الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: مخوفه سائل؟

محمد المراكبي

باحث دكتوراه في الدراسات الإسلامية بجامعة إدنبرة، المملكة المتحدة

m.almarakiby@yahoo.com

الخلاصة

تناقش هذه الورقة التجديد الذي قام به المفكرون الإسلاميون في الخطاب المقاصدي المعاصر. وعلى الرغم من الاختلافات بينهم فإنه يمكننا رصد تطورين رئيسيين: الأول: التوجه نحو عقلنة الشريعة وإقصاء الجانب التعبدي أو إلغائه، والثاني: إعادة تعيين المقاصد والتوسع في عددها وتفسيراتها. ويبين الباحث—من خلال عرض نماذج مختلفة من التفسيرات الجديدة للمقاصد—كيف أن الحداثة أثرت على الخطاب المقاصدي الجديد، لا من خلال تبنيه مفاهيم حديثة، بل من خلال اكتسابه طبيعة الحداثة السائلة، فالتحول الأهم كان في تحويل المقاصد إلى أداة مرنة وقابلة للتشكل؛ بحيث يمكن استخدامها للاقترب من القيم الحديثة أو الابتعاد عنها على حد سواء، ومع هذه السهولة صارت المقاصد في أحيان كثيرة انعكاساً لتحيزات الفقيه الأيدولوجية والاجتماعية والنفسية إما بصورة واعية أو غير واعية، وهو الأمر الذي يهدد البنية النسقية للفقه الإسلامي وقدرته على إحداث الضبط المجتمعي المطلوب.

الكلمات المفتاحية

المقاصديون الجدد - الحداثة - الفقه السائل - الشاطبي - مقاصد الشريعة - الخطاب المقاصدي

الشكر موصول للدكتور معتز الخطيب والدكتور ألكسندر كايرو والأستاذ أحمد سمنة ولمحكي هذه الدراسة، الذين استفدت من تعليقاتهم ونصائحهم العلمية استفادة جمة.

المقدمة

انتشرت الدراسات المقاصدية في العقود الأخيرة انتشاراً غير مسبوق، ولعل هذا أوج أحد الباحثين إلى تسعة مجلدات كاملة ليصدر دليله الإرشادي إلى الكتابات المقاصدية (إمام 2008-2012)، وهو الدليل الذي ظل مقصوراً على الدراسات التي كُتبت باللغة العربية، ولم يتطرق إلى غيرها من اللغات التي حظيت هي الأخرى بنصيب وافر من الدراسات المقاصدية، ففي دراسة عن المقاصد الشرعية في تركيا ذكر أحد الباحثين أن عدد ما ألف عنها باللغة التركية في العقدين الأخيرين فقط هو بالمئات (Kars 2014)، ناهيك عما ألف باللغات الأوروبية والمالوية والأوردية وغيرها. وذلك التزايد المضطرب في الدراسات المقاصدية يطرح -بلاشك- تساؤلات عديدة عن أسبابها وتصوراتها ومستقبلها. وعلى الرغم من الوفرة الكثيرة في الدراسات المقاصدية الحديثة، إلا أن الدراسات التحليلية والنقدية لهذا الانشغال المقاصدي الكثيف لا تتناسب مع حجم الإنتاج الموجود،¹ ومن ثم تأتي هذه الدراسة لتكون لبنة إضافية ضمن الدراسات التحليلية والنقدية الأخرى عن التيار المقاصدي.

ونظراً لضخامة المجال المدروس، فإن موضوع هذه الورقة ينحصر في تحليل الخطاب المقاصدي الجديد عند المفكرين غير العلمانيين، ويخرج بهذا التحديد خطابان عن مجال هذا البحث، الأول: الخطاب المقاصدي عند المفكرين العلمانيين،² والثاني: الخطاب المقاصدي التقليدي في العصر الحديث والذي يرى أصحابه أنفسهم جزءاً لا ينفصل عن المقاصدين الأوائل وينأون بأنفسهم عن دعاوى التجديد والتطوير،³ ويبقى لدينا في حيز هذه الدراسة عدد ضخم من المفكرين الذين وإن كانوا ينسبون أنفسهم إلى المقاصدين الأوائل أيضاً إلا أنهم يرفعون -مع ذلك- شعار تجديد وتطوير الخطاب المقاصدي القديم لتكون له قدم ثابتة في هذا العصر. وبهذا تجمع هذه الدراسة بين شخصيات متنوعة ومختلفة، بداية من خير الدين التونسي (ت. 1307هـ/1890م) ومحمد عبده (ت. 1323هـ/1905م) والطاهر بن عاشور (ت. 1393هـ/1973م)، مروراً بالقرضاوي والعلواني (ت. 1437هـ/2016م) وجمال الدين عطية (ت. 1438هـ/2017م)، وانتهاءً بجاسر عودة وطارق رمضان وغيرهما. ولا يخفى أن بين هؤلاء المقاصدين اختلافات قد تضيق أو تتسع،

1 سترد الإشارة إلى عدد منها أثناء البحث فيما يأتي.

2 لاستعراض بعض الدراسات العلمانية في المقاصد انظر على سبيل المثال: (الطعان 2007).

3 انظر على سبيل المثال بحث محمد سعيد البوطي حول تجديد أصول الفقه (2006).

وهو أمر مقصود لذاته، فالمقاصديون الذين هم محل البحث لم يُنتقوا ليثلوا رأياً واحداً مجمعاً عليه؛ لأن مراد البحث هو بيان تأثير التحولات على النظام الفقهي كنظام، بالرغم من وجود اختلافات وتباينات تحت سقف هذا النظام.

يبدأ البحث بفكرة تمهيدية تناقش مفهوم الحداثة وإشكالية تحديدها والمعنى المراد بها هنا، ثم يعرج على مسألة كون الشاطبي (ت. 790هـ/1388م) استمراراً للتقليد الفقهي سابق عليه وأنه لم يكن يهدف إلى إحداث تحول جذري فيه، ثم نفصل القول في صلب البحث وهو التحولات التي أحدثها المقاصديون الجدد، وتمثل في أمرين: هيمنة العقلنة على مقاصد الشريعة، وإعادة تعيين وتفسير المقاصد في ظل الواقع الحداثي، ثم يختم البحث ببيان الإشكاليات التي تعترض التوسع في عقلنة المقاصد وإعادة تعريفها، والتي تتمثل في تحول المقاصد إلى بنية سائلة غير معينة مما يعيق قدرة الفقه الإسلامي على إحداث الضبط المجتمعي المنوط به.

الحداثة: تعريف مالا يُعرَف؟

على كثرة النقاش حول الحداثة يبقى هذا المصطلح من أكثر المصطلحات غموضاً، وقد تصاعد الجدل حول معناه في العقود الأخيرة بصورة خاصة؛ ولكن هذا الجدل لم يؤدِّ إلا إلى مزيد من الضبابية. وعادةً ما تُعرف الحداثة بناءً على المؤسسات والمبادئ، مثل: الدولة الحديثة والرأسمالية والعلمانية والعقلانية الأدائية والفردانية، على اختلافٍ واسعٍ في معنى كل مفهوم من هذه المفاهيم (Sztomka 1993, 69-85)، وقد تُعرف على أنها عبارة عن قطعة مكانية وزمانية: مكانية متمثلة في اختلاف الغرب وتميزه عن باقي العالم، وزمانية من خلال اختلافها عن العصور التقليدية التي تنتهي مع دخول القرن السادس عشر أو السابع عشر أو الثامن عشر على اختلاف بين المفكرين (Bhambra 2007, 11). والحديث عن تعريفات الحداثة لن يفيدنا كثيراً؛ إذا ما أدركنا أن الاتجاه العام الآن قد انتقل من التفكير في حداثة واحدة إلى حداثٍ متنوعة، فالحداثة من منطلق زمني مرت بأشكال مختلفة، ومن هنا نشأت فكرة الحداثات المتعاقبة زمنياً أو الحداثة الدنيا والحداثة العليا أو الراديكالية كما يسميها جيدنز (Giddens 1990, 149)، أو ما يراه بعضهم نقلة لما بعد الحداثة (Lyotard 1984). أما من حيث المكان فقد ظهرت في نهاية التسعينيات من القرن المنصرم دعواتٌ ناقدة للركزية الغربية، ورأت أن الحداثة وإن كانت غريبة في أصلها إلا أنها ومن خلال تفاعلها مع الثقافات المحلية الأخرى تتج عنها صور مختلفة تتفق وتختلف مع النموذج الغربي للحداثة من خلال آلياتٍ للتبني والرفض، وبهذا أمكن الحديث عن حداثة يابانية وأخرى صينية

