الفصل الثالث

دور المقاصد في التجديد الإسلامي المعاصر

تُعَدُّ مقاصد الشّريعة اليوم من أهمّ الوسائل التي يعتمد عليها الفكر الإسلامي السّاعي إلى الإصلاح والتّجديد. لا شكّ أنّ هناك محاولات يبرزها الإعلام، خاصة الغربي منه، تتبنى اتجاهاً نقدياً يسعى إلى ما يسمونه "الإصلاح" في التشريع الإسلاميّ، سواء للشعوب المسلمة أو للأقلّيّات الإسلاميّة على حد سواء. غير أنّ هذه المحاولات كثيراً ما تكون وكأنّها تريد "تكييف" الإسلام نفسه وكذلك تكييف المسلمين ليتوافقوا مع نظام عقليّ واجتماعيّ بل وسياسي ما، هو أبعد ما يكون عن الإسلام ومصالح المسلمين. إنّ دور مقاصد الشّريعة في هذا السّياق دور إيجابيّ، فهي فلسفة للتشريع يمكن أن تكون ركيزة للتجديد، إلا أنها نشأت في إطار العلوم الإسلامية نفسها، وتتمحور حول العقل الإسلاميّ والمنطق الإسلامي في فهم الكون والحياة. وسوف نحاول أن نبين المقصود من هذا من خلال المقاطع التّالية، والتي تنظر إلى هذا الموضوع من وجهات مختلفة.

فسوف نقدّم -أولاً- عرضاً للفكر الإسلامي المعاصر في مجال المقاصد بوصفها مشروعاً "للتنمية" و"حقوق الإنسان"، بحسب المصطلحات الحديثة. ثمّ نقدّم -ثانياً- عرضاً للمقاصد

بوصفها منهجاً لتجديد محمود ومطلوب في مجال الفقه الإسلاميّ، خاصة فيما يتعلق بالفكرة المهمّة حول التفريق بين الغايات والوسائل. ونقدّم -ثالثاً- توضيحاً لأهمّيّة المقاصد في تجديد فهم القرآن والسنّة، ثمّ نبحث في منهج الاجتهاد الذي يعتمد "فتح الذرائع" في مقابل الموقف التقليديّ الدّاعي إلى الاقتصار على "سدّ الذّرائع"، ورابعاً وأخيراً نقدّم المقاصد كأرضيّة مشتركة بين مختلف مذاهب الفقه الإسلاميّ، وكذلك بوصفها أرضية للحوار بين الأديان.

مقاصد الشريعة مشروعاً للتنمية وحقوق الإنسان

كان من جملة ما أسهم به الفقهاء والمفكّرون المعاصرون هو اعتماد مصطلحات في علم المقاصد نابعة من المصطلحات الحديثة. هذا على الرّغم من رفض بعضهم لفكرة "المعاصرة" في مصطلحات مقاصد الشّريعة[1]. لنورد فيما يلي بعضاً من تلك الإسهامات.

كانت البحوث القديمة في المقاصد تجعل من "حفظ النّسل" أحد الضروريّات التي تهدف الشّريعة الإسلاميّة إلى تحقيقها. لقد ظهر هذا منذ أن ذكر العامريّ في ثنايا محاولته المبكرة في التنظير للعقوبات في الإسلام حين تحدث عن "مزجرة هتك الستر"[2]، كما مر سابقاً. وجاء من بعده الإمام الجوينيّ فطوّر

(1) مثلاً: الشيخ علي جمعة، مفتي الديار المصريّة في حوار شفهي معه بالقاهرة، كانون الأول/ ديسمبر، 2005.

(2) العامري، **الإعلام**، ص 125.

كلام من سبقه حول "المزاجر" إلى ما يمكن أن نطلق عليه "نظريّة في العصمة"، أي عصمة النفوس والأموال، كما مر. فالعقوبة الواقعة على من يخدش الحياء تقع عند الجويني ضمن "عصمة الفروج"[3]. أمّا مصطلح "حفظ النّسل" فهو من وضع الإمام الغزاليّ، حيث جعله أحد مقاصد الشّريعة الإسلاميّة على مستوى الضّروريّات[4]. وتبنّى الشّاطبيّ مصطلح الغزالي، وهو ما بيّناه في موضعه.

الشاهد هنا أنّه بحلول القرن العشرين أخذ العلماء، ولاسيما من اهتم منهم بموضوع مقاصد الشّريعة، بتطوير مصطلح "حفظ النّسل" ليكون جزءً من نظريّة حول "صيانة العائلة" أو "حفظ الأسرة". فها هو ابن عاشور مثلاً يجعل من "مقاصد العائلة" باباً مستقلاً بذاته في كتابه مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. وقد يميل بعض الباحثين إلى اعتبار إسهام ابن عاشور نوعاً من إعادة صياغة "حفظ النّسل" بعبارات جديدة، وقد يَعُدُّها آخرون نظريّة جديدة تحلّ محلّ النظريّة القديمة. وأياً ما كان الأمر فإنّ من الواضح أنّ إسهام ابن عاشور فتح الطّريق للعلماء بعده ليدفعوا بنظريّة المقاصد إلى آفاق جديدة، مثل الشيخ القرضاوي الذي أدخل "تكوين الأسرة الصالحة" في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، وعَكَسَ ذلك المصطلح رؤية للمجتمع تظهر فيها الأسرة على أنها وحدةُ بنائه الأساسية، وهذا لا يعني أن تُلغى "مزجرة

(3) الجويني، **البرهان**، المجلّد الثاني، ص 747.
(4) الغزالي، **المستصفى**، ص 258.

هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل"، وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزء ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أَوْلَى. ولا يخفَى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعززُ من حقوقِ المرأة المسلمة -والتي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرَيْنا الواقعَ المعاصر- وحقوقِ الأولاد الذين هم مستقبل الأمة، ويحميهم جميعاً من التعسف والبخس. وهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي تُوظف الشريعة في خدمة قضايا الأمة المعاصرة.

فتوجّه نظريّة المقاصد بعد ابن عاشور ليس هو توجّه العامري الذي يرى تحقيق المصالح في إطار من "العقوبات"، ولا مفهوم الغزّاليّ الذي يركّز على "الحفظ" أي الوقاية من الضرر أو المفاسد، وإنّما تتوجّه النظريّة الجديدة نحو "القيم" و"الأنظمة"، وهذان من مصطلحات ابن عاشور[5]. ولكن بعض العلماء المعاصرين يعارضون إدخال مفاهيم جديدة، مثل العدالة والحرّيّة، في مقاصد الشّريعة، فهم يفضّلون أن يروا هذه المعاني متضمّنة في النظريّة القديمة و"تجري فيها جري الماء في الورد"[6]. غير أنّني لا أرى داعياً لهذه المخاوف من تطوير نظريّة المقاصد كما تتطور كل النظريات والمصطلحات البشرية في العلوم المختلفة.

---

(5) ابن عاشور، الطاهر، **أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام**، تحرير محمّد الطاهر المساوي (عمّان: دار النّفائس، 2001)، ص 206.

(6) مثلاً الشّيخ علي جمعة، مفتي الديار المصريّة (محاورة شفهيّة، القاهرة، مصر، كانون الأوّل/ ديسمبر، 2005).

وموضوع "حفظ العقل" كذلك، كان إلى عهد قريب مقصوراً على تحريم المسكرات في الإسلام، وهو مهم بالطبع. إلا أنه بالإضافة إلى ذلك فإن هذا المصطلح يتطوّر في زماننا ليشمل "إشاعة التّفكير العلميّ"، و"السّفر في طلب العلم"، و"مكافحة روح القطيع"، و"التغلّب على هجرة العقول في المجتمعات الإسلامية"[7].

كذلك في موضوع "حفظ العرض" و"حفظ النفس"، فكان هذان المصطلحان يصنفان في مستوى الضّروريّات ضمن مصطلحات الغزاليّ والشّاطبيّ. وقبلهما كان قد سبق الحديث عن العقوبة المترتّبة على "هتك العرض" في مصطلح العامريّ، كما طرح الجوينيّ مصطلح "عصمة الأنفس". وقد احتلّ مفهوم "حفظ العرض" مكانه الجوهريّ لدى العرب حتّى قبل ظهور الإسلام. فهذا عنترة، الشاعر الجاهليّ المعروف، يتحدّث في شعره عن قتاله ابني ضمضمة دفاعاً عن عرضه.

ولقد خشيتُ بأنْ أموتَ ولم تدرْ

للحربِ دائرةٌ على ابْنَي ضَمْضَمِ

الشاتِمَيْ عِرْضِي ولم أشْتِمْهُما

والنّاذِرَيْنِ إذا لَمَ القَهما دَمي

(7) جاسر عودة، **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشّرعيّة بمقاصدها** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، 2006)، ص 20.

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

سأَمنَحُ مالي كُل مَنْ جَاءَ طالبا

وأجعله وقفا على القرض والفرض

فإِمّا كَرِيْمٌ صُنْتُ بالمالِ عِرْضَهُ

وإِمّا لئيمٌ صُنْتُ عَنْ لؤمِهِ عِرْضِي

وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في نفس المعنى:

أصونُ عِرضي بمالي لا أدنسهُ

لا بَارَكَ اللهُ بعدَ العِرْضِ في المالِ

ثم يبيّن الرّسول ﷺ أنّ "كل المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ وعِرْضُهُ ومالُه"[8]. غير أنّ مصطلح "حفظ العرض" بدأ يحلّ محلّه في البحث المقاصدي المعاصر مصطلح "حفظ الكرامة الإنسانيّة"، بل و"حفظ حقوق الإنسان"، على حد تعبير عدد من المعاصرين، ليكون هذا مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلاميّة في حد ذاته[9].

---

(8) البخاري، **الصحيح**، المجلّد الأول، ص 37.

(9) يوسف القرضاوي، **مدخل لدراسة الشّريعة الإسلاميّة** (القاهرة: وهبة، 1997) ص 101، عطيّة، **نحو تفعيل مقاصد الشّريعة**، ص 170، أحمد الرّيسوني، محمّد الزّحيليّ، ومحمّد الشّبير، "مقاصد الشّريعة محور حقوق الإنسان"، كتاب الأمّة، عدد 87 (2002)، محمّد العوّا، **الفقه الإسلاميّ في طريق التّجديد** (القاهرة: المكتب الإسلاميّ، 1998)، ص 195.

ونجد سجالاً غير قليل حول توافق حقوق الإنسان مع الإسلام، سواء على مستوى الباحثين المسلمين أو غير المسلمين[10]. وقد صدر الإعلان الإسلاميّ العالميّ لحقوق الإنسان في عام 1981م؛ حيث أصدره عدد كبير من العلماء يمثّلون مختلف الاتّجاهات الإسلاميّة، وكان إصداره من خلال اليونسكو. واعتمد الإعلان المذكور بالأساس على نصوص من الكتاب والسنّة، كما بينّ محرّروه في قسم المراجع، ويلاحظ أنّ الحقوق التي يحتويها تشمل بشكل عام كلّ الحقوق المذكورة في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، بما في ذلك حقّ الحياة، والحريّة، والمساواة، والعدالة، والمحاكمة العادلة، ومنع التعذيب، وحقّ اللجوء، وحرّيّة العقيدة والتعبير، وحرّيّة التجمع، والحق في التعليم، وحرّيّة التنقل[11].

غير أنّ بعض أعضاء المفوّضيّة العليا لحقوق الإنسان التّابعة للأمم المتّحدة قد أبدوا قلقهم حول الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان لأنّه -على حد قولهم- "يهدّد بشكل كبير الإجماع ما بين كلّ الثقافات الذي تبلور في المفردات التي أعلن بموجبها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان."[12] هذا بينما صرّح أعضاء

---

(10) محمّد عثمان صالح، "الإسلام نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان" (بحث قدّم في المؤتمر الدولي للإسلام وحقوق الإنسان، الخرطوم، 2006).

(11) جامعة تورنتو مكتبة الحقوق بورا لاسكن، **الحماية الدولية لحقوق الإنسان** International Protection of Human Rights (2004 [إحالة في 15 كانون الثاني/ يناير 2005])؛ متوفر في موقع:

آخرون بأنّ الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان "يضيف جوانب جديدة إيجابيّة لحقوق الإنسان، لأنّه، بخلاف الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، يعطي لهذه الحقوق بعداً إلهيّاً، وهذا ممّا يضيف دوافع أخلاقيّة لتبنّي هذه الحقوق."[13] إنّ التوجّه المقاصديّ لحقوق الإنسان يدعم هذه الفكرة الأخيرة، ويأخذ بعين الاعتبار قلق الفريق الأوّل، خاصّة إذا أردنا لمصطلحات المقاصد أن تصبح عصريّة، وأن تقوم بدور أكثر جذريّة في التفكير القانونيّ الدولي. ولا شكّ أنّ موضوع علاقة حقوق الإنسان ومقاصد الشّريعة ينتظر بحوثاً أكثر حتّى تحلّ نقاط الخلاف التي يرى بعض الباحثين وجودها على مستوى التطبيق[14].

