الفصل الأوّل

مقاصد الشريعة
من منظور معاصر

نظـرة عامـة

لماذا كان إيتاء الزّكاة واحداً من أركان الإسلام؟ ما هي المنافع الجسميّة والرّوحيّة لصيام رمضان؟ لماذا كان شرب أيّ مقدار مهما صغر من الخمر كبيرة من كبائر الإثم في الإسلام؟ ما هي العلاقة بين مفاهيم حقوق الإنسان والشريعة الإسلاميّة؟ كيف يمكن للشريعة الإسلاميّة أن تسهم في "التنمية" و"الحياة المدنية"؟

مقاصد الشريعة هي مبادئ تقدم أجوبة عن هذه الأسئلة وأمثالها حول الشريعة الإسلاميّة، فالمقاصد تحتوي فيما تحتوي على الحِكَم من وراء الأحكام، منها مثلاً "المصلحة العامة" وهي من حكمة الزّكاة، ومنها "التقوى" وهي إحدى الحكم من الصّيام. ومقاصد الشّريعة هي أيضاً الغايات العالية التي تعمد الأحكام لتحقيقها عن طريق إتاحة أو حظر وسائل معيّنة. فمقصد "حفظ عقول النّاس ونفوسهم" مثلاً يفسّر هذا الحظر الشامل في الإسلام لتناول المسكرات والمخدرات. والمقاصد هي كذلك أغراض الشارع (أي الله تعالى)، وهي المبادئ والقيم التي تقوم عليها الشّريعة الإسلاميّة: كالعدل، والكرامة الإنسانيّة، وحرية الاختيار، والسماحة، والتيسير، والتّكافل الاجتماعيّ. وهذا يعني أنّ مقاصد الشّريعة تمثّل صلة بين التشريع الإسلاميّ وبين المفاهيم المعاصرة كحقوق الإنسان، والتنمية، والمدنية.

يشرح هذا الفصل ماهيّة مقاصد الشريعة، وكيف يمكن لها أن تقوم بدور حاسم في ما اشتدّت إليه الحاجة من تجديد للفقه الإسلاميّ. وسيقدّم تعريفات تقليديّة وأخرى حديثة لمقاصد الشّريعة، وتصنيفات لها، مع التركيز على ثلاث مراحل من مراحل تطورها التاريخي كعلم من علوم الإسلام، ألا وهي فترة الصّحابة رضي الله عنهم، ثم فترة تأسيس المذاهب الفقهية، ثم الفترة ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريّين. وأخيراً نقدّم استعراضاً للمصطلحات الحديثة في بحوث المقاصد، مع التوسّع في مغزى وأهمّيّة بعض تلك المصطلحات. وسيكون لمقاصد الشّريعة النصيب الأوفر من الاهتمام في هذا الكتاب، من ذلك أنّ نظريّات ومناهج التشريع الإسلاميّ التي سترد في ثنايا هذا الكتاب سيجري تحليلها وتقويمها بناء على مقدار توافقها مع مقاصد التشريع الإسلاميّ.

1-1 مقاصد الشريعة: التاريخ المبكّر

ماهي المقاصد؟

تعني كلمة "مقصد" الغرضَ والهدف والمبدأ والنيّة والغاية والمآل[1]، وهي في اليونانيّة "Telos"، وفي الإنجليزيّة "purpose"، وفي الفرنسية "finalité"، وفي الألمانيّة "Zweck"[2]. والمقاصد في الشريعة الإسلاميّة هي الغايات والأهداف والأغراض من وراء الأحكام الإسلاميّة[3]. ويعتبر عدد من الأصوليين -أي المنظّرين في الفقه الإسلاميّ- أنّ مقاصد الشريعة ليست سوى تعبير عن "مصلحة البشر". فالإمام الجوينيّ مثلاً (ت 478هـ/ 1185م)، وهو من أوائل العلماء الذين ساهموا في وضع نظريّة للمقاصد وتطويرها إلى ما هي

---

(1) ابن عاشور، محمّد الطاهر. **بحث في مقاصد الشّريعة**، ترجمة محمّد الطاهر الميساوي، المجلّد 1 (لندن، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006)، ص2.

(2) Rudolf von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, trans. Isaac Husik, 2nd reprint ed. (New Jersey: The Lawbook Exchange (Originally published 1913 by Boston Book Co.), 2001) p.xxxv.

(3) ابن عاشور. **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص183.

عليه اليوم (وسوف نقدّم تفاصيل أكثر عنه بعد قليل) يستخدم كلمة المقاصد وعبارة "المصالح العامّة" مترادفتين[4]. ثمّ جاء الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) فتوسّع في التنظير والتصنيف للمقاصد، ولكنه جعلها كلّها تحت باب "المصالح المرسلة" (كما سنبيّن في وقت لاحق)[5]. وتابع الإمام فخر الدّين الرّازي (ت 606هـ/ 1209م) والإمام الآمدي (ت 631هـ/ 1234م) الإمامَ الغزالي في مصطلحاته[6]. والإمام نجم الدّين الطّوفي (ت 716هـ/ 1316م)، وهو الذي جعل "المصلحة" فوق الدّلالة الخاصّة للنصّ (كما سنشرح لاحقاً)، يعرّف المصلحة على أنّها "السبب المؤدّي إلى مقصود الشّارع (أي الله ورسوله)"[7]. وأمّا الإمام القرافي (ت 1285هـ/ 1868م) فقد عقد الصّلة بين "المصلحة" و"المقصد" بأن طرح قاعدة أصولية تقول: "قاعدة: لا يَعتبِرُ الشّرعُ من المقاصد إلّا ما تعلّق به غرضٌ صحيح، محصّلٌ لمصلحة، أو دارئ لمفسدة"[8].

فهذه أمثلة قليلة يظهر من خلالها العلاقة الوثيقة بين مفهومي "المصلحة" و"المقصد" في مفاهيم الأصول (وخاصّة بين القرنين الخامس والثّامن الهجريّين، وهي الفترة التي طُوّرت فيها نظريّة المقاصد، وهو ما سنتوسّع فيه فيما بعد).

أبعاد المقاصد

تصنّف المقاصد في الشريعة الإسلاميّة بطرق مختلفة، وذلك تبعاً لعدد

---

(4) الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظُلَم**، تحرير عبد العظيم الديب (قطر: وزارة الشؤون الدينيّة، 1400هـ) ص253.

(5) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1413هـ)، المجلّد 1، ص172.

(6) ابن العربي، أبو بكر المالكي. **المحصول في أصول الفقه**، تحرير حسين علي اليادري وسعيد فودة، ط1 (عمّان: دار البيرق، 1999)، المجلد 5، ص222، الآمدي. **الإحكام**، ص4، ص286 .

(7) الطوفي، نجم الدين. **التعيين في شرح الأربعين** (بيروت: الريّان، 1419هـ)، ص239، 16.

(8) القرافي، شهاب الدين. **الذخيرة** (بيروت: دار العرب، 1994)، المجلّد 5، ص478.

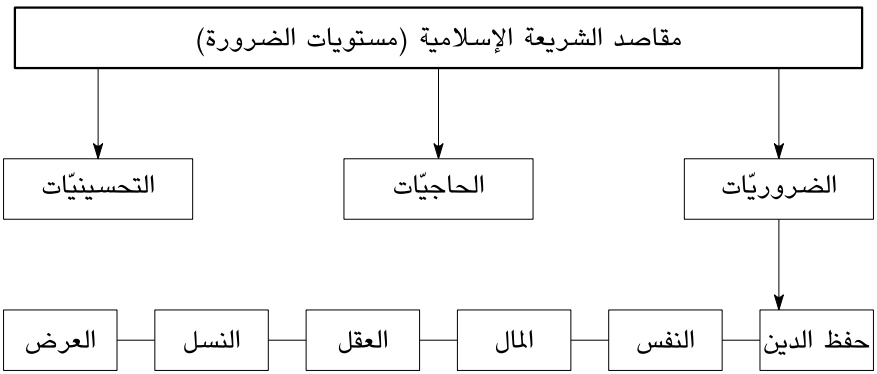
من الاعتبارات. نورد فيما يلي بعضاً من تلك الاعتبارات:

1 - مستويات الضرورة، وهو ما جرى عليه التصنيف التقليديّ في مذاهب الفقه.

2 - مجالات أو أبواب الأحكام التي يتعلق بها المقصد.

3 - مجال الذين يشملهم المقصد.

4 - مستوى عموم المقصد أو خصوصه.



شكل 1- 1: الترتيب الهرميّ لمقاصد الشريعة الإسلاميّة (حسب مستويات الضرورة)

تقسم التصنيفات التقليديّة المقاصد إلى ثلاثة مستويات من الضرورة: الضرورات، والحاجيّات، والتحسينيّات. ثم تقسم الضرورات إلى حفظ: (1) الدّين، و(2) النفس، و(3) العقل، و(4) النسل، و(5) المال[9]. وأضاف بعض الأصوليّين إلى هذه الضروريّات الخمسة الواسعة القبول ضرورةَ "حفظ العرض"[10]. والأساس الذي يعود إليه تبنّي هذه الضروريّات أنّها اعتبرت

(9) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص172، ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، المجلّد 5، ص222، الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 4، ص287 .

(10) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص172، الشاطبي. **الموافقات**، المجلد 3، ص47.

أموراً أساسيّة لاستمرار الحياة البشريّة نفسها، كما إنّ هناك اتّفاقاً عامّاً بين العلماء أن حفظ هذه الضرورويّات هو الغاية من كل شريعة سماوية[11]. فالمقاصد على مستوى الضرورات هي مسائل حياة أو موت، والمقاصد على مستوى الحاجيّات هي أقلّ ضرورة للحياة البشريّة كالزواج والتجارة، والمقاصد التي على مستوى التحسينيّات أو الكماليات هي أقلّ ضرورة من الحاجيّات[12]. ويجد القارئ في الشّكل 1-1 ما يوضّح الترتيب الهرميّ لمستويات الضرورة.

والمستويات تتداخل ضمن الترتيب الهرميّ، كما يوضّح الشّاطبيّ، فكلّ مستوى يدعم ويحمي المستوى الأدنى منه. فمستوى الحاجيّات يقوم بدور "حماية" لمستوى الضروريّات، وهكذا[13]. لهذا نجد بعض العلماء يفضّلون النظر إلى المقاصد كلها على أنّها "دوائر متداخلة" بدلاً من اعتبارها ترتيباً هرميّاً صارماً[14].