وثالثة إسلامية (Eisenstadt 2000). لكن يبقى السؤال حول ما الذي يحدّد العالمي والمحلي في هذا التفريق بين الحداثة الغربية والحداثة الإسلامية على سبيل المثال، فالحدث عن أحداث متنوعة يستدعي سؤالاً مسبقاً هو: متنوعة لماذا؟ فما الأصل الذي انبثقت منه هذه الصور المتنوعة؟ ومن يقرّر ما هو الثابت والمتغير في الحداثة، وما هو عالمي وما هو خاص بالغرب؟ (Wagner 2008، 12) ولوقارنايين الدراسات التي تتبنى فكرة الحداثة الإسلامية سنجد بينها بوئاً شاسعاً، فالحداثة الإسلامية — كما يعرضها روبرت هفنر من خلال دراسته عن المجتمع المدني —، لا تختلف كثيراً عن النموذج الغربي (Hefner 2000)، في حين يبدو الفرق بين الحداثتين الإسلامية والغربية جذرياً في كتابات طه عبد الرحمن التي هدم فيها الكثير من الأفكار المرجعية للحداثة الغربية (2006)، ومن ثمّ فتعريف الحداثة الإسلامية لا يخرج عن حيز الإشكال.

وانطلاقاً من هذه الإشكالية التي تتصل بغياب مفهوم "صلب" للحداثة، سأتجاوز مشكلة التقسيمات والأحكام المتعلقة بماهية الحداثي أو الإسلامي. وبعبارة أخرى، ليس الهدف من هذا البحث استقصاء مدى توغل القيم الحداثية في المفاهيم المقاصدية؛ لأن هذا يستدعي حل الإشكال السابق حول الحداثي/غير الحداثي، أو الحداثي الغربي/الحداثي العالمي، أو الإسلامي/غير الإسلامي، ولكن أتحدث عن الحداثة هنا باعتبارها نظاماً لا مجموعة معينة من الأفكار،⁴ والأمر نفسه ينطبق على حديثنا عن الفقه بوصفه بنية نسقية، وأعني بالبنية النسقية هنا النظام المتكامل للفقه الإسلامي الذي يتجاوز مجرد كونه مجموعة أحكام إلى كونه منظومة واسعة من حكم القانون القائم على موازنات بين المؤسسات والقيم والأحكام وآلية الاجتهاد وكيفية تطبيق هذا في الواقع (انظر: Hallaq 2004، Emon 2012، الخطيب 2014).

المقاصد بين الاستمرار والتجديد

قسم المتقدمون المقاصد الضرورية إلى خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال (الغزالي 2010، 322). وقد اشتهر هذا التقسيم وذكره جَمْع من العلماء، فإلى هذا ذهب الآمدي (ت. 631هـ/1233م) في الإحكام (د. ت. 274/3)، وابن الحاجب (ت. 646هـ/1249م) في المختصر (1986، 114/3)، وقال الزركشي (ت. 794هـ/1392م) بها

4 سيتضح لاحقاً معنى الحداثة بوصفها نظاماً، حين نأتي إلى الحديث عن السيولة بوصفها خاصية لهذا النظام الحداثي.

مع اختلاف في الترتيب (1994، 7/ 266)، والشاطبي مع تأخير العقل، وقال عنها: "وقد قالوا: إنها مراعاة في كلِّ ملة" (2002، 8/ 2)، وقد توسع فيها وخصص لها كتاباً كاملاً من "الموافقات"، واعتنى بها وهذا بطورها.

ولكن إسهام الشاطبي تعرض لتأويلات متعددة، منها: قول محمد عابد الجابري (ت. 1431هـ/ 2010م): "كان الفكر الأصولي من الشافعي إلى الغزالي يطلب المعاني من الألفاظ" فلما جاء الشاطبي دشن "نقطة إبستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي اللياني العربي" (2009، 547). وقد تعرض معتز الخطيب لمناقشة كلام الجابري هذا وأوضح كيف أنه قام بتحميل كلام الشاطبي معاني حديثة لم يكن الشاطبي نفسه ليفطن لها، وهو ما أتفق معه هنا؛ فأيّد وجلياً هو أن الشاطبي — على اعترافنا بالتجديد المهم الذي قام به — لا يمثل نقلة جذرية ولم يحدث انقطاع مع الماضي (الخطيب 2013، 41-58)؛ فالشاطبي إنما سَمَّى كتابه "الموافقات"، لأنه أراد أن يوفق فيه بين كلام ابن القاسم وكلام أبي حنيفة (الشاطبي 2002، 1/ 12)، والتوفيق وإن كان فيه محاولة تجديدية بإيجاد مرجعية حاکمة للخلاف إلا أنه لا يعني الخروج والثورة على الإرث السابق، بل إن الشاطبي نفسه كان من المتمذهبين المتسكّين بمذهب مالك (ت. 179هـ/ 795م)، فنجدّه يقول في مقدمته لكتاب "الاعتصام": "وإنما حملهم على ذلك [أي على الاقتراء على] أني التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أعداءه، وهم يتعدونه ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه؛ وإن كان شاذّاً في المذهب الملتزم أو غيره، وأئمة أهل العلم على خلاف هذا" (الشاطبي د. ت، 1/ 21). فلا يتصور في رجل لا يرضى أن يتعدى مشهور مذهبه أن يثور على النسق المعرفي الأصولي جملةً، وليس أدل على هذا من حديث الرجل عن نفسه، قراه يؤكد أن ما جاء به ليس بدعاً من الأمر، بل هو ما كان عليه العلماء قبله، فيقول: "فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظان أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكّل بشكله، وحسبك من شَرِّ سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه؛ فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه — بمحمد الله — أمر قرته الآيات والأخبار، وشده معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأخبار، وشيد أركانه أنظار النُّظار" (الشاطبي 2002، 1/ 14)، فقوله: "ورسم معالمه العلماء" يدل على أنه يرى نفسه امتداداً للجهود من سبقه. أما ما قيل عن نقده لأصول الفقه فليس كذلك، بل ما دعا إليه الشاطبي هو صون أصول الفقه عن المسائل التي لا يترتب عليها عمل، وهذا ليس نقداً لمنهج الأصول ولا تأسيساً لمنهجية جديدة مغايرة (الشاطبي 2002، 1/ 22). ولم يكن الشاطبي أول من انتقد هذا،

فقد سبقه الغزالي (ت. 505هـ/1111م) في "المستصفى" فانتقد مجاوزة الأصوليين وخطئهم الأصول بالكلام (الغزالي 2010، 15)، وهذا وذاك لا يعني الاستغناء ولا الاستبدال، وإن كان لا ينبغي الإضافة أو تجديد النظر أيضاً.

