CC BY NC

مقاصد الشريعة والاجتهاد: أداتان للتجديد الحضاري

ISSN 2831-5049
Vol. 3, No. 1, 2024, p. 145-174
journal.maqasid.org
DOI: 10.52100/jcms.v3i1.134
Received : Nov 6th 2023
Revised : Nov 25th 2023
Accepted : Dec 3rd 2023

Mohammad Hashim Kamali
International Institute of Advanced Islamic Studies, Kuala Lumpur, Malaysia
Translated by Mohammed Eriouiche and Mawloud Mohadi
eriouiche@gmail.com; mmohadi@maqasid.org

Abstract

This article develops the idea of a maqāsid-based framework for civilisational renewal (tajdīd hadārī), a broad and engaging prospect that also involves a review and reappraisal of the methodology of Islamic jurisprudence relating to the maqāsid. The author argues that this would enable Muslims to widen the scope and horizon of the maqāsid or objectives of Islamic law from their currently legalistic leanings towards the wider perspective of civilisational renaissance.

Keywords : civilisational renewal; maqasid; ijtihad; shari'ah.

الملخص

يسعى هذا المقال إلى تطوير إطار للتجديد الحضاري، قائمٍ على مقاصد الشريعة، وهو منظور واسع وجذاب يتضمن أيضًا مراجعة وإعادة تقييم منهجية للفقه الإسلامي في شقه المتعلق بعلم المقاصد. ويرى المؤلف أن هذا من شأنه أن يمكن المسلمين من توسيع نطاق وأفق مقاصد الشريعة الإسلامية نحو منظور نهضوي حضاري.

الكلمات المفتاحية: التجديد الحضاري؛ المقاصد؛ الاجتهاد؛ الشريعة الإسلامية.

Corresponding Author
Name : Mawloud Mohadi
Email : *mmohadi@maqasid.org*

ملاحظات تمهيدية

تُعتبر مقاصد الشريعة مرآةً للشريعة الإسلامية نفسها، حيث نجد تلك الغايات تنبع من الشريعة وتتأثر في نواحٍ عديدة بتطوراتها، وبتاريخ الاجتهاد وبأهم التطورات في القوانين التطبيقية والأعراف الاجتماعية. وقد تأثرت تلكم التطورات المتعلقة بطبيعة الأحكام والاجتهاد والفتاوى إلى حد كبير بتفاصيل الكتابات الفقهية التي ركزت على القضايا التفصيلية على حساب مقاصد الشريعة وأهدافها الأشمل نطاقًا. وفي مقابل ذلك، تتجلى التوجهات النصية للفقه في النظرية القانونية لأصول الفقه وظل كلاهما يركز على تحليل النص على حساب المقصد العام للشريعة وغايتها في كثير من الأحيان. ولم يحظ التنظير المقاصدي بما يكفي من التشجيع للتوسع في استكشاف الغايات العليا من الشريعة ومقصد الشارع بشكل عام. ولم يتم الاعتراف بمقاصد الشريعة إلا بعدما اعترف بها النص الشرعي، عن طريق توسيع النهج النصي لأصول الفقه ليشمل المقاصد أيضًا. وقد أدت ظاهرة التقليد التي نصحت بالالتزام المطلق بسلطة الفقهاء والأئمة السابقين، إلى تفاقم المشكلة. ومن ثم، تم تهميش المنهج المقاصدي إلى درجة أن العديد من النصوص المشهورة في أصول الفقه لم تخصص حتى قسمًا أو فصلًا لدراسة المقاصد، واستمر الأمر على ذلكم المنوال إلى أن جاء الشاطبي (ت ١٣٨٨) الذي تعامل مع المقاصد تعاملا مغايرا يكشف مشروعيتها، بل جعل منها أداة "للمرونة" التشريعية. ومع ذلك، ظلت المقاصد مهمشة بالنسبة للتيار الأصولي السائد، ولم تنل اهتماما إلا بعد الجزء الأخير من القرن العشرين.

هذا وقد أضحت مقاصد الشريعة محط اهتمام متجدد في العقود الأخيرة، بسبب تركيز الفقهاء على قضايا الحياة اليومية؛ الشيء الذي تشهد عليه العديد من رسائل الدكتوراه والكتب والمؤتمرات التي سعت إلى تطوير النقاش حول هذا الفصل المهم من الشريعة. إن مجرد نظرة سريعة على المقاصد الخمس الضرورية وهي النفس والعقل والدين والمال والنسل، تظهر أن المقاصد تهتم بحفظ القيم الأساسية للإنسانية جمعاء. وهذا نهج مختلف عن نهج أصول الفقه الذي يقترح منهجيات معينة للاجتهاد ذات صلة غير مباشرة بحماية القيم الأساسية. وعليه، أصبحت المنهجية الأصولية -عبر تاريخها الطويل- مثقلة بالأمور التقنية أو الفنية والتأويلات الحرفية.

هذا وقد ركز الباحثون في العقود الأخيرة على استكشاف أهمية المقاصد بالنسبة لفروع القانون كالقانون الدستوري والقانون الجنائي وقانون الأسرة والمالية الإسلامي والهندسة الوراثية وما إلى ذلك. ويصاحب ذلك إدراك أن منهجيات أصول الفقه والاجتهاد، بشكل عام، مبنية على قيم مجتمع

Copyright © 2024 JCMS

العصور الوسطى، بأثر رجعي، وبطيئة إلى حد ما في الارتباط بفعالية بالعمليات التشريعية الحديثة والعلوم والتكنولوجيا والصناعة والتجارة. وعلى النقيض من ذلك، فإن المقاصد تتطلع إلى المستقبل وتسمح بمقاربات مبتكرة للشريعة والقضايا المعاصرة. وعلى سبيل المثال، فإن الحديث عن الإجماع والقياس والاستحسان يطرح ضرورة الخوض في الأمور الفنية والتفاصيل المنهجية، على عكس مقاصد الشريعة التي تعد أكثر ديناميكية بطبيعتها ومنفتحة على التطور جنبًا إلى جنب مع المتغيرات، كما أنها تلائم أيضًا الخطاب المعاصر لحقوق الإنسان. ويشهد العالم الإسلامي حاليًا دعمًا متزايدًا لمفاهيم المحاسبة والحكم الرشيد والديمقراطية وحقوق الإنسان، ويُنظر إلى المقاصد على أنها تقدم نهجًا أفضل من نهج المنهجيات الأصولية لتلبية متطلبات التكيف الصحي داخل نسيج الشريعة.

تسعى هذه المقالة إلى توضيح أهمية المقاصد في التجديد الحضاري من خلال الوقوف عند ماهية المقاصد ومراجعة موجزة لأهم المفاهيم المرتبطة بها مثل الحكمة والعلة والمصلحة. ويلي ذلك مراجعة للقرآن والسنة مع الإشارة بشكل خاص إلى نصوصها التأسيسية، وهي آيات الأحكام وأحاديث الأحكام. يُطرح سؤال حول ما إذا كان وضع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يمكن أن يتم أيضًا بناءً على مراعاة مقصد معين. إن الإجابة بالإيجاب على هذا السؤال تعني أنه يمكن تطوير فرع جديد من التفسير والحديث المرتكز على المقاصد. وسيكون من المناسب جدا البدء بتسليط الضوء على التفسير الموضوعي كما سيتم شرحه. وهذا من شأنه أن يؤكد مكانة المقاصد ليس فقط في تفسير القرآن ولكن أيضًا بوصفها معيارا صحيحا لحكم القرآن والحديث. ومن ثم، فإن ربط المقاصد مباشرة بآيات الأحكام وأحاديث الأحكام يمكن أن يعالج ويتغلب على التهميش التاريخي وإهمال المقاصد في النظرية القانونية لأصول الفقه. ثم أعرض تطور المقاصد نفسها من خلال القراءة في المقام الأول للنص الواضح، ثم من خلال الاجتهاد. وقد يتكون هذا الأخير بدوره من الاستقراء والاستدلال والعقل، ثم الفطرة التي هي بمثابة القانون الطبيعي والعدالة الطبيعية في القانون الغربي. ثم أنتقل إلى مدى إمكاينة توسيع نطاق المقاصد من الضروريات الخمس، إلى فتح الباب أمام الاجتهاد، حتى تطويرها استجابة لمقتضيات العلم والحضارة. ومن ثم فإن الفرضية الأساسية لهذا البحث هي بيان استثمار المقاصد والاجتهاد بوصفهما أدوات للتجديد الحضاري. وفي ذيل هذا المقال خاتمة وتوصيات.

Copyright © 2024 JCMS

تعريف المقاصد

المقاصد (مفرد مقصد) تشير إلى أهداف وغايات الشريعة العامة منها والخاصة. ووردت المقاصد في أدبيات أصول الفقه بمعان ثلاث وهي: الحكمة والعلة والمصلحة. وفيما يلي مراجعة مختصرة لهذه الأمور ويليها تعريف المقاصد.

إن الحكمة تنظر إلى الغاية المثلى من السلوك البشري؛ وفي التراث الفقهي تشير إلى الغرض من التشريع كتحقيق منفعة أو كمال. والحكمة (جمع حِكَم) تدل على نتيجة مفيدة للشريعة ككل، أو لحُكم معين منها. كما أنها تدل على الغاية من التشريع، وفي هذه الحالة تكون الحكمة مرادفة للمقصد. ومع ذلك، فمن غير المعتاد استخدام مقاصد ونسبتها إلى الله تعالى، فلا يقال مثلا "مقاصد الله"، رغم شيوع استعمال مقاصد الشارع، ولهذا السبب عادة ما يستخدم الفقهاء المسلمون الحكمة في الإشارة إلى الله. يمكن، بالطبع، استخدام كل من الحكمة والمقاصد بشكل متبادل تقريبًا في الإشارة إلى الشريعة (عبد الرحمان، ٢٠٠٩، ص١٦-١٧).

أما العلة فتدل على معنيين، أولهما: السبب، كما في العلاقة السببية بين كل من السبب والنتيجة؛ ولكنها أيضًا في سياق التشريع تشير تقنيا إلى السبب المؤثر في الحكم الشرعي وصفته التي شرّع من أجلها. بالنسبة للآمدي (ت. ١٢٣٣)، تشير العلة إلى السبب المؤثر أو الحكمة أو المصلحة التي يقصدها الشارع من حكم ما (الآمدي، ١٩٨٢، ج٣، ص١٨٠). ومن الواضح أن هذا يجعل العلة قريبة جدًا من المقصود، كما قال مصطفى الزرقا الذي كتب "وقد تطلق العلة على معنى الحكمة التشريعية في الحكم المشروع أي على المصالح والمفاسد التي تتعلق بها الأوامر والنواهي الشرعية" وهذا من شأنه أن يساوي العلة بالمقصد ويجعله مرادفًا للغرض أو الغاية من الشريعة (الزرقا، ١٩٨٠، ج١، ص٣٩٢). يمكنني أن أضيف، مع ذلك، أن العلة ترتبط عادةً بالنص والواقعة الفقهية، في حين أن الحكمة تتعلق بالغاية والغرض من الحكم باعتبار زمن الفعل في الحاضر أو المستقبل، كما أنها لا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بخصوصيات النص. وقد ذكر علماء الأصول في مناقشاتهم حول علة القياس أن العلة يجب أن تكون منضبطة، في حين أن الحكمة لا تحتاج إلى هذا القيد (كمالي، ٢٠٠٣، ص ٢٧٤).

