشرع واستقرار أحواله والقطع بأنه راعي الفطرة البشرية وأسس لمراعاتها لا ينبغي أن يجعل إدراك العقل والإلزام الشرع على طرفين متبعدين في سياق التعارض والتقابل ، بل كان ينبغي أن يدرس الإشكال من زاوية التكامل الذي يؤسسه الشرع ويؤيده العقل ، فالانطلاق في دراسة القضية من منطلق التعارض فيه تغافل الأساس الغالب واستخلاص النتيجة من نواصر الافتراض ، بدل الانصراف إلى استقراء وجوه التناقض الفطري الذي يفسر وحدة كلمات الله كوناً وشرعاً .

(١) ينظر : مفتاح الوصول للتلميسياني ص ١٤٤ ، والمستصفى ٢ / ١٦٦ .

ولقد يعجب المرء من التأسيس الإشكالية تحمل اسم (هل يمكن الإلزام بالتحسين والتقييّع العقليين قبل ورود الشرع) ، وذلك لأن الإلزام هو الشّرع ، والشّرع هو الإلزام ، فإذاً وجد الإلزام وجد الشّرع ، فكيف يصح أن يعنون لما يسمى بالإلزام العقل قبل ورود الشرع ؟ فالقبلية والبعدية إنما تفترض على وجود الشرع وعدمه ، فافتراض شرع قبل ورود الشرع لا يصدقه العقل ولا يحسنـه ولا يقبلـ به .

وهذا في حد ذاته دليل واضح على أن هذه الإشكالية في تراثنا الأصولي إنما أثيرت من أجل معرفة أثر إدراك العقل في الشرع بعد وروده ، وقد مر أن الأصوليين لا ينكرون دور العقل في إدراك الشرع بعد ورود الشرع مع اتفاقهم على أن كل إلزام يكون شرعاً أو داخلاً تحت مفهومه في نهاية المطاف .

هذا ولكي لا نذهب بعيداً أعود فأقول : لا يمكن إنكار موقع الدراسات المقصادية على الصعيد التشريعي ، ودوره المتميز في نبذ التعصب وردم هوة الخلاف المذموم ، ومتى شبكة العلاقات ومد جسور المودة والحوار وفي السياسة الشرعية والتطلع نحو تحقيق رؤية إسلامية واضحة متکاملة الأبعاد متصلة المنبع ، كل ذلك شريطة حسن فهمها وإحسان توظيفها ، لكن هناك اتجاهات معاصرة تحاول إحداث نقلة نوعية في فهم المقصاد من حيّثيات متعددة ، من حيثية الكيف والكم والوسائل والتوظيف ، ومن ثم تقديم النظرية المقصادية في نسيج وثوب جديدين كل الجدة ، وظنوا أن المقصاد الشرعية تعني تحصيل مصالح العباد الدنيوية الآجلة والعاجلة ، بصورة أفضل وأمثل .

ونحن نقول : هذا صحيح لا غبار عليه ، لكن الخطأ يكمن في قصر المقصاد وحصرها في تحقيق مصالح الدنيا فقط ومطلقاً ، من غير اعتبار نقطة الانطلاق والاعتداد بها ، ومن غير النظر إلى الوسائل ، والتفريق بينها من حيث قابليتها للتبديل والاجتهاد أو عدم قابليتها ، ومن حيث استنباطها والاعتماد على سبل كشفها المعروفة ، فالإمام الشاطبي

لم ينظر إلى المقاصد باعتبارها الحقيقة لصالح الدنيا من أجل الدنيا نفسها ، وإنما ربط هذه المصالح ببعد آخر غيبي إيماني ، وهدف سام وهو الحياة الأخرى ، وهذه المصالح إنما تأخذ شرعيتها إذا كانت مذلة من أجل الحياة الأخرى لا ذاتها ، ومجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر ، وقد نص على هذا بتصريح القول حيث قال : « المصالح الجحلية شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى ، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادلة ، أو درء مفاسدها العادلة »^(١) . وقال في حال تعارض مصالح الدنيا مع مصالح الدين : « فإن عارض إحياءها إماتة الدين ، كان إحياء الدين أولى ، وإن أدى إلى إماتتها »^(٢) .

