

القواعد الثلاثة في فكر عبد المقسط غزالي: دراسة تحليلية
نقدية

**The Three Principles of Abdul Moqsih
Ghozali: An Analytical and Critical Study**

Rizky Ardiansyah*

Mustafa Mat Jubri Shamsuddin**

ABSTRACT

This article analyzes the three principles of Abdul Moqsih Ghozali discourse, namely “substance over form”, “the texts can be abrogated by Maṣlaḥah”, and “the texts can be revised by the intellect of society”. In order to clarify this article, the researcher relied on the inductive approach to gather information related to the subject. The study employs a critical and analytical approach in analyzing the views adopted by Abdul Moqsih and discusses his opinions in the light of the recognized principles. The researcher has reached several results, including Abdul Moqsih avoiding the methods of the Uṣūliyyīn in devising terms by disassembling them. He has three principles that have no controls and limits in

* Master Candidate, Department of Fiqh and Usul al-Fiqh, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia. rizkyardiansyah2301@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Fiqh and Usul al-Fiqh, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia. mussham@iiu.edu.my (Corresponding Author)

their uses and applications. It appeared that the three principles are not new principles but are taken from weighted principles, and then derive and develop them.

Keywords: *three principles, Abdul Moqsith Ghozali, the methods of the usūliyyīn, weighted principles*

مقدمة

هذه القواعد الثلاثة أشهرها وشرحها عبد المقسط غزالي في موقع الإسلام الليبرالي (Islamlib.com) وكذلك في كتاب «الإسلام الدولي والمجتمع المدني (Islam Negara & Civil Society) بعنوان: «نحو بناء قواعد أصول الفقه البديلة (Merancang Kaidah Ushul Fikih Alternatif).

ومن أسباب تقديم عبد المقسط غزالي هذه القواعد أن عددًا من المفكرين المسلمين نظروا إلى تفسير القرآن والمنهجية القديمة (أصول الفقه) من دون أي عيوب معرفية. وإن دعوة عدد من العلماء الإندونيسيين لتغيير نمط المذهب من القولي إلى المنهجي تعني أن المنهجية القديمة التي وضعها العلماء السابقون كانت كاملة. وبالتالي، فإن وظيفة من سيأتون لاحقًا ليس لتغييره، بل متابعته وتنفيذه. ومن المفترض، أن المنهجية القديمة توضع في التكوين وسياق الفكر العام، لأن الحقائق الأكاديمية المعاصرة تظهر العجز حتى هشاشة المنهجية القديمة. فلذلك:

١. كانت المنهجية القديمة شديدة الاحتقار في قدرة العقل على إلغاء الأحكام الإسلامية التي لم تعد ذات صلة وغير مناسبة بهذا الزمن الراهن. وإذا تعارض بين العقل والنص فإن المنهجية القديمة كانت دائمًا تستخدم طريقة إخضاع العقل.

٢. كانت المنهجية القديمة أقل اهتمامًا بالقدرات البشرية في صياغة مفهوم المصلحة حتى بالنسبة للبشرية نفسها. وليس للبشر أي سمعة أو مكانة

في فضاء أصول الفقه التقليدي.

٣. من سمات المنهجية القديمة وثنية النص وإهمال الواقع. فقد كان الاجتهاد دائماً في دائرة النص (هذه الفكرة خطأ محض؛ لأن هناك قاعدة «لا اجتهاد في مورد النص»)، لأنه لو لم يكن مستنداً إليه يعتبر غير شرعي (Illegal)، فالنص هو مدار الطريق في حل المشاكل¹.

مفهوم قاعدة «العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ» والاعتراضات عليها
قاعدة «العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ» مشتقة ومتطورة من القاعدة المرجوحة: «العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ»، ضد القاعدة المشهورة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»². بناء على ذلك، إذا كان النص يستخدم في القضية العامة، فلا بد من استعمال ذلك النص، ولو كان حاضرًا لقضية معينة. فالتسليم بعموم اللفظ يؤدي النص إلى الدور في إطار الدلالة اللغوية³.

شرح عبد المقسط مفهوم هذه القاعدة أنه ينبغي للمجتهد ألا يعتمد بمجرد الأحرف وألفاظ النصوص الشرعية في استنباط الأحكام من القرآن والسنة، بل المقاصد المشتملة فيها. فلهذا، يتطلب منا فهم السياق يعني ليس فقط فهم السياق الشخصي الجزئي الخاص، بل السياق الكلي العامي أيضاً. فمفهوم السياق الذي يتجاوز علم أسباب النزول القديمي شرط أساس لإيجاد المعنى الحقيقي من مقاصد الشريعة.

¹ Abd Moqsiṭh Ghazali, “Merancang Kaidah Ushul Fikih Alternatif” in *Islam Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF (Jakarta: Paramadina, 2005), 352-353.

² al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb. *al-Ashbāh Wa al-Nazā’ir* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 2/134.

³ Abū Zayd, Naṣr Hāmid. *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah* (Bayrūt: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1997), 155.

وينتقد عبد المقسط غزالي قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» بعدة انتقادات، منها:

١. هذه القاعدة متركزة ومنتقلة في مجال دلالات الألفاظ (Semantic) بتضييع دور أسباب النزول. وفي الواقع، كل من يستخدم هذه القاعدة سيقع في السداجة. فمن قرأ النصوص حرفياً فكان أقرب إلى الحق. وبالعكس، من بعد عنها، بعد عن الحق.

٢. هدف هذه القاعدة أخذ حقيقة النص الحرفي بتضييع السياق التاريخي الذي يدور حول النص. فوضع السياق ثانوياً، لأن صلاحية النص دلالية لكل زمان ومكان. فلا تعجب إن كان أصول الفقه القديم يتوسع في بحثه عن الألفاظ. ومن استعمل هذه القاعدة، يسمى «عباد الألفاظ»، واللفظ صنم يعبد^٤.

مفهوم المقاصد عند عبد المقسط غزالي

يرى عبد المقسط أن مقاصد الشريعة أول مصدر للأحكام الإسلامية، ثم تبعها القرآن (آيات معينة) والسنة. ومقاصد الشريعة جوهر مجمل التعاليم الإسلامية، وتحتل مكانة أعلى من الأحكام الفرعية في القرآن. فلهذا، إذا كان نص واحد من القرآن أو السنة يتناقض جوهرياً مع مقاصد الشريعة، فيجب أن ينص عليها. وكذلك يجوز إلغاء هذا النص من أجل منطق مقاصد الشريعة^٥.

وقال عبد المقسط غزالي: «إن المقاصد الشرعية هي العدالة، والمصلحة، والمساواة، والحكمة، والرحمة، ويزداد في الزمن المعاصر التعددية، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين»^٦. وكانت مقاصد الشريعة منتشرة في

⁴ Ghazali, "Merancang kaidah ushul fikih alternatif", 365.

⁵ Ghazali, "Merancang kaidah ushul fikih alternatif", 359.

⁶ Ibid, 360.