يستخدم الأُصوليون المصلحة مرادفا للمقاصد، ويعتبرها الكثيرون ذات معان متقاربة. توصف المصلحة بأنها المنفعة أو الفائدة التي اعتبرها الشارع من التشريع. ويرى كل من أبو حامد الغزالي (ت ١١١١) وفخر الدين الرازي (ت ١١٩٨) اعتبار المصلحة فقط عندما تولّد غايةً أو مقصداً شرعيا. وقد

Copyright © 2024 JCMS

قال البعض إن المصلحة هي السبب المؤدي إلى مقصد الشارع، بينما رأى آخرون أنها مطابقة لمقصد الشارع. ولا يزال آخرون يصفون المصلحة بأنها مفهوم نفعي يتطلع إلى فوائد مادية وملذات ملموسة حسيا.. وهكذا يبدو أن معظم المؤلفين يُسوّون المصلحة بالمقصد. وقد حاولت في مكان آخر أن أفرق بينهما لأقول إن المصلحة تميل إلى أن تكون ظرفية وبالتالي تتغير بتغير الزمان والمكان، في حين أن المقاصد تميل إلى أن تكون لها صفة الثبات والديمومة، وهي الصفة المفقودة في المصلحة. ومن هنا يمكن القول إن المقصد قد يكون هو الغاية النهائية للمصلحة ويعلو عليها بدرجة ما. وأعتقد أيضًا أن المصلحة هي مفهوم نفعي في معظمه ويميل إلى التفكير في فوائد مادية من نوع ما، في حين يحتفظ المقصد بنظرة أوسع غالبًا ما تسمو فوق الاهتمامات النفعية. وأخيرًا، فإن المقاصد لها أصل نصي متين في حكم ونص الكتاب والسنة، في حين تفتقد المصلحة إلى هذه الخاصية وبالتحديد المصلحة المرسلة، غير أن المصلحة المعتبرة بحكم تعريفها مبنية على أساس نصي (كمالي، ٢٠٠٨).

لم يحاول رواد المقاصد الأوائل، مثل أبي حامد الغزالي (ت ١١١١)، وعز الدين بن عبد السلام (ت ١٢٦٢)، والشاطبي (ت ١٣٨٨)، تعريف مقاصد الشريعة، على افتراض ربما الوضوح اللغوي للكلمة نفسها. بيد أنه لم يعد هذا تفسيرًا كافيًا، ويرجع ذلك أساسًا إلى الاتساع الهائل لنطاق المقاصد وتنوع الكتابات وتطورها حول هذا الموضوع منذ ذلك الحين، سواء باللغة العربية أو اللغات الأخرى. ومن هنا جاءت الحاجة إلى تعريف، وهو ما حاوله، ولو متأخرا، علماء القرن العشرين كابن عاشور، وعلال الفاسي، والقرضاوي، والزحيلي وغيرهم، الذين عرّفوا المقاصد واشترطوا أيضا عددا من الشروط لصحتها.

يرى الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد عند الشاطبي" أن عدم تعريف الأصوليين للمقاصد يرجع على الأرجح إلى الوضوح اللغوي، وقد كان الحديث المشهور "الأمور بمقاصدها" شائعًا وكثيرًا ما يُستشهد به منذ العصور المبكرة (الريسوني، ١٩٩٢).

يعرّف ابن عاشور (ت ١٩٧٣) المقاصد العامة للشريعة بأنها "مقاصد التشريع العامة، هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها" (ابن عاشور، ١٩٩٨، ص١٧١) كما عرّف علال الفاسي (ت ١٩٦٤) المقاصد بأنها "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (الفاسي، ١٩٦٣، ص٣). التعريفان لا يختلفان إلا قليلاً في أنه بحسب الفاسي ليس هناك من أحكام الشريعة بلا غرض، في حين يرى ابن عاشور أن "جميع أحكام الشريعة أو معظمها" لها

Copyright © 2024 JCMS

مقاصدها. إن استخدام الفاسي لـ "الأسرار" يثير انتقادات لأنه لا يحقق شروط ابن عاشور الأربعة التي يجب أن تتوافر فيها المقاصد العامة للشريعة، وهي أن تكون ثابتة وظاهرة وعامة ومطردة. وقد اتفق فقهاء آخرون عمومًا على التحليل القائل بأن جميع قوانين الشريعة تقريبًا لها غاياتها؛ ولكن يختمرنا الشك فيما إذا كانت جميعها معروفة لدينا؛ إذ عادة ما تكون هناك مقاصد غير معروفة نصا (الكيلاني، ٢٠٠٠).

يرى القرضاوي أن "مقاصد الشريعة هي جلب المصالح للناس، ودفع المضار والمفاسد عنهم" (القرضاوي، ٢٠٠٠، ج١، ص٣١). ويقول محمد الزحيلي "وقد قدمنا تعريفا أكثر تفصيلا للمقاصد بأنها "هي الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة، وأثبتتها في الأحكام، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها في كل زمان ومكان" (الزحيلي، ٢٠٠٣، ص٧٠). في حين يرى الريسوني أن "مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد" (الريسوني، ١٩٩٢، ص٧؛ كمالي، ٢٠٠٩).

وبغض النظر عن الجوانب الفنية، فإن جميع تعريفات المقاصد التي تمت مراجعتها أعلاه تقريبًا تركز على تحقيق المنافع للبشر، أي للفرد والمجتمع، بل لجميع الناس، بغض النظر عن أي تمييز في المكانة أو اللون أو العقيدة، سواء في الدنيا أو الآخرة. وتشمل الفوائد/المصالح الزمنية والنفعية التي تهم الجوانب المادية والمعنوية والروحية لحياة الإنسان في الدنيا والآخرة. حفظ الدين هو أحد المقاصد الأساسية، ومع ذلك فإن قراءتنا العامة للأدلة المصدرية تخبرنا أن حياة غير المسلمين وممتلكاتهم (من بين المقاصد الأساسية أيضًا) مقدسة وأن العدالة والمعاملة الحسنة في ظل الشريعة تشمل المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. يعترف الإسلام أيضًا بالحرية الأساسية للدين وصلاحية جميع الديانات التوحيدية من حيث المبدأ العام أيضا؛ لكونها مشمولة بالمفهوم العام للمقاصد. ومن ثم، يمكن للمقاصد أن تستوعب جميع الديانات السماوية، بالإضافة إلى حقوق الإنسان المعاصرة، وإن كان ذلك مع بعض التحفظات البسيطة.

المقاصد في القرآن: النص والتأويل:

نقدم ههنا لمحة عامة عن التوجهات المقاصدية للغة القرآن، ثم نناقش كيفية انعكاس هذا الاتجاه على الآيات الشرعية وتأويل آيات الذكر الحكيم.

Copyright © 2024 JCMS

لقد عبر القرآن في مواضع عديدة عن فوائد رسالاته وأهدافه ومقاصده. يصف القرآن نفسه بأنه ﴿**هُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ**﴾ (الأعراف: ٥٢)، ويصف نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بأنها ﴿**وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ**﴾ (الأنبياء: ١٠٧). والرحمة مشتقة من بين أكثر الأسماء المفضلة من بين جميع أسماء الله الحسنى: وهي الرحمن والرحيم، وكلاهما يدل على أن الرحمة هي هدف وغاية أساسية في دين الإسلام. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن الغرض من تشريع القصاص في القرآن الكريم هو حفظ النفس (١٧٩:٢)؛ والغرض من الجهاد هو محاربة الظلم (٣٩:٢٢)؛ والغرض من الصلاة هو دفع الفحشاء والمنكر (٤٥:٢٩)، والغرض من الزكاة والصدقات هو منع احتكار الثروة في أيدي الأغنياء فقط (٧:٥٩). ويمكن قول الشيء نفسه عن النواهي في النص القرآني التي تهدف إلى حماية الناس من الأذى والتحيز والظلم.

إن الدعاء المتكرر في القرآن للناس للتفكير واستخدام العقول (٤: ٨٣)، دفع النبي صلى الله عليه وسلم إلى التحدث بإدانة أولئك الذين "يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم" (البخاري، ١٩٦١، ج٣، ص٣٤٤). والغرض من ذلك هو الإرشاد، كما قال أحد الملاحظين: "إن الغاية الأساسية للقرآن بأكمله هي: تقديم الإرشاد للأفراد والمجتمعات، والتعليم، والتحسين، والإصلاح. إصلاح الناس، حتى يتمكنوا من عمارة الأرض"(الفاسي، ١٩٦٣، ص٨٨).

إن نشأة التفسير الموضوعي، الساعي إلى التركيز على البعد الموضوعي للآيات المعزولة وتجميعها، كانت بمثابة خطوة نحو تطوير التفسير المقاصدي الذي يعتمد على افتراض وحدة جوهرية لعدد من الآيات في النص القرآني تدور حول موضوع معين واحد. والسؤال الذي يجب طرحه الآن هو كيف يمكن أن تنعكس وحدة الموضوع والمضمون على المنحى التشريعي للقرآن؟ (عودة، ٢٠٠٨، الترابي، د.ت.)

يبلغ عدد آيات الأحكام حوالي ٣٥٠ آية (من مجموع ٦٢٣٥ آية)، وتحديدها كان ذا معيار موضوعي بالأساس لكونها تشمل تنظيم الجوانب الواضحة والعملية للسلوك البشري. وذلك لأن الأحكام الفقهية تهتم عادة بالأوامر والنواهي وتتعلق بالعوامل الخارجية للسلوك وعواقبها التي يمكن إثباتها. كما اقتصرت آيات الأحكام على الأحكام العملية التي يمكن إثبات مخالفتها أيضًا بالأدلة المقبولة. ولكن بما أن القرآن لم يكن المقصود منه أن يكون كتابًا فقهيا قانونيا بل مصدرًا للإرشاد الأخلاقي والروحي، فيمكن للمرء أن يتصور آياته المبنية على القواعد بشكل مختلف بعض الشيء بحيث تتضمن، على سبيل المثال،

Copyright © 2024 JCMS

ليس فقط الأحكام العملية، ولكن أيضًا آيات وأقسام من السور تشمل جوهر الإيمان والنبوة والموضوعات الأخلاقية كالترغيب والترهيب والقصص والأمثال ومسائل الآخرة وغيرها مما يملك غاية مشتركة. كل هذا يمكن أن يصبح جزءاً من المعطيات التي يمكن أن تبرر استخراج آيات الأحكام من مجموعة أوسع بكثير من الآيات ذات المنحى الفقهي المحض.[١]

إن منهج التفسير الموضوعي يقربنا من فكرة بناء تفسير مقاصدي. يمكن للمرء، بعبارة أخرى، توحيد المنهجين الموضوعي والمقاصدي معًا من خلال جهد يدمج وحدة القصد في الوحدة الموضوعية، وبالتالي تعزيز المحتوى المقاصدي للموضوعي، أو الأفضل من ذلك، جعل التفسير المقاصدي نوعا جديدا من أنواع التفسير. ولا بد من تسجيل ملاحظة مهمة وهي أن التفسير الموضوعي متأخر بالمقارنة بأنواع التفاسير الموجودة، وما يهمنا هنا ببساطة هو أن تحديد المقصد والغاية لا يمكن أن يتم إلا من خلال المعرفة الكاملة بالموضوع في المقام الأول. ويمكن اعتبار التفسير المقاصدي مكملاً وداعمًا للتفاسير الموجودة. إن الإطار الأوسع المقترح هنا لتحديد آيات الأحكام سيسمح بدوره للتعاليم الأخلاقية والروحية للقرآن وكذلك رواياته وأمثاله التاريخية بإثراء بحثنا في تحديد المقاصد.[٢]

وهنا كلمة في موضوع التعليل الذي يعني في التراث الأصولي تحديد علة حكم النص، الشيء الذي في نظر البعض لا يختلف كثيرا عن مقصد أو غاية النص. ومع ذلك، عندما ينظر المرء إلى الجوانب الفقهية للتعليل والمناهج التقييدية التي اتبعها علماء الأصول تجاهه، فإن كلاً من المعنى المنطقي والمقاصدي للنص يتعرض إلى التخفيف والتقليص تحت وطأة القراءة الحرفية، مع التأثير العام المتمثل في الحفاظ على التعليل الفقهي والاجتهاد كي يتماشى بشكل وثيق مع القراءات الحرفية للنص (كمالي، ٢٠٠٨).

