# المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية حديث ٌ وهواجس في الضوابط والمحد ّ َدات

#### تمهيد

البحث في ضوابط المصلحة من البحوث شديدة الأهمّية في الاجتهاد والسياسة الشرعيّة معاً. وسوف أحاول هنا فقط فهرسة بعض هذه الضوابط، مع شيءٍ من التنظيم؛ لمساعدة القارئ على أخذ صورةٍ كاملة عن الموضوع نسبيّاً.

يبدو موضوع الضوابط على شكل محد "َدات يلزم الأخذ بها في التعامل مع فقه المصلحة. وهذه الضوابط لا فرق فيها هنا بين: المصلحة بوصفها أساسا ً في الاجتهاد الشرعي، والمصلحة بوصفها أساسا ً في السياسة الشرعيّة والإجرائيّة، فكلّّ ُ هذه الضوابط تقريبا ً تمثّ َل قاسما ً مشتركا ً بين نوع َي° المصالح.

وتختلف ذهنية ضوابط المصلحة بين الفقهين: الشيعي؛ والسنّي، في تقديري. فالفقه السنّي يذهب لممارسة ضوابط للمصلحة خشية الوقوع في العلمانيّة والخروج عن المعايير الشرعيّة الدينيّة العامّة، لهذا تجد اهتماما ً بكون المصلحة لا تناقض أصول الاجتهاد الأخرى، كالكتاب والسنّة والقياس والإجماع وغير ذلك. بينما على الصعيد الشيعي الإمامي نحن نجد خشيتين من المصلحة، تستدعيان تنوّ عا ً لدى الفقيه الإمامي في تناول القضيّة، وهما:

أـ خشية الانجرار نحو عـَلـْمـَنـَة الشريعة.

ب ـ خشية الانجرار نحو خلع الثوب السنّي الفقهي على الفقه الشيعي.

فعلى الصعيد الأو ل، وهو الصعيد المشترك بين السن قوالشيعة في موضوع البحث هنا، نلاحظ ـ على سبيل المثال ـ المقالة التي كتبها جهانگير صالح پور [21])، والتي نُشرت عام 1995م، في العدد 24 من مجل قد «كيان»، المحسوبة على الإصلاحي ين الإيراني ين، فهذه المقالة اعتبرت أن الفقه الشيعي تحر ك نتيجة فقه المصلحة من الفقه الجواهري نحو الع َلـ منة، وأن مآلات الأمور تت جه نحو تكوين فقه ٍ آخر، يعتمد العقل البشري مرجعا في الإدارة والسلطة. وقد انتقد هذه المقالة َ العديد ُ من الباحثين الإيراني ين، الذين كانوا يصر ون على إيجاد التوفيق والمواءمة بين فكرة المصلحة، التي أطلقها أمثال: السيد الخميني، والفقه الجواهري المدرسي في الاجتهاد الإمامي، والذي كان الخميني نفسه يفتخر

مثال ٌ آخر هنا على المقلب السنسي، يكشف عن الشعور بخطر فكرة المصلحة، فيفرض الحديث عن ضوابطها، هو حركة النقد السنسية خلال العقود الأخيرة لأطروحات الإمام الطوفي، ومن أبرزها: نقد الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي له؛ فإن هذا النقد \_ في سياق حديث البوطي عن ضوابط المصلحة \_ يكشف لنا عن القلق من تقديم العقل على النص ، ومن الذهاب نحو علمنة السلطة في الإسلام.

أم"ا على الصعيد الثاني، فنحن نلاحط في الأروقة الداخلية للمؤسّسة الدينيّة الشيعيّة قلقا " من فكرة التوسّ ع في قصيّة المصلحة، وأن " ذلك على حساب الشريعة، ويأتي متأثرً بالفكر السنيّ تحت اسم المقاصد والأهداف وسعة ولاية الأمر وغير ذلك. ويبدي هذا الفريق قلقه من أن " الفقه الشيعي في العقود الأخيرة بدأ يتيّجه نحو الشيء عينه الذي لطالما انتقده في سلوك الخلفاء الثلاثة الأوائل، وفي الفقه السني وتفكير علمائه، الذي كان يصنات في تفكيرا " تبريريّا " للسلطة. فكل " السياسات التي سلكها أبو بكر وعمر وعثمان، أو أغلبها على الأقلّ، تصبح مفهومة " ومعقولة ومنطقيّة وقابلة للتبرير في طل " فقه المصلحة، وخاصّة بالمعنى الذي طرحه السيّد الخميني، ولم يكن لديهم سوى خطأ واحد، وهو أخذ الخلافة من علي " ومن ثم " فعلى الاجتهاد الإمامي أن يتخلّ عن تلك السلسلة النمطيّة الموروثة من الانتقادات لهؤلاء الخلفاء، والتي باتت تمثر ل جزءا " لا يتجزّا من وعي الإماميّة لصورة هؤلاء الخلفاء وفهمهم. فنحن اليوم نقوم بالكثير من عناصر الشّاييّة فيما سلكه هؤلاء من قبل، بعد أقل " من نصف قرن على إمساكنا بالسلطة، ومن ثم " فالفقه الإمامي انتبه إلى أن " تلك الإشكاليات على الخلفاء نصف قرن على إمساكنا بالسلطة، ومن ثم " فالفقه الإمامي انتبه إلى أن " تلك الإشكاليات على الخلفاء كانت مثاليريّة " ناتجة عن عدم و عني الإمامي والتجربة السلطويّة. وهذا ما يخيف التيار المدرسي التقليدي في الفضاء الإمامي؛ لأن " بلان الشريعة من قبه الوء ع " والتجربة السلطويّة. وهذا ما يخيف التيار المدرسي التقليدي في الفضاء الإمامي؛ لأن " بلرع في الوء ع و المن تبريرا " حقيقياً " لسلوك الخلفاء، في الكثير مماً التشاء الإمامي؛ لأن " للشريعة من قبه الموء ع الموء المامية من قبه المامية من قبه من قبه من قبه المعام المناء المامية من قبه المامية من قبه المامية من قبه من من قبه م

من هنا، يبدو الحديث عن ضوابط المصلحة مهمّاً، بل يبدو أنّ الأهمّ هو تحويل المصلحة إلى نـَسـَق ٍ من مسار، وليس مجرّد تشخيص فردي.

المصلحة من الكلِّية إلى الجزئيَّة وبالعكس، ولادة فقه الضوابط

يحاول الدكتور البوطي أن يقارب تبرير الحديث عن ضوابط المصلحة عبر القول بأنّه لا يوجد عندنا شيء ُ مستقلّ في الشرع ومصدر منفرد باسم المصلحة، إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع والقياس؛ لأنّ المصلحة لم نتوصّل إليها إلاّ عبر استقراء جزئيّات الشريعة؛ ليتبيّن لنا أنّها مبنيّة على المصالح. وبهذا نستنتج أن المصلحة مبدأ ُ كلّي، بينما الأحكام هي جزئيّات هذا الكلّي، ولا وجود للكلّي بدون جزئيّاته، فهو قائم ُ بها في الحقيقة ومتحقّ َق عبرها، وهذا يعني أنّه لكي نتحقّ َق من مصلحة ٍ ما في أمر ٍ معيّن لا بـُدّ َ من دلالة الشرع عليه، أو على الأقلّ عدم دلالة الشرع على عكسه.

ونتيجة كلام البوطي هنا أنّه لا يمكن أن تتغلَّ ب المصلحة على الجزئيّات القائمة في الأدلّة الشرعيّة؛ لأنّ هذا يقف على النقيض من مرجعيّة الاستقراء في قضيّة المصلحة، وبهذا تولد فكرة الضوابط العامّة للمصلحة؛ إذ من دون هذه الضوابط لا يتحقّق الانسجام بين الكلّي والجزئيّ.

