

الفكر المقاصدي عند ابن خلدون

د. محمد عبدو

باحث مغربي



يصر الباحثون في الفقه الإسلامي على نسبة المقاصد إلى الفقيه المغاريبي أبو إسحاق الشاطبي، ويدوّنون هذا الإصرار له ما يبرره نظراً إلى ما قدّمه الشاطبي للفكرة، ولكن أهم ما يتمتع به هذا الأخير هو توسيعه وبسطه للنظرية في إطار علمي منسجم، ولكنه لم يكن على أي حال أول من طرح الفكرة وعالجها. وتأتي هذه المقالة في سياق البحث عن الدور الذي أداه ابن خلدون على هذا الصعيد.

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلوة على نبينا محمد وآلـه الطاهرين وصحبه
أجمعين.

وبعد؛ فإن مقاصد الشريعة آلة تعصم الخلق مراعاتها من أن يضلوا في طريقهم، ويعثروا بفضلها على جهة مطلوبهم. وقد أدرك سلفنا الأخيار، وعلماؤنا النظار، أن الخوض في هذا الفن مهم، وأن تركه في الشرع خطب مدحهم، فعظموا من شأنه ما أذن الله من تعظيمه، واحتفلوا به بما شاء الله من الاحتفال.

ومن هؤلاء؛ حبر الأكابر، وبحر المكارم، العلامة عبد الرحمن بن خلدون؛
فإن أكاليمه في «مقدمته»، تدل على أنه مبرز في مقاصد الشريعة، راسخ القدم
في تمهيد قواعدها.

ويتولى هذا البحث بالقصد الأول إبراز إمامته في هذا الفن، وكشف الغطاء
عن منهاجه وفكره فيه، من خلال استقراء «المقدمة»، وقراءتها قراءة مقاصدية؛
بحيث أُنطِقَ بلسانه، وأنظرَ بعينه. ولترسم لذلك مطالب أربعة.

لكن؛ لا بد قبل الشروع في بيان المقصود؛ من أن أتقدم فأتبه على أربعة
أمور، تجري مجرى التوطئة والتقديم لهذه المطالب.

الأمر الأول: على الرغم من أن العلامة ابن خلدون قد أخذ بمجامع هذا
الفن وأصوله، وتوحد فيه والزمان مشحون بأخذانه - على ما يأتي بيانه -؛ فإن
الغالب الأكثري من أهل العصر؛ الذين عنوا بدراسة مقاصد الشريعة وخوض
غمارها؛ من أول بروز هذا العلم في الثمانينيات إلى اليوم، وقد ألفت كتب
كثيرة، وأنجزت دراسات غير قليلة^(١)، لا تلغيهم يحشرون ابن خلدون ضمن
أعلام هذا الفن ورفائه، كما لا نجدهم يستندون إلى «المقدمة» كمصدر
حفيل من مصادر مقاصد الشريعة؛ فكان من البديهي أن يتوارى عنهم فكر
ابن خلدون المقاصدي بالحجابة، وأن تتبدّل منهم كلماته في هذا المجال مكاناً
قصيراً.

ولعل السبب في ذلك؛ يرجع إلى أن عنوان الكتاب «مقدمة ابن خلدون»؛ لا
يشي بمضمونه، فألقوا حبله على غاربه، ولم يعيروه اهتماماً. وهذا غاية قصوى

في التقصير، ومنهج غير سليم كما لا يخفى؛ إذ لا ينبغي الاغترار بالعناوين، ومن أدل دليل على ذلك؛ أن كتاب «الموافقات» لأبي إسحاق الشاطبي، لا علاقة لعنوانه بمضمونه، مع أنه صوان لمقاصد الشريعة، وجراب لحكمتها المتعالية.

الأمر الثاني: أن العلامة ابن خلدون أقدر على ذلك؛ بما هو عليه من الفومن على الأسرار، كما يشير إلى ذلك كلامه في صدر «المقدمة»، حيث قال يصف فن التاريخ: «... وفي باطن نظر وتحقيق، وتعليل للكتائن ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق».^(٢)

ومما له بهذا المعنى بعض الشبه؛ ما ذكره في معرض مدحه لكتابه «العبر»؛ فإنه قال: «وشرحت فيه أحوال العمran والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، ما يمتعك بعلل الكواين وأسبابها...».^(٣)

فاستحضار ابن خلدون في الفومن على بواطن الأمور، وتشوفه إلى درك أقصى غايات الأشياء، أكسبة ذلك جمیعه ملکة تعلیلية، وذهنية مقاصدية، جعلته يجمعع عند الشريعة، حتى ألا ت له جانب النجوى، فأفاد من حكمتها البالغة، وانقلب بحظ وافر من مقاصدها الشريفة.