وقد يُحسّنون ما قبّحه الشّرّع ، أو العكس ، ويتردّعون في وجهتهم بمقاصد الشريعة ، فعلى سبيل المثال : يُقَبِّحُون إقامة الحد على شارب الخمر إذا كان مدمناً عليه ، لأن العلة التي من أجلها حرم الخمر منتفية هنا ، وأن مقصد الشارع من حرمة الخمر هو الحفاظ على العقل من الزوال والاعتداء عليه ، وهذا متتحقق لأن المدمن لا يسكر ، وهو يملّك كامل وعيه ورشده .

هذا ما كان يخشى منه الأشاعرة ، وهذا الكلام قد يفضي إلى استنباط افتراءات جديدة على الشريعة فيقال مثلاً : إن مقصد الشارع من تشريع الصلاة هو استحضار العبد عزمه الله تعالى وإشعار نفسه بصفاته العليا ، وهذا المقصد الشرعي قد لا يتحقق لشخص بالصلاه ، وإنما يتحقق بالنظر مثلاً إلى حوض من الأسماك أو النظر إلى المناظر الطبيعية أو بالأفلام العلمية الطبية ، وغير ذلك ، أو أن مقصد الشارع في حرمة الزنا هو الحافظة على النسل وعدم اختلاط الأنساب ، وعليه فلو زنى رجل عاشر بامرأة ، أو عزل الرجل أو

(١) المواقفات / ٢ ٣٥١ .

(٢) المصدر السابق ٣٥٢ / ٢ ، وللرد على هذه الشبهات فلينظر : التحسين والتقبیح عند الأصوليين لمشنی الضاري ص ٢٥٩ وما بعدها .

استعملت المرأة أدوية منع الحمل ، ففي هذه الحالات لا يخلق جنين ، ولا يحصل اختلاط الأنساب ، فينبغي أن ينتفي التحرير ، وهكذا دواليك .

ويجدر بنا أن ننقل كلاماً للشاطبي في صدر رده على هذه الشبهات ، حيث قال :

« لا يصح ذلك ، لأن العامل قد تعاطى السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج الحرمان في نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بـإزاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بـإزاء تعاطي أسبابه خاصة ، وإلا فالمسببات ليست من فعل المتسبب ، وإنما هي من فعل الله تعالى ، فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والري مع الماء ... وإذا كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من إيقاع مسببه وهو الحد »^(١). وبهذا الرد تمكّن الشاطبي من أن يبعد عن نظريته المقصاديّة ما يشوبها ويتخذ منه آلة للهدم والتروّق ، وذلك بوضعه ضابطة مباشرة السبب والوسائل .

وقد ظهر تيار التنوير ومن بينهم من حسَن وقَبَح وألغى ونسخ ، وعظَم العقل ، وظنَّ أن مقاصد الشريعة – ليست الشريعة الإسلامية وحدتها ، بل الشرائع السماوية كلها من آدم إلى الرسول الخاتم ﷺ – هي الارتفاع بالعقل والتسليم بمعطياته . ورأى أن العقل أصبح قادرًا على التمييز بين الحسن والقبح ، وأكبر دليل على هذا هو الواقع المشاهد ، وما انتجه العقول البشرية من التقدم المذهل في المجالات الحياتية كافة ، وأن النبوة ربما كانت ضرورية في الماضي ، لكنها أصبحت غير ضرورية في الحاضر ، وكان لكل قوم نبِي يدفع بالعقل خطوة إلى الأمام ، حتَّى تحقق كمال العقل الإنساني ، ومن هنا أصبحت الحاجة إلى النص غير ضرورية ، وصارت المنظومة المعرفية يحكمها وازع العقل في دائرة البشرية^(٢) .

(١) المواقفات ٢ / ٦٢٠-٦٢١.