والملاحَظ أنّ هرم مستويات الضرورة يذكّر بهرم المصالح والمقاصد "الإنسانيّة" (لا الإلهيّة) التي صمّمها أبراهام ماسلو في أواسط القرن العشرين، والتي أطلق عليها عبارة "سلّم الحاجات"[15]. ويرى ماسلو أنّ الحاجات الإنسانيّة تتنوّع بداية من المتطلّبات الأساسية والسّلامة البدنيّة الضرورية للحياة، ثمّ ترتقي لتشمل حاجات إنسانية كالحاجة إلى الحبّ والتقدير وغيرها، ثمّ ترتقي إلى كماليات مثل "تحقيق الذّات" وما إلى ذلك. وكان ماسلو قد طرح في عام 1943 م خمسة مستويات من الحاجات، ثمّ في عام 1970 م طور أفكاره

---

(11) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلد 3، ص5.

(12) المرجع السابق، المجلد 3، ص17.

(13) المرجع السابق، المجلد 1، ص151.

(14) عطيّة، جمال. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة** (عمّان: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2001) ص45.

(15) A. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review*, no. 50 (1943): 50, p. 370-96.

وطرح ترتيباً هرميّاً يتكون من سبعة مستويات من الحاجات[16].

وهناك تشابه طريف بين نظريّة الشّاطبيّ ونظريّة ماسلو من حيث مستويات المقاصد. أضف إلى هذا أنّ النسخة المعدّلة من نظريّة ماسلو تبدي تشابهاً آخر مثيراً للاهتمام مع النظريّات الإسلاميّة في "المقاصد"، وهو إمكانيّة تطوير النظرية نفسها مع الزمن.

وقد تطوّرت النظريّات الإسلاميّة في المقاصد عبر القرون، وخاصّة في القرن العشرين، فقد انتقدت النّظريّاتُ المعاصرة التصنيفَ التقليديّ للضّروريّات وذلك لعدد من الأسباب، منها ما يلي[17]:

1 - إنّ المقاصد في نظريتها التقليديّة تتناول كلّيات الشّريعة الإسلاميّة، إلا أنها نادراً ما تتناول مقاصد الأبواب الخاصة في الشّريعة الإسلاميّة. فلا تجيب نظريّة المقاصد التقليديّة التي ذكرنا خطوطها الرّئيسيّة أعلاه عن كثير من الأسئلة المفصّلة التي ذكرناها والتي تبدأ بالسؤال "لماذا؟" بخصوص حكم معين أو باب معين من أبواب الشريعة.

2 - إنّ المقاصد في صورتها التّقليديّة تتناول الأفراد، دون الأسر أو المجتمع أو البشر عموماً، وكأن الشريعة الإسلامية تهتم بحياة الفرد وعرض الفرد ومال الفرد فقط، دون حياة المجتمع، أو عرض المجتمع وكرامته، أو ثروة المجتمع واقتصاده، وهي معان يوليها الإسلام كلّ اهتمامه.

3 - إنّ تصنيفات المقاصد في صورتها التقليديّة، رغم بحثها في مراتب الضّرورة، لم تشمل أكبر المبادئ والمقاصد الضرورية وأهمّها، كالعدالة وحرية التصرف وغير ذلك من المبادئ المهمة.

4 - جرى استنباط المقاصد من التّراث الفقهي الذي وضعه الفقهاء، وليس من النّصوص الأصليّة من كتاب وسنّة. فحينما نطالع بحوث المقاصد

(16) A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, 2 ed. (New York: Harper and Row, 1970), Maslow, "A Theory of Human Motivation.".

(17) استفدت في نقدي لنظرية المقاصد من محاورة مع الشيخ حسن الترابي (محاورة شفهيّة، الخرطوم، السودان، آب 2006).

التقليدية؛ نجد أنّ مراجعها هي دوماً أحكام الفقه الإسلاميّ التي توصّلت إليها مختلف مذاهب الفقه، ولا نجد فيها آيات القرآن الكريم أساساً لاستنباط المقاصد، وهو فارق له أثر كبير ومعتبر.

وقد حاول العلماء المعاصرون معالجة جوانب النّقص المذكورة بطرح عدد من المفاهيم والتّصنيفات التي تعطي لمقاصد الشّريعة أبعاداً جديدة. فحول المدى الذي تغطّيه المقاصد عموماً وخصوصاً؛ يقسم العلماء المعاصرون المقاصد إلى ثلاثة مستويات[18]:

1 - **المقاصد العامّة**: وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها في كل أبواب الشّريعة، وذلك مثل الضروريّات والحاجيّات التي ذكرناها آنفاً، ومقاصد جرى التركيز عليها حديثاً، كالعدل، والعالميّة، والتّيسير، وغيرها.

2 - **المقاصد الخاصّة**: وهي المقاصد التي يلاحظ وجودها في كلّ جوانب الباب أو الفرع المحدّد من فروع الشريعة، كمصلحة الأولاد في التشريعات الخاصّة بالأسرة أو باب الأحوال الشخصية، وزجر المجرمين عن اقتراف الجرائم في التشريعات الخاصّة بالعقوبات أو باب الحدود والتعازير، ومنع الاحتكار في التشريعات الخاصّة بالعقود أو باب المعاملات المالية.

3 - **المقاصد الجزئيّة**: وهذه المقاصد تتناول "العلة" أو "الحكمة" من نصّ محدّد أو حكم محدّد، وذلك مثل مقصد تحري الصدق حين يفرض النصّ عدداً ما من الشهود في قضايا معينة، ومثل مقصد التيسير حين يُرخّص للصّائم المريض أن يفطر، ومثل مقصد إطعام الفقراء من خلال الحكم بوجوب استهلاك أو توزيع اللّحم في أثناء أيّام العيد أو ما يسمى بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي، وهكذا.

أما بخصوص التغلّب على مشكلة الاقتصار على البعد الفرديّ في النظرية، فقد توسّع مفهوم مقاصد الشّريعة ليشمل مجالاً أوسع من الناس، أي

---

(18) جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشّريعة** (الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، من منشورات دار النفائس، 2002)، ص26-35.

المجتمع بمستوياته المختلفة، أو حتى البشريّة عموماً. لهذا أعطى الشيخ الطاهر ابن عاشور مثلاً في بحثه عن مقاصد الشريعة الأولويةَ لمقاصد الأمّة قبل المقاصد التي تمسّ الأفراد، ونجد الشيخ رشيد رضا قد أدخل "الإصلاح" و"حقوق المرأة" في نظريّته عن مقاصد الشريعة، ونجد الشيخ يوسف القرضاوي قد شملت نظريّته في المقاصد "كرامة الإنسان" بل و"حقوق الإنسان" حسب تعبيره. وهذا التجديد في علم المقاصد جعله يتجاوب مع القضايا والاهتمامات المعاصرة، وينطلق من مستوى "الحكمة من وراء الأحكام" إلى مستوى الخطط الواقعية للإصلاح والتجديد الإسلامي الشامل، كما سيفصل في الصفحات التالية.

وأخيراً كان من توسّع البحوث الحديثة في المقاصد أنّها سعت إلى أن يكون أفقها عالميّاً وإنسانياً، وذلك بناء على أنّها صارت تستمدّ من النّصوص مباشرة، بدلاً من استمدادها من مدوّنات الفقه الإسلاميّ. وهذا التغيير مهمّ، لأنه مكّن مقاصد الشّريعة من تجاوز ارتباط الأحكام الفقهيّة بسياق عصرها، وصارت مقاصد الشّريعة ترتبط بالنصوص الشرعيّة الخالدة، وهذه من غير شكّ قيمة أعلى وأعمق. وهكذا سارت مقاصد الشّريعة نحو العالميّة والشمول في مبادئها. ويمكن أن نسوق هنا بعض الأمثلة على المقاصد الكليّة التي جرى استنباطها من النّصوص مباشرة وكان لها هذا الأثر:

1 - قام الشيخ رشيد رضا (ت 1354هـ/ 1935م) باستقراء القرآن الكريم بحثاً عمّا يتغيّاه من مقاصد، ووجد أنّها تشمل: "إصلاح أركان الدّين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوّة، وبيان أنّ الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم، والحكمة والبرهان والحرّيّة والاستقلال، والإصلاح الاجتماعيّ الإنساني السياسيّ، .. وإعطاء النّساء حقوقهنّ"[19].

2 - طرح الشيخ الطّاهر بن عاشور (ت 1325هـ/ 1907م) فكرة أنّ المقصد العام للشريعة الإسلاميّة هو حفظ نظام الأمة، والمساواة، والحرّيّة،

(19) رضا، محمد رشيد. **الوحي المحمّدي: ثبوت النبوّة بالقرآن** (القاهرة: مؤسسة عز الدين، بدون تاريخ) ص100.

والسماحة، والعالمية، ومراعاة الفطرة[20]. ولعل من المهمّ هنا ملاحظة أنّ معنى "الحرّيّة" الذي طرحه ابن عاشور وغيره من العلماء المعاصرين يختلف عن الحرية بمعنى "العتق" الذي كان يعنيه الفقهاء حين قالوا إن "الشارع متشوّف للحرية"[21]. فالعتق هو عكس العبوديّة، ولكن "الحرّيّة" بالمعنى المعاصر أوسع من العتق من العبوديّة فقط. إلا أن النصوص الشرعية تذكر مفهوم "المشيئة"، وهو مفهوم له وجوه من التشابه مع مفهوم الحريّة بالمعنى المعاصر ومع معنى "الإرادة الحرّة". فـ "المشيئة" في "حريّة العقيدة" -مثلاً- يذكرها القرآن الكريم بعبارة: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[22]. أمّا كمصطلح، فإنّ "الحرّيّة" هي معنى جديد ظهر في الكتابات المقاصدية الإسلاميّة حديثاً. وممّا يلفت النظر أنّ الطاهر بن عاشور نسب أصل استخدامه لمصطلح "الحرّيّة" إلى: "الكتابات التي انبثقت عن الثورة الفرنسيّة، والتي ترجمت من الفرنسيّة إلى العربيّة في القرن التّاسع عشر"،[23] إلا أنّه أسهب في الحديث عن نظرة إسلاميّة خالصة لحرّيّة التفكير، وحرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية التصرف، وكل ذلك -فيما يبدو لي- كان انطلاقاً من مفهوم "المشيئة" القرآني[24].

3 - دعا الشيخ محمّد الغزالي (ت 1416هـ/ 1996م) إلى "أخذ الدروس من القرون الأربعة عشرة الماضية من التاريخ الإسلاميّ"، ومن هنا وسّع مفهوم مقاصد الشريعة لتشمل "العدل والحرّيّة" على مستوى الضروريّات[25].

---

(20) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص183.

(21) انظر مثلاً كمال الدين السيواسي. **شرح فتح القدير**، ط2 (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ) المجلد 4، ص513.