وإذا كان هذا حال الشاطبي، فماذا عما أسميه تيار المقاصدين الجدد؟ ارتبطت نشأة هذا التيار بالحدثة منذ البداية، فقد رأى خير الدين التونسي في المقاصد وسيلة لإصلاح السياسة في الخلافة العثمانية حتى تصير نظاماً أشبه بذلك الموجود لدى الغرب، واقتبس في "أقوم المسالك" من كلام الغزالي وابن القيم (ت. 751هـ/1350م) ما يتصل بالمقاصد (السيد 2102)، ثم تعرّف محمد عبده إلى كتاب "الموافقات" أثناء زيارته لتونس فأعجب به، فلها رجع إلى مصر حثّ طلابه ومحبيه على قراءته ونشره؛ فقد رأى محمد عبده في المقاصد مربكاً سهلاً لمشروعه الإصلاحية (الخضري 1969، 13؛ دراز د.ت.، 12). ثم تلقّف تلميذه رشيد رضا (ت. 1354هـ/1935م) فكرة المصالح من نجم الدين الطوفي (ت. 716هـ/1316م) للغرض نفسه بعد أن نشر رسالته في مجلة المنار بتحقيق جمال الدين القاسمي (ت. 1332هـ/1914م)، وهي الفكرة التي يصفها وائل حلاق بأنها أدّت أو شجّعت على تعريب كثير من الدول العربية (II، 2011). وقد ظلت فكرة الاعتماد على المقاصد تُتناقل في كتب المؤلفين في مصر وتونس حتى سبعينيات القرن العشرين، ثم بدأت من بعدها طفرة غير مسبقة في الدراسات المقاصدية، وأي دارس للتاريخ الفكري في العالم الإسلامي لا يمكنه إهمال ما يعرف "بالصحوة الإسلامية" وعلاقتها بشيوع فكرة المقاصد، فالمشروع الإسلامي الذي عاد للبروز بقوة في ذلك الوقت قام على إمكانية المواءمة بين الإسلام والحدثة بمؤسساتها المختلفة، وعلى رأسها الدولة الحديثة، تلك الفكرة كانت تستدعي بحثاً جديداً عن إمكانية المواءمة من خارج النص الذي مثّل قيداً، والمقاصد التي فُهمت على أنها خروج من محدودية النص والظاهر شغلت دوراً مهماً في هذا، أي أن المقاصد شكّلت مخزناً لتجنب الحل العلماني وللتوسع في الوقت ذاته خارج الإطار النصي، كما يقول حلاق (II، 2011). ولكن حتى يمكن للمقاصد أداء هذا الدور المنوط بها (انظر: الخطيب 2007) كان من الضروري إدخال تعديلات عليها، فلم يكن من الممكن أن يُستفاد منها الاستفادة الأمثل دون توسعة وتطويرٍ يفتحان لها الباب لتكون أداة لمواكبة الحدثة وتغييراتها.

المقاصديون الجدد والتحويلات المعاصرة

يمكن رصد تحويلين بارزين في خطاب المقاصديين الجدد يوضح التحول الذي أحدثه بعيداً عن الدراسات المقاصدية التراثية، يمثل الأول في توسيع مجال أعمال المقاصد الخمسة، ويمثل الثاني في الزيادة عليها وتعديلها لتوطين مفاهيم حديثة داخل المقاصد.

1 عقلنة الشريعة

ارتبطت المقاصد بمسألة التعليل؛ أي أن مبناها على تعليل أحكام الشريعة، وعلى الرغم من تجاوز الشاطبي عمداً الحديث عن البعد الكلامي للتعليل إلا أن التعليل كان—وما زال—محلاً للجدل؛ ففي حين يرى بعضهم أن فكرة المقاصد تنجح بعيداً عن المذهب الأشعري الذي ينفي تعليل أفعال الله (الطيب 2002)، يرى آخرون أن ثمة فرقاً بين التعليل الغائي الذي نفاه المتكلمون والتعليل بالمقاصد الذي أثبته الفقهاء، فالأول علاقته بالفعل علاقة لزومية فالعلة هنا تكون سبباً لإنشاء الفعل؛ إذ من دونه لا يكون ثم فعل، وهو مانفاه المتكلمون؛ لأنه يؤدي إلى الإيجاب على الله، والثاني إنما هو لطف من الله بعباده لعله باعثة (الريسوني 1995، 207-254)، وبما أن هذه العلة غير منشئة للحكم وإنما علاقتهـاـ “جعلية” على حد تعبيرهم، لم يكن لدى الفقهاء غرضاً في أن تخلو بعض الأحكام عن تعليل، ولذا نجد أنهم يذهبون إلى تقسيم الأحكام الشرعية إلى أحكام معقولة المعنى، وإلى أحكام غير معقولة المعنى وهي ما تسمى تعبدية. يقول ابن العربي (ت. 543هـ/1148م): إن نطاق القياس في العبادات ضيق، والعبادات موقوفة على النص، وإنما محل القياس المعاملات (1999، 95/1)، ويقول ابن دقيق العيد (ت. 702هـ/1302م): “العبادات والتقدير فيهما لا تؤخذ إلا بتوقيف” (د.ت، 1/203).

وقد اختلف الفقهاء في تفسير معنى التعبد، فقال بعضهم: المراد بالتعبد خلوه من العلة أصلاً، فهو مشروع لا اختبار خضوع المكلفين لأوامر الله، وفي هذا يقول الشاطبي: “أما أمور التعبد فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان”، وضرب لذلك مثلاً بإنكار عائشة—رضي الله عنها—على السائلة عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، ويقول سعيد بن المسيب للسائل عن التسوية بين أرش الأصابع: “هي السنة يا ابن أخي”، ثم علق قائلاً: “ومعنى هذا التعليل أن لا علة” (الشاطبي 2002، 292/2). ويقول الغزالي: إن مقصود الشرع من التعبد المحض هو الابتلاء ليظهر العبد خضوعه بفعل مالا يعقل معنى (2004، 212/1). ولكن القرافي (ت. 684هـ/1285م)

يذهب مذنباً آخر حيث يرى أن العبادات لها حكمة لكننا لم نقف عليها، فانتفاء معرفتنا بها لا يعني خلوها من حكمة؛ لأن أفعال الله جميعها حكمة، فقال في تعليقه لأوقات الصلاة: إنها مشتملة على حكمة لا نعلمها؛ ولذا كانت من العبادات (د. ت، 57/2)، وقال في موضع آخر: "وهكذا كل أمر تعبدية معناه أن فيه معنى لم نعلمه، لأنه ليس فيه معنى" (2002، 141/2). ولكن يمكن الجمع بين الرأيين بالقول: إن الشاطبي لا ينازع في كون أفعال الله حكمة ولكن حكمته إنما هي الخضوع والانصياع لله أو الضبط والتحديد كما ذكر في محل آخر (2002، 230/2)، وكذا القرافي لا يخالف في استئثار الله بعلم الحكمة التي أرادها، وكلاهما يقفان على الحكم الشرعي حيث كان ولا يعديانه إلى غيره؛ لأنه تعبدية، وهو ما نستخدم لفظ غير المعقولة فيه، وهو التسليم بأن بعض الأحكام غير متعبدية إلى غيرهما بالقياس أو بالمقاصد أو غير ذلك وإنما تجرى على ظاهرها بقصد الامتثال.

في المقابل، عمل تيار المقاصدين الجدد على تقليص أو إلغاء الجانب التعبدية المحض في الفقه في محاولة لطرد عقلنة الشريعة وأحكامها. بدأ هذا التوسع في عقلنة الأحكام الشرعية مبكراً، حيث نجد ابن عاشور—مثلاً—يعترض على كلام الشاطبي عن التعبد، ويقول: إن الشاطبي ذكر كلاماً طويلاً عن التعبد والتعليل معظمه مختلط وغير مُحَرَّر (2005، 45). ويقول إسماعيل الحسني: إن نقطة الانطلاق في الفكر المقاصدي هي التعليل، ذلك أن أي شريعة لا تقسح المجال لعقلنة أحكامها هي شريعة لا تصلح لاستيعاب تغيرات الأزمنة والعصور (1995، 23)، ويذهب وصفي عاشور إلى أن أحكام الشريعة إنما شرعت لمعانٍ وحكم سامية علمها البعض وجهلها الآخر، وأن كونها مجهولة من البعض—وخاصة في العبادات—لا يعني أنها غير معلومة، بل على البقية أن يبحثوا عنها حتى يقفوا عليها (2014). أي أن المشكلة عنده تكمن في عدم إدراك بعض المجتهدين لها، لا أكثر.