إن الخطاب الأصولي حول تحديد علة الحكم، والمعروف باسم مسالك العلة، يفرق بين العلة والحكمة، يتعبر الأولى ويهمل الأخيرة، حيث يجب أن تكون العلة منظبطة ومطردة، أما الحكمة فمتغيرة وعديمة الاطراد، ومن ثم لا توفر أساسًا موثوقًا للحكم والتشريع. وعلى الرغم من أن الحكمة هي في الأساس أكثر منطقية، إلا أنها لا تُقبل بديلا عن العلة. وللتوضيح، فإن القرآن يرخص للمسافر خلال

---

[١] ـ تحتل الروايات والقصص التاريخية للأمم الغابرة والأنبياء ما يقرب من ثمانية أجزاء من الثلاثين جزءًا من القرآن الكريم، وهي مليئة بالتوجيه الأخلاقي والإخلاص في الإيمان والصفات القيادية والموضوعات التعليمية وقصص عواقب الأمم. إن تهميش هذه الأمور قد يبدو بمثابة تهميش للجوهر الأخلاقي للتوجيهات القرآنية. انظر للمناقشة رضوان جمال الأطرش، "المقاصد الأصلية في القرآن الكريم عند الإمام ابن عاشور"، في: مقاصد الشريعة وتحقيقها في المجتمعات المعاصرة. "المؤتمر الدولي للفقه الإسلامي وتحديات القرن الحادي والعشرين"، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

[٢] ـ من الطرق الأصولية للكشف عن المقاصد: تخريج المناط وتحقيق المناط، وتخريج المناط بالإضافة إلى عدد من الطرق الأخرى ذات بعد فني الفنية. وانظر التفصيل، كمالي، الأصول (باب القياس).

Copyright © 2024 JCMS

شهر رمضان عدم الصوم؛ ويفرض صومه في غير السفر. علة هذه الرخصة السفر في حد ذاته، لا في مشقة السفر على اعتبار أن الناس يتفاوتون في احتمال المشقة. ولذلك فإن المشقة وإن كانت سببا في الرخصة لا يتلفت إليها؛ وإنما يعتبر السفر نفسه هو العلة الصحيحة. لاتخاذ نهج مقاصدي لتعريف العلة، يقترح أن يتم قبول الحكمة من حيث المبدأ بديلا للعلة. ومن الواضح أن الغاية المعنية من الرخصة هي دفع المشقة، وقد يصبح السفر نفسه في بعض الأحيان (كما هو الحال في عصرنا الذي يتميز بتوفر وسائل النقل السريعة والمريحة) واجهة فقهية وأقل من أن تكون مقنعة كعلة صحيحة.

المقاصد والسنة

ما قيل بشأن المنهج المقاصدي في أحكام القرآن، وبشكل أكثر تحديدًا في تحديد آيات الأحكام، يمكن أن يمتد، مع ما يلزم من تعديل، إلى ما يعادلها في الحديث، أي أحاديث الأحكام. وهي أيضًا أحاديث تتضمن الأحكام والأوامر والنواهي التي تقتضي الالتزام بها، وهي من تُكوّن الأحكام العملية في السنة. إن قدرًا كبيرًا من الأحاديث الفقهية تكمل آيات الأحكام إما عن طريق التفصيل أو التحديد أو تأكيد للأوامر القرآنية المتعلقة بالسلوك البشري. وقد تشمل هذه أمور العبادات والمعاملات، ولكنها تقدم أيضًا، ولو على نطاق محدود، أحكامًا جديدة للشريعة قد يسكت عن ذكرها القرآن.[٣]

إن أحاديث الأحكام أكثر عددا مقارنة بآيات الأحكام. وينسب لأبي حامد الغزالي أن أحاديث الأحكام، التي اختيرت وفقًا للمنهجية الأصولية، بلغ عددها نحو ١٢٠٠ حديثا. إن تحديد العدد الدقيق، سواء لآيات الأحكام أو الأحاديث، يعتمد كثيرًا على منهجية ومقصد هذا الاختيار.[٤] على عكس القرآن الكريم الذي لا يشوبه أي سؤال حول صحته، فإن قضية الصحة تُطرح حول الحديث، وكذلك حول اختيار أحاديث الأحكام من الكم الهائل من الأحاديث: وإذا تم اقتراح منهج مقاصدي في اختيار أحاديث الأحكام، فسيحتاج إلى التحقق من صحة الحديث في المقام الأول. ومع ذلك، فإن مسألة صحة أحاديث الأحكام قد لا تكون صعبة مقارنة بغيرها من الأحاديث؛ ذلك لأن أحاديث الأحكام يتم التحقق منها بشكل عام واعتمادها في متن الفقه وأحكام الشريعة، وغالبًا ما يتم إقرارها بالإجماع العام والعمل بها (القرضاوي، ١٩٩٠، ص١٣٥).

---

[٣] ـ على سبيل المثال، حق الشفعة وفي حديث عدم جواز خطبة على خطبة المسلم.

[٤] ـ وهذا هو السبب الرئيسي وراء اختلاف ترقيم آيات الأحكام أيضًا من ٢٠٠ إلى ٣٥٠، أو ٥٠٠، أو حتى ٦٠٠، اعتمادًا على درجة التحديد والتقييد المطبق في الاختيار.

Copyright © 2024 JCMS

بما أن التفسير الموضوعي قد حظي بالفعل بقبول عام بين أنواع تفسير الموجودة، فيمكن للمرء أن يقترح نفس النهج لآيات الأحكام. ولقد تمت إلى حد ما محاولة تحقيق الوحدة الموضوعية في الجزء الأكبر للحديث وتقسيم مجموعاته الموجودة، تمامًا كما هو الحال فيما يسمى بكتب "السنن" حيث في مجملها تجميع لأحاديث الأحكام فقط. علاوة على ذلك، فإن الجهد المبذول للتأكد من الوحدة الموضوعية في الحديث من المرجح أن ينسجم مع آيات الأحكام – لأن الكثير من أحاديث الأحكام تكرر أو تكمل آيات الأحكام. ومن ثم فمن المحتمل أن عددًا أقل فقط من الأحاديث، في فئة الأحكام على الأقل، سيُترك لمحاولة مستقلة للتصنيف على أساس الموضوع والقصد. وإذا كان على المرء أن يستوعب القصد العام للحديث وروحه ومنطقه بما يتوافق مع القرآن، فإن معايير اختيار الحديث في فئة الأحكام يجب أن تكون تقريبًا هي نفسها التي يتم اقتراحها فيما يتعلق بآيات الأحكام.

إضافة إلى ذلك، فإن العنصر الظرفي في الحديث أكبر مقارنة بالقرآن، حيث من المعروف أن قدرًا كبيرًا من الأحاديث تناولت مواقف معينة قد ترقى إلى سَنِّ حكم شرعي عام من غيره. لذلك من المهم عند قراءة الحديث أن يكون المرء على دراية بمناسبته وسياقه الأصلي، وأن يتجنب، كما حذر ابن عاشور، من إغراء ظاهر اللفظ في الحديث. "فإن التمسك بظاهر اللفظ من السنة قد يفوت تحقيق روحها ومقصدها، بل الأدهى من ذلك، إذا تحرك الإنسان في الاتجاه المعاكس دون قصد، ولو من خلال الالتزام الظاهري بنصها"، فوفقًا لابن عاشور فإن قدراً كبيراً من السنة يتعلق بحالات وأحوال معينة، ولا يمكن اعتباره بسهولة أساساً للتشريع الشامل. وقد يستلزم ذلك كثرة اللجوء إلى التقييد والتعميم والتخصيص لأحكام السنة. وكان هذا لحد ما هو السبب الذي دفع النبي صلى الله عليه وسلم إلى ثني أصحابه عن كتابة حديثه. (ابن عاشور، ١٩٩٨، ص٣٢٢؛ الميساوي، ٢٠٠٦). لذا فمن المستحسن قراءة تفاصيل أحكام الحديث في ضوء مقاصد الشريعة وأهدافها العامة. لقد فهم الصحابة السنة بهذه الطريقة واكتسبوا البصيرة من خلال الانخراط المباشر في تعاليمها – ولو كان ذلك خلال السماح لأنفسهم أحيانًا بالابتعاد عن نص الحديث لصالح مقصده. ويتم توضيح ذلك على النحو التالي:

(أ) قام النبي صلى الله عليه وسلم بتوزيع أراضي خيبر على الجنود المسلمين حسب ما قضى به القرآن (٨:٤١)، ولكن في وقت لاحق رفض الخليفة عمر بن الخطاب توزيع أراضي العراق على أصحابه. وأمر بدلاً من ذلك أن تبقى الأراضي المفتوحة لأصحابها وأن عليهم دفع خراجها. وقد فعل ذلك بناءً على نظر مفاده أنه إذا وزع الأرض الخصبة، فسيصبح الصحابة ملاك أراضٍ مستقرين بعيدًا

Copyright © 2024 JCMS

عن المدينة، وربما يهملون الجهاد. فخالف ظاهر حكم السنة، لعلمه أن ذلك يتوافق مع القصد الذي كان النبي نفسه يراه بسبب تغير الأحوال (ابن عاشور، ١٩٩٨، ص١٣٠).

(ب) ويمكن رؤية نفس الاتجاه في حكم حديث التسعير (أبو داوود، ١٩٩٨.، حديث رقم ٣٤٥١). حيث رفض النبي صلى الله عليه وسلم طلبًا من أصحابه للتحكم في الأسعار وقت ارتفاعها في سوق المدينة المنورة، وقال إن تحديد أسعار السلع قد يكون غير عادل لموردي السلع. غير أن التابعين بما فيهم "فقهاء المدينة السبعة" عملوا بخلاف ذلك حيث اعتبروا أن مقصد ضمان أسعار السوق العادلة يحافظ في الواقع على أسعار المواد الأساسية. وقد علق ابن تيمية (ت ١٣٢٨)، الذي تحدث مؤيدًا لهذا الحكم الأخير، بأن الغرض هو ضمان أسعار عادلة؛ وقد تناول الحكم الأصلي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هذا المقصد، ويمكن تحقيق القصد نفسه على أفضل وجه من خلال إدخال ضوابط مدروسة بعناية على أسعار الأساسيات، بسبب تغير ظروف السوق (ابن تيمية، ١٩٩٨؛ كمالي، ١٩٩٤).

(ت) في الحديث المشهور: "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ" (البخاري، ١٩٩٣، حديث رقم: ٦٧٦٤). والإجماع أنه لا يرث غير المسلم مسلماً، وذهب الجمهور أيضاً إلى أن المسلم لا يرث من غير المسلم أيضاً. إلا أن كثيرا من أعلام الصحابة والتابعين منهم معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان ومحمد بن الحنفية وسعيد بن المسيب ذهبوا كما روى ابن تيمية، إلى جواز أن يرث المسلم من قريبه غير المسلم، كما أجاز النبي صلى الله عليه وسلم نفسه ذلك في بعض الحالات. ويضاف إلى هذا أن الكافر في الحديث المذكور هو الكافر الحربي، وهو الذي يحارب المسلمين. وقد ثبت أيضاً عن كبار الصحابة علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود أن المرتد يرثه أقاربه المسلمون وأن حالهم لا يدخل في نص الحديث المتقدم. ويضاف أيضًا إلى ذلك أن الكافر الحربي في هذه الحالة يمنع أيضًا غير الذميين وكذلك المرتدين والمنافقين (ابن القيم، ١٩٨١). لقد فهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذا الحديث في ضوء المقاصد. تحليل مفاده أن السماح للمسلمين بأن يرثوا من أقاربهم غير المسلمين من شأنه أن يشجع غير المسلمين على اعتناق الإسلام ولن يثنيهم احتمال حرمانهم من تركة أقاربهم غير المسلمين. عندما يعلم أن اعتناق الإسلام لا يعني فقدان الميراث من الأهل غير المسلمين؛ فهو بمثابة حافز، وهو سبب مناسب لتخصيص المصطلحات العامة للحديث المذكور (ابن القيم، ١٩٨١؛ الدارس، ٢٠٠٦).

Copyright © 2024 JCMS

(ث) يجوز للمرأة التي جاءها الحيض في الحج أن أن تستمر في تأدية مناسكه ما عدا الطواف حول الكعبة (البخاري، ١٩٩٣، حديث رقم: ٢٩٤). قراءة ابن تيمية لهذا الحكم من الحديث قاده إلى استنتاج أنه إذا كان مانع الحيض يمنع المرأة من إكمال حجها ويتطلب منها العودة من مسافة طويلة في نفس العام أو الذي يليه، فإن ذلك لمشقة، وهو ما يتعارض مع روح الشريعة ومقاصدها. وأضاف أنه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن من الصعب على نساء المدينة تحمل هذه المشقة، ولكن مع توسع المجالات الإقليمية للإسلام والقضايا المتعلقة بالسلامة الجسدية للنساء اللواتي تسافرن بمفردهن، بالإضافة إلى النفقات الإضافية، فإن إتمام الحج والطواف يكون موافقا لمقصود الشرع وغاياته. وأضاف ابن تيمية في ملاحظة عامة أن الطهارة ليست شرطا في الطواف، وأيضا أن الواجب الشرعي يجوز تعليقه بسبب المشقة التي لا تطاق، وهو الأمر هنا. لكن إذا استطاعت المرأة البقاء في مكة إلى نهاية حيضها دون مشقة كبيرة، وجب عليها ذلك، وإلا فينصح لها بالاغتسال والطواف (ابن تيمية، ١٩٩٨).

إن هذه الأمثلة تبين أن شرطا معينا من السنة إما أن يخفف أو يعطى تفسيرا بديلا، أو حتى ينقلب إلى نقيضه، من أجل تحقيق مقصد وهدف أسمى للشريعة. ويمكن إيراد أمثلة كثيرة من القرآن والسنة غير هذا. وخلص ابن تيمية الذي نظر في مثل هذه القضايا إلى أن الأوامر والنواهي النصية في الشريعة لا تبطل فهمها ومضمونها القائم على المصالح والمقاصد. فإن الله تعالى أنزل القرآن وأرسل الرسول ليحقق اليسر ويدفع العسر والفساد والجور. وينبغي من حيث المبدأ الالتزام بأحكام الشرع الواضحة في كل وقت، وبقدر الإمكان، حتى لو لم يرى فيها فائدة أو ضررا. لكن إذا غلب ضرر الأمر أو النهي على نفعه، وجب بذل الجهد في تقليل الضرر حتى ولو ترك الأمر الأدنى أو وقع النهي الأقل ضرراً (ابن تيمية، ١٩٩٨؛ الدارس، ٢٠٠٦).

المقاصد والحضارة:

تتغيا مقاصد الشريعة في الحضارة الإسلامية رؤية موجهة نحو الرفاهية للبشرية جمعاء من خلال إعطاء الأولوية الواضحة لمصالح الإنسانية كما هو موضح في قائمة الضروريات. كما اهتمت المصادر الشرعية الإسلامية بزراعة الأرض وتنمية مواردها. وهذا جزء لا يتجزأ من دور الأمة واستخلافها في الأرض. إن إقامة نظام اجتماعي عادل، وتعظيم العقل البشري من خلال الدعوة إلى التعليم والتقدم العلمي، والاهتمام

Copyright © 2024 JCMS

بوحدة الرابطة الأسرية، وخلق الثروة واكتسابها ونقلها بشكل مشروع، جزء لا يتجزأ من مهمة البشرية في الخلافة والنهوض بالحضارة الإنسانية (العمران). ومع ذلك، يجب إدارة الثروة بحكمة لتمكين أصحابها من تحقيق معنى ﴿**وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ**﴾ (الحديد: ٧)، ﴿**وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمْ**﴾ (النور: ٣٣). إن الكسب الحلال هو الوسيلة الأساسية لتحصيل الثروة في الشريعة الإسلامية. ومن ثم فإن جميع الأفراد الأصحاء ملزمون بكسب لقمة عيشهم وتجنب أن يصبحوا عبئا على الآخرين ﴿**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾ (التوبة: ١٠٥). وقد أخضعت الأرض لمنفعة الإنسان، ثم طُلب من الإنسان: ﴿**هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖۗ وَاِلَيْهِ النُّشُوْرُ**﴾ (الملك: ١٥). إن العمل الصادق الذي يقوم به المرء قصد الوفاء بمسؤوليته تجاه أسرته ومجتمعه يعادل عبادة ينال بها رضا الله تعالى﴿**اَنِّيْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى**﴾ (آل عمران: ١٩٥).

وفيما يتعلق بالإدارة الحكيمة والسليمة للثروات، يتم توجيه المسلمين إلى: **{وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا**﴾ (النساء: ٥). إن التعاون على أعمال الخير بين الشعوب والأمم هو مقصد قرآني، بل هو مقصد عالمي ومسؤولية الأفراد والمجتمعات في الإسلام (٤٩:١٣؛ ٥:٢). فالناس يختلفون، كما يؤكد القرآن، في مواهبهم وقدراتهم الطبيعية، ولذلك يحتاج بعضهم إلى ما قد يكون لدى البعض الآخر. وبذلك يصبح التعاون من أجل تحقيق المنفعة المتبادلة ضرورة في الرؤية القرآنية ولبنة من لبنات الحضارة الإنسانية على الأرض. وتتغيا تلك الرؤية أيضًا توزيعًا عادلاً للثروة والفرص بين الناس، من خلال العمل المفيد والتعاون فيما بينهم. وهكذا يصبح بناء الأرض من خلال التعاون من أجل مصلحة الناس مقصدًا عالميًا للإسلام، يقوم على المساواة العامة بين جميع المشاركين فيه. والمساواة العامة هي معنى الحديث التالي: "يا أيها الناسُ! إنَّ ربَّكم واحدٌ، وإن أباكم واحدٌ، ألا لا فضلَ لعربيٍّ على عجميٍّ، ولا لعجميٍّ على عربيٍّ، ولا لأحمرَ على أسودَ، ولا لأسودَ على أحمرَ إلا بالتقوى إنَّ أكرَمكم عند اللهِ أتقاكُم" (عطية، ٢٠١١).

الكشف عن المقاصد

يبدأ هذا القسم بتمييز موجز بين المقاصد والمصالح؛ ثم تتم مناقشة أكثر تفصيلاً لشرح المنهجية التي يتم من خلالها الكشف عن المقاصد وتحديدها: من خلال النص والعقل (الاستدلال أيضًا) والاستقراء، والفطرة.

Copyright © 2024 JCMS

غالبًا ما أُخذت المقاصد والمصالح واستعملا على وجه الترادف. ومن المسلم به أن بينهما تشابهًا في العديد من النواحي، لكنهما يختلفان أيضًا في أشياء أخرى. المقاصد هي الغايات التي تتمتع بالثبات والديمومة، ولذلك وصفها الشاطبي بأنها "أصول الدين، وقواعد الشرع، وكلية الملة" (الشاطبي، ١٩٧٥، ج٢، ص٢٥). وعلى نفس المنوال جاء وصف ابن عاشور للمقاصد بأنها إما "قطعي أو ظني قريب من القطعي" (ابن عاشور، ١٩٩٨، ص٢٢٥). ومن ناحية أخرى، فإن المصالح ظرفية إلى حد كبير وقابلة للتغيير. ومن هنا تميل المقاصد إلى أن تكون في مرتبة أعلى من المصالح وتشكل في كثير من النواحي معايير صحتها.[٥] كما أن المقاصد مبنية على مرجعية القرآن والسنة، في حين أن المصالح، وخاصة المصالح المرسلة، لا تستند إلى نص. يمكن أن تكون المقاصد والمصالح متقاربة ومتكافئة، لكن من الممكن أيضًا أن ترتبط ببعضها البعض بصفتها وسائل وغايات. فالمقاصد تشير إلى أهداف وغايات عليا، في حين أن المصالح يمكن أن تكون نفس المقاصد أو قد تكون بمثابة وسائل لتحقيقها.

وكما ذكرنا سابقًا، فقد قامت النظرية الفقهية في أصول الفقه بتهميش الجانب المقاصدي، ولهذا السبب ظلت منهجية تحديد المقاصد متخلفة أيضًا.

إن النص الواضح والصريح (القرآن والحديث) هو الناقل الرئيسي للمقاصد بالإجماع. على الرغم من أن مقصد حفظ العقل ضمن الضروريات، إلا أن علماء المسلمين اختلفوا فيما إذا كان يمكن للعقل تأييد صحة مقصد ما دون سلطة دليل شرعي أو نقلي. فهل يمكن للمنطق وحده أن يحدد ويثبت مقصد الشريعة وغايتها، وما هي المؤشرات الرئيسية لتحديد المقاصد؟

١. **النص الصريح**: إن أقوى دليل على صحة المقصد هو قطعيات القرآن أو الحديث. وإلا جاز اللجوء إلى ما أسماه الشافعي والجويني بالاستدلال، وهو ما قاله عز الدين بن عبد السلام من قبيل مصطلحات مختلفة كالعقل والتجربة والفطرة. وهذه المصطلحات تعادل تقريبًا مصطلحات الاستقراء عند الشاطبي.

يمكن استخدام كل طريقة من الطرق السابقة بوصفها مؤشرات للمقاصد، سواء كانت مستقلة عن بعضها البعض أو مجتمعة، بشرط استيفاء المتطلبات التالية:

(أ) إذا كان هناك نص واضح يثبت صحة المقصد، ولا نص آخر يشكك فيه.

(ب) أن يكون المقصد المعني خالياً من التعارض مع مقصد آخر مماثل له.

---

[٥] - وهذا مذهب أبي حامد الغزالي الذي لا يراعي المصلحة إلا إذا كانت معتبرة شرعا.

Copyright © 2024 JCMS

(ت) أن يستوفي القصد الشروط الأربعة: الثبوت والظهور والاطراد، والانضباط. إن تعدد الأساليب التي يتم من خلالها التعرف على مقصد يزيد من المصداقية، في حين أن استخدام طريقة واحدة، في هذه الأثناء، لا يقلل من قيمة النتيجة التي تم التوصل إليها (ابن عاشور، ١٩٩٨). وفي حالة وجود تعارض بين أسس الأدلة لمقصدين يجوز الرجوع إلى قواعد التفسير المتعلقة بالتعارض والترجيح.

٢. **الاستقراء:** اقترح الشاطبي (ت ١٣٨٨) الاستقراء كمؤشر شرعي لتحديد المقاصد بجوار النص. يمكن تحديد مقصد الشريعة من خلال النص، وإلا فيمكن اللجوء إلى قراءة عامة لمجموع النص الشرعي من خلال تأمل وتتبع الجزئيات وملاحظات الإشارات بشكل يضمن ملاحظة قصد الشارع من خلال كل تلك الجزئيات. ويوضح الشاطبي ذلك بقوله إنه لا يوجد في القرآن نص محدد على أن الشريعة وُضعت لتحقيق مصلحة العباد. ومع ذلك فهذه نتيجة نهائية مستمدة من قراءة كلية للقرآن (الشاطبي، ١٩٧٥؛ القرضاوي، ١٩٩٠).

وفي ذات السياق فإن القرآن الكريم لم يعدد المقاصد الضرورية الخمسة في نص واضح، ولكن تم تحديدها عن طريق الاستقراء والقراءة المستقصية لعموم القرآن. ويوفر الأسلوب الاستقرائي أيضًا نظرة ثاقبة للأدلة المصدرية للمقاصد والتي يمكن أن تقلل من احتمالات الخطأ. وفي بعض الأحيان يتخذ الناس مواقف قوية بناءً على أدلة ضعيفة، كما هو الحال في حالة زواج الأطفال، والقوامة أو الولاية على النساء الراشدات، بدعوى أنها متطلبات شرعية، حتى في غياب دليل واضح. وينبغي في مثل هذه الأحوال البحث عن الأدلة في النص الواضح، وإلا لجأ إلى قراءة عامة للنص والتحقق من غرضه. على سبيل المثال، إذا كانت الكرامة والمساواة والعدل والإحسان هي المقاصد الأساسية للشريعة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف تنعكس هذه المقاصد على القضايا الخلافية؟

وقد تكون المشكلة هنا تتعلق بالاستخدامات الصحيحة لمفهومي القوامة والولاية في السياقات المعاصرة، وتظهر الأدلة أن إساءة استخدام سلطة الولاية على النساء بغض النظر عن العمر أصبح واسع النطاق لدرجة أنها تستدعي إجراء بحث جديد حول أدلة الاجتهاد في هذه القضية، لأجل حصر نطاق الولاية أو القوامة الوصاية على تطبيقاتها الصحيحة فقط، قد يحتاج المرء إلى محاولة تفسير جديد للأدلة المصدرية في ضوء المقاصد. وتتسم إساءة استخدام المصطلحين بالإهمال

Copyright © 2024 JCMS

الواضح للكرامة الإنسانية، وحرمانهن من العدالة والمعاملة الحسنة. فهذا البحث والاجتهاد المقاصدي له ما يبرره ببساطة لأن العديد من التطبيقات المسيئة لمفهوم الولاية و القوامة تنتهك المقاصد العليا للشريعة.

٣. **العقل:** هل يمكن أن نقبل مصداقية العقل كمحددٍ للمقاصد إلى جنب النص أو حتى في غياب نص صريح؟ أجاب الفقهاء سواء السابقين أو المحدثين أجوبة مختلفة. ويبدو أن القلة فقط يتفقون على أن العقل وحده يمكنه إثبات صحة المقاصد دون أي دليل نصي. ومع ذلك، فقد اتفق معظمهم على أن العقل يمكنه تقييم السلوك البشري المتعلق بالمعاملات، لكنه لا يمكن أن يوفر أساسًا موثوقًا لتقييم العبادات.[٦] ويميل الخطاب حول هذه النقطة إلى السير بالتوازي، في معظمه حول إثبات المصلحة. وقد سجل الغزالي (ت ١١١١) أنه قال: "بِالْعَقْلِ... مِنْ مَصَالِحِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا" (الغزالي، د.ت، ج٤، ص١١٥). ومع ذلك، أضاف الغزالي أن المصداقية تُعطى إلى عقول أصحاب الحكم السليم ومن يعرفون عادات وثقافة المجتمع. لاحظ عز الدين بن عبد السلام (ت ١٢٦٢) أن "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك في معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع، أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أربح المصالح فأربحها محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك...وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض... وأما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلّا بالنقل" (العز، ١٩٩٩، ج١، ص٧-٨). ووجهة نظر ابن تيمية حول سلطة العقل مشابهة، مع الإشارة إلى الفطرة البشرية (ظاهر الدين، ٢٠٠٩). والتي تلعب أيضًا دورًا في تحديد المقاصد، كما هو موضح أدناه.

وقد تحدث الجويني عن مكانة الاستدلال في أقسام الأدلة المعترف بها. وقد كان أنصار الاستدلال بشكل أساسي من المالكية والحنفية والشافعية، وكلهم قبلوا الاستصلاح كأصل شرعي معتمد. ويعتبر المذهب الشافعي أن الاستدلال أصل صحيح حتى لو لم يكن من الممكن إرجاعه إلى نص واضح، بشرط أن يعمل بالقرب من معنى وروح "الأصول" الثابتة (الجويني، ١٩٧٨، ج٢، ص١١٤). أشار الإمام الشافعي في مسألة الاستحسان. حيث امتاز الصحابة بالمرونة وكلما لم

[٦] ـ وهذا قول الجويني والسرخسي والسلمي وابن تيمية. ويلاحظ أيضًا أنه بما أن الإمام مالك قبل المصلحة المرسلة كأساس للفقه والحكم، فيمكن افتراض أنه قبل العقل كدليل على المقاصد أيضًا. انظر التفاصيل ظاهر الدين بن عبد الرحمن، مقاصد، ١٠٢.

Copyright © 2024 JCMS

يجدوا حكماً منصوصا عليه في مسألة ما، لجأوا إلى الاستدلال (الجويني، ١٩٧٨، ج٢، ص١١٧).

العقل مستمد من الحواس، لكنه قادر على تجاوز المحسوسات، على الرغم من أنه لا يصل إلى نطاق الوحي؛ يؤدي العقل عددًا من الوظائف. فهو يدرك الغيب على أساس ما يرى عن طريق الاستنباط، ويستمد الكليات من الجزئيات الملموسة، ويتعرف على الحقيقة البديهية، ويربط الأسباب بالنتائج. وهو معيار المسؤولية، والمعيار الذي كرم الله به الإنسان على سائر خلقه. كما أن العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الإنسان من خلالها معرفة الشريعة وجوهر المسؤولية والتكليف. ولذلك فإن العقل البشري هو أصل موثوق للحكم في غياب الوحي، بشرط أن يكون الحكم الذي تم التوصل إليه منسجما مع الروح العامة وهدي القرآن.

قد تكون هناك اختلافات دقيقة بين العقل والحكمة، إلّا العقل يجب أن يهدف إلى الشمول والاندماج مع الحكمة. قد يكون هذا إلى حد ما ضمن مسألة المعرفة التي يمكن أن يُحصّلها العقل من الثقافة التي تُولِّد الحكمة من خلال التجربة. ينبغي للدروس المستفادة من أخطاء الماضي أن تنير وجهة نظر المرء حول المنطق الرسمي والاستدلال والقياس المنطقي الذي قد يكون مستوحًا من الحكمة الثقافية والبصيرة المكتسبة من التجربة أو غيرهما.

٤. **الفطرة الإنسانية:** هي ميل متأصل في تكوين الإنسان لقبول الخير ورفض الشر. والفطرة مصطلح قرآني يدل على طبع إنساني متأصل في بني آدم، مما يجعله جامعًا بحكم قواسمه المشتركة. إن التكليف القرآني للإنسان المتمثل في الخلافة في ضوء الآية الثلاثين من سورة البقرة يجعل الجميع مستأمنين على حمل هذه الأمانة الإلهية ومهمة عمارة الأرض. تشير الفطرة إذن إلى الطبيعة الفطرية لخلفاء الله المستأمنين، الذين يتشاركون بتسوية الله لهم بالخِلقة ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾ (سورة ص: ٧٢)، ويتفوقون في مراتب التكريم على بقية مخلوقاته: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾ (سورة الإسراء: ٧٠). ويتجلى هذا أيضًا في تسمية الإسلام لنفسه بدين الفطرة، وهو دين ينسجم مع الطبيعة الإنسانية المستنيرة.

ويميل ابن سينا (ت ١٠٣٧) في كتابه النجاة، إلى مساواة الفطرة بالعقل في فقرة يتحدث فيها عن الفطرة بوصفها الحالة الطبيعية التي يأتي بها المرء إلى هذا العالم قبل التعرض إلى واقع المجتمع

Copyright © 2024 JCMS

وعاداته. ثم يبدأ في إدراك وفهم الحقائق والمحسوسات. فإذا عُرض عليه شيء يشك فيه وأمكن الشك عنده فالفطرة لا تشهد به. ومن ناحية أخرى، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة بالضرورة. غير أن ابن سينا يعترف أن ليس كل ما تؤكده فطرة الإنسان صحيحا؛ إن الحقيقة هي قدرة العقل البشري الفطري على تمييز القيم، الخير والشر، فيما تدركه الحواس (ابن سينا، ١٩٨٥).

وقد ربط ابن عاشور (ت ١٩٧٤) المقاصد بالفطرة، مستشهدًا بنص قرآني، وخلص إلى أن الشريعة ومقاصدها متوافقة مع الفطرة (ابن عاشور، ١٩٩٨).

﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًاۗ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَاۗ لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِۗ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُۙ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ**﴾ (سورة الروم: ٣٠)

ومن ثم فإن الفطرة موهبة متأصلة، ومنسجمة مع الإسلام بشكل أساسي. ومن الواضح مع ذلك أن الله لم يترك شؤون الإنسان للحكم بالعقل وحده.

بالنسبة لابن عاشور، تشير الفطرة أيضًا إلى الخلقة والنظام الطبيعي الذي وهبه الله في كل مخلوق. والفطرة الإنسانية تتكون من تجليات باطنة وظاهرة. فالمشي على قدمين من فطرة الإنسان الجسدية كما هو الحال مع عقله ومنطقه. وكذلك ربط التأثيرات بأسبابها والاستنتاج منها يعتبر فطرة فكرية. وقال إن أحكام الشريعة تهدف إلى الانسجام مع الطبيعة البشرية ولكنها تسعى أيضًا إلى تحريرها وتنويرها ضد الخرافات والمؤثرات المفسدة. على سبيل المثال، بقاء النوع، والتعاون من أجل الصالح العام، وحفظ النفس والنسب، كلها تتوافق مع الميول البشرية الطبيعية. وبالمثل، فإن بناء الأرض والحضارة الفاضلة فيها، وطلب العلم والإبداع الفكري يتوافق مع الفطرة الإنسانية (ابن عاشور، ١٩٩٨). ولا يهدف الإسلام إلى قمع الطبيعة البشرية الفطرية أو استئصالها.

يشير ابن عاشور إلى ألواح حمورابي، وقوانين مصر القديمة، والشريعة الموسوية، وزرادشت، وكذلك الهند القديمة وما إلى ذلك، لكنه يضيف أنه لم يكن لأي منها خصائص العالمية التي من شأنها أن تتجاوز حدودها الجغرافية والاجتماعية والثقافية التي ظهرت فيها. ومن ناحية أخرى، ظهر الإسلام في عصر ومكان محافظ على بساطته بمعزل عن المجالات الحضارية الكبرى في العالم القديم. وقد ظهر الإسلام في بيئة عربية، لكنه لم يحصر نظرته أبدًا في هذا السياق، وكما أعلن القرآن، فقد جاء برسالة عالمية لتوجيه الإنسان. اعترف الإسلام بتنوع الشعوب والثقافات وقوانينهم

Copyright © 2024 JCMS

ولغاتهم (القرآن الكريم، ٤٨:٥؛ ٢٢:٣٠؛ ٢:١٣٦) وشجع على الاعتراف والصداقة بينهم (١٣:٤٩). يوصف المجتمع المسلم بأنه المجتمع الوسطي (أمة وسط)، الملتزم بالاعتدال والعدل (٢: ١٤٣). "إن جوهر كل الفضائل والفطرة السليمة يكمن في الاعتدال في جميع الأمور"(ابن عاشور، ١٩٩٨، ص٢٦٨). لاحظ الميساوي وهو أحد شراح ابن عاشور، أنه من خلال فهم هذا الأخير للفطرة، يمكن للمرء أن يتصور عالمية الإسلام و"الطرح القائل بأن مقاصد الشريعة متأصلة في فطرة الإنسان [...] [يدل على] صفة أساسية للشريعة" (الميساوي، ٢٠٠٦، ص٨٤).

إن الفطرة ينبغي أن تمكن المرء من تحديد ما يجب أن يحميه، وكيف يحميه الإسلام، وماذا يحدث عندما يفقده، وكيف يمكن استعادة التوازن الطبيعي عندما يختل. وعلينا أن ندرس مختلف معايير "التقدم الحديث" التي قد لا تتماشى مع التطور الصحي للفطرة البشرية، كما سأوضح أدناه.

(أ) حث البعض على استخدام مرافق ما قبل المدرسة للأطفال في سن الثلاث سنوات من العمر والذي يعتبر مبكرا لمساعدتهم على أن يصبحوا أذكياء بسرعة. قد يكون الالتحاق بالمدرسة في سن الثالثة بمثابة التنشئة الاجتماعية الجيدة، ولكنه سابق لأوانه، بل وربما يحرم الأطفال من طفولتهم. وفطرة الأطفال الصغار أن يتعلموا باللعب لا بالدراسة. كما أن الإفراط في التدريس بعد المدرسة يؤدي إلى حرمان الأطفال من ميولاتهم الطبيعية؛ ثم يكبرون محرومين وغير متوازنين عاطفياً.

(ب) أدى الدافع المتواصل للتقدم التكنولوجي إلى دفع القوى الصناعية إلى الإفراط في استخدام الموارد الطبيعية. غالبًا ما تؤدي الرغبة في اكتساب التفوق التكنولوجي على صناعة أو دولة منافسة إلى تضحية مشينة بالأرواح البشرية والقيم البشرية. ويبرز مصنعو الأسلحة في العالم بتجاهلهم التام لحقوق الإنسان والقيم الطبيعية. إن التدهور البيئي وحوادث الكوارث الطبيعية المتزايدة دليل على هذه التجاوزات وتجاوزات الدول والشركات المنتجة للنفط في سعيها العدواني لتحقيق مكاسب تجارية. إن كل هذا أدى إلى اختلال التوازن الطبيعي الذي تتطلبه الفطرة، وفي بعض الحالات إلى حد عدم الرجوع.

(ت) حولت وسائل الإعلام والإعلانات السائدة النساء إلى رموز جنسية تشوه كرامتهن الإنسانية. فيمكن مثلاً الإعلان عن سيارة أنيقة على حقيقتها دون إضافة فتاة نصف عارية

Copyright © 2024 JCMS

إلى الصورة. ومع ذلك فإن الاختلالات الناجمة عن الجشع والإعلانات المسيئة تتجاوز الفطرة الطبيعية، والأسوأ من ذلك أنها تضع السيارة فوق سعر الكرامة الإنسانية.

(ث) يمكن ملاحظة اتجاهات مماثلة لزعزعة التوازن الطبيعي للقيم في مبادرات الحركات النسوية. وفي سعيهم إلى الحرية، يتم في بعض الأحيان إهمال احتياجات الأطفال إلى أمهاتهم واهتمامهم، وأولويات الأمومة، ويتحمل المجتمع التكاليف. وهكذا ينشأ الأطفال غير متوازنين عاطفياً حيث نراهم يشتركون في عصابات الدراجات النارية، ويرقصون في النوادي الليلية، ويتعاطون المخدرات، وما إلى ذلك.

توسيع نطاق المقاصد

إن محاولتنا لفتح نطاق المقاصد ونظريتها تقترح استخدام المقاصد بوصفها معايير، بالمعنى الواسع، لتقييم جميع الأحكام الشرعية، وخاصة تلك المتعلقة بالفتوى والاجتهاد المرتبطة بالقضايا الجديدة. وقد منحت الدراسات الإسلامية التقليدية هذه المكانة لأصول الفقه الذي يستخدم كمعايير لصحة اتخاذ القرارات والبحث القانوني. نقترح الآن إسناد هذا الدور للمقاصد، وفي الوقت نفسه استخدام مواد أصول الفقه التي غالبًا ما تؤيد وتثري نطاق الاستدلال القانوني والاجتهاد. والغرض من ذلك هو تحقيق التوازن بين قواعد الشريعة وأهدافها ومقاصدها العليا مع التأكد في الوقت نفسه من أن صيغنا وأساليبنا لا تنخرط في تفاصيل فنية مرهقة. ولا شك أن الدقة المنهجية مهمة، ولكن لا ينبغي السماح لها بإبعاد الباحث عن مقاصد الشريعة وغاياتها، وهو الأمر الذي عجزت منهجية أصول الفقه عن تجنبه. ينبغي أن تظل رفاهية الإنسان هي المقصد الأعظم للشريعة. نقلاً عن الشاطبي:

"لما ثَبَتَ أَنَّ الْأَحْكَامَ شُرِعَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ كَانَتِ الْأَعْمَالُ مُعْتَبَرَةً بِذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِيهَا كَمَا تَبَيَّنَ، فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي ظَاهِرِهِ وَبَاطِنِهِ عَلَى أَصْلِ الْمَشْرُوعِيَّةِ؛ فَلَا إِشْكَالَ، وَإِنْ كَانَ الظَّاهِرُ مُوَافِقًا وَالْمَصْلَحَةُ مُخَالِفَةً؛ فَالْفِعْلُ غَيْرُ صَحِيحٍ وَغَيْرُ مَشْرُوعٍ؛ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ الشَّرْعِيَّةَ لَيْسَتْ مقصودة [لأنفسها] وَإِنَّمَا قُصِدَ بِهَا أُمُورٌ أُخَرُ هِيَ مَعَانِيهَا، وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِي شُرِعَتْ لِأَجْلِهَا؛ فَالَّذِي عَمِلَ مِنْ ذَلِكَ عَلَى غَيْرِ هَذَا الْوَضْعِ؛ فَلَيْسَ عَلَى وَضْعِ الْمَشْرُوعَاتِ" (الشاطبي، ١٩٩٥، ج٢، ص٢٨٥).

ولم يكتب ابن رشد (ت ١١٩٨) عن المقاصد تحديدًا. ومع ذلك، فإن خاتمة كتابه المهم، بداية المجتهد، حددت تحقيق الفضائل الأخلاقية والروحية مثل الشكر والطهارة والعدل والكرم كغايات لجميع

Copyright © 2024 JCMS

الأحكام. وبالمثل، أشار في فصل المقال إلى أن الغرض النهائي للفقه هو ببساطة الدفاع عن الحق والتشجيع على العمل به. وفي مقال مثير للاهتمام عن ابن رشد، لاحظ الريسوني أن ابن رشد لفت الانتباه من خلال هذه التصريحات إلى المقاصد الأساسية للشريعة، أي الجوانب الأخلاقية والروحية للسلوك التي تم التأكيد عليها في القرآن وإبراز فضائل الإيمان والطهارة والحكمة (القرآن ٦٢: ٢) (الريسوني، ١٩٩٩). كما أكد ابن قيم الجوزية، أحد أعلام الفقه الحنبلي، على أولوية المعايير الأخلاقية للهيكل بأكمله من القيم الإسلامية:

"فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكَمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنْ الْعَدْلِ إلَى الْجَوْرِ، وَعَنْ الرَّحْمَةِ إلَى ضِدِّهَا، وَعَنْ الْمَصْلَحَةِ إلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنْ الْحِكْمَةِ إلَى الْبَعْثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنْ الشَّرِيعَةِ وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ" (ابن القيم، ١٩٧٣، ج١، ص٣٣٣).

وقد حدّد ابن عاشور المقصد الأعظم للشريعة بأنه "يتجلى في جلب الصلاح ودرء الفساد" (ابن عاشور، ١٩٩٨، ص٦٤). وعرّفه أيضًا على أنه المقصد العام. من الشريعة "لحفظ النظام الطبيعي بين الأمة وإدامة خيرها وسلامتها من خلال خير وسلامة [...] الجنس البشري كله". وعن عالمية المقاصد قال ابن عاشور:

"أن مقصد الشريعة من التشريع، حفظ نظام العالم، وضبطُ تصرّف الناس فيه، على وجه يعصم من التفاسد والتهالك. وذلك إنما يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة" (ابن عاشور، ١٩٩٨، ص٧٨).

من الواضح أن ابن عاشور لا يهتم كثيرًا بالجوانب الفقهية للمقاصد، "بل يحاول التقاط بعدها الحضاري وأهميته الثقافية والسياسية بوصفها إطارا تأسيسيا لفكره" (الميساوي، ٢٠٠٦، ص٩٠). كما عُرف عن علال الفاسي، وهو معاصر ابن عاشور، باعتباره مقصدًا أساسيًا للشريعة:

"تنمية الأرض وعمرانها والحفاظ على السلام والنظام بين الناس. إن سلامة الأرض وفائدته لسكن الإنسان يمكن ضمانها من خلال إخلاص السلوك القويم من قبل جميع أولئك الذين يتحملون الأمانة الإلهية للخلافة. بل هو أيضًا التأكد من أن الناس يتصرفون بعدل تجاه بعضهم البعض ويراعون معايير النزاهة الأخلاقية؛ أن يصلحوا كل ما يحتاج إلى إصلاح، وأن يستغلوا موارد الأرض، ويخططوا من أجل الصالح العام للجميع" (الفاسي، ١٩٦٣، ص٤١؛ عطية، ٢٠١١، ص١٠٢).

Copyright © 2024 JCMS

وخلص الريسوني إلى أن مركزية خير الإنسان في المقاصد هو موقف مشترك لأغلبية الفقهاء عبر المذاهب، ربما باستثناء الظاهرية، الذين يختلفون معها ليس من حيث المبدأ فقط، ولكن في درجة استخدامهم لها. ومن ثم يتم تحديد المقاصد بوصفها معايير لتقييم الأحكام الشرعية التي يتم الحصول عليها من خلال الاجتهاد والتفسير. كما أكد الشاطبي على الاهتمام بالجانب الخاص جنبًا إلى جنب مع المقاصد العالمية للإسلام – والعكس صحيح (الريسوني، ٢٠٠٦، ص٢٩٤).

ويمتد هذا النهج المتكامل للبحث والاجتهاد المبني على المقاصد إلى معالجة الوسائل والغايات لتجنب التباين والاختلاف بينهما. نشأت أسئلة وأجوبة حول ما إذا كان يجب أيضًا اعتبار وسائل (الأمر)، والواجب والحرام جزءًا لا يتجزأ من الغايات التي تخدمها. ويقال رداً على ذلك أن الجوانب التكميلية للأوامر والنواهي هي في الواقع جزء لا يتجزأ من أهدافها ومقاصدها. وهكذا، وفقًا لقاعدة شرعية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكل مايؤدي إلى حرام فهو حرام" (كمالي، ٢٠٠٣، ص١٩٦).

فائدة أخرى للاستخدام الأوسع للمقاصد المقترحة هنا هي تقليل نطاق الخلاف في الاجتهاد الذي غالبًا يعرفه المدارس والعلماء المسلمين من خلال الاجتهاد والاستدلال ومذاهب أصول الفقه الأخرى. ويمكن للمرء أن يتوقع مستويات أوسع من الاتفاق إذا تمت قراءة المبادئ الأصولية، لا بوصفها أدوات وصيغ مستقلة، ولكن في ضوء أهدافها ومقاصدها العليا. ليس من غير المعتاد، على سبيل المثال، أن نرى اختلافات في تطبيق القياس من قبل فقهاء مختلفين يستنتجون نتائج متباينة قد تتنافى مع الأهداف والغايات الأصلية لتلك الأحكام. ولو اتفقت المذاهب الرائدة على أولوية المقاصد وأعطتها الأهمية الواجبة، لكان من الممكن توقع قدر أكبر من الاتساق في أحكامها وتفسيراتها (الريسوني، ١٩٩٩).

ومن خلال استقراء إعمال المقاصد عند أهل السنة والشيعة، تبين أن الاختلافات بينهما ضئيلة. فكلاهما يميل إلى مناقشة "نفس المواضيع: الاجتهاد والقياس والحقوق والقيام والأخلاق ونحو ذلك، يشيران إلى نفس الفقهاء والكتب – برهان الجويني، وعلل الشرائع لابن بابويه، ومستصفى الغزالي، وموافقات الشاطبي، ومقاصد ابن عاشور، ونجد كذلك استخداما لنفس التصنيفات النظرية من مصالح، وضرورات، وحاجيات، وتحسينات، ومقاصد عامة، ومقاصد خاصة، وهكذا" (عودة،

Copyright © 2024 JCMS

٢٠٠٨، ص٢٤٤). ثم يضاف إلى ذلك أن أغلب الخلافات الفقهية بين مدارس أهل السنة والشيعة يكمن في الاختلاف حول أحاديث الآحاد ومختلف الاستنتاجات المستنبطة منها.

"المنهج المقاصدي في الفقه"، كما علق جاسر عودة، "هو منهج شمولي لا يقتصر على رواية واحدة أو حكم جزئي، بل يرجع إلى مبدأ عام وأرضية مشتركة. إن تنفيذ المقاصد العليا من وحدة المسلمين ووفاقهم له أولوية أعلى من تنفيذ التفاصيل الفقهية (عودة، ٢٠٠٨، ص٢٤٤). وقد أنهى العلامة آية الله اللبناني، المرحوم محمد مهدي شمس الدين الخلاف العدائي والعدوان على طول خطوط الانقسام الشيعية السنية حيث قال أن "المبدأ التشريعي الفوقي الأعلى والأساس و الحاكم، هو مبدأ الأخوة بين المسلمين، وكون المسلمين أمة واحدة من جهة، ومبدأ تحريم الظلم والعدوان من جهة أخرى" (شمس الدين، ٢٠٠١، ص٢٦). وبدون مبالغة، فإن الوحدة بين الأمة هي أحد المقاصد الأساسية للإسلام، حتى لو لم يعبر عنها الخطاب المقاصدي في العصور السابقة على هذا النحو، فيجب تحديدها بوضوح الآن. فالإسلام يتحدث عن التوحيد، أي وحدة الخالق، ويتحدث ضمنًا أيضًا عن وحدة الإنسانية.

يوفر الإسلام العديد من الأرضيات اللاهوتية والتشريعية لوحدة الأمة. ومع ذلك، فقد تمت كتابة الكثير من تراث أصول الفقه في ذروة السلطة العباسية عندما حكمت خلافة بغداد المسلمين تحت قيادة واحدة، ومن هنا نتج الغياب النسبي للتركيز على وحدة المسلمين في ذلك الوقت. ثم كان التركيز على عكس الوحدة. ففي عصر الاجتهاد (القرون الأربعة الأولى للإسلام)، شجع العلماء المسلمون التنوع في محاولتهم اقتراح العديد من المذاهب الجديدة التي أثرت نطاق التفسير والاجتهاد. ولكن ربما، عن غير قصد، تم استخدام الاجتهاد كأداة للاختلاف أكثر من استخدامه كأداة للإجماع. إن ما بدا مرغوبًا بالنسبة لقادة فكرنا في الماضي أصبح تحديًا صعبًا للأمة الإسلامية اليوم. مما لا شك فيه أن الاستعمار وعواقبه ترك إرثا من الانقسام وبذور العديد من المشاكل لوحدة الأمة المتجددة. وعليه فإن الحاجة إلى الإجماع الآن أعظم من الحاجة إلى الخلاف. ولذلك يُنصح علماؤنا وقادتنا بتعزيز الإجماع والوحدة في مداولاتهم من خلال اتباع نهج هادف أو مقاصدي في التحقيق والبحث القانوني.

إعادة النظر في نطاق المقاصد

هناك إشكال حقيقي بشأن المكان الذي ينبغي أن يرسم فيه المرء خطا فاصلا في محاولته توسيع نطاق المقاصد، وكيف يمكن التمييز بين الإضافات الصحيحة والإضافات الزائفة. لاحظ أحد الباحثين أن البحث

Copyright © 2024 JCMS

في المقاصد قد تقدم بوتيرة سريعة مما أدى إلى ظهور مشكلة منهجية فيما يتعلق بمدى جدوى العديد من النتائج التي توصل إليها. إن الإضافات الجديدة إلى القائمة الأولية للمقاصد الخمسة الضرورية من قبل العلماء المسلمين كابن عاشور، ومحمد الغزالي، وجمال عطية، وعبد المجيد النجار وغيرهم كثير قد "فتحت الباب واسعا جدا لتشمل مقاصد أخرى [جديدة] والتي يبدو أنها تتزايد دون تحفظ. والسؤال هو ما إذا كانت كل هذه المقاصد حقيقية" (صوالحي، ٢٠٠٦). ويُذكر بعد ذلك أن تحديد الشاطبي للمقاصد الخمسة الضرورية، وكذلك تصنيفه للمقاصد أو المصالح إلى ثلاث فئات: ضرورية وحاجية وتحسينية تم عن طريق الاستقراء لعدم وجود نص سواء في القرآن أو الحديث لتعدادها أو تصنيفها على هذا النحو. وقد استندت استنتاجات الشاطبي على الاستقراء المعنوي للإشارات العديدة إلى هذه (المقاصد الخمسة) في القرآن والحديث (صوالحي، ٢٠٠٦). ومن ثم يوصى بتحديد المقاصد بنفس المنهجية التي استخدمها علماء الأصول في تحديد العلة، فذكروا الصبر والتقسيم، وكذلك تخريج المناط. بشكل أوضح، يجب تحديد المقاصد وفقًا لمنهجية الأصول لتحديد العلة، الأمر الذي من شأنه أن يعيد المقاصد فعليًا إلى مظلة أصول الفقه التقليدية. ويجدر التنبيه في هذا المقام إلى أن اللجوء إلى المنهجية الأصولية سيكون بمثابة إثارة إشكاليات تلك المنهجيات المقدسة، التي أعاقت في الواقع الأصالة والاجتهاد بدلا من تشجيعهما (صوالحي، ٢٠٠٦). علاوة على ذلك، فإن المقصد ليس مثل العلة: في حين أن العلة تنظر بشكل أساسي إلى الوضع الراهن، يذهب المقصد إلى ما هو أبعد من ذلك، ولا يرغب المرء في تحميل المقاصد نفس الجوانب الفنية التي تطبقها أصول الفقه على تحديد العلة.

من الجيد أن نتذكر أن الشاطبي نفسه حاول تجنب المنهجية الأصولية للعلة لأنه نظر إلى المقاصد بشكل مختلف عن العلة: فقد تضمن تفكيره الاستقرائي البحث عن معاني أوسع وقواسم مفاهيمية مشتركة. وهكذا يستمد العلامة المجتهد أصلاً عاماً من ملاحظته لتراكمات أحداث صغيرة. علاوة على ذلك، عندما يضيف شخص من مكانة ابن عاشور الفطرة، أو عندما يضيف القرضاوي العدالة والحرية، والنجار حماية البيئة إلى نطاق المقاصد، فمن المحتمل أنهم فعلوا ذلك في ضوء معرفتهم العامة وبصيرتهم في الأمر ضمن مصادر الإسلام، ولم يدخلوا المقاصد ضمن مناهج أصول العله. وكاتب هذا المقال لا ينصح بذلك أيضًا. ما يُقترح هنا هو مراعاة المبادئ التوجيهية النصية للإسلام ولكن مع استخدام الاستقراء والاستدلال والعقل البشري والفطرة كمؤشرات ومحددات للمقاصد. ومن المستحسن أيضًا الحفاظ على

Copyright © 2024 JCMS

التنوع والديناميكية المتأصلة في المقاصد جنبًا إلى جنب مع سعينا للتحسين والتجديد الحضاري والإصلاح.

أقترح الآن مراجعة نطاق المقاصد من ترتيبها المحدد المؤلف من خمسة نحو سلم مفتوح من القيم. وذلك لأن المقاصد بمعنى غايات الشريعة وأهدافها لا يمكن منطقياً أن تقتصر على عدد معين، وذلك ببساطة لأن الشريعة نفسها ليست مقيدة بهذا الترتيب. إن فهمنا للشريعة هو أحد ملاءمتها المستمرة وتطورها ونموها من خلال الاجتهاد والتجديد والإصلاح. ومن هنا فإن مقاصد الشريعة وغاياتها يجب أن تظل أيضاً فصلاً متطوراً من فصول الصرح الفقهي والحضاري للإسلام.

لاحظ ابن تيمية (ت ١٣٢٨ م) الذي حاول توسيع نطاق المقاصد منذ فترة طويلة أن أي شخص يقرأ القرآن الكريم سيجد مجموعة متنوعة من القيم الأخرى، خارج نطاق الضروريات الخمسة، التي تستحق أيضًا النظر فيها. وهكذا أضاف موضوعات أخرى مثل الوفاء بالعقود، والأمانة، وإكرام الجيران، والإخلاص، والاستقامة الأخلاقية، وأكد على أن المقاصد مفتوحة ومتطورة (ابن تيمية، ١٩٩٨، ج٣٢، ص١٣٤). حظي نهج ابن تيمية بدعم كبار فقهاء القرن العشرين. ومنهم ابن عاشور، ومحمد الغزالي، والقرضاوي، والريسوني، وعطية، ومحمد سراج، والخمليشي وغيرهم الكثير (كمالي، ٢٠٠٣؛ عطية، ٢٠٠٧).

وأضاف القرضاوي إلى المقاصد الخمسة الرائدة قيما أخرى مثل العدالة والكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان، وخاصة حقوق المظلومين والحرية والمساعدة الاجتماعية، وكلها تجد دعما في القرآن (عطية، ٢٠٠٧؛ كمالي، ٢٠٠٣). كما قدم الغزالي، الخمليشي، عطية وسراج حجة قوية لإدراج المساواة والعدالة في المقاصد العليا. وقد صنف سراج المساواة في مرتبة أقل بقليل من الحرية والعدالة. فنقطة البداية عند القرضاوي هي العدالة والتي لا تحقق من دون المساواة (القرضاوي، ١٩٩٠). وأقترح أيضًا إضافة السلام العالمي، والتنمية الاقتصادية، والبحث العلمي، والحقوق الدستورية الأساسية إلى المقاصد الرائدة (كمالي، ٢٠٠٣).

كما لاحظ ابن عاشور أن المقاصد التقليدية تقوم في مجملها على رفاهية الأفراد، وبالتالي تتجاهل رفاهية المجتمع المسلم كمقصد. وبما أن رفاهية الأمة ومكانتها الدولية يعتمدان على نجاحها الاقتصادي والعلمي، فيجب إدراجهما أيضًا في المقاصد. ثم مرة أخرى، إذا كان صلاح الأمة يقتضي وحدتها، فيجب أن تكون الوحدة ضمن المقاصد أيضًا (ابن عاشور، ١٩٩٨؛ عطية، ٢٠٠٧). وكتب القرضاوي كذلك:

Copyright © 2024 JCMS

"أعتقد أن هناك فئة من المقاصد لم يتم الاعتراف بها على النحو الواجب، وهي تلك التي تهم المجتمع ككل. فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد، كالمحافظة على دين الفرد وحياته وعقله وماله المادي ونحو ذلك، فأين نحن من مقاصد أخرى كالحرية والمساواة والعدالة؟، وكيف سيتم تقييمها؟" (عطية، ٢٠٠٧، ص٨٤).

ومن هنا طرح محمد الغزالي تساؤله: ألا يحق لنا الاستفادة من أربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامي؟ حيث أدى الحكم الفاسد على مر القرون إلى نتائج وخيمة. ومن هنا يمكننا أن نضيف الحرية والعدالة إلى الضروريات الخمسة. فالعدالة مقصد أساسي في الإسلام بمرجعية الكتاب والسنة المطلقة. وبالمثل، لا يمكن تنظيم شؤون المجتمع والدولة دون ضمان الحرية، وبما أن القرآن يدعو إلى الحرية، فيجب الاعتراف بها أيضًا كهدف ومقصد للشريعة (عطية، ٢٠٠٧، ص٨٣).

وقد لاحظ الريسوني أن قائمة الضروريات الخمس مبنية على الاجتهاد، وكذلك فكرة رفع عددها إلى ما هو أبعد من الخمسة الأولى. وهناك مصالح حيوية أخرى أكد الدين أهميتها بشكل قاطع، ولم يبق ما يمنع إضافتها إلى المقاصد الخمسة المعترف بها (الريسوني، ٢٠٠٦).

الخاتمة والتوصيات

تناول هذا المقال المنهجية المقاصدية والبحث عن مؤشرات إضافية للكشف عنها وتوسيع نطاقها وتطبيقها على المقاصد الحضارية الأشمل في الإسلام. الأدلة التي قدمتها وراجعتها تدعم التوصيات السياسية التالية:

١ــ تلعب الشريعة دوراً فعالاً في التفاوض مع تيارات الفكر الإصلاحي وحدود قبولها في العالم الإسلامي. ويمكن أن يصبح التجديد الحضاري احتمالًا أكثر جاذبية إذا ارتكز على إطار فقهي مناسب من الشريعة، وتعمل المقاصد على توفير ذلك.

٢ــ إن التجديد الحضاري واسع النطاق وبعيد المدى، وهو ما قد يؤدي إلى ظهور قضايا تفصيلية تتطلب إجابات موثوقة. لقد وفر المنهج الأصولي تاريخيا معايير المصداقية، لكنه يحمل آثار عصر مختلف، ولا يرقى إلى استيعاب متطلبات التحديات المعاصرة التي تواجه الأمة. بالمقارنة مع المذاهب الأصولية، توفر المقاصد آفاقًا ومنهجية واعدة أكثر للعثور على استجابات شرعية صحيحة لمثل هذه القضايا.

Copyright © 2024 JCMS

٣ــ كثيراً ما شكك النقاد في الدقة المنهجية ونطاق المقاصد. ناقش هذا المقال بعض نقاط الضعف في منهجية المقاصد في محاولة لجعلها أكثر جاذبية واحتواءً. ومع ذلك، فإنه لا يدعي تقديم تغطية شاملة لجميع القضايا. تمت معالجة بعض القضايا ذات الصلة في مكان آخر في أعمالي السابقة. وأشير هنا إلى ثلاثة من منشوراتي الأخرى: "أهداف ومقاصد الشريعة: التاريخ والمنهجية" (٢٠٠٨)؛ "مقاصد الشريعة مبسطة" (٢٠٠٨)؛ و"القانون والأخلاق في الإسلام: دور المقاصد" (٢٠٠٩).

٤ــ لا نقترح قطع الروابط بين المقاصد وأصول الفقه، بل نؤكد على أن أحدهما يمكن أن يستفيد ويغني الآخر. ومع ذلك، فإننا لا نقترح أيضًا إدراج المقاصد ضمن المنهجية الأصولية، التي تميل إلى أن تكون مثقلة بالجوانب التقنية. توفر المقاصد فصلاً مفتوحًا ومتطورًا من الشريعة يمكن أن ينمو جنبًا إلى جنب مع احتياجات وتطلعات مسلمي اليوم. إن الرغبة في تجديد ديناميكية الفكر الإسلامي يمكن تحقيقها بشكل أفضل من خلال الاجتهاد المقاصدي. إن المقاصد، المجهزة بمنهجية موثوقة لضمان قرب وارتباط المقاصد بالتعاليم الكتابية للإسلام، يمكن أن توفر آفاقًا واعدة للنهوض بالقيم والمقاصد المشتركة بين الإسلام والحضارات الأخرى.

٥ــ يجب أن تحظى المقاصد بتغطية كافية في برامج تدريس الفقه الإسلامي بالجامعات. وهذا هو الحال بشكل عام، إلا أن الاهتمام بالمقاصد التي من شأنها أن تعكس الوضع الحالي للدراسات حول هذا الموضوع لا يزال مطلوبًا.

٦ــ يُنصح القادة المسلمون والبرلمانيون والقضاة باتخاذ المقاصد أساساً لتبرير الإصلاحات التشريعية والقضائية التي يمكن أن تعزز جوهر المشاركة والحوار الحضاري المثمر. وهذا من شأنه أن يقدم مساهمة ذات معنى في تحويل موجة المبادرات العدائية لما يسمى "صراع الحضارات" نحو التعايش السلمي والمشاركة، وهو احتمال يأمل المرء أن يرتكز على الالتزام بالقيم المشتركة.

٧ــ بما أن الضروريات تهتم جميعها بمقاصد رفاهية الإنسان الأساسية وتتحدث عن حفظ القيم الإنسانية، فإن لديها القدرة على توحيد الناس على انقساماتهم الدينية والعرقية. وهذا بدوره سيكون له معنى في سعينا إلى تمتين وتعزيز جوهر التعددية في بيئة ماليزيا المتعددة الأعراق والأديان.

Copyright © 2024 JCMS

References

ʿAbd al-Salām, ʿI. D. (1999). *Qawāʿid al-aḥkām fī masāliḥ al-anām*, ed. ʿAbd al-Laṭīf ʿAbd al-Raḥmān, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah

Al-Āmidī, S. D. (1982). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, 2nd ed. ed. ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī, 4 vols, Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London and Washington: International Institute of Islamic Thought

Attia, G. E. (2007*). Towards Realisation of the Higher Intents of Islamic Law. Maqāṣid al-Sharīʿah: A Functional Approach*, tr. Nancy Roberts (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought.

Al-Atrash, R. J. (2006) "Al-Maqāṣid al-aṣliyyah fī 'l-Qur'ān al-Karīm ʿind al-Imām Ibn ʿĀshūr", in: *Maqāṣid al-Sharīʿah and its Realization in Contemporary Societies* [proceedings of the '*International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st Century'*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Al-Bukhārī, M. b. I. (1961). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Al-Dāris, K. b. M (2006). "Āthār maqāṣid al-sharīʿah fī fahm al-ḥadīth al-nabawī al-Imām Ibn Taymiyyah numājizan", in: Maqāṣid al-Sharīʿah and its Realization in Contemporary Societies [proceedings of the 'International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st Century', Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

El-Mesawi, M. E. (2006). "Maqāṣid al-sharīʿah: An Uṣūlī Doctrine", in: Maqāṣid al-Sharīʿah and its Realization in Contemporary Societies [proceedings of the 'International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st Century', Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Al-Fāsī, ʿA. (n.d.). *Maqāṣid al-sharīʿat al-islāmiyyah wa makārimuhā*, Casablanca: Maktabat al-Waḥdat al-ʿArabiyyah.

Al-Juwaynī, I. Ḥ. (1978). *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, Doha: Dār al-Qalam.

Ibn ʿĀshūr, M. Ṭ.(1998). *Maqāṣid al-sharīʿat al-islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Missāwī, Amman: al-Basā'ir li 'l-Intāj al-ʿIlmī

Ibn Qayyim, J. (1981). *Aḥkām ahl al-dhimmah,* Beirut: Dār al-ʿIlm li 'l-Malāyīn.

Ibn Qayyim, awziyyah. (1973). *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn*, ed. Ṭaha ʿAbd al-Raʿūf Saʿd , Beirut: Dār al-Jīl.

Ibn Sīnā, A. ʿA. (1985). *Kitab al-najāt fī 'l-ḥikmah al-manṭiqiyyah wa'l-ṭabīʿiyyah wa 'l-ilāhiyyah*, ed. Majīd Fakhrī, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

Ibn Taymiyyah, T. D. (1998). *Majmūʿ al-fatāwā*, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (n.d.). *Iḥyā ʿulūm al-dīn*, Cairo: al-Maktabat al-Tijāriyyat al-Kubrā.

Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society.

Copyright © 2024 JCMS

Kamali, M. H. (2008). Shari'ah Law: An Introduction, Oxford: Oneworld Publications.

Kamali, M. H. (2009). "Law and Ethics in Islam: The Role of the Maqāṣid", in: Kari Vogt, Lena Larson, and Christian Moe (eds), *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition,* London: I.B. Tauris, 23–47.

Kamali, M. H. (1994). "Tasir or Price Controls in Islamic Law", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 11, 25–38.

Al-Kīlānī, ʿA. R. I. (2000). Qawāʿid al-maqāṣid ʿind al-Imām al-Shāṭībī, Damascus: Dār al-Fikr.

Al-Qaraḍāwī, Y. (2000). *Fiqh al-zakāt*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Qaraḍāwī, Y. (1990). *Kayfa nataʿāmalu maʿ al-sunnah*, Cairo: Dār al-Wafā'.

Al-Qaraḍāwī, Y. (1990). *Madkhal li-dirāsat al-sharīʿah al-islāmiyyah*, Cairo: Maktabah Wahbah.

Al-Raysūnī, A. (1999) "al-Manhaj al-maqāṣidī fi fiqh Ibn Rushd", in: *Qaḍāyā islāmiyyah muʿāṣirah*, 384.

Al-Raysūnī, A. (1999). *al-Fikr al-maqāṣidī*, Rabat: Jarīdat al-Zaman.

Al-Raysūnī, A.(2006). Naẓariyyāt al-maqāṣid ʿind al-Imām al-Shāṭibī, Engl. tr. as Imam al-Shatibi's Theory of the of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law by Nancy Roberts, Herndon VA: International Institute of Islamic Thought.

al-Shāṭibī, A. I. (1975). *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah*, 2nd ed. ʿAbd-Allāh Darrāz (ed), 4 vols, Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Shams al-Dīn, M. M. (2010). "Maqāṣid al-sharīʿah", in Maqāṣid al-sharīʿah, ed. ʿAbd al-Jabbār al-Rifaʿī, Damascus: Dār al-Fikr.

Soualhi, Y. (2006). "The Question of Methodology in the Science of Maqāṣid", in: Maqāṣid al-Sharīʿah and its Realization in Contemporary Societies [proceedings of the 'International Conference on Islamic Jurisprudence and the Challenges of the 21st Century', Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2:62.

Ẓāhir al-Dīn b. ʿA. R. (2009). *Maqāṣid al-sharīʿah fī aḥkām al-buyūʿ*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press.

Al-Zarqā', M. A. (1989). *al-Madkhal al-fiqhī al-ʿāmm,* Damascus: Dār al-Qalam.

Al-Zuhaylī, M. (2003). *Maqāṣid al-sharīʿah: Asās li-ḥuqūq al-insān*, Kitab al-Ummah Series No. 87, Doha: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs of Qatar.

Copyright © 2024 JCMS

Copyright © 2024 JCMS