مقاصد التشريع وسؤال التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر

محمَّد النوي
باحث تونسي

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخّص:

لئن كانت أزمة المسيحيَّة اليوم أزمة عقائديَّة، فإنَّ أزمة الإسلام هي أزمة تشريعيَّة بامتياز. ذلك أنَّ المسلمين - سواء أكانوا مخيَّرين في ذلك أم مضطّرين - قد توقّفوا عن العمل بأحكام كثيرة من الشريعة الإسلاميَّة، حتَّى في تلك البلدان التي تدَّعي تطبيق الشريعة. ولمَّا كان التشريع ركناً أساسيَّاً في صياغة بنية المجتمع وجهاز الدولة والعلاقة بالآخر المختلف، فإنَّ طائفة من المفكّرين المسلمين المعاصرين قد حملوا على عاتقهم مهمَّة حلّ معضلة التشريع الإسلامي.

نسعى في هذا البحث إلى رصد كيفيَّات توظيف هؤلاء المفكّرين المعاصرين لمقالة «مقاصد الشريعة» في تجديد التشريع الإسلامي، مبيّنين أهمّ المكاسب التي حقّقوها وأشدّ الإحراجات التي واجهوها. وقد بدا لنا من خلال استقراء الفكر الإسلامي المعاصر في علاقته بمقاصد الشريعة أنَّ كلَّ فهم مخصوص لهذه المقالة وكلَّ توظيف مقصود لها إنَّما هو في النهاية منبئ عن موقف من عمليَّة التحديث التي تخترق المجتمعات الإسلاميَّة اليوم. ومن ثمَّ فإنّك واقف على اتجاهات ثلاثة هي: الاتجاه التقليدي والاتجاه التوفيقي والاتجاه التحديثي. وبما أنَّ القول في مقاصد الشريعة في الفكر الإسلامي المعاصر قد شهد توسُّعاً لا يمكن الإحاطة به، فإنّنا قد اكتفينا في كلّ باب بنماذج ممثّلة.

مدخـل:

يلاحظ الناظر في المصنّفات الصادرة والندوات المنعقدة والمجامع الملتئِمة والروابط المستحدَثة منذ النصف الثاني من القرن العشرين في البلدان المسلمة كثرة الأصوات الداعية أو المدّعية للتجديد والاجتهاد والتغيير والتنوير والتثوير والإصلاح...ثمَّ ما لبثت القنوات الفضائيَّة والإنترنيت أن اقتحمت المجال الديني، فأضحى لنا في كلّ يوم موعد مع فتوى جديدة و«مجتهد» جديد: فتاوى يتعقّلها الدارس، ويُدينها الداعية أو يَدين بها لا فرقَ.

وتحتلّ قضيَّة التشريع في هذا الجهد التجديدي الإسلامي حيّزاً هامَّاً سواء من جهة الوعي بتعقّدها والتفكير فيها قصد اقتراح الحلول لها، أو من جهة إثارتها للمعارك بين المشارب الفكريَّة المختلفة. وهي معارك تبلغ أحياناً حدّ تبادل تهم التكفير أو الجمود الفكريّ من هذا الشقّ الفكريّ أو ذاك حسب موقعه من قضيَّة تجديد الفكر الإسلامي نقضاً أو إبراماً. وممَّا ساهم في تعميق هذه القضيَّة تطوُّر الأوضاع المحليَّة والعالميَّة، فقد واجه المسلمون في العصر الحديث مسألة توقف العمل بأحكام الشريعة الإسلاميَّة، إذ عزَّ تطبيق تعدّد الزوجات وألغي الرقّ وانحلَّ مفهوم دار الإسلام لتتوقف أحكام الجزية والخلافة... وأضحت البنوك بنظامها الرّبوي تتحكَّم في رأس المال المالي عالميَّاً، وقامت أخلاقيَّة كونيَّة حديثة تكرّس الحريَّة والمساواة والتسامح، وصار الفردُ مرجعاً في التفكير، وأصبح التعاقدُ أُسَّ صياغة القانون. فدعت حينئذ «آيات الأحكام» والفقه الناشئ في محضنها المسلمين المعاصرين إلى إعادة النظر في تشريعات كثيرة، فرفع تيار الإسلام السياسي شعار العودة إلى تطبيق الشريعة، وذهب التيار التحديثي إلى ضرورة القطع مع الأحكام الدينيَّة وتطبيق العلمانيَّة. ولمَّا كانت لقضيَّة التشريع هذه الأهميَّة، فقد ركّز جملة من المفكّرين المعاصرين أنظارهم على مفهوم الاجتهاد باعتباره المدخل الأساسي لإعادة طرح قضيَّة التشريع.

سنهتمّ في هذا الإطار بمقالة المقاصد، وتحديداً بـ«مقاصد التشريع»، بما أنَّها إحدى المقالات الرئيسة في دعوات التجديد، بل هي مقالة تخترق جميع شؤون المسلم اليوم دقيقِها وجليلها، حتى أنَّ البعض قد تحدَّث عن مقاصديَّة الجمال والحب والألفة، ومقاصديَّة الترفيه، ومقاصديَّة الانتماء الوطني[1]، وتحدَّث آخرون عن مقاصديَّة السياسة[2]، ونحن نتفق مع أحد الباحثين المعاصرين في قوله: «لا أجْدى من آفاق مقاصد الشريعة للدخول في السياق الكونيّ المعاصر».[3] ومن ثمَّ يمكن لنا أن نتخذ من القول في المقاصد مدخلاً إلى حلّ قضيَّة التشريع وإلى بيان أهمّ إضافات المسلمين المعاصرين إلى مقالة المقاصد. وترتبط مقاصد التشريع - فضلاً

1- نمثل لذلك بكتاب مسفر بن علي القحطاني: الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013 . انظر خاصة الفصل الخامس: مظاهر أزمة الوعي المقاصدي في العمل المجتمعي، ص ص 203-236.

2- نمثل لذلك بكتاب جاسر عودة: الدولة المدنيّة، نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت - القاهرة -الدار البيضاء، ط1 2015، انظر خاصة الفصل الثالث: الدولة المدنيّة سياسيّاً: التعدديّة في ضوء مقاصد الشريعة، ص ص 151-285.

3- رضوان السيد: مقاصد الشريعة والمدخل القيمي: النظريّة الاجتماعيّة والسياسيّة، ضمن مجلة الكوفة، س1 ع2 شتاء 2013، ص ص 21-30.

عمَّا تقدّم - بما يمكن أن نسمّيه «فلسفة التشريع في الفكر الإسلامي»، ممَّا يجعلها خلفيَّة نظريَّة يتمّ على أساسها البتّ في القضايا والنوازل، وتتحدَّد في ضوئها النظم الاجتماعيَّة والتشريعيَّة، ويسود فهم ما للدّين وللتديّن. وحتى نتبيَّن مدى تجديد المعاصرين وكيفيّات فهمهم للمقاصد ولبيان سيرة هذا المفهوم وتحديد الثابت فيه والمتحوّل ارتأينا أن نبدأ في تناول هذه القضيَّة بعرض أهمّ سمات مقالة مقاصد التشريع في التراث الإسلامي.