ويتضح هذا المعنى أكثر في كتابات طه جابر العلواني الذي أضفى على المسألة بُعداً معرفياً ووجودياً، بحيث صار الأمر يتعلق بطبيعة العلاقة بين العبد والإله ومفهوم العبودية والخضوع، فهو يرى أن الأحكام كلها معقولة المعنى، وما لم يعقله مجتهد يعقله آخر، وما لم يقف على علته جيل يقف عليه آخر، وما لم يفتن له أهل بلد يفتن له آخرون، ففهوم التعبد الذي يرد في قولهم: إن المسح على ظاهر الخفين تعبدية وغير معقول المعنى، هو من الأخطاء التي وقع فيها الفقهاء، وهو جزء من تلك الظواهر المرضية التي هيأت لشيوع التقليد، وساعدت على تبديل أحكام ما أنزل الله بها من سلطان بأحكام الله. بل يرى في القول بالعبودية—بهذا المعنى—تسوية بينه وبين معنى الرقيق الذي ينبغي أن يطيع سيده في كل شيء دون أن يفهم علقته أو مقصده؛ ذلك أن طاعته له طاعة مطلقة لا تبيح

له أن يسأله عن مغزى أو معنى للفعل، أما لفظ العبد حين نسبته لله تعالى فهو من "الفاظ التكريم والتشريف لا من ألفاظ الإخضاع والإذلال، والذي يناسب التكريم والتشريف التكليف بما هو معقول المعنى لينشط القلب والجوارح إلى القيام به،" "فعبودية الإنسان لله تحرير له ورفعته وسؤدد"، بل يرى أن كلام الفقهاء عن التعبد المحض إنما هو من تأثيرات الأديان الأخرى، أما الإسلام فقد جاء لرفع الإصر والأغلال عن الناس كافةً، فالإسلام "ليس شريعة (رب الجنود) في تصور اليهود الذي يأمر بما يريد وليس للجنود أو العبيد أو القائمين عليهم إلا التنفيذ" (العلواني، 1995، 7-15).

يجد هذا المعنى الواسع للتعليل تطبيقاته فيما يسميه جاسر عودة بـ "الفتاوى المقاصدية". يقول في حكم بقاء المرأة التي أسلمت مع زوجها الكافر: "وأما بالنسبة إلى اعتبار المقاصد في قضية إسلام المرأة من دون زوجها (بغض النظر عن اعتبار "الدار")، فإننا إذا اعتبرنا أسباب تزول آية المتحنة بعد صلح الحديبية وجدنا أن المقصد [من] عدم رد المؤمنات إلى أزواجهن هو حماية دين المسلمات، وتجنبيهن أن يكرهن على الردة، أو يُضَرَّن بسبب إسلامهن، وإن كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فإن السبب هو الذي يمكننا من فهم مدلولات اللفظ وعمومه من خصوصه؛ وعليه فإذا أُوذيت المسلمة الجديدة وأضر زوجها فلا بد من دعمها في التفريق بينهما. أما إذا كان الرجل ذا خلقٍ فالحال يختلف" (Ho, 2013). فهو يعتبر التفريق بين الزوجين هنا أمراً عقلياً ويديره مع علته، في حين رأى الأوائل هذا الحكم تعبدياً؛ ولذا حتى حين قال الفقهاء مثلاً: إن حكمة العدة هي براءة الرحم، لم يجوزوا زواج المعتدة في عدتها حتى لو استيقنت براءة الرحم بالتحاليل الدقيقة والأجهزة الحديثة؛ لأن الأصل في هذا التعبد لا التعقل. يقول الشاطبي: "فإننا نعلم أن الشروط المعتمدة في النكاح من الولي والصدّاق وشبه ذلك لتمييز النكاح عن السفاح، وأن فروض الموارث ترتبت على ترتيب القرّبي من الميت، وأن العِدَّة والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه، ولكنها أمور مجملية... وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها؛ بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمر آخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تُشَرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك". (الشاطبي، 1997، 525/2). أما عودة فعقلن المعنى ثم أجراه على علته.

يقول علماء الاجتماع: إن الدين ظل —تاريخياً— يبعد المؤمن بالفلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة. وظلت أحكامه مبنية على هذين الاعتبارين، فقد يجتمعان في حكمٍ وقد يفترقان، ولكن الإلحاح الحداثي على عقلنة كل شيء استدعى محاولة فهم العلة التي بُنيت عليها تلك التكاليفات

والأوامر والنواهي، ولم تعد فكرة الخضوع المطلق للأحكام فكرة مقبولة لدى البعض في سياق شيوع نزعة العقلنة، والإنسان الذي يفهم كيف يقف عند إشارة المرور بصورة عقلانية قد صار بحاجة إلى أن يفهم الدين أيضاً بصورة عقلانية (Wilson 1982, 43-45). ومن ثمّ تعدّ التعليقات الميتافيزيقية والأخرية تجداً ذاتاً صاغية في كثير من الأحيان لدى الشخصية الحديثة. يقول عبد القادر طيوب: إن هدف الأديان فيما قبل الحداثة كان هو "الخلاص" في الآخرة، أما في العصر الحديث فلم يعد يُتصور أن يخلو الدين من فائدة مبهوسة للمجتمع، ففي الشكل الجديد للدين صارت فكرة تعالي الإله بحاجة إلى تبرير من خلال النفع الاجتماعي الذي يجلبه أو الذي يتعهد بجلبه، ومن ثمّ فقد صار هذا النفع بدوره قابلاً للنقاش والجدل (Tayob 2009, 68-70). ففي حين كان مفهوم التبعيد كافياً لحث الناس على الالتزام بالعبادات، صار إنسان اليوم بحاجة إلى إثبات عقلي لأهمية هذه العبادة لمجتمعه وحياته.

يشكل هذا المعنى الإطار الذي من خلاله يمكن فهم التحول الذي أحدثه المقاصديون الجدد حين توسعوا في أعمال مقاصد الشريعة فحاولوا—أولاً—إلغاء أو تقليص مجال التعبد في الشريعة بحيث تصير الأحكام جميعها مبنية على علل واضحة ومنطقية يستطيع العقل البشري الحديث أن يفهمها؛ بحيث لا يستلزم الأمر الإلهي الطاعة المطلقة بنفسه من دون فهم وتعليل أو تسويغ، وبناءً—ثانياً—هذه الأحكام على عللها وجوداً ووعداً، فالتفسير لا تكمن أهميته في مجرد فهم الحكم والوقوف على جمال الشريعة،⁵ وإنما في بناء الأحكام على هذه العلل، فالعلاقة بين العقلنة والمقاصد علاقة تلازمية في هذا الخطاب، فكما توسعنا في مجال العقلاني في الشريعة صار ثمّ

5 يشكل على بعضهم الأمر، فيظن أن ذكر حكمٍ مظنونة للعبادات هو من باب المقاصد التي تستخدم للتعليل الفقهي كما هو واقعنا اليوم، وهذا غير دقيق؛ يقول الترمذي: "فأما علة التكبير فإن الآدي إنما عصاه للكبر الذي فيه، فلما وقف معتذراً أمامك منه، سلم الكبر إليه قولاً فقال: الله أكبر" (عبدو 2014، 312). وهذا لا علاقة له بالاجتهاد المقاصدي كما هو ظاهر، ونحن حين نتحدث هنا عن المقاصد نتحدث عن تاريخ الأفكار لا الألفاظ. وابن القيم—مثلاً—أوغل في ذكر حكمٍ للعبادات، فعَلَّل الاقتصار في التمسك على عضوين، وعَلَّل الإفطار بالحجامة، وعَلَّل تقض الوضوء بالريح (الريسوني 1995، 191)، لكن لم يكن مراده من هذا بناء أحكامٍ شرعية من تلك التعليقات، وإنما كان مراده الوقوف على جمال ولطف حكمة الله تعالى في تشريعاته حسب ما فهمه من اجتهاده، وهو—بلا شك—اجتهاد مظنون. ونحن يمكننا تقسيم التعليل إلى قسمين: قسم حكيم وقسم استدلاي، فالأول هو من مَلَح العلم ككون الصوم شرع لقهقر النفس، والحج لتعظيم شعائر الله، والكفارات زواجر عن المعاصي، والزكاة دفْعُ الرذيلة البخل (النقاز 2016، الدهلوي 2005، 27-28)، وهذا كله لا يبنّي عليه عمل فقهي،

توسع بالضرورة في النطاق الذي يمكننا إعمال المقاصد فيه، وصار بإمكاننا استخدام المقاصد في مجالات ومساحات لم يتطرق إليها المقاصديون الأوائل.