كذلك، فإنّ مصطلح "حفظ الدّين" الذي استخدمه الغزاليّ والشّاطبيّ كان له جذوره في حديث العامريّ عن "مزجرة خلع

---

http://www.law.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Sybol)/
E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En.

(12) لجنة الأمم المتّحدة العليا لحقوق الإنسان، قضايا محدّدة في حقوق الإنسان Specific Human Rights Issues (تموز/يوليه، 2003 [إحالة في الأول من شباط/ فبراير، 2005])؛ متوفّر في موقع:
http://www.unhchr.cah/Huridoca.nsf/(Symbol)/
E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En.

(13) المصدر نفسه.

(14) صالح، "الإسلام هو نظام شامل لحماية وتعزيز حقوق الإنسان." مراد هوفمان، **الإسلام عام ألفين**، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الشّروق، 1995) ص 56.

البيضة"، أي العقوبة المترتّبة على الارتداد عن الدّين الحقّ[15]. غير أنّ نفس النّظريّة أعيد فهمها في العصر الحديث بشكل مغاير تماماً، فقد استخدم الآن مصطلح "حريّة الاعتقادات"، وهو مصطلح ابن عاشور،[16] أو "حرّيّة العقيدة" في مصطلح باحثين معاصرين آخرين[17]. ويعتمد العلماء المؤيدون لحرية الاعتقاد بالمعنى المعاصر على عموم آية "لا إكراه في الدّين"،[18] لكونها مبدأً رئيسيّاً أقوى من مفهوم "حدّ الرّدّة"، الذي شاع في الفقه التقليدي في سياق "حفظ الدّين" عقوبة لمن يغير المعتقد ولو لم يقترف مع ذلك جريمة أخرى. ونرى -تاريخياً- أنّ قضية "حد الردّة" قد أُسيىء تطبيقها كثيراً، وأُسيء استخدامها لأغراض السياسيين المتسلطين، ولعلنا اليوم بفضل مقاصد الشّريعة أن نستبدلها بالمفهوم الأصلي أنه "لا إكراه في الدين"، والموضوع بالقطع يحتاج إلى بحث!

وأخيراً، فإنّ مصطلح "حفظ المال" كما ورد عند الغزاليّ، والذي يوازي عبارة العامريّ عن مزجرة أخذ المال أو عقوبة السّرقة، وحديث الجوينيّ عن "عصمة الأموال"، كلّها قد

---

(15) العامري، **الإعلام**، ص 125.

(16) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 292.

(17) عطيّة، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص 171، الريسوني، الزّحيلي، والشبير، "حقوق الإنسان محور مقاصد الشّريعة."

(18) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256. إنّني أفهم من "لا إكراه في الدّين" أنّه لا يجوز الإكراه في أي أمر من أمور الدّين، وليس في الدين عموماً فحسب، (كما هو الأمر في ترجمة يوسف علي وبيكثول).

تطوّرت مؤخراً لتتماشى مع المصطلحات السّائدة في هذا العصر في المجال الاقتصاديّ والاجتماعيّ، فنرى مثلاً مصطلحات في الكتابات عن مقاصد الشريعة مثل: تحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب وتحريم الربا، وهو المفهوم الأصلي[19]. مثل هذا التطوّر يوفّر الفرصة لجعل مقاصد الشّريعة تعمل على تشجيع النموّ الاقتصاديّ الاجتماعي، وهو أمرُ تحتاج إليه أكثر البلاد ذات الأكثريّة المسلمة بإلحاح، كما أنّه يقدّم نوعاً من "البديل الإسلاميّ" في مجال الاستثمار، وهو بديل يلاقي الآن رواجاً واسعاً، حتّى في الدّول ذات الأغلبيات الغير مسلمة، خاصة في ظل الأزمة الاقتصادية العالمية الأخيرة.

"التنمية البشريّة" هي مفهوم التنمية الذي يتبنّاه تقرير الأمم المتّحدة بهذا الخصوص، وهو المفهوم الأكثر شمولاً من مفهوم التنمية الاقتصاديّة الصرفة. وحسب أحدث تقارير برنامجُ الأممِ 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

(19) قطُب سانو، **قراءة معرفيّة في الفكر الأصولي**، الطبعة الأولى (كوالا لامبور: دار التجديد، 2005) ص 157.

المعيشة، ومقاييس للعدالة الاجتماعية. غير أنّ بعض الدّول ذات الأغلبيّة المسلمة، وخاصّة دول النّفط الغنيّة، يظهر عندها مقدار من المفارقات، كما يظهر في تقارير الأمم المتّحدة المذكورة، بين مستويات الدّخل القوميّ ومقاييس العدالة الاجتماعية، خاصة مشاركة النّساء في الحياة العامة والمشاركة الاقتصاديّة[20].

وإلى جانب الأقليّات المسلمة التي تعيش في الدّول المتقدّمة، فإنّ بعض الدّول ذات الأكثريّة المسلمة جرى تقويم درجتها ضمن مجموعة "الدول ذات التنمية المرتفعة"، ومنها بروناي، وقطر، والإمارات العربيّة المتّحدة. غير أنّ المجموعات التي ذكرناها لا تمثّل بمجموعها إلّا أقلّ من واحد بالمئة من مجموع المسلمين. ويقع كذلك عند أخفض درجات مؤشّر التنمية البشريّة دول من أمثال اليمن ونيجيريا وموريتانيا وجيبوتي وجامبيا والسينغال وغينيا وساحل العاج ومالي والنيجر (وتشكّل هذه الدّول بمجموعها حوالي عشرة في المئة من عدد المسلمين).

وأقترح أن نجعل من "مؤشّر التنمية البشريّة" مقياساً لمدى تحقق "المصالح العامة" في عصرنا، بحيث تقصد الشّريعة إلى تحقيق مستوى طيّب على هذا المؤشّر من خلال أحكام المعاملات المختلفة. ومثل هذا المفهوم لمقاصد الأحكام الشّرعية يجعل بالإمكان قياس تحققها في الواقع قياساً علميّاً مبنيّاً

(20) برنامج الأمم المتّحدة للتطوير، **التقرير السّنويّ 2004** (2004 [إحالة في الخامس من شباط / فبراير، 2005]؛ متوفر في موقع:
http://www.undp.org/annualreports/2004/english.

على معايير علميّة. وإننا بحاجة إلى بحوث أكثر في مجال التنمية البشريّة من منظور مقاصد الشّريعة، تماماً كما ذكرنا عن مجال حقوق الإنسان. إلّا أنّنا نقول هنا إنّ تطوّر مفهوم "مقاصد التشريع الإسلاميّ" ليشمل أهدافاً للتنمية البشريّة من منظور إسلامي، يمنح أساساً متيناً لنهضة العالم الإسلاميّ، بدلاً من بقائهم في ذيل الأمم المتحضرة وتابعين لها حتى في مفهوم التنمية والتقدم[21].

المقاصد أساساً لاجتهاد جديد

هناك فرق في أصول الفقه الإسلامي بين ما يسمى بتعارض أو اختلاف الأدلّة (أي الآيات أو الأحاديث) وبين تناقضها،[22] إذ يعرّف التناقض على أنّه نتيجة منطقيّة لتقاسم الصّدق والكذب، أو وجود الصواب أو البطلان في نفس القضية دون احتمال ثالث[23].

أمّا التعارض أو الاختلاف بين الأدلّة فإنّه يعرّف على أنّه

(21) محمّد شاكر الشّريف، **حقيقة الدّيمقراطيّة** (الرّياض: دار الوطن، 1992) ص 3، محمّد علي مفتي، **نقد الجذور الفكريّة للدّيمقراطيّة الغربيّة** (الرّياض: المنتدى الإسلاميّ ومجلّة البيان، 2002)، ص 91.

(22) الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه**، ص 279، الشّاطبيّ، **الموافقات**، المجلّد الرّابع، ص 129، ابن تيميّة، **كتب ورسائل وفتوى**، تحرير عبد الرّحمن النّجدي، الطّبعة الثّانية (الرّياض: مكتبة ابن تيميّة، بدون تاريخ)، المجلّد التاسع عشر، ص 131.

(23) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 62.

"تعارض في ذهن المجتهد لا في نفس الأمر."[24] وهذا يعني أنّه حينما يرد على المجتهد دليلان (من الكتاب أو السنّة) متعارضان في ظاهرهما، فإنّ هذا لا يعني أنّهما متناقضان بشكل حقيقيّ غير قابل للحلّ. فقد يكون التعارض في فهم الفقيه بحيث يظهر الدليلان وكأنّهما غير قابلين للتوفيق نظراً لقصور في فهم الحديث، رغم أن هناك احتمال أكثر ورود‌اً، وهو وجود نقص في المعلومات الواردة في الرواية عن التوقيت أو الظّروف أو المكان الذي ورد فيه النصّ، وهذه العوامل لها أثر كبير في الفهم والتطبيق[25].

غير أنّه قد يتبيّن من خلال التحقيق أنّ أحد الحديثين "المتعارضين" لم يرد بطريق صحيح، وهكذا تزول المشكلة بعد أن نبقى مع حديث واحد صحيح، وهو ما يطلق عليه الفقهاء "الترجيح". ولكن الترجيح كثيراً ما دخلت فيه عوامل غير حيادية. مثال ذلك أنّ أبا هريرة روى، كما أخرج أحمد عن أبي حسان، أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: " إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: إنما الطِيَرة في المرأة والدابة والدار"[26]. غير أنّ عائشة رضي الله عنها قالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول،

---

(24) ابن تيميّة، **كتب ورسائل وفتاوى**، المجلّد التّاسع عشر، ص 131.

(25) عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997)، المجلّد الثالث، ص 77.

(26) البخاري، **الصحيح**، ص 69.

ولكن كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة"[27]. فهذان الحديثان الصّحيحان يبدوان متعارضين، ولكن الملفت للنّظر أنّ أكثر الشرّاح ردّوا حديث عائشة، هذا مع أنّ هناك أحاديث أخرى صحيحة تدعمه، كالذي رواه معاوية بن حكيم عن عمه مِخْمَر بن معاوية أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا شؤم وقد يكون اليُمْن في المرأة والفرس والدابة، ورغم استشهادها للمعنى بالآية من سورة الحديد: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ﴾ [الحَديد: 22][28]. ولكننا نجد ابن الجوزي يعلق: "هذا رد لصريح خبرٍ رواته ثقات"، رغم أن خبَرها نفسه حديث صريح رواته ثقات، أليس كذلك؟ ويُؤخذ على أبي بكر بن العربي وصفه لقولها - رضي الله عنها - بأنه "قول ساقط"، فلا ينبغي هذا القول لإمام مثله في حق أم المؤمنين عائشة![29] والغرض من عرضنا لهذا المثال إظهار تأثير القناعات الشخصية في عمليّة "إزالة التعارض".

ولكن أغلب أحوال التعارض رأى فيه الفقهاء أنّ إحدى الآيتين أو أحد الحديثين منسوخ، أي لاغي الأثر. وهذا النسخ

---

(27) المصدر نفسه.

(28) عودة، **فقه المقاصد**، ص 106.

(29) أبو بكر المالكي بن العربي، **عارضة الأحوذي** (القاهرة: دار الوحي المحمّدي، بدون تاريخ)، المجلّد العاشر، ص 264.

ثبت -عندهم- بمجرد ثبوت أنّ أحد النصّين حدث قبل الآخر تاريخيّاً، فالتعارض بينهما يحل بأن ينسخ المتأخّر المتقدّم. أي أنّه حينما ترد آيتان فإنّ الآية التي أوحيت متأخّرة في الترتيب الزمني تُعَـدُّ ناسخة، والآية التي أوحيت قبلها منسوخة. وهكذا في الحديث الشريف، فحينما يعرف الفقيه تاريخ حديثين بينهما تعارض -في نظره- بطريقة من طرق استنباط التواريخ، فإنّ الحديث المتأخر يكون ناسخاً لكلّ ما "يعارضه" ممّا سبقه في الزّمان. ولهذا، فإنّ عدداً كبيراً من الأدلّة التي لا غبار عليها سنداً ومتناً -أي في نقلها عن الرواة وفي معناها- قد تُرِك الاستدلال بها، لأنّ بعض الفقهاء لم يستطيعوا أن يجمعوا بينها في نسق متماسك وضمن إطار مقبول.