الأمر الثالث: لا يخفى؛ أن الإمام مالكاً، كان في مقاصد الشريعة لا يجارى غوصاً وفهمـاً. وابن خلدون مالكي، فلا جرم أن يقتبس من نتائج خواطره، وأن يستفيد من أبكار أفكاره. ومن أحسن ما قيل في اعتبار عالم المدينة للمقاصد والتفاته إليها؛ قول صاحب «ال عبر»، بمناسبة تعيينه لتدريس المالكية في مدرسة «بين القصرين»؛ حيث قال في مفتتح التدريس - بعد الصلاة على النبي وآلـه - ما لفظه: «وعن الأئمة الأربعـة... وعن إمامنا من بينهم، الذي حمل الشريعة وبينها، وحرر مقاصدها الشريفة وعينها... عالم المدينة، وإمام هذه الأمة الأمينة...».^(٤)

إن في هذا الكلام الأدنى، من موقع الإحسان، ما لا تبلغه موقع الاستحسان، ولا يعرف ما أقول إلا من ضرب في هذه الصناعة بحق، وجرى فيها على عرق: «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ».^(٥)

وإذا فرـن بين قول ابن خلدون هذا؛ وبين أقوال بعض أهل العصر، في اعتبار الإمام مالك للمصالح، ورعايته للمقاصد، يجد الفرق بين قوله وقولهم واضحاً.

نِيَّرًا، لَا سِيمَا إِذَا قُرِئَ إِلَيْهِ قُولُهُ فِي مَعْرُضِ بَيَانِهِ لِلأَسْبَابِ الْمُفْضِيَّةِ لِانْقِطَاعِ النَّوْعِ؛ كَالزَّنَا وَاللَّوَاطِ. فَبَعْدَمَا بَيْنَ رَحْمَةِ اللَّهِ - أَنَّ الْلَّوَاطَ أَشَدُهُمَا فِي فَسَادِ النَّوْعِ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدِّيُ إِلَى أَنْ لَا يُوجَدُ النَّوْعُ، وَالزَّنَا يُؤَدِّيُ إِلَى عَدَمِ مَا يُوجَدُ مِنْهُ، قَالَ مَا عِبَارَتِهِ: «وَلَذِكَ كَانَ مِذَهَبُ مَالِكٍ، رَحْمَةُ اللَّهِ، فِي الْلَّوَاطِ أَظَهَرَ مِنْ غَيْرِهِ، وَدَلِيلٌ - وَهَذَا هُوَ بَيْتُ الْقَصِيدَةِ - عَلَى أَنَّهُ أَبْصَرَ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ وَاعْتِبارَهَا لِلْمُصَالَحَ»^(١). وَهَذَا غَاِيَةُ الْمَدْحَةِ لِلإِمامِ مَالِكَ.

وَإِذَا تَأْمَلَ الْمَتَأْمَلُ لِفَظْةَ «أَبْصَرَ»؛ وَجَدَ تَحْتَهَا مِنَ الْفَرْضِ الْبَعِيدِ مَا لَا تَبْلِغُهُ غَايَةً. وَقَدْ عَنِي جَمِيعَهُ مِنَ الْبَاحِثِينَ الْمُحَدِّثِينَ بِبَيَانِ عَنْيَةِ الإِيمَامِ مَالِكٍ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، وَأَطَالَ بَعْضُهُمْ فِي إِيَضَاحِ مَا انْطَوَى عَلَيْهِ فَقْهُهُ مِنْ أَسْرَارِهِ الْبَعِيدةَ^(٢).

الْأَمْرُ الرَّابِعُ: نَظَرًا لِأَلْهِمَيَّةِ عِلْمِ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ عِنْدِ ابْنِ خَلْدُونَ، وَمَوْقِعِهِ الرَّئِيسِ ضَمِّنَ عِلْمَ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ نَجْدَهُ يَحْضُرُ عَلَى الْإِحْتِكَامِ إِلَى هَذَا الْفَنِ فِي مَا يَعْرُضُ مِنْ مَسَائِلٍ، وَعَدَمِ إِغْفَالِ سُرِّ اللَّهِ تَعَالَى وَحْكُمَتِهِ^(٣).