كل ضمير الأمة البشرية، ويمكن معها التمييز بين الأشياء السيئة والأشياء
الجيدة. فلذلك قال النبي ﷺ: ((اسْتَفْتِ نَفْسَكَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ))^٧،
بمعنى طلب التوجيه بشأن الضمير. ثم اكتسبت تأكيداً من كلام الله
سبحانه وتعالى:

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا [الشمس: ٨]

هذا هو الدليل على أن مقاصد الشريعة ليست فقط في طيات النصوص
المقدسة التي لا صوت لها، بل هي في أعماق الضمير الإنساني.

مفهوم المقاصد عند الأصوليين

للمقاصد لغة معان كثيرة هي: الأم، وإتيان الشيء، واستقامة الطريق،
والاعتدال والتوسط، والعدل والإنصاف، والكسر والطمع، والقهر والجبر^٨.
وللمقاصد اصطلاحاً تعريفات، منها:

- تعريف الطاهر ابن عاشور: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في
جميع أحوال التشريع أو معظمها، حيث لا تختص ملاحظتها بالكون
في نوع خاص من أحكام الشريعة»^٩.
- تعريف أحمد الريسوني: «هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل
تحقيقها لمصلحة العباد»^{١٠}.
- تعريف وهبة الزحيلي: «هي المعاني والأهداف الملحوظة في جميع

⁷ al-Dārimī, ‘Abdullāh, *al-Sunan* (al-Sa’ūdiyyah: Dār al-Mughnī, 2000), 3/1649.

⁸ Ibn Manzūr, Muḥammad, *Lisān al-‘Arab* (Bayrūt: Dār al-Sādir, 1414AH); al-Aṣfahānī, al-Rāghib, *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, ed. Yūsuf al-Biqā’ī (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2006), 305.

⁹ Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (‘Ammān: Dār al-Nafā’is, 2001), 251.

¹⁰ al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī* (al-Qāhirah: Dār al-Kalimah, 1997), 7.

أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»¹¹.

- تعريف محمد سعيد اليبوي: «هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا، من أجل تحقيق مصالح العباد»¹².

ويبرز أن تعريف مقاصد الشريعة عند الأصوليين عبارته مختلفة بينهم، ولكن معناه واحد وهي الغاية التي وضعها الشارع في كل ما شرع من الأحكام لتحقيق مصالح الأمة، عمومًا كان التشريع أم خصوصًا، جزئية كانت المصالح أم كلية؛ لأن الشريعة إنما شرعت لتحقيقها ودفع الضرر.

مناقشة قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»

يحاول كثير من المشككين والحاقدین الطعن في النصوص الشرعية ومحاولة إبطال دلالتها، قد نقدوا قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» وأخذوا بالقول الضعيف، وهو قاعدة «العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ» مخالفين بذلك رأي الجمهور، وفهموا هذه القاعدة فهمًا غير صحيح، مخالفًا للواقع، حيث إنهم ذهبوا إلى القول بأن كل نص وارد على سبب خاص فإنه يخص الحكم الوارد بسببه ولا يعتداه إلى غيره، مخالفين بذلك جميع آراء العلماء في القاعدة، لأن العلماء لم يختلفوا في دخول الوقائع الأخرى التي فيها مثل علة النص، وإنما اختلفوا في كيفية هذا الدخول، هل تدخل في النص بعمومه أو بالقياس؟ فبعضهم قال: هي داخلة بالنص، لأن النص يشملها بعمومه، وبعضهم قال: لا يشملها النص، ولكن يقاس على المنصوص عليه¹³. وأما أدلة قاعدة «العبرة بعموم

¹¹ al-Zuhaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1986), 2/1018.

¹² al-Yūbī, Muḥammad Sa'īd, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (al-Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998), 37.

¹³ Rāḍī, Muḥammad 'Ashūr, "Qā'idah al-'Ibrah Bi 'Umūm al-Lafẓ Lā Bi Khuṣūṣ al-Sabab Wa Taṭbīqātuhā al-Fiqhiyyah. *Majallah Kulliyah al-Banāt al-Azhariyyah*. No 2 (2018), 295.

اللفظ لا بخصوص السبب» فهي:

الدليل الأول: ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رجلاً أصاب من امرأة قبله فأتى النبي ﷺ فأخبره فأنزل الله تعالى: **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ [هود: ١١٤]**. فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «لجميع أمي كلهم»^{١٤}. فقد دلّ الحديث دلالة واضحة على أن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب، حيث قال ﷺ «بل لأمتي كلهم» فهو نص في المدعي^{١٥}.

الدليل الثاني: الإجماع، فقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم على عدم قصر اللفظ العام على سببه الخاص، فأكثر العمومات في الآيات القرآنية وردت على أسباب خاصة، وقد استدلت بها الصحابة من غير نكير عليهم أحد، فكان ذلك إجماعاً منهم على عدم قصر العام على سببه الخاص. ومثل آيات الظهار، فإن سببها إنما نزلت في أوس بن الصامت ومظاهرتة من زوجته خولة بنت ثعلبة، ومجيئها إلى رسول الله ﷺ تشتكي إليه وقوع المجادلة، فنزل قوله تعالى: **قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ [المجادلة: ١]**، فلم يقصر الصحابة حكمها على هذا السبب، بل عمموه في كل من يظاهر من امرأته^{١٦}.

الدليل الثالث: أن الأصل عدم المانعية للعموم، فمن يدعيها يحتاج إلى بيان، فالحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب^{١٧}.

الدليل الرابع: أن السبب لو كان مانعاً من اقتضاء العموم، لكان تصريح

¹⁴ al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, 1/111. Muslim, *Sahih Muslim*, 4/2115.

¹⁵ al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn, *Mudhakkirah al-Uṣūl (al-Madīnah: Ṭab‘ah al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, n.d.)*, 251.

¹⁶ Rāḍī, Qā‘idah al-‘Ibrah Bi ‘Umūm al-Lafẓ Lā Bi Khuṣūṣ al-Sabab, 324-325.

¹⁷ Abū Ya‘lā, Muḥammad. *al-‘Uddah Fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Aḥmad bin ‘Alī al-Mubārakī (al-Riyāḍ: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd, 1990), 2/608.

الشارع بوجود العلم بعمومه مع وجود السبب، إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصص وهو خلاف الأصل¹⁸.

مشكلات قاعدة «العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ»

ليست المقاصد دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، وإنما هي متضمنة فيها وتابعة لها وملتبقة بها ومتفرعة عنها، فلا يمكن اعتبار المقاصد بتضييع النصوص. والمقاصد الشرعية هي المعاني المستخلصة من التصرفات الشرعية المتنوعة - نصوصاً وأحكاماً وقرائن وتعليقات ومعطيات لغوية وتاريخية وغير ذلك - وهي متوقفة على ما انبنت عليه وجوداً وعدمًا، فالدعوة إلى استقلالها عن أساسها وأصولها دعوة لهدمها وطرحها، بذهاب ما انبنت عليه واستندت إليه، وهي ثابتة بالاستقراء والتبعية والاستنتاج¹⁹، وغير ذلك.

