CC BY NC

اتجاهات جديدة في أصول الفقه: هل تعد مقاصد الشريعة مصدرا جديدا من مصادر التشريع؟

ISSN 2831-5049
Vol. 2, No. 2, 2023, p. 109-134
journal.maqasid.org
DOI: 10.52100/jcms.v2i2.108
Received : Mar 27th 2023
Revised : Apr 25th 2023
Accepted : June 1st 2023

Felicitas Opwis
Georgetown University, Washington, US
fmo2@georgetown.edu
Translated by Mohammed Eriouiche
eriouiche@gmail.com

Abstract

The purposes of the law (*maqāṣid al-shari ʿa*) were traditionally tied to the definition of *maṣlaḥa* expounded by al-Ghazālī and employed in legal analogy (*qiyās*) and precepts (*qawāʿid*). This article addresses recent developments in the interpretation of the *maqāṣid al-shari ʿa* in the works of legal scholars promoting alternative interpretations, such as Ibn ʿĀshūr, Yūsuf al-Qaraḍāwī, Aḥmad al-Khamlīshī, Yaḥyā Muḥammad, and Jamāl al-Dīn ʿAṭiyya. Several trends can be observed: rejecting the Ghazalian definition of essential necessities by enlarging their scope beyond five and including justice, freedom, and equality; refining the categories of the purposes and creating more nuanced hierarchies of *maṣlaḥas*; and expanding the application of the purposes of the law beyond the sphere of the law proper, thereby giving considerations of *maṣlaḥa* a proactive role in shaping society through public policies. It is suggested that new interpretations of the objectives of the *shari ʿa* also alter the traditional four sources of law theory (*uṣūl al-fiqh*).

Keywords : Islam; legal theory; maslaha; purpose of law; maqasid al-sharia.

الملخص

ارتبطت مقاصد الشريعة تقليديا بتعريف الغزالي للمصلحة، فأجريت في مجاري القياس الفقهي وأصوله وقواعده. يتناول هذا المقال التطورات الأخيرة في تفسير مقاصد الشريعة من خلال أعمال بعض الفقهاء الذين روجوا لتفسيرات بديلة، كابن عاشور ويوسف القرضاوي وأحمد الخمليشي ويحيى محمد وجمال الدين عطية. يمكن رصد مجموعات من الاتجاهات: اتجاه يرفض تعريف الغزالي للضروريات من خلال توسيع نطاقها إلى ما يتجاوز الخمس المعروفة، إلى العدالة والحرية والمساواة وغيرها. واتجاه يرى التدقيق في المقاصد وهرمية المصالح؛ واتجاه يذهب إلى توسيع تطبيق مقاصد الشريعة، وبالتالي إعطاء المصلحة

Corresponding Author
Name : Felicitas Opwis
Email : *fmo02@georgetown.edu*

دورًا استباقيًا في القضايا المجتمعية من خلال السياسات العامة. واتجاه آخر يقترح تفسيرا جديدا لمقاصد الشريعة يضعها بديلا معاصرا لأصول الفقه التقليدي.

الكلمات المفتاحية: الإسلام: أصول الفقه؛ المصلحة؛ المقاصد؛ مقاصد الشريعة.

المقدمة

صاحبت بداية القرن التاسع عشر لـ "الحداثة" (زيفي، ٢٠٠٤) في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا مجموعة من التغييرات في جميع مجالات المجتمع. بالإضافة إلى الزحف الأوروبي إلى البلاد الإسلامية، فهي فترة أعيدت فيها هيكلة المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية من قبل الإمبراطورية العثمانية والسلطات المحلية الخارجة عن السيطرة العثمانية. ونتج عن الانتقال الذي تلا ذلك من الإمبراطورية إلى الدول القومية والعولمة المتزايدة، امتداد هياكل الدولة في جميع مناحي المجتمع. ومن ثم أسهم في تحولات في النظرة الفكرية، ودور علماء الدين في التعليم والمجال القانوني. أدت الفترة الحديثة إلى انحسار متواصل للمؤسسة الفقهية الإسلامية ووظائفها الاقتصادية والاجتماعية. وقد أدى الإدراج المتوالي للمدونات القانونية والقوانين الوضعية التي تسنها الدولة إلى تغيير جذري في كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية وتفسيرها (لايبش، ٢٠٠٤؛ ابويس، ٢٠٠٤؛ حلاق، ٢٠٠٤). ومع ذلك، لم تختف الشريعة الإسلامية ولم تصبح نظامًا ميتًا (حلاق، ٢٠٠٤). بل على العكس من ذلك لم يتوقف علماء الشريعة الإسلامية عن التأليف بشكل تقليدي حتى القرن العشرين. ومع تزايد الإقبال على القراءة والكتابة وانتشار التعليم في العالم الإسلامي، انتشرت خطابات عديدة حول الشريعة الإسلامية وتنوعت، بمعنى أن المسلمين المتعلمين على أيادي غير المسلمين دخلوا في نقاش حول قضايا الفقه الإسلامي، ومكانته في المجتمع "الحديث".

إن الجدل الواسع حول دور الشريعة الإسلامية في المجتمع المعاصر، قد ترتب عنه نظر تجديدي فاحص لأصول الفقه. وقد صاحب هذا الجدل حول مصادر ومناهج البحث بين الفقهاء المسلمين،[١] منذ السنوات الأولى من القرن العشرين، ظهور مفهوم المصلحة[٢] ومقاصد الشريعة التي برزت بوصفها

[١] - تركز هذه المقالة على الفقه السني في الشرق الأوسط العربي.

[٢] - ويقصد بالمصلحة بالمعنى الحرفي سبب أو مصدر خير. وتُترجم أحيانًا إلى اللغة الإنجليزية ب"المصلحة العامة "public interest"ولأن مفهوم المصلحة أوسع بكثير من مصطلحات من قبيل "المصلحة العامة" أو "الرفاهية" أو "المنفعة" ، فاختار المصطلح العربي في ثنايا هذه المقالة.

Copyright © 2023 JCMS

موضوعا مركزيا (ابويس، ٢٠١٠). وقد تتبعت آثار الارتباط العلمي لمقاصد الشريعة بأصول الفقه، ولا سيما المدى الذي أسهم في تغيير وجهات نظر الفقهاء بخصوص المصلحة ومقاصد الشريعة، وكذا تصور الفقهاء للأصول التي تستمد منها الشريعة الإسلامية. والغرض من هذه المقالة استكمال وتكميل تلك الدراسات التي تركز على فكر المفكرين أو على مقاصد الفقه بشكل عام (إبراهيم، ٢٠١٤؛ قاسم زمان، ٢٠١٢؛ جاكسون، ٢٠٠٤). ويرى البعض أن الفقهاء في العصر الحديث قد أعادوا تقييم صلاحية وفائدة الإطار الكلاسيكي لأصول الفقه (القرآن والسنة والإجماع والقياس) واتجهوا بدلاً من ذلك إلى المصلحة ومقاصد الشريعة للاستثمار الفقهي. وعلاوة على ذلك، فقد انتقلت الآراء الفقهية من تطبيق المصلحة على الحالات الفردية إلى توسيع مجالات اهتمامها إلى القانون والسياسات العامة بأكملها. ولفهم التغيرات المميزة في تفسيرات مقاصد الشريعة، منذ أوائل القرن العشرين، لا بد من البدء بملخص موجز للطرق التي تم بها فهم المصلحة والمقاصد، في فترة ما قبل الحداثة.

المصلحة في فترة ما قبل الحداثة

في فترة ما قبل الحداثة، ساد فهمان للمصلحة: إعمال مفاهيم المصلحة في مجاري القياس الفقهي وتعليل قواعد الشريعة في ضوء المصلحة والمقاصد. فالأول، يرتبط بشكل رئيسي بأبي حامد الغزالي (المتوفى ١١١١/٥٠٥)، الذي كان على الأرجح أول فقيه مسلم يقدم تعريفاً فقهيا ملموساً لما يشكل المصلحة. حيث ذكر أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشارع، أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فكل ما يخدم هذه العناصر سواء في مستوى الضرورة والحاجة والتحسين فهو مصلحة، وكل ما يسبب ضررا فهو مفسدة تجتنب (الغزالي، ١٩٩٣، ج ٢، ص٨٣-٤٨١). لقد هدف الغزلي إلى إعمال المصلحة لأجل إيجاد حل للمستجدات التي لا نص فيها من كتاب أوسنة أو أنها ليست على مجاري القياس. إن مشروعية إعمال المصلحة بوصفها معيارا فقهيا، هو إدراك أن المصلحة هي قصد الله من وحيه لعباده. ومن ثم فإن الحكم الناتج عن النظر المصلحي يتوافق مع أهداف الشريعة الإلهية.

Copyright © 2023 JCMS

لقد أدرج الغزالي المصلحة في مجاري القياس، حيث اعتبر إعمال المصلحة بمثابة العلة، إما لنقل حكم قائم منصوص ومن ثم فلا حاجة لنظر مصلحي، أو بناء حكم جديد غير منصوص من خلال الأخذ بمصلحة مرسلة[٣] (ابويس، ٢٠٠٤).

ومع ذلك، فقد نفى الغزالي بشكل حاسم أن تكون المصلحة[٤] أحد مصادر الفقه. بل شدّد على أنه من الخطأ اعتبارها كذلك، فلم يعتبرها، إذن، سوى أصلا موهوما (الغزالي، ١٩٩٣، ج ٢، ص٢٨٢-٤٩٥). كان لإنكار الغزالي لمصدرية المصلحة آثار طويلة الأمد: فعلى الرغم من أنها مدرجة في مواد علم أصول الفقه، إلا أن كثيرا من الأصوليين لا يعدها من بين الأصول؛ ومن ثم فإن فقهاء ما قبل فترة الحداثة لا يشتغلون سوى في إطار الأصول الكلاسيكية؛ أي القرآن والسنة والإجماع والقياس.