ومن هنا، يرفض البوطي استقلال العقل بدرك المصلحة في الجزئياً ت؛ إذ لو استقل بها فإن ذلك يعني ـ من جهة أولى ـ الاستغناء عن دليل الشرء؛ ومن جهة ثانية إبطال الكثير من الأدلة التفصيلية التي نلاحظ أن العقل هنا وهناك يرى فيها المفسدة أو يرى المصلحة في خارجها. وبذلك يمتاز مفهوم ضوابط المصلحة عن مفهوم شروط المصلحة، فإن مفهوم الضوابط يعني عند البوطي أن ما هو خارج هذه الضوابط ليس مصلحة من الأصل، وإن توه مناه مصلحة بينما مفهوم الشرط يعني أن ما خرج عن هذه الشروط يمكن أن يكون مصلحة ناية الأمر أن المصلحة المأخوذة لها شروط معينة بحيث تخرج سائر المصالح عن هذه الشروط عن هذه الشوط عن هذه الشروط، ومن خلال ذلك نفك قدرة العقل على مواجهة النصوص في تشخيص المصالح [[1]. (

هذه المحاولة من البوطي نجد لها حضورا ً في تفكير الشاطبي بوضوح ٍ، في مواضع مختلفة. والهدف منها ربط المصلحة بالشرع، وليس ربط الشرع بالمصلحة، بمعنى أن م َن ْ يفس ّ ِرلنا المصلحة هو النص ، وليس م َن ْ يفس ّ رالنص هو المصلحة. وبذلك تكون الخطوة الأولى لفهم الشريعة هي متابعة النصوص؛ لاكتشاف مفهوم المصلحة في الشرع وم َد َياته، ثم " عند فقد النصوص نذهب نحو التحق " ُق من وجود المصلحة بمفهومها الشرعي في الموارد المنصوصة نحو المورد غير المنصوص؛ لكي نتكه " ن بوجود الحكم المناسب مع الشرع في هذا المورد.

وبهذا نجد افتراقا ً في طريقة التفكير بين هذا المنهج والمنهج الذي يؤمن باستقلال العقل في د َر ْك المصالح والمفاسد والح ُس ْن والق ُب ْح في الأفعال الجزئية، وينطلق من قانون الملازمة لكي يثبت أن ّ الشرع يحكم بذلك أيضا ً؛ فإن ّ بين هاتين الطريقتين ب َو ْنا ً شاسعا ً؛ إذ الطريقة المقاصدية الشاطبية ـ التي ينتصر لها البوطي وكثيرون ـ تعتبر أن ّ العقل في تفكيره المصلحي يجب أن يستمع إلى الشرع، بينما الطريقة المقابلة تعتبر أن ّ الشرع بنفسه ثبت عبر مقولات عملية عقلية مسبقة، فكيف يمكن فرض تجميد العقل العملي ّ قبل ورود الشرع؟!

ومرد" ُ هذا الاختلاف إلى التنازع في حج ّية العقل العملي ومدركاته، بل وقدرات العقل النظري أيضا ً. وهذا التنازع في غاية الأهم ّية على مستوى فكرة ضوابط المصلحة؛ فإذا قلنا بأن ّ المصلحة المدركة يجب أن لا تكون مخالفة ً للسناّة الشريفة فإن ّ الم ُد ْر َك للمصلحة هنا يجب تحديده، فم َن ْ هو الم ُد ْر َك لهذه المصلحة التي نتكلاً مَ عن ضوابط َ لها؟

فإذا كان المُد ْرِكَ هو العقل العملي بمفهومه الكلامي والأصولي فمن غير المعقول أن يكون محكوماً للنصّ، في سياقٍ من التفكير العدلي؛ لأنّ حجّية النصّ انبثقت من هذا العقل العملي، فكيف يمكن أن يكون محكوماً لها، بل كيف يـُع ْقـَل سلب الحجّية عن العقل هذا؟!

وهذه هي الإشكالية التي وقعت فيها بعض التيارات الفكريّة في العالم الإسلامي، مثل: الأخباريّة والتفكيكيّة الخراسانيّة. فكيف يمكن فرض كون العقل محكوما ً وتابعا ً للنصّ، في حين أنّ إثبات هذا النصّ وحجّيته كان عبر العقل؟ فهل ميكانيزما العقل تحوّ َلت في الحالتين أو لا؟ وإذا تحوّ َلت يجب تفسير هذا التحوّ ُل، لا إطلاق القول بأنّ العقل محكوم ُ للنصّ هنا.

وأمّا إذا كان المُد°رِك هو العقل العرفي، وليس العقل العملي (بمفهومه الشامل لفكرة تباني العقلاء، كما يراه الفلاسفة)، فإنّ تقييد حركته بالمصلحة معقولة ، لكنّ هذا التقييد ليس وضعاً لشرط على حركة العقل في المصلحة، بل القضيّة في الحقيقة أنّ هذه المصلحة العرفيّة ليسلها حجّية في نفسها حتّى تقف في مقابل الشرع، وإذا أعطى الشرع لها حجّية ً فمن الطبيعي أن تكون حجّيته لها مقيّة من الأوّل بعدم معارضتها له، وإلاّ يكون قد نقض نفسه بنفسه بطريقة ٍ غير معقولة.

وبناء ً عليه، ليس المهم ٌ وضع ضوابط للمصلحة فقط، بل قبل ذلك يجب أن ندرس م َن ° هو الم ُد °ر ِك للمصلحة؟ وما هي حج ّيته المنطقية والاعتباري ّة الأصولي ّة؟ ما هي نظري ّتنا في مجال حج ّية الإدراك العقلي للمصالح والمفاسد بصرف النظر عن الشرع؟ فهل للعقل قدرة ذلك من الأو ّل أو أن ّه أعجز من ذلك، وأن ّنا إن ّما نسير خلف العقل في إدراك المصالح والمفاسد عند فقدان السبل الأخرى، لا من باب أن ّه يوصلنا إلى حقيقة المصالح والمفاسد، بل من باب أن ّه السبيل المتوف ّ ر الأكثر قربا ً إليها، ومن ثم ّ فلا يمكن لهذا العقل الوظيفي أن يواجه النص ّ؟

وبهذا نكتشف أن ّ طريقة مقاربة المدرسة الشاطبينّة وكل ّ المناصرين لها في العصر الحديث لموضوع العلاقة بين المصلحة والنص ّ في سياق إنتاج الضوابط هي طريقة ُ غير دقيقة؛ لأن ّ المفروض أن تسبقها طريقة ُ أخرى، وهي حجسّية العقل الإنساني في كشف المصالح والمفاسد. فإذا كنسّا أشاعرة ً في تفكيرنا، ولم نمنح هذا العقل قدرة الاكتشاف، فلسنا بحاجة معنى لحج لله الله مقاربة البوطي في أن "المصلحة ناتج ُ الاستقراء، بل لنا من الأو ل أن نقول بأن "المصلحة لا معنى لحج ية الكشف العقلي والبشري عنها، سواء ثبت بناء الشريعة على المصالح من خلال الاستقراء أم من خلال دليل مستقل عام ".

والذي يترجّ عبالنظر أن العقل الإنساني يقوم بوضع مفاهيم عملاني لتنظيم أمور الإنسان في علاقاته البشري "ة، وتأخذ هذه المفاهيم العملاني قيمتها من المواضعات البشري "ة، وتستمد تغذيتها من التجربة المتواصلة التي كشفت عن إنتاج هذه المفاهيم لمصالح معقولة. وهذا يعني أن "العقل البشري يرى أن "السلوك على وفق هذه المفاهيم هو الراجح، ويحصل له طن " بذلك وترجيح، لا أنه يكتشف حقيقة خارجي "ة في الأفعال هي حقيقة الصلاح والفساد، بل هذه الأمور نسبي "ة بدرجة عالية. وعليه فالعقل ليست لديه قدرة تعيين المصالح والمفاسد الحقيقي "ة، بل يقوم من خلال هذه المفاهيم العملاني " بتنظيم أموره عبر المواضعات، وحيث لا يوجد لديه ما يلزمه ويحر " كه نحو غيرها فهو يعتبرها مرجعا الله، ومن ثم "ليست لدى هذا العقل في تجربته التاريخي "ة قدرة مواجهة الو و "و في كشف المصالح والمفاسد، بل هو عقل وطيفي حيث لا علم، وبهذا يطل محكوما "للنم"، ولا سب ما لو أردنا نسبة شيء إلى الشريعة عبر اكتشاف هذا العقل للمصالح. إذن هو عقل عرفي "عقلائي "تواضعي "تجريبي "، وليس عقلا " عطلقا " مطلقا " متعاليا ".