الأصل فيما يبيّن عن مقاصد المتكلم هو ظاهر خطابه؛ إذ اللغة إنما وضعت للتفاهم بين البشر، ولما كان الكلام يقصد به تيسير التفاهم بين الناس، فإن الأصل فيه أن يحمل على ما يتبادر إلى الأذهان من معانيه وهو الظاهر إلا إذا دلت قرائن لغوية أو حالية على أن الظاهر ليس هو المقصود في هذا المقام فلجأ عند ذلك إلى التأويل. ومن هنا تقررت القاعدة القائلة بأن الأصل في الكلام الحقيقة؛ لأن الحقيقة ثابتة والمجاز طارئ. وتقرير هذه القاعدة ضروري لضمان انضباط التفاهم بين الناس؛ إذ إهمالها يؤدي إلى تعذر التفاهم بينهم وعدم انضباط معاملاتهم، بل وفسادها. وسيفتح الباب لكل عابث لأن يتنكر لكل الالتزامات التي تفهم من ظاهر كلامه

¹⁸ al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb, *Raf' al-Hājib 'An Mukhtaṣar Ibn al-Hājib*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ (Bayrūt: Dār 'Ālam al-Kutub, 1999), 3/128.

¹⁹ al-Khādīmī, Nūr al-Dīn, *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Hujjiyatuhu Dawābituhu Majālātuhu* (al-Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2005), 110-112.

بحجة أنه لم يقصد ظاهرها وإنما قصد أمرًا آخر، فلا تنضب بعد ذلك عقود، ولا تثبت التزامات، وتهدر الحقوق، وتشيع الفوضى، ولا يمكننا إلزام أحد بما يصدر منه، كما أن ذلك يكون طريقًا لكل قاصد إلى هدم الشريعة بأن ينسب إليها كل ما يهواه ويسقط منها كل ما يخالف هواه²⁰.

أن عبد المقسط غزالي قد انتقد في كتابه قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، واستبدل بها قاعدة جديدة «العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ». وفريقه يرون أن الحكم مقصور على سبب نزوله ولا يعتاده إلى غيره لا نصًّا ولا قياسًا، ومن ثم حاولوا إبطال قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وذلك عن طريق القول بأن النصوص لا تفهم إلا بأسباب نزولها، فما لم يكن له سبب نزول معروف فلا يعمل به، ويترتب على قولهم هذا تعطيل أكثر النصوص وعدم العمل بها، ومن ثم يجب على الناس أن يجتهدوا في تشريع الأحكام التي تتناسب مع عصرهم من دون اعتماد على نصوص القرآن والسنة. وهذه دعوى باطلة، أريد من ورائها التشكيك في أصول العقيدة وثوابتها الصحيحة²¹.

مفهوم قاعدة «جواز نسخ النصوص بالمصلحة» والاعتراضات عليها
بيّن عبد المقسط غزالي معنى هذه القاعدة فذكر «أن للمصلحة قدرة في نسخ ما أثبتته النص. والمصلحة هي روح النص القرآني المقدس التي تستقر لحفظه، لكي يكون ذا صلة. وبهذه الطريقة، كانت المصلحة لا تزال تصنع لإنتاج صيغ جديدة من النص الديني. فممارسة هذه القاعدة يمكن أن ينظر إليها من حيث إلغاء وإبطال عدد من أحكام الشريعة الإسلامية، المسمى بالنسخ. وكم من الشرائع الإسلامية بعد تطبيقاتها في ثلاث سنوات أو أكثر تكون منسوخة بعدم المصلحة في ذلك الوقت. ولم

²⁰ Jughaym, Nu'mān, *Ṭuruq al-Kashf 'An Maqāṣid al-Shāri'* ('Ammān: Dār al-Nafā'is, 2002), 62.

²¹ Rāḍī, *Qā'idah al-'Ibrah Bi 'Umūm al-Lafẓ Lā Bi Khuṣūṣ al-Sabab*, 295-296.

يكن من المستحيل أن الشيء ذو مصالح في مكان وزمان معين ومفسد في مكان وزمان آخر. وإذا كانت المصلحة متغيرة بسبب السياق، فيمكن لله أن يأمر بفعل شيء له مصلحة، ثم ينهى بعده بسبب وجود المفسدة في الواقع²².

وقال عبد المقسط غزالي: «النص المقدس من دون المصلحة فائدته للنص وحده لا للناس، وإنما أفادهم النص إن تكن مصلحته لهم. فالمصلحة هي المبدأ الأساس في كل تشريع الأحكام الإسلامية. وبهذا، المصلحة هي الشريعة الثابتة وتطبيقاتها متغيرات»²³.

وإنما يدور توظيف هذه القاعدة على الآيات الأدنى قيمة أو الآيات الفروعيات المسمى «آيات المعاملات التقنية التشغيلية» (Technical-Operational) مثل شكل العقوبات، والحدود، ونصيب الميراث، وغيرها. فأمثال هذه الآيات تُنسخ بالمصالح المتضمنة في الآيات الأعلى قيمة أو الآيات الأصوليات، مثل قوله تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ
النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ [النساء: ٥٨]،

وكذلك قوله تعالى: اْعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى [المائدة: ٨]، وهلم جراً. وتاريخياً، يستمر النسخ دائماً بتقديم التجديد للنصوص الدينية التي لم تناسب مع المبادئ الأساس للإسلام²⁴.

مفهوم المصلحة عند الأصوليين

في الحقيقة المصلحة درء المفسد وجلب المنافع، ولها تعريفات عند الأصوليين، منها:

²² Ghazali, “Merancang kaidah ushul fikih alternatif”, 368.

²³ Ibid., 368.

²⁴ Ibid., 369.

- تعريف الإمام الغزالي: «هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة، ودفع مضر»^{٢٥}.
- تعريف يوسف العالم: «هي الأثر المترتب على الفعل بمقتضى الضوابط الشرعية، التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشرع من التشريع، جلبًا لسعادة الدارين»^{٢٦}.
- تعريف سعيد رمضان البوطي: «هي المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينهم»^{٢٧}.
- تعريف أحمد الريسوني: «هي كل لذة ومتعة جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية»^{٢٨}.

موقف العلماء حين التعارض بين المصلحة والنص

من المعروف بالاستقراء أن النص لا بد من أن يكون متضمنًا رعاية المصلحة، مما يدل على أن ما يعارضه مبني على مصلحة موهومة أو خاصة، ومع هذا فقد وجد خلاف للعلماء في هذا الموضوع، وذلك فيما إذا كان النص غير قطعي في دلالاته وثبوته، أما إذا كان النص قطعي الدلالة والثبوت، فإنهم متفقون على عدم جواز الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص. مثال في تحريم الربا، فإنه ثابت بنص قطعي الثبوت والدلالة وهو قوله تعالى:

وَحَرَّمَ الرَّبَا [البقرة: ٢٧٥].