المقاصد في الفكر الإسلامي القديم:

يُعدّ الشاطبي (تـ790هـ) أبرز من اعتنى بمسألة «مقاصد الشريعة» في كتابه «الموافقات»، إلّا أنَّ الشاطبي لم يكن أوَّل من تفطّن إلى ذلك، إذ نعثر على ما يوافق هذا المصطلح منذ أوائل المؤلفات، وقد عبَّر عنه القدامى بألفاظ أخرى كالمعنى والعلة والحكم... يقول الطبري: «إنَّ الله جعل الصدقة في معْنيين: أحدهما سدّ خلّة الإسلام والآخر معونة الإسلام وتقويته».[4] بل إنَّنا نعتقد أنَّ فكرة المقاصد كامنة في النص القرآني نفسه من خلال خصيصتين على الأقل: الأولى هي الإشارات القرآنيَّة المتكرّرة إلى جملة من المبادئ العامَّة التي من أجلها يسنّ الله للبشر تشريعاتهم من مثل التيسير عليهم واللطف بهم والتخفيف عنهم ورفع الحرج وإصلاح أحوالهم وإشاعة قيم العدل والرحمة والمساواة[5]، أمَّا الثانية فهي التدرّج في الأحكام القرآنيَّة تبعاً لدرجة تقبّل مجتمع الدعوة لها، ونعدّ الأحكام الواردة في شرب الخمر مثالاً نموذجياً لهذه الخصيصة. وقد نبَّه جملة من الأصوليّين المتقدّمين على الشاطبي إلى أهميَّة المقاصد كالجويني (تـ478هـ) والغزالي (تـ505هـ) والرازي (تـ606هـ)، وقسَّموا المقاصد إلى ضروريَّة وحاجيَّة وتحسينيَّة، واختزلوها في جلب المصالح ودرء المفاسد.[6] وتُعدّ المبادئ التكميليَّة في أصول الفقه كالاستحسان عند الحنفيَّة والمصلحة المرسلة عند المالكيَّة من إرهاصات التفكير المقاصدي في التراث الفقهي الإسلامي.[7]

إنَّ أهمية الشاطبي تكمن في قدرته على تجريد ما سبقه إليه غيرُه من جهة، وتصنيفه ضمن ما يمكن تسميته «بنظريَّة المقاصد» من جهة ثانية، وقد استفاد الشاطبي في ذلك من تأخّره في الزّمن. ويمكن أن نعرض أهمَّ سمات نظريَّة المقاصد عند الشاطبي في النقاط التالية، وهي:

4- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر. بيروت 1988. ج10، ص 113.

5- نمثّل لذلك بقوله تعالى: «إنْ أُريدُ إلا الإصْلاحَ ما اسْتَطَعْت» (هود 11 /88)، وبقوله تعالى: «إنّ الله يأمرُ بالعدل والإحْسان وإيتاءِ ذي القُرْبَى وينْهَى عن الفحْشاءِ والمُنكر والبغْي يَعظُكم لعلكم تَذكرون» (النحل 16 /90).

6- انظر مثلاً: فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلميّة. بيروت ط1، 1988 مج 2، ص 320، وهي مقاصد توصّل إليها هؤلاء الأصوليون من استقراء الأحكام النصيّة الجزئيّة، فالرازي مثلاً يستدل على مقصد حفظ النفس بحكم القصاص في القتل، وعلى مقصد حفظ النسب بتحريم الزنى، وعلى مقصد حفظ العقل بتحريم الخمر... وتهمّنا الإشارة إلى أنَّ المصالح والمفاسد المعنيّة عندهم ليست نسبيّة أي متغيرة بتغيّر الشروط التاريخيّة، وإنّما هي مصالح ومفاسد مطلقة يحدّدها النص الديني لا الإنسان، وتعتبر فيها الحياة الآخرة قبل الحياة الدنيا.

7- انظر: محمّد طاع الله: الإسلام وأسئلة الحداثة، منشورات كليّة الآداب بالقيروان ومجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس 2016، المبحث الثالث: إرهاصات المقاصد في الفكر التشريعي الإسلامي، ص ص 156-103. وانظر عرضاً مفصلاً لمقالة المقاصد عند القدامى ضمن: محمّد سعد اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلاميّة وعلاقتها بالأدلة الشرعيّة، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1998.

● تُعرَف مقاصد الشارع باستقراء أدلة الشريعة الكليَّة والجزئيَّة ومراعاتها معاً، وتتفرَّع إلى مقاصد أصليَّة وتبعيَّة باعتبار ملاءمة النصّ.

● تلتقي مقاصد الشريعة في هدف واحد هو جلب المصالح ودرء المفاسد، وهو ما تنهض به النصوص ـ قرآناً وسنَّة وإجماعاً ـ ولا يعتبر هوى المكلَّفين في تحديد المصالح والمفاسد.

● يجب أن تطابق مقاصد المكلف مقاصد الشارع، وأن تتّبع طرقها المشروعة، وإلا سعى المكلّف في ضدّ تلك المقاصد.[8]

إنَّ مقالة المقاصد تُعين على الحكم في النوازل ممَّا لا نصَّ فيه، وتقلّل من المبادئ المكملة لأصول الفقه كالمصالح المرسلة والاستحسان وسدّ الذرائع... ولا تشرّع المقاصد للفقيه تجاوز «النصّ» قرآناً كان أو سنَّة أو إجماعاً، بل إنَّه يرى في تلك النصوص الجزئيَّة تمام المقاصد الكليَّة، ولا حجَّة بتغيّر الزمان أو وطأة العمران وحاجة الناس، إذ يقرر الشاطبي: «إذا ثبت أنَّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخرويَّة والدنيويَّة، فإنَّها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختلَّ نظامها أو يخلّ بأحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكنَّ الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بدَّ أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديَّاً وكليَّاً وعامَّاً في جميع أنواع التكليف والمكلَّفين وجميع الأحوال (...) فالمصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنَّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العاديَّة أو درء مفاسدها العاديَّة».[9]

ويُعدّ الشاطبي بما فصّله من قول في نظريَّة المقاصد وأنواعها وخصوصاً ما استنبطه من طرق تركيبيَّة بين النص في كلّيته والنصوص الجزئيَّة أقصى ما وصل إليه علم الأصول قديماً من تجريد في باب المقاصد. ولعل أهمَّ سمات التفكير المقاصدي عند الشاطبي إنَّما هي ردّ المقاصد إلى النصوص الجزئيَّة من جهة، وتقديم مقاصد المشرّع على مقاصد المكلّف ـ أي تقديم مصالح المشرّع على مصالح الإنسان ـ في ما أسماه بذمّ الهوى. وهكذا ظلَّ الشاطبي، رغم جهده التنظيري الكبير، خاضعاً للمسلّمة الأصوليَّة الفقهيَّة: «**لا اجتهاد في ما فيه نص**»، مع توسيع مفهوم النص ليشمل القرآن والسنَّة والإجماع.