وليس هناك في كلام النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، كما هو معروف اليوم في كل مدونات الحديث في مختلف مدارسه ومذاهبه- ليس هناك ما يدعم نظرية النّسخ كما وردت في كلام الفقهاء .فقد قمت بدراسة مسحيّة لجذر الكلمة (نَ سَ خَ) وكلّ مشتقاته المحتملة في عدد كبير من كتب الحديث المعروفة اليوم، بما في ذلك البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبي داوود وابن ماجة وأحمد ومالك والدارمي والمستدرك وابن حبّان وابن خزيمة والبيهقي والدارقطني وابن أبي شيبة وعبد الرزاق، فلم أجد حديثاً واحداً صحيحاً أو حسناً مرفوعاً إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يحتوي على أيّ من هذه المشتقّات. وإنّما وجدت حوالي أربعين حالة من "النّسخ" وردت في هذه الكتب، كلّها ترجع إلى رأي أحد الرّواة أو الشرّاح في تفسير "التعارض"،

وليس إلى نفس نصّ الحديث الشّريف. ونجد موضوع النّسخ بارزاً في تعليقات الصّحابة وغيرهم على الحديث الشّريف، ولكنه في الغالب بمعنى "التخصيص" أي أنهم يفسّرون حالات التعارض على أن إحدى الحديثيين "حالة خاصة" من المبدأ الذي ينص عليه الحديث الآخر، وليس النسخ بمعنى الإلغاء. ونرى كذلك أنّ كتب التفسير التقليديّة لا تثبت من القرآن نظرية النّسخ أي الإلغاء للأحكام السابقة بأحكام لاحقة، ذلك أنّ الآيات المحددة التي ادعي فيها النسخ غالباً ما خضعت لآراء متباينة(30).

وهذا مثال يكشف مدى تفشي القول بالنسخ دون دليل، وهو الآية الخامسة من سورة التّوبة، والتي صار يطلق عليها اسم "آية السّيف". تقول الآية: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التّوبة: 5]. وحينما نعود إلى مناسبة نزول الآية نجدها أنزلت في السّنة التّاسعة من الهجرة، حينما حدثت حرب بين المسلمين وكفّار مكّة، والآيات المحيطة بالآية تقع في سياق تلك الحرب أيضاً، فالسّورة تناقش موضوع المعركة. لكنّ تفسير الآية نزعها من

(30) يمكن للقارئ أن يرجع إلى الرّازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000)، المجلّد الثالث، ص 204، وإلى فضل بن الحسين الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار العلوم، 2005)، المجلّد الأوّل، ص 406، وإلى محمّد ندا، **النّسخ في القرآن** (القاهرة: الدار العربيّة للكتب، 1996)، ص 25.

سياقها ضمن الآيات وضمن ظروف الحرب التي نزلت بشأنها، وادعي أنها ترسم العلاقة بين المسلمين والكفّار في كل زمان ومكان وتحت أيّ ظرف. ومن هنا فقد حكم القائلون بذلك أنّ هذه الآية قد نسخت أكثر من مائتي آية من آيات القرآن الكريم، كلّها تدعو إلى الحوار وحرّيّة المعتقد، والتسامح، والسّلام، بل وحتّى الآيات التي تدعو إلى الصّبر! وكان الخيار الوحيد الذي لجأ إليه كثير من المفسّرين من أجل إزالة "التعارض" أن ادعوا أن هذه الآية التي نزلت في أواخر حياة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، قد نسخت كلّ آية "مخالفة" لها كانت قد نزلت قبلها.

لهذا السّبب ادعي أن الآيات التالية مثلاً هي آيات منسوخة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256]، ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [المَائدة: 13]، ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَۚ﴾ [المؤمنون: 96]، ﴿فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ﴾ [الرُّوم: 60]، ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العَنكبوت: 46]، ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6] وغيرهن كثير[31].

كذلك فقد نسخوا، بنفس الدعاوى دون دليل، عدداً كبيراً من الأحاديث الشّريفة التي تسمح بعقد معاهدات للسّلام والتعايش بين مختلف الطوائف والثقافات، بحسب تعابير هذا العصر. من

(31) الآيات من سورة البقرة، آية 256؛ وسورة الأنعام، آية 13؛ وسورة المؤمنون، آية 96؛ وسورة الروم، آية 60؛ وسورة فصلت، آية 46؛ وسورة الكافرون، آية 6، بهذا الترتيب.

هذه الأحاديث صحيفة المدينة، أو معاهدة المدينة، والتي كتب الرسول صلّى الله عليه وسلّم فيها مع اليهود معاهدة تحدّد العلاقة بين المسلمين واليهود الذين يقطنون يثرب، تنصّ على أنّ المسلمين واليهود "أمّة واحدة، للمسلمين دينهم ولليهود دينهم"[32]. ولكن الكثير من الشّارحين يقرّرون أنّ الصّحيفة منسوخة، بناء على آية السّيف وأمثالها من الآيات التي تتحدث عن الحرب[33]. وحينما ينظر المرء إلى كلّ الآيات والأحاديث الشريفة التي يقرّر بعضها الحرب وبعضها السّلام فربّما يجد تعارضاً، لكنني لا أفهم لماذا يضطرّ المرء أن يختار بين السّلام الدّائم أو الحرب الدّائمة، في كلّ الأحوال والأزمان والظّروف؟

وممّا زاد من إشكال النسخ أنّ عدد حالات النّسخ التي اعتبرها التّابعون وتابعوهم هي أكثر من حالات النّسخ التي قرّرها الصّحابة أنفسهم[34]. ثمّ إنّه بعد مرور القرون الأولى يلاحظ المرء أنّ الفقهاء من مختلف المذاهب بدؤوا يضيفون عدداً كبيراً من حالات النّسخ، حالات لم يذكرها التّابعون أنفسهم، وكأنّ النّسخ صار وسيلة يردّ بها الفقيه على المناظرين له من غير مذهبه. يكتب أبو الحسن الكرخيّ مثلاً (توفّي عام 951م):

---

(32) برهان زريق، **الصّحيفة: ميثاق الرّسول**، الطبعة الأولى (دمشق: دار النمير ودار معد، 1996)، ص 353.

(33) المصدر نفسه، ص 216.

(34) بناء على نفس الدّراسة المسحية لكتب الحديث التي قمت بها، كما ذكرنا قبل قليل.

"والقاعدة عندنا أن كلّ آية تخالف رأي أصحابنا فهي مؤوّلة أو منسوخة."[35] وعلى هذا فإنّه ليس من المستغرب في كتب الفقه أن تجد حكماً ناسخاً بحسب مذهب ما ومنسوخاً بحسب مذهبٍ آخر، فقد غدا النّسخ أمراً كأنه لا ضوابط له عند عدد من المتأخرين من الفقهاء.

ومن هنا يأتي دور مقاصد الشّريعة؛ لأنّ المقاصد تقدم طريقة منطقيّة وبنّاءة لحل معضلة النّصوص المتعارضة. يتبيّن هذا من عرض الأمثلة التالية لإزالة "التعارض" الظّاهريّ من خلال النظرة المقاصديّة:

(1) هناك عددٌ من الأدلّة المتعارضة حول مختلف طرق أداء العبادات والشعائر، وكلّها منسوبة بطرق صحيحة إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. ولكن هذه الرّوايات المتباينة قد أدّت -للأسف- إلى جدالات طويلة ومشاكل بين المسلمين في المسجد الواحد أحيانا! غير أنّ النظر إلى تلك النّصوص من خلال المقاصد تجعلنا نرى فيها مقصد "التيسير" في قيام الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بأداء العبادات بطرق متعدّدة؛ الأمر الذي يعطي مرونةً واسعة حين النّظر إلى تلك العبادات[36]. من أمثلة تلك الشعائر

---

(35) طه جابر العلواني، "مقاصد الشّريعة،" في كتاب **مقاصد الشّريعة** تحرير عبد الجبار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، ص 89.

(36) حسبما اقترحه عدد من الفقهاء، منهم مثلاً: الشّافعي، **الرّسالة**، صفحات 272-275، محمّد الزّرقاني، **شرح الزّرقاني على موطّأ الإمام مالك**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتب العلميّة، بدون تاريخ)، المجلّد الأوّل، ص 229.

الطرق المتعدّدة لوضع اليدين في الصّلاة، ومختلف حركات الصّلاة بشكل عام،[37] وصيغ التشهد المختلفة،[38] وصيغ سجود السّهو المختلفة،[39] وصيغ التكبير في صلاة العيدين،[40] والخلاف في بعض تفاصيل شعائر الحجّ، وغير ذلك[41].

(2) هناك عددٌ من الرّوايات حول الأمور المتعلّقة بالعُرْف، مما أُطلِق عليه أيضاً وصفُ "المتعارض". غير أنّ تلك الرّوايات يمكن فهم التنوع فيها من زاوية مقصد "عالميّة الشّريعة"[42]. بعبارة أخرى فإنّ الاختلافات بين تلك الأحاديث الشّريفة يجب أن تُفهم كاختلافات في العادات والأعراف التي تقصد الأحاديث الشّريفة إلى إقرارها والاعتراف بها، وليس هذا من باب "التناقض". من ذلك مثلاً أنّ هناك حديثين، كليهما منسوب إلى

---

(37) السيواسي، **شرح فتح القدير**، المجلّد الأوّل، ص 311، السّرخسي، محمّد بن أحمد، **أصول السّرخسي** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلّد الأوّل، ص 12، والكاساني، علاء الدّين، **بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، المجلّد الأوّل، ص 207.

(38) الشّافعي، محمّد بن إدريس، **الرّسالة**، تحرير أحمد شاكر، (القاهرة: المدني، 1939)، صفحات 272-275.

(39) محمّد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصّحيح سنن الترمذي**، تحرير أحمد م. شاكر (بيروت: دار إحياء التّراث العربي، بدون تاريخ)، المجلّد الثاني، ص 275.

(40) النووي، يحيى أبو زكريّا، **المجموع** (بيروت: دار الفكر، 1997)، المجلّد الرّابع، ص 145.

(41) الغزالي، **المستصفى**، المجلّد الأوّل، صفحات 172-174.

(42) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، ص 236.

عائشة رضي الله عنها، يحظر أحدهما على أيّة امرأة أياً كانت أن تتزوّج دون إذن وليّها، أي أبوها أو أخوها مثلاً (أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، وابن عدي، عن عائشة أنها قالت: "قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل - كررها ثلاثاً"). فيما يأذن الآخر للمرأة الثيّب، أي التي سبق لها الزواج، أن تختار بنفسها الزّوجَ الذي ستتزوّجه (أخرجه مالك في الموطأ ومسلم من طريق مالك وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي عن عائشة: أن رسول الله قال: الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تُستأذن في نفسها وإذنها صماتها)[43]. كما روي أنّ عائشة نفسها، وهي التي روت الحديثين الشّريفين، أشرفت على بعض الزّيجات من دون تطبيق شرط موافقة الوليّ، فقد زوجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب، "مما يدل على أن مذهبهما جواز النكاح بغير ولي"، كما قال المحققون[44]. وفسّر بعض أصحاب المذهب الحنفيّ، ما ورد من نهي عن مباشرة المرأة العقد ما هو إلا لكيلا تنسب إلى الوقاحة، مما قد يربط المسألة بقضية العرف[45].

---

(43) زين الدّين بن نجيم، **البحر الرّائق**، الطبعة الثانية (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلّد الثالث، ص 117، علي المرغياني، **الهداية شرح البداية** (المكتبة الإسلاميّة، بدون تاريخ)، المجلّد الأوّل، ص 197.

(44) السواسي، **شرح فتح القدير**، المجلّد الثّالث، ص 258.

(45) ابن عابدين، محمّد أمين، **حاشية ردّ المحتاج** (بيروت: دار الفكر، 2000)، المجلّد الثّالث، ص 55.

غير أنّ فهم الحديثين الشّريفين معاً ضمن سياق الأعراف، مع النظر إلى مقصد "عالميّة الشّريعة"، يحلّ مشكلة التّعارض بينهما، ويحقّق المرونة في إقامة مراسم الزّواج بحسب مختلف الأعراف في مختلف الأقطار والأزمان. مثل هذا الموقف يتيح للمسلمين في كلّ مكان أن يتبنّوا إذا شاؤوا الأعرافَ المقبولة عموماً في مجتمعاتهم فيما يخصّ هذه المراسم، ما لم تكن حراماً بالطبع. وهذا الفهم يعزّز ثقافة التعايش والتفاهم داخل المجتمعات المتعددة الأعراق والثقافات.