²⁵ al-Ghazālī, Muḥammad, *al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418AH), 216-217.

²⁶ al-'Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *al-Maqāṣid al-'Āmmah Li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Herndon: al-Ma'had al-'Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1991), 140.

²⁷ al-Būṭī, Muḥammad, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Dimashq: Dār al-Fikr, 2005), 37.

²⁸ al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shāṭibī* (al-Qāhirah: Dār al-Kalimah, 1997), 204.

وآراء العلماء في تعارض المصلحة مع النص ثلاثة:

١. طائفة لا ترى الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص مطلقاً؛ لأن الشريعة إنما تؤخذ من نص أو إجماع أو قياس عليهما، فإذا تصادمت مصلحة مع نص، فلا يعتد بها أصلاً، وهؤلاء هم: الشافعية، ويوافقهم الحنابلة، فإنهم يأخذون بالمصلحة المرسله بعد النص، أو فتوى الصحابي^{٢٩}.

٢. طائفة تقدم المصلحة على النص، وهؤلاء فريقان:

- فريق المالكية (الحقيقة أن الإمام مالك لا يقدم المصلحة على النص أو يخصص عموم النص بالمصلحة، فليس في الفتاوى المنسوبة إليه فتوى سندها المصلحة المقدمة على النص، وعلى فرض مخالفة واقعة الفتوى لعموم النص، فإن الذي يخصص هذا العموم ليس هو المصلحة المجردة وإنما هو النصوص الكثيرة التي تشهد لجنس هذه المصلحة بالاعتبار. وإن كل مصلحة يأخذ بها مالك في التشريع مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع. وتتحقق هذه الملاءمة بدخول المصلحة تحت أصل شرعي شهدت له النصوص في الجملة)^{٣٠}: يعتدون بالمصلحة في مقابلة النص، ويخصصون بها النص الظني في دلالته أو في ثبوته إذا كانت المصلحة قطعية ومن جنس المصالح التي أقرتها الشريعة، وبناء عليه فإنهم يخصصون عام القرآن إذا كان ظنيًا بالمصلحة، ويردون خبر الآحاد إذا عارض المصلحة القطعية؛ لأنه إذا تعارض ظني وقطعي فيقدم القطعي.

- فريق نجم الدين الطوفي، وهو يرى تقديم المصلحة على النص والإجماع في المعاملات (أما العبادات فقال عنها: هي حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمًا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته. فيأتي به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعًا خادمًا له إلا

²⁹ Ibid.

³⁰ Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān, *Fiqh al-Maṣlahah Wa Taṭbīqātuḥu al-Mu'āṣirah* (Jaddah: al-Ma'had al-Islāmī Li al-Buḥūth Wa al-Tadrīb, 1993), 60.

إذا امتثل ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. فكذلك ههنا، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع، أسخطوا الله عز وجل، وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حقوق المكلفين. فإن أحكامها سياسة شرعية، وضعت لمصالحهم وكانت هي المعبرة وعلى تحصيلها الموعول^{٣١}، سواء أكان النص قطعياً أم ظنياً، بطريق التخصيص والبيان، لا بطريق التعطيل لهما، ودليله في الجملة أن الشارع جعل المصلحة أصلاً من أصول التشريع، فتقدم في كل الأحيان.

٣. الغزالي^{٣٢} والآمدني^{٣٣}: يحكمان بمقتضى المصلحة في مقابلة النص إذا كانت هناك ضرورة قطعية كلية، أي ليست مجرد حاجة، ولا مظنونة أو متوهمة، ولا خاصة بطائفة من الناس. ومثالها حالة الأسارى المسلمين الذين تترس بهم الكفار، فيجوز قتلهم لمصلحة عامة هي المحافظة على جماعة المسلمين وديار الإسلام، وذلك في مقابلة النص الذي ينهى عن قتل المسلم من دون جريمة ولا ذنب.

مناقشة رأي نجم الدين الطوفي في تقديم المصلحة على النص

أدلة الشرع تسعة عشر باباً بالاستقراء، وليس بين العلماء غيرها، أولها الكتاب، وثانيها السنة، وثالثها إجماع الأمة، ورابعها إجماع أهل المدينة، وخامسها القياس، وسادسها قول الصحابي، وسابعها المصلحة المرسله، وثامنها الاستصحاب، وتاسعها البراءة الأصلية، وعاشرها العوائد، والحادي عشر الاستقراء، والثاني عشر سد الذرائع، والثالث عشر الاستدلال، والرابع عشر الاستحسان، والخامس عشر الأخذ بالأخف، والسادس عشر العصمة، والسابع عشر إجماع أهل الكوفة، والثامن عشر إجماع

³¹ al-Zuhaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiḥ al-Islāmī* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1986), 2/803.

³² al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 176.

³³ al-Āmidī, 'Alī, *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. 'Abd al-Razzāq 'Afīfī (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, n.d.), 4/160.

العترة، والتاسع عشر إجماع الخلفاء الأربعة، وبعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه³⁴.

ثم إن قول النبي ﷺ: ”لا ضرر ولا ضرار“³⁵ يقتضي رعاية المصالح إثباتاً، والمفاسد نفيّاً؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما. وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقاها فيها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: ”لا ضرر ولا ضرار“، وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان³⁶.

وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً فإما أن يكون أي الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما، فلا بد من أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»؛ جمعاً بين الأدلة³⁷.

وإن رعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» لا

³⁴ Zayd, Muṣṭafā, *al-Maṣlaḥah Fī al-Tashrī‘ al-Islāmī Wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1964), 208-209.

³⁵ Ibn Mājah, Muḥammad. *al-Sunan*. Taḥqīq: Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (al-Qāhirah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, n.d.), 2/783.

³⁶ Zayd, *al-Maṣlaḥah Fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, 209.

³⁷ Ibid, 209-210.

تقوى على معارضة الإجماع لتقضي عليه بطريق التخصيص والبيان؛ لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة؛ لأن الحديث الذي دل عليها واستفيدت منه ليس قاطعاً، فهي أولى، فلهذا إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى³⁸.

واستدل الطوفي بأدلة ثلاثة لتقديم المصلحة على النص والإجماع، هي³⁹:

الدليل الأول

أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل اتفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

الدليل الثاني

أن النصوص متعارضة متخالفة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذمومة شرعاً. في حين أن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه. فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى.

الدليل الثالث

زعم الطوفي أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح كما في معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم بمصلحة الاحتياط في العبادة (ومنها مخالفة الصحابة لقوله ﷺ: «لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة»). إذ صلى بعضهم قبلها، وقالوا: لم يرد منا ذلك. ومنها أنه ﷺ لما أمرهم بجعل الحج عمرة، قالوا: «كيف وقد سمي الحج؟»، وتوقفوا، وهو معارضة النص بالعادة. ومنها ما روي أن النبي ﷺ بعث أبا بكر ينادي:

³⁸ Ibid, 210.