هذه المسلّمة قائمة ـ حسب رأينا ـ على طمأنينة زائفة؛ لأنَّها تفترض أنَّ الفهم واحد في حال وجود النص. لكنَّ الأمر لم يكن كذلك، ولا يمكن أن يكون كذلك. نمثّل لما نذهب إليه بمشغل الزكاة، يقول الرازي في تفسير الآية «خُذ مِن أموالهم صَدقة تُطهِّرهُم وَتُزَكّيهم بها وَصَلّ عليهم إنَّ صَلاتكَ سَكَن لهم». (التوبة

8- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة. دار الفكر. د. ت. تحقيق محمّد عبد الله دراز (انظر الجزء الثاني كاملاً)، وكذلك أحمد الريسوني: نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، نشر المعهد للفكر الإسلامي. ط1، 1992، ص ص 280-283.

9- الشاطبي: الموافقات، ج1، ص ص 37-38.

9/103): «احتجَّ مانعو الزكاة في زمن أبي بكر بهذه الآية، وقالوا إنَّه ـ تعالى ـ أمر رسوله بأخذ الصدقات ثمَّ أمره أن يصلي عليهم فكان وجوب الزكاة مشروطاً بحصول ذلك، ومعلوم أنَّ غير الرسول لا يقوم مقامه ... فوجب أنَّه لا يجب دفع الزكاة إلى أحد غير الرسول عليه الصلاة والسلام».[10]

وقد شكّل مشغل الزكاة كذلك خلافاً بين عثمان بن عفان وأبي ذرّ الغفاري. فقد اعتبر أبو ذرّ أنَّ آية تحريم الكنز (التوبة 9/35) ناسخة للزكاة لأنَّها من آخر ما نزل. لكنّ فهْمَ أبي ذرّ صودر وأُقرّت الزكاة فرضاً أوْحَد في المال.[11] ثمَّ إنَّ اختلاف القراءات القرآنيَّة قد أدَّى في أحيان كثيرة إلى اختلاف الأحكام. وهي كذلك مسلّمة تقوم على ترتيب لا يصمد أمام النقد، ذلك أنَّ تقديم القرآن على السُنّة في أصول الفقه يجب ألّا يحجب عنا انقلاب ذلك الترتيب كما هو الشأن في حال الوصيَّة. فقد نسخ الحديث النبوي «لا وصيَّة لوارث» الآية: «كُتب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إنْ تَرك خيراً الوَصِيّةُ للوَالِدين والأقربين بالمعروفِ حقّاً للمُتقين» (البقرة 2/180).[12]

عموماً، إنَّ ما سبق قوله يُعدّ أهمّ سمات مقالة المقاصد عند الشاطبي ـ وعند غيره ـ قديماً، فكيف تعامل معها المحدثون؟

تجدر الإشارة بدءاً إلى أنَّ مقالة المقاصد قد شهدت إحياء في العصر الحديث ندر أن شهده مصطلح فقهي آخر، فكثُرت التآليف فيها والبحوث حولها وصارت اللفظة دوَّارة على الألسنة. وقد أمكن لنا أن نرصد ثلاثة اتجاهات في فهم المقاصد في العصر الحديث سنعمد إلى تفصيلها في ما يلي مبيّنين أوجه اتصالها وانفصالها مع مقالة المقاصد في التراث.

الاتجاه التقليدي:

نعني بالاتجاه التقليدي الاتجاه الذي حافظ أصحابه على الخطوط العامَّة لهذه المقالة في التراث دون تجديد محوريّ. ولعلّ أهمَّ من يمثل هذا الاتجاه محمَّد الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلاميَّة».[13] قسَّم ابن عاشور المقاصد إلى مقاصد عامَّة استخرجها من التشريع الإسلامي بجميع أحكامه وتقوم على درء المفاسد وجلب المصالح، وإلى مقاصد خاصَّة وفيها تتبع مقاصد التشريع في قضايا جزئيَّة كأحكام العائلة والقضاء والتصرُّفات الماليَّة. وينبئ هذا التقسيم عن فصل ابن عاشور بين المقاصد الكليَّة

10- فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت.ط1. 1981، ج 16، ص 143.

11- انظر مثلاً: ابن كثير (أبو الفداء): تفسير القرآن الأعظم، دار المعرفة. بيروت. ط3. 1989، ج2، ص 367-366.

12- انظر مثلاً: أبو جعفر النحاس: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، المكتبة العصريَّة، بيروت 2007، ص ص 22-21.

13- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلاميّة. الشركة التونسيّة للتوزيع. تونس 1978.

والمقاصد الجزئيَّة فلا يكون للأولى تأثير على الثانية، وهو في ذلك يسلك مسلك القدامى من الأصوليين. بل إنَّه يزيد هذا الفصل وضوحاً منهجيَّاً من خلال إفراد كلّ نوع من المقاصد بقسم خاص به.

أمَّا طرق استنباط المقاصد عند ابن عاشور فتقوم على التركيب بين النصوص التشريعيَّة وأدلتها وأحكامها من جهة، وبين النصوص العامَّة - أو ما يسمّيه المبادئ العامَّة - كقوله تعالى: «يُرِيدُ اللهُ بِكُم اليُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكم العُسْرَ» (البقرة 185/2) من جهة ثانية، والسنَّة المتواترة من جهة ثالثة. وتتجلى أهميَّة المقاصد عنده في تمكين الفقيه من «قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على ما ورد حكمه فيه»[14]، أي إنَّ تبشير ابن عاشور باستبدال علم أصول الفقه بعلم مقاصد الشريعة في مستهلّ مؤلّفه سرعان ما ينقلب إلى اعتبار المقاصد وسيلة مكمّلة لأصول الفقه بما أنَّها تساعد الفقيه على إجراء **القياس** في النوازل الطارئة. إنَّ المقارنة بين القسم التنظيري والقسم التطبيقي في كتاب ابن عاشور - أو ما سمَّاه المقاصد العامَّة والمقاصد الخاصَّة - تبيّن لنا أنَّ الرجل لم يتجاوز ما حدَّده القدامى من حدود الاجتهاد. ويمكن أن نتخذ من مقصد **المساواة** مثالاً نتبيَّن من خلاله إجرائيَّة المقاصد عند ابن عاشور.

يذهب ابن عاشور إلى أنّه «بناء على الأصل الأصيل، وهو أنَّ الإسلام دين الفطرة، فكلّ ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم، وكلّ ما شهدت الفطرة بتفاوت البشريَّة فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه».[15] إلّا أنَّ لهذا المقصد موانع منها الموانع الشرعيَّة «وهي ما كان تأثيرها بتعيين التشريع الحق، إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستنداً **لحكمة وعلّة معتبرة**. ثمَّ تلك الحكمة قد تكون جليَّة وقد تكون خفيَّة، فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع وتحديد ما ينشأ عن مراعاة أصول تشريعيَّة تعتبر إجراءها أرجح من إجراء المساواة».[16]

يتبيَّن لنا من خلال الشاهد السابق أمران:

أوَّلهما: أنَّ المقصد يظلّ خاضعاً لقيود النصوص الجزئيَّة، وقد يبطُل هذا المقصدُ إذا ما كان النص/ الحكم يخالفه.