التمييز بين: ضوابط المصلحة، وتعيين المصلحة، ورسم الأولويّات

قد يقع الباحث هنا في إشكاليَّة ٍ عميقة يخلط فيها عدَّة ملفات ٍ ببعضها، وهي: ماذا نريد من فكرة ضوابط المصلحة؟

في سياق الجواب عن هذا السؤال تظهر ثلاثة تصوُّرات:

1\_ إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع يدنا على أيّ سلوك ٍ أو خطوة أو عمل، فنقول: هذا فيه مصلحة ٌ أو فيه مفسدة ٌ.

2\_ إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع هرم الأولويّات في الشريعة، فنعرف ما هو الأَو°لى وما هو الأقلّ أولويّةً، فنرسم الخارطة تـَبـَعاً لذلك. هذان المفهومان لضوابط المصلحة غير مقصود َي°ن هنا بالتأكيد؛ فكل ّ هذه الضوابط التي قيلت أو تُقال لا علاقة لها بتعيين الفعل نفسه أو تحديد موقعه الأو ْلوي، بل تعيين المصلحة في الفعل المعيّ َن عمليّة شاقّة جدّاً، وليست بسيطةً، وتحتاج لسلسلة من العناصر، تتخطّى مجرّد ضوابط المصلحة بمفهومها الحالي هنا.

وكذلك الحال في فقه الأولويّات؛ فإنّها عملية معقَّدة نظريًّا ً، وأعقد عمليًّا ً وتطبيقيًّا ً، كما بحثناه في محلّه. الأمر الذي يعني أنّ الحديث عن ضوابط بالمعنى الأوّل والثاني من المستحيل عمليًّا أن يوصلنا إلى توافق؛ لأنّ هذا النوع من البحث عن الضوابط يظلّ في محلّ الاختلاف الدائم، ويختلف الباحثون والفقهاء والعاملون في ضوابط المصلحة في داخل منظومة فقه الأولويَّات، وكذلك داخل تعيين هذا الفعل بعينه أو ذاك.

ومن هنا المراد ُ من الضوابط في موضوع بحثنا هو المعنى الثالث.

8\_ ضوابط المصلحة مفهوم سلبي ، وليس مفهوما وليجابيا ، كما هي الحال مع المفهومين السابقين. ونعني بالمفهوم السلبي هنا أنها سلسلة من المعايير التي لها قدرة نفي مصلحة مفترضة، لا غير. أما المفهوم الإيجابي فهو من توابع البحث في فقه الأولويات، وبهذا نخرج سلسلة مما أطلق عليه «ضوابط المصلحة» في بعض الكتابات([4])، من نوع:

أ\_ المصلحة هي الأمر الضروري.

ب \_ المصلحة هي الأمر الأكثر نفعا ً على المستوى الكمِّي (المصلحة العامّة).

ج \_ المصلحة هي الأكثر نفعا ً على المستوى الكيفي.

د \_ المصلحة هي النفع الأبقي.

هـ \_ المصلحة هي الأهم".

و \_ المصلحة ما عيَّنه الخبراء المختصّون.

ز \_ المصلحة ما كان اجتماعياً، مقابل ما هو فردي .

فهذه التعريفات تلتقي مع فقه الأولوياّات، وكلَّ واحدٍ منها بحاجةٍ لما يثبته؛ بينما نحن نريد هنا من ضوابط المصلحة مجرّد وضع حدود يمنع تخطّيها، ومن ثم فما هو داخل هذه الحدود غير متعيّ َن بالضرورة، بل هو محدود ُ لا غير، وقد يتعيّ َن بعناصر مساعدة.

وبهذا لا نواجه إشكالية أن هذه الضوابط لا تساعدنا على التعيين، بل يظل الباب مفتوحا للنقاش؛ فإن الهدف من هذه الضوابط ليس التعيين، ولن يحسم قرار التعيين بسهولة ٍ، بل الهدف تحديد ما هو غير متعي ِّن أو ما هو خارج دائرة الفرضياّت المصلحية.

وعلى أيّ حالٍ نتعرّ َض هنا باختصار ٍ لبعض الضوابط التي يلزم مراعاتها في سياق الاشتغال بنظريّة المصلحة وقواعدها:

## أ \_ وقوع المصلحة في سياق مقاصد الدين والشريعة

أو ّل معايير الاشتغال بالمصلحة هو إعادة تعريفها وفهمها. وأهم ّ ُ شرطٍ لفهمها هو ضرورة تمييزها عن مفهوم المنفعة بمعناه الوضعي. ونقصد من هذا الضابط الأو ّلي أن ّ مفهوم المصلحة ينسبق منه اليوم المعاني الماد ّية والبشري ّة الدنيوي ّة أكثر من ارتباطه بالمعاني الديني ّة والأخروي ّة والأخلاقي ّة، ولهذا يـُتصو ّ َر أن ّ الأخذ بالمصلحة هو نوع ُ من تحييد الق َيـ َم الدينية.

إن "قاعدة المصلحة ـ سواء كانت أساسا ً في الاجتهاد في ما لا نص "فيه أم أساسا ً في التطبيق والعمل ـ لا تعني مفهومها الديني. ففي المرحلة الأولى نحن نذهب إلى الدين لأخذ تصو " رُه عن المصلحة، وبعد الخروج بفهمه للمصلحة وتعريفه لها نبدأ رحلتنا العملي " مع قاعدة المصلحة. وهذا ما يعني أن " المصلحة ليست مفهوما ً مخارجا ً للدين مفروضا ً عليه، بل هي مفهوم لا يولد في الاجتهاد والتطبيق الشرعي معا ً قبل أن يقوم الدين نفسه بتعريفه أو تفويضه لنا في التعريف، وإلا " فنحن نتحد " رُث عن مجال خارج إطار الدين في هذه الحال.

وبناء ً عليه لا تنفصل نظريّة المصلحة عن نظريّة الغايات والمآلات والمقاصد في الدين، بأيّ معنى

اخترنا المقاصديّة؛ لأن ققيه المصلحة يقصد من اجتهاده أو تطبيقه الوصول إلى الغايات المحدّ َدة في الشرع، وليس تجميد الشرع أو تخطّيه. والفهم المغلوط الشائع أنّنا نبحث عن فقه المصلحة كي نتحرّ َر من القيود الشرعيّة، وأن فقيه المصلحة يقف تماما ً مقابل فقيه النصّ. وهذه أكبر إشكالية تواجه فقه المصلحة اليوم، وذلك على ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّها توجّه فقه المصلحة نحو مفهوم ٍ للمصلحة مخارج للدين، وهذا ما يُنتج الاعتقاد بأنّ نظريّة المصلحة تفضي إلى العلمنة.

الناحية الثانية: إنَّها تفرَّغ فقه النصِّ من مقاصد الشريعة، ومن عقليَّة الأولويَّات.