³⁹ Ibid, 227-231.

«من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة»، فوجده عمر، فرده، وقال: «إذن يتكلوا»، وهو معارضة الشرع بالمصلحة).

ويلاحظ الباحث أن هذه الأدلة تنطوي على شبهات ومناقشات كثيرة من الأصوليين، منها:

١. مناقشة محمد سعيد رمضان البوطي

ينكر البوطي على من يرى من العلماء أن مذهب الطوحي هو تقديم المصلحة على النص بطريق التخصيص، وإن كان هو لا يسلم جواز هذا التقديم أيضاً، بل ينكره كما ينكر تقديم المصلحة على النص جملة. وهو يقول: «ومعلوم أن من أبرز مظاهر الفرق بين التخصيص والنسخ أن التخصيص إخراج جزء من المدلول لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه، على حين أن النسخ إبطال ما أراده المتكلم؛ وأن التخصيص إخراج جزء من المخصص، على حين أن النسخ يمكن أن يكون إبطالاً للكل. والطوحي إنما يدعو إلى تقديم المصلحة على جملة مدلول النص عند معارضتهما، فكيف ينطبق معنى التخصيص على ذلك؟»⁴⁰.

٢. مناقشة مصطفى زيد

يقول: «ونحن مع الطوحي في أن الاتفاق مطلوب للشارع، ولكننا لا نرى أن النصوص تختلف أو تتعارض، حيث تؤدي إلى الاختلاف المذموم شرعاً، بل نراها متفقة كفيلاً بتحقيق مصالح الخلق... ولو أننا فرضنا أن النصوص متعارضة كما يزعم الطوحي فهل تكفي رعاية المصلحة للتخلص من التعارض الذي بينها؟ وعلى فرض أن هذا الصحيح فهل يعتبر ضرورة، أم هو الأصل والقاعدة؟ ولسنا نسلم أولاً أن بين النصوص من الخلاف والتعارض ما يوجب في الأحكام خلافاً يذمه الشارع، وهو مصدر هذه النصوص؛ فإن

⁴⁰ al-Būṭī, Muḥammad, *Ḍawābiḥ al-Maṣlaḥah Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Dimashq: Dār al-Fikr, 2005), 223.

أي عاقل لا يقبل هذا!... ولسنا نسلم ثانيًا أن رعاية المصلحة أمر متفق في نفسه لا يختلف فيه، على حين تتعارض النصوص وتختلف؛ إذ المصلحة هي التي تختلف باختلاف البيئات والأماكن، والأزمنة... أما النصوص فهي لا تختلف في مكان ولا في زمان عنها في آخر»^{٤١}.

٣. مناقشة يوسف القرضاوي

شرح القرضاوي قول الطوفي مؤيدًا بقوله: «لما رجعت إلا مقالة الطوفي وقراءتها بإمعان، وجدته يصرح بأن النص الذي يعنيه ليس النص القطعي، وهو النص الظني في سنده وثبوته، أو في متنه ودلالته. وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم يقتصر على بعضه، ولم تضلله إطلاقاته وإبهاماتها، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب»^{٤٢}.

٤. مناقشة محمد سعيد بن أحمد بن مسعود اليوبي

يقول اليوبي: «من كلام الطوفي المتقدم يظهر كيف فرض التعارض بين المصلحة والنصوص الشرعية والإجماع، ومن ثم رتب على هذا الفرض تقديم المصلحة على النص والإجماع. وهذا الفرض مع أنه غير متصور وغير واقع، فإنه يعود على نظرية الطوفي بالإبطال. وبيان ذلك أن هذا الفرض يقتضي أن بعض النصوص الشرعية والإجماع تتضمن ضرارًا؛ لأنه لا وجه لمخالفتها للمصلحة إلا ذلك. وهذا محال في النص، إذ يلزم منه أن يكون ما أنزله الله تعالى لعباده هداية ورحمة»^{٤٣}.

نقد قاعدة «جواز نسخ النصوص بالمصلحة»

يصعب على الباحث أن يقبل رأي عبد المقسط غزالي في جواز نسخ

⁴¹ Zayd, *al-Maṣlaḥah Fī al-Taṣhrī‘ al-Islāmī*, 145-146.

⁴² al-Qaradāwī, Yūsuf. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah Bayna al-Maqāṣid al-Kullīyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘īyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2006), 112.

⁴³ al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, 524.

النصوص بالمصلحة الذي يأخذ من رأي الطوفي ويطوره في تقديم المصلحة على النص. فلا خلاف بين العلماء في بطلان رأي الطوفي في تقديم المصلحة على النص بطريق التخصيص والبيان لا بطريق الافتئات والتعطيل، وكذلك اختلفوا بين القطعيات والظنيات عن المصلحة والنصوص.

والشرط الرئيس للمصلحة حتى تكون حجة ألا تعارض التشريع الذي ثبت بالنص والإجماع. ويرى الليبراليون مثلاً مقتضى مصلحة المساواة في الإرث بين الابن والبنت، ولكن الشارع ألغاه؛ لأن المصلحة فيها ملغاة لمعارضتها نص القرآن حيث قال تعالى:

لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَّاتِ [النساء: ١١]

وكذلك في منع تعدد الزوجات، يزعم الليبراليون أن فيه مصلحة؛ لأن تعدد الزوجات يؤدي إلى الخصومات والمنازعات في الحياة الزوجية، ويخالف المودة وسكون النفس إلى المرأة، وليس وراء ذلك إلا ظلم المرء لنفسه، وامراته وولده وأمه. ولكن ألغى الشارع هذه المصلحة ولا يعتبرها؛ لأن الشارع قد أباح التعدد بشرط العدل بين الزوجات وفيه مقاصد ومصالح أيضاً، ومنها صون ذوي الشهوات الحادة من الوقوع في الزنا، واتخاذ الخليلات، وليكون التعدد علاجاً اجتماعياً، عند ما يعرض للأمة نقص في رجالها، وخاصة في أعقاب الحروب، لئلا يبقى عدد كبير من النساء من دون عائل يقوم بشؤونهن، وزوج يحصن نفوسهن⁴⁴.

فلهذا ينبغي للباحث أن يثبت ضوابط المصلحة، وقد ذكر البوطي ضوابطها⁴⁵، فهي: الضابط الأول: اندراجها في مقاصد الشارع، الضابط

⁴⁴ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *al-Maṣāliḥ al-Mursalāh Wa Makānatuhā Fī al-Tashrī'* (Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1983), 21-22.

⁴⁵ al-Būṭī, *Ḍawābiḥ al-Maṣlahah Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 131-260.

الثاني، عدم معارضتها للكتاب، الضابط الثالث: عدم معارضتها للسنة، الضابط الرابع: عدم معارضتها للقياس، الضابط الخامس: عدم تفويتها مصلحة أهم منها.