وهناك نظر ثان، درج من خلاله الفقهاء على إعمال المصلحة في القواعد الفقهية وهي عبارة عن مجموعة من القواعد سريعة المأخذ؛ تلخص مبادئ الفقه، وتوجه عملية الاجتهاد، وتسهل عملية التدريس، وتساعد على الحفظ، والممارسة الفقهية. وعلى الرغم من أنها لم تبرز إلا بعد القرن السادس/ الثاني عشر (هاينريس، ٢٠٠٢؛ كمالي، ٢٠٠٦؛ كمالي؛ ٢٠٠٦؛ خليل، ٢٠٠٥)، فقد قام الفقهاء بصياغة هذه القواعد بداية القرن الثالث/ التاسع على الأقل.

ومن حسنات الاهتمام بالقواعد الفقهية تزايد التأليف فيها جمعاً وترتيباً، فألف فيها السبكي (١٣٦٩/٧٧١) وابن النجيم (المتوفى ١٥٦٣/٩٧٠)، واتخذت لها مسميات كالأشباه والنظائر... مما أدى إلى إثارة الانتباه إلى مقاصد الشريعة، ومن ثم كانت قواعد من قبيل المشقة والضرر، وجلب المنفعة انعكاسا لمقاصد الشارع (كمالي، ٢٠٠٦). وقد أرجع الفقيه الشافعي العز بن عبد السلام (المتوفى ١٢٦٣/٦٦٠) الشريعة كلها إلى قاعدة واحدة، وهي: "جلب المصلحة ودرء المفسدة (هاينريس، ٢٠٠٢، ص ٣٧٥) . والأمر ذاته مع الفقيه المالكي القرافي (المتوفى ١٢٨٥/٦٨٤)، فقد حكّم هذه القاعدة في حالات التعارض الفقهي. لأجل ذلك، فقد تم تفسير مفاهيم مثل الرخصة وسد الذرائع في ضوء المقاصد. ولا يصار إلى الخروج عن حكم شرعي إلا إذا كان يؤدي إلى مفسدة لا إلى مصلحة؛ فعلى

---

[٣] - وتجدر الإشارة إلى أن الغزالي اعتبر الأحكام المستمدة على أساس المصلحة المرسلة أنها تقع خارج نطاق مجاري القياس، لأن: وذكر أن صحة العلة، أي المصلحة، لم تكن مستمدة من نص جزئي، بل من أدلة لا حصر لها (الغزالي، المستصفى، ٢: ٤٨٨ و٥٠٢-٥٠٣). وبناءً على عمل الغزالي، فإنه ينسب الفضل إلى العلامة الشافعي فخر الدين الرازي (د. ١٢١٠/٦٠٦) جعل المصلحة والمصلحة المرسلة في مجاري القياس.

[٤] - واشترط الغزالي أن تكون المصلحة كلية ضرورية قطعية، على الرغم من الأمثلة التي ضربها للمصلحة لم تخضع لهذه الشروط؛ انظر المستصفى٢: ٤٨٢ و٤٨٧-٤٩٥ وانظر أيضا

Copyright © 2023 JCMS

سبيل المثال تقديم مصلحة حفظ النفس بأكل الميتة اضطرارا (القرافي، ١٩٦١، ص ٨٧). وقد استعمل القرافي أيضًا المقاصد لتوسيع مفهوم سد الذرائع، إذ لم يقتصر إعمالها في منع الوسائل الفاسدة، كالوسيلة إلى ما هو ربوي، بل شملت المقاصد الوسائل إلى تحصيل المصلحة. فعلى سبيل المثال، سمح بافتداء الأسرى المسلمين على الرغم من أن الاستفادة من العدو محظورة بسبب المصلحة التي تعود عليهم من المبلغ المدفوع (القرافي، ١٩٦١، ص ٤٤٩). ويتم الالتفات إلى القواعد الفقهية والمصلحة والمقاصد عند اختلاف الأحكام. ومن ثم فإن تحقيق مقاصد الشارع، وإن كان استدلالا مشروعا، فإنه يكتسب أولويته لدى الاختلاف والتعارض.

وقد غلب هذان النظران، وإن لم يكونا الوحيدين، في مزجهما الكشف عن مقاصد الشارع في الدرس الفقهي. ويحتوي كلا النظرين على العديد من الخصائص المشتركة التي نص عليها الغزالي في للمصلحة. أولا، لم يُنظر إلى المصلحة أو مقاصد الشريعة كمصدر مستقل للقانون؛ وعلى حد علمي، لا توجد أي دعوات لإضافة المصلحة إلى أصول الفقه الأربعة المقبولة تقليديًا.[٥] ثانياً، تُدرس المصلحة ومقاصد الشريعة أساسا من خلال الأقسام والأبواب التي نص عليها الغزالي، رغم ما عرفته من تعديل وتهذيب. وكان من المقبول عمومًا أن مقاصد الشريعة تم تقسيمها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات؛ والضروريات تقتصر على العناصر الأساسية للوجود البشري، أي الدين والنفس والعقل والنسل والمال – وإن كان كثير من الفقهاء لم يتفقوا على ترتيبها، في حين استعاض غيرهم عن النسب بالعرض (القرافي، ١٩٦١، ص ٤٤٩، عطية، ٢٠٠٨، ص ٣٩٢، ابن تيمية، ١٩٦٧، ج ٥، ص ٥-٢٢؛ زيد، ١٩٦٣، ص ٢١٣-٢١٥). بالإضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من التعاريف المختلفة، أكد الفقهاء أنها معروفة بالظن الغالب (كالرازي على سبيل المثال) أو بالقطع (كابن عبد السلام والقرافي والشاطبي)، وأن القصد من الشريعة هو تحصيل مصلحة الإنسان.

وهناك خصيصة أخرى لتفسيرات ما قبل الحداثة لمقاصد الفقه، كانت تركيز الفقهاء على القضايا على قصد المكلفين. وعلى الرغم من أن مقاصد الشارع تتعلق بالنظام الفقهي ككل، فقد تم تطبيقها عمليًا على حالات معينة في مقابل توضيح المبادئ العامة التي تحكم مجالًا فقهياً بالكامل، مثل فقه المعاملات. وإن التركيز على مسائل فقهية خاصة كان نتيجة توظيف المصلحة في العملية الاجتهادية. فمن ناحية،

[٥] - ومع ذلك، يمكن الاستنتاج من خلال موقف الغزالي القوي ضد اعتبار المصالح أصلا من أصول الفقه خلافا لما اعتقده بعض الفقهاء في عصره.

Copyright © 2023 JCMS

فقد سوغت المصلحة وجود أحكام وأصول فقهية. وقد تم الفصل في بعض الأحكام خلال الفترة المبكرة للإسلام دونما النظر في أصول الفقه التي تطورت لاحقًا، وإنما تمّ تسويغها بالنظر المصلحي (ابويس، ٢٠١١؛ حلاق، ١٩٩٧). والأمر ذاته فيما يتعلق بالقواعد الفقهية المذكورة أعلاه، كالرخص وسد الذرائع، فقد تم تعليلها وتصحيحها بالمصلحة ومقاصد الشريعة. ومن ناحية أخرى، فالمصلحة كانت بمثابة أساس للأحكام غير المنصوص عليها ولا الثابتة بالقياس، ومن ثم تعميمها فى نطاق الشريعة الإسلامية. وعلاوة على ذلك، فإن المصلحة مسلك من مسالك الترجيح عند تعارض الأحكام أو الأصول، وذلك قصد تحقيق انسجام في مقاصد الشريعة. في جميع وظائفها، يسمح مفهوم المصلحة للفقهاء بمرونة تشريعية وضمان إعمالها فيما لا نص للشارع فيه صراحة. وعلى هذا النحو، فالمصلحة والمقاصد كانا ولا يزالان وسيلة مهمة لمواكبة التغيير الفقهي في الإسلام.

ومن ثم فإن وظيفة المصلحة في الدرس الفقهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمقاصد الشريعة. ورغم ذلك، فإن العلماء غالباً لا يميزون بينهما. فمن الناحية التحليلية، هناك فرق بين المقاصد ووسائلها. ومن ناحية، فالمصلحة بوصفها معياراً مادياً للأحكام، يمكن قياسها من حيث ظنيتها، وكذا من حيث ضرورتها، وكذا آثارها؛ إذن يمكن مقارنتها بالعلة في القياس. ومن ناحية أخرى، يتم إعمال المصلحة لبيان صحة الأحكام المستمدة من المسالك والطرق الفقهية الأخرى (كسد ذرائع المقاصد غير المعتبرة)، إذ إنها تعتبر بمثابة قصد إلهي، ومعيار يتم بموجبه الحكم على هذه المسالك والطرق. إن المصلحة بوصفها قيمة مجردة لتحقيق رفاه الإنسان هي جزء من مقاصد الشارع التي قصدها من وحيه. ولا يتم عادة الفصل بين هذين الإعمالين للمصلحة، ومن ثم فإنها متشابكة في كثير من الأحيان مع المقاصد، مما يؤدي إلى توظيفها في الفقه العملي، وكذا من خلال التحقق من المبادئ العامة التي توجه الاجتهاد. وبشكل عام يمكن أن يقال أنه في الفترة التي سبقت القرن العشرين، كانت المصلحة تعمل في الغالب في وظيفتها كمعيار فقهي لتصرفات خاصة وفردية، وليس بوصفها مثالاً تجريدياً يجب أن يرقى إليه الفقه. وفي الفترة المعاصرة، ولا سيما فيما كُتبَ منذ منتصف القرن العشرين، تغيرت معالم النقاش. ونتيجة لتشديد الفقهاء المعاصرين على دور مقاصد الشريعة، فإن الإطار "التقليدي"، الذي يستند إلى أصول الفقه الأربعة، قد تم تنقيحه أو على الأقل انتقاده.