وأعتقد بأن "أدبي ات بعض فقهاء الدولة الديني ق في حديثهم عن التعامل مع الشريعة ضمن سياق السلطة كان سببا في حدوث هذا التصو "رُر، ولو لم يكونوا قاصدين له. وكان يجب عليهم استحضار مفهوم فقه الأولوي ات من جهة ، وفقه المقاصد والغايات من جهة أن انية؛ لإعادة إنتاج حديثهم عن سلطة ولي "الأمر، وإلا "فهذا التغو ل في سلطة ولي "الأمر بهذه الطريقة المعروضة في أدبي ات بعض الإسلامي ين توحي، بل لعل العلا المعلى، إلى نوع من هيمنة عقل ولي "الأمر على مختلف الأحكام الشرعي "ة، فقط وفقط لأجل بقاء سلطة سياسي "ة للدين، وكأن "مفهوم السلطة السياسي "ة هو المقصد الشرعي، فيما مفهوم تنزيل القري من النصوص الدينية التي تتحد " ت عن الإمامة نفسها في سياق إقامة الشريعة، وليس العكس، فهي خادم لاتحقيق الشرع، وليس العربية.

إن "التضحية بالكثير من الأمور الدينية لمصلحة بقاء مشروع الدولة هو في حد "نفسه مخاطرة كبيرة، ولو كان بحج "ة أن "تطبيق الشريعة لن يكون ممكنا ً في هذا العصر. فإذا لم يكن ممكنا ً لأن "الناس لا تريد تطبيق الشريعة فهذا يعني أن "علينا ترك مشروع الدولة حت " تتوف " ر معطياته الموضوعي "ة، أو علينا النظر مجد " دا ً بقراءة الجتهادي "ة موضوعي "ة متحر " رة من إرث الماضين في نفس الأحكام التي نسبناها للشريعة؛ علا نكتشف أن "نا كنا على خطأ فيها، فنذيب جبل الجليد بين الناس وبين الشريعة. أم ا أن نضح " بأحكام الشريعة، وبقسم وافر منها في ميدان التطبيق؛ لأجل سلامة بقاء السلطة فهذا أمر عير مفهوم، إلا "في ضوء اعتبار السلطة هي غاية الشريعة عملا "، وهو مفهوم لم أجد شاهدا " مقنعا " له، بل مختلف النصوص الديني "ة والشواهد التاريخي "ة تعطي عكس ذلك.

وقد قلنا سابقا ً بأن ّ وضع فقه المصلحة ضمن سياق المقاصد والغايات وفقه الأولوياّات يعني ضرورة ولادة

اجتهاد ٍ جديد في أوساطنا، يغطّي بالدقّة حاجات هذه الأمور، ومن دون ذلك سوف نبقى في درجة ٍ عالية من الاستنسابيّة. وإذا كان بعض الفقهاء ما يزال متحسّ ِسا ً من فكرة فقه المقاصد، وخاصّة في الفضاء الشيعي الإمامي؛ لأنّه لم يق ُم ْ بإنتاجها بنفسه بطريقة ٍ منسجمة مع أصوله الاجتهاديّة، ولم يرَ فيها سوى شكلها الذي لا ينسجم معه، فإنّ الاجتهاد العللي أو التعليلي هو باب ُ مهم ّ ُ جدا ً في نهضة الفقه الإسلامي اليوم، وهو اجتهاد ُ يفتّ ِشعن العلل في النصوص؛ كي يسير خلفها حيث يمكن، الأمر الذي يسهّ ِل

ونستخلص ممَّا تقدَّ َم أنَّ الحديث عن فقه المصلحة يجب أن يصاحبه تقييد بمثل: المصلحة الشرعيَّة، أو المصلحة من منظور الدين، أو نحو ذلك، وعلى الأقلَّ المصلحة من منظور ٍ غير مناقض للدين.

### ب \_ عدم مناقضة الكتاب والسنّة

هذا الضابط من ضوابط المصلحة في الفقه الإسلاميّ ليس سوى نتيجة طبيعيّة، وهو أخفّ من الضابط الأوّل. ففي الضابط الأوّل كان المطلوب هو أن تقع المصلحة في سياق الغايات والمقاصد؛ بينما في هذا الضابط يكفي وقوع المصلحة في سياق ٍ غير مناقض للغايات والمقاصد.

والفرق بين الحالتين أنسّنا في الحالة الأولى نعتبر مقاصد الشريعة وغاياتها وعللها مقصودات شرعيسّة، لا بمعنى أنسّها واجبات وهي في النظريسّة المقاصديسّة السائدة تكاد تغطّي كلسّ الحياة؛ بينما في الضابط الثاني نحن لا نلاحظ حاليسّا ً أهدافا ً محدسّدة علينا التوجّه نحوها، بقدر ما نلاحظ عدم اصطدامنا بالشريعة ونصوصها.

وهنا يظهر الفرق بين الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد التفكيكي المسائلي؛ ففي الاجتهاد المقاصدي يميل المقاصدي ون لجعل الأهداف الديني والشرعي قادرة على أن تكون القبلة لمختلف سلوكي ات الأفراد والجماعات؛ بينما في الاجتهاد التفكيكي المسائلي يميل الفقهاء لجعل كل مسألة لها حكمها الخاص من الأدلة الشرعية. وعليه إذا قلنا بأن الشريعة غير شاملة لمختلف مرافق الحياة فهذا يعني أن الفقيه المقاصدي ما يزال يوج عني في العادة نحو مقاصد الشريعة؛ لأنها على صلة بمختلف السلوكي المسائلة يمكن أن يرجع خالي الوفاض، ومن ثم فغاية ما يطلبه من وجهة نظره؛ بينما فقيه المسألة يمكن أن يرجع خالي الوفاض، ومن ثم فغاية ما يطلبه من يواجه نتائجه الشرعية في الدائرة التي خرج هو فيها بنتائج شرعية من النصوص.

وبهذا نكتشف أن " فقه المسألة يطالبني، حين يتوق َّف عن استنتاج أمرٍ معي َّن، بعدم مخالفة سائر الأمور؛ بينما فقه الغاية يطالبني بجعل حركتي في سياق تحقيق أمورٍ محد ّ َدة من ق َبـ ْل.

وعلى أيّ حال شرط ُ عدم مناقضة الكتاب والسنّة هو الذي يفتح الباب على النقاش مع مثل: الإمام الطوفي. وقد قلنا في محلّه: إنّ نظريّة الطوفي يمكن تخريجها بفهم ٍ مقاصديّ، وإلاّ فهي باطلة ُ لا أساس لها، فلا نعيد.

وعندما نتكلَّ َم عن عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنّة فنحن نتكلَّ َم عن الناتج من عمليّة اجتهاد ٍ كاملة الأوصاف، ومحر ِزة ٍ لشروط العمليّة الاجتهاديّة في الكتاب والسنّة. فالسنّة لا بُدّ َ أن تكون ثابتة، وهي مع الكتاب ثمّة قواعد لفهم الدلالات فيهما وأنماطها. ومن هنا لا أجد حاجة ً للكثير من التطويلات التي أفاض فيها العلاّمة البوطي، حيث خرج عن أصل الموضوع في بعض الأحيان في كتابه «ضوابط المصلحة».

نعم، هنا مسألة ٌ مهم ّة، وهي الحديث عن المصلحة المعتمدة على قياسٍ؛ فهذا النوع من المصلحة حج ّة ٌ في أصول الفقه السنّي على المشهور، فإذا عارضَت ْ نصّاً ً في الكتاب والسنّة فما هو الموقف؟

المعروف بين علماء أهل السنّة أنّ القياس\_ومنه المصلحة المبنيّة على القياس\_إذا خالفت الدليل القطعيّ لا يُؤخَذ به؛ أمّا لو خالف القياس الدليل الظنّي فبينهم كلام ُ في إمكان الأخذ به، وتقديمه على الدليل الظنّي على القياس. نعم، إذا كان على الدليل الظنّي على القياس. نعم، إذا كان القياس أخصّ من دليل الكتاب والسنّة ق ُدّ ِم عليهما عند كثيرين.

لكن° تبقى قضيّة ٌ، وهي أنّ عدم معارضة الكتاب والسنّة يجب أن يشمل عدم معارضة مختلف القوانين التي تحكم حركة التشريعات في الكتاب والسنّة، ومنها: قانون الأولويّة.