مفهوم قاعدة «جواز تنقيح النصوص بعقل المجتمع»

تريد هذه القاعدة أن توضح أن العقل المجتمع لديه سلطة لفرز عدد من الأحكام الشرعية الخاصة المتعلقة بمسائل المجتمع، سواء في القرآن أو في السنة. لذلك عند ما يكون التعارض بين عقل المجتمع والنص الحرفي، فلعلل المجتمع تنقيحه وتعديله وتأخير تنفيذه. ويحتاج هذا التعديل والتنقيح عند التعامل مع الآيات الجزئية مثل آية العقوبات والحدود (مثل قطع اليد والرجم)، والقصاص والميراث وغير ذلك. وهذه الآيات في الزمن الراهن، تعتبر غير قادرة على حل المشاكل الإنسانية، وتحتاج إلى إعادة التفسير من خلال إجراءات التنقيح في شكل التقييد بالعقل، والتخصيص بالعقل، والتبيين بالعقل⁴⁶.

ويشار إلى هذه الآيات بأنها «الآيات الأدنى قيمة» أو «الآيات الفروعية». وفي اعتبار الفقه؛ هذه الآيات استجابة للقرآن لبعض الحالات التي تحدث في مكان معين كالمجتمع العربي. وبالتالي، فإن حقيقة هذه الآيات هي نسبية ومؤقتة بحيث تحتاج إلى استكمال وتجديد وتنقيح. فلذلك، ينبغي اجتناب تعميم الآيات الفروعية من دون الخوض في عملية التنقيح؛ لأن تركها نصياً سيؤدي إلى إزالة روح القرآن. وفي الحقيقة، عمل التنقيح متأصل في كل إنسان عاقل، وأن في داخل النفس البشرية هناك روح قوية ليجنح إلى الحق والعدالة وميل ليصحح الأخطاء المختلفة واستكمال جميع أوجه القصور. وبالتأكيد، هناك حاجة إلى العقل المجتمع لتجنب الأوليغاركية (Oligarchy) في الرأي أو الاستبداد

⁴⁶ Ghazali, "Merancang kaidah ushul fikih alternatif", 371.

(Authoritarianism) في صياغة وحل الشؤون العامة. ومع ذلك، في المجال العام لا يجوز لأي حزب أو مجموعة أن يكلف رأيه إلى الآخرين ويزعم أن رأيه أصوب من رأي غيره، فلكل نفس الموقف والدرجة^{٤٧}.

وهذا الرأي يخالف رأي الجمهور، سواء كان قديماً أو معاصراً الذي يضع العقل تحت النص الحرفي، سواء كان أشعرياً أم معتزلياً. وفي الحقيقة، ويوظف العقل آلة لتصديق النص وتأويله؛ لأن النص هو الجذر أو الأصل المطلق. وبالتالي، لا يمكن للعقل أن يتحرك بعيداً إلا أن يوظف لتبرير الآيات المعينة في القرآن والسنة أو ترشيدها. والعقل لم يكن إلا لفتح حجاب الظلام في النصوص الظنية وليس موثوقاً لمراجعة الآيات القطعية. والعقل يواجه تقلص الأدوار، ويبدو الأمر كما لو أن العقل البشري منخفض، وإذا ترك من دون مراقبة سيكون الناس عارين في الشوارع مثل الحيوانات، ويرتكبون الزنا، ويسرقون، ويقتلون بعضهم بعضاً وهلم جراً. فقد خلق الله العقل حتى يتمكن البشر من الفرز وتمييز أعمال جيدة عن أعمال سيئة. والبشر مع عقلهم يمكنهم تحديد أسسهم القيم والمعايير في حياتهم، وسيستمرون في المشي ولا يتراجعون إلى الوراء^{٤٨}.

فلهذا ينبغي أن يضع العقل في موقف مهم، لا يكفي كاليانينات النصية. ويحتاج عقل المجتمع إلى الحصول على السلطة للتشكيك في مدى الملاءمة (Relevance) والأهمية (Significance) في الأحكام القرآنية والحديث في تنفيذ المقاصد الشرعية في الواقع. وإذا وجد في المجتمع عدم قدرة النص في حل مشكلاتهم، فللعقل إعادة النظر في تلك النص. ويتحمل عقل المجتمع مسؤولية أخلاقية فكرية (Moral-Intellectual) لتنقيح الآيات المشككة في تنفيذها^{٤٩}.

⁴⁷ Ghazali, "Merancang kaidah ushul fikih alternatif", 371-372

⁴⁸ Ibid, 372-373.

⁴⁹ Ibid, 373.

موقف العقل عند عبد المقسط غزالي

يرى عبد المقسط غزالي أن العقل لديه مكانة أعلى من النقل حتى يجوز تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما، كما في قوله: «إن خالف العقل والنقل، قدم العقل بطريق التخصيص والبيان»، يستدل برأي ابن رشد؛ قال: «وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله... ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أنا ذلك الظاهر يقبل التأويل»⁵⁰، يعني أن كمال الشريعة الإسلامية ليس في نفسها، بل إنما بواسطة الإنسان فاعلاً ومفعولاً به. وبكونه عاقلاً، يحتاج إلى موقفه في عملية معاني التعاليم الإسلامية⁵¹.

ونظر عبد المقسط غزالي إلى أن الناس عاقل والنص غير عاقل، فلهذا يعطى الناس سلطة في تنقيح النصوص الجزئية الإسلامية، ولا يكمل الشريعة إلا بواسطة الإنسان العاقل. ويرى أن الشريعة المحمدية ناقصة بمعنى أن كمالية الشريعة تستمر وتتطور دائماً من وقت بعد وقت، ولا تقف في نقطة جامدة⁵².

موقف العقل عند الأصوليين

العقل من أكبر النعمة التي كرم الله تعالى بها بني آدم بعد نعمة الإيمان والإسلام، ووظيفته لفهم شريعة الله تعالى بوسيلة رسول الله ﷺ والنظر فيها والعمل بها، قال الله تعالى:

⁵⁰ Ibn Rushd, *Muhammad. Faṣl al-Maqāl Fī Mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharī'ah Min al-Ittiṣāl* (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah, 1968), 16.

⁵¹ Abdul Moqsith Ghazali, "Ijtihad: Upaya Menembus Batas" in *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman yang dinamis*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), x-xi.

⁵² *Ibid*, xi.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ [الإسراء: ٧٠].