وفي ما يلي، أُبين اختلاف الفقهاء المعاصرين عن مرحلة ما قبل الحداثة في كيفية التعبير عن مفاهيم المصلحة ومقاصد الشريعة، وكيف يؤثر ذلك على أصول الفقه. وبدلاً من تقديم الفكر الكامل

Copyright © 2023 JCMS

لعلماء معينين، فإنني أنكب على دراسة من كانت أفكارهم مؤثرة، وأرست تفسيراتهم أسس إعادة التفكير في الإطار التقليدي لأصول الفقه.[٦]

مقاصد الشريعة في تفسير الفقهاء المعاصرين

التركيز على مقاصد الشريعة أكثر من المصلحة

من اللافت للنظر أنه منذ أوائل القرن العشرين، قد تناولت جميع مختلف الكتابات الفقهية تقريباً المصلحة ومقاصد الشريعة. لقد تمت الإشارات إلى المقاصد في جميع أنواع الكتابات التي تناولت الشريعة الإسلامية تقريبًا، سواء تعلق الأمر بالنظرية والممارسة الفقهية أو الفتوى. وعلاوة على ذلك، وعلى الرغم من أن فترة ما قبل الحداثة لا تخلو بالتأكيد من هذه المناقشات، إلا أنها نادراً ما ترقى إلى كتب كاملة. عندما عرّف الغزالي مقاصد الشريعة لأول مرة، فلم يكتب سوى وريقات. وعلى الرغم من أن من جاء بعده من العلماء قد وسّعوا إلى حد كبير المسائل ذات الارتباط بالمصلحة والمقاصد، إلا أن تخصيص كتاب للمصلحة لم يكن شائعاً. حتى إن نجم الدين الطوفي (المتوفى ١٣١٦/٧١٦) لم يتناول مقاصد الشريعة إلا في حوالي خمسة وثلاثين صفحة (زيد، ١٩٦٤، ٢٠٦-٢٤٠). ولعل إبراهيم بن موسى الشاطبي (المتوفى ١٣٨٨/٧٩٠) في كتابه الكبير تناول مقاصد الشريعة غير أنه لم يكن متداولاً في الأوساط العلمية، ولم يحظ باهتمام إلا في القرون التالية.[٧]

لقد تغير حجم التأليف عن المصلحة في القرن العشرين. ففي عام ١٩٠٦ نشر كل من جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) أعمال الطوفي والشاطبي حول المصلحة ومقاصد الشريعة في مجلة المنار.[٨] فمهدا للتلقي العلمي لأعمال هذين العلمين، فبشرا بالاهتمام

---

[٦] - وبالنظر إلى الكم الهائل من الكتابات حول مقاصد الشريعة لا يمكن لدراسة واحدة أن تعالج جميع التطورات الأخيرة، ومن ثم فلا شك أن هذه المقالة لا ترتئي الإحاطة بجميع الباحثين.

[٧] - وإن كان للطوفي رأيا في المصلحة بوصفها أهم مؤشر فقهي وكذلك عمل الشاطبي الضخم في "الموافقات"، الذي يقدم فيه تفسيراً متماسكاً لمقاصد الشريعة في المناهج الفقهية التقليدية. فإن مؤلفاتها لم تعرف ومن تم لم تتولد عنها أي تعليقات في التراث الفقهي. وقد يعزو المرء هذا الإهمال إلى طبيعة الكتب المؤلفة؛ فقد عبر الطوفي عن أفكاره من خلال حديث، وكتب الشاطبي في فترة تضاءل فيها الوجود الإسلامي في الأندلس.

[٨] - في عام ١٩٠٦، نشر رشيد رضا مطبوعة للقاسمي من شرح لرسالة الطوفي في المصالح في مجلة المنار، وكذا حاشيته حول نفس النص (المنار [١٣٢٤/١٩٠٦]: ٧٤٦-٧٠). في هذه الطبعة، يشير القاسمي أيضاً إلى آراء الشاطبي في الهوامش. ويشير كومينس أن القاسمي كان قد اقتبس نصوصا من كتاب الشاطبي؛ انظر: كومينس، الإصلاح الإسلامي، ص ١١٢-١٧١.

Copyright © 2023 JCMS

بتطوير نظريات مقاصد الشريعة وكيفية تطبيقها في النظام القانوني الحديث. في حين أن العقود القليلة الأولى من القرن العشرين كانت لا تزال تشهد مناقشات متواضعة فقط حول مقاصد الشريعة، مع جهود رشيد رضا في المنار وكتابه يسر الإسلام (رضا، ١٩٨٤) الذي تزعم هذا التطور، وبعد أربعينيات القرن العشرين فهناك العديد من المؤلفات حول هذا الموضوع.

ومن بين أول من طبق مقاصد الشريعة في الفترة الحديثة، على وجه التحديد، كان محمد الطاهر ابن عاشور (1879-1973) في كتابه المؤثر مقاصد الشريعة الإسلامية الذي نشر بتونس1947-1946. ومن المهم أيضا أن نشير إلى تفسيرات عبد الوهاب خلاف (ت١٩٥٦) لمصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (١٩٥٤) (ابن عاشور، ١٩٧٨). وفي منتصف الستينيات، خصص محمد سعيد رمضان البوطي (ت٢٠١٣) أطروحة الدكتوراه للموضوع في كتاب المصلحة في الشريعة الإسلامية.[٩] وفي عام ١٩٦٣، نشر "علال الفاسي" (١٩١٠-١٩٧٤) كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها".[١٠] وتظل أفكار هؤلاء العلماء وتفسيراتهم لمقاصد الفقه وكيفية تطبيقها في عملية سن القوانين من بين أكثر التعبيرات تأثيرا (اوبيس، ٢٠٠٥).

وفي الآونة الأخيرة، ظهرت موجة جديدة من الكتب مؤسسة على أعمال هؤلاء العلماء، وتعلق على أفكارهم لأجل تطوير القول في المقاصد. علماء مثل يوسف القرضاوي وإسماعيل الحسني وأحمد الخلميشي، وجمال الدين عطية ينسجون على منوال السابقين، ويعيدون صياغة أعمالهم مع نهج جديد لمقاربة مقاصد الشريعة (القرضاوي، ٢٠٠٦؛ الحسني، ١٩٩٥؛ الخمليشي، ١٩٩٨؛ عطية، ٢٠٠١؛ عطية، ٢٠٠٧). إن القاسم المشترك بين كل هؤلاء رغم اختلافهم، وما يميزهم عن المؤلفين قبل الحداثة، هو تركيزهم على المقاصد بدلاً من المصلحة. ففي فترة ما قبل الحداثة ركز معظم الفقهاء[١١] على المصلحة كأداة لاستنباط الأحكام الفقهية وكمعيار لتصحيح الأحكام. لقد تمت مناقشة الإطار الأكبر لمقاصد الشريعة، بشكل أساسي، من أجل تبرير تطبيق وإعمال المصلحة في عملية التشريع. وغالباً ما يتناول فقهاء القرنين العشرين والحادي والعشرين الموضوع بطريقة معاكسة، أي بالتركيز على مقاصد الشريعة ثم تحديد كيفية تحقيق هذه الأهداف من خلال النظر في جلب المصلحة ودرء المفسدة. وقد أدّى الارتباط

[٩] - حصل البوطي على الدكتوراه عام ١٩٦٥، ونشرت رسالته بداية في دمشق عام ١٩٦٦ في المكتبة الأموية.

[١٠] - نُشر عام ١٩٦٣ في الدار البيضاء في مكتبة الوحدة العربية، وقد يكون نشر قبل ذلك.

[١١] - وربما لا ينبغي أن نستثني كل من الطوفي والشاطبي وربما أيضا العز بن عبد السلام.

Copyright © 2023 JCMS

الوثيق بين المصلحة ومقاصد الشريعة إلى استخدام المصطلح الذي غالباً ما يستعمل في الأعمال الثانوية، "المنهج المقاصدي" (دودريجة، ٢٠١٤، ١-١١؛ جونسون، ٢٠٠٤). فعبارة عبد الوهاب خلاف "حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله" (خلاف، ١٩٩٣، ٩٠-١٠١؛ البوطي، ١٩٨٢، ١٢) وينطوي الحكم على أن المصلحة (بصرف النظر عن تعريفها) يمكن تحديدها بوصفها تعبيراً عن شرع الله.

وتستند المباحث التالية في المقام الأول إلى أفكار علماء معاصرين، ولا سيما القرضاوي والخلميشي وعطية[١٢] وابن عاشور. وقد شهد فكر هذا الأخير اهتماماً كبيراً من طرف الباحثين ورغبة في إحيائه وتلقيه بما يبرر إدراجه هنا.

نقد فهم الغزالي لمقاصد الشريعة كما تم التعبير عنه في الضرورات الخمس

إن الميل نحو التركيز على المقاصد يسير جنباً إلى جنب مع الاهتمام بالنظام الفقهي ككل، بدلاً من التركيز على كيفية إعمال المصلحة في حالات جزئية. ونتيجة لذلك، نرى عدة تطورات مترابطة في فهم مقاصد التشريع: نقد اقتصار الضروريات على العناصر الخمسة التي ذكرها الغزالي؛ وكذا تهذيب وتوسيع مكونات منظومة المقاصد: الضروريات والحاجيات والتحسينات؛ والميل نحو النظر في العناصر الضرورية من منظور مجتمعي بدلاً من فهمها انطلاقاً من منظور جزئي.

وعلى الرغم من أن انتقاد تعريف الغزالي للضروريات الخمس، إلا أنه لم يتم طرح بدائل حقيقية على الطاولة، والقول فيها يدور في المقام الأول حول عدد أو اختيار الضروريات، كما في ذكرهم في كثير من الأحيان العرض بدلاً من النسل. بل إن عطية يقول إن "هناك إجماعا على حصر أصول الشريعة الإسلامية في خمسة مقاصد" (عطية، ٢٠٠٧، ص ٧٧). وفي العصر الحديث، تعالت الأصوات الناقدة للتصور السابق للضروريات ومن ثم تعددت مقاصد الشريعة.

ويتمركز جانب مهم من نقد العلماء المعاصرين حول الاعتراض على حصر عدد الضروريات في الخمسة التي ذكرها الغزالي. ويعبر عن هذا الشعور الخلميشي، الذي يقول "من المؤكد أن المقاصد أو المصالح العليا الخمس التي أوردها الغزالي غير كافية الآن للاقتصار عليها واتخاذها مرجعاً في تنظيم المجتمع

[١٢] - حيث أشرت إلى كتاب نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية فإنني أشير إلى الترجمة الإنجليزية.