(٢) ينظر التراث والتجدد ، موقفنا من التراث القديم لحسن حنفي ص ٤٥، ١٠٣، ١٠٨ ، ومن العقيدة إلى الثورة لحمد عابد الجابري ١ / ٤٧-٤٨ ، وكتابات جلال العظم والطيب تيزيني وعبد الله العروي .

وقد تصدى علماؤنا المخلصون لهذه التقولات وفندوا مرتکراتها ، وليس هنا مكان

عرضه .

وخلاصة القول : أن العقل الذي له القدرة على فهم مقاصد الشارع عبارة عن العقل الأصولي المنضبط بضوابط الشرع ، والذي يتحرك في دائرة الشرع مستهدفاً بعمومه وخصوصيه والجامع بين كليات الشريعة وفروعها فهو القادر على فهم مصالح العباد وغايات الشرع ، أما الموازين العقلية المادية الوضعية المعزولة عن الوحي والخبرات العادلة والنظريات الحديثة النشأة التي ما زالت في طور النشأة ومراحل التكوين ، والتي لم تبلغ درجة القطع فإنها لا تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها ، ولا بد أن يعرض نتاج الدراسات البحثية والتجريبية وخبرات الناس وتجاربهم وعلومهم على نصوص الشريعة وقواعدها العامة وكلياتها ، فإن كان بينها اتفاق أخذ بها ، وإن كان بينها تعارض طرحت ، على أن فهم المقاصد بالعقل المنضبط لا يعني أن المقاصد مستقلة عن الهدي الشرعي ، بل يعني أن العقل هو الذي فهمها ، والشرع ما نزلت إلا لتفهمها العقول المنضبطة .

ثبات المصادر والمراجع

- الاجتهاد المقصادي ، حججته ، ضوابطه ، مجالاته ، د. نور الدين بن مختار الخادمي ، مجلة الأمة القطرية ، العدد ٦٥ ، ٦٦ ، السنة الثامنة عشرة ، ط ١ ، ١٤١٩ - ١٩٩٨ م .
- الإحکام في أصول الأحكام ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، دون سنة الطبع .
- الإحکام في أصول الأحكام ، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي الأدمي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ م .
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي الشوكاني ، مصر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط ١ ، ١٣٥٦ - ١٩٣٧ م .
- الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي حكيم ، دار الأندلس ، دون سنة الطبع .
- أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ، د. مصطفى إبراهيم الزلي ، صنعاء ، مركز عبادي للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٤١٧ - ١٩٩٦ م .
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، محمد الأمين بن محمد الشنقيطي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١٤١٧ ، ١٩٩٦ هـ - م .
- الاعتصام ، أبو إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى الغرناطي ، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، دون سنة الطبع .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر المعروف بابن القيم ، بيروت ، دار الجليل ، دون سنة الطبع .
- البحر الحيط ، أبو حيان الأندلسي ، دراسة وتحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٤١٣ ، ١٩٩٣ هـ - م .
- البحر الحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر الزركشي ، تحرير الشيخ عبد القادر عبد الله العاني ، مراجعة عمر سليمان الأشقر ، الغردة ، دار الصفوّة للطباعة ، ط ٢ ، ١٤١٣ هـ - م .

- البرهان في أصول الفقه ، إمام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوياني ، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- التحرير والتنوير ، محمد الطاهر ابن عاشور ، الدار التونسية ، ١٩٨٤ م .
- التراث والتجديد ، حسن حنفي ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨١ م .
- تفسير النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، عبد الله بن أحمد النسفي ، ضبط ومراجعة إبراهيم محمد رمضان ، بيروت ، دار القلم ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٩ م .
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، محمد أديب الصالح ، بيروت ، المكتب الإسلامي ، ط٣ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- التقريب والإرشاد « الصغير » ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبي زnid ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .
- التنقیح مع شرحه التوضیح ، صدر الشریعة عبید الله بن مسعود ، بيروت ، دار الكتب العلمیة ، دون سنة الطبع .
- جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي ، محمد بن محمد بن أحمد الكاكي ، تحقيق د. فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني ، الرياض ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، ط١ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- جمع الجوامع بشرح الحلبي ، تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ط٢ ، دون سنة الطبع .
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، شهاب الدين محمود الآلوسي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، دون سنة الطبع .
- روضة الناظر وجنة المناظر ، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي ، مراجعة سيف الدين الكاتب ، دار الكتاب العربي ، ط١ ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

- شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط ١ ، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
- شرح طلعة الشمس على الألفية ، أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي الأباضي ، سلطنة عمان ، وزارة التراث القومي والثقافة ، ط ٢ ، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م .
- شرح الكوكب المنير المسمى بمحضر التحرير في أصول الفقه ، محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بابن النجار ، تحقيق محمد الزحيلي ، ود. نزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .
- صحيح مسلم بشرح النووي ، بيروت ، دار الفكر ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، د. محمد رمضان البوطي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط ٤ ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف ، الكويت ، دار القلم ، ط ١٢ ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدرایة من علم التفسير ، محمد بن علي بن محمد الشوکانی ، مراجعة يوسف الغوش ، بيروت ، دار المعرفة ، ط ١ ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م .
- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، أبو محمد علي بن أحمد ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، ود. عبد الرحمن بن عميرة ، بيروت ، دار الجليل ، دون سنة الطبع .
- في ظلال القرآن ، سيد قطب ، بيروت ، دار الشروق ، ط ١٧ ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م .
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ، جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، إسماعيل بن محمد العجلوني ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط ٣ ، ١٣٥١ هـ .
- لسان العرب ، ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ، بيروت ، دار صادر ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .

- مجموع الفتاوى الكبرى ، ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي ، الرياض ، دار عالم الكتب ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م .
- المحرر في أصول الفقه ، محمد بن أحمد السريخسي ، تحقيق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١٤١٧ ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م .
- مختصر المنتهي مع شرح العضد ، عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ .
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله ، تحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢ - ١٩٧٢ م .
- المدخل إلى القانون ، د. رمضان أبو السعود ، الدار الجامعية ، ١٩٨٦ م .
- المستصفى من علم الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى ، تصحيح نجوى ضو ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط ١ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- معالم الوصول إلى علم الأصول ، ابن مطهر الحلبي ، تحقيق عبد الحسين البقال ، النجف ، مطبعة آداب ، ١٩٦٣ م .
- معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، بيروت ، دار الجيل ، ط ١ ، ١٤١١ - ١٩٩١ م .
- المعني في أبواب التوحيد والعدل ، أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار ، القاهرة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م .
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، علال الفاسي ، دار المغرب الإسلامي ، ط ٥ ، ١٤٢٢ هـ - ١٩٩٣ م .

- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي ، الرياض ، دار الهجرة ، ط١ ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م .
- المنخول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالی ، تحقيق د. محمد حسن هيتو ، دمشق دار الفكر ، ط٢ ، ١٤٠٠ - ١٩٨٠ م .
- من العقيدة إلى الشورة ، محمد عابد الجابري ، بيروت ، دار التنوير والمركز الثقافي المغربي ، ١٩٨٨ م .
- المواقفات في أصول الشريعة ، أبو إسحاق الشاطبی إبراهیم بن موسى اللخمي ، ضبط وتحریج الشیخ إبراهیم رمضان ، بيروت ، دار المعرفة ، ط٣ ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .
- نظرية الحكم ومقاصد التشريع في أصول الفقه الإسلامي ، د. أحمد الحصري ، المطبعة الفنية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبی ، د. أحمد الريسوی ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط٤ ، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م .
- نهاية السول شرح منهاج الوصول ، جمال الدين عبد الكريم الإسنوي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م .
- الوجيز في أصول الفقه ، د. عبد الكريم زيدان ، مؤسسة قرطبة ، ط٦ ، ١٩٧٦ م .
- ومن الرسائل الجامعية :
 - التحسين والتقبیح عند الأصولیین وأثرهما في القيم والتشريعات ، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية ، جامعة بغداد ، مثنى حارث سليمان الضاري ، ١٤١٥ - ١٩٩٥ م .