وثانيهما: أنَّ المصلحة المعتبرة ـ المقصد ـ ليست مصلحة إنسانيَّة/ دنيويَّة بقدر ما هي مصلحة تراعى فيها الحياة الآخرة وتقدّم فيها أوامر الشرع على المصلحة الدنيويَّة.

14- نفسه. ص 15.

15- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلاميّة. ص 95.

16- نفسه. ص 98.

وهكذا فإنَّ صاحب كتاب مقاصد الشريعة الإسلاميَّة - رغم إقراره بالمساواة مقصداً أصيلاً من مقاصد التشريع الإسلامي - لم يَعمد إلى مراجعة مفهوم القوامة - قوامة الرّجل على المرأة - أو إلى إعادة النظر في حكم تعدُّد الزوجات ولا إلى مراجعة أحكام الذمّيين والرقيق وغيرهم، وهي أحكام لا تقوم على المساواة. ويعود ذلك إلى سيادة النصّ، إذ يقرّر ابن عاشور أنَّ «المشروعات إنَّما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة».[17]

هكذا تتأكَّد لدينا أولويَّة النصوص الجزئيَّة على المقاصد العامَّة، كما تتأكَّد أولويَّة المصالح الأخرويَّة على المصالح الدنيويَّة، فقد «ظلَّ ابن عاشور أثناء التطبيق سجين أفق الفقه الكلاسيكي بمسائله وأمثلته العينيَّة بل وأحكامه، ولكن على أساس المقاصد لا الأصول، مكتفياً بالاستعاضة عن علّة الحكم بحكمته أو مقصده».[18]

إنَّ تأكيد ابن عاشور على الحريَّة والمساواة مقصدين عامّين للشريعة الإسلاميَّة مردُّه تحوُّل هاتين القيمتين إلى مطلب مركزي في الضمير المعاصر، لكنَّه ظلَّ عاجزاً عن الإقرار بكلّ ما ينجرّ عن التسليم بهاتين القيمتين، لعلَّ أهمّه إبطال جملة من الأحكام التي تناقضهما.

ورغم سعي ابن عاشور إلى محاولة استبدال علم أصول الفقه بـ«علم مقاصد الشريعة» والنظر إلى الشريعة نظرة كليَّة، بل النظر إلى النصّ القرآني في كلّيته سواء تعلق الأمر بآيات أحكام أو بآيات في القيم والأخلاق القرآنيَّة، فإنَّه ظلَّ ينظر إلى الفقه وفق النظرة التقليديَّة القائمة على اعتبار القرآن فالسنَّة فالإجماع فالقياس أصولاً من أصول الشريعة. هكذا يتلوَّن الاجتهاد - في إطار مقالة المقاصد - بما يعتبره المفكّر نصَّاً من جهة، وبطبيعة النظرة إلى اشتغال ذلك النصّ من جهة ثانية، فيظلّ الاجتهاد مقتصراً على ما لا نصّ فيه، ويكون القياس آليَّة الاجتهاد، وإن توسّل الفقيه بمقالات أخرى كمقالة المقاصد.[19]إنَّ النظرة المزاوجة بين القرآن نصَّاً كلّيّاً وبين آيات الأحكام نصوصاً جزئيَّة، الموفِّقة بينهما بما تسمح به الأحكام العينيَّة الصريحة، هي نظرة تعتبر الجزء موافقاً للكلّ دون تنبّه إلى العرَضيّ والحادث وسبب النزول وبيئة التنزيل وإطاره، وهي نظرة تعتبر خطاب الشارع خطاباً متناسقاً في مقاصده الكليَّة وأحكامه الجزئيَّة، وليس اعتقاد فساد حكم من الأحكام إلّا من باب هوى النفس، وهو مذموم على كلّ حال. وقد أضفى اعتبار الأصوليّ للمصالح الأخرويَّة المزيد من اعتقاد ذمّ هوى النفس وردّ المصالح الدنيويَّة.

17- نفسه. ص 111.

18- نور الدين بوثوري: مقاصد الشريعة. دار الطليعة. بيروت. ط1، 2000، ص ص 49-50.

19- لعلّ حسن الترابي يُعدّ من أهمّ هؤلاء، انظر كتابه: تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الراية للنشر والتوزيع.تونس.ط2، 1981.وانظر كذلك قوله في منهجيّة التشريع الإسلامي: "في الساحة مواقف جانحة...أناس غلوا بكلمات منها "المقاصد فوق النصوص" و"روح الدين لا حروفه" و"الأولويات الناسخة"، وانتهوا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام". وانظر كذلك: مسفر بن علي القحطاني: الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ص 85-82.

إنَّ فهم ابن عاشور للمقاصد ومن ورائها مفهوم الاجتهاد يُعدّ ممثلاً لما أسميناه بالاتجاه التقليدي، وهو اتجاه اختار الالتزام بالدلالة الحرفيَّة للنصوص رافضاً كلَّ ما نبا عنها، كما أنَّه اتجاه ينظر إلى تشريعات القدامى نظرة تقديسيَّة جعلته يرمي بكلّ ما اخترقها في دائرة الحرام والضلال. وقد اختار هذا الاتجاه بهذه النظرة الجامدة إلى الإنسان وعقله باعتباره متقبّلاً سلبيًّا للأحكام تنحصر وظيفته في واجب تطبيقها، اختار تطليق الواقع والسباحة ضدّ تيار الحداثة الجارف. إنَّ رفع هذا الاتجاه لشعار «تطبيق الشريعة الإسلاميَّة» ينبئ عن إحساسه بمفارقة المجتمع - مختاراً أو مكرهاً - عمَّا يعدّه أحكاماً مقدَّسة ملزمة للمسلم. ومن الطبيعي أن تظهر - بسبب النظرة الحرفيَّة الجامدة إلى الأحكام الفقهيَّة - مقالة تكفير المجتمع لابتعاده عن الأحكام الدينيَّة. إنَّ رمي المجتمع بالكفر والجاهليَّة يُعدّ حلاً عند أصحاب هذا الاتجاه، ولكنَّه حلّ لا يسعى إلى فكّ التناقض بين حركة المجتمعات المسلمة المعاصرة والأحكام الفقهيَّة بقدر ما يسعى إلى القفز فوق هذا التناقض. ورغم إحساس أصحاب هذا الاتجاه بضرورة الاجتهاد والتجديد وتفطنهم إلى بداية تفكّك الخطاب الديني التقليدي وعجزه عن مجاراة التحوُّلات المعاصرة، فإنَّ سلطة النصّ من قرآن وحديث وإجماع واجتهادات القدامى ظلت متحكّمة في خطابهم، والطريف أنَّ هذه السلطة الشاملة للنصّ لم تكن كذلك في العصور الإسلاميَّة الأولى.[20] هكذا يتبين لنا أنَّ «المشكل الرئيس في الاجتهاد (خاصَّة في عصرنا الحاضر) هو التقابل بين النصّ والاجتهاد، وإلى أيّ مدى يمكن للاجتهاد أن يعطل النصّ أو ينسخه».[21]

ولكنَّ التفكير المقاصدي لم ينحصر في هذا الاتجاه، ولم يقيّد بهذه القيود، بل ظهرت آراء أخرى مطوّرة للمقاصد، وهو ما سنتبينه مع الاتجاهين الموالين:

الاتجاه التوفيقي:

قبل مصادرة قيمة التوجُّه المعرفي عند هذا الاتجاه والإبانة عن إضافاته في فهم المقاصد سنعمد إلى التعرُّض إلى فكرة المقاصد عند علمين نعتبرهما من أهمّ من يمثل هذا الاتجاه، وهما علال الفاسي ومحمَّد الطالبي.