وَمِنْ هَنَا، نَفْهَمُ سُرِّ تَشْدِيدِهِ النَّكِيرُ عَلَى بَعْضِ الْفَرَقِ كَأَمْرَاءِ الْأَغَالِبَةِ؛ الَّذِينَ ضُرِبُوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ بِسُورِ لَهُ بَابٌ، بَاطِنُهُ فِي الرَّحْمَةِ وَظَاهِرُهُ مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابِ، فَطَعْنُوا فِي نَسْبِ الْإِيمَامِ إِدْرِيسَ الثَّانِي تَخْفِيضاً لِشَأنِهِ. وَإِلَى هَذَا الْمَعْنَى الْإِشَارَةُ بِقَوْلِ ابْنِ خَلْدُونَ: «وَمَا لَهُمْ قَبْحُهُمُ اللَّهُ وَالْعَدُولُ عَنْ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، فَلَا تَعَارِضُ فِيهَا بَيْنَ الْمُقْطَعِ وَالْمُظْنَوْنِ، وَإِدْرِيسُ وُلِّدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِيهِ، وَالْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ»^(٤).

وَمَا كَانَ ابْنُ خَلْدُونَ لِيَنْبَذِ الْقَوْمَ، أَوْ يَخَالِفُهُمْ إِلَى مَا يَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ مِنْ تَقْهِيمٍ أَسْرَارِ الشَّرِيعَةِ، وَتَقْحُمُ مَعَانِيهَا، بَلْ مَا حَثَّهُمْ عَلَيْهَا، إِلَّا وَسِيقُهُمْ إِلَيْهَا، كَمَا يَظْهُرُ ذَلِكُ فِي مَا نُورَدَهُ عَلَيْكُ مِنْ أَمْثَالَةِ.

فَإِذَا اتَّضَحَتْ هَذِهِ الْأَمْرُورُ، فَلَنْرُتَقَ إِلَى مَطَالِبِ الْبَحْثِ، وَهِيَ فِي كَشْفِ الْغَطَاءِ عَنْ فَكْرِ ابْنِ خَلْدُونَ فِي الْمَقَاصِدِ.

الْمَطْلُوبُ الْأُولُ: فِي كَشْفِ الْغَطَاءِ عَنْ بَعْضِ الْأَسْسِ الَّتِي يَنْتَظِمُ مِنْهَا فَكْرُ ابْنِ خَلْدُونَ فِي مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ.

ويشتمل على مسائل:

المسألة الأولى:

يقرر العلامة ابن خلدون على غرار علماء الفقه وأصوله^(١): أن الأحكام الشرعية إنما وُضِفت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة. وقد جاء بهذا المعنى مصريحاً به في «مقدمته»؛ حيث قال ما نصه: «إن الأحكام الشرعية كلها؛ لا بد لها من مقاصد وحكم تشمل عليها، وتشرع لأجلها»^(٢)، مستنداً في تقرير هذه القاعدة الشريفة إلى دليل كلي هو الاستقراء، دل عليه شاهد قوله: «وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع»^(٣).

فعبارة «كما تشهد به الشرائع»؛ دليل جليّ لن يترك خليجة، على أن ابن خلدون استقرأ الشريعة واحتبرها، فبالاختبار تظهر خبيئة الأسرار.

المسألة الثانية:

إذا تقرر لنا هذا الأصل؛ وهو تبعية الأحكام لمصالح العباد في معاشهم ومعادهم، فتحقق أن ابن خلدون ينزع إلى أن الشرائع الإلهية هي الواافية بمصالح الخلق في دينهم ودنياهم. وهذا بخلاف الأحكام والقوانين المفروضة من البشر؛ فإن منفعتها مقتصرة على الدنيا فقط^(٤). والمقصود بالخلق - كما يقرره ابن خلدون - ليس ديناهم فحسب؛ فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله تعالى يقول: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثًا وَأَنَّكُمْ إِنِّي لَا تُرْجَعُونَ»^(٥). فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم^(٦).

المسألة الثالثة:

يرتب ابن خلدون هذه المصالح على مراتب ثلاثة؛ بعضها يخدم بعضاً: فمنها ما يقع في مرتبة الضروري، ومنها ما يقع في مرتبة الحاجي، ويليها ما يقع في رتبة الكمالى^(٧).

وإلى هذا المعنى ترشد عبارته: «والضروري أقدم من الحاجي والكمالى وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل، والكمالى فرع ناشئ عنه»^(٨).

ولكل مرتبة من هذه المراتب ما يجري لها مجرى التتممات والتكميلات، وذلك

«أن الله سبحانه جعل للأدمي في كل مُكوّن من المكوّنات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته»^(١٨).

المسألة الرابعة:

المصالح الضرورية عند ابن خلدون خمسة: وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال^(١٩).

والعدوان على هذه المقاصد الخمسة؛ يُفضي إلى الخلل والفساد دفعه، وتنقض الدولة سريعاً بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانقضاض^(٢٠).

ومن أجل ذلك؛ حرم الشرع العدوان عليها، ووضع بإزاء المفسدات التي تكرر عليها بالتفويت عقوبات زاجرة^(٢١).