(3) صُنّف عددٌ من الأحاديث ضمن "المنسوخ" مع أنّها مراحل من التدرّج في تطبيق الأحكام. فالغاية من التدرّج في تطبيق الأحكام هي تسهيل التغيير الذي تقصد الشّريعة إلى إحداثه في العادات الخاطئة المتأصلة في مجتمع ما أو في تعويده على عادات صالحة أخرى[46]. فالأحاديث "المتعارضة" في شأن تحريم الخمر والرّبا، وفي فرض الصّلاة والصّيام، يجب أن تُفهم في سياق المقصد النبويّ في التّطبيق المتدرّج للأحكام في المجتمع، خاصّة فيما يخصّ المسلمين الجدد، فهؤلاء يحتاجون إلى وقتٍ كافٍ حتّى يعتادوا على تبنّي أوامر الإسلام وتعاليمه.

(4) يَعُدّ بعض العلماء عدداً من الأحاديث "متعارضة" لأنّ ألفاظها يفهم منها أحكامٌ مختلفة لحالات متشابهة؛ ولكن حين

(46) محمّد الغزالي، **نظرات في القرآن** (القاهرة: نهضة مصر، 2002)، ص 194.

نأخذ في الاعتبار أنّ تلك الأحاديث الشّريفة تخاطب أناساً متنوّعين يمكن أن يزول هذا "التعارض". وفي هذه الحالات يكون مقصد "تحصيل أقصى المصلحة للنّاس" هو مفتاح فهم هذه النّصوص بناء على الفروق بين الصّحابة الذين خاطبتهم الأحاديث. لدينا مثلاً عدد من الأحاديث الشّريفة تبيّن أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أخبر امرّأة مطلّقة أنّها إذا تزوّجت فإنّها تفقد حقّ الحضانة على أولادها. فقد روى أبو داود في باب من أحق بالولد من كتاب الطلاق حديثاً في حكم حضانة الأم إذا تزوجت: "عن عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت: يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء وثديي له سقاء وحجري له حواء وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنت أحق به ما لم تنكحي"[47]. بينما هناك عددٌ من الأحاديث "المعارضة": كقصّة أم سلمة التي بقي ولدها في كفالتها بعد أن تزوّجت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وكقصة ابنة حمزة التي قضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها وهي مزوجة[48]. ولكن اعتمد أكثر المذاهب على المجموعة الأولى

(47) أبو داود. سنن أبي داود. مرجع سابق. كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد ج 2، ص 283

(48) الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. سبل السلام. تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت: دار إحياء
. التراث، الطبعة الرابعة، 1379، ج3، ص2، وراجع: ابن رشد، الوليد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، المجلّد الثاني، ص 43.

من الأحاديث ليستنتجوا أنّ الحضانة تنقل آليّاً إلى الأب إذا تزوّجت الأمّ، واستند هؤلاء في إغفالهم المجموعة الثّانية من الأحاديث على أنّ المجموعة الأولى من الأحاديث "أثبت"، فقد رواها البخاريّ[49]. أمّا ابن حزم فقد اعتمد المجموعة الثّانية من الأحاديث، وردّ المجموعة الأولى، بناء على شكّه في حفظ أحد الرّواة[50]. بينما أرجع الصّنعاني مثلاً الحكم -بعد أن ساق كلا من مجموعتي الأحاديث- أرجعه إلى: "مصلحة الولد، فلو كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه ... وكان عند من هو أنفع له"، ثم قال: "ولا تحتمل الشريعة غير هذا."[51] ففي هذا الكلام نجد العدل والمصلحة هما المعيار هنا، ولا يمكن للشّريعة أن تتصف بعدم العدل أو إهدار المصلحة، أقصد المصلحة الشرعية المقصودة! وبالمناسبة، مثل هذا النّظر للشريعة يجعل المسلم يتخذ موقفاً منصفاً من أيّ تشريع بشريّ إذا كان يهدف إلى تحقيق نوع من العدالة في المجتمع، حتى لو كانت انطلاقاته مبنيّة على نظريّة "غير إسلاميّة"، فالعدل قاسم مشترك بين كل الشرائع.

---

(49) محمّد بن إسماعيل الصّنعاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام**، تحرير محمّد عبد العزيز الخولي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1379 هـ) المجلّد الثّالث، ص 227.

(50) المصدر نفسه.

(51) المصدر نفسه.

التفريق بين الوسائل والغايات

فرّق الشيخ محمّد الغزاليّ رحمه الله بين الوسائل والغايات، وبيّن أنّه بينما يمكن أن تنتهي صلاحية الوسائل وتتغيّر فإنّ الغايات لا تنتهي. ويضرب نظام الغنائم مثالاً على ما أسماه "انتهاء الحكم"، فعلى الرغم من أنّ الغنائم ذكرت في صريح آيات القرآن الكريم، إلا أنّها من باب "الوسائل المتغيّرة"[52]. وقام الشيخين يوسف القرضاوي وفيصل مولوي مؤخراً بالتّوسّع في أهمّيّة "التفريق بين الوسائل والغايات" في أثناء المداولات التي جرت في المجلس الأوربّي للفتوى والبحوث حول بداية شهر رمضان في أوروبا. فقد قام كلاهما بتطبيق نفس الفكرة على أن رؤية هلال رمضان هي مجرد وسيلة لإثبات دخول الشّهر الجديد وليست غاية في حدّ ذاتها. ومن هنا توصّلا إلى أنّ الحسابات الفلكيّة هي اليوم الوسيلة الأنجع لحلّ المشكلات العمليّة للأقلّيّات المسلمة في قضية تحديد بداية رمضان ونهايته[53]. وكان الشيخ يوسف القرضاوي قد طبّق نفس الفكرة على جلباب المرأة المسلمة، حين اعتبره وسيلة لتحقيق العفّة وليس غاية ثابتة[54].

---

(52) الغزالي، **السنّة النّبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، الطّبعة الحادية عشرة (القاهرة: دار الشّروق، 1996)، ص 161.

(53) محاورة شفهيّة، سراييفو، البوسنة، أيار/ مايو، 2007، الجلسة الدوريّة الثامنة عشرة للمجلس الأوربّي للفتوى والبحوث.

(54) انظر مقال القرضاوي في كتاب: محمّد سليم العوّا، محرّراً: **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق** (القاهرة: =

ويظهر لي بجلاء أنّ فتح باب "التفريق بين الوسائل والغايات" قد يفتح المجال لميدان واسع من الآراء الجديدة والأصيلة في آن واحد في التشريع الإسلاميّ. فقد قام الدكتور طه جابر العلواني مثلاً باقتراح مشروع للإصلاح الفكري ضمن كتابه "إصلاح الفكر الإسلاميّ"، عرض فيه نظرة حول قضية الفرق بين الوسائل والغايات في أمر شديد الأهمّيّة، ألا وهو قضية المساواة بين الجنسين في الأهلية القانونية، فكتب يقول:

> نقل القرآن الكريم النّاس في عصر الرّسالة إلى الإيمان التّامّ بتساوي الجنسين. فهذا البند بالذّات من بنود الدّين، ربّما أكثر من أيّ بند آخر، يعبّر عن ثورة في التفكير قد لا يقلّ عن نفي عبادة الأصنام ... وكان من اللّازم في حالة المجتمع المسلم الأوّل، وباعتبار العادات القديمة المتأصّلة في جزيرة العرب، وباعتبار المواقف والأعراف الموروثة من الجاهليّة، كان من اللّازم تطبيق تلك التغييرات في مراحل، لكي يتسنّى للمجتمع أن يهضم التغييرات بحسب قدرته على التأقلم معها ... فحينما قرّر الإسلام دوراً للمرأة في الإدلاء بشهادتها في العقود، وهو أمر لم يكن للنّساء في وقت نزول الإسلام إلا دور لا يكاد يذكر، فقد قصد القرآن الكريم بذلك أن يرسي دور المرأة كشريك مكافئ ... كان الهدف من ذلك أن ينهي دور المرأة التقليديّ، وذلك بأن شمل النّساء بأنّهن ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البَقَرَة: 282]... فقد كان إدخال النّساء في عداد الشهداء وسيلة

= مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلاميّ، مركز دراسات المقاصد، 2006)، صفحات 117-121.

لغاية، أو لنقل كان هذا طريقة عمليّة لتأسيس فكرة تساوي الجنسين. وأمّا موقف المفسّرين من "أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى" (نفس الآية السّابقة) فقد افترضوا أنّ الشّهادة تقسم بين امرأتين، وأنّ هذا يظهر عدم التساوي مع الرّجال كمبدأ أصيل، وقَبِلَ هذه الفكرة المفسّرون القدماء والمحدثون على حدّ سواء، ولهذا تتابعت أجيال المسلمين تعطي الدّوام لهذا الفهم، لا يقودهم في ذلك إلّا التّقليد، مع أنّه فهم خاطئ. بل لا شكّ أنّ هذا الموقف الذي نشأ عن هذا الفهم انتشر إلى ما وراء المجال الفقهيّ بكثير . . [55].

وهناك طرح مشابه يقترح فيه آية الله مهدي شمس الدّين أن يكون للفقهاء اليوم نظرٌ "ديناميكي" في فهم الكتاب والسنّة، وألّا ينظروا إلى كلّ عبارة من عبارات القرآن على أنّها تشريع نهائيّ وشامل، وإنّما أن يفتحوا عقولهم إلى احتمال كون التشريع مرتبطاً بظروف محدّدة، وألّا يحكموا على الأحاديث الشّريفة من خلال الظنّ بأنّ المناسبات التي وردت فيها الأحاديث هي مناسبات مطلقة من حيث الزّمان والمكان والأحوال والأشخاص [56]. وتابع آية الله شمس الدّين قائلاً إنه رغم ميله إلى هذا الفهم، إلا أنه لن يقرّر أيّ حكم شرعيّ بناء عليه في

(55) طه جابر العلواني، **قضايا في الفكر الإسلاميّ المعاصر** (لندن-واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2005)، صفحات 164-166.

(56) شمس الدّين، آية الله مهدي، **الاجتهاد والتّجديد في الفقه الإسلاميّ** (بيروت: المؤسّسة الدّوليّة، 1999)، ص 128.

الوقت الحاليّ. ومع ذلك فهو يؤكّد على ضرورة الأخذ بهذا المبدأ في تقرير الأحكام المتصلة بالمرأة، والأمور الماليّة، والجهاد[57].

مثال آخر هو ما قام به الدكتور فتحي عثمان من "مراجعة الجوانب العمليّة" التي من خلالها جُعلت شهادة المرأة دون شهادة الرّجل، حسبما نصت الآية 282 من سورة البقرة. لهذا قام فتحي عثمان بإعادة قراءة الآية بما يناسب تلك الجوانب العمليّة، تماماً كما فعل الشيخ العلواني في الاقتباس الذي أوردناه أعلاه[58]. بل وقدّم الدكتور حسن التّرابيّ نفس الرّأي فيما يخص كثيراً من الأحكام التي تتصّل أيضاً بفقه المرأة ولباسها[59].

وكان قد عبّر روجيه غارودي -رحمه الله- عن نفس الفكرة بأنّ القرآن الكريم "يمكن أن يقسم إلى قسمين: قسم يمكن أن يعتبر تاريخي"، ومثاله على ذلك عنده هو أيضاً الأحكام المتّصلة بالنّساء، وقسم آخر هو "القيم الخالدة التي وردت في الكتاب

---

(57) المصدر نفسه.

(58) الأفندي، عبد الوهّاب، محرراً، **إعادة التفكير في الإسلام والحداثة: مقالات في ذكرى فتحي عثمان** (لندن: المؤسّسة الإسلاميّة، 2001)، ص 45.

(59) حسن الترابي، **تمكين المرأة: وجهة نظر إسلاميّة**، Emancipation of Women: An Islamic Perspective، الطّبعة الثانية (لندن: مركز المعلومات الإسلاميّة، 2000)، ص 29. ومحاورة شفهيّة، الخرطوم، السودان، آب/أغسطس، 2006.

المنزّل"[60] وكذلك اقترح عبد الكريم سروش أن يقسّم الكتاب الكريم إلى "قسمين: قسم الثوابت، وقسم المتغيرات، والمتغيرات تتغير مع البيئة الثقافيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة[61].