Copyright © 2023 JCMS

وعلاقات أفراده" (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١٢٦). إن الفهم التقليدي للمقاصد هو نتيجة للاهتمام في المقام الأول بعناصر المصلحة التي تتعلق بالمكلفين، وبالتالي فهي محددة من حيث حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال فيما يتعلق بأفراد معينين (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٧٨؛ القرضاوي، ٢٠٠٦، ٢٥-٣٠؛ عطية، ٢٠٠٧، ص ٨٥). وينتقد فقهاءُ العصر الحديث التركيز على الفرد الشيء الذي شكّل حائلاً للفقهاء السابقين دون النظر إلى المجتمع والأمة والدولة والعلاقات الإنسانية على نطاق أوسع (القرضاوي، ٢٠٠٦). وعلاوة على ذلك، وفقاً للقرضاوي، فقد قيّد ذلك أيضاً الطريقة التي بررت بها الأجيال السابقة من العلماء الحفاظ على الضروريات الخمس. وقد تم التحقق من أهميتها في ضوء المحظورات والعقوبات المعبر عنها في النصوص المقدسة حول الردة والقتل والزنا والسرقة وشرب الخمر (القرضاوي، ٢٠٠٦، ص ٢٨؛). ومع ذلك، كما يقول القرضاوي، فإن المصادر النصية تقدم أمثلة أكثر تحث على حفظ العقل أكثر من تلك التي تحرم الخمر، فعلى سبيل المثال الحث المتكرر على طلب العلم (القرضاوي، ٢٠٠٦، ص ٢٩).

ينتقد الخمليشي بشدة طريقة تعليل الغزالي للحفاظ على الضروريات الخمس من حيث كونها شاملة لمقاصد الشارع. وهو يرفض عدّ حفظ المال من بين الضرورات الخمس بناءً على حدّ السرقة (آية المائدة: ٣٨)، محتجاً بدلاً من ذلك بأن الآيات القرآنية التي تتناول المال التي لا دلالة فيها على المال. ويتساءل كيف يصح أن الحفاظ على المال هو مقصد الإسلام في حين أن رغبة الناس في تكديس وتأمين المال تدمر مجتمع اليوم وتحرمه من قيم القناعة والتكافل والرحمة؟ وعلى غرار ذلك، فإن القصد من وراء قطع يد السارق كما يقول، ليس فقط لأجل حفظ المال ولكن أيضاً الحفاظ على السلامة العامة وأمن الناس وراحة البال في منازلهم (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٣، ص ١٥-١٦-١٧-١٩). وعند مناقشته تعليل الغزالي لمقصد حفظ النسل في تحريم الزنا (راجع السؤال ١٧: ٣٢؛ ٢٤: ٢)، يذهب الخمليشي إلى أبعد من ذلك. ويقول إن القصد من ذلك له ما يبرره وهو أن الزنا يؤدي إلى الجهل بالأنساب؛ وأن الطفل إذا ما فقد دعم والده كان عرضة للهلاك والضياع. ويرى الخمليشي أن هذه الحجة قد ثبت خطأها لأنه في المجتمعات التي لا يكون فيها الزنا غير قانوني (أي في المجتمعات الغربية)، فإن الآباء يدعمون أطفالهم المولودين خارج إطار الزواج.[١٣] فلو أخذ تفسير الغزالي هذا، أي أن تحريم الزنا يهدف حفظ النسل،

[١٣] يشير الخمليشي إلى أن الدولة تضمن أداء الآباء نفقة أطفالهم. بالنظر إلى إمكانية اختبار البصمة الوراثية، ويقول إنه يمكن اليوم تحديد من أنجب طفلاً (المرجع نفسه ، المجلد ٣ / ١٦-١٧).

Copyright © 2023 JCMS

كما يقول الخمليشي، سيكون هذا المبدأ غير قابل للتطبيق استناداً إلى قاعدة الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، ومن ثم يجب عدم تحريم الزنا الآن (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٣، ص ١٧). بل إنه يرى أن تحريم الزنا له مقاصد أهم. ففي المقام الأول هو حماية النظام العائلي واستقراره وينمي لدى الفرد إحساسًا بالأمان، والقدرة على تحمل المسؤولية، والتعاون، وغير ذلك من القيم التي تجعل المجتمع صحيّاً (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٣، ص ١٧-١٨). وبدلاً من الاعتماد مباشرة على الآيات القرآنية، كما فعل الغزالي، يلتفت الخمليشي إلى تفسيرات أكثر عمومية وأكثر تجريداً لمعاني آيات الوحي. وكذلك ابن عاشور فإنه يفهم مقاصد الشريعة بوصفها نظاماً واسعاً، وهو الحفاظ على نظام الأمة وصلاح البشرية (ابن عاشور، ١٩٧٨، ١٤-٦٣). كما أنه لا ينأى عن تعريف المصلحة فيما يتعلق بالضروريات الخمس التي رسمها الغزالي. وبدلاً من ذلك، يؤكد أن القاعدة الفقهية الكلية "جلب المصالح ودرء المفاسد" (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٦٣-٦٤). ويقدم تعريفاً واسعاً للمصلحة، وإن كان أقل واقعية من حيث قصره على حفظ الضروريات الخمس. إذ يقتصر على وصف المصلحة من حيث كونها تؤدي دائماً أو غالباً إلى صلاح ونفع للمجتمع أو الأفراد.

وعلى غرار ذلك، يصف المفسدة من حيث كونها تؤدي دائما أو غالبا إلى فساد أو ضرر للمجتمع أو الأفراد (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٦٥). ويذهب إلى القول إلى أن قصر المقاصد على الفرد فشل في معالجة مسائل من قبيل المساواة والحرية لكوهما من المقاصد العليا كما هو حال الضروريات الخمس (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٩٥-٩٩، ١٣٠-١٣٥). ولاقتناص مستويات متنوعة من مقاصد الشريعة يميز ابن عاشور بين مقاصد عاجلة قريبة وأخرى عليا. فالمقصد العاجل كلي كحفظ العقل؛ ويتعلق المقصد الأعلى بجلب المصالح ودرء المفاسد على مستوى المجتمع[١٤] (ابن عاشور، ١٩٧٨، ١٠٨). وحتى لو لم يرفض ابن عاشور صراحة تعريف الغزالي بأن مقاصد الشريعة هو حفظ الضروريات الخمس، فإنه يشير إلى الضروريات من خلال تفسيرها تطبيقيّاً بعبارات مجتمعية أوسع بكثير مما كان متصوراً من قبل. على سبيل المثال، يذهب إلى أن حفظ النفس يقصد به حماية الأرواح من الهلاك على مستوى الفرد والمجتمع بشكل عام، والذي يتضمن، على سبيل المثال، الحماية من الأمراض المعدية. إن فهم حماية النفس بالقصاص

[١٤] على الرغم من أن ابن عاشور لم يحدد في هذه الحالة بالضبط ما يقصده بـ "بالمقاصد العامة"، حيث يقول ببساطة أنها "مصلحة" و "مفسدة"، فإنه يحيل القارئ إلى فصول متقلبة في كتابه. يتضح من ذلك أن المقاصد العامة بالنسبة له هي قيم مجردة تهدف إلى الحفاظ على النظام في المجتمع.

Copyright © 2023 JCMS

حسب قوله، هو شيء ضعيف لأنه لا يجري النظر فيه إلا بعد فقد الحياة[١٥] (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٨٠). ونرى تحولاً مماثلاً نحو الإشادة العامة المجتمعية في خطاب ابن عاشور حول المساواة. وعلى الرغم من أنه يذكر المساواة بوصفها من الضروريات في الإشارة إلى الفرد، فإنه يذكر أنها لا يمكن إعمالها إلاّ في سياق جماعي، بالقدر الذي يكون فيه المرء متساوياً مع الآخرين.

إن الشعور بأن الحاجة للمقاصد تحتاج إلى توسيع يجد له صدى لدى القرضاوي. والذي يذهب إلى القول أن الحفاظ على العناصر المجتمعية كالحرية والمساواة والإخاء والتكافل وحقوق الإنسان هو من مقاصد الشريعة تماماً كالضروريات الخمس بل أكثر من ذلك (القرضاوي، ٢٠٠٦، ص ٢٨). ورغم الطبيعة النظرية لقيم العدالة والمساواة والحقوق الفردية فلا يمنع محاولات ترجمتها إلى إجراءات ملموسة قابلة للقياس من حيث كونها حقوقا مكتسبة. وعلى سبيل المثال، يعتقد إسماعيل الحسني أن المجتمع المعاصر بحاجة ماسة إلى أن يكون ضمن الضروريات، وكذلك الحق في حرية التعبير، والتجمع السياسي، والانتخاب وعزل الحكام، وكذلك الحق في التوظيف والغذاء والسكن واللباس والتطبيب (الحسني، ١٩٩٥، ص ٢٩٩). وبنفس الطريقة، يعتبر الخمليشي حرية الفرد وحقوقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من بين المقاصد العليا، بالإضافة إلى العدالة والإنصاف. وتجد هذه الحقوق تعبيراً عن القدرة على المساهمة في تسيير شؤون الأمة، وهو ما يبرره الرجوع إلى الآية القرآنية ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ (سورة الشورى، الآية ٣٨)[١٦] (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١٢٦). إن التعريف الموسع لمقاصد الشريعة يخدم الخمليشي في التغلب على ما يراه جموداً فقهياً بل يجعله جزءاً من مشروعه لإعادة تعريف دور الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١٢٦-١٥٢).

يعرض عطية في كتابه "نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية" بشكل شامل الجدل حول مقاصد الشريعة من حيث عدد الضروريات. ويعدد أربعة وعشرين مقصداً موزعاً على أربعة مجالات مترابطة: مجال الفرد ومجال الأسرة ومجال الأمة ومجال الإنسانية (عطية، ٢٠٠٧، ص ١١٦-٤٩). ولكل مقصد، قدم تعريفاً يذكر كيف يمكن تفعيله وما يرتبط به. المقصد الأول من الشريعة الإلهية في مجال الفرد هو، وفقا لعطية، الحفاظ على حياة الإنسان، مما يعني حمايته من الأذى والضرر والهلاك، إن عطية هاهنا يساوي بين هذا المقصد و"الحق في الحياة، أو حفظ النفس" (عطية، ٢٠٠٧، ص ١١٩).

[١٥] ويمكن لمثل هذا التفسير أن يعلل بل وأن يدعو إلى وضع سياسات للصحة العامة لمنع تفشي الأوبئة.