(22) سورة الكهف، آية 29 - كمثال.

(23) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعيّ في الإسلام**، تحرير محمد الطاهر المساوي (عمّان: دار النفائس، 2001) ص256، 268.

(24) المرجع السابق، ص270-281.

(25) عطيّة، جمال. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص49.

4 - وقام الشيخ يوسف القرضاوي أيضاً (ولد عام 1345هـ/ 1926م) باستعراض القرآن الكريم، ووصل من خلال ذلك إلى المقاصد العامّة التالية: "تصحيح العقائد في التصوّرات للألوهيّة والرّسالة والجزاء، وتقرير كرامة الإنسان وحقوقه، والدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشريّة، وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصّالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمّة الشهيدة على البشرية، والدّعوة إلى عالم إنسانيّ متعاون"[26]. غير أنّ الشّيخ القرضاوي يؤكّد على أنّ محاولة طرح نظريّات عامّة في مقاصد الشريعة يجب ألّا تحدث قبل أن يكتسب الفقيه مقداراً كافياً من الخبرة والعلم بالكتاب والسنّة[27] .

5 - كما قام الشّيخ طه العلواني (ولد عام 1354هـ/ 1935م) بدوره باستعراض القرآن الكريم ليحدّد "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، التي هي كما يصفها الشّيخ العلواني: "التوحيد، والتزكية، والعمران (أي إقامة الحضارة في الأرض)"[28]. ويكتب الشيخ العلواني حاليّاً بحوثاً مستقلّة لتوضيح كلّ من هذه المقاصد الثلاثة[29].

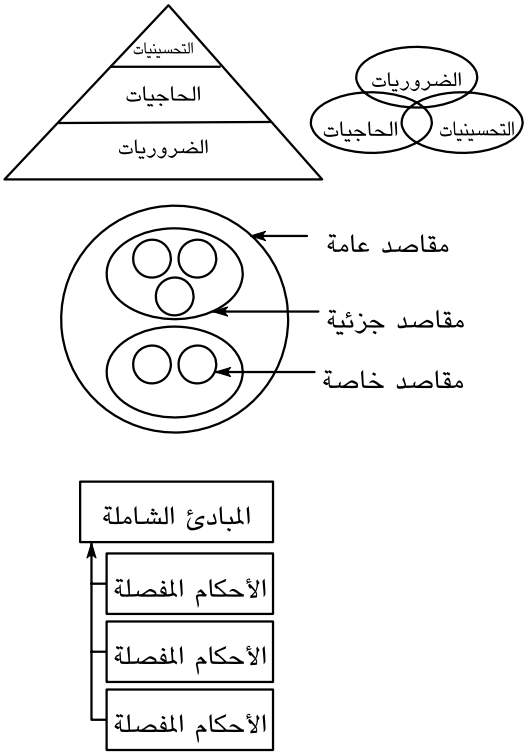
---

(26) القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، ط1 (القاهرة: دار الشروق، 1999).

(27) محاورات شفهيّة: لندن، المملكة المتحدة، مارس/آذار 2005، وسراييفو، البوسنة، مايو/أيار، 2007.

(28) العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، ط1 (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الهادي، 2001)، ص25.

(29) محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، ابريل/ نيسان، 2007.



شكل 1-2: بناء على "الطبيعة الإدراكيّة" للتشريع الإسلامي، تعتبر كلّ التركيبات الممثّلة أعلاه لمقاصد الشريعة صحيحة

إنّ "مقاصد الشريعة" المذكورة أعلاه تمثل في واقع الأمر ما تصوره الفقهاء المعاصرون أنفسهم من مفاهيم للإصلاح والتجديد، ولا يستطيع مدع أن يدعي أن أيّاً من هذه التصنيفات والتركيبات -سواء القديمة منها أو الحديثة- هي عين ما أراد الله تعالى بمقاصد الشريعة. ذلك لأننا لو رجعنا إلى الأشكال الطبيعية لما خلق الله تعالى فإنّنا لن نجد فيها هذه الدوائر والأهرامات والمستطيلات، كالتي تظهر في المخطّط الذي يظهر هنا ممثلاً لتصورات العلماء لتقسيمات المقاصد. فكلّ التركيبات التي تظهر في العلوم وفي الإنسانيّات على حد سواء، وكلّ التقسيمات التي تنضوي تحتها، هي من صنع وفي تصور الإنسان، وهو يحتاج إليها من أجل توضيح الأمور لنفسه ولغيره.

لهذا فإنّ أقصى ما يمكن أن يقال عن تقسيم مقاصد الشّريعة "الحقيقي" إنّها تقسيمات عديدة و"متعدّدة الأبعاد"، بحيث تكون فيها مستويات الضّرورة، ومجالات الأحكام، وأقسام المكلّفين، ومجالات العموم كلّها أبعاد صحيحة تمثّل آراء معتبرة وتصنيفات مقبولة. وسيرى القارئ توسّعاً في مفهوم تعدد الأبعاد في الفصل التالي الذي خصّصناه لنظرية وفلسفة المنظومات.

وكما يظهر من خلال الآراء التي سقناها من القرن العشرين أنّ مقاصد الشّريعة تمثّل في الواقع رأي من يطرحها من العلماء حول قضايا الإصلاح وتجديد الفقه الإسلاميّ نفسه، هذا مع أنّ كلّ تلك المقاصد أيضاً مستقراة من نصوص الوحي. وهذا المزج في ذهن الفقيه بين النصّ ومتطلبات الإصلاح في كلّ عصر يعطي المقاصد أهمّيّة خاصّة. ولهذا فإنني أعتبر علم مقاصد الشريعة واحداً من أهمّ الوسائل الفكريّة والمناهج الفعّالة للإصلاح والتجديد الإسلاميّ، فهو منهج ينبع من داخل العلم الإسلاميّ لا من خارجه، ويخاطب العقل المسلم، ويتناول الاهتمامات الإسلاميّة. وهذا الطرح يختلف اختلافاً جذريّاً عن تلك المشاريع لـ "الإصلاح" أو "التجديد" التي تأتي من خارج نطاق المصطلحات الإسلاميّة والعلوم الإسلاميّة.

وأقدّم فيما يلي عرضاً موجزاً لتاريخ فكرة مقاصد الشّريعة بدءاً من أقوال صحابة الرّسول ﷺ ووصولاً إلى عصرنا الحاضر.

المقاصد في اجتهادات الصّحابة

إنّ تاريخ فكرة البحث عن القصد أو الهدف أو الغرض من وراء آية أو حديث لرسول الله ﷺ يرجع إلى عهد الصّحابة رضي الله عنهم، كما ورد ذلك في عدد من الروايات. أحد الأمثلة المعروفة هو الحديث الذي ورد بطرق عدة حول "صلاة العصر في بني قريظة"، وفيه أمر الرسول ﷺ أصحابه أن يتوجّهوا إلى بني قريظة[30]، وألّا يصلّوا صلاة العصر إلّا هناك (لا يصلّينّ

(30) حوالى السنة السابعة للهجرة، وكان الموقع على بعد بضعة أميال من المدينة.

أحدُكم العصر إلا في بني قريظة)[31]. غير أنّ وقت صلاة العصر كاد أن ينقضي قبل أن يصل الصّحابة إلى بني قريظة. وهكذا انقسم الصّحابة إلى رأيين: فئة أصرّت ألّا يصلّوا العصر إلّا في بني قريظة وإن فات وقته، وفئة صلّوا على الطريق قبل أن يصلوا بني قريظة، خشية أن يفوت وقت الصّلاة.

وكانت حجّة من أخذوا بالرّأي الأوّل أنّ أوامر الرّسول ﷺ كانت واضحة، فقد أمر الجميع مؤكداً ألا يصلّوا العصر إلّا في بني قريظة، بينما كانت حجّة الفريق الثّاني أنّ "قصد" النبيّ ﷺ و"نيّته" كانت المسارعة في السير إلى بني قريظة (فقيل: إنما قصد الإسراع)، أي لم يكن "قصده" أو "نيّته" تأجيل الصّلاة حتّى ولو خرج وقتها المفروض.

ويتابع راوي الحديث أنّ الصّحابة لمّا أبلغوا النبيّ ﷺ بما فعلوا، فإنّه لم يعلق على ذلك، أي أنه وافق على كلا الرّأيين[32]. وقد علّق الفقهاء والعلماء فيما بعد أنّ موافقة النبيّ ﷺ على كلا الرّأيين يعني أنّ كلا الموقفين صحيح. غير أنّ عالماً كبيراً هو الإمام ابن حزم الظّاهريّ خرج على هذا الموقف، فقد خطّأ الصّحابة الذين صلّوا قبل وصولهم إلى بني قريظة، وصرّح أنّ هذا الفريق من الصّحابة كان عليهم ألّا يصلّوا العصر إلّا بعد وصولهم إلى بني قريظة، كما أمرهم الرّسول ﷺ، ولو وصلوا بعد منتصف اللّيل[33].

وهناك حادثة أخرى في عهد الصحابة ذات مغزى مشابه لحادثة بني قريظة، بل إنّ نتائج اتّخاذ موقف تشريعي يعتمد على المقصد المفهوم من النص لا على ظاهر النص في هذه الحادثة الثانية كان أبعد أثراً. وقد حدثت هذه الحادثة أيّام عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، ومنزلة عمر في الإسلام،

---

(31) البخاري، **الجامع الصحيح**، تحرير مصطفى البغي، ط3 (بيروت: دار ابن كثير، 1986) المجلد 1، ص321؛ مسلم. **صحيح مسلم**، تحرير محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ) المجلد 3، ص1391.

(32) رواه عبد الله بن عمر، كما نقله البخاري، المجلد 1، ص321، ومسلم، المجلد 3، ص1391.

(33) ابن حزم، علي. **المحلّى**، تحرير لجنة حياء التراث العربي، ط1 (بيروت: دار الآفاق، بدون تاريخ). **المحلّى**، المجلّد 3، ص291.