لكن، من المهمّ أن نلاحظ هنا أنّ بعض الكتّاب المتأثرين بالفلسفة الغربية المعاصرة يتوسّعون في الأخذ بتقييد الحكم بالظروف التاريخيّة التي صدر فيها الحكم، وهو ما يسمّيه ما بعد الحداثيين "التّاريخيّة"، بل يطبّقونها على الكتاب والسنّة بما يستتبع نسخ أحكام الكتاب والسنّة برمّتها والتوقّف تماماً عن الرّجوع لسلطانها. مثل هذا الموقف الذي يتبنّى "تاريخيّة" الكتاب الكريم والسنّة النّبويّة يقول إنّ أفكارنا حول الكتب والثقافات والأحداث محكومة تمام الحكم بموقع تلك الكتب والثقافات والأحداث ضمن ظروفها التّاريخيّة المحدّدة، وبتطوّراتها التّاريخيّة،[62] وكأنّ القرآن الكريم "منتج ثقافيّ"

---

(60) روجيه غارودي، **الإسلام والقرن الواحد والعشرين: شروط نهضة المسلمين**، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة: الدار العالميّة للكتب والنّشر، 1999)، صفحات 70، 119.

(61) سروش، عبد الكريم، "تطوّر وتدنّي المعرفة الدّينيّة،" في كتاب **الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعيّ** Liberal Islam: A Sourcebook، تحرير تشارلز كيرزمان Kurzman (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998)، ص 250.

(62) تيلر، محرراً، **موسوعة ما بعد المعاصرة**، ص 178، فريدريك ماينيكي Meinecke، التاريخانيّة: بزوغ النظرة التاريخيّة الجديدة Historicism: The Rise of New Historical Outlook، ترجمة جيه إي أندرسون (لندن: 1972).

ولّدته الثقافة التي ظهر فيها، على حد ادعاء بعض الكتّاب[63].

ولكن مثل هذه النّظرة تعني أنّ القرآن الكريم يصبح "وثيقة تاريخيّة" لا تفيد إلّا في فهم مجتمع تاريخيّ محدّد كان موجوداً في فترة النّبوّة[64]. هذا ما تقوله مثلاً هايدا موغيسي حين تدعي أنّ: "الشّريعة لا تتوافق مع مبدأ تساوي البشر"،[65] وتقول: "إنّ أي مقدار من ليّ النّصوص وتأويلها لن يكفي لكي تتوافق أوامر القرآن وتوجيهاته فيما يخصّ حقوق النّساء وواجباتهنّ بتساوي الجنسين."[66] ويدّعي ابن ورّاق بلهجة مشابهة لموغيسّي أن حقوق الإنسان في الإسلام: "لا تقدم ما يكفي من الدّعم

---

(63) أبو زيد، "صفات الله تعالى في القرآن"، في كتاب الإسلام والمعاصرة: استجابة المثقّفين المسلمين، تحرير: جون كوبر، رونالد إل. نيتلر ومحمّد محمود (لندن: آي بي توريس، 1998) ص 199، محمّد أركون، "إعادة التفكير بالإسلام اليوم" في كتاب **الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي**، تحرير تشارلز كيرزمان. (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998)، ص 211.

(64) أبو زيد، نصر حامد، **الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**، الطبعة الثالثة (القاهرة: مدبولي، 2003)، ص 209، إبراهيم موسى، "ديون وهموم الإسلام الناقد"، في **المسلمون التقدّميّون** Progressive Muslims تحرير أوميد صافي (أكسفورد: وان ويرلد، 2003)، ص 114.

(65) موغيسّي، هايده، **النسويّة والأصوليّة الإسلاميّة: حدود تحليل ما بعد المعاصرة** Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis (نيويورك: زيد بوكس، 1999)، ص 141.

(66) المصدر نفسه.

لمبدأ الحرّيّة"[67]. ويضيف إبراهيم موسى أنّ الفقه الإسلاميّ لا يمكن أن يكون دليلاً على "الرّؤية الأخلاقيّة"، بالمعنى الحديث لهذه العبارة[68].

غير أنّني أعتقد أنّ القول بأن القرآن الكريم "غير عادل" أو "غير أخلاقيّ" يتناقض مع نفس الإيمان بكتاب الله. ومن النّاحية المقابلة فإنّني أعتقد أيضاً أنّ الأحداث التّاريخيّة وبعض الأحكام الفقهيّة المحدّدة في القرآن الكريم ينبغي أن تفهم ضمن السّياق الثقافيّ والجغرافيّ والتّاريخيّ لرسالة الإسلام. ونعود فنقول إنّ مفتاح فهم هذه النّصوص أن نفرّق بين الوسائل المتغيّرة والمبادئ والأهداف الثّابتة. فالوسائل يجوز عليها "الانتهاء"، حسب تعبير الشيخ الغزاليّ، بينما الغايات والمبادئ غير قابلة للتغيير. مثل هذا الفهم للجوانب المختلفة يمكنّنا من أن نطبّق نصوص القرآن المحكمة تمام التّطبيق في كلّ زمان ومكان.

المقاصد والتفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم

سارت حركة "التفسير الموضوعيّ" خطوات نحو ما يمكن أن نطلق عليه تفسير مقاصديّ للقرآن الكريم. وتقوم القراءة

(67) ابن ورّاق، "الردّة وحقوق الإنسان"، في: **الاستكشاف الحرّ** Free Inquiry، شباط/ فبراير، آذار/مارس، 2006، بدون تاريخ، ص 53.

(68) إبراهيم موسى، "تعريف" في كتاب **النهضة والإصلاح في الإسلام: دراسة للأصوليّة الإسلاميّة بقلم فضل الرّحمن** Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman، تحرير: إبراهيم موسى (أكسفورد: وان ويرلد، 2000)، ص 42.

الموضوعية للقرآن الكريم على أساس النّظر إلى كتاب الله من حيث إنّه "وحدة متكاملة"[69]. وبناء على هذه النّظرة الشّموليّة، فإنّ "آيات الأحكام"، وهي آيات لا تزيد عن بضع مئات أطلق عليها الفقهاء هذا الاسم، سوف تتسع دائرتها لتشمل بحسب هذه النظرة الجديدة الكتاب الكريم كلّه. فالسّور والآيات التي تتحدّث عن العقيدة، أو عن قصص الأنبياء، أو عن الآخرة، أو عن الكون، تصبح كلّها أجزاء من صورة شاملة، وهي بذلك تقوم بدور في صياغة الأحكام الفقهيّة كذلك. مثل هذه الطريقة تفسح المجال أيضاً للمبادئ والقيم الأخلاقيّة، وهي أهمّ ما تركّز عليه القصص القرآنيّة ومواضيع اليوم الآخر، لتكون أساساً للأحكام الفقهيّة، جنباً إلى جنب مع الطرق التقليديّة اللفظية لتقرير الأحكام الفقهيّة.

ونفس المنهج الذي ذكرناه حول التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ينطبق على الحديث الشريف كذلك، حيث يجري تناول الحديث الشريف على أساس المواضيع، وذلك ضمن نظرة شموليّة إلى النصّ، وضمن فهم حياة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من وجهة مقاصديّة. مثل هذه الطريقة تجعل الباحث يتساءل عن صحّة حديث ما، إذا كان لا يتوافق مع القيم والمبادئ

(69) حسن الترابي، **التفسير التوحيدي**، الطبعة الأولى، المجلّد الأوّل (لندن: دار السّاقي، 2004)، ص 20، حسن محمّد جابر، **المقاصد الكلّيّة والاجتهاد المعاصر - تأسيس منهجي وقرآني لآليّة الاستنباط**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الحوار، 2001)، ص 35.

الإسلاميّة الواضحة. كذلك إذا لم ينجح الفقهاء في التوفيق بين حديثين شريفين، فإنّه يحكم بترجيح صحّة أحدهما على الآخر حسب توافقه أكثر مع مبادئ القرآن، وهذا ما قال به عدد من العلماء المعاصرين[70]. ويعني هذا أنّه لإثبات صحّة "متن" (أو محتوى) الحديث الشريف فإنّه يجب أن يهتمّ العالم بتوافق الحديث مع المبادئ الإسلاميّة.

وأخيراً نقول إنّ المنهج المبني على المقاصد يمكن أن يسدّ فجوة رئيسيّة في نقل الحديث الشّريف عموماً، وهي فجوة غياب المناسبة والسياق. فالغالبيّة العظمى للأحاديث الشّريفة في مختلف كتب الحديث، تتكوّن من جملة أو جملتين، أو تكون جواباً عن

(70) انظر مثلاً العلواني، طه جابر، "مدخل إلى فقه الأقلّيّات" ورقة قدّمت إلى المجلس الأوربّي للفتوى والبحوث، دبلن، في كانون الثاني/يناير، 2004، ص 36، والغزالي، **السنّة النبويّة**، صفحات 19، 125، 61، والغزالي، **نظرات في القرآن**، ص 36، وعبد المنعم النمر، **الاجتهاد** (القاهرة: دار الشّروق، 1986)، ص 147، وحسن الترابي، **قضايا التّجديد: نحو منهج أصولي** (بيروت: دار الهادي، 2000)، ص 157، ياسين داتون Dutton، أصول القانون الإسلامي: القرآن، الموطّأ وعمل أهل المدينة The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan 'Amal (ساري: كيرزون، 1999)، ص 1، وجون مقدسي، "اختبار على ضوء الواقع للاستحسان كأصل من أصول الاجتهاد الإسلاميّ"، في مجلة القانون الإسلامي والشرق أوسطي، عدد 99 (الخريف/ الشّتاء) (2003)، وإيه أوموتوشو، "مشكلة الأمر في أصول الفقه" (رسالة دكتوراه، جامعة ادنبره، 1984)، لؤي صافي، **إعمال العقل** (بيسبيرغ: دار الفكر، 1998)، ص 130، شمس الدّين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص 21.

سؤال أو سؤالين، ولا يحتوي الحديث في العادة على السياق التّاريخيّ أو السّياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو البيئيّ لورود الحديث الشريف. نعم هناك بعض الأحاديث يقول الصّحابيّ أو أحد الرّواة فيها في نهاية روايته: "لا أدري إن كان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قد قال هذا لكون كذا أو كذا ...". لكنّ هذا لا يحدث إلّا في العدد الأقلّ من الأحاديث؛ أن يرد مع نصّ الحديث مناسبته وكيف تلقّاه الصّحابة وكيف طبّقوه، إذ أن كلّ هذا قد ترك لتأمّل الرّاوي والفقيه. إنّ النظرة "الشموليّة" تعيننا هنا في التعويض عن هذا النقص في المعلومات التي نحتاجها لفهم ما هو عام وما هو خاص، وذلك بالاعتماد على الفهم للمقاصد الشرعية.

فهم المقاصد النّبويّة

نضيف إلى ما سبق أنّ مقاصد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه يمكن أن تستخدم لوضع الأحاديث المنفردة في سياقها. كنّا قد بيّنا كيف فرّق القرافي بين أفعال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بالقضاء وبالفتوى وبالإمامة، وكيف بيّن القرافي أنّ كلّاً من هذه الأدوار له "تختلف آثارها في الشريعة ". ثم أضاف ابن عاشور جوانب أخرى من "مقاصد الرّسول" ممّا يوسّع هذه النظرة وراء ما أوضحه القرافي. وهذه بعض أمثلة المقاصد أو "الأحوال" النّبويّة ممّا ساقه ابن عاشور:[71]

(71) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، الفصل السّادس.

1 – قصد التّشريع: أحد الأمثلة على قصد التشريع عند الرّسول صلّى الله عليه وسلّم هي أثناء حجّة الوداع، حيث قال: "خذوا عنّي مناسككم" (أي لاحظوا ما أفعل من أعمال الحجّ واتّبعوه كما هو)، فمثل هذه الأفعال يجب اتّباعها كما هي.

2 – قصد الفتوى: والمثال على هذا القصد هو أيضاً فتاوى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أثناء حجّة الوداع، فقد جاءه مثلاً رجل وقال: "ذبحت قبل أن أرمي." فقال له النبيّ: "ارمِ ولا حرج." ثمّ جاء رجل آخر فقال: "حلقت قبل أن أذبح." فقال النبيّ: "اذبح ولا حرج." وتابع الرّاوي أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم ما سئل يومئذ عن شيء قُدّم أو أُخّر إلّا قال: "افعل ولا حرج". فمثل هذا الحديث النّبويّ يجب أيضاً أن يتّبع كما هو، ثم يكون في قصد الفتوى ما يفيد أحكاماً وقواعد للفتوى أوسع من مجرّد العمل المحدّد المذكور. ففي المثال الذي سقناه يتعلّم المفتي أن ترتيب أعمال الحجّ غير ملزم عموماً، إلا ما ورد به نص صريح.

