Jurnal Fiqh, Vol. 20 No. 1 (2023) 111-140

Received: 2022-09-30 **Accepted:** 2023-05-31 **Published:** 2023-06-30

القواعد الثلاثة في فكر عبد المقسط غزالي: دراسة تحليلية نقدية

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

Rizky Ardiansyah*
Mustafa Mat Jubri Shamsuddin**

ABSTRACT

This article analyzes the three principles of Abdul Moqsith 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 Moqsith and discusses his opinions in the light of the recognized principles. The researcher has reached several results, including Abdul Moqsith avoiding the methods of the Uṣūliyīn 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@iium.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 uṣūliyīn, 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 دائمًا في دائرة النص (هذه الفكرة خطأ محض؛ لأن هناك قاعدة «لا اجتهاد في مورد النص»)، لأنه لو لم يكن مستندًا إليه يعتبر غير شرعي (Illegal)، فالنص هو مدار الطريق في حل المشاكل[١].

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»[٢]. 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 اللغوية[٣].

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 أيضًا. فمفهوم السياق الذي يتجاوز علم أسباب النزول القديمي شرط أساس لإيجاد المعنى الحقيقي من مقاصد الشريعة.

---

1 Abd Moqsith 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, ʿAbd al-Wahhāb. *al-Ashbāh Wa al-Naẓāʾir* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1991), 2/134.

3 Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah* (Bayrūt: al-Markaz al-Thaqafī al-ʿArabī, 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 السذاجة. فمن قرأ النصوص حرفيةً 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 ثانويًّا، 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 الفروعية في القرآن. فلهذا، إذا كان نص واحد من القرآن أو السنة يتناقض جوهريًّا 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 تأكيدًا 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: الأَمُّ، وإتيان الشيء، واستقامة الطريق، والاعتدال والتوسط، والعدل والإنصاف، والكسر والطعن، والقهر والجبر[٨]. وللمقاصد اصطلاحًا 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, ʿAbdullāh, *al-Sunan* (al-Saʿūdiyyah: Dār al-Mughnī, 2000), 3/1649.

8 Ibn Manẓūr, Muḥammad, *Lisān al-ʿArab* (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1414AH); al-Aṣfahānī, al-Rāghib, *Muʿjam Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān*, ed. Yūsuf al-Biqāʿī (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2006), 305.

9 Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (ʿAmmān: Dār al-Nafāʾis, 2001), 251.

10 al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ʿInda 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 اليوبي: «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 والحاقدين 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 عليه[13]. وأما أدلة قاعدة «العبرة بعموم

---

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

12 al-Yūbī, Muḥammad Saʿīd, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (al-Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998), 37.

13 Rāḍī, Muḥammad ʿĀshūr, "Qāʿidah al-ʿIbrah Bi ʿUmūm 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 رجلا أصاب من امرأة قبلة فأتى النبي ﷺ فأخبره فأنزل الله تعالى: **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ** [هود: ١١٤]. فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم»[14]. فقد دلّ الحديث دلالة واضحة على أن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب، حيث قال ﷺ «بل لأمتي كلهم» فهو نص في المدعي[15].

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 استدل بها الصحابة من غير نكير عليهم أحد، فكان ذلك إجماعًا منهم على عدم قصر العام على سببه الخاص. ومثل آيات الظهار، فإن سببها أنها نزلت في أوس بن الصامت ومظاهرته 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[16].

الدليل الثالث: أن الأصل عدم المانعية للعموم، فمن يدعيها يحتاج إلى بيان، فالحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب[17].

الدليل الرابع: أن السبب لو كان مانعًا 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: Ṭabʿah al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah, n.d.), 251.

16 Rāḍī, Qāʿidah al-ʿIbrah Bi ʿUmūm al-Lafẓ Lā Bi Khuṣūṣ al-Sabab, 324-325.

17 Abū Yaʿlā, Muḥammad. *al-ʿUddah Fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Aḥmad bin ʿAlī al-Mubārakī (al-Riyāḍ: Jāmiʿah al-Imām Muḥammad bin Saʿūd, 1990), 2/608.

الشارع بوجوب العلم بعمومه مع وجود السبب، إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصص وهو خلاف الأصل[١٨].