المسألة الخامسة:

المصالح الضرورية تحفظ من جانبي؛ جانب الوجود وجانب عدم. أما من جانب الوجود فبالتعاون، وأما من جانب عدم فبالمدافعة.

وقد بيَّن ابن خلدون هذه المسألة في «مقدمته» كأحسن ما يكون البيان؛ فقال ما لفظه: «الاجتماع الإنساني ضروري... وبيانه: أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حيانتها وبقاوها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفقة له بمادة حياته منه... فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه، ليحصل القوت له ولهم... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه»^(٢٢).

وفي هذا النص أيضاً؛ إشارة إلى أهمية الفطرة في حفظ حياة الإنسان وجلب ضروراته.

المسألة السادسة:

من القواعد المهمة التي وردت في «المقدمة»؛ أن مقصد الشارع في كل الأمور

والأخلاق: الوسط.

وهذا النوع من مقاصد الشريعة: وإن كان قد تأثر في بيانه بعض الأصوليين كالغزالى وابن عبد السلام والشاطبى^(٢٣)، فإن ابن خلدون: ليس يجهل ما يعلمه القوم، ولكنه رحمة الله أسف إذ أسفوا، وطار إذ طاروا، كما تدل على ذلك عباراته في «المقدمة».

فبعدما بين، رحمة الله، بأن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة - وهي قاعدة لها تعلق بمسألة المقاصد والوسائل -؛ صرخ بأن مراد الشارع «في ما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه: (ليس) إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية؛ إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحدد الوجهة... فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان؛ فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق، وبطل الجهاد وأعلاه كلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة؛ فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب في الله والله كان ممدودحا...»^(٢٤).

ومن هذا القبيل: ذم الشهوات، فليس «المراد إبطالها بالكلية؛ فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه؛ وإنما المراد تصريفها في ما أُبيح له باشتماله على المصالح؛ ليكون الإنسان عبداً متصرفًا طوع الأوامر الإلهية»^(٢٥).

فليتأمل الناظر في هذه الإشارات ما أحسنها. ولينظر كيف صارت الشهوة والغضب: مما يحفظ به ضرورات الإنسان، التي بها قوام عمارة الأرض وتزجية المعاش. وتدخل الشهوة في الحفظ الفريزي الوجودي، أما الغضب فيدخل ضمن الحفظ الفريزي العدمي. فبواسطتهما يستطيع الإنسان جلب المصالح والمنافع لنفسه، ودفع المفاسد والمضار عنها. وهذا الكلام توكيده لما سبق تقريره مع ابن خلدون في المسألة التي قبل هذه.

وهذا نظر فقهي سديد من ابن خلدون، ودليل على تضليله من أسرار الشريعة وحكمتها في الاستعباد.

المسألة السابعة:

يقسم ابن خلدون مقاصد الشريعة باعتبار آخر؛ إلى قسمين: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. ويمثل لهذا بما يحصل للمتصوفة أثناء رياضتهم، من معرفة الغيب والتصريف. «فرياضتهم دينية وغَرِيَّة عن هذه المقاصد المذمومة، وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية، ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد. أما حصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصريف لهؤلاء المتصوفة؛ إنما هو بالعرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر؛ لأنه إذا قصد ذلك كان الوجه فيه لغير الله؛ وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب. وأخسر بها من صفة؛ فإنها في الحقيقة شرك. فهم يقصدون بوجهتهم المعبد لا شيء سواه، وإذا حصل في أثناء ذلك ما يحصل؛ فالعرض وغير مقصود لهم. وكثير منهم يُفْرِّ منه إذا عرض له ولا يحفل به، وإنما يريد الله لذاته لا لغيره»^(٣).

وهذا المثال كاف في بيان هذه المسألة، فيقاس بهذا المورد ما عداه.

وليس في ما ذكره ابن خلدون ما يخالف مقصود الشرع أو يعارضه، بل له في الشرع شواهد كثيرة تعنته، كما في الحج مثلا؛ فيه مقاصد أصلية وأخرى تابعة أفصح عنها القرآن.

المسألة الثامنة:

لم يكتف ابن خلدون بكشف الحجاب عن المقاصد المطلوبة للشارع، بل نفيه يفضل القول في ما قد يُتَوَهَّم أنه من مقاصد الشرع وليس كذلك على الحقيقة.

ويتضح هذا بمثالين:

المثال الأول: أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية؛ إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العبث بالمناصب الدينية»^(٣٧).

المثال الثاني: يتعلق بمسألة اشتراط النسب القرشي في الخلافة

فإتنا إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراطه ومقصود الشارع منه، «لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ، كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة

والبرك بها حاصلاً؛ لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها...»^(٢٨).