وكذلك عادته في استشارة عدد كبير من الصّحابة في الأمور العامة مع تباين وجهاتهم، تجعلان آراءه ذات حجية ومغزى خاصّ. في هذه الحادثة طلب الصّحابة من عمر أن يوزّع عليهم أراضي مصر والعراق اللتين افتتحتا حديثاً، على اعتبار أن تلك الأراضي من "غنائم الحرب"[34]. كانت حجّتهم وجود نصوص واضحة ومحدّدة في القرآن الكريم تعطي المقاتلين ما حصلوا عليه من "غنائم الحرب" ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفَال: 69]، بالإضافة إلى السنّة المعروفة في هذا الصدد. غير أنّ عمر رفض توزيع مدنٍ كاملة وأراضٍ شاسعة على الصّحابة، واستند في قراره إلى آيات أخرى ذات عبارات أكثر عمومية، تبيّن أنّ الله "يقصد" ألّا يكون المال محصوراً بين الأغنياء ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحَشر: 7]، أي حتّى لا يحتكر الأغنياء المال والثروة في المجتمع. وعلى هذا فقد فهم عمر، ومعه الصّحابة الذين أيّدوه في رأيه، الآيات الخاصّة بتوزيع غنائم الحرب على المحاربين ضمن سياق "مقصد" معيّن من مقاصد الشّرع؛ فهموه من الآيات الأخرى، وهو مقصد يتعلق بالعدل ومنع الاحتكار، أو "تضييق الهوّة بين الطبقات" - بالتعبير المعاصر. وأهمّيّة اجتهاد عمر في هذه المسألة هو أنّه يمكن أن يعتبر -أصولياً- نوعاً من "الإجماع" الذي اتفق عليه عدد معتبر من الصحابة، وهو اجتهاد له قيمته في الفقه بصرف النظر عن تعريف "الإجماع" أو "حجّيّة رأي الصحابي"، وهي مسائل دار حولها الخلاف بين الفقهاء من مختلف المذاهب، كما سنشرحه في حينه.

كما يمكن أن نأخذ من اجتهادات عمر المختلفة أمثلة ذا مغزى عميق في نفس المسألة، كتعليقه حدّ السّرقة في عام المجاعة في المدينة المنوّرة[35]، والذي كان سببه إدراك عمر أنّ تطبيق عقوبة السّرقة التي نصّ عليها القرآن والسنّة في الوقت الذي يعاني فيه النّاس من حاجة إلى قوْتهم الأساسيّ لمجرد

(34) أبو يوسف، يعقوب. **الخراج** (القاهرة: المطبعة الأميريّة، 1303هـ) ص14، 81، يحيى بن آدم. **الخراج** (لاهور، الباكستان: المكتبة العلميّة، 1974) ص110.

(35) محمد البلتاجي. **منهج عمر بن الخطّاب في التشريع**، ط1 (القاهرة: دار السلام، 2002) ص190.

حفظ نفوسهم؛ لا يحقّق مبدأ العدالة الذي هو مقصد أساسيّ في الإسلام، ولذلك اعتبر هذا المبدأ الأكبر هو مرجعه في تعليق أحكام عقوبة السرقة.

ومثال ثالث من فقه عمر كذلك هو توقّفه عن تطبيق "المعنى الظاهر" لحديث شريف يصرّح بوضوح بأنّ للجنديّ سَلَب (أي الممتلكات الشخصية) لمن يقتله من جنود العدوّ (من قتل قتيلاً فله سلبه)[36]. فقد قرّر أن يجمع كل السلب عالي القيمة ويعطي الجنود خمسه فحسب -كالغنيمة- وكان قصده في ذلك أن يحافظ على مبدأ الإنصاف بين الجنود، بل وقصد كذلك إلى إغناء بيت المال.

ولنعطِ مثالاً رابعاً من فقه عمر، هو قراره أن يشمل الخيل في الثروة التي تجب عليها الزّكاة، أو ما يسمّى بمسألة وعاء الزكاة، هذا بالرّغم من أنّ النبيّ ﷺ كان قد نطق بأمره الواضح في استثناء الفرس من الزّكاة (ليس على مسلم في فرسه صدقة). وكانت حجّة عمر أن الخيل ازدادت قيمتها جدّاً في زمانه بالنسبة لقيمة الإبل، والإبل قد أدخلها الرّسول ﷺ في الأموال التي تجب فيها الزّكاة[37]. وبعبارة أخرى فهم عمر "مقصد" الزّكاة على أنّها شكل من المساعدة الاجتماعيّة يدفعها الأغنياء من أجل تخفيف المعاناة عن الفقراء، بصرف النّظر عن النّوع المحدّد من الثروات والأموال والسّلع التي ذكرها الرسول ﷺ وما يفهم منها فهماً حرفيّاً[38].

ولكن، لا يقبل أيّ من المذاهب الفقهيّة -إلّا المذهب الحنفيّ- أيّ توسيع "لوعاء الزّكاة" أي الأمور التي تجب فيها الزّكاة، وهذا يبيّن لنا مقدار انتشار الفهم الظّاهريّ في الفهم الفقهيّ التقليديّ بشكل عام. فابن حزم يؤكّد أنّه:

---

(36) راجع اختلاف آراء الفقهاء لاحقاً في: ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ) المجلد 1، ص291.

(37) السيواسي. **شرح فتح القدير**، المجلّد 2، ص192، ابن عبد البرّ. **التمهيد**، تحرير محمد العلوي ومحمد البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387هـ)، المجلّد الرّابع، ص216.

(38) راجع: القرضاوي، يوسف، "فقه الزّكاة" (رسالة دكتوراه، مصر: جامعة الأزهر، نشر الرّسالة، الطبعة الخامس عشرة، 1985)، المجلّد 1، ص229.

لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط... وفيها جاءت السُنة... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة[39].

ومن الواضح كم يمكن أن يعطّل مثل هذا الرأي مؤسّسة الزّكاة من أن تحقّق أيّ دور فعّال من العدالة أو الحكمة من فرضها.

وبناء على "الحكمة من وراء الأحكام الشرعية" فقد عارض الشيخ يوسف القرضاوي رأي الجمهور في وعاء الزّكاة، وذلك حين بحث الموضوع بالتفصيل في كتابه القيم "فقه الزّكاة"، وكتب يقول:

كل مالٍ نامٍ وعاءٌ للزكاة... إن الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَد حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ أَوْسُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين الذين يملكون أعظمَ المصانع وأضخمَ العمارات، أو الأطباء والمحامين وكبار الموظفين ورجال المهن الحرة، الذين يكسبون في اليوم الواحد ما يكسبه صاحب الخمسة من الإبل أو الخمسة من أَوْسُقٍ الشعير في سنوات[40].

غير أنّ عمر بن الخطّاب لم يتبنّ هذا المنهج الذي يعتمد على المقاصد في كلّ أحكام الشريعة، إذ يروي البخاريّ عن عمر أنه قال في خلافته: "فيمَ الرمَلانُ والكشْفُ عن المناكب وقد أعز الله الإسلام ونَفَى الكفرَ وأهلَه؟" في إشارة إلى الحكمة من الرمَل حين أمرهم به رسول الله ﷺ، وهي إظهار قوة المسلمين حين فتحوا مكة، وقد أشاع الكفار أنهم قد أضعفتهم أوبئةُ المدينة،

---

(39) يوجد تعبير قويّ عن حجة هذا الرّأي في: ابن حزم. **المحلّى**، تحرير لجنة إحياء التّراث العربيّ، ط1 (بيروت: دار الآفاق، بدون تاريخ)، ص209.

(40) القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص146-148.

ولكن عمرَ قال معقبا: "ولا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله".[41] ففي هذا الموقف فرّق عمر بين "العبادات" و"المعاملات"، وهو تفريق تبنّته من بعدُ كلّ مدارس أصول الفقه. وقد عبّر الشاطبيّ مثلاً عن هذا التفريق بقوله: "الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات. وما كان من العاديات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه"[42].

إنّ أهمّيّة الاجتهاد فيما ذكرناه من أمثلة يتمثل في أنّ الصّحابة رضي الله عنهم لم يطبّقوا في كلّ حال ما أطلق عليه علماء أصول الفقه فيما بعد "دلالة اللّفظ" (أو ما يدل عليه ظاهر الكلام في النص الشرعي). فقد كانت مضامين النصّ العمليّة تستنبط أحياناً من مقصود النصّ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه "دلالة الغاية" أو "دلالة المقصد"، فمثل هذه الدّلالة تتيح المجال لمرونة أكبر في فهم الألفاظ ووضعها في سياقها، وهذا ما يظهر من خلال الأمثلة التي سقناها.

غير أنّ الاتّجاه المذهبي المعاصر في دراسة الشريعة[43] لا يعتبر التغيير في ضوء المقاصد معارضاً للدلالة اللغويّة للنصّ. فهذا الاتّجاه قد يدّعي وجود "علّة منضبطة" وراء الحكم، وأنّ الأحكام الشرعية لا تنطبق إذا زالت العلّة التي صدر الحكم بسببها أو التي خُصّص بها الحكم بعد ورود نصّ عامّ[44]. مثال ذلك على ما ذكر أعلاه أنّ العلّة التي بموجبها يطبّق حكم عقوبة السّارق هي: سرقة قام بها الإنسان دون أن يكون لديه حاجة للسّرقة. وعلى هذا فإنّ حدّ السّرقة لا ينطبق أصلاً على من تجاوز عنهم عمر رضي الله عنه. أمّا إذا لم يمكن الحصول على مثل هذا الفهم لبعض الاجتهادات، ولو من عمر رضي الله عنه، فإنّ

---

(41) البخاري. **الصحيح**، كتاب الحج، باب الرّمل، مرجع سابق.

(42) الشاطبي. **الموافقات**، المجلّد 2، مرجع سابق، ص6.

(43) يجد القارئ في الفصل الخامس تصنيفاً مقترحاً لمدارس الفقه المعاصرة.

(44) البوطي، محمّد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة**، ط6 (دمشق: مؤسّسة الرّسالة، 2001) ص129-143.

جماعة الاتجاه المذهبي المعاصر ينتقدون مثل تلك الاجتهادات من عمر ويعتبرونها "مخالفة للنصّ"[45]. غير أنّه يبدو لي أنّ هذه المعايير التي اشترطها الأصوليون في صحة "العلّة" لا تنطبق على ما يقولون. فمثلاً، "وجود الحاجة" معنى ليس "منضبطاً" أي ثابتاً مقيساً في كلّ الأحوال، لأنه "وجود الحاجة" قد يتغيّر بتغيّر الظروف. إذن، فالمعيار الذي نتوصّل إليه من أجل تغيير الحكم ليس علّة، بالمعنى الأصولي للكلمة، وإنّما هو "مقصد". فمن الناحية العلميّة، نرى أنّ من الأفضل أن ننسب التغيير الذي ارتآه عمر إلى "مقصد" التكافل الاجتماعي، وليس إلى ما زعم الزاعمون من علّة.

ومثال ثان ممّا طرح في هذا الاتّجاه هو الزعم أنّ العلّة في تطبيق حكم السلب هي "إذن الإمام حسب المصلحة"[46]. لكنّنا نقول مرّة أخرى إنّ هذه العلّة ليست "منضبطة" لأنّها تتغيّر بتغيّر الظروف. لهذا فمن الأنسب أن ننسب التغيير الذي تبنّاه عمر إلى مقصد العدل بين الجنود ومقصد تحقيق المصلحة الاجتماعيّة.