2 إعادة تعيين المقاصد وتعريفها

لم يقتصر الأمر لدى المقاصدين الجدد على التوسع في التعليل لدرجة إلغاء أو تقليص التعبدي، بل تعداه إلى إعادة تحديد معنى المقاصد نفسها وعددها؛ فقد مشى عامة العلماء المتقدمين على القول بمقاصد خمسة ضرورية وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتمثيلاً لهم للبراد من الحفظ متقاربة، فيمثلون لحفظ الدين بأشياء مثل قتل المرتد، ولحفظ النفس بإيجاب القصاص، ولحفظ العقل بحذف الشرب، ولحفظ النسل برفع الزاني، ولحفظ المال بقطع يد السارق. يقول الشاطبي: "والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره... والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص، والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمن قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمن للمال، وما أشبه ذلك. ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل" (1997، 20/2) لكن المقاصدين الجدد أحدثوا تحولاً مهمين؛ الأول: هو إعادة تفسير المراد من المقاصد الخمسة، والثاني: الإضافة على هذه الخمسة وإدخال التعديل عليها.

فن الواضح أن فكرة قتل المرتد ورجم الزاني وإقامة الحد على السارق والقصاص من القاتل — بعيداً عن الجدل الشرعي والحقوقى والإنساني القائم حولها — لم تعد تمثل مركزية في فهم الإسلام لدى كثير من المعاصرين. ومن ثم فقد صار المقاصديون بحاجة إلى إعادة تأويل المقاصد مرة أخرى، خاصة إذا أرادوا استخدامها في المشروع الإصلاحي الذي يسعى للتوفيق بين الدين الإسلامي وبين الواقع الحديث. فإذا كانت مراعاة حفظ الدين عند الشاطبي — على سبيل المثال — تعني قتال المشركين والذود عن حي الإسلام، وتعني قتل المرتد عن الإسلام حتى لا يُفتح الباب للعبث بدين الله؛ فإنها عند الغنوشي تعني السماح لغير المسلمين بالدعوة لدينهم بين المسلمين كما يسمح للمسلمين بالدعوة لدينهم بين غير المسلمين؛ انطلاقاً من مقصد الحرية (March 2011, 395–396). وإذا كان حفظ العقل هو الامتناع عن المسكرات وحد شاربها، فإنه عند القرضاوي يعني الحث على طلب العلم، وتربية النشء على المعرفة، وإبعادهم عن التقليد وأن يكونوا إمعنة (القرضاوي 2008، 30).

وإنما هولييان جمال الشريعة وحكمتها وليس في هذا خلافاً، إنما الإشكال هو في الجانب الاستدلالي من التعليل؛ بحيث يعلل الحكم التعبدي ثم يُعَدَّى به إلى حكم آخر.

وبناءً على هذا التعريف لمفهوم حفظ العقل ودورانه حول العلم تَقَدُّمُ الأمة، أجاز القرضاوي — على سبيل المثال — للفتيات المسلمات في بعض الدول الأوروبية خلع الحجاب؛ إذا ما أجبرن على خلعهن عند دخول المدارس؛ للحفاظ على العقل المتمثل — هنا — في طلب العلم، ووسيلته الذهاب إلى المدارس (القرضاوي 2010). وإذا كان حفظ المال عند المتقدمين يعني الدفاع عنه وقطع يد السارق، فإن عمرتشاير يرى أن فكرة الحفاظ لا طائل من ورائها، وعلينا أن نستبدل بها فكرة النجاح أو التطور (Chapra 2008, 8)، وهو ما يعبر عنه جاسر عودة — بشكل أوضح — حين يفسر حفظ المال بالتنمية الاقتصادية (عودة 2013، 22) في محاولة منه لعكس فكرة النمو والتقدم المسيطرة على السوق.

وإلى جانب إعادة تعريف المقاصد، أضاف المقاصديون الجدد مقاصد جديدة إلى الخمسة المعروفة؛ لأنه لم يعد ممكناً الاقتصار عليها، فنجد القرضاوي — مثلاً — يدعو إلى إدخال مبادئ مثل الحرية والإخاء والمساواة والتكافل وحقوق الإنسان (القرضاوي 2008، 28)، في حين ضاعف جمال الدين عطية العدد مراتٍ ليصل به إلى أربعة وعشرين مقصداً (2001، 139)، أما هاشم كالي فيرى أنه لا يمكن ادعاء الحصر في مقاصد الشريعة، فالمقاصد كالمسائل لا يمكن حصرها، وأضاف مقاصد مثل: السلام العالمي والتقدم الاقتصادي والبحث العلمي والحقوق الدستورية (Kamali 2012, 33–34)، في حين أضاف طارق رمضان أشياء مثل حفظ وتطوير الكرامة والرفاهية والعلم والإبداع والاستقلالية والتطور والمساواة والحرية والعدالة والأخوة والحب والتضامن والتنوع، وفيما يخص علاقة الإنسان بغيره، أضاف مبادئ مثل: الصحة والذكاء والإنجاب والعمل والالتزام والجيرة. أما المقاصد المتعلقة بالمجتمع فهي: حفظ وتطوير سيادة القانون والاستقلال والشورى والتعددية والتطور والثقافات والأديان والتراث (Ramadan 2008, 140–143).

وبهذا أحدث تيار المقاصديين الجدد تحولاً في المقاصد كما وكيفاً، وعمل على تغيير مهمٍّ في إعادة تعريف مركز الدين ومقاصده وضرورياته على ضوء القيم الحديثة، يقول عبد القادر طيوب في هذا المعنى: إن الحداثة فرضت تحدياً كبيراً على الإسلام، فلجأ الحداثيون إلى إعادة تعريف أصول الإسلام لتواكب التغيرات الراهنة. قد لا يبدو هذا العمل متسقاً مع النظرة التقليدية أو المحافظة، ولكنه يعبر عن تصدي الإسلام لتحديات الحداثة؛ بعيداً عن النظر إلى أصول الإسلام بوصفها قيماً ثابتة (Tayob 2009, 46)، ومن هذا المنطلق يمكن فهم تأثير الحداثة في الدين؛ بعيداً عن فكرة تراجع الدين وتقدمه. فليس تأثير الحداثة في الدين هو إحداث عملية مستمرة من العلمنة ينشأ عنها

اختفاء الدين من المجال العام إلى أن يصل الأمر في النهاية إلى تراجع الدين كلبية وفنائها — كما اعتاد علماء الاجتماع الأوائل أن يدعوا، وليس الأمر أن الحدثة لم تؤثر في الدين، وأن الدين ما يزال قوياً ومسيطرًا في شتى بقاع العالم كما يقول الناقدون لهم، بل إن الحدثة عملت على إعادة تمظهر الدين في حلية تتماشى مع قيمها ومبادئها (McKenzie 2017, 1–26).