# ج \_ عدم تفويت مصلحة ٍ أهم ّ

ذكر هذا الصابط الدكتور البوطي، معتبرا ً أن من معايير المصلحة المعتمدة أن لا يلزم منها تفويت مصلحة أهم ّ أو مساوية. وبعد أن شرح مراتب التشريعات؛ من حيث الأهم ّية تارة ً؛ ومن حيث الشمولي ّة أخرى، ونحو ذلك، استدل ّلهذا الضابط ببعض الأدلـّة التي تُساق لإثبات قانون الأولويـّة، وأن ّ الشريعة مبنيـّة ُ على ترتيب التشريعات من حيث المستوى والأهمـّية، خاتما ً ببعض الأمثلة من قضايا التزاحم والأولويـّات([51].(

والحديث عن فقه الأولويّات بحثناه في مكان ٍ آخر. لكنّنا نريد هنا أن نتوقَّ َف قليلاً مع البوطي في تحليله هذا، وذلك:

أو "لا ً: لم يت من لل لل المنظلة لو اعتبر البوطي أن " من شرط المصلحة عدم كونها موجبة ً لتفويت مصلحة ٍ مساوية؟ فأين تكمن المشكلة لو اعتبرنا المصلحة موجبة ً لذلك؟ ولماذا يمنع أن تكون كذلك ما دامت المصلحتان متساويتين من حيث المستوى، ولم يوجب الأخذ ُ بواحدة ٍ منهما تفويت َ أمر ٍ إضافي؟

ثانيا ً: عن أي مصلحة ٍ يتكلُّ مَ البوطي هنا؟ ثمَّة احتمالات ثلاثة:

1\_ أن يقصد المصلحة الكامنة في الأفعال المحكومة في الشرع بحكم مفروغ منه، ومن ثم فهو لم يق ُم ْ بأي شيء سوى بإعمال فقه الأولوي ات؛ لترجيح حكم على آخر، وحيث إن كل حكم تقف خلفه مصالح مبر ّرة له كان تقديم الأهم على المهم تقديما ً للمصلحة الأهم على المصلحة المهم ّة.

وهذا المعنى نوافق عليه، ويتَّفق عليه فقهاء المسلمين.

2\_ أن يقصد المصلحة في خارج إطار المنصوص عليه، وضمن إطار الاجتهاد المصلحي، بمعنى أنّنا نكتشف في فعل ٍ ما مصلحة ً معيّنة، ولا يكون في هذا الفعل نصّ ٌ يحكم فيه، فنجري قواعد المصالح المرسلة مثلاً، ونحكم فيه بضرورة الإتيان به. وهنا:

أ\_ إذا واجهت هذه المصلحة ُ التي نريد بناء حكم ٍ شرعي عليها غير منصوص مصلحة ً أخرى لا نص فيها أيضا ً فنحن نجري قواعد الأهم ية؛ بهدف استخراج الحكم في حالة التصادم. وهذا صحيح ُ ومنطقي تماما ً؛ لأن الحكم في ما لا نص فيه لا يمكن أن يولد على أساس المصلحة المرسلة، إلا إذا ثبت وجود مصلحة تستدعي حكما ً. وإذا كانت هذه المصلحة تعارضها مصلحة أهم فهذا يعني أن ينا لم نتأك َ د بَع ْد ُ من وجود هذه المصلحة في الحساب العام ' لأن حاصل الكسر والانكسار بين المصالح يفرض أخذه بعين الاعتبار، لتكون النتيجة هي المصلحة الحقيقي ق التي بقانون المصالح المرسلة نستخرج حكمها.

هذا إذا كان تزاحم المصلحتين دائميّاً. أمّا لو كان اتفاقيّاً وفي بعض الحالات، فالمفروض أن تقوم نظريّة المصلحة المرسلة بإنتاج حكمين تابعين لهاتين المصلحتين، وبعد إنتاجهما يقع التزاحم بينهما في بعض الحالات، فنطبّ ِق فقه الأولويّات. وهذا أمر ُ منطقي تماماً.

ب \_ أمّا لو كانت هذه المصلحة غير المنصوص حكمها، والتي نتكلّ م عنها هنا، تواجهها مصلحة 'ثمّة نصّ ' متعلّق بها ففي هذه الحال لا معنى للحديث عن الأهم والمهم 'لأن المفروض أن نظريّة المصلحة المرسلة لا تستطيع أن تعمل في ظلّ وجود نص ، والمفروض أن وجود النص في الطرف الآخر هنا يؤدّ والمرسلة لا تستطيع أن تعمل في ظل معنها ملغاة إذا كانت العلاقة بين المصلحة التي نتكلّ م عنها وبين المحلحة التي نتكلّ م عنها ملغاة مصلحة المنصوص تصادميّة بشكل دائم، بحيث لا يمكن تحقيقهما معا ' أمّا لو لم يكن الأمر كذلك فنرجع إلى قواعد التزاحم، بعد استخراج حكم المصلحة غير المنصوصة بقاعدة المصالح المرسلة.

3\_ أن يقصد المصلحة في السياسة الشرعيّة، باعتبار أنّ الحاكم ينُعمل قانون المصلحة في هذا المجال، وليس في مجال الاجتهاد الشرعيّ. فإذا رأى الحاكم مصلحتين أو مصلحة ً ومفسدة تتجاذبان الموقف، ولا يمكن التوفيق، فهنا:

أ\_ إذا قلنا بأن ّ جامع أو كل ّي أو أصل المصلحة في السياسة الشرعي ّة شرط ٌ، أو أن ّ الشرط فقط عدم المفسدة، ففي هذه الحال يحق ّ للحاكم اختيار أي ّ من المصلحتين، ما دام اختياره لا يخرج عن حدود صلاحتاً ته.

ب \_ أمّا لو قلنا بأنّ المطلوب في السياسة الشرعيّة هو اتّباع الأصلح، ولو انسياقاً مع مفهوم الأحسن في مثل: آية التعامل مع أموال اليتامى، ممّا بحثناه في محلّيه، ففي هذه الحال يلزمه الأخذ بالأصلح، وترك الأقلّ أهمّيةً، ومع التساوي يمكنه الأخذ بأيّيهما. وبهذا على الحاكم أن يـُجري في مرحلة جعل حكمه قوانين التزاحم بين الملاكات نفسها أيضاً.

وبهذا تكون هذه المسألة تابعة ً لنظريهّة المصلحة في السياسة الشرعيّة وحدودها.

ومن هنا، نعلِّ ِق على الشيخ البوطي بأنَّه كان من الأفضل أن يفكَّ ِك القضيَّة؛ لتتَّضح الصورة أكثر.

د ـ اعتماد السبل الموضوعيّة لإثبات المصلحة (ضوابط الإثبات)

يختلف هذا الضابط عن الضوابط الثلاثة المتقد مّة؛ فتلك كانت ضوابط للمصلحة بواقعها العيني الثبوتي، سواء اكتشفناها نحن أم لا، فكل مصلحة لا قيمة لها إذا عارضت كتابا ً أو سنّة، وكل مصلحة لا قيمة لها إذا عارضت كتابا ً أو سنّة، وكل مصلحة لا قيمة لها إذا لم تقع في سياق تحقيق غايات الشريعة، بناء ً على شمول الشريعة أو غاياتها؛ بينما هذا الضابط هنا يرجع للمصلحة بوجودها الإثباتي عند الإنسان نفسه، بمعنى أننّه يرجع إلى حدود المصلحة في أن قد أننته يرجع إلى حدود المصلحة في

والمقصود من اعتماد السبل الموضوعيّة المعتبرة شرعاً وعقلاً في اكتشاف المصلحة التي على أساسها نريد اكتشاف حكم في المصالح المرسلة، أو جعل حكم حكومي في السياسة الشرعيّة، أنّ الفقيه أو السلطة النافذة يلزمهما مراعاة ضوابط موضوعيّة لمعرفة المصالح والمفاسد، وهي ضوابط يفرضها العقل التجريبيّ البشريّ تارةً، والنصّ الشرعيّ تارةً أخرى. ويمكن لنا ذكر بعضها، على سبيل المثال:

1\_ الاعتماد على الخبراء والمختصّين في المجال الذي تُفترض فيه المصلحة. فإذا كنّا نبحث في قضايا متّصلة بالاقتصاد، ونريد تعيين المصلحة، فإنّ الضابط الذي علينا التزامه هو الرجوع إلى المختصّين في ذلك، عملاً بدليل العقل والشرع والعقلاء في هذا الموضوع. وكلّ مصلحة يتمّ تشخيصها من خارج سياق الوَء°ي بموضوعها فهي منفيّة ولا قيمة لها. وهذا يعني أنّ المشورة بهذا المعنى ليست مجرّد حكم تكليفيّ مَح°ض، بل شرط بنيوي في وضع يدنا على المصلحة، تمهيدا ً لاكتشاف الحكم الشرعي المتعلّيق بها تارة ً، أو جعل قانون حكوميّ أخرى.