مشكلات قاعدة «العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ»

ليست المقاصد دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، وإنما هي متضمنة فيها وتابعة لها وملتصقة بها ومتفرعة عنها، فلا يمكن اعتبار المقاصد بتضييع النصوص. والمقاصد الشرعية هي المعاني المستخلصة من التصرفات الشرعية المتنوعة – نصوصًا وأحكامًا وقرائن وتعليلات ومعطيات لغوية وتاريخية وغير ذلك – وهي متوفقة على ما انبنت عليه وجودًا وعدمًا، فالدعوة إلى استقلالها عن أساسها وأصولها دعوة لهدمها وطرحها، بذهاب ما انبنت عليه واستندت إليه، وهي ثابتة بالاستقراء والتتبع والاستنتاج[١٩]، 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 فنلجأ 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, ʿAbd al-Wahhāb, *Rafʿ al-Ḥājib ʿAn Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib,* ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ (Bayrūt: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1999), 3/128.

19 al-Khādimī, Nūr al-Dīn, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyatuhu Ḍawābituhu Majālātuhu* (al-Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2005), 110-112.

بحجة أنه لم يقصد ظاهرها وإنما قصد أمرًا آخر، فلا تنضبط 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 هواه[٢٠].

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 يعتداه 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 الصحيحة[٢١].

مفهوم قاعدة «جواز نسخ النصوص بالمصلحة» والاعتراضات عليها

بيَّن عبد المقسط غزالي معنى هذه القاعدة فذكر «أن للمصلحة قدرة في نسخ ما أثبته 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, Nuʿmān, *Ṭuruq al-Kashfʿ An Maqāṣid al-Sharīʿ* (ʿAmmān: Dār al-Nafāʾis, 2002), 62.

21 Rāḍī, *Qāʿidah al-ʿIbrah Bi ʿUmūm al-Lafẓ Lā Bi Khuṣūṣ al-Sabab*, 295-296.

يكن من المستحيل أن الشيء ذو مصالح في مكان وزمان معين ومفاسد 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 الواقع[٢٢].

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 الثوابت وتطبيقاتها متغيرات»[٢٣].

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 إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ [النساء: ٥٨]،

وكذلك قوله تعالى: **اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى** [المائدة: ٨]، وهلم جرًّا. وتاريخيًّا، يستمر النسخ دائمًا بتقديم التجديد للنصوص الدينية التي لم تناسب مع المبادئ الأساس للإسلام[٢٤].

مفهوم المصلحة عند الأصوليين

في الحقيقة المصلحة درء المفاسد 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 قصدها 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 دلالته وثبوته، أما إذا 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 الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥].

---

25 al-Ghazālī, Muḥammad, *al-Mustaṣfā Min ʿIlm al-Uṣūl* (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418AH), 216-217.

26 al-ʿĀlim, Yūsuf Ḥāmid. *al-Maqāṣid al-ʿĀmmah Li al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (Herndon: al-Maʿhad al-ʿĀlamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1991), 140.

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

28 al-Raysūnī, Aḥmad, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ʿInda 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 مطلقًا؛ 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 المرسلة 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 ظنيًّا 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 كمًّا 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-Maṣlaḥah Wa Taṭbīqātuhu al-Muʿāṣirah* (Jaddah: al-Maʿhad 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 المعتبرة وعلى تحصيلها المعول)[٣١]، سواء أكان النص قطعيًّا أم ظنيًّا، 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] والآمدي[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 بابًا بالاستقراء، وليس بين العلماء غيرها، أولها الكتاب، وثانيها السنة، وثالثها إجماع الأمة، ورابعها إجماع أهل المدينة، وخامسها القياس، وسادسها قول الصحابي، وسابعها المصلحة المرسلة، 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-Zuḥaylī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1986), 2/803.

32 al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 176.

33 al-Āmidī, ʿAlī, *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām,* ed. ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, n.d.), 4/160.

العترة، والتاسع عشر إجماع الخلفاء الأربعة، وبعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه[٣٤].

ثم إن قول النبي ﷺ: ''لا ضرر ولا ضرار»[٣٥] يقتضي رعاية المصالح إثباتًا، والمفاسد نفيًا؛ 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 يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: ''لا ضرر ولا ضرار''، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان[٣٦].

وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضررًا ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئًا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررًا فإما أن يكون أي الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما، فلا بد من أن يكون من قبيل ما استثني 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''؛ جمعًا بين الأدلة[٣٧].

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

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

35 Ibn Mājah, Muḥammad. *al-Sunan*. Taḥqīq: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī (al-Qāhirah: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, n.d.), 2/783.

36 Zayd, *al-Maṣlaḥah Fī al-Tashrīʿ 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 قاطعًا، فهي أولى، فلهذا إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى[٣٨].