والمقصود ممّا سقناه من أمثلة توضيح الفهم المبكّر للمقاصد في تطبيق أحكام الشّريعة الإسلاميّة، ومضامين إعطاء المقاصد أهمّيّة أساسية في تطبيق هذه الأحكام. أمّا الدور الذي تقوم به المقاصد في مختلف طرق الاجتهاد، والعلاقة بين "العلّة" و"المقصد" فهذا يأتي بحثه بالتفصيل في الفصل السّادس من هذا الكتاب.

النظريّات المبكّرة في المقاصد

بدأت نظرية المقاصد وتصنيف المقاصد تتطوّر بعد عهد الصّحابة. غير أنّ المقاصد كما نعرفها اليوم لم تتطوّر بشكل واضح حتى أيّام الأصوليّين المتأخّرين في القرن الخامس إلى الثّامن الهجريّين، وهذا ما سنفصّل فيه القول

(45) المرجع السابق، ص143.

(46) هذا رأي مالك، لكنّ كلّ المذاهب الأخرى تخالف عمر نفسه حول هذا الموضوع، راجع: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص290-291.

في المقطع التالي. أمّا في القرون الثلاثة الأولى فقد ظهرت مصطلحات تتعلق بالمقاصد أو الأسباب مثل: الحكمة، والعلّة، والمناسبة، والغرض في كلام أئمة الفقه، ثم بعد ذلك في عدد من نظريات الأصوليين، وذلك حين بحثوا مثلاً في موضوعات "القياس" و"الاستحسان" و"المصلحة". غير أنّ المقاصد بحدّ ذاتها لم تبرز كبحوث تخصّصٍ لها دراسات مستقلّة أو عناية خاصّة حتى أواخر القرن الثّالث الهجريّ. ولم يأتِ تطوير نظريّة "درجات الضّرورة" على يد الإمام الجويني (ت 478هـ/ 1085م) إلّا بعد ذلك بكثير، في القرن الخامس الهجريّ. ونستعرض فيما يلي المفاهيم المبكّرة للمقاصد بين القرنين الثالث والخامس الهجريّين.

1 - الحكيم الترمذي (ت 296هـ/ 908م): إنّ أوّل كتاب وصل إلينا مخصّص لموضوع المقاصد واستخدمت كلمة "المقاصد" في عنوانه هو كتاب "الصّلاة ومقاصدها"، وهو من تأليف التّرمذي الحكيم[47]. وهذا الكتاب يحتوي على استعراض لحكم كلّ من أفعال الصّلاة وأسرارها الرّوحيّة، مع ميل صوفيّ واضح. من أمثلة تلك الحكم: "أفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد: فبالوقوف يخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر، وبالثناء يخرج من الغفلة، وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الذنب"... وكتب التّرمذي الحكيم كتاباً مشابهاً حول الحجّ، اختار له عنوان: "الحجّ وأسراره"[48].

2 - أبو زيد البلخي (ت 322هـ/ 933م): أوّل كتاب معروف في مقاصد المعاملات هو كتاب أبي زيد البلخيّ "الإبانة عن علل الدّيانة"، فقد

---

(47) وذلك بحسب قول الريسوني، أحمد. **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط1 (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).

(48) كذلك بحسب قول الرّيسوني، أحمد. في: محمد سليم العوّا، محرّراً. **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: دراسات في قضايا المنهاج وقضايا التطبيق** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006) ص181.

استعرض فيه المقاصد من وراء الأحكام الفقهيّة. وكتب البلخيّ أيضاً كتاباً آخر خاصّاً بالمصلحة أسماه "مصالح الأبدان والأنفس"، بيّن فيه كيف أنّ الأعمال والأحكام الشرعيّة تسهم في صحّة الإنسان، سواء الجسميّة منها أو النفسيّة[49].

3 - القفّال الشاشي الكبير (ت 365هـ/ 975م): أقدم مخطوط استطعت أن أحصل عليه من دار الكتب المصريّة في موضوع المقاصد هو كتاب القفّال "محاسن الشّريعة"[50]. بدأ القفّال كتابه بفصل تعريفيّ طوله عشرون صفحة، ثمّ قسّم بقيّة الكتاب بحسب الفصول المعتادة في كتب الفقه التقليديّة (بادئاً بالطّهارة، ثمّ الوضوء، ثم الصّلاة، وهكذا). ويذكر القفّال في كتابه كلّ حكم باختصار، ثم يتوسّع في مقاصده والحكمة من ورائه. والمخطوط واضح إلى حدّ جيّد، ويبلغ حجمه 400 صفحة، وفي الصفحة الأخيرة من المخطوط يوجد تاريخ الانتهاء من كتابته، وهو الحادي عشر من ربيع الأوّل، 358هـ (الموافق للسابع من فبراير/ شباط، 969م). وتغطّي أبواب الفقه التي يحتويها الكتاب مساحة واسعة، هذا على الرّغم من اقتصاره الصّارم على الأحكام الفرديّة، وعدم طرحه أيّ نظريّة عامّة حول المقاصد. غير أنّ الكتاب يعدّ مع ذلك خطوة مهمّة في تطوير نظريّة المقاصد. ونورد فيما يلي اقتباساً من الكتاب من الفصل التعريفيّ (ويرى القارئ صورة لنفس الصفحة في الشكل 1-3):

لقد عزمت على كتابة هذا الكتاب في الدلالة على محاسن الشريعة ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة ولصوقها بالعقول السّليمة ووقوع ما

---

(49) إمام، محمد كمال. **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية** (لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2007)، الفصل التعريفي، ص3.

(50) علمت عن هذا الكتاب من الدكتور أحمد الرّيسوني من منظمة المؤتمر الإسلامي، معلمة القواعد الفقهية، في جدة (محادثة شفهيّة، جدة، المملكة العربية السعوديّة، ابريل/ نيسان، 2006). وحصلت على ميكروفيلم عن المخطوطة بمساعدة الدكتور أيمن فؤاد، الذي حرر مخطوطات لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، المملكة المتحدة (القاهرة، يوليه/ تموز، 2006). الشاشي، القفّال. "محاسن الشّريعة"، تحت: **فقه شّافعي**، المخطوط رقم 263 (القاهرة، دار الكتب: 358هـ/ 969م).

يورده من الجواب لمن سأل عن عللها موقع الصواب والحكمة، ومعلوم أنّ هذا السؤال إنّما يصدر من صاحبه على أحد وجهين: إما مع إثبات خلق العالم وصحّة النبوّة، إذ الشرايع مضافة بمعانيها إلى متعبّد مالك قادر حكيم، مستصلح لعباده ما يتمّ لهم به البقاء في دار المحبّة مدّة بقائها، ويستحقّون بطاعتهم له جزيل الثواب في الأولى والآخرة... والوجه الثاني على معنى التعليق بالقدح في النّبوّة وفي القول بحدوث العالم أو القدح في النبوّة مع التسليم بحدوث العالم، وتحقيق هذا الوجه هو أن يستدلّ بفساد النّوع على فساد أصله.

4 - ابن بابويه القمّي (ت 381هـ/ 991م): يدّعي بعض الباحثين أنّ البحث في مقاصد الشّريعة كان مقصوراً على مذاهب أهل السنّة حتى القرن العشرين[51]. غير أنّ أوّل دراسة كاملة خصّصت لبحث مقاصد الشريعة كتبها في الواقع ابن بابويه الصّدوق القُمّيّ، وهو أحد أبرز الفقهاء الشّيعة في القرن الرّابع الهجري، فقد كتب كتاباً يقع في 335 فصلاً حول هذا الموضوع[52]. ويقدّم ابن بابويه في كتابه، وعنوانه **علل الشرائع**، تفسيراً عقليّاً للإيمان بالله، وبالرّسل، والغيب، وما إلى ذلك من عقائد. ويقدّم الكتاب أيضاً المقاصد والمبرّرات الأخلاقيّة للصلاة، والصّيام، والحجّ، والزّكاة، وبرّ الوالدين، وغير ذلك من واجبات إسلامية[53].

(51) جابر، حسن. "المقاصد في المدرسة الشيعيّة"، في كتاب: العوّا، محمّد سليم، محرّراً **مقاصد الشريعة الإسلاميّة: دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق**، ط1 (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، مركز أبحاث المقاصد، 2006) ص325. وأيضاً: محاورة شفهيّة حول الموضوع في الاسكندريّة، مصر، في اغسطس/آب، 2006).

(52) وذلك بحسب البروفسور محمّد كمال إمام من كلية الحقوق بجامعة الاسكندريّة، (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، اغسطس/آب، 2006).

(53) القمّي، ابن بابويه الصدوق. **علل الشرائع**، تحرير محمد صادق بحر العلوم (نجف: دار البلاغة، 1966).

الشكل 1-3: الصفحة الأولى من نسخة دار الكتب المصرية
من مخطوط القفّال الكبير: محاسن الشّريعة

5 - العامريّ الفيلسوف (ت 381هـ/ 991م): كان أوّل تصنيف نظريّ معروف للمقاصد هو ما طرحه العامريّ الفيلسوف في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام**[54]. غير أنّ تصنيف العامريّ للمقاصد اقتصر على تناولها في ضوء الحدود في الشّريعة الإسلاميّة .

أمّا تصنيف المقاصد بحسب "مستويات الضّرورة" فلم يتطوّر حتى حلّ القرن الخامس الهجريّ. ثمّ سارت النظريّة صاعدة حتى وصلت إلى أقصى مراحلها التاريخية في القرن الثّامن الهجريّ (إذا استثنينا ما حدث في القرن العشرين الميلاديّ).

2-1 المقاصد كنظريّة متطوّرة: القرن الخامس إلى القرن الثّامن الهجريّ

ظهور فلسفة الشريعة الإسلاميّة

شهد القرن الخامس الهجريّ ظهور ما سمّاه الشيخ عبد الله بن بيّه "فلسفة للتشريع الإسلاميّ"[55]. فقد ظهر أنّ طرق الاجتهاد التي شاعت من قبل، والتي اقتصرت فلسفتها على مناهج اسمية أو حرفية، غير كافية للاستجابة لحاجات الحضارة الإسلامية المتطوّرة بسرعة. لهذا فقد ظهرت نظريّة "المصلحة المرسلة" كطريقة للتعامل مع المجال الذي أطلق عليه العلماء "ما لم يرد فيه نصّ"، وهي بهذا تحاول تعويض محدوديّة القياس التقليدي.