إن "الحصول على يقين ٍ بالمصلحة أو ظن ۗ ٍ قوي "أمر ُ لا قيمة له موضوعي ّا ً ما لم ينطلق هذا اليقين أو الظن ّ من خبرة في الموضوع، وإلا ّ فهي مصلحة ُ موهومة لا ي ُعتنى بها، بصرف النظر الآن عن إلزامية نتائج الشورى أو لا.

بل ثمّة أمر ٌ آخر أبعد من ذلك، وهو أن ّ الحاكم ر ُبَمَا لا يثبت دليل ٌ \_ كما يراه بعض الفقهاء بالفعل \_ على إلزامه بنتائج المشاورات هذه، لكن ّ الفقيه يغدو وضعه مختلفا ً لو أراد إصدار فتوى على أساس المصلحة عملا ً بمثل: قاعدة المصالح المرسلة؛ لأن ّ تشخيص الفقيه للمصلحة الخارجي ّة التي يريد على أساسها إصدار الفتوى يمكن أن لا يكون م ُلزما ً لعموم الناس، ولا لمقلد ديه فيما لو اختلفوا معه في تعيين مصداق المصلحة بمفهومها الشرعي. فالفقيه يحق ّ له أن يحد ّ د المفهوم الشرعي للمصالح في ضوء النصوص الديني ّة، لكن ّه غير قادر \_ بوصفه فقيها ً \_ على تعيين هذا الفعل أو ذاك على أن "مصداق مصداق مفهوم وعناصر المصلحة المسلحة الديني آة؛ لأن ّ هذه العملي ّة تترك ّ ب من جزء ٍ نظري ّ، وهو مفهوم وعناصر المصلحة الشرعي " تطبيقي ّ، وهو تنزيل هذا المفهوم على الحالة الخارجي ّة أو الفعل الخارجي "

غير المنصوص حكمه في الكتاب والسنّة ونحوهما من الأدلّة الشرعيّة الأصليّة.

والفقيه عندما يبت في الجزء النظري لا يوجد ما يفرض إلزامي قهمه للجزء العملي. وهذه مشكلة عويصة تواجه نظري أالمصلحة المرسلة وأمثالها في مرحلة التنزيل، بل هي مشكلة تواجه مختلف الفقهاء المسلمين بمدارسهم، حيث يتدخ لون كثيرا في تعيين المصاديق العيني الخارجي الزمنية، رغم أن ذلك ليس من وظيفتهم، ورغم أن هم بذلك لا ي مدرون ح كُ عاءً، بل فتوى!

بل ثمّة أمر ُ يتّصل بالحاكم نفسه في مجال اعتبار حكمه. فلو ذهب أغلب الخبراء في موضوع ٍ اقتصادي ّ معي ّن إلى كونه مضر ّا ً ضررا ً بالغا ً بالمفهوم الديني للضرر والمفسدة، لكن ّ الفقيه الحاكم أو الحاكم ولو لم يكن فقيها ً لم يوافق على ذلك؛ لأي ّ سبب ٍ من الأسباب، فهل المصلحة التي ينطلق منها الحاكم في السياسة الشرعي ّة هي مصلحة ُ تنشأ من قناعاته أو أنها مصلحة ُ عام ّة، أي تنشأ من كون ذلك مقبولا ً في الاجتماع العام، أو في الاجتماع النخبوي المعني بموضوع هذه المصلحة، بعد الأخذ بعين الاعتبار تحريك الو َع ْي الاجتماعي على أساس المفهوم الديني للمصلحة لا غير؟ وبتعبير ٍ آخر: هل المصلحة هنا عقلانية شخصية أو هي عقلائي ّة جمعي ّة عام ّة؟ وأي ّهما يلزم على الحاكم الأخذ به؟

هذا الأمر يتّصل اتّصالاً وثيقاً بكون المصلحة في السياسة الشرعيّة قائمةً على محوريّة الفرد أو قائمة على محوريّة مسارٍ مؤسَّسي ملزم للفرد نفسه، وله قوّة ضغط عليه، كما أشرنا لذلك سابقاً. وتفصيله وبحثه في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، فلا نطيل هنا.

2\_ اعتماد الرؤية ذات الأبعاد المتعدّ ِدة لرصد المصالح والمفاسد، بمعنى أنّ الفقيه أو الحاكم لا ينطلقان من رؤية الموضوع من زاوية ٍ واحدة، بل يلزمهما الانطلاق في الموضوع من زواياه كلّها التي تتّصل به، وطبعا ً قدر الإمكان. فربّ موضوع ٍ له زاوية سياسيّة، ولكنّ له زوايا وأوجها ً لا تظهر إلاّ لخبير، من نوع زواياه الاجتماعيّة والتربويّة وغيرها. ومن الطبيعي أنّ تعيين المصلحة في الفعل يحتاج للكثير من رصد شبكة علاقات الفعل بنواح ٍ متعدّ دة، الأمر الذي يزداد تعقيدا ً في المجال الاجتماعي العامّ.

هذه القضية تواجه السلطة السياسيّة كما تواجه نشاط المؤسّسة الدينية أيضاً. ويبدو هنا ضرورة أن لا يتمّ البتّ في أيّ قضيّةٍ من منطلق المصلحة إلاّ بعد عرض ذلك على خبراء متنوّ عي الرؤية، ير َوْن الأمور كلّ ُ من زاويته المتخصّ ِصة وعيونه الراصدة. أمّا أن يجلس فقيه ُ في بيته، أو سلطة سياسية في أروقتها الضيّقة، لتعطي مواقف وأحكاما ً وفتاوى انطلاقا ً من قراءة ٍ فردينّة أو جماعيّة تعيش كلّها في فضاءٍ واحد، وهو فضاء المؤسّسة الدينيّة أو الجماعة السياسيّة الواحدة، فهذا ما يجرّ على المسلمين استنتاجاتٍ منقوصة، وفهوما ً مغلوطة لقضايا المصالح والمفاسد في الإطار الزمكاني. وهذا هو الذي يفرض تحوّ ُل معرفة المصلحة إلى مسارٍ مؤسّ َسي معرفـيّ متكامل، وليس إلى تشخيص فردٍ بعينه.

بل هنا قد يقال بعدم جواز بت "الفقيه أو غيره في قضيية لها زوايا متعد "دة، وليس هو خبيرا "بها، بناء "على القول بأن "غير الفقيه لا يجوز له الاعتماد على قناعاته الآتية من الاستماع إلى خبراء الفقه ونتائجهم ([61])؛ فالفقهاء المدرسي "ون يقولون عادة "بأن " «العام "ي» لا يحق "له أن يدهب فيراجع مجموعة " من الفضلاء والفقهاء، فيستمع إلى مواقفهم، ثم " يعتمد على وثوقه وما يظهر له ويترج " حجد "ا " في ظنيه، بل ير و و ن ظنيه غير موضوعي. فإذا كان طن " هذا «العام "ي» غير موضوعي؛ لأنيه غير متخم " من بالدراسات الفقهيية، فإن " طن " الفقيه بالمسلحة ذات الزوايا المتعد " دة المنطلقة من و عو ي خبروي متعد " د لن تكون له قيمة "، ولن يصبح بهذا الطن "أو الوثوق الذي حمل عنده من مراجعة الخبراء عالما " حت " يرجع إليه المقليدون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وإلا " كان رجوع الجاهل إلى العالم، وإلا " كان رجوع الجاهلين لم ن هم مثلهم من العوام " الذين حصل لهم وثوق " بقول بعض الأطباء في موضوع معين... كان هذا الرجوع رجوعا "لعالم ! نعم، الرجوع إلى الفقيه في فهم مفهوم المصلحة الشرعية لا إشكال فيه، أما " في تعيين المصالح خارجا " فليس على إطلاقه.