واستدل الطوفي بأدلة ثلاثة لتقديم المصلحة على النص والإجماع، هي[٣٩]:

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 شرعًا. في حين أن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه. فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعًا، 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 سمينا 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 الطوفي هو تقديم المصلحة على النص بطريق التخصيص، وإن كان هو لا يسلم جواز هذا التقديم أيضًا، 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. والطوفي إنما يدعو إلى تقديم المصلحة على جملة مدلول النص عند معارضتهما، فكيف ينطبق معنى التخصيص على ذلك؟»[٤٠].

٢. مناقشة مصطفى زيد

يقول: «ونحن مع الطوفي في أن الاتفاق مطلوب للشارع، ولكنا لا نرى أن النصوص تختلف أو تتعارض، حيث تؤدي إلى الاختلاف المذموم شرعًا، بل نراها متفقة كفيلة بتحقيق مصالح الخلق... ولو أننا فرضنا أن النصوص متعارضة كما يزعم الطوفي 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 خلافًا يذمه الشارع، وهو مصدر هذه النصوص؛ فإن

40 al-Būṭī, Muḥammad, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah Fī al-Sharīʿah 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 وقرأتها 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-Tashrīʿ al-Islāmī*, 145-146.

42 al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharīʿah Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juzʾiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2006), 112.

43 al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharīʿah 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 النسخ، وإنما اختلفوا رأيه 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 ألغاها؛ لأن المصلحة فيها ملغاة لمعارضتها نص القرآن حيث قال تعالى:

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ [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، وامرأته وولده وأمته. ولكن ألغى الشارع هذه المصلحة ولا يعتبرها؛ لأن الشارع قد أباح التعدد بشرط العدل بين الزوجات وفيه مقاصد ومصالح أيضًا، ومنها صون ذوي الشهوات الحادة من الوقوع في الزنا، واتخاذ الخليلات، وليكون التعدد علاجًا اجتماعيًّا، عند ما يعرض للأمة نقص في رجالها، وخاصة في أعقاب الحروب، لئلا يبقى عدد كبير من النساء من دون عائل يقوم بشؤونهن، وزوج يحصن نفوسهن[٤٤].

فلهذا ينبغي للباحث أن يثبت ضوابط المصلحة، وقد ذكر البوطي ضوابطها[٤٥]، فهي: الضابط الأول: اندراجها في مقاصد الشارع، الضابط

---

44 Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān. *al-Maṣāliḥ al-Mursalah Wa Makānatuhā Fī al-Tashrīʿ* (Maṭbaʿah al-Saʿādah, 1983), 21-22.

45 al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah Fī al-Sharīʿah 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 الشريعة الخاصة المتعلقة بمسائل المجتمع، سواء في القرآن أو في السنة. لذلك عند ما يكون التعارض بين عقل المجتمع والنص الحرفي، فلعقل 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 بالعقل[٤٦].

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 نصيًّا 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 قديمًا أو معاصرًا الذي يضع العقل تحت النص الحرفي، سواء كان أشعريًّا أم معتزليًّا. وفي الحقيقة، ويوظّف العقل آلةً لتصديق النص وتأويله؛ لأن النص هو الجذر أو الأصل المطلق. وبالتالي، لا يمكن للعقل أن يتحرك بعيدًا إلا أن يوظّف لتبرير الآيات المعينة في القرآن والسنة أو ترشيدها. والعقل لم يكن إلا لفتح حجاب الظلام في النصوص الظنية وليس موثوقا 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 بعضًا وهلم جرًّا. فقد خلق الله العقل حتى يتمكن البشر من الفرز وتمييز أعمال جيدة عن أعمال سيئة. والبشر مع عقلهم يمكنهم تحديد أُسسهم القيم والمعايير في حياتهم، وسيستمرون في المشي ولا يتراجعون إلى الوراء[٤٨].

فلهذا ينبغي أن يضع العقل في موقف مهم، لا يكفي كالبيانات 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 المشكلة 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 موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفًا. فإن كان موافقًا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفًا، طلب هنالك تأويله... ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أنا ذلك الظاهر يقبل التأويل»[٥٠]، يعني أن كمال الشريعة الإسلامية ليس في نفسها، بل إنما بواسطة الإنسان فاعلاً ومفعولاً به. وبكونه عاقلاً، يحتاج إلى موقفه في عملية معاني التعاليم الإسلامية[٥١].

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 دائمًا من وقت بعد وقت، ولا تقف في نقطة جامدة[٥٢].