3 – قصد القضاء: أورد ابن عاشور الأمثلة التّالية على هذا المقصد: (1) حكم الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في شأن نزاع بين رجلٍ من حضرموت ورجلٍ من كندة حول قطعة أرض. (2) حكم الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في نزاع بين أعرابي وخصمه، حينما قال الأعرابي: "اقضِ بيننا"، قال: "لأقضين بينكما". (3) حكم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بين حبيبة وثابت، فقد شكت حبيبة بنت سهل إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم

أنّها لا تحبّ زوجها وأنّها تريد أن تفارقه. فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: أتردّين عليه حديقته؟ قالت: قل ما أعطاني هو عندي. فقضى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لثابت أن يأخذ الحديقة ويطلّقها. مثل هذه الأحاديث ليست تشريعاً عامّاً، كما بيّن القَرافي أيضاً، وإنّما يكون الحكم فيها بأمر القاضي، يقضي بما يوصله إليه اجتهاده حسب القضية.

4 - قصد الإمارة (أي دور النبيّ كحاكم للمسلمين): أمثلة ذلك إذنه صلّى الله عليه وسلّم للمسلم بامتلاك الأرض المشاع لمن أحياها، ونهيه عن أكل لحم الحمر في غزوة خيبر، وقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في أثناء غزوة حنين: "من قتل قتيلاً له في قتله شاهد فله سلبه." والقاعدة العامّة أن الأحاديث التي تتناول الأمور الاجتماعيّة-السّياسيّة يجب أن تفهم في ضوء مقاصدها العليا بما يفيد المصالح العامّة.

5 - قصد الإرشاد (وهذا أوسع من مفهوم التشريع): لدينا هنا مثلاً حديث رواه البخاري قال فيه: "لقيت أبا ذرّ وغلاماً له وعلى غلامه حلة، فقلت لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: "تعال أحدثك: إني سببت عبداً لي فعيّرته بأمّه، فشكاني إلى رسول الله، فقال رسول الله: أعيّرته بأمّه يا أبا ذرّ؟ قلت: نعم، قال: إنّك امرؤ فيك جاهليّة. عبيدكم خولكم." ففي هذه الأحاديث نرى الإرشاد النّبويّ في معاملة خاصة من الصحابة للعبيد.

6 - قصد المصالحة. مثال لحديث يوضّح هذا هو حديث بريرة، وفيه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم طلب من بريرة أن

تعود إلى زوجها بعد طلاقها منه، فقالت بريرة: " أتأمرني يا رسول الله؟" قال: "لا، لكني أشفع". فقالت: "لا حاجة لي به". ويروي البخاريّ حديثاً يعطي مثالاً آخر فيه أنّه لمّا مات والد جابر، سأل جابر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أن يكلّم دائنيه لينزلوا عن شيء من دينهم. فكلّمهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فرفضوا، وقبل ذلك الرّسول صلّى الله عليه وسلّم. وهناك حديث آخر عن المصالحة فيه أنّ كعب بن مالك طالب عبد الله بن حدرد بدين له عليه، فطلب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من كعب أن يضع عنه نصف دينه، فوافق كعب. ففي كلّ هذه الأحاديث فهم الصّحابة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يعنِ أن يلزم أحداً منهم وإنما قصد المصالحة.

7 – قصد الإشارة على المستشير: مثال هذا حديث عمر بن الخطّاب حين حمل رجلاً على فرس له في سبيل الله، ثمّ رغب عمر في شرائه من الرّجل، لأنّه شعر أنّ الرّجل سيبيعه بيعاً رخيصاً، ولمّا سأل عمر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك قال له: "لا تشتره ولو أعطاكه بدرهم، فإنّ الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه". ولم يعلم أحد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن ذلك نهياً عاماً. ومثال آخر في حديث رواه زيد، وفيه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: "لا تتبايعوا قبل أن يبدو صلاح الثمر"، ولكنّ زيداً علّق على قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: "كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم". ففي هاتين الحادثتين، فهم الصّحابة، كما في البند السابق، أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يلزمهم بشيء.

8 – قصد النصيحة: فقد أخبر النعمان بن بشير مثلاً أن أباه أخبر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه منح أحد أبنائه شيئاً. فسأله النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "أكل ولدك نحلت (أي أهديت) مثله؟" فقال: "لا!" فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لا تُشهدني على جور (أي ظلم)". فهنا أيضاً لم يفهم مالك ولا أبو حنيفة ولا الشافعي أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قصد أن يحرم هذه الهدية ولا يبطل المنحة نفسها، ويؤيد ذلك ما ورد في بعض روايات الحديث: "لا، أشهد غيري".

9 – قصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال: وذلك كثير في أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم للصحابة لتكميل نفوسهم، مما لم يقصد أن يحمل عليه جميع الأمة. ففي صحيح البخاري عن البراء بن عازب: "أمرنا رسول بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس (أي قول يرحمك الله)، وإبرار المقسم (أي الوفاء بما أقسم هو عليه)، ونصر المظلوم، وإفشاء السّلام، وإجابة الدّاعي، ونهانا عن خواتيم الذّهب، وعن آنية الفضّة، وعن المياثر الحمر والقسية والاستبرق والديباج والحرير (أي القطن الموشّى، والثياب المصريّة المزيّنة بحواشي الحرير، وأنواع فخمة من الحرير). فبعض هذه المأمورات مما علم وجوبه قطعاً، وبعضها مما هو من أجل تنزية الصحابة عن مظاهر البذخ، دون تحريم.

10 – قصد تعليم الحقائق العالية. مثال ذلك حينما سأل الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أبا ذرّ: "أتبصر أُحُداً (أي جبل

أُحُد)؟" فقال أبو ذر: نعم. فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير". ولم يقصد أن ينطبق ذلك على كل مسلم.

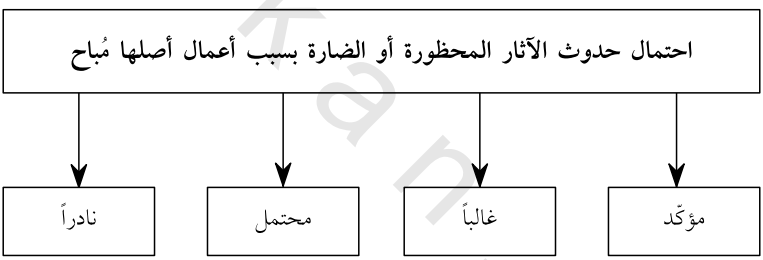
11 - قصد التأديب: وفيه قد تحدث بعض المبالغة لقصد التهديد، كما قال ابن عاشور. مثال هذا قوله صلّى الله عليه وسلّم: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن". قالوا: ومَنْ هو يا رسول الله؟" قال: "مَنْ لا يأمنُ جاره بوائقه (أي دواهيه)"، والمراد نفي الإيمان الكامل لا أصل الإيمان .

12 - قصد التجرد من الإرشاد (أي عدم قصد التعليم): وهذا ما لا يتعلق بالتشريع أو التدين أو التهذيب أو نظام الأمة، ومن هذا عادات الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في طعامه، ولباسه، ونومه، ومشيه، وركوبه دابّته، ومن أمثلة ذلك ما ورد أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وقف في أثناء حجّة الوداع على تلّ محصَّب يشرف على ماء بني كنانة، فعلّقت عائشة رضي الله عنها على ذلك: "ليس التحصب بشيء" (أي لم يكن نزوله في ذلك المكان من شعائر الحجّ، وإنّما كان مكاناً نزله النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليبيت فيه حتّى يكون أسهل لينطلق متوجهاً إلى المدينة).

مثل هذا التوسّع في فهم ابن عاشور للأحاديث التي سقناها أفاد في رفع مستوى فهمنا للمقصود من النصوص الشرعية، ويتيح مجالاً أوسع للمرونة في فهم هذه النّصوص وتطبيقها.

"فتح الذّرائع" مقابل "سدّ الذّرائع"

"سدّ الذّرائع" في الفقه الإسلاميّ يعني المنع أو الحظر، وهو عمل مشروع؛ لأنّ هذا المنع قد يكون منعاً لأمور تؤدّي إلى أفعال محظورة[72]. اتّفق الفقهاء من مختلف المذاهب على أنّه في مثل تلك الحالات التي يمنع فيها العمل الذي يؤدّي إلى محظور فإنّه يجب أن يكون "احتمال أن يؤدّي إلى ارتكاب المحظور أكبر من احتمال العكس". لكنّ الفقهاء اختلفوا فيما وراء ذلك كيف يصنّفون هذه الاحتمالات. فقد قسموا "احتمال" الأفعال المحظورة إلى أربعة مستويات[73].



أربعة "أصناف" من الاحتمالات، كما وضعها الفقهاء الذين نظّروا لسدّ الذّرائع، وهي المؤكّد، والغالب، والمحتمل، والنّادر

(72) الشّوكاني، محمّد بن عليّ، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحرير محمّد سعيد البدري، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر، 1992)، ص 246، أبو زهرة، محمّد، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1958)، ص 268.

(73) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 271.

نورد فيما يلي بعض الأمثلة التي ذكرها الفقهاء لتوضيح هذه الأصناف الأربعة:

1 - يذكر كثير من الفقهاء مثالاً على فعل يؤدّي إلى ضرر مؤكّد، وهو "حفر بئر في طريق الناس (أي الطريق العام)"، ويتّفق الفقهاء هنا على منع الوسيلة المؤدّية إلى مثل هذا الفعل، ولكنهم اختلفوا فيما إذا كان حافر البئر في هذه الحال يتحمل المسؤولية أو يستحقّ العقوبة إذا حصل أيّ أذى للنّاس نتيجة لفعله. فحوى هذا الخلاف هو: هل حظر فعل ما يشمل استحقاق الفاعل للعقوبة لما يمكن أن يحصل من ضرر بسبب فعله أم لا؟

2 - المثال الذي ذكره الشّاطبيّ على فعل يؤدّي إلى ضرر "نادر" هو بيع العنب، باعتبار أنّ الذين يستخدمونه في صنع الخمر هم نسبة ضئيلة. فـ "سدّ الذّرائع" لا ينطبق هنا، كما قال الفقهاء، لأنّ منفعة هذا الفعل أكبر من ضرره، والضّرر المحتمل ضئيل جداً نسبياً[74].

3 - رأى بعض الفقهاء أن يكون الضّرر "غالباً" في حال "بيع السّلاح في زمن الفتنة (أي وقت النزاعات الداخلية المسلحة)، أو بيع العنب لصانع الخمر[75]. فقد اتفق المالكيّة والحنابلة هنا على سدّ الذريعة، بينما خالفهم الشافعية والحنابلة وقالوا إنّ الضرر لا بدّ أن يكون "مؤكّداً" حتى نحكم بسدّ الذّريعة هنا.

---

(74) الشّاطبي، **الموافقات**، المجلّد الثاني، ص 249.

(75) أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص 273.

4 - يرى بعض الفقهاء أنّ الضّرر يكون "محتملاً" حينما تسافر المرأة وحدها، وحينما يستخدم النّاس الحيل الفقهية (أي عقوداً صحيحة في صيغتها الشكلية، ولكنّها تشتمل على حيل خفيّة قد تنطوي على الرّبا[76]. وهنا أيضاً اتّفق المالكيّة والحنابلة على سدّ هذه الذّريعة، بينما خالفهم الآخرون، لأنّ الضرر ليس "مؤكّداً" ولا "غالب" في هذه الحال.

وتظهر الأمثلة التي أوردناها بوضوح أنّ تصنيف "الوسائل" و"الغايات" والاحتمالات المتعلقة بهن تخضع للظّروف الاقتصاديّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، وليست قواعد ثابتة. فالمرأة التي تسافر وحدها، وبيع الأسلحة، وبيع العنب، وغير ذلك، يحتمل أن تؤدّي إلى الضّرر في بعض الحالات، ولكن لا ريب في أنّها يمكن أن تكون نافعة لا ضرر فيها في حالات أخرى. لهذا فإنّ من عدم الدقة تصنيف الأفعال المباحة في الأصل تصنيفاً حاسماً أو نهائياً حسب احتمالات ضّرر ثابتة.

إنّ "سدّ الذرائع" هو بتعبير الفلسفة الأخلاقيّة نوع من الحكم بناء على مآلات ونتائج الفعل،[77] يمكن أن يكون مفيداً في بعض الحالات، ولكنه يمكن أيضاً أن يُساء استخدامُه على يد بعض أصحاب التشدّد والغلوّ، أو من قِبَلِ أصحاب الأغراض السياسيّة في التسلط على الناس. نرى اليوم كيف أنّ "سدّ

(76) المصدر نفسه، ص 273.