وبهذا كلّ منعرف أن على الفقيه هنا أن يعتمد سبيلاً آخر لحل القضيّة، كأن يحيل الأمر إلى المكلّ في الفتوى معلّ قة أو يعرض وجهات نظر المختصّ بن له، بل لا يحق له الإفتاء بناء على تقليده هو لأحد المختصّين أو لأغلبيّتهم؛ لأن هذا التقليد يُلزمه هو، ولكنّه لا يلزم الآخرين لو اختلفوا معه، وخاصّة لو كانوا بأنفسهم من المختصّين، فتبقى الفتوى في روحها معلّ َقة.

#### مخاطر فقه المصلحة غير المنضبط

هذه الضوابط التي تكلّ منا عنها تظلّ كلّ ية عامّة. ورغم أهمّيتها العليا تبقى المشكلة الأخطر في محاولات التحايل عليها. وهنا نقف أمام الجانب الأخلاقي للسلوك؛ إذ قد تجرّ المصالح الشخصيّة أو الفئويّة أو المذهبيّة أو السياسيّة أو حتّى الخوف من السلطان والقوّة الحاكمة، أو معاداة أحد من أفراد أو تيارات أو مذاهب أو ديانات...، تجرّ هذه كلّها الفقيه أو الحاكم أو غيرهما للتوسّ للمنكرة المصلحة؛ بغية تصفية حسابات أو الفرار من مآزق، ومن هنا نجد أنّ فكرة المصلحة قد تصبح

تبريرا ً للفرار من الدين، أو تصبح تبريرا ً لسلطات ٍ ظالمة، أو تصبح تبريرا ً لممارسات ٍ غير أخلاقي ّة تجاه الآخرين، مم َّن ° قد نختلف معهم في الدين أو المذهب أو الفئة والجماعة.

إن "القلقين من فقه المصلحة قلقون من تحو "ُل هذا الشعار إلى وسيلة ٍ لطمس الحقائق، أو لطمس الدين، أو للتلاعب به، أو لمنح الإنسان سلطة َ التفو "ُق عليه، بحيث يغدو الدين على المدى البعيد قربانا ً لهذا النمط من التفكير. وسيرة ُ أهل البيت النبوي " تدل " على حجم الخوف من التور " ُط في هذا النمط من المصلحي.

هذا الأمر نلاحظه على سبيل المثال في حركة نقد التقريب بين المذاهب. فهذه الحركة تعتبر أن مسلحة التقريب هذه، وهي مصلحة مهم في نفسها، تبدو الآن \_ بسبب عقلي الفقه المصلحي التي تسم ينفسها أحيانا في فضاء لا يؤمن بالفقه المصلحي، مثل: الفضاء الإمامي، بالعنوان الثانوي \_ موجبة لتقديم العلاقات مع الآخرين على الحقيقة المذهبي أو التاريخي ، بحيث بدأنا نطمس الحقيقة التاريخي ، ونحاول حذفها من المخي لة الإسلامي : لأجل تحقيق التقارب، بما يشبه ما يقال بأن مصل في بعض البلدان العربي ، من عدم بث الآيات التي تعتبر اليهود أعدى أعداء المسلمين عقب توقيع اتفاقي السلام مع الكيان الصهيوني...، أو تبدو موجبة لنوع من التلاعب بالقضي الديني ، فنجد أن مفهوم البراءة من أعداء ال العن ومثالب رموز الآخرين، البراءة من أعداء ال والنبي وأهل بيته، وما يتبعه ويتجل من فيه، مثل: اللعن ومثالب رموز الآخرين، أخذ بالتلاشي لأجل مقولات مصلحي ، من نوع التقريب وحفظ النظام وغير ذلك، إلى حد و قمنا بثورة فد الموروث المذهبي ؛ لتصفيته من كل ما يمكن أن يزعج الآخرين! (171). (

إن هذه العي ِّنة ـ عي ِّنة التقريب ـ تقد ّ م أنموذجا ً بارزا ً لقلق التيارات الديني ّة والمدرسي ّة من مشروع التفكير المصلحي ّ في الشريعة، اجتهادا ً أو تطبيقا ً.

مثال "بارز آخر لقلق المدرسي "ين من التفكير المصلحي " هو تخل "ي الحركة السياسية الإسلامية تدريجيا عن مهم اتها الد "عوية والتطبيقية للدين والشريعة، واعتبار أن "المهم هو الوصول إلى السلطة والتأثير السياسي في المجتمع. بل لقد صر "ع غير واحد من زعماء بعض الحركات الإسلامية بأن "نا غير معني "ين بالدعوة الدينية والمساجد، وإن ما نحن معني ون بالجانب السياسي فقط، بل نجدهم يغض ون الطرف عن الكثير من القضايا الدينية، ولا يتدخ لون بها في إصلاح المجتمع، ليس سوى بهدف بقائهم في نفوذهم السياسي "، وعدم خسارتهم لمساحة شعبية معي أنة من جمهورهم! أليس معنى هذا أن "التفكير المصلحي " بدأ ي حُد رج ُنا من مهم اتنا الدينية نحو مكان آخر، وبدأ يهم م ألموضوع الديني " بشكل تدريجي " من حياتنا؟!

مثال "نالت يثيره العديد من النقاد هو أصل فكرة مجمع تشخيص مصلحة النظام، بوصفه مؤسّ سة عليا في التجربة الإماميّة الشيعيّة في إيران؛ إذ يعتبر الناقدون أن هذا المجلس، الذي تم تأسيسه على خلفينة فض الاشتباك بين ما يصو يه مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) وما يراه مجلس صيانة الدستور، ليس إلا "نظريّة المصلحة المرسلة السنّية. فالمفروض أن "مجلس صيانة الدستور يقوم بالنظر في مصوّبات مجلس الشورى الإسلامي، من حيث كونها موافقة "للدستور والشريعة، فما معنى وضع مجلس أعلى يحكم بين الطرفين على أساس المصلحة؟! إن "معنى ذلك هو أن "فقه المصلحة وصل بنا إلى وضع مؤسّسة قانونيّة كبرى تسيّر حركة التجربة الإسلاميّة على أساس المصلحة، وتحكم في ضوء ذلك، بما يجمّيد وجهة نظر مجلس قانوني "يتحد "ث عن مخالفة الشريعة في مقر "رات البرلمان، فكيف ي ع قل أن نحل "الخلاف بين م َن "يقول في كثير عن الأحيان في بأن "هذا الحكم مخالف للنصوص الدينينة (مجلس صيانة الدستور) وم َن "يريد هذا الحكم برؤيته العقلينة البشرينة (مجلس الشورى الإسلامي)... كيف نحل "هذا الخلاف عبر مجلس يعتبر المصلحة مرجعي "ته؟! أليس هذا هو المصالح المرسلة، بل ما هو أبعد منها، وهو الخباد في مقابل النصّ؟! ألم يجر "نا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنسّي؟! ألم يجر "نا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنسّي؟! ألم يجر "نا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنسّي؟! ألم يجر "نا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنسّي؟! ألم يجر "نا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنسّي؟! ألم يجر "نا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنسّي؟! ألم يجر "نا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنسّي؟!