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, *Muḥammad. Faṣl al-Maqāl Fī Mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharīʿah 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 Keberagamaan 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 تنزيله عل 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 حتما مثلما الوحي باعتبار كونه وحيًا يصيب الحق حتما، بل العقل وهو الوسيلة الإنسانية رهين في إصابته الحق لشروط وقيود وحدود تمثل كلها عنصرًا أساسيًّا في تحليل دور هذه الوسيلة في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة. فالعقل ليس وسيلة للكشف المباشر على الحق، بل يسلك إلى الحق طريقًا صارمًا 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 يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ [البقرة: ١٧١]»[٥٣].

واتفق أهل الرأي على أن العقل من ضروريات الخمس التي

53 al-Najjār, ʿ*Abd al-Majīd. Khilāfah al-Insān Bayna al-Waḥy Wa al-ʿAql* (Herndon: al-Maʿhad al-ʿĀlamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1993), 73-75.

هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، بل إنه يعد أكثرها ضرورة وأشدها 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 يمده، فما لم يكن زيت، لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج، لم يضئ الزيت، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان، 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 يجيز تنقيح النصوص بعقل المجتمع. وجعله حاكمًا مهيمنًا 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. *Maʿārij al-Quds Fī Madārij Maʿrifah al-Nafs* (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1975), 172.

55 ʿAmmūr, ʿAbd al-Ḥayyi. *al-Naẓariyyah al-Islāmiyyah Li al-ʿAql* (Fās: ʾĀnfū Print, 2004), 16.

56 al-Ghazālī, *Maʿārij al-Quds Fī Madārij Maʿrifah 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 بالاقتصار 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 مطلقا. وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي فالقطعي هو المقدم مطلقًا، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيًا لا لكونه عقليًا. فعلم أن تقديم العقلي مطلقا خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليًا خطأ[٥٧].

الوجه الثاني: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيًا قدم، وإن كانا جميعًا قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم. فدعوى المدّعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقًا أو السمعي مطلقًا، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام، بل هو الحق الذي لا ريب فيه[٥٨].

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 العقل[٥٩].

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

57 Ibn Taymiyyah, Aḥmad, *Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql*. Taḥqīq: Muḥammad Rashshād Sālim (al-Riyāḍ: Jāmiʿah al-Imām Muḥammad bin Saʿūd, 1979), 1/86-87.

58 Ibid, 1/87.

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

لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية[60].

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 معارضًا للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبًا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه[61].

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 إطارًا مرجعيًّا 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 الألفاظ[62].

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 ʿAbd al-Wāfī. *Tawẓīf al-Qawāʿid al-Uṣūliyyah ʿInda al-Librāliyyīn Fī Indūnisiyā: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (Kuala Lumpur: al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah al-ʿĀlāmiyyah, 2014), 100-101.

«مدرسة التعطيل للنصوص» أو المعطلة الجدد» الذين ورثوا «المعطلة القدامى» الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقة. فهؤلاء القدامى عطلوا في مجال العقيدة، وهؤلاء الجدد عطلوا في مجال الشريعة، وكلاهما تعطيل مذموم)[٦٣]، وليست هذه الأفكار حتى تولد قواعد ثلاثًا أمرًا جديدًا. وفي الحقيقة، يتبنى آراء الليبراليين والعلمانيين في العالم الإسلامي ويطبقها 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»[٦٤].

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 دائما على النصوص عند تعارضهما لأن كمال الشريعة بالإنسان العاقل. والنتيجة

63 al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharīʿah*, 85.

64 al-Raysūnī, Aḥmad, *al-Ijtihad: al-Naṣṣ al-Wāqiʿ al-Maṣlaḥah* (al-Shabkah al-ʿArabiyyah Li al-Abḥāhth 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 استمداد وسلسلة من السلاسل لدعاية الفكر الليبرالي السابق.

REFERENCES

ʿAbd al-Wāfī. *Tawẓīf al-Qawāʿid al-Uṣūliyyah ʿInda al-Librāliyyīn Fī Indūnisiyā: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*. Kuala Lumpur: al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah al-ʿĀlāmiyyah, 2014.