ليس هدفنا هنا أن نحكم على هذا التغير من حيث إنه تغير مشروع أو غير مشروع؛ فهذا يتوقف على تحديد ما هو ثابت وما هو متغير في كلٍّ من الدين والحدثة (أو الحداثات)، الأمر الذي يتطلب دراسة تفصيلية لكلِّ مبدأ من هذه المبادئ التي ذُكرت، ولا تنكر هذه الدراسة مشروعيتها التوسع في المقاصد بما يقتضيه الواقع، كما لا تدعو إلى الوقوف عند اجتهادات المتقدمين، وإنما تسعى إلى النظر — بصورة أوسع — إلى تأثير هذا التحول على النسق الفقهي ككل، فهذا التغير في تعريف المقاصد وتحديد ما يعني اعترافاً بأن المقاصد الرئيسة للدين ليست شيئاً ثابتاً، بل هي قابلة للتغير وفقاً للتحولات المكانية والزمانية، وبهذا تنتقل المقاصد الضرورية للشرعية من العالمية إلى النسبية الزمانية والمكانية. فتأثير الحدثة في المشروع المقاصدي ليس مجرد التوفيق بين مقاصد الشرع والمفاهيم الحداثية، لكن ينبغي أن يُنظر له من منظور أعمق، وهو أنه أدخل المقاصد في السيوالة الحداثية؛ ما جعلها رهينة النسبية الفكرية والأيدولوجية والمكانية والزمانية للفقهاء والمفكرين، سواء نتج عن هذه النسبية الاقتراب من القيم الغريبة أم العكس.

فليس الإشكال أن المقاصد لا يمكنها الهروب من هيمنة الدولة الحديثة والسياسة ولا تجاوز سلطاتها كما هو انتقاد حلاق (2011, 26) (Hallaq 2011, 26)، فصحيح أن المقاصد قد تكون أداة طيعة لترسيخ قيم الدولة، وهذا يبدو جلياً عند محمد أبو ريذة (ت. 1412هـ/1991م) الذي دعا إلى إضافة مقصد سادس عن الدولة ضمن مقاصد الشريعة، فعلاوة على مقاصد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، يرى أبو ريذة أن علينا إضافة مقصد لحفظ الدولة لما لها من أهمية في هذا الواقع (عطية 2001، 99). لكن على الطرف الآخر، نجد محمد الغزالي (ت. 1416هـ/1996م) — على سبيل المثال — يحاول استخدام المقاصد للحد من سلطات القائمين على الدولة من خلال إضافة حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي والحق في انتخاب الحكام وتغييرهم إلى مقاصد الشريعة، ويعلّل جمال الدين عطية هذا التوجه من الغزالي بأنه عاش حياة يملؤها الاضطهاد والقهر والظلم، فكان يرى حاجة ماسة إلى التأكيد على مفهوم الحرية كمقصد من مقاصد الشريعة (عطية 2001، 98). وكذلك لا يمكن احتزال تيار المقاصد في أنه سعى إلى الإصلاح أو التحديث (Duderija 2014) أو "لبرلة الفقه" (March 2011, 370)، فعلى عكس دعوات الغنوشي للحرية الدينية تحت مظلة حفظ

الدين، فإن الحفاظ على الدين قد يفهمه سيد قطب (ت. 1386هـ/1966م) من منظور مختلف، فإقامة الدين عنده تعني تحرير البشرية من خلال إخراجهم من عبودية البشر إلى عبودية رب البشر، فالدين "يهدف ابتداءً إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر وعبودية الإنسان للإنسان... ثم يطلق الأفراد بعد ذلك أحراراً—بالفعل—في اختيار العقيدة التي يريدونها—بمحض اختيارهم—بعد رفع الضغط السياسي عنهم" (قطب 1991، 3/1435) وبهذا صار مشروع جهاد الطلب مرتبطاً بشدة بحفظ الدين عنده، وهو فهم يأتي على النقيض تماماً مما ذهب إليه الغنوشي. وفي حين يقول حلاق: إن فكرة المصلحة عند رشيد رضا ساعدت على "تغريب" القوانين في العديد من الدول العربية (Hallaq 2011, 11)، نجد شيرمان جاكسون يستخدم مقصد حفظ العقل للحديث عن تحرير الإسلام للعقل من الهيمنة الغربية والعنصرية البيضاء التي طغت على مقدرات السودان في أمريكا (Jackson 2006, 1484)، وفي حين تقول هبة رؤوف: إن "الشورى فطرة وسنة اجتماعية وأداة لتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية"، ومن ثم فإن مشاركة المرأة في الشورى من خلال اندماجها في الحياة السياسية هو من وسائل تحقيق المقاصد الشرعية للإسلام (رؤوف 1995، 142-149)؛ نجد هاشم كالي ينتقد عدم التوازن في القيم في مسألة خروج المرأة من البيت والذي طغى على أمومتها لطفلها الذي يحتاج إلى الوقت والاهتمام، وبما أن هذا منافٍ لفطرة وبما أن الفطرة عنده مصدر من المصادر التي توصل لمعرفة المقاصد؛ فإنه يقول: إن هذا امتناقض مع مقاصد الشريعة (Kamali 2012, 26-27).

إن ما أحاول قوله بعيداً عن الاتفاق أو الاختلاف مع التفسيرات السابقة هو أن الإشكال الرئيس في التيار المقاصدي الجديد هو في تحوله من العالمية الكلية إلى النسبية السائلة، مما قد يجعل الدين عرضةً للتأثر بقوة بالعوامل الخارجية، وأداةً للتشكل في يد من يريد، سواء لترسيخ مفاهيم حديثة أو العكس. إن الإشكالية تكمن في قدرة المقاصد الحالية على إعطاء التسويغ الفقهي لكل ما سبق من اختلافات، في انعتاقها من النسق الصلب المغلق إلى نسق سائل تكون فيه المقاصد بوابة لمرج التأثيرات الخارجية للفقهاء وفي صلب القلب الديني. يقول زيمونت باومان (ت. 1438هـ/2017م): إن الحداثة جاءت لإزالة القوالب الصلبة القديمة دون أن يحل محلها قوالب جديدة، اللهم إلا ثابت واحد هو السيولة والتغير، وبهذا فقد صار الأمر موكلاً للحرية الفردانية لتختار هوياتها بمحض إرادتها، ولم يعد هناك ذلك النهج الأحادي الذي ينبغي على الجميع أن يسلكوه (Bauman 2006, 6-7). وهو الذي تلقفه أحد الباحثين في تصوره عن الدين ما بعد العلماني على أنه دين سائل حيث تكمن سيولته في كونه صار نصف إلهي ونصف بشري، بحيث لا

يمكن اختزاله في أنه يمثل أياً من القسمين، ومحاولة تجزئته للأقسام المعتادة كالعلماني والديني هي محاولة غير ممكنة (Lassander 2012). ومن ثم فإن اللجوء إلى المقاصد—بصورتها الجديدة التي أتاح منهاجية أوسع من منهجية النصوص الجزئية في التعامل مع الأحكام الفقهية—قد أتاح مرونة أكبر، وقدرة أوسع على تجاوز محدودية القياس الجزئي، لكن هذا التوسع في الوقت ذاته فتح الباب أيضاً للتأثير أكبر بالواقع المحيط بالفقيه. وهذه النسبية هي التي حذر منها الشاطبي قديماً حين قال: إن "المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشرع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المقاصد تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات" (الشاطبي 2002، 29/2). وهو التخوف ذاته الذي جعل الباقلاني (ت. 402هـ/1013م) متحاملاً على المصالح؛ إذ قال: "إن فتح هذا الباب [المصلحة] ليس له أصل، ويفضي إلى أن يبقى أهل النظر بمنزلة الأنبياء عليهم السلام، ولم يُنسب ما يروونه إلى الشريعة، وهو ذريعة إلى إبطال أبهة الشريعة وإلى أن يفعل كل واحد ما يرى. ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق، فيبطل ما درج عليه الأولون" (ابن بيه 2006، 46).

ويد وأن بعض المقاصدين لم يروا بأساً في التصريح بنسبية المقاصد التي بنوا عليها أحكامهم، بدلاً من الحديث عن التأثير أو عدم التأثير يرى هؤلاء أن الإنسان لا يمكنه ابتداءً أن يطور أفكاراً عالمية بعيدة عن مجتمعه وزمانه، فيقول جاسر عودة: "إن العالم المجتهد حين يستقرئ نصوص الشريعة مكتشفاً المقصد معين قصده الشارع تعالى، فهو إنما يعبر بهذا المقصد عن تفاعل تصورات ذهنه بين نصوص الشريعة ورؤيته هو للعالم الذي يعاصره" (عودة 2013، 15). وهو لا يرى في هذا تناقضاً بين كون التحسين والتقبيح شرعياً وبين كونه تتاجاً بشرياً لرؤية العالم. أما طارق رمضان فيرى أن الله قد أنزل إلينا كتابين: الأول هو القرآن والثاني هو الكون، وأن الوصول إلى الحكم الشرعي لا يتم إلا من خلال التفاعل بين هذه الكتابين (Ramadan 2008، 128)، وهذات ما يراه طه جابر العلواني حيث يذهب إلى أن المقاصد ينبغي أن تُستقى من خلال قراءتين: قراءة للنص وقراءة للكون (العلواني 1995، 5)، ويصنّف بعض الباحثين هذه المدرسة على أنها مدرسة متميزة عن الأولى؛ فالأولى حديثة وهذه ما بعد حديثة (Johnston 2007، 149). لكن لا يبدو لي أن ثمة كبير فرق بين الطرفين؛ فكلاهما متأثر بالنسبية الحديثة، وكلاهما صارت المقاصد انعكاساً لواقعه وآرائه، والفرق الوحيد أن أحد الفريقين كان صريحاً في نقل هذا التأثير إلى الجانب النظري فقال: إن أصوله تُبنى على الواقع كما تُبنى على الشرع، أما الثاني فاكتمى بالتأثر بتلك النسبية الحديثة دون اعتراف صريح بهذا، ودون أن ينتقل هذا التأثير إلى خطابه التنظيري.

ولا يخفى أن أي محاولة لفهم الشريعة قد تتأثر بالواقع الذي يعيش فيه الإنسان، وهذا التأثير لا ينطبق فقط على المقاصدين الجدد بل على الفهم التراثي للمقاصد في كتابات الغزالي والقرافي والشاطبي وغيرهم، لكن المقارنة بين تأثير الواقع الحداثي وواقع ما قبل الحداثة في أهله هي مقارنة غير منصفة، والادعاء بأن المقاصدين الأوائل كانوا متأثرين بواقعهم كما هو الحال مع المقاصدين الجدد هو قياس مع الفارق؛ لعدة أسباب:

الأول: قدرة الحداثة على الوصول إلى كل مكان غير مسبقة، فالحداثة — كما يقول أوتوني جيدز — هي "معوّلة في جوهرها" (Giddens 1990, 63)، وقد تغلغلت الحداثة في كل مكان في العالم حتى في تلك المناطق التي لم تتمكن من الحصول على قدر كبير من التكنولوجيا أو التطور، فالنظام السياسي الذي يعيش فيه العالم هو نظام حداثي من حيث اعتماده على الدولة الحديثة وقيامه على الفكرة القومية، على النقيض من التشكلات القديمة التي كانت تتمتع بقدر من الانفصال والاختلاف، كالقبيلة والجماعة والأسرة الممتدة، وعلى المستوى الاقتصادي صارت الرأسمالية بتقسيماتها للعمالة، ومؤسساتها العابرة للدولة والعلاقة، ونظامها القائم على رأس المال، ومؤسساتها البنكية هي المهيمنة، ناهيك عن التكنولوجيا وقدرتها على التغلغل في كل مكان؛ كل هذا ساعد على انتشار الحداثة، والذي كان — بدوره — سفينةً لحمل أفكار مثل الفردانية والتغير والنسبية والعقلنة الترشيديّة والعلنية والتجزيء الوظيفي وغير ذلك من الأفكار الحداثيّة التي قد يتفق معها الإسلام أو يختلف، ولم يعد هناك جُزْء منعزلة تستطيع مقاومة أو فرض تيارات التحديث كما في العصور القديمة.

ثانياً: التوسع في مساحات تطبيق المقاصد، فمجال المقاصد القديمة لا يمكن مقارنته بمجال المقاصد حالياً نتيجة للتوسع في مجال العقلنة كما أشرنا سابقاً ولأسباب أخرى، فقد توسع توظيف المقاصد في شتى المجالات الفقهي منها وغير الفقهي، ونتيجة لهذا التوسع صارت قابلية المقاصد للتأثر أكبر وأوسع، فقد صار بإمكان المقاصدين الجدد أن يحكموا على كثير من الأشياء انطلاقاً من المنظور المقاصدي، هذا التوغل الذي جعل هاشم كامي — على سبيل المثال — يرى أن إدخال الأطفال إلى المدارس في سن مبكرة أمر منافٍ لمقاصد الشريعة؛ لأن الفطرة تقول — بداهةً — إن من حق الأطفال أن يلعبوا في هذه السنّ ويتمتعوا بطفولتهم، وبما أن الفطرة من مصادر المقاصد عنده فقد صار إدخال الأطفال إلى المدارس في سن صغيرة أمرًا منافياً للمقاصد (Kamali 2012, 27). وهذه الإسقاطات شديدة التعيين لم تكن لتوجد في النظرية المقاصدية القديمة التي كانت محدودة بصورة كبيرة؛ مقارنةً بأعمال المقاصد في الواقع الحالي.

ثالثاً: الاعتماد على المقاصد الكلية والضرورية للشريعة أكثر من الاعتماد على المقاصد الجزئية أو النصوص، وذلك على خلاف تصرف العلماء السابقين؛ ذلك أن الاستدلال النصي يبقى رهيناً بالقدرة التأويلية للألفاظ وهي قدرة محدودة؛ إذا ما قارناها بالقدرة التأويلية الواسعة للبادئ العامة للشريعة. وهي دعوة تبدو صريحة لدى تيار المقاصديين الجد (3, 2012, Kamali)، خاصة أن المقاصد الجزئية ستبقى حبيسة للجزئيات الفقهيّة (العلواني 1995، 6).

خاتمة

ناقشت هذه الورقة سعي المقاصديين الجد إلى محاولة التأسيس لخطاب مقاصدي جديد مغاير لمقاصد الشريعة، وهذا الخطاب وإن ارتكز على التراث المقاصدي القديم بصورة كبيرة—إلا أنه أحدث نقلة نوعية في دراسة المقاصد تمثلت في أمرين: الأول: التوسع في أعمال المقاصد من خلال التأكيد على عقلنة جميع الأحكام الشرعية معاملات كانت أم عبادات، والنظر إلى الشريعة خارج مفاهيم التسليم المطلق والإذعان التام. الثاني: التوسع في مفهوم المقاصد نفسها من حيث الكم والكيف. فمن حيث الكم، بدلاً من حصرها في خمسة أو ستة صارت أكثر لدى بعضهم وغير معدودة لدى آخرين، ومن حيث الكيف تم تعبئة المقاصد الخمسة بمضامين وأبعاد جديدة.

أدى هذا التحول إلى وضع النسق الفقهي في مأزق؛ فقد وسع الاجتهاد المقاصدي الجديد مساحة البشري في العملية الاجتهادية، مما جعل المقاصد أداة لإضفاء الشرعية الدينية على مختلف الآراء؛ حتى صار الفقه صالحاً ليكون مسوغاً للعديد من الاختلافات والتباينات من خلال مظلة المقاصد، وبهذا تحولت من أداة لمعرفة الحكم إلى وسيلة لإضفاء المشروعية على آراء وأفكار مسبقة ناتجة عن الواقع الذي يعيشه المفكر أو الفقيه؛ بسبب قدرتها الكبيرة على ملائمة شتى المواقف وإمكان تقصيد مختلف الآراء، وهذه طبيعة المبادئ العالية في شتى الأنظمة القانونية، فيكفي أن تعرف موقف الفقيه من الدولة أو من النسوية أو من الغرب لتعلم كيف سيستخدم المقاصد—سلباً أو إيجاباً—في فتاواه أو مشروعه الفكري، فتأثير الحداثة في المشروع المقاصدي ليس مجرد تقريب مقاصد الشرع إلى مبادئ الحداثة أو العكس، بل إضفاء خاصية مهمة من خصائص النظام الحداثي—هي السيولة—على المقاصد، الأمر الذي جعل المقاصد رهينة النسبية الفكرية أو الأيدولوجية أو المكانية أو الزمانية للفقهاء والمفكرين، سواء أخرج عن هذه النسبية الاقتراب من القيم الحداثيّة ذاتها أم العكس. وهذه السيولة في الاجتهاد—وهي انعكاس للرحلة الحداثيّة التي نعيشها—قد ينظر إليها على أنها من جوانب المرونة، لكنها أيضاً قد تعطل أو تقلص—من منظور

آخر — قدرة الفقه على الضبط المجتمعي؛ بسبب العجز عن تحديد حكم متعين للشرع في المسائل أو النزاعات المطروحة.