وكنت قد بيّنت في دراسة سابقة أنّ القياس التقليدي عن طريق العلة ليس كافياً للتعامل مع كلّ ما يجدّ من مسائل وحوادث -على الرّغم من أنّ

---

(54) وذلك بحسب الشيخ الدكتور أحمد الريسوني، محاورة شفهيّة، في جدّة، في نوفمبر/تشرين الثاني 2006. وأحالني -جزاه الله خيراً- على كتاب أبي الحسن الفيلسوف العامري. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحرير أحمد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967).

(55) محاورة شفهيّة مع الشيخ ابن بيّه في مكّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ابريل/نيسان 2006، وكذلك في مقدمته لكتابي: **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعيّة بمقاصدها** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

الأصوليّين حاولوا أن يطوّروه ويوسعوه من خلال نظرياتهم في "مناسبة القياس" لاحقاً- لأنّ القياس بالعلل يبقى محدوداً بشرط "الانضباط" لتلك العلل[56]. ولكن باب المصلحة المرسلة قد ساعد في ملء هذا الفراغ، والمصلحة المرسلة كانت سبباً لبزوغ نظريّة المقاصد في الشريعة الإسلاميّة. وكان لبعض الفقهاء الفضل بين القرنين الخامس والثّامن في مساهمة ملموسة في تطوير نظرية المقاصد، وهم: الإمام الجويني، والإمام الغزالي، والإمام العزّ بن عبد السلام، والإمام القرافي، والإمام ابن القيّم، وأبرزهم كان الإمام الشّاطبيّ.

أبو المعالي الجويني (ت 478هـ/ 1085م)

كان كتاب الإمام الجويني **البرهان في أصول الفقه** أوّل معالجة أصوليّة لنظريّة "مستويات الضّرورة" بطريقة تشابه النظريّة المعروفة اليوم. فقد اقترح الجويني خمسة مستويات من المقاصد، هي: الضرورات، والحاجات العامّة، والمكرمات، والمندوبات، و"ما لا يمكن تصنيفه تحت بند معيّن"[57]، وصرّح بأنّ قصد الشريعة الإسلاميّة هي "عصمة" دين الناس، ونفوسهم، وعقولهم، وفروجهم، وأموالهم[58].

وللجويني كتاب آخر مهم هو **غياث الأمم في التياث الظلم**، وهو في تقديري مساهمة قيّمة أخرى من الجويني في نظريّة المقاصد، هذا مع أنّ الكتاب المذكور يقتصر اهتمامه تقريباً على شؤون السّياسة. يطرح الجويني في **الغيّاثي** (وهو الاسم المختصر الشائع للكتاب) افتراضاً خياليّاً هو أنّ الفقهاء وحملة المذاهب انقرضوا كلهم يوماً ما من على ظهر الأرض، ورأى أنّه لا غياث للإسلام في هذه الحال إلا بناء أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على ما أطلق عليه "أصول قطعية"، وعلى "الُمحْكَمات التي لا يتطرق

(56) عودة، جاسر. "دوران الأحكام الشرعيّة مع مقاصدها وجوداً وعدماً: دراسة أصوليّة نقديّة تطبيقيّة" (أطروحة ماجستير في أصول الفقه، الجامعة الإسلاميّة الأمريكيّة، 2004).

(57) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ط4، المجلد 2، ص 621-622، 747.

(58) المرجع السابق.

إليها تعارض الاحتمالاتِ وطرق التأويلات"، على حد تعبيره[59]. وأضاف أنّ تلك "المُحكمات" والتي أطلق عليها فعلاً اسم "المقاصد" هي: "في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنْزل منزلة القطب من الرحى والأسّ من المبنى، ونوضح أنها منشأ التفاريع، وإليها انصراف الجميع"[60].

وبعض تلك الأصول القطعيّة التي اعتمدها الجويني لبناء صرح الشريعة من جديد هي: "التيسير" في باب النجاسات، و"رفع ضرر المحتاجين" في أبواب الزّكاة، و"تراضي الملّاك" في معاملات البيع[61]. ولهذا يبدو لي كتاب **غياث الأمم** للجويني مشروعاً "لإعادة صياغة" الفقه الإسلامي بناء على المقاصد، وإن كان قد عبّر فيه عن آرائه بلغة تحميه من الاضطهاد العلميّ والسياسي[62]. ولا ريب أنّ آراء الجويني تلك تستحقّ البحث وتستحقّ تحليلاً أوفى لنصّ الكتاب نفسه.

أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)

طوّر الإمام أبو حامد الغزالي، وهو تلميذ الإمام الجويني، نظريّة أستاذه في كتابه **المستصفى**. فقد رتّب "الضروريّات" التي اقترحها الجويني بالترتيب التالي: (1) الدّين، (2) النفس، (3) العقل، (4) النّسل، (5) المال[63]. وصاغ الغزالي أيضاً مصطلح "الحفظ" في سياق كلامه عن هذه الضروريّات. غير أنّ الغزالي، التزاماً منه بمذهبه الشّافعيّ الذي لا يرى حجّيّة لأيّ اجتهاد إلّا عن طريق القياس، رفض أن يعطي حجيّة شرعية لأيّ من المقاصد أو المصالح التي اقترحها ورتبها، بل إنّه أشار إليها على أنّها "مصالح موهومة"[64].

---

(59) الجويني. **الغياثي**، مرجع سابق، ص434.
(60) المرجع السابق، ص490.
(61) المرجع السابق، ص446، 473، 494.
(62) يراجع الفصل التعريفي في **غياث الأمم**، الذي كتبه الدكتور عبد العظيم الديب، والذي يلخّص السياق التاريخي والسياسيّ للكتاب.
(63) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص258.
(64) المرجع السابق، ص172.

إلا أنّ الغزالي طرح بعض القياسات الفقهية الملفتة للنظر، استخدم فيها المقاصد بمعنى العلل الشرعية، بالرّغم من انتقاده وانتقاد الشافعيّة للمقاصد على أنّها "ظنية" و"غير منضبطة". فكتب الغزالي مثلاً يقول: "حُكْمُنا أن كل ما أسكر من مشروبٍ أو مأكولٍ فيحرم، قياساً على الخمر، لأنها حُرّمَتْ لحفظِ العقل الذي هو مَناطُ التكليف ...ومقصودُ الشرعِ من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصولِ الخمسةِ فهو مصلحة، وكل ما يفوتُ هذه الأصول فهو مَفْسَدَة ودَفْعُها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس"[65].

وقدم الغزالي أيضاً قاعدة أساسيّة، بناء على مستويات الضروريّات كما طرحها هو، وهذه القاعدة تتضمّن أنّ الأولويّة يجب أن تعطى للضرورة الأعلى على الضرورة الأدنى، وذلك إذا كانت الضرورتان تؤدّيان إلى مضامين متعارضة في تطبيقاتهما[66]. فهنا نجد أنّ اجتهاد الغزالي المقاصدي لم يلتزم فيه بتمسّك الشافعيّة الصّارم بالقالب "المنضبط" في عمليّة التفكير القياسيّ لديهم، وهو ما تبنّاه الغزالي نفسه في **المستصفى** وفي كتاباته الأصولية الأخرى.

العزّ بن عبد السّلام (ت 660هـ/ 1209م)

كتب الإمام العزّ كتابين صغيرين حول الحكمة من وراء الأحكام، ولهما علاقة بالمقاصد بمعنى الحِكَم، وهما **مقاصد الصّلاة**، و**مقاصد الصّوم**[67]، ولكنّ مساهمته الرّئيسيّة في تطوير نظريّة المقاصد وردت في كتابه حول المصالح **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. وإلى جانب توسّع العزّ بن عبد السّلام في بحث مفهومي المصلحة والمفسدة، فقد كشف عن الصّلة بين الأحكام ومقاصدها. كان ممّا قاله مثلاً: "ومن تبع مقاصد الشرع في جلب

(65) المرجع السابق، ص174.

(66) المرجع السابق، ص265.

(67) ابن عبد السلام، العزّ. **مقاصد الصّوم**، تحرير إياد الطباع، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1995). ابن عبد السلام، العزّ. **مقاصد الصلاة**، تحرير إياد الطباع، ط3 (بيروت: دار الفكر، 2000).

المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإنْ لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[68].

وجاء بعد عزّ الدين بن عبد السلام قطب الدّين القسطلاني (ت 686هـ/ 1287م) فمشى على أثره وكتب كتابين في موضوع المقاصد، واحداً يتناول الصلاة والآخر يتناول الصّيام. وكلا الكتابين يتبع نفس منهج "الحكمة من وراء الأحكام"[69].

شهاب الدّين القرافي (ت 684هـ/ 1285م)

كانت مساهمة شهاب الدّين القرافي في نظريّة المقاصد أنّه فرّق بين التصرّفات المختلفة للرسول ﷺ بناء على قصد أو "مراد" النبيّ ﷺ نفسه. فقد أورد في كتابه **الفروق**:

فرقٌ بين تصرفه ﷺ بالقضاء وتصرفه بالفتوى، وهي التبليغ، وبالإمامة... وتصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة... فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً ... أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود؛ فتصرّف فيها بطريق الإمامة دون غيرها[70].

وهكذا فإنّ الإمام القرافي أبرز معنى جديداً للمقاصد على أنّها مقاصد الرسول في مختلف أدواره وأقواله وتصرفاته الشريفة. ثم جاء الشيخ ابن عاشور فيما بعد (ت 1976م) فطوّر "فروق" القرافي التي أشرنا إليها وجعلها جزءا من نظريته للمقاصد[71].

---

(68) المرجع السابق، المجلّد 2، ص160.

(69) إمام. **الدليل الإرشادي**، مرجع سابق، ص54-60.

(70) القرافي، شهاب الدين. **الفرقان** (مع هوامشه)، تحرير خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998)، المجلّد 1، ص357.

(71) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص100.

وكتب القرافي أيضاً حول "فتح الذرائع" لتحقيق المصالح، وهو توسيع آخر مهمّ في نظريّة المقاصد، إذ قال القرافي إنّه كما يجب سدّ الذرائع المفضية إلى نتائج محظورة، فإنّ الذرائع والوسائل التي تؤدّي إلى المصالح والمقاصد يجب فتحها[72]. وهكذا فإنّ القرافي لم يقصر نفسه على الجانب السلبيّ الذي يظهر في منهج "سدّ الذّرائع". ويجد القارئ الكريم تفاصيل أكثر عن ذلك في الفصل السّادس.