Abū Yaʿlā, Muḥammad. *al-ʿUddah Fī Uṣūl al-Fiqh. Taḥqīq: Aḥmad bin ʿAlī al-Mubārakī*. al-Riyāḍ: Jāmiʿah al-Imām Muḥammad bin Saʿūd, 1990.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah*. Bayrūt: al-Markaz al-Thaqafī al-ʿArabī, 1997.

al-ʿĀlim, Yūsuf Ḥāmid. *al-Maqāṣid al-ʿĀmmah Li al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*. Herndon: al-Maʿhad al-ʿĀlamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1991.

al-Āmidī, ʿAlī. *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām,* ed. ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, n.d.

al-Aṣfahānī, al-Rāghib. *Muʿjam Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān,* ed. Yūsuf al-Biqāʿī. Bayrūt: Dār al-Fikr, 2006.

al-Būṭī, Muḥammad. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah Fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*. Dimashq: Dār al-Fikr, 2005.

al-Dārimī, ʿAbdullāh. *al-Sunan*. al-Saʿūdiyyah: Dār al-Mughnī, 2000.

al-Fayrūz Abādī, Muḥammad. *al-Qāmūs al-Muhīṭ*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1978.

al-Ghazālī, Muḥammad. *al-Mustaṣfā Min ʿIlm al-Uṣūl*. Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1418AH.

al-Ghazālī, Muḥammad. *Maʿārij al-Quds Fī Madārij Maʿrifah al-Nafs*. Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1975.

al-Khādimī, Nūr al-Dīn. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyatuhu Ḍawābituhu Majālātuhu*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2005.

al-Najjār, ʿAbd al-Majīd. *Khilāfah al-Insān Bayna al-Waḥy Wa al-ʿAql*. Herndon: al-Maʿhad al-ʿĀlamī Li al-Fikr al-Islāmī, 1993.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid al-Sharīʿah Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juzʾiyyah*. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2006.

al-Raysūnī, Aḥmad. *al-Ijtihad: al-Naṣṣ al-Wāqiʿ al-Maṣlaḥah*. al-Shabkah al-ʿArabiyyah Li al-Abḥāhth Wa al-Nashr, 2012.

al-Raysūnī, Aḥmad. *Naẓariyyah al-Maqāṣid ʿInda al-Imām al-Shāṭibī*. al-Qāhirah: Dār al-Kalimah, 1997.

al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn. *Mudhakkirah al-Uṣūl*. al-Madīnah: Ṭabʿah al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah, n.d.

al-Subkī, ʿAbd al-Wahhāb. *al-Ashbāh Wa al-Naẓāʾir*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1991.

al-Subkī, ʿAbd al-Wahhāb. *Rafʿ al-Ḥājib ʿAn Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib,* ed. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ. Bayrūt: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1999.

al-Yūbī, Muḥammad Saʿīd. *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*. al-Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998.

al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1986.

ʿAmmūr, ʿAbd al-Ḥayyi. *al-Naẓariyyah al-Islāmiyyah li al-ʿAql*. Fās: ʾĀnfū Print, 2004.

Ghazali, Abd Moqsith, "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 Moqsith, "Ijtihad: Upaya Menembus Batas" in Ijtihad Islam Liberal: *Upaya Merumuskan Keberagamaan yang dinamis*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005.

Ḥusayn Ḥāmid Ḥassān. *Fiqh al-Maṣlaḥah Wa Taṭbīqātuhu al-Muʿāṣirah*. Jaddah: al-Maʿhad al-Islāmī Li al-Buḥūth Wa al-Tadrīb, 1993.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah,* ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī. ʿAmmān: Dār al-Nafāʾis, 2001.

Ibn Mājah, Muḥammad. *al-Sunan. Taḥqīq: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī*. al-Qāhirah: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, n.d.

Ibn Manẓūr, Muḥammad. *Lisān al-ʿArab*. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1414AH.

Ibn Rushd, Muḥammad. *Faṣl al-Maqāl Fī Mā Bayna al-Ḥikmah Wa al-Sharīʿah Min al-Ittiṣāl*. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah. 1968.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql,* ed. Muḥammad Rashshād Sālim. al-Riyāḍ: Jāmiʿah al-Imām Muḥammad bin Saʿūd, 1979.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Fuṣūl fi Uṣūl al-Fiqh*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Ḥars, 1999.

Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān. *al-Maṣāliḥ al-Mursalah Wa Makānatuhā Fī al-Tashrīʿ*. Maṭbaʿah al-Saʿādah, 1983.

Jughaym, Nuʿmān. *Ṭuruq al-Kashf ʿAn Maqāṣid al-Shāriʿ*. ʿAmmān: Dār al-Nafāʾis, 2002.

Rāḍī, Muḥammad ʿĀshūr. "Qāʿidah al-ʿIbrah Bi ʿUmūm al-Lafẓ Lā Bi Khuṣūṣ al-Sabab Wa Taṭbīqātuhā al-Fiqhiyyah. Majallah Kulliyah al-Banāt al-Azhariyyah. No 2, 2018.

Zayd, Muṣṭafā. *al-Maṣlaḥah Fī al-Tashrīʿ al-Islāmī Wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*. al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1964.