وأكتفي بهذا القدر من المسائل؛ فإن المقام لا يحتمل أكثر منه. على أن ما أوردته كافية في بيان المقصود، وهو إبراز إمامية ابن خلدون في مقاصد الشريعة وريادته فيها. وليس هذا الحكم اتفاقياً ولا جزافياً، فإن الكثير من القواعد التي حررها كبراء هذا الفن؛ كالجويني في «برهانه» والغزالى في «إحياءه» والشاطبى في «موافقاته»؛ نجد لها صدى عند ابن خلدون. ومن استقرأ «المقدمة» وقف على هذه الحقيقة، وكذلك ألفينا الأمر والحمد لله. وسيأتي ما يشد أزر هذا الكلام ويشارك في أمره.

المطلب الثاني: في بيان أن علم العمران ومقاصد الشريعة: هل يجريان من واد واحد؟ أم لا؟

كما سبقت الإشارة إلى ذلك في صدر مسطورنا هذا؛ فإن الخائضين من أهل العصر في غمرات مقاصد الشريعة، قد أخطأوا في حق ابن خلدون خطأ كباراً، باتخاذهم «مقدمة» وراءهم ظهرياً.

ولعل السبب في ذلك؛ علاوة على ما سلف مني بيانه؛ ظنهم أن هذا الكتاب مختص بعلم العمران، فطورو الكتاب بما فيه. ونحن نبين أنهم قد تکبوا المخالف عن وضح السبيل.

فعلم العمران ليس بغرير عن مقاصد الشريعة، ولا عن أصولها بشريد، فإن معناه: اجتماع البشر وتعاونهم من أجل تحصيل ما به تم حياتهم، ودفع ما يبطل نوعهم. فإذا كان علم العمران بهذا البيان؛ فإنه توأم مقاصد الشريعة.

وقد حقق ابن خلدون هذه المسألة تحقيقاً بلينا؛ فقال بمناسبة كلامه على الاجتماع الإنساني ما نصه: «إذا كان التعاون حصل له القوت للفداء، والسلاح للمدافة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذاً؛ هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتماد العالم بهم واستخلافه إياهم؛ وهذا هو معنى العمران...»^(٢٩).

ومن الحجج البالغة التي توکد هذه الحقيقة، وتبينها غایة البيان؛ ما صرح به

من أن هذا الفن يُعد من مسائل علم العمران موضوعاً وطلباً، بقوله: «وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه؛ نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علمهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب... مثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد: في أن الزنا مخلط للأنساب، مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران ومفضي لفساد النوع، وغير ذلك من المقاصد الشرعية في الأحكام؛ فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر في ما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل المثلثة»^(٣٠).

وهذا النص من محاسن كلامه (رحمه الله). وفيه دليل على أنه يجعل المقاصد الشرعية مبنيّة من مباني نظريته في العمران البشري.

وقد استوعب ابن خلدون في بيان علاقة علم العمران بمقاصد الشريعة. ونحن نورد نماذج من عباراته، لنتدلّ بها على أن هذا الأمر عند فقيهنا لم يخرج عن كونه حقاً.

فمن ذلك قوله في أوجز ما يكون من العبارة: «حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية»^(٣١).

ومن ذلك أيضاً قوله: «العمaran ضروري للبشر، وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت»^(٣٢).

ومن هذا القبيل ما ذكره في معرض حديثه عن العصبية: «الاجتماع والتواافق (هو) الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها»^(٣٣).

ومن هذا الباب قوله: «الشريعة وأحكامها (هي) المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً»^(٣٤).

وناهيك دلالة على ذلك ما صرّح به من أن الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، «هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة: من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال»^(٣٥).

واذن؛ فقد حصّص الحق، وأسفر الصبح الذي عينين، وبيان أن العمران ومقاصد الشريعة؛ تتجارى أضابيرهما في طريق قاصد، وتتوارد أضاميمهما

نحو غرض واحد؛ وهو حفظ النوع البشري، وفي حفظه حفظه لما بقي المقاصد الضرورية بطريق أولى. وإياضًا أنه: أن النفس محل الدين، وإذا فُوتَتْ، واستؤصل الناس من عند آخرهم؛ فلن يعبد الله في الأرض أبداً، وذلك خلاف المقصود من استعمارهم فيها.

المطلب الثالث: في ذكر طائفة من تعلياته

وأكفي بسبعة أمثلة، هي كافية بحسب غرضي:

أولاً: العلة التي من أجلها اختار الله تعالى الأنبياء من الجزيرة العربية وما حولها.