المصادر والمراجع

ابن بيه، عبدالله. 2006. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه. لندن: مؤسسة الفرقان
ابن الحاجب، أبو عمر. 1986. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، في: شمس
الدين الأصفهاني. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. الرياض: دارالمدني.
ابن دقيق العيد. د.ت. إحكام الأحكام شرح عمدة الحكم. مطبعة السنة المحمدية.
ابن عاشور، الطاهر. 2005. مقاصد الشريعة الإسلامية. القاهرة: دارالسلام.
ابن العربي، أبو بكر. 1999. المحصول. عمان: داراللياق.
إمام، محمد كمال الدين. 2008-2012. الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة. لندن: دار
الفرقان.

الأمدي، أبو حسين. د.ت. إحكام في أصول الأحكام. بيروت: المكتب الإسلامي
البوطي، محمد سعيد. 2006. نحو تجديد أصول الفقه. في إشكالية تجديد أصول الفقه. دمشق:
دار الفكر.

الجابري، محمد عابد. 2009. بنية العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
الحسني، إسماعيل. 1995. نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور. فيرجينيا: المعهد
العالمي للفكر الإسلامي.
الطيب، أحمد. 2002. نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بأصول الكلامية. المسلم
المعاصر 103.

العلواني، طه جابر. 1995. مقدمة لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، تأليف
إسماعيل الحسني. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
الخطري، محمد. 1969. أصول الفقه. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
الخطيب، معتز. 2013. الفقيه والدولة: معضلة الفقيه في ظل الثورات العربية. تين. 9.
84-63.

الخطيب، معتز. 2013. المقاصد وعلم الأصول: قراءة في النسق المعرفي. في الرابطة العالمية
المحمدية. مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر. الرباط. 41-58.

الخطيب، معتز. 2007. الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها. إسلامية المعرفة. 48. 43-9.

الدهلوي، ولي الله. 2005. حجة الله البالغة. بيروت: دارالجيل.
دارز، عبدالله، تعليقات في هامش الموافقات، تأليف أبو إسحاق الشاطبي. القاهرة
الريسوني، أحمد. 1995. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. فريجينا: المعهد العالمي للفكر
الإسلامي.

الزركشي، محمد بن عبدالله. 1994. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دارالكتبي.
السيد، رضوان. 2012. مقاصد الشريعة في كتابات العرب المحدثين والمعاصرين. في أعمال ندوة
تطور العلوم الفقهية: المقاصد الشرعية. عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

الشاطبي، أبو إسحاق. 1997. الموافقات. القاهرة: دار ابن عفان.
الشاطبي، أبو إسحاق. 2002. الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: المكتبة العصرية.
الشاطبي، أبو إسحاق. د.ت. الاعتصام. مكتبة التوحيد.

الطعان، أحمد. 2007. العلمانيون والقرآن الكريم. الرياض: دار ابن حزم.
عاشور، وصفي. 2014. أحكام الشريعة بين التعبد والتعليل، في أعمال المقاصد بين التهييب
والتسيب: مجموعة بحوث، تحرير أحمد الريسوني. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
عبد الرحمن، طه. 2006. روح الحدأة: المدخل إلى تأسيس الحدأة الإسلامية. بيروت:
المركز الثقافي العربي.

عبدو، محمد. 2014. تعليل الشريعة بين التسيب والتساهل. في أعمال المقاصد بين التهييب
والتسيب: مجموعة بحوث، تحرير أحمد الريسوني. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
عزت، هبة رؤوف. 1995. المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية. فريجينا: المعهد العالمي
للفكر الإسلامي.

عطية، جمال الدين. 2001. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. فريجينا: المعهد العالمي للفكر
الإسلامي ودمشق: دار الفكر.

عودة، جاسر. 2013. الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي.
بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

الغزالي، أبو حامد. 2004. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة.

الغزالي، أبو حامد. 2010. المستصفى. القاهرة: المكتبة الوقفية.

القرافي، شهاب الدين. د.ت. الفروق. بيروت: عالم الكتب.

القرضاوي، يوسف. 2008. دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية. القاهرة: دار الشروق.

القرضاوي، يوسف. حلقة مفتوحة للعلامة القرضاوي. برنامج "الشريعة والحياة" على قناة الجزيرة، تمت زيارة الموقع بتاريخ 11-1-2017.

حلقة -مفتوحة- للعلامة -يوسف- www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2010/11/3/ -القرضاوي

قطب، سيد. 1991. في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق.

النقاز، إسماعيل. 2016. فلسفة التعليل في فكر الإمامين الشاطبي والدهلوي. مؤمنون بلا حدود.

Bauman, Zygmunt. 2006. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bhambra, Gurinder K. 2009. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Chapra, Umar. 2008. *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid Al-Sharī'a*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Duderija, Adis. 2014. "Contemporary Muslim Reformist Thought and Maqāṣid cum Maṣlaḥa Approaches to Islamic Law: An Introduction." In *Maqāṣid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, edited by Adis Duderija. New York: Palgrave Macmillan.

Eisenstadt, S. N. 2003. *Comparative civilizations and multiple modernities*. Leiden: Brill.

Emon, Anver. 2012. "Shari'a and the Modern State." In *Islamic Law and International Human Rights Law: Searching for Common Ground?* edited by Anver Emon, Mark S. Ellis, and Benjamin Glahn. Oxford: Oxford University Press.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.

Hallaq, Wael. 2004. "Can Shari'a be Restored." In *Islamic law and the challenges of modernity*, edited by Yvonne Haddad, and Barbara Stowasser. Walnut Creek: Altamira Press.

Hallaq, Wael. 2011. "Maqāṣid and the Challenges of Modernity." *Al-jāmi'ah* 49 (1): 1-32.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jackson, Sherman. 2006. Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Māqāṣid or Sharī'ah in the Modern World. *Michigan Law Review*, 1469-1486.

Johnston, David. 2007. "Māqāṣid or Sharī'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights." *Die Welt des Islams* 47 (2): 149-187.

Kamali, Mohammad Hashim. 2012. "Māqāṣid or Sharī'ah," *Ijtihad and Civilizational Renewal*. Washington and London: IIIT.

- Kars, Aydogon. 2014. "Māqāṣid or Shari'a? Secularism, Islamic Reform, and Ethics in Modern Turkey." In *Maqasid al-sharia and contemporary reformist Muslim thought: an examination*, edited by Adis Duderija. New York: Palgrave Macmillan.
- Lassander, Mika. 2017. "Grappling with Liquid Modernity: Investigating Post-secular Religion." In *Post-secular Society*, edited by Peter Nynas, Mika Lassander, and Terhi Utriainen. London and New York: Routledge.
- Liotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoffrey Bennington, and Brian Massumi, and foreword by Fredric Jameson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- March, Andrew. 2011. "The Maqṣad of Hifẓ al-Dīn: Is Liberal Religious Freedom Sufficient for the Shari'ah?" *Islam and Civilizational Renewal*, vol. 2, no. 2, 358–378.
- McKenzie, Germán. 2017. *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization: A Comparative Study*. Vancouver, BC: Springer International Publishing.
- Ramadan, Tariq. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
- Sztompka, Piotr. 1993. *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell.
- Tayob, Abdulkader. 2009. *Religion in modern Islamic discourse*. New York: Columbia University Press.
- Wagner, Peter. 2008. *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Wilson, Bryan R. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.