وبصرف النظر عن صحّة ما يقوله المدرسيّون هنا، في الأمثلة التي ذكرت ُها، فإنّني لم أقصد من ذكرها أن أتبنّاها تماماً، لكن° تبقى القضيّة تثير قلقا ً بالنسبة لكثيرين، ممّّن° لديهم الحسّ الدينيّ وحمل الهمّ الدينيّ عموما ً.

لكن " كل " هذا الوجه السي ين لممارسات فقه المصلحة لا يشك يل موجبا للقلق من اعتماد منهج هذا الفقه فيهما؛ الفقه ضمن ضوابطه، سواء في مجال الاجتهاد أم التطبيق، بناء على ثبوت مرجعي " هذا الفقه فيهما؛ لأن " كل " هذه المسلوق الأخلاقي " والمخاطر الناجمة عن الاعتماد على فقه المصلحة ليست من خواص " هذا الفقه، ولا هي من نتائجه الخاص " في بأجمعها يمكن أن تقع في الاجتهاد في النصوص نفسها، وإن " بدرجة مختلفة.

الفارق الرئيس بين مخاطر اجتهاد النص واجتهاد المصلحة هو أن اجتهاد المصلحة ما يزال شخصياً! بمعنى أن الفقيه أو السلطة تمارس هذا الاجتهاد انطلاقا من العنصر الذاتي السلطوي لديهما، فيما المطلوب؛ لتفادي مخاطر اجتهاد المصلحة، أن يصبح هذا الاجتهاد عاماً معروضا أمام الآخرين؛ بغية النقد والإبرام. فالحاكم إذا ات خذ موقفا معي ننا بحج ة المصلحة فإن كون الموقف قد صدر من الحاكم لا يسمح بذاته بعدم مساءلة الحاكم، والطلب منه تبرير سياسته الشرعية هذه أو تلك في إدارة السلطة، ووضع رؤية واضحة للآخرين، تدافع عن نفسها من خلال مفاهيم المصلحة وأمثالها.

وكذلك الحال في الفقيه الذي يريد أن يفتي خارج إطار النصوص بالمصلحة، فإن كونه فقيها لا يعني ثبوت حق له في إخفاء منطلقات فتواه هذه، بل يجب علينا أن نذهب نحو مرحلة المحاسبة الفتوائية، لنسأل هذا الفقيه: من أين أتيت بهذه الفتوى؟ وما هي الدراسات التي توف رَرت لديك للانطلاق بفتوى من هذا النوع؟ وهذا ما يفرض علينا إطلاق العنان للمختص ين وأصحاب الرأي في مجال الموضوع الذي أصدر فيه الفقيه أو الحاكم قراراتهما وفتاواهما على أساس المصلحة... إطلاق العنان لهم بممارسة النقد العلني لتصو رُرات الحاكم أو الفقيه، الأمر الذي يجعل الفقيه أو الحاكم عرضة للنقد المرك رَن بما يخف في من اعتباطية إصدار الفتاوى على أساس المصلحة أو إصدار الأحكام الحكومية كذلك.

بهذه الطريقة تصبح محاكمة نظريّة المصلحة في مرحلة التطبيق علنيّة ً، ونقوم بذلك بوضع سلطة ٍ موازية لسلطة الفقيه أو الحاكم، يمكنها نقده، ومن ثمّ التضييق عليه، بما يفرض عليه الكثير من العمل قبل إصدار فتاوى أو أحكام مصلحيّة.

إن هذه العملية التي نقوم بها لإيجاد توازن ٍ خارجي يخف ّ ف من أضرار فقه المصلحة لا تعني أنسّنا نحاسب أخلاقية الحاكم أو الفقيه بالضرورة، بل نحن نحاسب المسار الذي سار فيه فقه المصلحة عنده، وإلا " فالحاكم أو الفقيه \_ فردا ً كانا أو جماعة ً \_ ر ُب َما ينطلقان في التور " ُط في إفراطية فقه المصلحة لا من باب سوء الأخلاق، بل من باب حماية الدين أو الإسلام أو النظام الإسلامي. ففي بعض الأحيان قد يتور " َط الفقيه بمصالح ترجع لجذب الناس إلى الدين، فيميل نحو فقه مصلحة ٍ يناسب الرخصة في حياة الناس؛ بهدف تمييل قلوبهم إليه أو إلى الدين، مضح ّ يا ً من حيث لا يشعر بمصالح أخرى.

وبهذا يمكن لفقهاء المصلحة أن يقوموا بهجمة مرتد مد خصومهم في الأمثلة السابقة. فهؤلاء الخصوم يمكن الملاحطة عليهم بأن هم يمارسون بأنفسهم فقه المصلحة، فتجد بعضهم يبر ير أو يتغاضى عن الكذب الذي يأتي به بعض الخطباء والشخصي ات بهدف فقط مستحيب الناس بأهل البيت النبوي أو ج َذ ب الناس إلى الاعتقاد المذهبي . إن السكوت عن الع ر ض العبثي أو الكاذب أحيانا للدين في القضي المذهبي قو نوع من التفكير المصلحي في بعض مبر يراته. وهكذا مستلزمات الج َد َل الطائفي والمذهبي ، بما تحمله من الكذب والمراوغة والتحايل على الحقيقة والإخفاء لبعض جوانبها وغير ذلك؛ بهدف الوصول إلى تحقيق مكسب على الآخر المذهبي ، هو في بعض منطلقاته تفكير مصلحي ، حتى لو لم نسم مسمول ألى تحقيق مكسب على الآخر المذهبي ، هو في بعض منطلقاته تفكير مصلحي ، حتى لو لم نسم عند تفكيرا عصلحياً . وهكذا الحال في خصوم الحركة الإسلامية السياسية، الذين يقيمون الدنيا أحيانا ولا ي عُدونها لأجل قصية على الأجل قصية مذهبية شكلية بسيطة، بينما لا ينبسون ببنت شفة، فضلا عن أن يقوموا بجهد ، في مواجهة أخطر المخاطر الوجودية والسياسية على الأمة، فلا تجد لهم حضورا أفي يقوموا بجهد ، في مواجهة أخطر المخاطر الوجودية والسياسية على الأمة، فلا تجد لهم حضورا أفي

سُوح الجهاد، ولا في مواجهة أعداء الأمَّة، بل قد لا تجد في أدبيَّاتهم القضايا الكبرى للأمَّة، وإنَّما يقفون في موقع تبرير تصرَّ ُفات السلطات الحاكمة تارة ً، والرموز الدينيَّة تارة ً أخرى.

ما أُريد أن أصل إليه هو أن الضبط الموضوعي والأخلاقي، ووضع فقه المصلحة في سياقٍ عام ، وليس في سياقٍ عام وليس في سياق من شخص الحاكم أو الفقيه، بل الحاكم والفقيه بفقهه المصلحي يأخذ مرجعي من المبر ورات التي يبديها في المحافل العلمية والمختصة، بما يضع رقابة عليه ومحاسبة، هذا كله يمكن أن يساعد على تخفيف حد ة المخاطر الناجمة عن إعمال فقه المصلحة، لكنه لا يزيلها بالتأكيد.

وبهذا نتوص ّل إلى نتيجة ٍ، وهي أن ّ على الفقيه أو الحاكم قبل إصدار الفتاوى أو الأحكام المصلحي ّة تهيئة الن ّ ُخ َب والقاعدة المعني ّة بالمبر ّرات الموضوعي ّة للفتوى أو الحكم؛ لتأخذ هذه المبر ّرات مسارها العام "، فتتحو ّ ل إلى وجهة نظر، فيكون عبرها إنشاء الفتوى أو الحكم. فنحن أمام مسار عملاني ،(process) ،للتقويم قابلة معطيات إلى المصلحة فقه نتائج ل َ "تتحو وبهذا .ئة ِمفاج فتوى أمام ولسنا ،(process) وليست قيمتها من مجر " َد قيمة الم ُص ْد ِر لها ، رغم أن " قيمة الم ُص ْد ِر لها تظل ّ محفوظة ً ضمن حدودها الشرعي "ة.

للتحميل اضغط هنا