قال عبد المجيد النجار: «لقد جعل الله هذا العقل مناطا للتكليف، وهذا يعني ابتداء أن منهج الخلافة بأسره متأسس على العقل الإنساني في تنزيهه على الأرض، فهو وسيلة ذلك التنزيل ولولاه ما كان وجد منهج للخلافة أصلاً. وإن العقل الإنساني وسيلة مبلغة إلى الحق سواء في مجال الكشف أو في مجال التقدير والمعايرة، ولو لم يكن كذلك لما احتفل به القرآن ذلك الاحتفال، إلا أن وصول العقل إلى الحق كشفًا وتقديرًا ليس متعلقًا بمطلق الحركة العقلية، على اعتبار أنه بمقتضى كونه عقلاً يصل إلى الحقيقة حتماً مثلما الوحي باعتبار كونه وحياً يصيب الحق حتماً، بل العقل وهو الوسيلة الإنسانية رهين في إصابته الحق لشروط وقيود وحدود تمثل كلها عنصراً أساسياً في تحليل دور هذه الوسيلة في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة. فالعقل ليس وسيلة للكشف المباشر على الحق، بل يسلك إلى الحق طريقاً صارماً عبر ما يسمى بالنظر أو الفكر. وإذا كان العقل حينما يسلك المراحل الصحيحة في النظر يصل إلى الحق، فإن هذا الحق الذي يصل إليه حق نسبي ومحدود، سواء في الكشف عما هو كائن، أو فيما ينبغي أن يكون تقديرًا؛ وذلك لأن العقل في سبيل الوصول إلى الحق يتحرك في معطيات الحس، وإبداعه إنما هو في الانطلاق منها لإدراك ما وراءها من المعقول المجرد، ولولا معطيات الحس لما كانت حركة عقلية كما أشار إليه قوله تعالى:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً
صُمٌّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ [البقرة: ١٧١]»^{٥٣}.

واتفق أهل الرأي على أن العقل من ضروريات الخمس التي

⁵³ al-Najjār, 'Abd al-Majīd. *Khilāfah al-Insān Bayna al-Wahy Wa al-'Aql* (Herndon: al-Ma'had al-'Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1993), 73-75.

هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، بل إنه يعد أكثرها ضرورة وأشدّها أهمية. وقد قسم أبو حامد الغزالي العقل إلى قسمين^{٥٤}:

العقل النظري: ما تدرك به الأمور النظرية على اختلاف أنواعها من المجالات العقلية والواجبات والجائزات كإدراك استحالة الجمع بين النقيضين.

العقل العملي: ما تدرك به أجزاء الأشياء والوقائع ليعمل بعد ذلك على تحديد العلاقة بينهما والخروج بأحكام أو نسب خيرية ثابتة بينها^{٥٥}.

ثم قال: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضًا فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، وأيضًا فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدّه، فما لم يكن زيت، لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج، لم يضيئ الزيت، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان، بل متحدان، ولكون الشرع عقلاً من خارج، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن»^{٥٦}.

نقد قاعدة «جواز تنقيح النصوص بعقل المجتمع»

يظهر أن عبد المقسط غزالي وضع العقل أعلى مرتبة من النقل حتى يميز تنقيح النصوص بعقل المجتمع. وجعله حاكمًا مهيمًا ومسيطرًا على النصوص الشرعية. وحينما يجوز التنقيح أو التقديم ففرض وجود التعارض بين العقل والنقل. وإن إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي والجزم

⁵⁴ al-Ghazālī, Muḥammad. *Ma'ārij al-Quds Fī Madārij Ma'rifah al-Nafs* (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1975), 172.

⁵⁵ 'Ammūr, 'Abd al-Ḥayyī. *al-Nazariyyah al-Islāmiyyah Li al-'Aql* (Fās: 'Ānfū Print, 2004), 16.

⁵⁶ al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds Fī Madārij Ma'rifah al-Nafs*, 57-58.

بتقديم العقلي معلوم الفساد بالضرورة، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء، وحينئذ من وجوه (هذه الوجوه في الأصل تبلغ أربعة وأربعين وجهًا، ولكن يختصرها الباحث بالاختصار على أظهرها دلالة على المقصود):

الوجه الأول: أن قول «إذا تعارض النقل والعقل»، إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ. وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقًا. وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي فالقطعي هو المقدم مطلقًا، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً. فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ⁵⁷.

الوجه الثاني: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم. فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، بل هو الحق الذي لا ريب فيه⁵⁸.

الوجه الثالث: إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبره به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل⁵⁹.

الوجه الرابع: تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني من دون الأول؛ لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس هو صفة لازمة

⁵⁷ Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*. Taḥqīq: Muḥammad Rashshād Sālim (al-Riyāḍ: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad bin Sa'ūd, 1979), 1/86-87.

⁵⁸ Ibid, 1/87.

⁵⁹ Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Fiqh* (al-Riyāḍ: Maktabah al-Ḥars, 1999), 224.

لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية⁶⁰.

الوجه الخامس: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطل النقل لكان قد أبطل دلالة العقل، وإذا أبطل دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه⁶¹.

وفي الحقيقة أن العقل الصحيح لم يمكن أن يتعارض مع النص الصحيح والصريح، وإنما التعارض يحصل بعدم صحيح العقل أو بعدم صريح النص؛ إما يرى العقل عدم إقحام العقل في فهم النص، ويصر في الوقت ذاته على حرفيته، فمؤداه في النهاية اعتبار الجزئي ورفض الكلي، واعتبار الظني وترك القطعي، وإما يرى في النص إطاراً مرجعياً يتألف من منظومة من القواعد والأحكام استنبطها العقل من خلال النظر في آيات الله في الوحي من كتاب وسنة وآيات الكون، ثم استنبطها في تفسير وتأويل الألفاظ⁶².

الخاتمة

إذن؛ قدم لنا عبد المقسط غزالي في إندونيسيا قواعد ثلاثة جديدة كما يزعم، ولكن لو نظرنا إلى المفكرين السابقين مثل المعتزلة، وكذلك من المعاصرين مثل محمد أركون، وحسن حنفي، وشحرور، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم من الليبراليين والعلمانيين (هؤلاء الذين لقبهم القرضاوي

⁶⁰ Ibid, 225.

⁶¹ Ibid, 228.

⁶² 'Abd al-Wāfi. *Tawzīf al-Qawā'id al-Uṣūliyyah 'Inda al-Librāliyyīn Fī Indūnisiyā: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (Kuala Lumpur: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālāmiyyah, 2014), 100-101.

«مدرسة التعطيل للنصوص» أو المعطلة الجدد» الذين ورثوا «المعطلة القدامى» الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقية. فهؤلاء القدامى عطلوا في مجال العقيدة، وهؤلاء الجدد عطلوا في مجال الشريعة، وكلاهما تعطيل مدموم⁶³، وليست هذه الأفكار حتى تولد قواعد ثلاثاً أمراً جديداً. وفي الحقيقة، يتبنى آراء الليبراليين والعلمانيين في العالم الإسلامي ويطبّقها مناسبة لظروف المجتمع الإندونيسي. وقد وصفهم أحمد الريسوني قال: «وفي هذا الوقت الذي يخوض فيه دعاة الاجتهاد وأنصاره معركة مع أنصار التقليد والجمود. وتدعو إلى اجتهاد بلا حدود ولا قيود، وإلى تأويل بلا قواعد ولا ضوابط. ويقولون: ليس لأحد حق تفسير الدين وحده، ليس لأحد حق التحدث باسم الإسلام والشريعة، ليس لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة، ليس في الإسلام بابوية ولا كهنوت ولا إكليروس، ولكل واحد حق فهم الدين وتفسيره وذلك راجع إلى قناعته وضميره»⁶⁴.