في الفصل الذي عقده ابن خلدون للكلام على بدء الجغرافيا، وبمناسبة بيانه للمعتقد من الأقاليم، صرخ بأن النبوات؛ إنما توجد في الإقليم الرابع - يعني الجزيرة العربية -؛ الذي هو أعدل العمran، أو الأقاليم المحيطة به، والتي يكون سكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. والعلة في ذلك «أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم». قال تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ»^(٣٦)؛ وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله»^(٣٧).

ثانياً: العلة التي من أجلها نهى الشرع عن الاحتكار

يرى ابن خلدون أن الاحتكار مفسدة عظيمة، وأن المحتكر يتحقق ماله بسبب ما يلحقه من المضار. قال (رحمه الله) يقرر هذا المعنى ويؤكدده: «ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار؛ أن احتكار الزرع للتحجُّن أوقات الغلاء مشؤوم، وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران، وسيبه، والله أعلم، أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبذلون فيها من المال اضطراراً، فتبقي النفوس متعلقة به. وفي تعلق النفوس بمالها سر كبير في وباله على من يأخذنه مجاناً. ولعله الذي اعتبره الشارع فيأخذ أموال الناس بالباطل. وهذا وإن لم يكن مجاناً؛ فالنفوس متعلقة به؛ لاعطائه ضرورة من غير سعة في العذر، فهو كالمكره... فلهذا يكون من عرف بالاحتكار، تجتمع القوى النمسانية على متابعته، لما يأخذنه من أموالهم؛ فيفسد ربحه»^(٣٨).

ثالثاً: العلة التي من أجلها حرم الله المخيط في الحج

فبعدما أوضح ابن خلدون بأن أهل البدو يستغفون عن اللباس، وأنهم إنما يشتملون بالأثواب اشتتملاً، وأن تفصيل الثياب وتقديرها والحامها بالخياطة للباس من مذاهب الحضارة وفتونها، قال ما لفظه: «وتفهم هذا في سر تحريم المخيط في الحج، لما أن مشروعية الحج مشتملة على نبذ العلائق الدينوية كلها، والرجوع إلى الله تعالى، كما خلقنا أول مرة. حتى لا يعلق العبد قلبه بشيء من عوائده ترفة، لا طيبا ولا نساء، ولا مخيطا ولا خفا؛ ولا يتعرض لصيد، ولا لشيء من عوائده التي تكونت بها نفسه وخلقه؛ مع أنه يفقدها بالموت ضرورة. وإنما يجيء كأنه وارد على المحشر ضارعا بقلبه، مخلصا لربه، وكان جزاؤه إن تم له إخلاصه في ذلك أن يخرج من ذنوبه كييوم ولدته أمه. سبحانك ما أرفقك بعبادك وأرحمك بهم في طلب هدايتهم إليك»^(٣٩).

رابعاً: العلة التي من أجلها حرم الله الظلم

يذهب ابن خلدون إلى أن الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، «هو ما ينشأ عنه من فساد العمran وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة؛ من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمran، كانت حكمة العظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما، وأدله من القرآن والسنة كثير»^(٤٠).

خامساً: العلة التي من أجلها لم يضع الشارع بيازء الظلم عقوبة معينة

إذا كان الشارع قد وضع بيازء المفسدات للنوع عقوبات محددة؛ كالجلد للزنا وقطع اليد للسرقة؛ فإنه بالنسبة للظلم لم يضع بيازئه عقوبة معينة. والعلة في ذلك؛ على ما حققت الخريت ابن خلدون؛ أن الظلم لا يقدر عليه كل واحد، بخلاف غيره من المفسدات للنوع، والتي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر، إلا «أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه؛ لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان. فبلغ في ذمه وتكرار الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه لل قادر عليه في نفسه»^(٤١).

سادساً: العلة التي من أجلها وقع النسخ في شريعتنا

من أمارات رعاية الشارع لمصالح العباد عند ابن خلدون؛ ما ثبت في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه فيها، وذلك لطفاً من الله تعالى بعباده وتحفيضاً عنهم، باعتبار مصالحهم التي تكفل الله لهم بها. قال تعالى: ﴿مَا نَسْخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٤٢).

سابعاً: العلة التي من أجلها وقع التيه في بنى إسرائيل

يذهب ابن خلدون إلى أن التيه الذي وقع في بنى إسرائيل حكمته مقصودة؛ « وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة، وتحلّقوا به وأفسدوا من عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر، ولا يسام بالذلة؛ فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى، اقتدروا بها على المطالبة والتغلب. ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر»^(٤٣).

فهذه نبذة من تعليقات ابن خلدون؛ تدل على علوّ كعبه في هذا الفن واستفحال شأنه فيه. وعند التدبر فيها؛ نرى بالنظرية البدائية أنها تتطوي على أمرتين:

أحدهما: أن جميع هذه العلل يربط بينها خيط واحد؛ وهو رعاية مصالح العباد.