أ- المقاصد عند علال الفاسي:

لم يفرد علال الفاسي للتعريف بالمقاصد حيّزاً هامًّا من كتابه، كما أنَّه لم يخصّها بجهد تنظيري واسع شأن ابن عاشور، رغم أنَّه وسم مؤلفه بـ«مقاصد الشريعة». ونلاحظ منذ البداية أنَّ تعريف الفاسي للمقاصد هو تعريف تراثي لا يختلف كثيراً عن تعريف القدامى والتقليديين من المحدثين؛ فهي «الغاية من الشريعة

20- لعلّ أهمّ مثال في هذا الباب هو أقضية عمر بن الخطاب الذي عطّل حدّ السرقة عام المجاعة، وأقرّ بتملك الأراضي المفتوحة عنوة لأصحابها الأصليين، ومنع عن المؤلفة قلوبهم مناباتهم...، وهي أحكام تعارض صريح النص القرآني.

21- سعد غراب: العامل الديني والهويّة التونسيّة، سلسلة موافقات. الدار التونسيّة للنشر. ط2، 1990، ص 95.

والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها».[22] فالفاسي لم يشذّ عن فهم ابن عاشور للمقاصد ولا عن منهج الأصوليين، فاعتمد في استنباطها على القرآن والسنَّة والإجماع والعرف.[23] إلّا أنَّ ما يميّز منهج الفاسي هو اعتماده في معرفة مقاصد الشارع على ما يسمّيه «**أمر الإرشاد**».[24] يقول علال الفاسي: «وقد أخذنا نحن مبدأ توقيف العمل بتعدُّد الزوجات في العصر الحاضر بناء على أنَّ الأمر الوارد في القرآن يشتمل على **أمر إرشاد** المسلمين **أن يواصلوا ما بدأه الشرع** من تقييد التعدُّد كلما خافوا عدم العدل (...)، ومن جهة الدليل نستعمل **أمر الإرشاد** الذي نعتبره أصلاً من أصول الشريعة ومن وسائل تطوُّرها، ولا نظنُّ أنَّ أحداً سبقنا إليه بهذا المعنى».[25]

إنَّ الفاسي - وإن استعمل عبارة «توقيف» الحكم، وهي عبارة لا تعني إبطال الحكم نهائياً - قد وعى أهميَّة الحرج اللاحق بضمير المسلم المعاصر من جرَّاء بعض الأحكام، فاستنبط مقالة «أمر الإرشاد» حتى يوفّق المسلم بين ما يقتضيه إيمانه بقداسة الأحكام الفقهيَّة وما يلجئه إليه الواقع بإكراهاته المتعدّدة، خصوصاً أنَّ كِتاب الفاسي قد تمحّض إلى إيجاد سند لحقوق الإنسان في الإسلام تأثراً بمبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومردّ التوفيق إلى «حيلة» كيّسة يكون بمقتضاها الحكم المستحدث قرآنيًّا بامتياز، وإن خلا منه المصحف. فلا غرابة أن يمنع «الفقيه» المعاصر تعدُّد الزوجات ما دام القرآن حاثاً على ذلك في نظره. ومن ثمّ قرَّر الفاسي، باستعمال أمر الإرشاد، الحريَّة الدينيَّة ومنع الاسترقاق.[26] إنَّ طبيعة نظرة الفاسي إلى النصّ القائمة على ثنائيَّة الحرف والغاية، وفهمه لعلاقة النصّ بالمصلحة بما أنَّ «المقاصد الشرعيَّة تؤثّر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء»[27] عاملان جعلاه يراجع قراءة بعض النصوص الجزئيَّة - آيات الأحكام - ويخالف القدامى في فهمها - وإن كان يضفي على فهم القدامى ومنهجهم في أكثر من موضع شيئاً من القداسة - فيشرعها على الغايات التي من أجلها نزلت.

ب- المقاصد عند محمَّد الطالبي:

يبدو الطالبي في كلّ ما دوَّن واعياً بإشكاليَّة التشريع باعتبارها قضيَّة الإسلام المعاصر المركزيَّة.[28] بل يذهب إلى ضرورة القطع مع الفهم التقليدي للنصّ القرآني. يقول الطالبي: «إنَّنا لا يمكن أن نفهم الآيات

22- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها. دار الغرب الإسلامي. ط5، 1993، ص 7.

23- نفسه، ص ص 84-163.

24- نختلف في ذلك مع الباحث نور الدين بوثوري الذي ذهب في كتابه "مقاصد الشريعة" المذكور سابقاً إلى أنَّ مقالة الفاسي في المقاصد مماثلة لمقالة ابن عاشور.

25- نفسه. ص ص 183-184. والحقيقة أنَّ غيره قد سبقه إلى ذلك، فقد أفتى محمَّد عبده بمنع تعدّد الزوجات قبله، انظر: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمَّد عمارة، دار الشروق. بيروت، ط1. 1993 ج3 ص ص 70-92.

26- نفسه. ص 243، 251.

27- نفسه. ص 56.

28- انظر كتابنا: محمَّد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، منشورات علاء الدين، تونس 2016.

في القرن العشرين كما فهمت في العقود الأولى بعد الوحي. أو فلنقل إنَّ الله يتكلّم دوماً في الحاضر وكلامه يجب أن يُتلقّى في اللحظة الراهنة بمشاغل اليوم وأسئلته».[29] ويلاحظ المتأمّل في إنتاج محمَّد الطالبي الفكري أنَّه لم يفرد للمقاصد عملاً خاصَّاً، كما أنَّه لم يعد كثيراً إلى مقالات الأصوليين في قضايا النصّ والمصلحة والمقصد، إلا أنَّه يَسِمُ منهجَ تعامله مع النصّ القرآني أحياناً كثيرة بالقراءة المقاصديَّة (Lecture finaliste). ويحدّد هذه القراءة كالآتي: «إنَّ القراءة المقاصديَّة ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الاتجاهي (Analyse vectorielle) للنصّ. فهي قراءة في الوقت نفسه تاريخيَّة - إناسيَّة - غائيَّة، فهي إذن قراءة حركيَّة للنص لا تقف بي عند حرفه - وما يقاس عليه - وإنَّما تسير بي في اتجاهه».[30] وقد اشتقَّ الطالبي مصطلح «**السهم الموجّه**» لالتماس مقاصد النصّ أو غاياته. يقول: «إنَّ القراءة التاريخيَّة الإناسيَّة يجب أن تسبق كلَّ استقراء للنصّ كي نفهم فيه على حدّ السّواء ظرف التنزيل وغاية الشرع، أي نقطة الانطلاق والهدف المقصود. أضرب مثلاً إلغاء الاسترقاق... فأنا أضع نقطتين: نقطة أولى حالة الرقيق قبل التنزيل، ثمَّ نقطة ثانية حالة الرقيق بعد التنزيل، ثم أجرّ خطاً تحدّد اتجاهه النقطتان فأحصل هكذا على سهم موجّه يبيّن لي بوضوح مقاصد الشارع. فآخذ بالاعتبار في فهم النصّ هذه المقاصد وأسير في اتجاهها».[31] ويمكن لنا أن نمثّل للسهم الموجّه اعتماداً على هذا التعريف بالرسم التالي:

الرّق نظام اجتماعي (ما قبل النص)	تحسين وضع الرقيق (النص)	إلغاء الرّق (مقاصد النص)
<———		———
(قراءة تاريخيّة إناسيّة)		(قراءة مقاصديّة)

إنَّ الوصول إلى المقصد: إلغاء الرّق، لا يُعدّ في هذه الحالة عند الطالبي خروجاً عن النص القرآني بمعنى مخالفته وإنَّما الوفاء له بمعنى «إتمامه» بصياغة النتيجة التي «أشار» إليها. وقد أحسن الطالبي اختيار مثال الرّقّ، إذ كثيراً ما نلمس في النص القرآني تضامنا مع الرقيق ودعوة إلى العتق أحياناً إلّا أنَّه لم يساو بين العبد والسيّد فحافظ على التراتبيَّة الاجتماعيَّة. ويعمل السهم الموجّه عند الطالبي على توسيع النصّ القرآني وذلك بإنشاء أحكام جديدة تُعدّ قرآنيَّة ما دامت من مقاصد النصّ. وقد استأنس الطالبي لاستنباط المقاصد القرآنيَّة بالمقارنة بين أحوال العرب في الجاهليَّة والأحكام التي استنّها القرآن في الجماعة الإسلاميَّة الناشئة.

يمكن أن نجمل أهمّ سمات التفكير المقاصدي عند أصحاب هذا الاتجاه في النقاط التالية:

29- Talbi (M): Réflexions sur le Coran; Ed. Seghers, Paris, 1989, p. 74

30- عيال الله، سراس للنشر، تونس، 1996، ص 144.

31- نفسه. ص 144.

● يغلب على إنتاج كلٍّ من الفاسي والطالبي الاهتمام بالقضايا الجزئيَّة العينيَّة دون اهتمام كبير بالتنظير للمقاصد، إذ اهتمّ المفكّران ببيان مقاصد الشارع في كلّ حكم على حِدة. وعنت عندهما المقاصدُ اتجاهَ النصّ أكثر ممَّا عنت مبادئ عامَّة.

● عوّل المفكّران في بيان المقاصد على قراءة النصّ القرآني أساساً دون الاهتمام بالإنتاج الفقهيّ، ممَّا مكّنهما من التحرُّر من الأحكام الفقهيَّة والتنظيرات الأصوليَّة القديمة، وتتمثل أهمّ إضافة في توسيع حدود النصّ ليشتمل الحرف والغاية معاً. واستبدال مقاصد التشريع بمقاصد القرآن بوعي أو بدون وعي.

● لم يعمد المفكّران إلى ثنائيَّة النصوص الجزئيَّة والنصّ الكلّي قصد استصلاحها، وإنَّما تتبَّعا النصوص القرآنيَّة الجزئيَّة قصد بيان مقاصدها، ومن ثمَّ حاولا التوفيق بين متطلبات الحياة المعاصرة ومنطوق النصّ القرآني، ففارقا المسلّمة التقليديَّة: «لا اجتهاد في ما فيه نصّ، وإن خالف مصلحة ظاهرة»، بأن اعتبرا المصلحة وقدَّماها على حرف النصّ.

إنَّ التعويل على قراءة كلّ حكم على حِدة ومحاولة استخلاص قرينة دالّة على المقصد منه لا يُعدّ صالحاً في كلّ الأحوال لتجاوز الحرج من بعض الأحكام. فلئن استند الرجلان على مطلب العدل بين الزوجات لتقييد تعدُّد الزوجات وصولاً إلى منعه، فإنَّ أحكاماً أخرى كقطع يد السارق أو جلد الزاني أو القصاص في القتل أو منع الربا لا تستجيب لهذه القراءة بما أنَّها وردت أحكاماً قاطعة الدلالة يعسر العثور فيها على «سهم موجّه» أو «أمر إرشاد». لذلك لم يخض فيها لا الفاسي ولا الطالبي وعياً بصعوبة ردّها.[32]

نظراً لكلّ ما سبق نعدّ محاولة الرجلين محاولة ترميميَّة تبتغي وصلَ عُرى ما انفكّ بين الخطاب الديني والضمير المعاصر، إلّا أنَّها محاولة تفهم المقاصد فهماً تجزيئيًّا، بأن تبحث لكلّ حكم عن مقصد تسير باتجاهه. ونحن لا نتردَّد في وسم هذه المحاولة رغم تطويرها المقاصد وتغييرها لأوَّل مرَّة في تاريخ الفكر الإسلامي لعلاقة المصلحة بالنصّ وتقديم المصلحة الدنيويَّة على المصلحة الأخرويَّة، رغم كلّ هذا لا نتردَّد في وسمها بأنَّها سجينة **العقل الفقهي**، لأنَّها لم تحدث قطيعة في بنية الفكر التشريعي التقليدي خصوصاً في نظرتها إلى النصوص - آيات الأحكام - نظرة تجزيئيَّة تستقرئ كلَّ حكم على حدة، وفي تردُّدها إزاء القطع بتاريخيَّة الأحكام القرآنيَّة. وإلى هذا السبب نرجع عجز هذه المحاولة عن مراجعة أحكام كثيرة ومناورتها في أحكام أخرى لا سيَّما وقد وعى كلٌّ من الفاسي والطالبي تمام الوعي مدى وطأة الحداثة على المسلم المعاصر وبداية انحسار أنماط التديُّن التقليدي.

32- انظر بشأن الفاسي: نور الدين بوثوري: مقاصد الشريعة، ص ص 76-77، وانظر بشأن الطالبي كتابنا: محمَّد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، ص ص 111-113

الاتجاه التحديثي:

إنَّ الوعي بجمود فهم الاتجاه الأوَّل وحدود اجتهاد الاتجاه الثاني في تطوير المقاصد من جهة، والتّفطّن إلى غنى هذا المبدأ من جهة ثانية، والوقوف على تاريخيَّة النصوص من جهة ثالثة، كلها عوامل قادت إلى بروز موقف نعتبره جديداً تماماً في فهم المقاصد. وسنعمد إلى بيان خصائص هذا الاتجاه بالتعويل على مقالة علمين هما نصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي.[33]

ينطلق المفكّران من التفطّن إلى قصور الاجتهاد التقليدي لتسييجه بالنصّ، ومردُّ ذلك في رأيهما تحكّم ثنائيَّة الاستقراء والاستنباط في منهج علماء الأصول في باب المقاصد، إذ لا تعمل المقاصد الكليَّة في الأحكام العينيَّة والنصوص الجزئيَّة لا بالتغيير ولا بالتحوير، وهو ما تعرَّضنا له عند فحص مفهوم المقاصد عند الاتجاه التقليدي. لذلك يعمد الشرفي وأبو زيد إلى القطع مع هذه الرؤية بتقديم المقاصد الكليَّة والاعتبار بها دون النصوص الجزئيَّة، إذ «لا يجوز فصل ما يُسمَّى خطأ بـ«آيات الأحكام» بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النصّ القرآني، كما لم ينفكّ الفقهاء يفعلون قديماً وحديثاً...، الرسالة المحمديَّة تهتمّ بما هو خير وما هو شر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فيكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعيَّن على المسلم أن يستنبطها منها. ولا يتمّ ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسّك بحرفيتها في نوع من عبادة النصّ، بل بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأوَّل والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي».[34]

إنَّ المقصد كما يعبّر عنه الشاهد السابق ليس مقصد الشريعة بل هو مقصد القرآن بجوانبه التشريعيَّة والاعتقاديَّة والأخلاقيَّة والروحيَّة... ولعلّ عبارة «روح الرسالة المحمديَّة» هي التعبير الأوفى عن كليَّة هذه المقاصد وشموليتها وتجريدها. ويتجلّى تجريد هذه المقاصد في ما استنبطه أبو زيد من مقاصد كليَّة حصرها في مبادئ ثلاثة هي: العقلانيَّة والحريَّة والعدل.[35]

33- انظر خاصَّة: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000 وخصوصاً فصله: قراءة جديدة للمقاصد الكليَّة للشريعة. ص ص201-208، عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ. دار الطليعة. بيروت، ط1، 2001. ويمكن أن نضيف إليهما مقالة محمود محمّد طه في كتابه الرسالة الثانية من الإسلام، فبالرغم من تعويل طه على فهم جديد لمقالة النسخ في مشروعه التجديدي فإنَّه قد لجأ في قضايا الرّق والمرأة والمال إلى منهج آخر هو منهج المقاصد. وهو يفهم المقاصد فهماً جديداً مخالفاً لفهم القدامى. فلئن ضبط القدامى مقاصد للقرآن لا تلغي المعاني الحرفيَّة، فإنَّ طه قد ميّز بين المعاني الحرفيَّة والمعاني الغائيَّة/ المقاصد، أي بين ما صرَّح به القرآن وما هفا إليه. هذه المقاصد توصَّل إليها طه بإقامة مقارنة بين تشريعات العرب في الجاهليّة في ما يتعلق بالمال وبالرقيق وبالمرأة وتشريعات القرآن في الباب نفسه. وأوقفته تلك المقارنة على أنَّ القرآن قد حسَّن أوضاع الرقيق والمرأة، ومن ثمّة فإنَّ المسلم اليوم حين يقرّ بمنع الرّق وبمساواة المرأة بالرجل وبالاشتراكيَّة إنَّما يسير في ذلك على هدي الاتجاه القرآني. انظر الرسالة الثانية من الإسلام، ضمن: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت ودار قرطاس، الكويت، ط1، 2002، الباب الخامس، ص ص 149-166.

34- عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق. ص 60-61، كذلك ص 66، ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 203.

35- أبو زيد، المرجع السابق، ص ص 203-207.

لقد حاول الأصوليون قديماً (وحديثاً) إنجاز قراءة كليَّة لاستنباط مقاصد تجريديَّة، لكنَّهم فصلوا نظريَّاً بين آيات الأحكام ومجمل النصّ القرآني على أساس أنَّ العنصر الثاني لا ينسخ الأوَّل، وعلى أساس أنَّ آيات الأحكام ليست سوى تحقق فعليّ لروح مجمل الرسالة القرآنيَّة، وعلى أساس الفصل المنهجي بين عمل الفقيه وعمل المفسّر وعمل المؤوّل. والحقيقة أنَّ الموقف من آيات الأحكام في نهاية المطاف هو ما يفصل أصحاب هذا الاتجاه الأخير عن سابقيهم. فالتسليم بضرورة الاعتبار بمجمل الرسالة فحسبُ ينقض جملة من المسلَّمات التقليديَّة، فهو:

● يفصل بين النصّ القرآني والشريعة الإسلاميَّة على اعتبار الثانية إنتاجاً فكريَّاً تاريخيَّاً لأجيال من الفقهاء، وهي ليست سوى فهم ما للقرآن لا يلزم المسلم المعاصر في جميع الأحوال، ومن ثمَّة فالمقاصد هي مقاصد القرآن لا مقاصد الشريعة.

● يردّ الرأي القائل بصلاحيَّة التشريعات القديمة لكلّ زمان ومكان، وذلك بتأصيلها في ظرفيَّة التنزيل، فـ«ينبغي ألّا يكون تنفيذ عقوبة معيَّنة، كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما، محسوباً على الخضوع لأوامر إلهيَّة لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي ممَّا اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيّرة وغير مستقرَّة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي».[36] وهكذا يميز هذا الموقف بين الخاص - وهو الأحكام - والعام - وهو روح القرآن - بحجَّة تغيّر الشروط التاريخيَّة.

● يقرّ - تبعاً للملاحظتين السابقتين - بأولويَّة حاجات المسلم المعاصر وأولويَّة فهمه النابع حتماً من حاجاته، ويعطي للخلف حقّ الوجود خارج أسوار السّلف[37]، ومراعاة المصلحة الدنيويَّة لأنَّها طريق إلى فهم كلام الله في الحاضر، وهي بالتالي طريق إلى الفلاح في الدنيا والآخرة.

ومن ثمَّ أمكن لعبد المجيد الشرفي مثلاً أن يردَّ أحكام المعاملات كحكم الردَّة وحدود القصاص والجلد والرجم وأحكام الربا وعلاقة الدين بالدولة وتنظيم الأسرة[38]، سواء كانت قرآنيَّة المنشأ أم فقهيَّة التأسيس، فليست العبرة بالخضوع للأوامر والنواهي الحرفيَّة بل بـ«البحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها».

إنَّ هذا الفهم المخصوص للمقاصد يتموقع نظريَّاً ومنهجيَّاً خارج أطر التفكير المقاصدي التقليدي، وذلك بالتفكير خارج أطر «العقل الفقهي»، والنظر إلى النصّ القرآني والشريعة الإسلاميَّة نظرة تراعي ظروف تنزيل القرآن وظروف تكوُّن الفقه الإسلامي. ومن ثمَّ استصلحت هذه النظرة ما سمَّته بالمقاصد العامَّة

36- عبد المجيد الشرفي: المرجع السابق. ص 85 وكذلك ص 59، ص 86.

37- نفسه. ص 8، 95 وأبو زيد ص 208، وانظر أيضاً: منصف بن عبد الجليل: المسلم المعاصر: دفاعاً عن حق الخلف. ضمن المسلم في التاريخ، إشراف عبد المجيد الشرفي. ص 51-71. الدار البيضاء 1999.

38- عبد المجيد الشرفي: المرجع السابق، الفصل الرابع: قضيَّة التشريع 59-85.