[١٦] ينظر ترجمة القرآن ليوسف علي وفيما يخص سورة الشورى ينظر: بدري، نقاش معاصر حول الشورى في الإسلام.

Copyright © 2023 JCMS

ويكون حفظ النفس بتوفير الأمن وتحريم القتل والاعتداء والانتحار وإنزال عقوبة القصاص.[١٧] وبالإضافة إلى التفسير "التقليدي" لحفظ النفس، والذي يركز على الأحكام المنصوص عليها، فإن عطية يدرج هذا المقصد على الاحتياجات الإنسانية الأساسية للغذاء واللباس والمسكن، وكذلك الوقاية من المخاطر التي تؤدي بالنفس كالحريق والغرق وحوادث السيارات والإشعاعات بأنواعها المختلفة (عطية، ٢٠٠٧، ص ١١٩). وبالإضافة إلى الحفظ المادي للنفس، فإن حفظها يتم بالاهتمام أيضًا بالاحتياجات النفسية والروحية. ويشير عطية إلى أن الحرية والكرامة ليستا مكملين للمقصد الضروري ولكن نظرًا لأنه لا يمكن حفظ النفس بدونهما فإنهما يعدان مقصداً تحسينياً (عطية، ٢٠٠٧، ص ١١٩).

أما المقصد الثاني المتعلق بحفظ العقل أو ما يسميه عطية بـ"التعقيل" فإنه يتطلب نهجًا ثلاثيًا لتطويره والحفاظ عليه واستخدامه. ويوضح أن العقل يتطور من خلال إنتاج عقلية علمية، ومن خلال إظهار الاهتمام بالتفكير العلمي، ومن خلال توفير التعليم في مراحله المختلفة. والمحافظة عليه لا تكون من خلال اجتناب المسكرات والمخدرات فحسب، بل أيضاً عن طريق علاج الاختلالات أو الأمراض النفسية والعصبية والعقلية[١٨] (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٢٠). وعلاوة على ذلك، يضم عطية أيضاً في مقصد حفظ العقل تجنب "وسائل الإعلام والثقافة التي تسهم في غسيل الأدمغة، والتشويش على الناس، وفي نشر طرق التفكير الفاسدة القائمة على اتباع الهوى، وتبرير الخطأ، والعناد والمكابرة"[١٩] (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٢٠).. ويوضح عطية أن هذا المقصد الشرعي يكون من خلال التعليم الإلزامي الذي يعده من فروض الأعيان[٢٠] (عطية، ٢٠٠٧، ص ٢٠٣).

أما في مجال الأسرة، فيدرك عطية أن المقاصد تتعلق أساساً بتنظيم العلاقات بين الجنسين من خلال الزواج وتعدد الزوجات والطلاق؛ وحفظ النوع من خلال الإنجاب؛ وتحقيق السكن والمودة والرحمة بين الأزواج؛ والتنظيم المؤسسي والمالي للأسرة. وقد فسر عطية هذين المقصدين الأخيرين بأنهما يعنيان بشكل أساس رب الأسرة ـ وبدون أدنى شك هو الزوج حسب عطية ـ وأن أفراد الأسرة لهم حقوق وواجبات معينة تجاه بعضهم البعض، وأن هناك قواعد تتعلق بالحقوق والواجبات المالية على النحو المنصوص عليه في قانون الأحوال الشخصية والميراث (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٢٤-١٣١).

[١٧] لا يذكر عطية ما إذا كان تحريم الانتحار يعنى أن مجرد الإقدام عليه يعد فعلا إجراميا وأن للناجي منه عقوبة خاصة.

[١٨] ولا يوضح عطية الأمور التي تشكل "اختلالا".

[١٩] ولا يوضح عطية كيفية تعريف المصادر الإعلامية الفاسدة وتجنبها.

[٢٠] ويعتبر عطية التعليم العملي فرضا كفائيا.

Copyright © 2023 JCMS

وتعكس مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة، حسب عطية، حقيقة أن الأمة مميزة عن غيرها من الطوائف غير المسلمة. ومن هنا تعالج أهداف القانون مفاهيم الخلافة والإمامة والشورى والجماعة الإسلامية وإقامة العدالة من خلال القضاء والعدل (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٣١-١٤١).

أما في المجال الرابع من مقاصد الشريعة المتعلق بالإنسانية فلربما تجاوز عطية الموقف القائل بأن غير المسلمين "مدعوون" فقط إلى الإيمان بالله، بدلاً من الالتزام بالشريعة الإسلامية، ويفترض أن الأحكام أصول كلية لا تتوقف على الإيمان المسبق لأنها تعتمد على العقل والمنطق (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٤٢).

وهذه المبادئ أو المقاصد الكلية للفقه هي: التعارف والتعاون المشترك والمتبادل؛ وتحقيق الخلافة العامة للإنسان على الأرض من خلال، على سبيل المثال، حماية البيئة، ومكافحة الجريمة، والتنمية الزراعية والصناعية؛ وتحقيق السلام العالمي القائم على العدل؛ والدفاع عن حقوق الإنسان؛ ونشر دعوة الإسلام.[٢١] إن تطبيق هذه المبادئ العالمية من واجب المسلمين رعايتها وجعلها جزءاً من سياستهم العالمية (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٤٢-١٤٩).

وهناك خط آخر من نقد تفسير ما قبل الحداثة لمقاصد الشريعة موجه تحديداً ضد طبيعة الضروريات الخمس من الناحية المادية. فيحيى محمد يشكو من أن التعريف التقليدي للضرورات التي تهدف الشريعة إلى حمايتها لا يشمل إلا الاحتياجات البشرية المادية. ويذهب إلى القول بأن هذه الجوانب المادية ليست سوى شروط لتحقيق المقاصد الغائية، وهي السعادة (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٠٣). ومن بين المقاصد غير المادية، يذكر "التعبد، والتعقل والتحرر، والتخلق والتوحد والتكمل" (عطية، ٢٠٠٧، ص ٨٧).

من خلال العرض أعلاه، يتضح أن فقهاء العصر الحديث لديهم تفسير أوسع بكثير لمقاصد الشريعة من أسلافهم، حيث يبتعدون عن حصر مقاصد الشارع في الحفاظ على الضروريات الخمس للوجود البشري، كما حددها الغزالي، ويسعون إلى ضم قيم مجردة كالعدالة والحرية وحقوق الإنسان؛ ويدرجونها ضمن مقاصد الشريعة فيما يتعلق بالمجتمع أكثر من الاقتصار على الفرد. بيد أن التوجه نحو مقاصد اجتماعية أعم يزيد من صعوبة تعريفها بدقة. وكما يتضح من وجهة جمال الدين عطية، فإن حفظ

[٢١] يركز عطية هنا على الإيمان بالله كخالق للجميع وبمحمد رسوله.

Copyright © 2023 JCMS

العقل يشمل منع وسائل الإعلام الضارة ك"غسيل الأدمغة"؛ ومع ذلك فإنه لا يزال مجملاً بحيث ينبغي اعتباره على هذا النحو مسؤولاً عن حفظ العقول المهددة بالانقراض. مثل هذا الافتقار إلى الدقة في التعريف، يمكن أن يسمح بتطبيق مرن ومتغير أو يؤدي إلى إساءة استخدام والتشهي باسم مقاصد الشارع من قبل مؤسسات أو الجماعات اليقظة.

أهو إطار جديد لأصول الفقه؟

كما هو موضح أعلاه فإن أحد الخلافات في هذه المقالة هو أن النقاش الحالي حول مقاصد الشريعة يؤثر أيضًا على أصول استمداد الفقه. وعلى الرغم من أنه نادراً ما يتم التعبير عنه صراحة، إلا أن التركيز على مقاصد الشريعة يأتي على حساب المصادر الأربعة "المقبولة كلاسيكيا" بوصفها إطاراً للفقه، ولا سيما على حساب الإجماع والقياس.[٢٢] ولا يولي العلماء اهتمامًا أقل لها فحسب، ولكن غالبًا ما يتم تهميش هذه المصادر غير النصية باعتبارها قواعد وطرقاً لتحديد الأحكام الفقهية الشرعية.

والأقل تأثراً من الناحية العملية بالحط من القيمة العلمية للإجماع، بحسبانه مصدراً من مصادر التشريع. ويمكن القول إنها وسيلة للدفاع عن الفقه أكثر مما هي طريقة لاكتشافه. لأنه يوظف أساساً أداة للجزاء (حلاق، ١٩٩٧، ص ٧٥) وليس له تأثير يذكر، سواء في مسالك البحث الفقهي أو في تناول المسائل المستجدة. ففي الماضي، يشير الفقهاء في الغالب أن هناك إجماعاً بشأن مسألة معينة لتعزيز تفسيرهم الفقهي أو تشويه سمعة المخالفين.[٢٣] وفي الفترة المعاصرة، نجدُ تفسيرات تدّعي أن الإجماع يتجلى في المجامع الفقهية (خلاف، ١٩٩٣، ص ١٦٥). ولعل الناظر يجد على سبيل المثال، البوطي قد أهمل مراراً وتكراراً الإجماع عند ذكره مصادر الفقه (خلاف، ١٩٩٣، ص ١٥). ومن الواضح أنه لا يولي الإجماع نفس الاهتمام الذي يوليه لمصادر الفقه الأخرى.

---

[٢٢] - حتى الحديث كأصل من أصول التشريع له منتقدوه المعاصرون؛ انظر: دانيال براون، (١٩٩٦). التراث في الفكر الإسلامي، كامريدج: منشورات جامعة كامبريدج.

[٢٣] - كتاب ابن المنذر (د ٩٣٠/٣١٨) هو واحد من الأعمال القليلة التي تسرد في الواقع أكثر من سبعمائة حكم مجمع عليه و"يزعم" أن علماء المسلمين الأوائل "أجمعوا عليها"؛ انظر: سكوت لوكاس، (٢٠٠٧). أبو بكر ابن المنذر، القطع وفن الاجتهاد، المجلة الدولية للدراسات شرق الأوسط، ٣ (٣٩) ، ٣٩.