وثانيهما: أن هذه العلل مبنية على المحافظة على العمran.

المطلب الرابع: في استخراج مجموعة من قواعد المقاصد من «المقدمة» وهي قواعد شريفة؛ من أدركها، فقد عظم سهمه من مقاصد الدينيات، وكثير نصيبيه من أسرار الشرعيات، وأقصر على عشرين قاعدة؛ فإن المقصود هو التبيه، أما الاستقصاء فلا مطعم فيه.

١- «الشارع أعلم بمصالح العباد»^(٤٤).

٢- «وأما تقديم المعاش؛ فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلم العلم كمالي أو

حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالـي»^(٤٥).

ـ ٢ـ «ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه»^(٤٦).

ـ ٤ـ «الله سبحانه وتعالى جعل للأدمي في كل مكون من المكونات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته»^(٤٧).

ـ ٥ـ الأحكام الشرعية «يحصل نفها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة»^(٤٨).

ـ ٦ـ ليس المقصود بالخلق دنياهم فقط، «فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء...، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم»^(٤٩).

ـ ٧ـ «الشارع أعلم بمصالح الكافية في ما هو مغيب عنهم من آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم... وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط»^(٥٠).

ـ ٨ـ «مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافية على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وأخرتهم»^(٥١).

ـ ٩ـ «أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»^(٥٢).

ـ ١٠ـ «وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع»^(٥٣).

ـ ١١ـ «الخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلّق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه، ودفع أسباب الشر والمضار»^(٥٤).

ـ ١٢ـ «...الأفعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهمنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا، أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا»^(٥٥).

ـ ١٣ـ الشريعة وأحكامها مراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً^(٥٦).

- ١٤ - «حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية»^(٥٧).
- ١٥ - «الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطيبة للأخرة»^(٥٨).
- ١٦ - «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشمل عليها وتشرع لأجلها»^(٥٩).
- ١٧ - «سائر المقاصد الشرعية في الأحكام؛ فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران»^(٦٠).
- ١٨ - «العدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم... يفضي إلى الخل والفساد دفعه»^(٦١).
- ١٩ - «الأحكام الشرعية مفنية عنها (السياسة العقلية) في المصالح العامة والخاصة والأداب»^(٦٢).
- ٢٠ - «الله سبحانه بعث إلينا نبينا محمدًا صلى الله عليه وسلم يدعونا إلى النجاة والفوز بالنعم»^(٦٣).

خاتمة تكر على البحث ببيان أهم نتائجه:

من أراد أن يسلك أقصد المسالك إلى أنسى المقاصد؛ فلينظر في «مقدمة» ابن خلدون. فإنها بما انطوت عليه من قواعد هذا الفن - أعني مقاصد الشريعة -، وبما اندمجت عليه من علل الشراب؛ تهدي إلى الطريق التي من سار فيها صرف عنه السوء، وتخوف من الطريق التي من سار فيها حاق به الضر.

وعلى الرغم من أن هذا البحث اكتفى في استخراج الفكر المقصادي بـ «المقدمة»، ولم يستقرئ توأليف ابن خلدون كلها، ولا نخل تقايده جميعها؛ فإنه جاء مبرزاً لنتائج مهمة، منها:

أولاً: أن العلامة ابن خلدون من هؤلاء الأئمة؛ الذين بهم سارت أعلام الشريعة وقام لوازها، بصرفهم جمام العناية في كشف الغطاء عن مقاصد الشريعة، وتمهيد قواعدها، حتى اتضحت حقائقها اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه.

ثانياً: استظهر هذا البحث في بيان التكامل المعرفي بين علم العمران ومقاصد الشريعة.

ثالثاً: أن اهتمام ابن خلدون بالمقاصد؛ لا يجري له بالعرض، وإنما هي ملكة من الله وضعت في جبلته، لا باختياره وحيلته.

رابعاً: أن قدم ابن خلدون في التعليل والغوص على خفيات الأسرار راسخة.

خامساً: استخراج بعض القواعد؛ التي ينتظم منها فكر ابن خلدون في المقاصد.

هذا؛ وقد بقىت أمور أخرى، تفتقر إلى مزيد تحقيق؛ مثل تفصيل القول في موقف ابن خلدون من المقاصد الضرورية الخمسة، ومثل بيان أنه رحمه الله قد بنى نظريته في العمران على مقاصد الشريعة، ومثل صياغة نظرية في المقاصد عنده؛ من خلال استقراء جميع تواлиيفه، ونخل معظم تصانيفه، التي تصح نسبتها إليه. والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

ثانياً: استظهر هذا البحث في بيان التكامل المعرفي بين علم العمران ومقاصد الشريعة.