ومن أسباب تقديم عبد المقسط غزالي هذه القواعد أن عددًا من المفكرين المسلمين نظروا إلى تفسير القرآن والمنهجية القديمة (أصول الفقه) من دون أي عيوب معرفية. ويترتب على اعتماده على قاعدة «العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ» وإبطاله لقاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» تعطيل أكثر النصوص وعدم العمل بها والاجتهاد في تشريع الأحكام التي تتناسب مع العصر من دون اعتماد على نصوص القرآن والسنة. ويترتب على اعتماده على قاعدة «جواز نسخ النصوص بالمصلحة» استمرار النسخ بعد انقطاع الوحي بتقديم التجديد للنصوص الدينية التي لم تناسب مع المبادئ الأساس للإسلام. ويترتب على اعتماده على قاعدة «جواز تنقيح النصوص بعقل المجتمع» تقديم العقل دائماً على النصوص عند تعارضهما لأن كمال الشريعة بالإنسان العاقل. والنتيجة

⁶³ al-Qaradāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah*, 85.

⁶⁴ al-Raysūnī, Aḥmad, *al-Ijtihād: al-Naṣṣ al-Wāqī' al-Maṣlahah* (al-Shabkah al-'Arabiyyah Li al-Abḥāth Wa al-Nashr, 2012), 16-17.

الكبرى من تقديم القواعد الثلاثة محاولة التيار الليبرالي لهدم الهندسة الفكرية الأصولية المنضبطة بدعوى التجديد والمقاصد، وهذه المحاولة تعد استمداً وسلسلة من السلاسل لدعاية الفكر الليبرالي السابق.

REFERENCES

- ‘Abd al-Wāfi. *Tawzīf al-Qawā'id al-Uṣūliyyah 'Inda al-Librāliyyīn Fī Indūnisīyā: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqḍiyyah*. Kuala Lumpur: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah al-‘Ālāmiyyah, 2014.
- Abū Ya‘lā, Muḥammad. *al-‘Uddah Fī Uṣūl al-Fiqh. Taḥqīq: Aḥmad bin ‘Alī al-Mubārakī*. al-Riyāḍ: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd, 1990.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah*. Bayrūt: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1997.
- al-‘Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *al-Maqāṣid al-‘Āmmah Li al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Herndon: al-Ma‘had al-‘Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1991.
- al-Āmidī, ‘Alī. *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. ‘Abd al-Razzāq ‘Afīfī. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, n.d.
- al-Aṣfahānī, al-Rāghib. *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qur‘ān*, ed. Yūsuf al-Biqā‘ī. Bayrūt: Dār al-Fikr, 2006.
- al-Būṭī, Muḥammad. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah Fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Dimashq: Dār al-Fikr, 2005.
- al-Dārimī, ‘Abdullāh. *al-Sunan*. al-Sa‘ūdiyyah: Dār al-Mughnī, 2000.
- al-Fayrūz Abādī, Muḥammad. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1978.
- al-Ghazālī, Muḥammad. *al-Mustaṣfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418AH.
- al-Ghazālī, Muḥammad. *Ma‘ārij al-Quds Fī Madārij Ma‘rifah al-Nafs*. Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1975.
- al-Khādīmī, Nūr al-Dīn. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyatuhu Ḍawābituhu Majālātuhu*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2005.

- al-Najjār, ‘Abd al-Majīd. *Khilāfah al-Insān Bayna al-Wahy Wa al-‘Aql*. Herndon: al-Ma‘had al-‘Ālamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1993.
- al-Qaradāwī, Yūsuf. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah*. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2006.
- al-Raysūnī, Aḥmad. *al-Ijtihad: al-Naṣṣ al-Wāqi‘ al-Maṣlahah*. al-Shabkah al-‘Arabiyah Li al-Abḥāth Wa al-Nashr, 2012.
- al-Raysūnī, Aḥmad. *Naẓariyyah al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī*. al-Qāhirah: Dār al-Kalimah, 1997.
- al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn. *Mudhakkirah al-Uṣūl*. al-Madīnah: Ṭab‘ah al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, n.d.
- al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb. *al-Ashbāh Wa al-Nazā‘ir*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb. *Raf‘ al-Ḥājib ‘An Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*, ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad. Bayrūt: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1999.
- al-Yūbī, Muḥammad Sa‘īd. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. al-Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998.
- al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1986.
- ‘Ammūr, ‘Abd al-Ḥayyi. *al-Naẓariyyah al-Islāmiyyah li al-‘Aql*. Fās: ‘Ānfū Print, 2004.
- Ghazali, Abd Moqṣith, “Merancang Kaidah Ushul Fikih Alternatif” in *Islam Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Ghazali, Abdul Moqṣith, “Ijtihad: Upaya Menembus Batas” in *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan yang dinamis*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005.
- Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān. *Fiqh al-Maṣlahah Wa Taṭbīqātuahu al-Mu‘āṣirah*. Jaddah: al-Ma‘had al-Islāmī Li al-Buḥūth Wa al-Tadrīb, 1993.
- Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsawī. ‘Ammān: Dār al-Nafā‘is, 2001.

- Ibn Mājah, Muḥammad. *al-Sunan. Taḥqīq: Muḥammad Fu`ād `Abd al-Bāqī*. al-Qāhirah: Dār Ihyā` al-Kutub al-`Arabiyyah, n.d.
- Ibn Manzūr, Muḥammad. *Lisān al-`Arab*. Bayrūt: Dār al-Şādir, 1414AH.
- Ibn Rushd, Muḥammad. *Faşl al-Maqāl Fī Mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharī`ah Min al-Ittişāl*. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah. 1968.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Dar` Ta`āruḍ al-`Aql wa al-Naql*, ed. Muḥammad Rashshād Sālim. al-Riyād: Jāmi`ah al-Imām Muḥammad bin Sa`ūd, 1979.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Fuşūl fī Uşūl al-Fiqh*. al-Riyād: Maktabah al-Ḥars, 1999.
- Jalāl al-Dīn `Abd al-Raḥmān. *al-Maşāliḥ al-Mursalāh Wa Makānatuhā Fī al-Tashrī`*. Maṭba`ah al-Sa`ādah, 1983.
- Jughaym, Nu`mān. *Ṭuruq al-Kashf `An Maqāşid al-Shāri`*. `Ammān: Dār al-Nafā`is, 2002.
- Rādī, Muḥammad `Ashūr. “Qā`idah al-`Ibrah Bi `Umūm al-Lafẓ Lā Bi Khuşūş al-Sabab Wa Taṭbīqātuhā al-Fiqhiyyah. Majallah Kulliyah al-Banāt al-Azhariyyah. No 2, 2018.
- Zayd, Muştafā. *al-Maşlahah Fī al-Tashrī` al-Islāmī Wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*. al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-`Arabī, 1964.