شمس الدّين بن القيّم (ت 748هـ/ 1347م)

ظهر إسهام الإمام ابن القيّم في نظريّة المقاصد من خلال دراسته الناقدة الموسّعة لما يسمّى "الحيل الفقهيّة"، بناء على مبدأ أنّ هذه الحيل تناقض المقاصد. وكان ممّا كتب في هذا الباب:

إذا احتالَ العبد على تحليل ما حرم الله وإسقاط ما فرض الله وتعطيل ما شرع الله، كان ساعياً في دين الله بالفساد من وجوه: أحدُها إبطالُ ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع، ونقضُ حكمته فيه ومناقضتُهُ له، والثاني أن الأمر المحتال به ليس له عندَه حقيقة ولا هو مقصود، بل هو ظاهر المشروع، فالمشروع ليس مقصوداً له، والمقصودُ له هو المحرّمُ نفسُه، وهذا ظاهرٌ كل الظهور فيما يقصد الشارع. فإن المرابي مثلاً مقصوده الربا المحرّم، وصورة البيع الجائز غيُر مقصودة له، وكذلك المتحيّل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يَهَبُهُ درهما واحداً، حقيقةُ مقصودِهِ إسقاطُ الفرض، وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له . . .فإن الشريعة للقلوب بمنْزلة الغذاء والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها لا بأسمائها وصُوَرِها.

ويلخّص ابن القيّم منهجه الفقهيّ، والذي يربط فيه الأحكام الشرعية بالحكمة والمصلحة، معبراً عن ذلك بكلماته البليغة التالية (وكنت قد اقتبست هذه الكلمات فيما سبق):

---

(72) القرافي. **الذخيرة**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص153؛ القرافي. **الفروق** (مع هوامشه)، مرجع سابق، المجلّد 2، ص60.

الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلّها، ورحمةٌ كلّها، وحكمةٌ كلّها، ومصلحةٌ كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتّأويل[73].

أبو إسحاق الشّاطبيّ (ت 790هـ/ 1388م)

استخدم الإمام الشّاطبيّ نفس المصطلحات تقريباً التي ابتكرها الجوينيّ والغزالي، لكنّني أرى أنّ كتابه **الموافقات في أصول الشريعة** قد طوّر نظريّة مقاصد الشّريعة في ثلاث نواحٍ مهمّة هي -في نقاط- كالتالي:

(1) نقله للمقاصد من "المصالح المرسلة" إلى "أصول الشريعة": فقد كانت المقاصد قبل **الموافقات** تعتبر جزءاً من "المصالح المرسلة"، ولم تفرد أبداً قبله بالبحث كموضوع أصولي مستقلّ. لكن الشّاطبي بدأ الجزء الخاصّ بالمقاصد من ضمن كتابه **الموافقات** باقتباسات من القرآن استدل بها على أنّ الله عز وجل له غايات ومقاصد في خلقه، وفي إرسال رسله، وفيما أنزل من شرائع[74]، وكتب يقول عن المقاصد أنها: "أصول الدّين وقواعد الشريعة وكلّيّات الملّة"[75].

(2) نقله للمقاصد من "الحكمة من وراء الأحكام" إلى "قواعد الأحكام": فانطلاقاً من أولويّة المقاصد وشمولها رأى أنّ "الكليّات"، وخاصّة الضروريّات، لا يمكن أن تحكم عليها الأحكام الجزئيّة ولا أن تدور عليها بالبطلان[76]. وكانت هذه نقلة جريئة من الأصول التقليديّة، حتّى ضمن المذهب المالكيّ الذي هو مذهب الشّاطبيّ، والذي -كبقية المذاهب المعروفة- يعطي اللفظ "الخاصّ"

---

(73) ابن القيّم. **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص3.
(74) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلّد 2، ص6.
(75) المرجع السابق، المجلّد 2، ص25.
(76) المرجع السابق، المجلّد 2، ص61.

مكاناً متقدّماً على اللفظ "العام" الكاشف عن المعنى الكلي، عن طريق "التخصيص" (مما سيناقش نقدياً فيما بعد)[77]. كما أنّ الشاطبيّ جعل العلم بالمقاصد شرطاً لازماً لسلامة الاجتهاد على كلّ مستوى[78].

(3) نقله للمقاصد من "الظنّيّة" إلى "القطعيّة": ففي سياق احتجاجه للمكانة التي أرادها لمقاصد الشّريعة ضمن الأصول، بدأ الشاطبي المجلد الخاص بالمقاصد بالاحتجاج لقطعيّة الاستقراء ولو كان ناقصاً ولكنه متكاثر الأدلة، وهو المنهج الذي تبنّاه في التوصّل إلى المقاصد مبدئيّاً[79]، وكان هذا أيضاً خروجاً على المنطق الشائع المبنيّ على الفلسفة اليونانيّة، والتي تورد الحجج على ظنية الاستقراء الناقص و"يقينيّة" المناهج الاستنباطية (ويأتي المزيد من التحليل لذلك لاحقاً).

وأصبح كتاب الشاطبيّ هو الكتاب المعتمد لمقاصد الشّريعة في الفقه الإسلاميّ حتى القرن العشرين، ولكنّ اقتراحه أن تكون المقاصد ضمن "أصول الشريعة" كما يشير عنوان كتابه لم يلقِ رواجاً كرواج الكتاب نفسه.

3-1 المفاهيم المعاصرة للمقاصد

من "العصمة" و"الحفظ" إلى "التنمية" و"الحقوق"

تطوّرت مصطلحات المقاصد على أيدي الفقهاء والباحثين المعاصرين على الرّغم من أنّ بعض الفقهاء المعاصرين يرفضون خضوع مصطلحات مقاصد الشّريعة "للتجديد"[80]. ونورد فيما يلي بعض الأمثلة التي اخترناها من مجال "الضرورات".

"حفظ النسل" مصطلح تقليديّ يمثل إحدى الضروريّات التي تعمل

---

(77) الرّيسوني. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص169.

(78) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المجلّد الرّابع، ص229.

(79) المرجع السابق، المجلّد 2، ص6.

(80) منهم على سبيل المثال الشيخ علي جمعة، (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، ديسمبر/ كانون الأوّل، 2005).

الشريعة على تحقيقها. وكان العامريّ الفيلسوف قد عبّر ضمن محاولته المبكّرة للتنظير للمقاصد عن معنى حفظ النسل في الشريعة على أنّه "مزجرة هتك السّتر"[81]. وأمّا الإمام الجويني فقد طوّر نظريّة العامري من نظريّة في "المزاجر"، أي نظام العقوبات، إلى نظريّة في "العصمة"، عبر فيها الجويني عن معنى حفظ النسل في الشريعة على أنّه "عصمة الفروج"[82]. وأمّا مصطلح "حفظ النسل" فقد كان من وضع أبي حامد الغزالي، بوصفها أحد مقاصد الشريعة الإسلاميّة على مستوى الضروريّات[83]. وتبنّى الشاطبي مصطلح الغزالي، كما ذكر سابقاً.

أمّا في القرن العشرين فقد قام من كتبوا حول المقاصد بتجديد مصطلح "حفظ النسل" إلى مصطلح معاصر مهم يتعلق بـ "حفظ الأسرة". فقد جعل ابن عاشور مثلاً صيانة العائلة أحد مقاصد الشّريعة. وقد أفاض ابن عاشور في بحثه الموسوم "النظام الاجتماعيّ في الإسلام" في بحث المقاصد المتعلقة بالمجتمع والقيم الأخلاقيّة في التشريع الإسلاميّ[84]. وسواء اعتبرنا مساهمة ابن عاشور نوعاً من إعادة صياغة "حفظ النسل" بعبارات جديدة أو اعتبرناها استبدالاً لتلك النظريّة بنظريّة جديدة، فمن الواضح أن مساهمة ابن عاشور قد فتحت الباب للعلماء المعاصرين لدفع نظريّة المقاصد نحو آفاق جديدة في مصلحة المجتمع والأمة. ولم تكن الآراء الجديدة تكراراً لنظريّة العامريّ في "العقوبات أو المزاجر"، ولا نظريّة الغزالي في "الحفظ"، وإنّما كانت نظريّات في "القيم" و"النظام" - حسب مصطلحات ابن عاشور. هذا مع العلم أنّ بعض العلماء المعاصرين يعارضون فكرة إدخال مفاهيم جديدة، مثل العدالة والحريّة، في مقاصد الشريعة، ويفضّلون أن تدخل هذه المفاهيم ضمناً في النظريّة التقليديّة[85].

---

(81) العامري. **الإعلام**، مرجع سابق، ص125.

(82) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، المجلّد 2، ص747.

(83) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص258.

(84) ابن عاشور. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص206.

(85) منهم الشيخ علي جمعة (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، ديسمبر/كانون الأوّل، 2005).

كذلك فإنّ مقصد "حفظ العقل"، والذي كان تطبيقه حتى عهد قريب يكاد يكون محصوراً في قضية تحريم المسكرات في الإسلام، يتطوّر الآن ليشمل - كما ورد في الأبحاث المعاصرة-: "إشاعة التفكير العلميّ"، و"السفر في طلب العلم"، و"مكافحة روح القطيع"، و"التغلّب على هجرة العقول من المجتمعات الإسلامية"، وغير ذلك[86].

وكذلك الحال فيما يخصّ "حفظ العرض" و"حفظ النفس"، وهما على مستوى الضّروريّات في تقسيم الغزالي والشاطبيّ، وكان لهما سابقة في حديث العامريّ حول "المزاجر" أو العقوبات على هتك العرض، وحديث الجوينيّ حول "عصمة الأنفس والفروج". ولقد ظلّ مفهوم "العرض" يحتلّ مكانة مركزيّة في الثقافة العربيّة حتى قبل الإسلام. فقد فخر عنترة -الشاعر الجاهليّ المعروف- بقتله ابني ضمضم دفاعاً عن عرضه:

ولقد خشيت بأن أموت ولم تدُرْ للحرب دائرةٌ على ابنَيْ ضمضمِ
الشاتمَيْ عِرضي ولم أشتمْهما والنّاذرَيـن إذا لَمَ الْقَـهُما دمي

فذمُّ هذين الرّجلين عرضَ عنترة كان سبباً كافياً لقتلهما. وفي حديث الرسول ﷺ " كلّ المسلم على المسلم حرام: دمُه وعِرضُهُ وماله"[87]. غير أنّه يحدث في هذه الفترة من الكتابات المعاصرة حول الشريعة الإسلاميّة أن يحلّ بالتدريج محلّ عبارة "حفظ العرض" عبارة "حفظ الكرامة الإنسانيّة" بل وعبارة "حفظ حقوق الإنسان"، كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلاميّة في حدّ ذاتها[88].

---

(86) عودة. **فقه المقاصد**، مرجع سابق، ص20.

(87) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، المجلّد 1، ص37.