ثالثاً: أن اهتمام ابن خلدون بالمقاصد؛ لا يجري له بالعرض، وإنما هي ملكة من الله وضعت في جبلته، لا باختياره وحيلته.

رابعاً: أن قدم ابن خلدون في التعليل والغوص على خفيات الأسرار راسخة.

خامساً: استخراج بعض القواعد؛ التي ينتظم منها فكر ابن خلدون في المقاصد.

هذا؛ وقد بقيت أمور أخرى، تفتقر إلى مزيد تحقيق؛ مثل تفصيل القول في موقف ابن خلدون من المقاصد الضرورية الخمسة، ومثل بيان أنه رحمه الله قد بنى نظريته في العمران على مقاصد الشريعة، ومثل صياغة نظرية في المقاصد عنده؛ من خلال استقراء جميع تواлиيفه، ونخل معظم تصانيفه، التي تصح نسبتها إليه. والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

الهوامش

- (١) مثل: كتاب «مقاصد الشريعة»، لنور الدين بوتوري، وكتاب «مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة»، لعبد المجيد النجار، وكتاب «مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات»، لعبد الله الكمالى، وكتاب «مقاصد الشريعة»، لطه جابر العلوانى، وكتاب «نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبى»، لأحمد الريسونى، وكتاب «مقاصد الشريعة»، لمحمد مهدي شمس الدين(وآخرين)، تحرير وحوار، عبد الجبار الرفاعى، وغيرها من الكتب التي ذهلت عن الفكر المقاصدى عند ابن خلدون.
- (٢) مقمة ابن خلدون، ج ١، ص ٤، مطبوعة مع كتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، والموسوم أيضاً بـ «تاريخ ابن خلدون».
- (٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧.
- (٤) تاريخ ابن خلدون، ج ٧، ص ٥٨٠.
- (٥) سورة العنكبوت: الآية ٤٣.
- (٦) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٩٨.
- (٧) انظر مثلاً: كتاب «نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبى»، للريسونى، ص ٥٧ فما بعدها. وكتاب «التعليق المقاصدي»، لعبد القادر بن حرز الله، ص ١٦٤، ومقال عنوان «الفكر المقاصدي عند الإمام مالك من خلال مسالكه المنهجية في الاجتهاد»، لمحمد منصيف العسري، ص ١١٧ وما بعدها، منشور بمحللة «الإحياء»، العدد الرابع والعشرون، عام ١٤٢٦ - ٢٠٠٥.
- (٨) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣١٠.
- (٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥.
- (١٠) ينظر مثلاً: كتاب «شفاء الغليل» للغزالى، ص: ٢٠٤، وأنى بسحاق الشاطبى، المولفات، مجل ١، ج ٢، ص ٤.
- (١١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠٦.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٣٠١.
- (١٤) سورة المؤمنون: الآية ١١٥.
- (١٥) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣١.
- (١٦) المصدر نفسه، صص ٤٣ - ٤١٥ - ٤٣٠.
- (١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣١.
- (١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٦.
- (١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٤.

- (٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٦.
- (٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٤.
- (٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤.
- (٢٣) انظر: «إحياء علوم الدين»، كتاب رياضة النفس: ٢٥، ٢٦ و ٧٧، و «قواعد الأحكام في مصالح الأنماط»: ج ١، ص ٣ فما بعدها، و «الموافقات»: معج ١، ج ٢، ص ١٢٤.
- (٢٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١٣-٢١٤.
- (٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٤.
- (٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨-١١٩، وقد تناول ابن خلدون هذه المسألة بتفصيل في كتابه «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، ص ٢١٥ فما بعدها.
- (٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٣.
- (٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٦.
- (٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥.
- (٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠.
- (٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢.
- (٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٠.
- (٣٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٥.
- (٣٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠.
- (٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠.
- (٣٦) سورة آل عمران: الآية ١١٠.
- (٣٧) ابن خلدون المقدمة، ج ١، ص ٨٨.
- (٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٣.
- (٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٨-٤٣٩.
- (٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٤.
- (٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤.
- (٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧١-٤٧٢، و الآية من سورة البقرة: ١٠٦.
- (٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٠.

المبحثة (العدد السابع عشر)

- (٤٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٥.
- (٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣.
- (٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣١.
- (٤٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٥.
- (٤٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢١.
- (٤٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١.
- (٥٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١.
- (٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١.
- (٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠١.
- (٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥١.
- (٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠٣.
- (٥٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥٧.
- (٥٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠.
- (٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٢.
- (٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨.
- (٥٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٦.
- (٦٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٤.
- (٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٦.
- (٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٢.
- (٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠٥.