Article

CC BY NC

jcms
مجلة الدراسات المقاصدية المعاصرة
JOURNAL OF CONTEMPORARY MAQASID STUDIES
journal.maqasid.org

Vol. 1, No. 1, 2022, p.79-96
journal.maqasid.org
DOI: 10.52100/jcms.v1i1.56
Received : August 9th 2021
Revised : Sept 21th 2021
Accepted : Sept 27th 2021

المنهاج المقاصدي: إشكالية بناء النسق

Jamila Tilout
Institute of Mohammed VI for Koranic and Readings Studies, Al-Qaraouiyine University, Morocco
Jamila.tilout19@gmail.com

الملخص

تحاول هذه الورقة دراسة المنهجيَّة المقاصدية في شقها المعرفيّ، بالعمل على بيان أوجه النقص في النظرية المقاصدية المعاصرة، ثم التوقف عند وظيفة المقاصد في الاستعمال المعاصر بانتهاج المنهج التحليلي النقدي لتقييم مدى قبولية هذا التوظيف وانسجامه مع المنهجية المقاصدية الكُلّيَّة. وتم اتخاذ نموذج "حقوق الإنسان" ودراسته في الشق المنهجيّ المقاصدي، والنظر في تكييفات وتوظيفات المقاصديين المعاصرين للقيم الحقوقية المعاصرة، ومحاولة تقييم إلى أيّ حدٍّ انسجموا مع المنهجية المقاصدية في أبعادها المعرفيَّة والكُلّيَّة. والقصد من هذا التقييم هو الارتقاء بالمنهجيَّة المقاصدية إلى المستوى المعياري وعدم الاكتفاء بالمستويات الإجرائية.

الكلمات المفتاحية: المنهاج المقاصدي؛ المنهجيَّة المقاصدية؛ النسق؛ المنظومة؛ التوظيف المقاصدي؛ حقوق الإنسان.

Abstract

The current paper aims at studying the epistemological dimension of the maqasid methodology and highlighting the potential inadequacies within the contemporary maqasid theoretical composition. It also aspires to comprehend the functionality of maqasid in contemporary context and to evaluate the extent of maqasidi pertinence and its compatibility with the universal and holistic maqasid methodology through an analytical and critical approaches. In this regard, this study focuses on the human right issue in its methodological and maqasidi sense by interpreting the adaptations and applications of contemporary maqasidi scholars and their approach to modern-day values and human rights and assessing the extent of their scholarship consistency with the epistemological and holistic facet of maqasid methodology. The objective of this assessment is to elevate the maqasid methodology to a standardized paradigm au lieu of the procedural echelons.

Keywords : maqasidi approach; maqasid methodology; systemism; system; maqasidi implementation; human rights.

Corresponding Author
Name : Jamila Tilout
Email : Jamila.tilout19@gmail.com

مقدمة

تميَّزَ الخطاب الإسلاميّ المعاصر بهيمنة السّمة "المقصدية" عليه، يؤكد ذلك كثرة الدراسات والأبحاث فضلا عن التكوينات والدورات العلمية، ولا يخفى على الباحثين أنَّ فكرة المقاصد كانت مبحثاً أصوليَّاً طوال قرون مبثوثا في مباحث المصلحة والمناسبة والتعليل، ثم انتقل النقاش من كونها مبحثاً إلى كونها علماً بعد كتاب "مقاصد الشريعة الإسلاميّ" لمحمد الطاهر ابن عاشور أواخر الألفية الماضية، حيث نادى في مقدمة كتابه بجعل مقاصد الشريعة علما مستقلاً.

كما كثر التأليف المقاصدي لأسباب متعددة، خصوصاً بعد هيمنة الخطاب العقلاني ورغبة الخطاب الإسلاميّ في المسايرة بإضفاء صبغة "المعقولية"، فكانت المقاصد الملاذ والملجأ، فهي "الحكمة" و"المعنى" و"الغايَّة"، ثم تطور البحث بشكل متسارع في المقاصد خاصة في العقود الأخيرة، ممّا يحتم ضرورة مساءلة علاقته بالإطار النسق المعرفيّ أو المرجعي. إذ لا تكفي الدعوة إلى إعلان المقاصد "علماً" دون أن يرافقها اشتغال معرفيّ لبناء النسق.

تنطلق هذه المقالة من إشكال التوظيف المقاصدي، إذ الملاحظة المعمَّقة للإعمال المقاصدي يجد أنَّه ليس على ضرب واحد، بل يمكن أن يتم إعمال المقصد لإثبات الشيء وضده، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن صلابة الجهاز المقاصدي. وهذا ما سيجرنا بالضرورة إلى دراسة حقيقة المنهج المقاصدي، هو منهج جزئي أم منهاج كليّ؟ وإذا سلمنا أنَّه منهج كُلِّيّ فهل التوظيف المقاصدي يتم بهذا الاعتبار، بتعبير آخر، هل هو توظيف بالاعتبار المعياري أم بالاعتبار الآلّي؟ بتعبير آخر: هل المقاصد معيار للتنخيل والقبول والردّ، أم أنَّها آلة للتكييف والتبيئة فقط؟

لا أخفي في تقديم هذه المقالة أنَّ هذا السؤال يؤرقني منذ سنوات خلت، وتبين لي أنَّ بداية الجواب تكون بتأسيس المنهجية المقاصدية تأسيسا إبستمولوجياً وازناً حتى تصير علماً قائم الذات شأن بقية العلوم والمعارف الحديثة، وممّا شجعني على النشر في هذا العدد الافتتاحي لهذه المجلة المتميزة أنَّها تقوم على ضرورة بلورة "المنهجية المقاصدية" وتأسيسها وبنائها، وقد بدأ ذلك الدكتور جاسر ضمن مشروعه في كتابه الذي يحمل نفس العنوان، فأحسب أنَّ هذه المجلة أفضل مكان لنقاش مثل هذه الإشكالات العلمية.

Copyright © 2022 JCMS

أولا– مفهوم النسق

ينتمي مفهوم النسق إلى أكثر من حقل معرفيّ، ممّا يجعل تعريفاته متشعبة ومتعددة، وهي تدور في مجملها على أنَّ النسق هو مجموعة من العناصر المتداخلة فيما بينها، أي أنَّها ترتبط فيما بينها بسلسلة من العلاقات بحيث إذا تغير عنصر مركزي استلزم تغير العناصر الأخرى، وهذه الفكرة نجدها مثلا عند (von Bertalanffy, 1969)، فخلاصة كلامه أنَّ الجزء لا يمكن فهمه إلاَّ في إطار الكُلِّ الذي يتشكل من مجموعة أجزاء متعالقة، بحيث يستوجبُ اختلال الجزء المركزيّ اختلال بقية الأجزاء.

ذهب لالاند في الموسوعة الفلسفية إلى أنَّ مصطلح النسق يقال بمعنيين: عام وخاص؛ والنسق بالمعنى العام، هو "جملةُ عناصرَ مادية أو غير مادية يتعلق بتبادل بعضها ببعض، بحيث تشكل كُلاًّ عضوياً، مثل: "النظام المدرسيّ" و"الجهاز العصبيّ"، والنسق بمعناه الخاص هو "مجموعة من أفكار علمية أو فلسفية مترابطة منطقياً من حيث تماسكها لا من حيث حقيقتها" (لالاند، ١٩٩٦).

يمكن تعريف النسق بأنَّه مجموعة من الأفكار المنسجة والمترابطة والبعيدة عن التناقض، إذ تتكامل نظريات النسق مع بعضها في اتساق "كليّ" مترابط الأجزاء من الأدنى إلى الأعلى (الضاهر، ٢٠١٤، ٣٨٠)، كما نجد تقسيمات متعددة ل"النسق"؛ يعنينا منها هذا التقسيم: الأنساق المفتوحة والمغلقة؛ فالأولى تتبادل مع محيطها العناصر والأجزاء، والثانية، أي الأنساق المغلقة، ليست عندها هذه القدرة التبادلية والتواصلية.

يقوم النسق إذن على فكرة الكُلِّ والجزء ونظام العلاقات الذي يربط بينهم (Watzlawick, Beavin, Jackson, & Morche, 1972, 120)، وهذا النظام يعتبر أساسياً، فالرموز في الرياضيات مثلا، لا يمكن فهمها إلا في إطار علاقتها بالمجال الذي تنتمي إليه إضافة إلى الرموز الأخرى، والنحويون يسمون حروف العطف حروف النسق، لأن الشيء إذا عطفت عليه شيئا بعده جرى مجرى واحدا، وكذلك نفس الأمر بالنسبة لما نحن بصدده. فمفهوم النسق يستلزم وجود نظام وتركيب بالنظر اللغوي، وهذا محل اشتراك بين المفهوم العربي[١] والأجنبي؛ فكلمة النسق (système)، في

[١] – يُعرِّف ابن منظور (نسق) في كتابه (لسان العرب) بقوله:" النسق من كل شيء: ما كان على طريقة نظام واحد".

Copyright © 2022 JCMS

اليونانية القديمة (sustēma)، التنظيم والتركيب، ومفهوم النسق أعمّ من مفهوم النظام، لأنَّه يستلزم تنظيما وتركيبا وتواشجا علائقيا.

إذن فالمقاربة النسقية تحاول تبين الإطار المعرفي العام الذي يميّز مجالا عن غيره من المجالات، ممّا قد يعطي صبغة "العمومية" من حيث النتائج والأحكام، نظرا للاتفاق العام وإن وجدت استثناءات فقد لا تقدح بشكل كليّ في النتائج المتوصل إليها، وهذا ما يمكن أن نطبقه على المقاصد باستجلاء النسق الكامن وراءها.

ثانيا النسق المقاصدي: في ضرورة البناء

إنَّ مدلولات النسق مختلفة ومتباينة، كما أنَّ تطبيق المفهوم في الرياضيات لن يكون نفسه في مجال الإنسانيات، إذ قد يختل فرع ولا يختل النسق أحيانا خلاف المعادلات الرياضية، ممّا يجعل مهمة الباحث في الإنسانيات أصعب في تلمس خيوط النسق والتمييز فيها بين الثابت والمتغير ومعرفة حدود التعالق وأبعاده.

وعليه فيمكننا القول أنَّ بناء النسق المقاصدي ليس بالأمر اليسير، خصوصا أنَّ فكرة المقاصد منتشرة بين حقول معرفيّة متعددة؛ بدءا بالحقل الفقهي ومرورا بالحقل الأصولي وانتهاءً بالحقل التفسيري والصوفي، إلاّ أنَّ ولادة المعالم العلمية للمقاصد، كما استقر عليه الأمر اليوم، تمّ في رحم علم أصول الفقه، ومن ثم فإنَّ المباحث المؤسسة للنظام لا توجد معزولة، بل يتواشج بعضها ببعض، وتستمد بعض المباحث أساسها من مباحث أخرى نظرا لشدة التعالق حتى تشكل في النهاية نظاما معينا يجعلها متميزة عن غيرها من الأنظمة المعرفيَّة، إلاّ أنَّه نظام مفتوح من حيث التأسيس بحيث يستمد تارة من الحديث وتارة من الكلام وتارة من الفقه وتارة من المنطق... لكن هذا الاستمداد نميُّز فيه بين ما يؤثر في صلب العلم وما يندرج في ملحه بتعبير أبي إسحاق الشاطبي[٢]؛ أي

[٢] – قال الشاطبي: "من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين ، وذلك ما كان قطعيًا أو راجعا إلى أصل قطعيّ، والشريعة المباركة المحمدية مُنزَّلةٌ على هذا الوجه، ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها، كما قال الله تعالى: "**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**" [الحجر: ٩]؛ لأنَّها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مُكمِّل لها، ومُتمِّم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعيّ على اعتبارها ، وسائر الفروع مستندة إليها؛ فلا إشكال في أنَّها علم أصيل راسخ الأساس ثابت الأركان [...]

Copyright © 2022 JCMS

نميُّز بين ما يُشكِّل معالم النسق بحيث إذا اختل اختل معه النظام ، وهو صلب العلم وأساسه المتين، وبين ما يُشكِّل هوامش النظام والمتمثلة في بعض المباحث التي تنتمي ل"مُلَح العلم"، بحيث لا يُشكِّل حذفها أو عدمها اختلالا في النظام الكُلِّيّ.

هناك محاولات مهمة لبناء النسق، نحو محاولة د. جاسر عودة، في كتابه: مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلاميّ: رؤية منظومية، وهو يستعمل مفهوم "المنظومة" ويقصد بذلك "النسق"، إذ بيَّن أنَّ مقاربته تنطلق من النظر في خلق الكون "بوصفه منظومة شاملة تتكون من عدد لا حصر له من المنظومات الثانوية المنفتحةِ بعضها على بعض، والمتفاعلة فيما بينها في تركيب هرميّ يتميَّز بالغائيَّة على كل مستوياته" (عودة، ٢٠١٢، ٦٤).

ثالثا–التوظيف المقاصدي وإشكال المنهج: حقوق الإنسان[٣] أنموذجا

حاول الخطاب الإسلاميّ على مدى عقود مسايرة الخطاب المهيمن، فعمل على إضفاء صبغة "العقلانية" تارة، و"الأخلاقيّة" تارة أخرى، تماشيا مع السائد، وقد أسهمت المقاصد بشكل كبير جدا في الارتقاء بالخطاب نحو العقلانية والأخلاقيّة، ولم يكن ذلك ليثير إشكالا كبيرا لولا أنَّ الفكر المقاصدي يرتبط في شق كبير منه بالعمل التشريعيّ؛ أي استنباط الأحكام وتغييرها تبعا لتغير المقاصد والعلل، ممّا يفسر هيمنة المنظور الفقهي للتوظيف المقاصدي.

لكننا نجد كذلك توظيفات أخرى تربط المقاصد بالأخلاق، حيث يتم استدعاء المقاصد من أجل بلورة خطاب إسلاميّ تنويري ينسجم والخطاب المعاصر، وسنتوقف هنا عند الخطاب الحقوقي، أي"حقوق الإنسان"، لننظر في وظيفة المعرفة المقاصدية المعاصرة من منظور تساؤُليّ نقديّ

والقسم الثاني –وهو المعدود في ملح العلم لا في صلبه–: ما لم يكن قطعيًّا، ولا راجعا إلى أصل قطعيّ، بل إلى ظنّي، أو كان راجعا إلى قطعيّ إلاّ أنَّه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص أو أكثر من خاصة واحدة؛ فهو مخيل، ومما يستفز العقل ببادئ الرأي والنظر الأول، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله، ولا بمعنى غيره، فإذا كان هكذا صح أن يُعدّ في هذا القسم [...]

والقسم الثالث: وهو ما ليس من الصلب ، ولا من الملح – : ما لم يرجع إلى أصل قطعيّ ولا ظنّي، وإنَّما شأنه أن يكر على أصله أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتبرة، والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات، أو كان منهضا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة، فهذا ليس بعلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد أيضا، ولا هو من ملحه؛ لأنَّ الملح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفر، ولا هي مما تُعادي العلوم؛ لأنَّها ذات أصل مبنيّ عليه في الجملة بخلاف هذا القسم؛ فإنَّه ليس فيه شيء من ذلك [...] (الشاطبي، ١٩٩٧، ١٠٦).

[٣] – لمزيد من التفصيل في هذه المسألة ينظر (تلوت، ٢٠١٩).

Copyright © 2022 JCMS

بِنائيّ، يتغيا التصحيح والتقييم والتطوير، والضبط والتقويم، حتى تتميَّز الفوارق بين "التفعيل" و"التعطيل"، و"التكييف"، و"الإسقاط"، و"المعيارية"، و"الآلياتية".

فمن المعلوم أنَّ كثيرا من المقاصد التي تم توظيفها في العصر الحديث وأنيطت بها العديد من الأحكام هي عينها قيم حقوق الإنسان،[٤] علما أنَّ النسق المقاصدي مختلف تماما عن النسق الحقوقي المعاصر، فالأول ينطلق من أساس إلهيّ متعالي، والثاني يتأسس على نسق إنسانوي ناسوتي، وبعيدا عن التساؤلات عن جوهر حقوق الإنسان وهل هي عالمية أم محلية- كتساؤل ريموندو بانيكار "هل فكرة حقوق الإنسان من المفاهيم الغربية؟" (بانيكار، ١٩٨٤، ٤٣-٤٤؛ عبد الفتاح، ٢٠٠٧، ٤٢). فإنَّ الجهود المبذولة في الفكر الإسلاميّ الحديث عمدت إلى تبيئة قيم حقوق الإنسان في التداول الإسلاميّ، خصوصا مع جهود كثير من الباحثين إلى تعزيز هذه التبيئة من منظورات معرفية مختلفة لخلق حوار بين مختلف التيارات الفكرية (عبد الفتاح، ٢٠٠٧، ٤٣).

نتج عن هذا الحوار حول فكرة حقوق الإنسان أن برزت طُروحات سبْق الإسلام إلى الدعوة إلى هذه الأخلاق، وتقرير أنَّ الإسلام أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان، إذ ذكر علي عبد الواحد: "أنَّ الإسلام هو أول من قرر هذه المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأنَّ الأمم الإسلاميّة في عهد الرسول –عليه السلام- والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها" (الغزالي، ٢٠٠٩، ٧)، بل ذهب محمد الغزالي إلى أنَّ ازدهار هذه المفاهيم راجع لما حفل به الإسلام من حريات، وما شرّعه من عدالة ومساواة، والتي عبرت إلى الحياة الأوربية مع الحراك الثقافي (الغزالي، ٢٠٠٩، ٧)، مؤكّداً "أنَّ آخر ما أمّلت فيه الإنسانية من قواعد وضمانات لكرامة الجنس البشري كان من أبجديات الإسلام، وأنَّ إعلام الأمم المتحدة عن حقوق الإنسان ترديد عادي للوصايا النبيلة التي تلقاها المسلمون عن الإنسان الكبير والرسول الخاتم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم" (الغزالي، ٢٠٠٩، ٨).

لكن، رغم دعاوى السبق هذه، فإنَّ بعض النقاشات المعرفيَّة الجادة، من توجهات علمية مختلفة، حذرت من نقل هذه القيم بحمولتها الفكرية والثقافية بالتأكيد على جذورها الغربية ونسبيتها وعدم إطلاقيتها (الريسوني، ١٤٢٣، ٢٣؛ عبد الفتاح، ٢٠٠٧، ٤١-٤٢) ، وهذا ما جعل بعض

[٤] – لمزيد من التفصيل في بعض المناحي الفلسفية للفكرة ينظر: حقوق الإنسان: الأصول و الأسس الفلسفية، (٢٠٠٨)، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء، المغرب: دار دوبقال للنشر

Copyright © 2022 JCMS

الباحثين يتحرج في المماهاة بين حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة، بالدعوة إلى ضرورة بحث قيم حقوق الإنسان أولا "حتى يُفرَّق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلا مع المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات والإلحاقات لهذه الحقوق في بعض المجتمعات، والتي قد تختلف جذريا مع ثوابت الرؤية الإسلاميّة" (عودة، ٢٠٠٧، ٤٥)، فهناك دلالات مشتركة ومتفق عليها بين هذه الأخلاق، "وكونها نسبيّة ولها أكثر من تأويل لا يعني تفريغها من معناها ولا مطلقاتها؛ وهو ما يسمح بالحوار وتعديل التصورات عبر الجدل مع الآخرين" (عزت، ٢٠١٤، ٣٨)، لكن من جهة أخرى نجد من يدعو إلى تنقيح المبحث المقاصدي لأجل تفعيله وربطه بالواقع المعاصر، وإضافة "حقوق الإنسان" مقصدا أساسيا من مقاصد التشريع الإسلاميّ[٥] (عبادي، ٢٠١٤، ٤١-٤٢).

ومن هنا ظهرت المقاربة "المقارناتية"؛ أي المقارنة بين حقوق الإنسان في الفكر الوضعيّ العالميّ وبين الفكر الإسلاميّ، ليس فقط من أجل معرفة الفروق بينهما، ولكن أيضا من أجل التأصيل الثقافيّ لحقوق الإنسان، كما تنص عليه المواثيق الدولية من جهة، وكما تنص عليه الشريعة الإسلاميّة من جهة ثانية، هذا التأصيل الذي يعود إلى الأسس المرجعيَّة لكلٍّ منهما (الجابري، ١٩٩٤؛ الكتاني، ٢٠١٤، ١٤٦).

وقد كان الدرس المقاصدي جهازًا معرفيًّا ناجعا لتبيئة هذه الأخلاق بدل استيرادها كما هي، جاهزة دون نقد أو تعديل، خصوصا مع تنامي الرغبة في تأصيل هذه الأخلاق من منظور لا يتعارض مع الشريعة الإسلاميّة، وكما قال سيف الدين عبد الفتاح: "تعتبر مقاصد الشريعة من أهم عناصر تأسيس الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان". (عبد الفتاح، ٢٠٠٧، ١٩٤)؛ ومنه نفهم إدراج علال الفاسي "حقوق الإنسان" ضمن مباحث كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" (الفاسي، ٢٠١٢، ٢٢٥).

ومن ثمّ، فقد اعتنى الفكر المقاصدي بهذه الأخلاق نقدا وتأصيلا، وتطبيقا وتفعيلا (سالم الشافعي، ٢٠١٣، ٣٣؛ الزحيلي، ٢٠٠٢، ٢٣). فانتقلت منظومة حقوق الإنسان في الدرس المقاصدي من الجانب الأخلاقيّ إلى الجانب الاجتهاديّ التفعيلي حتى صارت هذه الأخلاق "العدالة والحرية والمساواة" تندرج ضمن المقاصد العالية (أبو زيد، ٢٠١٥، ٤٩-٥٠؛ السيد

[٥] – وهناك من يرى أنَّ "مصالح الإنسان" هي البديل ل"حقوق الإنسان"، وهو رأي (بزا، ٢٠٠٨، ١٧).

Copyright © 2022 JCMS

مصطفى، ٢٠١٣، ٢٨٨) ، وتوصيف "المقاصد العالية" له دلالته، إذ من خصائصه عند الكثير من الباحثين "القطع" لعلة أنَّ" طريق الكشف عنها هو الاستقراء، وبقدر ما يكون الاستقراء تاما تكون قوّة القطعية وصلابتها" (أبو زيد، ٢٠١٥، ١٠٦)، ومن ثمّ، فإنَّ مقصد الحكم الجزئي يكون "موصوفا بالقطعية كلما كان مقصداً خاصاً أو كليًّا أو عاليًا" و"كلما كان مقصد الحكم الجزئيّ أدخل في المقاصد الكُلّيَّة كان أقرب للقطعية" (أبو زيد، ٢٠١٥، ١٠٦-١٠٩).

فنرى كيف صارت هذه الأخلاق في أعلى سُلَّم المقاصد وأرقى درجات القطعية بحيث لا يطالها النقض أو الإبطال لثبوتها بالاستقراء، وهذه القطعية تظل على المستوى الكُلِّيّ التجريديّ. ورغم هذا التطور في التنظير المعرفيُّ والتأصيل العلميّ لهذه الأخلاق، فإنَّه لا يمنع من مساءلة مقاصديَّة حقوق الإنسان ومنه هذه الأخلاق التي تأسست عليها —مع التحفظ على مصطلح حقوق الإنسان- إذ يظل أكبر إشكال هو سؤال المرجعيَّة.[٦]

فبعيدا عن هذا الجانب من المساءلة، وهو جانب مشروع، إذ إنَّ التوقف عند اختلاف المرجعيات والتصورات ليس ترفا فكريا، لكننا نقر مبدئيا بهذا الاختلاف نظرا لتباين الأنساق التي يصدر عنها كل توجه فكريّ، ورغم ذلك نرى ضرورة مساءلة عملية التبيئة والتكييف من الزاوية المقاصديَّة، وكذا اعتبارها كُليَّة وقطعيَّة في عملية التفعيل.

رابعا- التوظيف المقاصدي الأخلاقيّ: محاولة في بناء المنهج

هيمن على فعل التقصيد "التجزيء"، ونقصد بذلك النظر الجزئي للمقاصد، إضافة إلى عدم تجاوز النظر المقاصدي السقف المعرفيّ السائد، لأنَّه كان يشتغل بتبيئة الخطاب الموجود وتكييفه، ولم يكن ينتج المقاصد فضلا عن إنتاج المنظومات المقاصدية لتشكيل نسق مترابط، بحيث يسهل فهم تموقع كل مقصد/خلق في المنظومة ككل، وكذا استيعاب النظام العلائقي الذي يربط بينه وبين بقية الأخلاق/المقاصد، الأمر الذي يجعلنا نسائل وظيفة الدرس المقاصدي المعاصر.

---

[٦] – يتأكّد هذا الإشكال أكثر إذا نظرنا إلى ما قاله مثلا كل من لوك فيري ومارسيل غوشيه في كتابيهما، إذ عرّفا الفلسفة الغربية الحديثة بكونها محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهري، ثم استشهدا على ذلك بالأخلاق التي تضمنها "إعلان حقوق الإنسان" فهذا "الإعلان، على حد تعبيره، ليس، في أكثر الأحيان، شيئا آخر سوى المسيحية مدهرنة و معقلنة Luc Ferry et Marcel Gauchet: le religieux après la religion, 2004, p32، طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ٢٠١٤، ص٤٧، طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية؟ ٢٠١٩.

Copyright © 2022 JCMS

إنَّ سؤال الوظيفية ليس بالأمر اليسير، خصوصا حين نتحدث عن مجال معرفيّ لم يحقق من التراكم ما يجعلنا نحيط بحدوده المنهجيَّة والمعرفيَّة، لكن لما كانت المقاصد الفنّ الذي ميَّز الخطاب الإسلاميّ المعاصر، فإنَّه كان لازما النظر فيه نقدا وتقويما، خصوصا أنَّ الفكر المقاصدي لا ينفك ينخرط في الأسئلة المعرفيَّة التي تميّزُ السياق المعاصر.

١_ التوظيف الإصلاحي للمقاصد

ممّا وقع الاعتناء بتقصيده قيم حقوق الإنسان؛ وبدأ ذلك مع ابن عاشور وعلال الفاسي نظرا لخصوصية المرحلة، إذ عملا على إعادة النظر في بعض الأخلاق من أجل تبيئتها، "فأصبحت مقاصد الشريعة هي عينها المفاهيم السياسية والمجتمعية الفاعلة في حداثة الآخر كالمساواة والحريّة وحقوق الإنسان، ومشكلة المرأة وتنظيم الأسرة" (بوحناش، ٢٠١٢، ٤٥)، فعملوا على تكييفها بربطها تارة بمفهوم الفطرة، وبتنخيلها تارة أخرى في ضوء المفاهيم الشرعية.

لقد كان التفكير بتجرد تام أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا في مرحلة ما بعد الكولونيالية، إذ إنَّ تحديات المرحلة ألقت بظلالها على جميع العلوم والمعارف، وليست المقاصد عن ذلك باستثناء، فقد تم العمل على كيفية مجاوزة آثار الاحتلال الغاشم على البلاد العربية عموما، والغرب الإسلاميّ خصوصا الذي خرج لتوه من احتلال كتم على أنفاسه عقودا من الزمن، لذلك نجد أنَّ رهانات ابن عاشور هي عينها رهانات علال الفاسي، وإن كان الأول يعمل على تجديد الخطاب الإسلاميّ عموما بالإعلان عن علم مقاصد الشريعة، والثاني يحاول تقديم بديل عن القانون الوضعي الذي فرضته سلطات الاحتلال وإعجاب كثير من النخبة وقتها به، واعتباره مدخلا مهما للدخول في الحداثة.

لقد كانت المقاصد سلاحا قويًّا في يد التيار الإصلاحي، لذلك لم يكن استدعاء موافقات أبي إسحاق الشاطبي في هذه الفترة صدفة فقط، فقد أوصى محمد عبده بقراءته ومدارسته، وإن كان موافقات الشاطبي معلوما لدى المغاربة قبل نصيحة عبده، لكنه كان اكتشافا مهما وقتها، وحكى محمد الفاضل بن عاشور عن أهميته قائلا: "لما أشكلت على العالم الإسلاميّ عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب "الموافقات" للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع لتصوير ما يقتضيه الدين من استجلاب المصالح، وتفصيل طرق الملاءمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة" (ابن عاشور، ١٩٦٥، ٧٦)، ثم جاء كتاب

Copyright © 2022 JCMS

ابن عاشور ليتمم ما بدأه الشاطبي، لكن باستلال المبحث المقاصدي وإفراده بالتأليف، واعتباره علما مستقلا.

لا يمكن فهم الخطاب المقاصدي وقتها، أي زمن ابن عاشور وعلال الفاسي، بعيدا عن مؤثرات ما بعد الكولونيالية وصدمة الحداثة، فهي زمنية مشتركة تؤطر العلوم الإنسانية بشكل عام، وإن كان الخطاب الإسلاميّ منخرطا بقوّة في هذه الزمنية لإثبات قدرته على المسايرة وتقديم البديل القانوني والتشريعي، فكان العمل على التحذير والتبيئة والتكييف.

وهذا الحكم لا يقتصر فقط على التيار الإصلاحي المغاربيّ، بل يعم التيار الإصلاحي المشرقيّ عموما، والمصريّ على وجه أخص، وإن اختلفت مناهج التوظيف المقاصدي، و"هذا التقارب الشديد والالتقاء بين الإصلاحيتين المغاربية والمصرية يفسر إلى حدٍّ كبير الانشغال بالمقاصد، فقد شكلت فكرة المقاصد المدخل للأخذ عن الغرب، والقول بضرورة الأخذ بالعلوم الطبيعية والتطبيقية، وممارسة الشأن العام" (الخطيب، ٢٠٠٧، ٢٩).

لقد تفاوتت مستويات التبيئة والتكييف في الدرس المقاصدي المعاصر بعدهما، لكن هذا يجعلنا لا نغفل أنَّ حقوق الإنسان هي أداة من أدوات الهيمنة وفرض السيطرة بفرض أنماط معينة من الأخلاق وفق توجهات أيديولوجية معينة؛ ولا أدلَّ على ذلك من إنَّ تضخم الحديث عن الحريّة والمساواة، كما نلحظ في الخطاب المعاصر، راجع بالأساس إلى هيمنة الفلسفة الليبرالية، التي تُمجّد الحريّات، والفلسفة الاشتراكية، التي تتمركز فيها المساواة، على الفكر الإنساني المعاصر، فهذه القيم من قبيل القيم الراحلة من ثقافة لأخرى، وهذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال ردّ كل قيمة ولدت في فلسفة خارج السياق الإسلاميّ، وإنَّما يلزم فهمها في سياق نشأتها، وتعييرها بمعايير منهجيَّة، الأمر الذي يجعل مساءلة توظيف هذه القيم الأخلاقيّة من منظور مقاصدي أصوليّ.

٢_ الآليات المنهجية للتوظيف المقاصدي

يجب أن لا تنسينا الرغبة في تفعيل المقاصد في مجالات ملغومة ضرورة تحديد الإطار الكُلّيّ للاشتغال، وعدم القبول بالسقف السائد للاشتغال الأخلاقيّ؛ فمثلا قيمة المساواة غلب على الاشتغال بها المساواة بين الذكر والأنثى، فصار هذا هو سقف الاشتغال والتفعيل، في حين أنَّ

Copyright © 2022 JCMS

مجالات التفعيل تتعدى هذا الضرب، وهي أقل تأصيلا وتفعيلا في الدرس المقاصدي رغم الحاجة الواقعية الملحة.

إنَّ الناظر لواقع الدرس المقاصدي سيجد أنَّ كثيرا منه تتلخص وظيفته في التكييف والتبيئة والتوطين للأخلاق، لكن لاكتمال هذه العملية يلزم انتهاج آليات ثلاث: "التنخيل الدلالي" و"التفاعل الاستشكالي" و"التفعيل النسقي"، ثم النظر في المنظومة النسقية ككل.

أ_ التنخيل الدلالي

نقصد ب"التنخيل الدلالي" النظر في دلالات المفهوم وتمييز المعتبر من الملغى؛ ولهذا سند أصولي، إذ عرف الفكر الأصولي تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام: معتبرة وملغاة ومرسلة؛ فالمصالح المعتبرة هي التي شهد لها الشارع بالاعتبار، والمصالح الملغاة هي التي شهد لها الشارع بالإلغاء، أمَّا المصالح المرسلة فهي التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار أو الإلغاء من حيث الجزء، وهي معتبرة من حيث الكلّ.

ومن ثم؛ كان توظيف منطق الاعتبار والإلغاء في التعامل مع الأخلاق عند مؤسسي الدرس المقاصدي المعاصر حاضرا بقوّة، وهذا ما نجده في تأصيلات كل من ابن عاشور وعلال الفاسي، ولا أدلَّ على ذلك من نظرهما في مفهومي الحريّة والمساواة. وممّا يلاحظ أيضا أنَّ المقاصد احتفظت بالألفاظ باعتبارها الأوعية الخارجية للمعاني نحو كلمة "المساواة"، لكنها كيفت المعنى، فغاب التساؤل اللفظي عن وجود اللفظ، وحضر النّقاش الدلالي والتداولي.

إنَّ عملية التبيئة، أي جعل المقصد مناسبا لبيئة معينة "أ" أو "ب"، لا تخلو من فوائد منها العمل على تسوير المفهوم بمجموعة من المفاهيم الإيمانية المركزية التي توجه رؤية العالم وتؤطرها، بالسير عكس "عملية العلمنة" التي حكمت مسار الفكر العربيّ، ولا تزال، دون تسييج للمفاهيم أو تحديدها عند الاستقبال الأول، بل كثيرا ما كان موقف "الاستقبال الأول" يتميز ب"التبجيل" ولكأنَّ المفهوم المستورد وحيٌ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذه العملية تندرج فيما يسميه عبد الرحمن طه ب "أيمنة المفاهيم[٧]" إذ اعتبر أنَّ عملية "العلمنة" تقوم على "العقلنة المجردة" في حين

[٧] – حد الأيمنة هو أنَّها عبارة عن نقل للمعاني الإيماني إلى المفاهيم الفكرية عموما والفلسفية خاصة نقلا لا يقع فيما وقعت فيه العلمنة من التناقضات، متسببة في تهافت الحداثة (عبد الرحمن، ٢٠١٩، ٣٦).

Copyright © 2022 JCMS

أنَّ عملية "الأيمنة" تتأسس على "العقلنة المؤيدة[٨]"، مؤكّداً أنَّ "المعاني الإيمانية عبارة عن قيم صريحة، والقيم تكون ذات دلائل توجيهية ومقاصد تخليقية؛ وهذا التوجيه والتخليق لا تنفع فيهما العقلنة المجردة، لأنَّها عبارة عن عقلنة أداتية محضة، إذ لا تشتغل إلاَّ بتحديد أفضل الوسائل للوصول إلى تحقيق المقاصد؛ أمَّا المقاصد التوجيهية والتخليقية نفسها، فتخرج عن نطاقها وقدرتها، بل إنَّها تعتبر هذه المقاصد القيمية مجرد رغبات وتفضيلات تختلف باختلاف الأفراد؛ والعقلنة التي تستطيع الوفاء بهذه المقاصد ينبغي أن تكون عقلنة ذات صبغة مقصدية، والعقلنة المؤيدة عقلنة مقصدية [...] أضف إلى ذلك أنَّ التحقق بمعرفة القيم لا يكون بالنظر المجرد فيها، وإنَّما بالعمل على مقتضاها، ذلك أنَّ إدراك المقاصد والدلائل التي في ضمن القيم يزيد كلما زاد اشتغال الجوارح بها؛ فلا تنكشف حقائق القيم إلاَّ من صدق بها وعمل على وفقها؛ والعقلنة المؤيدة عقلنة عملية بحق، إذ إنَّها تقدم العمل الحيّ على النظر المجرد، بل إنَّها تجعل العمل محكاً لهذا النظر؛ وعليه فالناقل المؤيَّد لا ينقل المعنى الإيماني لمجرد أن ينظر فيه نظره في المفاهيم غير الإيمانية، وإنَّما لكي يعمل به مصححا نظره ومقوما مفاهيمه" (عبد الرحمن، ٢٠١٩، ٣٨).

ب_ التفاعل الاستشكالي:

يتمثل "التفاعل الاستشكالي" في النظر للإشكالات التي تثيرها هذه الأخلاق؛ ذلكم أنَّ همّ المقاصدي لا ينفك عن التفريع، فالمقاصد وإن كانت تهتم بالكُليَّات، فإنَّها لا تنفك تنظر في الجزئيات، إذ إنَّ البناء المقاصدي الأصيل يقوم على التجسير بين الكُليَّات والجزئيات. ومن هنا يلزم عملية التبيئة أن تراعي "حقيقة المفهوم" و"واقعية الإشكالات" بربطها بالسياق؛ مما يتطلب دوما النظر في إشكالات المفاهيم الكُلّيَّة والجزئية وعدم استيراد إشكالات جاهزة قد لا يكون لها موقع في سياق مختلف، إذ إنَّ عدم الوعي بتباين دلالات المفهوم واختلاف السياق، يجعل عملية التبيئة أداة ل"إسقاط المفاهيم" ثم "إسقاط الإشكالات" التي تحملها في طياتها.

---

[٨] – ومرتكزها عند عبد الرحمن طه يتمثل في "الاحتياج إلى الأساس الديني" و"التوسل بالتسليم واليقين" (عبد الرحمن، ٢٠١٩، ٣٧). يتبين أنَّ "الأيمنة" تعتبر المعنى الإيماني لا مجرد كلمة كسائر الكلمات في عالم الألفاظ شأن "العلمنة"، وإنَّما عبارة عن مجال من المجالات في عالم الإيمان؛ والمجال الإيمان يتطلب من ناقله أموراً أربعة، أحدها أن يختار وجهته في المعنى الذي ينقل، تحديدا لمنهجه، فلا ينقل لمجرد النقل، وإلا فسد نقله؛ والثاني أن يستحضر سياقَ هذا المعنى في الاشتغال بمفهومه، استشكالا أو استدلالا، وإلاَّ جمد مفهومه؛ والثالث أن يزداد بنقله سعة في فهمه، وإلا ضيع فائدة نقله؛ والرابع أن يبرز، في الحدّ الذي وضعه لمفهومه، إمكانات تجاوزه، اكتشافا لعالم الإيمان، وإلاَّ ضيق نطاق عقله" (عبد الرحمن، ٢٠١٩، ٤١).

Copyright © 2022 JCMS

ج_ التفعيل النسقي:

ونقصد بذلك ضرورة مراعاة النسق العام في عملية التوظيف حتى لا ينقلب التوظيف إلى إسقاط ميكانيكي آلي بعيد عن المنهجية خصوصا، وعن النسق المعرفيّ الإسلاميّ عموما، الأمر الذي يستدعي بناء منظومات مقاصدية لمختلف الحقول المعرفيَّة، ببيان المقاصد الكُلّيَّة والجزئية، والمركزية والهامشية، ثم وضع نظام التواشج والترابط بينها، إذ إنَّ الطبيعة الأخلاقيّة هي دينامية وحركية بالضرورة، فما قد يكون مركزيا في مجال قد يكون ثانويا في مجال آخر، فقيمة العدل مثلا مركزية في الحقل القضائي إذ شأن التحاكم التنازع، لكن في الحقل الأسري يقدم الفضل على العدل، فمن شأن التزاوج التراحم، وهذا الوعي المنظومي سيساعد في بناء الأنساق وعدم الخلط بين النسق الأصيل والنسق الدخيل، لذلك ينبغي دوما الانتباه إلى اختلاف الأنساق المعرفيَّة، إذ إنَّ الحديث عن المساواة والحرية من منظور قيميّ معيّن يلزمنا أن نعرف النسق الذي يصدر عنه، إذ قد يكون نسقا معرفيا تتمركز فيه المساواة أو الحريّة أو غيرها، خلاف النسق الإسلاميّ حيث تتمركز أخلاق "الرحمة"و "الإحسان" و"الفضل" والعدل" و"التقوى" و"المروءة"... وفي فلك هذه الأخلاق المركزية تدور بقية الأخلاق الأخرى.

خامسا– طبيعة المقاصد اليوم: معرفة أم آلية؟

إنَّ هذا الإشكال بقدر بساطته بقدر صعوبة الجواب عنه، إذ يلزم النظر في التراكم التأليفي المعاصر، ولربما كان هذا الأمر صعبا بداية البحث، لكن بحكم اشتغالي على معجم المصطلحات المقاصدية[٩]، فقد أتيح لي الاطلاع على مئات الدراسات والأبحاث، والتي ظهر لي وقتها أنَّه لابد من وقفة نقدية لتصويب الوجهة البحثية.

في هذا السياق، يمكن أن نسجل ملاحظة أولية بحكم النظر في الفكر المقاصدي المعاصر بالتأكيد على أنَّ التوظيف المقاصدي افتقد إلى الضبط العلمي، في كثير من الأحيان، إذ كان عملية التبيئة تتم إمَّا بإيراد آية تدل على بعض معانيها فيكون الاستدلال بالآية أو الحديث أشبه بتبرئة الذمة، أو ضربا من الأسلمة الفجة في محاولة لإقناع القارئ أنَّ الإسلام سبق لإيراد هذه القيمة، أو

[٩] – صدر عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن. لا يمكن ذلك بالنظر إلى ما هو مذكور فوق.

Copyright © 2022 JCMS

أنَّه ضرب من الاعتراف بأنَّه لا إشكال في هذه القيمة إذ يوجد ما يلائمها دون مساءلتها مرجعيا ومعرفيا ومآليا ويمكن تفسير الأمر بطغيان الرغبة في إضفاء الشرعية والقبول.

إنَّ توجه كثير من الباحثين المقاصديين نحو التفعيل دون التسلح بعدة منهجية قويّة أفقد التوظيف المقاصدي بوصلته، فاتجه من "المعيارية" إلى "الآلية"، حتى غدت المعرفة المقاصدية المعاصرة آلية تكييف للمعاني والقيم الدخيلة، بل بلغ الأمر أن صارت آلية استنبات.

إنَّ عملية التبيئة عليها تأخذ بعين الاعتبار تحيز القيم، لأنَّه "كثيرا ما تمّ التماهي بين الثقافات والقيم التي تحملها، فيما نرى أنَّ كل ثقافة، وفي الوقت التي يتبين لها أنَّ هناك أشياء صحيحة وأخرى غير صحيحة، تلجأ من تلقاء ذاتها إلى فرز القيم التي تراها متناقضة من هنا، فإنَّه يمكن إعادة النظر بكل القيم، والخطأ الذي ارتكبته العالمية والنسبية لا يكمن في تجاهل مقولة أنَّ القيم تتطور فحسب، وإنَّما، وبالأخص، في الإقرار بأنَّ هذه القيم يمكن أن تتبلور بمشاركة الجميع، فتكون محور نقاشات واتفاقات بين فاعلين بغاية التنوع أحيانا. إنَّ لكل الثقافات نفس القيمة ونفس الكرامة، لكن القيم ليست جميعها متساوية، إنَّ التنوع الخلاق للثقافات الإنسانية ليس مجرد استنتاج بل هو حكمة" (بيندي، ٢٠٠٥، ١٢).

ومن ثم، فيجب أن لا تنسينا الرغبة في الانخراط في السياق المعاصر ضرورة ترك مسافة الحياد مع السياق نفسه، إذ قد يكون الانخراط تحويرا لمسار العلم وتوظيفا له للخوض في إشكالات لا تنسجم ونسقه المعرفي وبناءه الوظيفي، وحتى لا تتحول المعرفة إلى آلة للتكييف الجزئي المؤدي إلى الإسقاط الكُلِّيّ، ومآل هذا الضرب من النظر غياب النقد والقبول بواقع تطغى فيه تحيزات القيم، ولا أدل على ذلك من قيمة المساواة، إذ تضخم الحديث عنها في العقود السابقة، وتضخم الحديث عن المساواة بين الذكر والأنثى وكأنَّها معضلة العصر وآفة الآفات، على أهمية بعض النقاشات الجزئية بهذا الخصوص.

أشار الجابري إلى شيء من هذه المعضلة عند حديثه عن الباحث العربي، مبيّنا أنَّه يصدر "في تصوره للكتابة في "الأخلاق" عن نموذج ينتمي إلى ثقافة أخرى لها نظام قيمها الخاص، هي الثقافة الأوربية (أو الإغريقية الرومانية الأوربية الحديثة). وبالتالي يحاكم الفكر الأخلاقيّ في الثقافة العربية بمعايير ذلك النموذج الذي يجعل "الأخلاق" قسما من الفلسفة لا علاقة لها بالدين أو غيره. فهو هنا يحاكم قيما بقيم أخرى وأخلاقا بأخلاق. وهذا اختيار يمكن أن يسلم لصاحبه، فلكل أن

Copyright © 2022 JCMS

يختار ما يبدو له أنَّه الأصوب والأفضل، ولكن فقط بعد الإفصاح عنه وتبريره حتى يكون عملية واعية، وليس مجرد انسياق وتقليد" (الجابري، ٢٠٠١، ١٠)، وهذا الأمر ينسحب أيضا على الباحث الفقيه والباحث الفيلسوف والباحث المقاصدي.

إنَّ تحقيق التجرد والتعالي عن السقف المعرفيّ ليس باليسير، إذ يطالب الفقيه بمسايرة خطاب العصر، كي لا يوسم بالجمود، بل يمكن أن نخلص، مع عبد الرحمن الحاج، إلى "أنَّ محنة الفقيه المعاصر تكمن في وقوعه في دائرة تبدو مغلقة، فهو إن التزم بقواعد الفقه سيكون في مواجهة العصر وسيعزز انعزال الشريعة عن موقعها المفترض في الحياة العامة، وإن هو كسر قواعد الفقه من أجل تلبية توجهات العصر ومتطلباته عزز الموقع نفسه ! إنَّ العلَّة لا تكمن في المنطق الفقهيّ؛ بقدر ما تكمن في تعارض القيم، فقيم العالم الحديث تتعارض –على نحو واضح– مع القيم الإسلاميّة كما هي متجلية في المنظومة الفقهية الكلاسيكية برمتها وعلى اختلاف اجتهاداتها، وستتطلب أيّ إعادة لبناء منظومة الفقه –لمواجهة العالم الحديث أو للتكيف معه دون تناقضات بنيوية– تعديلا في المنظومة القيمية برمتها، وهو أمر أقرب إلى المستحيل" (الحاج، ٢٠١٩، ٨٦).

وهنا يلزم الحذر من حوسلة[١٠] المقاصد –أستعير هنا تعبير الأستاذ المسيري والمقصود تحويل المقاصد إلى وسيلة لخدمة مقاصد معينة ومحددة سلفا، فإذا كانت المقاصد منهجا يقوم على التمييز بين الوسائل والمقاصد، فإنَّه قد يصير وسيلة في حد ذاته إذا لم يعِ بالنسق المعرفي ويتأطر برؤية كلية توجهه دون انخراط أعمى في واقع مركب، ومن هنا يفترض في النظرية المقاصدية أن تكون مجاوزة للسقف الأخلاقيّ الذي تطرحه بعض الفلسفات، حتى تُقَوِّم اعوجاجها وتُصَوِّب مسارها وتُتَمِّم بناءها وتُرَشِّد استعمالها.

---

[١٠] – استعملها عبد الوهاب المسيري، وقد وجدتها معبرّة للدلالة على توصيف وظيفة المقاصد اليوم، وتستخدم اللفظة المنحوتة "حوسل" اختصارا لعبارة "تحويل الشيء إلى وسيلة" (بالإنجليزية : Instrumentalization) والنحت يعني اشتقاق كلمة من كلمتين أو أكثر على أن يكون هناك تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت له والمنحوت منه. وقد أجازت المجامع اللغوية في الوطن العربي النحت عندما تُلجئ الضرورة إليه، وقد وجدنا أنَّ من الضروري نحت كلمة "حوسلة" لدواعي الإيجاز اللغوي، ذلك لأنَّ عبارة "تحويل كذا إلى وسيلة" عبارة طويلة ولا يمكن توليد مصطلحات منها. و"حوسل" فعل متعدٍّ بمعنى حُوِّل الشيء أو الإنسان إلى وسيلة، ومنها "الحوسلة" على غرار "بسمل" من "بسم الله الرحمن الرحيم"، و"حوقل" من "لا حول ولا قوة إلا بالله".

Copyright © 2022 JCMS

خاتمة

لقد حاولنا في هذه المقالة أن نثير مجموعة من الإشكالات مع وضع مشروع أجوبة تحتاج إلى استكمال بغية أن تصير المقاصد بمثابة الجهاز الذي يرقى بالتصوُّر الأخلاقيّ ويرقيه، نظرا لتأسس الأخلاق على المرجعيَّة الدينية والفطرة الإنسانية لا الوضعية البشرية. فيدور الخلق في فلك مقاصد الجلال والجمال، فيخدم الإنسان في شتى المناحي؛ سواءً في قضايا الإيمان بتجذير معاني الجلال، أو في مسائل المعرفة بتوسيع أوعية الفهم والتأويل والبيان، أو العمران بترسيخ الآداب والفنون وفق مقاصد الجلال والجمال، فيغدو الاشتغال المقاصدي على الأخلاق اشتغالا استيعابيا تجاوزيا.

إنَّ التفكير المقاصدي مهمّة حسّاسة تتطلب جهدا تأصيليا متجردا، ونظرا واقعيًّا مُركبًّا، وحسًّا مآليا واستشرافياً، ويستلزم هذا عدم استبطان التفكير المقاصدي الرؤية المعرفيَّة الغربية من غير وعي، حتى نتفادى الإشكاليات المنهجيَّة، بل ينبغي الإسهام في إنضاج الأخلاق ووضعها في الدائرة المحددة داخل الدوائر المتشابكة في النسق المعرفيّ الإسلاميّ الكُلِّيّ، وهذا ما يساعد عليه التنظير المقاصدي المتجرد والواعي، أي المقاصد المعيارية لا المقاصد الآلياتية.

ختاما، فإنَّ هذا ورش مفتوح للبحث والنظر، فليست المقاصد بعلم نضج واحترق كما يُدَّعى، وإنَّما هي علم في طور النمو يحتاج إلى منهجيَّةٍ صلبةٍ معرفيًّا بتأسسها على الأصول الإسلاميّة، ومرنة توظيفيًّا بانفتاحها على مختلف الحقول المعرفيَّة.

Reference

Abdel Rahman, Taha. (2014). *Baus Al-Dahrania: Al-Naqd Al-Atimany Lifasl Al-Akhlaq 'an Al-Din* (1st Ed.). Beirut: Al-Syabaka Al-'Arabia Lil Abhath Walnashri.

Abdel Rahman, Taha. (2019). *Mansyurat Kuliyat Usul Al-Din: Introductory Lesson 4*. Tetouan: Kuliyat Usul Al-Din.

Abdel-Fatah, Seif El-Din. (2007). *Nahw Taf'il Al-Namudhaj Al-Maqasidy fi Al-Majalla Al-Siyasy Walaijtima'i*. ed. Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, (1st Ed., pps. 424-351). London: Markaz Dirasat Maqasid Al-Syari'at Al-Islamy.

Abdel-Fatah, Seif El-Din. (2010). Al-Numudhaj Al-Maqasidi wa Huquq Al-Insan Al-Taasisiat: Ru'yat Islamiat. *Journal of Islamic Ethics*, 34(136), 39-86.

Abu Zeid, Wasfi Ashour. (2015). *Al-Maqasid Al-Juzyiya: Dawabitiha, Hujiitiha, wa Zayifiha, Atharaha fi Al-Istidlal Al-Fiqhy*. Cairo: Dar Al-Maqasid Liltabi'a.

Copyright © 2022 JCMS

Al-Daher, Suleiman Ahmed. (2014). Mafhum Al-Nasaq fi Al-Falsafa: Al-Ishkalat Walkhasayisi. *Majalat Jami'at Damascus*, 30(4+3), 367-400.

Al-Ghazali, Mohammed. (2009). *Huquq Al-Insan Bayna Ta'alim Al-Islam wa I'lan Al-'Umam Al-Mutahida* (6th Ed.). Cairo: Nahdat Masr.

Al-Hajj, Abdul Rahman. (2019). Al-Taasil Al-Fiqhy fi Al-Ijtihad Al-Hadith: Tatwi' Al-Fiqh Limuqtadhaya Al-'Usr. *Journal of Islamic Ethics*, 3, 64-89.

Al-Jabri, Mohammed Abed. (1994). *Al-Diymuqratia Wahuquq Al-Insani*. Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahda Al-'Arabia.

Al-Jabri, Mohammed Abed. (2001). *Al-'Aql Al-Akhlaqy Al-'Araby: Dirasa Tahlilia Naqdia Linuzum Al-Qiam fi Al-Thaqafa al-'Arabia, Silsilat Naqd Al-'Araby (4)* (1st Ed.). Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahda Al-'Arabia.

Al-Khatib, Moataz. (2007). Al-Wazifat Al-Maqasidiat: Masyru'itiha wa Ghayatiha. *Majalat Islamiyat Al-Ma'rifat*, 12 (48), 9-34.

Al-Shafei, Jaber Abdel Hadi Salem. (2013). Tasil Al-'Ilan Al-'Alami Lihuquq Al-Insan min Manzur Maqasid Al-Syari'ati. In *Maqasid Al-Syari'a Wal Ittifaqiyat Dawli* (pps. 143-166). London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

Al-Shatiby, Abu Ishaq. (1997). *Al-Muafaqat* (Vol. 1). (Abu Ubaidah Mashhour bin Hassan Al-Salman, Editor) Riyadh: Dar Ibn 'Afan.

Al-Zuhaili, Mohammed. (2002). Maqasid Al-Syaria Asas Lihuquq Al-Insani. Edited by Ahmed Raissouni, Mohammed Al-Zuhaili, and Muhammad Othman Shabeer, *Huquq Al-Insan Mihwar Maqasid Al-Syari'ati; Silsilat Kitab Al-Umma 8*7 (pps. 67-126). Doha: Wizarat Al-Awqaf Wal Syu'un Al-Islamiati.

Almessiri, Abdelwahab. (2001). *Al-Suhyawniat wa An-Naziat wa Nihayat Al-Taarikh* (3rd Ed.). Cairo: Dar Al-Shuruq.

Auda, Jaser. (2012). *Maqasid Al-Syari'at Kafalsafat Liltasyri' Al-Islamy: Ru'yat Manzumiat* (1st Ed.). (Abdul Latif Al-Khayat, Translator) Virginia: Al-Ma'had Al-'Alamy Lilfikr Al-Islamy.

Auda, Jasser. (2007). Madkhal Maqasidy Lilijtihad. In *Maqasid Al Syari'at wa Qadaya Al-'Usr*, ed. Al-Furqan Islamic Heritage Foundation (1st Ed.). London: Markaz Dirasat Maqasid Al-Syari'at Al-Islamy.

Author Team. (2008). *Huquq Al-Insani: Al-Usul wal-Usus Al-Falsafia* (3rd Ed.). (Mohamed Sabila, and Abdel Salam Benabed Al-Aali, Translators) Marocco: Dar Tubaqal Lilnashri.

Banikar, Raymond. (1984). Hal Fikra Huquq Al-Insan min Al-Mafahim Al-Gharbia. *Majalat Diogenes*, 64 (17).

Beza, Abdul Nour. (2008). *Masalih Al-Insani: Muqaraba Maqasidy* (1st Ed.). Virginia: Al-Ma'had Al-'Alamy Lilfikr Al-Islamy.

Bindi, Jerome. (2005). *Al-Qaym Ila Ayn?* (Abdul Razaq Al-Haliwi, Editor. Zahida Darwisy Jibur, and Jean Jibur, Translator) Tunis: Bayt Al-Hikma, UNESCO.

Copyright © 2022 JCMS

Bouhanash, Nora. (2012). *Maqasid Al-Syaria 'Inda Al-Syatiby wa Tasil Al-Akhlaq fi Al-Fikr Al-'Araby Al-Islamy* (1st Ed.). Beirut: Mansyura Dafafi.

Ebadi, Ahmed. (2014). Huquq Al-Insan Maqsidan min Maqasid Al-Syaria Al-Islamy. *Majalat Al-Ihya'i*, 41-42.

El-Fassi, Alal. (2012). *Maqasid Al-Shari'at Al-Islamiyat wa Makarimiha* (6th Ed.). Tunis: Dar Al-Gharb Al-Islamy.

El-Kettani, Mohamed. (2014). Huquq Al-Insan Bayna Al-Kawniat Walkhususiati. *Majalat Al-Ihya'i* (41-42).

El-Sayed Mustafa, Nimer Ahmed. (2013). *Usul Al-Nazar fi Maqasid Al-Tasyri' Al-Islamy wa Bayan 'Ilaqat Al-Qawa'id Al-Fiqhiat Biha* (1st Ed.). Damascus: Dar Al-Nawadir.

Ezzat, Heba Raouf. (2014). Manahij Al-Hiwar wa Ghayatuhu fi Al-Insaf wa Liaintisafi. *Majalat Al-Tafahumi* (46), 37-52.

Ferry, L., & Gauchet, M. (2007). *Le Religieux Après la Religion*: Biblio Essais. France: LGF.

Ibn Ashour, Muhammad Al-Fadhil. (1965). *A'lam Al-Fikr Al-Islamy fi Tarikh Al-Maghrib Al-'Aarabi*. Tunis: Maktaba Al-Najahi.

Lalande, Andre. (1996). *Mawsu'at Laland Al-Falsafiati*. (Khalil Ahmed Khalil, Translator) Beirut: Manshurat 'Iwaydat.

Raissouni, Ahmed. (1423 H). Insaniat Al-Insan Qabl Huquq Al-Insani. In *Kitab Jamaeii, Huquq Al-Insan wa Maqasid Al-Syari'ati*: Silsilat Kitab Al-'Ummati, Vol. 87.

Tilout, Jamila. (2019). Nazaria Dawran Al-Ahkam Al-Syari'a: Dirasa Usulia Maqasidiatan (1st Ed.). London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

Von Bertalanffy, L. (1969). *General System Theory: Fondations, Developments, and Aplications* (2 ed.). New York: George Braziller.

Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson, D. D., & Morche, J. (1972). *Une Logique de la Communication*. Paris: De Seuil.

Copyright © 2022 JCMS