للنص القرآني كالمساواة أو الحريَّة أو غيرهما، بعد أن وَعتْ صعوبة التوفيق بين مقتضيات الحداثة وأحكام الشريعة الإسلاميَّة وعسر الجمع بين حرارة الإيمان وصدقه وبين تعمُّد الحيل الفقهيَّة وإكساب الحديث رداء إسلاميًّاً لتسويغه.[39]

لقد وعى هذا الاتجاه قصور الاجتهاد التقليدي وحدوده، يقول الشرفي: «الاجتهاد المطلوب اليوم ليس هو الاجتهاد المقيّد ولا الاجتهاد المطلق بمعناه الأصولي الفقهي، فذاك اجتهاد في استنباط ما سمّي بالأحكام الشرعيَّة ممَّا ليس فيه نصّ، وهو ينخرط في منظومة نرى أنَّ بالإمكان تجاوزها... الاجتهاد المطلوب، إذن، تفكّر وتدبُّر يهمُّه الوفاء لجوهر الرسالة المحمديَّة ولا يخشى معارضة المسلّمات».[40] وأهمُّ سمة من سمات الاجتهاد الجديد، كما مارسه أصحاب هذا الاتجاه في فهم المقاصد، إنَّما هي تخليصه من أسر النصوص، أي الاجتهاد في ما فيه نصّ، عكس المسلّمة التقليديَّة التي تحصر الاجتهاد في ما لا نصَّ فيه. وقد تحقق ذلك عن طريق الفهم المخصوص للمقاصد المتأتي من **القراءة الكليَّة** للنصّ القرآني، فلا غرابة أن تنسخ المقاصدُ القرآنيَّة العامَّة الأحكامَ القرآنيَّة الخاصَّة.

إنَّ الحديث عن المقاصد دون تقيّد بآيات الأحكام يشرّع الأفق رحباً للتشريع بما يلائم أوضاع المسلم أنَّى كان، ويفتح الإمكانيات العريضة للمسلم للكينونة بعقيدته (الآن وهنا) دونما إحساس بالاغتراب عن نصّه المقدَّس ووضعه المتحوّل في الآن نفسه. وليس هذا الفهم لمقالة المقاصد خاصَّة ولإشكاليَّة التشريع عامَّة إلا تأصيلاً للعلمانيَّة بما هي تكليف الإنسان بسياسة نفسه وتحقيق صلاح حاله في الدنيا بما تمليه عليه ظروفه الماديَّة والمعرفيَّة والأخلاقيَّة، هذا من جهة، ولكنَّه من جهة أخرى فهم يجعل من التشريع الإسلامي مجرَّد لفظ فضفاض يتّسع لما يشاء المرء من تشريعات وقوانين. ولا نحسب قيماً كالحريَّة والمساواة والعدل إسلاميَّة فحسبُ، بل هي ملك للإنسانيَّة جمعاء، أو هي ممَّا تدَّعيه جميع الأمم وتعدّده ضمن مآثرها. وهذه السمة الأخيرة تجعلنا نتساءل عمَّا به يكون التشريع إسلاميًّاً إذا ما اعتنق هذا المفهومَ الفضفاض لمقالة المقاصد. ونعتقد أنَّ مستقبل التشريع الإسلامي محكوم بحلّ هذه المفارقة.

39- لعلَّ أبرز مثال على هذا المسعى هو إيجاد صيغة نظريَّة للنظام البنكي، وهو ما يُسمّى "البنك الإسلامي"، وهي محاولة تبريريّة لواقع قائم باستعمال حيل فقهيّة كعقد المضاربة وعقد المرابحة لتجاوز تحريم الرّبا. وهو ما نلمسه من خلال الصيغة التي قدّمها أحد أنصار البنك الإسلامي (محمّد عبد الله العربي: المعاملات المصرفيّة ورأي الإسلام فيها، ضمن محمّد فتحي عثمان: الفكر الإسلامي والتطور. ط2. الكويت. 1969. مج 2. ملحق رقم 5. ص ص412-446). فبخصوص عقد المضاربة يخلّ البنك الإسلامي بأهمّ شرط في ذلك العقد وهو المشاركة في الربح والخسارة وذلك بتحميل المضارب - أي المقترض لغاية استثماريّة - الخسارة إذا حصلت، أو بتجنّب الدخول في أيّة مخاطرة رغم أنّ المخاطرة ركن من أركان عقد المضاربة. كما يعمد البنك الإسلامي إلى استعمال حيلة المرابحة عندما يقرض شخصاً مبلغاً معيناً لشراء سلعة أجنبيّة. فهو يعتبر نفسه البائع لتلك السلعة ويوظف فائدة هي الفرق بين ثمن الشراء وثمن البيع الوهميين، ويسمّي تلك الفائدة الربويَّة ربحاً.

40- عبد المجيد الشرفي: ص 8.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

- أبو زيد (نصر حامد): الخطاب والتأويل. المركز الثقافي العربي. ط1، 2001.

- بن عاشور (محمَّد الطاهر): مقاصد الشريعة الإسلاميَّة. الشركة التونسيَّة للتوزيع. تونس 1978.

- بن عبد الجليل (المنصف): المسلم المعاصر: دفاعاً عن حقّ الخلف. ضمن المسلم في التاريخ. الدار البيضاء 1999.

- بوثوري (نورالدين): مقاصد الشريعة. دار الطليعة، بيروت. ط1، 2000.

- الترابي (حسن): تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الراية للنشر والتوزيع. تونس. ط2، 1981.

- الرازي (فخر الدين): المحصول في علم أصول الفقه. دار الكتب العلميَّة. بيروت. ط1، 1988.

- الريسوني (أحمد): نظريَّة المقاصد عند الإمام الشاطبي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط1، 1992.

- السيد (رضوان): مقاصد الشريعة والمدخل القيمي: النظريَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، ضمن مجلة الكوفة، س1 ع2 شتاء 2013، ص ص 21-30.

- الشاطبي (أبو إسحاق): الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق محمَّد عبد الله دراز. دار الفكر. دت.

- الشرفي (عبد المجيد): الإسلام بين الرسالة والتاريخ. دار الطليعة، ط1، 2001

- لبنات. دار الجنوب للنشر. تونس 1994.

- الطالبي (محمّد): عيال الله. سراس للنشر. تونس 1996.

- طاع الله (محمّد): الإسلام وأسئلة الحداثة، منشورات كليَّة الآداب بالقيروان ومجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس 2016.

- الطبري (محمَّد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن. دار الفكر. بيروت 1988.

- طه (محمود محمَّد): الرسالة الثانية من الإسلام، ضمن: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت ودار قرطاس، الكويت، ط1، 2002.

- عبده (محمَّد): الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمَّد عمارة، دار الشروق. بيروت، ط1. 1993.

- غراب (سعد): العامل الديني والهويَّة التونسيَّة. سلسلة موافقات. الدار التونسيَّة للنشر. ط2، 1990.

- الفاسي (علال): مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها. دار الغرب الإسلامي. ط5، 1993.

- القحطاني (مسفر بن علي): الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013.

- النوي (محمَّد): محمَّد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، منشورات علاء الدين، تونس 2016.

- اليوبي (محمَّد سعد): مقاصد الشريعة الإسلاميَّة وعلاقتها بالأدلة الشرعيَّة، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1998.

- Talbi (Mohamed): Réflexions sur le Coran. Ed Seghers, Paris 1989.

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017