Copyright © 2023 JCMS

ويرى الخمليشي من غير تصريح برفضه للإجماع، بأن هذا الأخير لا يقدم سوى القليل من الخدمة العملية للفكر الفقهي، لكونه لا يرتبط بالواقع، ولكنه يساهم في "جمود" الشريعة الإسلامية (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٢، ص ١٢٧)، غير أن موئل عز الدين ينتقد وظيفة الإجماع بشكل أكثر وضوحاً من الخمليشي.

ويذهب إلى القول بأنه لا ينبغي أن يكون مصدراً للفقه إلا عندما يوفر خزاناً من الأحكام التي يمكن استخدامها في التشريع. وبناءً على ذلك، فإنه لا يحسب إلا كأحكام مجمع عليها بعد الخلاف؛ ويستبعد تلك المتفق عليها ولم تكن خلافية (عز الدين، ٢٠٠٠). ولأنه من الصعب عملياً التحقق من شروط المجتهدين في الإجماع، ولأنه من الصعب أيضاً تحديد ما إذا كان قد تم التوصل إلى توافق في الآراء، فليس من المستغرب أن يوليه العديد من الفقهاء اهتماماً ضئيلاً له. ودوره بوصفه مصدراً في الدرس الفقهي اليوم لا يكاد يذكر بحكم الواقع، وربما كان كذلك في الماضي. وخلافاً لندرة الإحالة إلى الإجماع، فإن القياس يتيح مصدراً مطرداً للتعليل الفقهي. إن تأسيس حكم جديد من خلال القياس والنصوص يُعَدُّ العمود الفقري للدرس الفقهي الكلاسيكي.[٢٤] فالتوصل إلى حكم مشابه لما هو ثابت بالقرآن والسنة لاشتراك الفرع مع الأصل في العلة. أي جعل العلة في الفرع امتدادًا لحكم الأصل، ومن ثم إنشاء نظام فقهي يمكن أن يدعي أنه مستمد مما هو منصوص عليه.[٢٥] وعلى الرغم من أن ظهور هذا النوع من القواعد الفقهية ربما يكون قد قلل، حقيقة، من إعمال الأدلة القياسية في الدرس الفقهي (ابويس، ٢٠١٠)، فإن الطريقة التي يدعو بها الفقهاء في الفترة الحديثة إلى وضعيات القانون وجلب المصلحة بحسبانها وسيلة للتوصل إلى أحكام فقهية قد أدت إلى تهميش القياس.

ينتقد الفقهاء المعاصرون المسالك المؤسسة للكشف عن العلة، ويحذر ابن عاشور من أن القياس على الأجناس المحدثة من خلال ما هو منصوص عليه لا ينبغي أن يكون المعيار الوحيد لاستنباط الأحكام الصحيحة. وينتقد الفقهاء الذين يأخذون القياس معياراً محدداً في الاستنباط بدلاً من النظر إلى

[٢٤] ولعل الصفحات المخصصة للقياس أكبر دليل على ذلك؛ فالغزالي في "المستصفى"، يغطي الفصل المتعلق بالقياس في ما يقرب من مائة صفحة (من حوالي سبعمائة وخمسين صفحة في عدد دار صادر، المنشور في بيروت عام ١٩٩٥). ويخصص الجويني أكثر من ٤٠٠ صفحة في كتابه البرهان من حوالي ١٣٦٠ صفحة من المسائل المتعلقة بالقياس، تحقيق عبد العظيم الديب (القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٠/١٩٨٠).

[٢٥] وكما أسهب حلاق بمثابرة، فإن أشكال الاستدلال التي تحسب من القياس تقع خارج نطاق القياس البرهاني وربما افتقرت إلى الدقة المنطقية في ارتباطها بالأصول النصية؛ انظر: وائل ب. حلاق. (١٩٨٩). الحجج غير القياسية في قضايا فقه القياس لأهل السنة، أرابيكا، ٢٨٦-٣٠٦؛ المنطق والحجج الرسمية وصياغة الحجج في فقه أهل السنة، أرابيكا، ٣١٥-٣٥٨

Copyright © 2023 JCMS

مقاصد الشريعة (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٤٥). إن القطع الذي يُعرف به أصول الفقه يشمل مقاصد الشارع أيضاً، فحسب ابن عاشور، إن العلماء بحاجة إلى معرفة علل الوحي ومقاصده، سواء كانت واضحة أو خفية (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٤٨). ويقدم فارقاً بسيطاً لإعمال القياس من خلال تضمين ذلك في نوعين؛ يستند أحدهما إلى الأسباب أو مناطات الأحكام.[٢٦] وفي الآخر يستند إلى مقاصد الشارع ذات الصلة بمجاري الأقيسة كالسكر في كونه علة تحريم الخمر، حيث يسمها ابن عاشور بالمقاصد الكلية، وهذه ذات شقين: فهي إما قصد قريب كحفظ العقل أو إلى مقصد عام (أي جلب مصلحة ودرء مفسدة). ويتحسر ابن عاشور على أن الفقهاء غالباً ما يسارعون إلى قياس الشبه بدلاً من اللجوء إلى "المعاني الكلية" أو "كليات عليا" (ابن عاشور، ١٩٧٨، ١٠٨). إن العديد من الفقهاء، كما يدعي ابن عاشور، يرون أن الإشارة إلى التشابه إرادة الله (ابن عاشور، ١٩٧٨، ١٠٨). وخلافا لذلك، يذهب إلى القول إن الاستقراء كاشف عن المصلحة بما هو أنسب وكاف بوصفه أصلاً من القياس في استخدام الأجناس الخاصة (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٨٣-٨٤). ويقول إسماعيل الحسني معلقاً على هذه الفكرة بشكل أكثر وضوحًا: "بدلاً من رد الفروع إلى الأصول المنصوصة باعتبار عللها الجزئية، ترد أيضاً إلى الأصول غير المنصوصة وهي المقاصد القريبة العالية" (الحسني، ١٩٩٥، ص ٤٣٧).[٢٧] وعليه، فإن ابن عاشور يوسع الاجتهاد والاستنباط عن طريق القياس، والتي تنتقل من جزئية إلى أخرى، لتشمل عملية الاستقراء في الكشف عن مقاصد الشريعة. فمن خلال النظر في مقاصد الشريعة، يستطيع الفقهاء إيجاد حلول فقهية للمستجدات التي لا نص فيها من زمن النبوة.[٢٨] وبناءً على هذه الحلول فيما يخص المصلحة، يرى ابن عاشور أنه مكننا أن نطمئن إلى أنها "أحكام شرعية إسلامية" (ابن عاشور، ١٩٧٨، ٨٢).

فبينما وسع ابن عاشور فهم القياس، ليشمل مقاصد الشارع انتقل باحثون آخرون في اتجاه معاكس من خلال إدراج القياس في عملية البحث الفقهي في ضوء المصلحة. فنرى، على سبيل المثال، أن حسين حامد حسان جعلها من أصول الفقه: القرآن والسنة والإجماع والمصلحة... وتحتها يُدرج القياس، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، والحيل (حسان، ١٩٧٠). فيبدو أن المصلحة أصبحت، في مفهوم حسان، مصدرًا في حد ذاتها لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه (حسان، ١٩٧٠).

---

[٢٦] - على سبيل المثال، يعبر صيغة عن "الإيجاب" و "القبول" في العقود.

[٢٧] ويدرك الحسني أن نظر ابن عاشور يغير الفهم المشترك للقياس ومسالك الدرس الفقهي على أساس الاستدلال.

[٢٨] -هذا النوع من قياس التمثيل هو ما يطلق عليه في كثير من الأحيان مصلحة مرسلة، والذي تم قبوله إلى حد كبير من قبل الفقهاء قبل العصر الحديث.

Copyright © 2023 JCMS

وعلى الرغم من أن نظر حسان جديد إلى حد ما في تفسيره في تأسيس أصول الفقه، إلا أنه يؤكد أن المصلحة مدركة بالشرع ولا دور للعقل في إدراكها. إذ أن تعريفه للمصلحة وأنواعها هو ما صاغه من قبل كل من الغزالي والرازي (حسان، ١٩٧٠).

ويعبر موئل عز الدين عن نظر مماثل لتطوير النظر المصلحة في أصول الفقه، تندرج بموجبه أساليب مختلفة في استكشاف الشريعة. فهو يعتبر، على سبيل المثال، مفهوم سد الذرائع بوصفها وسيلة لنشأة المصلحة (عز الدين، ٢٠٠٠). وبوجه عام، يذهب موئل عز الدين إلى القول بأن المفاهيم الفقهية التي تشكل خزاناً للمعرفة ينبغي أن تعتبر مصدراً للقانون. ومن ثم، فإنها تتضمن أيضاً أقوال الصحابة وشرع ما قبلنا (عز الدين، ٢٠٠٠). لأن الخصائص المشكلة للمصلحة توفر للفقهاء خزاناً معرفياً التي في توجيه في استنباط الأحكام، فإن المصلحة، بحسب عز الدين، تعد أصلاً من أصول التشريع. وهو يدرك جيداً أن تفسيره غير متفق عليه، حيث يقول إن الغزالي جعلها أصلاً موهوماً (عز الدين، ٢٠٠٠). وفي الواقع، إن توسع موئل عز الدين فيما ينبغي اعتباره أصول الفقه، يعني أن النصوص والمفاهيم غير المقدسة (أقوال الصحابة، وشرع من قبلنا، والمصلحة) لها مكان مساو لنصوص القرآن والحديث ذات الطابع المقدس. في حين أن الباحثين السابقين أعادوا دراستهم إلى شرع من قبلنا وأقوال الصحابة، فإن هذه الشرائع كانت لها دائمًا مكانة مرموقة في الدرس الفقهي.

ويخطو الخمليشي خطوة أخرى إلى الأمام، ويجعل مقاصد الشريعة مهمة في أصول الفقه، معلنا أنها مصدر لما يسميه الأدلة الإضافية أي الإجماع والقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة. وهو بذلك يقلل من أهمية الإجماع والقياس بوصفهما أصلين من أصول الفقه، معتبراً إياهما مجرد إجراءات في الدرس الفقهي مثلهما كمثل الاستحسان، والذي كان يفسر من قبل فقط طريقة فرعية في الدرس الفقهي تم إنكاره في لدى الشافعية. وعلى الرغم من أن الخمليشي لا يوضح علاقة مقاصد الشريعة بالمصادر النصية للقرآن والسنة، إلا أنه يرى أنها تشكل كليات قطعية تشمل أحكام الشريعة، مما يعني أن الأحكام الجزئية الواردة في القرآن والحديث من الممكن أن تندرج تحتها (الخمليشي، ١٩٩٨، ج ٣، ص ١٩). وفي الواقع، فإن مقاصد الشريعة ـ أي جلب المصلحة ودرء المفسدة أصبحت من تلقاء نفسها أصلاً من أصول الفقه.