(88) القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسات الشّريعة الإسلاميّة** (القاهرة: وهبة، 1997) ص101؛ عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص170؛ أحمد الريسوني، محمّد الزحيلي، ومحمّد أ. شبير، "حقوق الإنسان محور مقاصد الشّريعة"، كتاب الأمّة، رقم 87 (2002)، العوّا، محمّد. **الفقه الإسلاميّ في طريق التّجديد** (القاهرة: المكتب الإسلامي، 1998) ص195.

وتوافُق "حقوق الإنسان" مع الإسلام هو موضوعٌ لنقاش ساخن اليوم، سواء على مستوى الباحثين المسلمين أو غير المسلمين[89]. وكان قد صدر في عام 1981م "الإعلان الإسلاميّ العالميّ لحقوق الإنسان"، والذي طرحه عدد كبير من العلماء يمثّلون مختلف الهيئات الإسلاميّة، وكان صدوره في اليونسكو "منظّمة هيئة الأمم المتّحدة للتعليم والعلوم والثقافة". وتضمّنت الوثيقة، التي ورد في مراجعها عدد كبير من النصوص الإسلاميّة، كلّ البنود التي وردت في "الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان" تقريباً، مثل حقّ الحياة، والحريّة، والمساواة، والعدالة، والمحاكمة العادلة، ومنع التعذيب، وحقّ اللجوء، وحرّيّة العقيدة، وحريّة التعبير، وحقّ التجمّع، والحقّ في التعلّم، وحقّ التّنقّل[90].

غير أنّ بعض أعضاء المفوّضيّة العليا لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة عبّروا عن قلقهم حول الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان، لأنّهم شعروا أنّ هذا الإعلان "يهدّد بشكل كبير الاجماع بين كلّ الثقافات الذي تبلور في المفردات التي أعلن بموجبها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان"[91]. بينما عبّر أعضاء آخرون عن أنّ "هذا الإعلان يضيف أبعاداً إيجابيّة لحقوق الإنسان، لأنّه، بخلاف الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، يسند أدلّته إلى مصادر إلهيّة، وهو بذلك يضيف دوافع أخلاقيّة جديدة للتمسّك بحقوق الإنسان"[92]. إنّ النظر إلى هذه القضيّة من وجهة مقاصد الشّريعة تؤيّد الموقف الثاني من الموقفين المذكورين، دون أن تغفل قلق الفئة الأولى،

---

(89) صالح، محمّد عثمان. "الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان" (ورقة قدّمت في المؤتمر العالمي حول الإسلام وحقوق الإنسان، الخرطوم، 2006).

(90) Bora Laskin Law Library, University of Toronto. *International Protection of Human Rights* 2004 [cited Jan. 15th, 2005]. Available from <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

(91) United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues* (July, 2003 [cited Feb. 1st, 2005]); available from http://www.unhchr.cAH/Huridocda/Huridoca.nsf/ (Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En.

(92) المرجع السابق.

خاصّة إذا كان لمصطلحات المقاصد أن تتماشى مع مصطلحات العصر وأن يكون لها دور أكبر في الاجتهاد الفقهيّ المعاصر، وهو ما نعرضه في الفصل السّادس من هذا الكتاب.

إنّ موضوع صلة حقوق الإنسان بالمقاصد يحتاج لجهد أكبر من البحث، وذلك بغاية حلّ ما يرى بعض الباحثين وجوده من "عدم التوافق" على المستوى التطبيقيّ بين الفهم الإسلامي والفهم الأممي لهذه الحقوق[93].

كذلك فإنّ "حفظ الدّين" -في اصطلاح الغزالي والشاطبيّ- كان له جذوره عند العامريّ في حديثه عن "مزجرة خلع البيضة" أي العقوبة المترتّبة على الارتداد عن الدين حسب كلامه[94]. غير أنّ هذه النظريّة في مقاصد الشريعة فهمت فهماً جديداً لتكتسب معنى مختلفاً تماماً، واختلافه ذو مغزى. فقد طرح ابن عاشور اصطلاح "حرّية الاعتقادات"[95]، وطرح غيره من المعاصرين تعبير "حريّة العقيدة" كمقاصد تسعى الشريعة الإسلامية لتحقيقها[96]. ويستند بعض أصحاب هذه المصطلحات الجديدة إلى آية "لا إكراه في الدّين"[97] على أنّها هي القاعدة الأساسيّة في قضية تغيير الدين من أو إلى الإسلام، بخلاف الموقف السائد أنّ المبدأ هو "حدّ الرّدّة" لتغيير الدين ولو لم يصحبه جرائم أخرى، وهو موقف شاع رغم خطئه، وتذكره المراجع التقليديّة فيما يخصّ مقصد "حفظ الدّين".

وأخيراً فإنّ مصطلح "حفظ المال" عند الغزالي، وما سبقه من "مزجرة

---

(93) صالح، "الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان". مرجع سابق؛ هوفمان، مراد. **الإسلام عام ألفين**، ط1 (القاهرة: مكتبة الشروق، 1995) ص56.

(94) العامري. **الإعلام**، مرجع سابق، ص125.

(95) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص292.

(96) عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة**، مرجع سابق، ص171؛ الريسوني والزحيلي وشبير، "حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة".

(97) القرآن، سورة البقرة، 256:2. أفهم من آية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256] أنّه لا إكراه في أيّ أمر من أمور الدّين، وليس مجرّد أنّه لا إكراه في اعتناق الدين، كما يفهمها بعض المترجمين، مثل يوسف علي وبيكثول.

أخذ المال" عند العامريّ، و"عصمة الأموال" عند الجويني، قد خضع أيضاً للتجدد مؤخّراً، فقد صار يبحث تحت عبارات اجتماعيّة-اقتصاديّة، مثل "تحقيق التكافل الاجتماعيّ"، "التنمية"، "تداول المال"، "ازدهار المجتمع"، و"تضييق الهوّة الاقتصاديّة بين الطبقات"[98]. إنّ مثل هذا التطوّر يتيح لمقاصد الشريعة أن تشجّع على النموّ الاقتصاديّ والتنمية الاجتماعية والسياسية، وهو أمرٌ تحتاج إليه أكثر الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة.

"التنمية البشريّة" مقصداً

عبارة "التنمية البشريّة" وردت في تقارير الأمم المتّحدة الأخيرة حول التنمية، وهي عبارة أوسع كثيراً من مجرّد النموّ الاقتصاديّ بمفهومه التقليدي. وحسب أحدث تقارير برنامج الأمم المتحدةِ الإنْمائي، فإنّ أكثر الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة يأتي ترتيبها أقلَّ من المستوى "المتقدم" بحسب "مؤشّر التنمية البشريّة". ويقوم هذا المؤشّر على حساب مستنبط من أكثر من مائتي مؤشّر، بما في ذلك مقاييس المشاركة السياسيّة، وقلة نسبة الأمية، ونسبة الالتحاق بالمدارس والجامعات، وطول العمر المتوقّع، وتوفّر الماء النّظيف، وقلة نسبة البطالة، ومستوى المعيشة، ومقاييس للعدالة الاجتماعية. غير أنّ بعض الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة، وخاصّة دول النّفط الغنيّة، يظهر عندها مقدار من المفارقات، كما يتبيّن في تقارير الأمم المتّحدة المذكورة، بين مستويات الدّخل القوميّ ومقاييس العدالة الاجتماعية، خاصة مشاركة النّساء في الحياة العامة والمشاركة الاقتصاديّة[99].

وإلى جانب الأقليّات المسلمة التي تعيش في الدّول المتقدّمة، فإنّ بعض الدّول ذات الأكثريّة المسلمة جرى تقويم درجتها ضمن مجموعة دول ذات معدلات تنمية مرتفعة أو دول "متقدمة"، ومنها بروناي، وقطر، والإمارات

---

(98) سانو، قطّب. **قراءات معرفيّة في الفكر الأصولي**، ط1 (كوالا لامبور: دار التجديد، 2005) ص157.

(99) United Nation Development Programme UNDP, *Annual Report 2004* (2004 [cited Feb. 5th, 2005]); available from http://www.undp.org/annualreports/2004/english.

العربيّة المتّحدة. غير أنّ الدول التي ذكرناها لا تمثّل بمجموعها إلّا أقلّ من واحد بالمئة من مجموع المسلمين. ويقع كذلك عند أكثر درجات مؤشّر التنمية البشريّة انخفاضاً دولٌ من أمثال اليمن ونيجيريا وموريتانيا وجيبوتي وجامبيا والسينغال وغينيا وساحل العاج ومالي والنيجر (وتشكّل هذه الدّول بمجموعها حوالى عشرة في المئة من عدد المسلمين).

إنّني أقترح أن نعتبر معيار "التنمية البشريّة" تعبيراً رئيسيّاً في زماننا عمّا يسمى في الفقه بالمصلحة العامّة، وهي المصلحة التي يجب أن تسعى مقاصد الشّريعة لتحقيقها من خلال أحكام الشّريعة الإسلاميّة. وتحقيق هذا المقصد يمكن قياسه قياساً إمبريقيّاً (أي علميّاً مبنيّاً على التجربة والملاحظة)، من خلال "أهداف التنمية البشريّة" التي تحدّدها الأمم المتّحدة، وغيرها من المقاييس العلميّة السّائدة. ورغم أن مجال التنمية البشريّة يحتاج، مثله مثل حقوق الإنسان، إلى بحوث واسعة لدراسة علاقته الجدلية مع مختلف نظريات مقاصد الشّريعة، فإنّ تقدّم "التنمية البشريّة" لتحتل مكانها ضمن مقاصد الشريعة الإسلاميّة يعطيها مكاناً راسخاً داخل العالم الإسلاميّ، بدلاً من النظر إليها -كما يرى بعض الظاهريّين الجدد- على أنّها مجرّد "أداة في يد الهيمنة الغربيّة"[100].

إذن، من كلّ ما سبق ذكره، سينطلق هذا الكتاب من مفاهيم تقليدية وحديثة لمقاصد الشّريعة لتكون قواعد ومعايير مرشدة للتحليل والتقويم لمنظومة التشريع الإسلامي. وبعبارة أخرى، فإنّ المقاصد ستقدَّم في هذا البحث على أنّها فلسفة للتشريع الإسلامي نفسها.

---

(100) الشّريف، محمّد شاكر. **حقيقة الديموقراطية** (الرّياض: دار الوطن، 1992)، ص3؛ مفتي، محمّد علي. **نقد الجذور الفكرية للديموقراطية الغربية** (الرّياض: المنتدى الإسلامي ومجلّة البيان، 2002)، ص91.