Copyright © 2023 JCMS

الخاتمة

يعكس العرض أعلاه المناقشات الفكرية الحية بين الباحثين المسلمين حول الشريعة، وكيفية تفعيلها سواء على الفرد أو المجتمع. ويرى العديد من الفقهاء أن الطريقة "التقليدية" في استنباط الأحكام، التي يهيمن عليها المنطق القياسي واللجوء إلى القواعد الفقهية، غير كافية لإيجاد حلول للمشاكل الفقهية المعاصرة. ويركز البحث عن طرق مناسبة لتلبية الاحتياجات الفقهية الحالية على مقاصد الشريعة والمصلحة بحسبانها معايير وتوجيهات تمثل منظوراً قانونياً لأصول الفقه. وعلى الرغم من أن معظم الفقهاء اليوم يستندون في تفسيرهم إلى مفاهيم وتعريفات علماء ما قبل الحداثة، ولا سيما الغزالي والشاطبي، إلا أنهم يخرجون عنهم من خلال تكييف المصلحة والمقاصد مع وجهات نظرهم الخاصة للعالم. ومن الانتقادات التي عبر عنها الفقهاء المعاصرون أن تعريف الغزالي، الذي يقصر مقصد الله في الضروريات الخمس أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ضيق للغاية ومركّز للغاية على الفرد لمعرفة قصد الشارع. ولتوسيع نطاق تطبيق مقاصد الشريعة، ينأى معظم الباحثين المعاصرين عن مستوى الفرد نحو مجالات أوسع من المصلحة التي تؤثر على المجتمع ككل. وإعادة النظر في تعريف وعدد الضروريات، يذهب الفقهاء إلى أنه من أجل توسيع فهمهم لمعنى"الحفظ"؛ فعلى سبيل المثال، أنها تتجاوز النظر في القصد من حفظ العقل تحريم خمر، كما احتج به الغزالي، يوسع ابن عاشور نطاق ذلك باستخدام مواد مضرة بالعقل كالأفيون والحشيش والهيروين[٢٩] (ابن عاشور، ١٩٧٨، ص ٨٠). بل إننا نجد البوطي أيضاً، على سبيل المثال، يذهب إلى القول ولصالح رقابة الدولة للتنفيس المسبق عن التأثيرات المشوشة على فكر الناس (البوطي، ١٩٨٢، ص ٢٥٢-٢٥٣). وبالمثل، يطالب عطية بمنع فساد تأثيرات وسائل الإعلام. ويدفع هذا إلى مستوى أعلى من التطبيق الجماعي، يفسر عطية مقصد حفظ العقل على أنه دعوة للتعليم الإلزامي وتنمية "التفكير العلمي" (عطية، ٢٠٠٧، ص ١٢٠)؛ ومن ثم فإنه لا يكون بتحريم ما يضر بالعقل الفردي فحسب، بل أيضاً على تعزيز بيئة يمكن أن تزدهر فيها الأنشطة الفكرية لمجتمع بأكمله.

ينحو هذا التوجه الجماعي بالفقهاء إلى إعادة تفسير الضروريات الخمس، في ضوء الحساسيات والمواقف الحديثة، من حيث علاقة الفرد بالمجتمع والدولة، والتي تشمل القيم الجماعية التي تعكس اهتمامات المجتمع الحديث، كالعدالة والمساواة والحرية الفردية وحقوق الإنسان والمشاركة السياسية وتكافؤ الفرص.

[٢٩] في حين أن الأمثلة التي ذكرها ابن عاشور تقتصر على الأدوية، فإنه ينص صراحة على أن حفظ العقل يعني منع الأذى الذي يلحق عقول الناس على المستوى الفردي والمجتمعي.

Copyright © 2023 JCMS

ولا ترتبط هذه المقاصد بأحكام أو عبارات نصية جزئية، بل يتم استنباطها من قبل الفقهاء من النصوص. وعلاوة على ذلك، يعتبرها الفقهاء المعاصرون حقوقًا إلهية ومستحقات غير قابلة للتصرف.

على عكس جاكسون، الذي ينتقد تفسير الفقهاء المعاصرين لمقاصد الشريعة، ويرى أن كونية مقاصد الشريعة فارغة جوهرياً وعملياً، ولا ترتجى منها فائدة ملموسة عند تطبيقها في أي زمان ومكان (جاكسون، ٢٠٠٦، ص ١٤٧٩). فإن هذا التطور الذي عرفته المقاصد المؤسس على القيم الاجتماعية الكونية، يمكن اعتباره نقطة قوة للتفسير الحديث لمقاصد الشريعة. إنها قيم مجردة قابلة للتجسيد وفقًا للحالة والسياق. ومن ثم فعلى المستوى المجرد، تحتفظ المقاصد بكونيتها (وصلاحيتها الإلهية والأبدية)، في حين من الناحية العملية تبقى مجموعة متنوعة من الأحكام والسياسات الممكنة. ويتيح التجريد الأكبر للنظام الفقهي أن يكون قابلاً للتكيف وفقًا للمكان والزمان، مع بقاء الكليات ثابتة، وتغيير التفاصيل وفقًا للظروف. وهذا لا يحل الخلاف (وربما لا يمكن حله) بين المذهب الكوني والمذهب الشخصي في تفسير القيم المجردة، أو ما يسميه جاكسون الكونية الكاذبة (جاكسون، ٢٠٠٦، ص ١٤٨٠-٨٢-٨٥). علاوة على ذلك، لم يقم العلماء بعد بمعالجة العلاقة بين الفرد والجماعة فيما يتعلق بقيم كالمساواة والحرية، وكذلك الفرق بين الحقوق الإيجابية والسلبية.

إن الأسئلة حول ما يحدد الكونية وكذا النصوص المستمدة منها غائبة إلى حد كبير من المناقشات المعاصرة. وليس من المستغرب أن نجد خلاصات متنوعة جداً عند مقارنة التفسيرات المختلفة لمقاصد الشريعة؛ فعلى سبيل المثال، يحدد كل من أديس دودريجا وعطية "المودة" و"الرحمة" و"السكينة" بحسبانها غايات إلهية في مجال الأسرة. غير أن دودريجا يفسر هذه المقاصد أدلة على أن فقه الأسرة في الإسلام قائم على المساواة بين الجنسين، في حين يوظفها عطية لتأكيد التسلسل الهرمي التقليدي بين الجنسين (دودريجة، ٢٠١٤؛ عطية، ٢٠٠٧).

وفوق كل ذلك، تشير المناقشات الحالية حول مقاصد الشريعة إلى تغير في التصور العلمي لأصول الفقه. وعلى الرغم من أن القرآن والحديث النبوي بوصفهما أصولاً أصلية وغير محط سؤال، مع استثناءات قليلة، إلا أن الإجماع والقياس بدءا يفقدان مكانهما. وبالانتقال نحو مقاصد الشريعة بوصفها معياراً توجيهياً يعزز وظيفة المصلحة في الدرس الفقهي. وإذا استمر هذا الاتجاه، فقد يرى المرء إعادة تعريف أكثر وضوحاً لأصول الفقه، وإعادة تعريف يشمل المصلحة إلى جوار القرآن والسنة. وقد يكون

Copyright © 2023 JCMS

من الأفضل أن تصبح المصلحة مجرد إعادة بناء مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام إذا ما عجزت نصوص عن ذلك. هذا وإن كان ذلك يمنح الفقهاء المزيد من المرونة لمعالجة البيئة المتغيرة في العالم الحديث، وأن يمكنهم من إيجاد حلول للمستجدات من خلال ربطها بمقاصد الشارع، إلا أن عدم الاتفاق على كيفية تعريف المصلحة بشكل ملموس وعلاقتها بالأحكام النصية الصريحة للقرآن والسنة يجعلها عرضة لمزيد من الجدل وسوء الاستخدام باسم القصد الإلهي.[٣٠]

وهناك ملاحظة أخرى حول التركيز المكثف على مقاصد الشريعة هي أن إعمالها يكاد يكون "أيديولوجية دولة". فلم تعد المقاصد موضع نقاش فيما يتعلق بأصول الفقه وطرق الاستنباط؛ بل إنها تستخدم كأيديولوجية للعمل والسياسة خارج المجال الفقهي. ويقع على الدولة مسؤولية النظر في المقاصد عملياً، من خلال تنفيذ السياسات، وإصدار القوانين، وإنشاء المؤسسات التي تحمي الضروريات وتحقق المقاصد الإلهية للبشرية. وهذا يشكل تحولاً كبيراً يعكس دور القانون في الدولة القومية الحديثة ومطالبة الدولة الحصرية في مجال القانون. فلم يعد الفقيه مجرد فرد هو من يقرر ما إذا كان حكم ما موافق لمقاصد الشارع؛ إنها الدولة التي تُحاسب على تحقيقها، سواء كانت سياساتها لمنع تفشي الأوبئة أو تعزيز العلم.[٣١] وفي هذا الصدد، فإن مقاصد الشريعة أضحت أقرب إلى ما أسماه ابن تيمية "السياسة الشرعية" أي التدبير وفقاً للشريعة الإلهية. إن هذا الاستعمال للمقاصد، من ناحية، يؤدي إلى ضمان عدم تقادم الشريعة الإسلامية في الدولة الحديثة؛ ومن ناحية أخرى، فإن الشريعة الإسلامية لا تُبَت في الدولة الحديثة. فإنه يمنح الشرعية للدولة من خلال جعل قوانينها وسياساتها إسلامية أصيلة. ويجب أن تتماشى جميع التدابير والمؤسسات التشريعية في الدولة مع قصد الله إما لجلب مصلحة أو درء مفسدة. وتعكس هذه التفسيرات الجديدة للمقاصد نظرة للإسلام كوجهة نظر عالمية أو أيديولوجية للدولة الحديثة.

وإضافة إلى ذلك، فإن استخدام النظر المقاصدي بوصفه مسلكاً من مسالك السياسة الشرعية، أو مخططاً للسياسات العامة، لا يزال في الوقت الحاضر غامضاً ومجرداً إلى حد ما. ولعله نادراً ما عولجت قضايا شائكة من قبيل التعددية الدينية وما يتعلق بالتكليف الشرعي بطريقة مرضية (دونما

---

٣٠ - الكلام حول مقاصد الشريعة خالي إلى حد كبير من أي محاولة جادة لبناء نظرية شاملة ومتماسكة تدمج الأوامر المحددة للقرآن في المقاصد العامة بطريقة تسمح، مثلا، بتكييف قانون الأحوال الشخصية حسب للظروف والاتجاهات المعاصرة.

٣١ - وصف التعليم الابتدائي واجب كفائي، كما فعل عطية (عطية، نحو تحقيق، ١٢٠)، يترجم عملياً عن طريق الدولة بتوفير وإنفاذ التعليم الإلزامي لكل طفل على مستوى التعليم الابتدائي وضمان توفر المدارس المهنية ومؤسسات التعليم العالي

Copyright © 2023 JCMS

الإخلال بمبدأ التكافؤ بين غير المسلمين وكذا المرتدين).[٣٢] والأمر ذاته فيما يتعلق بكيفية التوفيق بين النصوص الجزئية والكليات العامة في تلك الحالات التي تتغير فيها مواقف المسلمين، تبقى قضية عالقة.[٣٣]

ومع ذلك، فإن الاهتمام الذي يخصصه الفقهاء لمقاصد الشريعة الإسلامية والتفسيرات المبتكرة التي تم التعبير عنها في السنوات الأخيرة لا يمكن أن تغير فقط مسالك النظر في الفقه وتطبيقه، بل تفتح أيضاً سبلاً جديدة لإيجاد دور ومكان للشريعة في العالم الحديث.[٣٤]

[٣٢] في مناقشته للمفكر التونسي راشد الغنوشي، يسعى كريم صادق إلى استخدام مقاصد الشريعة بوصفها مبادئ شاملة يمكن من خلالها ممارسة الحرية الدينية والمساواة بين جميع المواطنين. ويتوخى استعمال المصطلحات الأكثر تجريدًا لمقاصد الشريعة للعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها المبادئ الدستورية؛ انظر: كريم صادق، (د.ت.) "المصلحة والمشروع الإصلاحي لراشد الغنوشي"، في مقاصد الشريعة و الفكر الإسلامي الإصلاحي المعاصر، ١٥١-١٧٥

[٣٣] ومن الأمثلة على ذلك العقوبات الجسدية المنصوص عليها في القرآن أي الحدود، التي خضعت للتدقيق والدراسة في السنوات الأخيرة ، خاصة في أعقاب دعوة طارق رمضان إلى وقف تطبيقها عام ٢٠٠٥. انظر الرابط: (آخر تحديث ٢٥ يناير ٢٠١٧).
<http://www. islamonline.net/English/News/2005-03/30/article07.shtml>

[٣٤] ولا تزال الدراسات الغربية عن الإسلام تراه في كثير من الأحيان نقيضا للحداثة والتحديث. وللاطلاع على لمحة موجزة عن هذه الآراء، انظر: دينا عبد القادر، (٢٠٠٣) "الحداثة، مبدأ المصلحة العامة ومقاصد الشريعة في الفكر الشرعي الإسلامي"، الإسلام والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين، ١٤ (٢)، ١٦٣-١٧٤

Copyright © 2023 JCMS

References

Abdel Kader, D. (2003). Modernity, the Principles of Public Welfare (maşlaşa) and the End Goals of Sharia a (maqaşid) in Muslim Legal Thought. *Islam and Christian-Muslim Relations*, *14*(2), 163-174.

Abd Rabb, I. (2009). *Doubt's benefit: Legal maxims in Islamic law, 7th-16th centuries*. Princeton: Princeton University.

ʿAṭ◌iyya, J. A (2007), translated as: Gamal Edin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid al-Shariʿah: A Functional Approach*, translated from the Arabic by Nancy Roberts, London: International Institute of Islamic Thought.

ʿAṭ◌iyya, J. A (2001), *Naḥwa Tafʿīl Maqāṣid al-Shari ̃a*, Damascus: Da ̄◌r al-Fikr.

Al-Bouti, S. R. (1982). *Dhawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (4th ed.) Beirut: Muassasat al-Risalah.

Commins, D. D. (1990). *Islamic reform: Politics and social change in late Ottoman Syria, Oxford:* Oxford University Press on Demand.

Dien, M. I; & Netton, I.R. (2000). Maṣlaḥa in Islamic Law: A Source or a Concept? A Framework for Interpretation. *Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies, Studies in the Honor of Edmund Bosworth*, *1*. 345-356.

Duderija, A. (2014). Maqāṣid al-Sharīʿa, Gender Non-patriarchal Qurʾān-Sunna Hermeneutics, and the Reformation of Muslim Family Law. *Maqāṣid al-Sharīʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, 193-218.

Duderija, A. (2014). Contemporary Muslim reformist thought and maqāṣid cum maṣlaḥa approaches to Islamic law: An Introduction. *Maqāṣid al-Sharīʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, 1-11.

Duderija, A. (ed.) (2014). *Maqāṣid al-Shari ̃a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, New York: Palgrave Macmillan.

El-Mesawi, E. T. (2006). Treatise on Maqasid al-Shariah Muhammad Al-Tahir Ibn Ashur. *Translated from Arabic and annotated by Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: The International Institute of Islamic Thought*.

Jackson, S. A. (2006). Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Maqasid al-Shari'ah in the modern world. *Mich. St. L. Rev.*, 1469.

Johnston, D. (2004). A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usūl al-Fiqh. *Islamic Law and Society*, *11*(2), 233-282.

Al-Hassani, I. (1995). *Nadhariyyat al-Maqasid 'inda al-Tahir Ibn 'Ashur*, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic legal theories: An introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2004). *"Can the Shari ̃a be Restored?" in Islamic Law and the Challenges of Modernity*, ed. Barabara Stowasser and Yvonne Haddad, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2004), 21-53.

Hassan, H. H. (1970). *Usul al-Fiqh*, Cairo: Dar al-Nahda al-Arabiyyah.

Copyright © 2023 JCMS

Heinrichs, W. (2002). Qawāʿid as a Genre of Legal Literature. In *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden: Brill. 365-384.

Ibn ʻAshur M. A. (1978). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Tunis: al-Sharikah al-Tunissiyah lil Tawzi'.

Ibn Taymiyyah, A. B. A.A. (1976). *Majma' al-Rasai'l wa al-Masa'il*, (R. Rida Ed.), Mecca: Dar al-Baz lil Nashr wa al-Tawzi'.

Ibrahim, Y. S. (2014). An examination of the modern discourse on Maqāṣid al-Sharī 'a. *The Journal of the Middle East and Africa*, *5* (1), 39-60.

Al-Ghazali, A. H, (1993). *al-Mustasfa*. Trans. Mohammed Abdul Salam Abdul Shafi, Scientific Books House.

Kamali, M. H. (2006). Legal maxims and other genres of literature in Islamic jurisprudence. *Arab Law Quarterly*, *20* (1), 77-101.

Khallaf, A. A. (1993). *Masadir al-Tashri' fima La nassa Feeh*, Kuwait: Dar al-Qalam lil Nashir wa al-Tawzi'.

Khalil, M. (2005). The Islamic Law Maxims. *Islamic Studies*, *44* , 191-207.

Al-Khmilshi, A. (1998). *Wujhat Nadhar,* Rabee': Dar Nasr al-Ma'rifah.

Layish, A. (2004). The Transformation Of The Sharī'a From Jurists' law To Statutory Law In The Contemporary Muslim World. *Die Welt des Islams*, 44(1), 85-113.

Lucas, S. C. (2007). Abu Bakr Ibn Al-Mundhir, Amputation, and the Art of Ijtihād. *International Journal of Middle East Studies*, *39*(3), 351-368.

Opwis, F. (2011). *Shifting Legal Authority from the Ruler to the' Ulamā': Rationalizing the Punishment for Drinking Wine during the Saljūq Period*.

Opwis, F. (2004). "Changes in Modern Islamic Legal Theory: Reform or Reformation?" in *An Islamic Reformation?* Ed. Michaelle Browers and Charles Kurzman, Lanham: Lexington Books, 28-53.

Opwis, F. (2010). *Maṣlaḥah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Vol. 31). Leiden: Brill.

Opwis, F. (2003). ROSWITHA BADRY, *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā): Unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten. Freiburger Islamstudien,* Bd. 19 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998). Pp. 654. International Journal of Middle East Studies, 35(4), 633-635.

Al-Qaradawi, Y. (2006). *Dirasat fi Fiqh Maqasid al-Shari'ah: Bayna al-Maqasid al-Kuliyyah wa al-Nusus al-Juz'yyah*, Cairo: Dar al-Shuruq.

Al-Qarafi, A. I. I. (1961). *Sharh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsoul fi al-Usul,* Cairo: Matba'at al-Kuliyyat al-Sharifah.

Qasim, Z. M. (2012). *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Qasim, Z. M. (2004). The ʿUlama of contemporary Islam and their conceptions of the common good. In *Public Islam and the common good* (pp. 129-155). Leiden: Brill.

Rida, M. R. (1984). *Yusr al-Islam wa Usul al-Tashrio'al-'Am*, Cairo: Maktabat al-Salam al-Ilmiyyah.

Copyright © 2023 JCMS

Sadek, K. (2014). Maṣlaḥa and Rachid al-Ghannushi's Reformist Project. *Maqāṣid al-Sharīʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, 151-175.

Zaid, M. (1963). *Al-Maslahah fi al-Tashri' al-Islami*, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Ze'Evi, D. (2004). Back to Napoleon? Thoughts on the beginning of the modern era in the Middle East. *Mediterranean historical review*, *19*(1), 73-94.

Copyright © 2023 JCMS

Copyright © 2023 JCMS