(77) وولف، روبرت بول، **حول الفلسفة** About Philosophy، الطبعة الثامنة (نيوجيرسي: برنتيس-هول، 2000)، ص 90.

الذّرائع" وسيلة يكثر استخدامها في كتابات "الظاهرية الجدد"، حسب تعبير الشيخ القرضاوي، وخاصّة فيما يخصّ التشريعات الخاصّة بالمرأة المسلمة. فبناء على حجّة سدّ الذّرائع تمنع النّساء مثلاً من قيادة السّيارات، ومن السفر وحدها، ومن العمل في محطّات الإذاعة والتلفزة، ومن التمثيل السياسي، بل ومن السّير في وسط الطّريق في بعض الكتابات![78] ونورد فيما يلي فتوى توضّح ما نقصده من سوء تطبيق "سدّ الذّرائع"، أوردها هنا دون تعليق، لعل القارئ الكريم يجد فيها ما رأيت من طرافة![79]

[**سؤال**]: أرجو توضيح حكم قيادة المرأة للسيارة، وما رأيكم بالقول إن قيادة المرأة للسيارة أخف ضرراً من ركوبها مع السائق الأجنبي؟

– الجواب على هذا السؤال ينبني على ... أن ما أفضى إلى محرم فهو محرم ... فإن قيادة المرأة للسيارة تتضمن مفاسد كبيرة. فمن مفاسد هذا: نزع الحجاب، لأن قيادة السيارة سيكون بها كشف الوجه الذي هو محل الفتنة، ومحط أنظار الرجال، ... وربما يقول قائل: إنه يمكن أن تقود المرأة السيارة بدون هذا الحجاب بأن تتلثم المرأة وتلبس في عينيها نظارتين سوداوين، والجواب عن ذلك أن يقال هذا خلاف الواقع من

---

(78) وجنات عبد الرحيم ميمني، **قاعدة الذّرائع**، الطبعة الأولى (جدة: دار المجتمع، 2000)، صفحات 608، 22، 32، 50.

(79) كتاب الفتاوي الشرعية في المسائل العصرية من فتاوي علماء البلد الحرام، ابن عثيمين.

عاشقات قيادة السيارات ... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة نزع الحياء منها ... ومن مفاسدها أنها سبب لكثرة خروج المرأة من البيت ... ومن مفاسدها أن المرأة تكون طليقة تذهب إلى ما شاءت ومتى شاءت وحيث شاءت إلى ما شاءت من أي غرض تريده لأنها وحدها في سيارتها متى شاءت في أي ساعة من ليل أو نهار، وربما تبقى إلى ساعة متأخرة من الليل ... ومن مفاسد قيادة المرأه للسيارة أنها سبب لتمرد المرأة على أهلها وزوجها فلأدنى سبب يثيرها في البيت تخرج منه وتذهب بسيارتها إلى حيث ترى أنها تروّح عن نفسها فيه .. ومن مفاسدها أنها سبب للفتنة في مواقع عديدة، مثال ذلك الوقوف عند إشارات الطريق، وفي الوقوف عند محطات البنزين ... وفي وقوفها عند خلل يقع في السيارة أثناء الطريق فتحتاج المرأة إلى إسعافها، فماذا يكون حالها حينئذ؟ ربما تصادف رجل سافل يساومها على عرضها في تخليصها من محنتها ... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة ازدحام السيارات في الشوارع، أو حرمان بعض الشباب من قيادة السيارات، وهم أحق بذلك من المرأة وأجدر. ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة الحوادث، لأن المرأة بطبيعتها أقل من الرجل حزماً وأقصر نظراً وأعجز قدرة... (إلى آخره!!!).

من جانب آخر طرح بعض المالكيّة "فتح الذّرائع" ليكون الجانب المنطقي المقابل لسدّ الذّرائع[80]. فقد قسم القرافي مثلاً

(80) القرافي، **الذّخيرة**، المجلّد الأول، ص 153، القرافي، **الفرقان (مع هوامشه)**، المجلّد الثاني، ص 60، برهان الدّين بن فرحون، **تبصرة**

الأحكام إلى "وسائل" و"مقاصد"، ورأى أنّه يجب حظر الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد محظورة، وأنّه يجب فتح أيّ إباحة الوسائل التي تؤدّي إلى مقاصد مباحة[81]. نرى هنا كيف أن القرافي يربط تحديد وضع الوسائل بالغايات والمقاصد التي تؤدّي هذه الوسائل إليها، واقترح بناء على هذا ثلاث درجات من المقاصد، وهي "قبيح"، و"حسن" و"وسط". وطبّق فقيه مالكيّ آخر، وهو ابن فرحون (توفّي عام 769 هـ) قاعدة القرافي حول "فتح الذّرائع" على عدد من الأحكام[82].

مقصد قبيح الوسائل إليه محظورة	مقصد وسط الوسال إليه مباحة	مقصد حسن الوسائل إليها مفتوحة

أنواع المقاصد وحكم الوسائل المؤدية إليها كما وردت عند القرافي

ونرى هنا كيف أنّ المالكيّة لا يقصرون حديثهم على منع الجانب السلبيّ من المآلات، وإنّما يوسّعون هذه الطريقة من التفكير لتشمل فتح الجانب الإيجابيّ منها، الأمر الذي يؤدي إلى

الحكّام في أصول القضيّة ومناهج الأحكام، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995)، المجلّد الثاني، ص 270.

(81) القرافي، **الذّخيرة**، المجلّد الأوّل، ص 153، القرافي، **الفرقان (مع هوامشه)**، المجلد الثاني، ص 60.

(82) ابن فرحون، برهان الدّين، **تبصرة الحكّام في أصول القضيّة ومناهج الأحكام**، تحرير جمال مرعشلي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995) المجلّد الثاني، ص 270 وما بعدها.

الحث على أفعال تؤدي إلى مصالح الناس، ولو لم تكن تلك الأفعال مذكورة في نصوص محدّدة.

تحقيق مقصد "العالمية"

العرف الذي يراعيه الشرع ويعتبره يعني العادات الحسنة التي تنتشر في مجتمع ما. ولكنّ العلاقة بين الشّرع والعرف أعقد من مسألة المراعاة أو الاعتبار. فالحق أنّ الأعراف العربيّة أثّرت تأثيراً كبيراً في عدد من الأحكام الفقهيّة، سواء في الفترات المبكّرة أو المتأخرة من التاريخ الإسلاميّ. لهذا طرح ابن عاشور نظرة جديدة لأصل العرف بناء على مقاصد الشريعة الإسلاميّة. فقد كتب فصلاً خصّصه للعرف في كتابه "مقاصد الشّريعة"، سمّاه "عموم شريعة الإسلام"[83]. لم يعرض ابن عاشور في الفصل المذكور أثر العرف على تطبيق الحديث الشّريف كما جرت العادة من قبل، وإنّما اهتمّ بأثر العادات العربيّة على فهمنا للأحاديث الشّريفة نفسها.

يبدأ ابن عاشور ببيان أنّه لابدّ للباحث أن ينطلق من مفهوم عالميّة الإسلام، لأنّ علماء الإسلام يؤكّدون على صلاحيّة الإسلام لكلّ البشر ولكلّ زمان ومكان، وهذا ما تبيّنه آيات القرآن الكريم والأحاديث الشّريفة، وقد أورد ابن عاشور عدداً من تلك النّصوص[84]. ثمّ توسّع ابن عاشور في الحكَم الكامنة

(83) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 234.

(84) ذكر ابن عاشور مثلاً الآيتين: "وما أرسلناك [أي يا محمّد] إلّا كافّة =

خلف اختيار النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من بين العرب، فمن الحكم انعزال العرب عن الحضارة، ممّا هيّأهم للاختلاط والتمازج الطيّب مع الشّعوب الأخرى ممّن لا توجد عداوة بينهم وبين العرب، بخلاف الفرس والرّوم البيزنطيّين والأقباط. وكتب يقول:[85]

> ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة ... ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحِكَم والعلل التي هي من مدركات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد ... فنحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها -بما هي عادات- أن يُحمل عليها قوم آخرون في التشريع، ولا أن يُحمل عليها أصحابها كذلك ... ويتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم ... ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها وعن التعرض لهتك العرض بسببها. وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ

= للناس" (سورة سبأ، 28)، "قل يا أيها النّاسُ إنّي رسولُ اللهِ إليكم جميعاً" (سورة الأعراف، 158)، والحديث الشّريف: "كان النبيّ يُرسَل إلى أمّته خاصّة وأُرسلتُ أنا للنّاس عامّة" (رواه مسلم).

(85) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ص 236.

وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: 59]، فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب، فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب . . . فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح، صالحة لأن تتفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد.

لهذا فبناء على مقصد "العالميّة" في التّشريع الإسلاميّ اقترح ابن عاشور طريقة لفهم الأحاديث الشّريفة بناء على فهم سياقها العربيّ الذي تأخذه الأحاديث في الحسبان، وليس بفهم الأحاديث كقواعد للسلوك مطلقة وبلا شروط. من هنا فهم ابن عاشور النصوص التي ذكرناها قبل قليل ضمن مقاصدها الأخلاقيّة التي ترجع إليها، وليس على أنّها كلمات ناجزة بحدّ ذاتها. مثل هذه الطريقة تتيح مرونة عظيمة للشريعة ولتطبيقها ضمن بيئات محلّيّة مختلفة، وخاصة في البيئات غير العربيّة.

المقاصد أرضية مشتركة بين المذاهب الإسلاميّة

من سمات أوائل القرن الحادي والعشرين الانقسام الحاد - غالباً- بين أتباع كلّ مذهب من مذاهب الإسلام وما سواه من المذاهب! أشدّ هذه الانقسامات وأبلغها ضرراً هو النزاع السنّي الشّيعيّ، الذي يرى فيه الكثيرون مجرد انقسام يقوم على دوافع سياسيّة مختلفة ولكنه أخذ صورة "مذهبيّة". ويلاحظ العارفون بمذاهب الفقه والكلام أنّ الفروق الظاهرة في الماضي والحاضر بين مختلف المذاهب الفقهيّة السنّيّة والشّعيّة، ترجع في حقيقة

أمرها إلى خلاف حول ما يمكن أن نطلق عليه لفظ "السّياسة"، لا ما نطلق عليه لفظ "العقيدة". ومهما كان الأمر فقد وصل النزاع إلى كلّ الساحات، من محاكم، ومساجد، وعلاقات اجتماعيّة؛ الأمر الذي جعل تلك الخلافات تصل إلى حدّ النّزاع الدّامي في عدد من الدّول خاصة مع لعب السياسة الدولية دوراً مؤججاً لهذا الصراع، مما لا يخفى. وقد أضافت تلك النزاعات إلى ثقافة واسعة الانتشار من ضيق الأفق وقلّة تقبّل (الآخر) وعدم القدرة على التعايش معه بسلام من أجل الصالح العام.

وقد قمت بدراسة مسحيّة للكتابات في موضوع مقاصد الشّريعة التي كتبها أهمّ الباحثين من السنّة والشّيعة، تبيّن لي من خلالها التطابق الكامل والملفت للنّظر في طريقة البحث لدى الفريقين في موضوع المقاصد[86]. فمواضيع البحث لدى الفريقين واحدة (الاجتهاد، القياس، الحقوق، القيم، الأخلاق، وهكذا)، وكلا الفريقين يرجعان إلى نفس الفقهاء ونفس الكتب (كتاب الجوينيّ "البرهان"، وكتاب ابن بابويه "علل الشّريعة"، وكتاب الغزالي "المستصفى"، وكتاب الشّاطبيّ "الموافقات"، وكتاب الصّدر "الأصول"، وكتاب ابن عاشور "المقاصد")، بل يستخدم الفريقان نفس المصطلحات النّظريّة (المصالح،

(86) انظر مثلاً محمّد مهدي شمس الدّين، "مقاصد الشّريعة"، ومحمّد حسين فضل الله، "مقاصد الشّريعة"، العلواني، "مقاصد الشّريعة"، وعبد الهادي الفضلي، "مقاصد الشّريعة"، في كتاب **مقاصد الشّريعة**، تحرير عبد الجبّار الرّفاعي (دمشق: دار الفكر، 2001)، وانظر أيضاً كتاب **المدخل** للقرضاوي.

الضّروريات، الحاجيّات، التحسينيّات، المقاصد العامّة، المقاصد الخاصّة، وهكذا). فأكثر الخلافات بين العلماء السنّة والشّيعة لا ترجع إلى الأصول ولا المقاصد، وإنما ترجع إلى خلافات حول ثبوت بعض الأحاديث، والتي أدت بدورها إلى بضعة اختلافات في الأحكام العمليّة التفصيلية.

ولكن الطريقة المقاصديّة في التعامل مع الفقه هي طريقة شموليّة، لا تقصر نفسها على حديث شريف واحد أو على رأي ما، وإنّما تأخذ بالمبادئ العامّة والأرضية المشتركة التي يقف عليها كل مسلم. وتخدم المقاصد بدورها الهدف الأسمى وهو وحدة المسلمين وتوافقهم أمام التحديات المشتركة، وهو أولى وأهم من تفاصيل الفقه. ومن هذا المنطلق نجد آية الله مهدي شمس الدّين يحرّم أي اعتداء من قبَل السنّة أو الشّيعة على حد سواء تجاه الطرف الآخر، وذلك بناء على المقاصد العليا والأساسيّة المتمثّلة في التوافق والوحدة والعدل[87].

فطّريقة المقاصد ترفع البحث إلى مستويات عليا يُنظر من خلالها إلى الأمور، وهي بهذا تتغلّب على الخلافات السّياسيّة التي انحدرت إلينا عبر تاريخ المسلمين، وتشجّع على ثقافة التّصالح والتعايش السّلمي التي نحن في أشدّ الحاجة إليها.

المقاصد أساساً للحوار بين الأديان

الرؤية المنظومية لدراسة الأديان systematic theology هي منهج

(87) شمس الدّين، "مقاصد الشّريعة"، ص 26.

في دراسة الأديان عموماً أو دين بعينه، عن طريق رسم صورة كلية عن ذلك الدّين. في هذه الدراسة تؤخذ في الاعتبار كلّ الجوانب المتّصلة بمنظومة هذا الدّين من تاريخه وفلسفته، إلى علومه وأخلاقه، وذلك من أجل رسم شكل تصوّر عامّ عن أسس وأصول وكليات ذلك الدّين. وتكتسب هذه الطّريقة المعاصرة، طريقة "دراسة الأديان كمنظومات" شعبيّة متزايدة، وخاصّة فيما يخصّ الثيولوجيا المسيحيّة، والتي تتناول مختلف المذاهب المسيحيّة.

تضع هذه المنهجيّة المسيحيّة أسئلة لدراسة الدين عندهم، من أهمها: ماذا يعلّمنا الكتاب المقدّس كله إذا نظرنا إليه اليوم نظرة شاملة لمعرفة رأيه في موضوع محدّد؟[88] فمن هنا يشمل مثل هذا البحث "طريقة في جمع كلّ النّصوص ذات العلاقة بمواضيع مختلفة محدّدة من الكتاب المقدّس وضمّها معاً بشكل متكامل"[89]. والموضوعات المدروسة متعددة، بما في ذلك: الصّلاة، والعدل، والاستقامة، والعطف، والرّحمة، والوحدة، والتنوّع، والأخلاق، والخلاص، ومواضيع أخرى متنوّعة وردت في هذه الدراسات[90]. من هنا فإنّ هذه المنهجيّة تستخدم "طريقة

(88) وين جروديم Grudem، الثيولوجيا المنهجية Systematic Theology (ليستر وجراند رابيدز: مطبعة إنتر فارسيتي ودار نشر زوندرفان، 1994، 2000)، ص 21.

(89) المصدر نفسه، ص 22.

(90) انظر مثلاً المصدر نفسه، ص 67، 65، 110، 119، 123، 135، 143، 164، 172، 189، 208.

الاستقراء"،[91] والتي تقود الباحث إلى "تجميع، وتصنيف، وتكامل" ما أسموه "الحقائق المتناثرة"، بل يشمل البحث "الحقائق غير المستساغة في حد ذاتها" حتّى يتبيّن من خلال البحث العلاقات فيما بينها و"الأفكار الحاكمة"[92] وراءها، أو "الأفكار الكلية"، على حد تعبيرهم[93].

يمكن أن يفيدنا أن نذكر هنا تبرير تشارلز هودج (1797-1878م) لضرورة الطريقة المنهجيّة في الثيولوجيا بناء على ما يلي:[94]

1- إنّ تكوين عقل الإنسان يجعل من غير الممكن له أن يتجنّب محاولة أن "يضفي المنهجيّة والنظرة الكلية التوفيقية على الحقائق التي يقرّها العقل جزئياً".

2- إنّها تفيد في تجميع الحقائق المفردة لتصوغ منها شكلاً أعلى من المعرفة.

3- إنّ هذه الطريقة ضروريّة من أجل تحقيق عرضٍ مرضٍ

---

(91) تشارلز هودج Hodge، الثيولوجيا المنهجيّة، تحرير إدوارد جروس (نيوجرسي: منشورات بي وآر (P&R Publishers, 1997، ص 26.

(92) لويس بيرخوف، **الثيولوجيا المنهجيّة** (جراند رابيدز: ويليام بي إيدرمانس، 1996م)، ص 15.

(93) روجر أولسون، **موزاييك العقائد المسيحيّة: عشرون قرناً من الوحدة والفرقة** The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity (داونرز جروفز: مطبعة انترفارسيتي InterVarsity, 2002) ص 74.

(94) تشارلز هودج، **الثيولوجيا المنهجيّة**، صفحات 24-25.

للحقيقة "لحمايتها من الاعتراضات".

4- إنّ هذه هي طبيعة العالم المادّيّ وطبيعة الوحي على حد سواء، كما بيّن ذلك الله تعالى، فهو الذي أراد أن "يجتهد البشر في دراسة صنعه تعالى، وأن يكتشفوا العلاقات العضويّة الأخّاذة في مصنوعاته، والعلاقة البنيويّة المتوائمة فيما بينها".

يمكن أن نلاحظ أن الرؤية المنظومية في دراسة الأديان كما عرضناها، تنطوي على جوانب تشابه كبير مع منهج دراسة مقاصد الشّريعة عند علماء الإسلام، وهو -كما عرض هذا الكتيب في ثناياه- منهج يبحث باستقراء النصوص عن الكليات والأساسيّات، كالعدل، والأخلاق، وأنواع المصالح.

وتحدّد نظريّة المقاصد عدّة مجالات من الضروريّات التي تحرص الشّريعة على حفظها وحمايتها، وذلك مثل "حفظ الدّين، وحفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العقل، وحفظ النّسل"، كما مر[95]. وكذلك الباحثون أصحاب الرؤية المنظومية لدراسة الأديان، فإنّهم يبحثون في أفكار مشابهة، كالحفاظ على الحياة والصحّة "بمنع شرب الكحول إلى حدّ السّكر" مثلاً. مع ملاحظة أن الموقف الإسلاميّ يختلف عن هذا، لأنه يحرّم كلّ

(95) الغزالي، **المستصفى**، المجلّد الأول، ص 172، ابن العربيّ، أبو بكر المالكي، **المحصول في أصول الفقه**، تحرير حسين علي اليادري وسعيد فوده، الطبعة الأولى (عمّان: دار البيارق، 1999)، المجلّد الخامس، ص 222، الآمدي، **الإحكام**، المجلّد الرّابع، ص 287.

الشراب المسكر مهما قلّت كمّيّته ومهما اختلفت نوعيّته، وهذا من باب "سدّ الذّريعة" إلى السّكر. وهم يبحثون كذلك في أهمّيّة العناية بالعائلة ورعايتها، وهو أيضاً قريب من البحث في حفظ النسل ومصلحة الأسرة[96]. وقس على ذلك.

وتتيح النّظرة المقاصديّة لعلماء الدّين أن يضعوا التعليمات والأوامر الدّينيّة المحدّدة ضمن إطار عام من المبادئ والأهداف التي تكمن خلف تلك التعليمات والأوامر وتضبطها، بدل أن يكون تركيزهم على فهم التعاليم بشكل تجزيئي ينفصل كلّ منها عن غيره؛ لأنّ هذا الفهم الأخير يجعل صاحبه ينظر إلى الأحكام نظراً حرفيّاً، ولا يرى أهمية ومركزية القيم الأخلاقيّة التي ترمي إليها الأوامر المختلفة في مختلف جوانب الدّين، وأنّ الأوامر تختلف صيغها وأشكالها بتغيّر البيئات التي يجب تطبيق تلك الأوامر فيها.

لهذا فإنّني أعتقد أنّ منهج التعامل مع دراسة الدّين على أساس المقاصد، أو ما يسمونه النظر الكلي المنظومي، يمكن أن يكون له دور كبير في الحوار بين الأديان وفي تقدّم فهم الأديان بعضها لبعض. فنظرة المقاصد تقدم عموميّات لا بدّ منها من أجل ذلك الحوار والفهم.

---

(96) وين جروديم، الثيولوجيا المنهجيّة، ص 124، 208، 241، 781، 1009.

أسئلة وأجوبة حول الأخلاق

وصلتني أسئلة عديدة من الناس في عدّة دول، كانت قد جاءتني فيما مضى عبر الموقع الإلكتروني: islamonline.net، على التفريعة التّالية: readingislam.net، وقد وجّهت الأسئلة إلى الندوة الإلكترونية: (اسأل عن الإسلام) التي كانت ضمن ذلك الموقع، ومنها ما وصلني بالبريد الإلكترونيّ أيضاً. أسرد بعضاً من هذه الأسئلة فيما يلي، ولكنّي أسمح لنفسي أن أدخل عليها وعلى الأجوبة بعض التعديلات، حتّى أنقّيها ممّا لا يهمّ القارئ لهذا الكتيّب. والهدف من هذه الأسئلة والأجوبة هو توضيح كيف يمكن لمقاصد الشّريعة أن تعطي الحلول لمشكلات معاصرة ملحّة فيما يتّصل بالشريعة الإسلاميّة، وهي أسئلة كثيراً ما يطرحها المسلمون وغير المسلمين في كلّ مكان.

(سؤال): حينما نتحدّث عن "المقاصد" في الشرّيعة عموماً فإنّنا نتحدّث عن "الأخلاق"، أليس كذلك؟ إنّني لكوني مسلماً يعيش في الغرب أرى هوّة ضخمة بين المبدأ الأخلاقيّ الإسلاميّ والمبدأ الأخلاقيّ في الغرب. هذه الهوّة تتعلّق بقضية ثبات وتتطور الأخلاق، أعني أنّ ما كان يُعَـدُّ سيّئاً بحسب نظرة الإسلام منذ أربعة عشر قرناً لا يزال سيّئاً في هذا الدّين، غير أنّ الأمر ليس كذلك في المبدأ الأخلاقيّ الغربيّ، وفيه تتغير وتتطور النظرة الأخلاقية مع تغير الزمان. أرجو أن تعطوني مرئيّاتكم حول هذا الموضوع.

(**الجواب**): أعطي الجواب عن هذا السؤال المهمّ والرّئيسيّ في نقطتين:

(1) علينا أن نفرّق بين القيم الأخلاقيّة (وهذه هي المثل العليا أو المقاصد)، والخيارات الأخلاقيّة (وهي تطبيقاتٌ للقيم التي ذكرناها في وقائع الحياة). فالمقاصد والقيم العليا (مثل العدالة، والمساواة، والأمانة، والحرّيّة، والعفة، والتسامح، إلى آخره) لا تخضع "للتّطوّر" بتغيُّر الزّمان أو المكان، وإنما هي ثوابت. وأمّا السلوكيات الأخلاقيّة، وهي التطبيقات العمليّة لهذه المثل في واقع الحياة، فإنّها يمكن أن تتغيّر حسبَ تغيّر الزّمان أو المكان، ولكن بالطريقة التي تحفظ وتعزّز المثل الأصليّة. فالعدالة مثلاً أصل أصيل في كل زمان ومكان، ولكنّ الحكم بالعدل في قضايا المحاكم مثلاً مشروط بما يعتبره المجتمع "عدلاً" في سياق الثقافة والظروف الواقعيّة. ذلك لأن العدالة تستتبع شروطاً حقوقيّة محدّدة، ومسئوليّات معيّنة، تقع على عاتق كلّ فرد من أفراد العائلة أو المجتمع أو الحكومة، ضمن النظام الاجتماعيّ والاقتصادي والسياسي السّائد. وهذه الحقوق والمسئوليّات يمكن أن تتغيّر إذا انتقلنا إلى نظام اجتماعيّ تختلف فيه أدوار أفراد العائلة اختلافاً بيّناً، أو نظام سياسي أو اقتصادي استقر على أعراف وحقوق معينة للأفراد أو الجماعات. فهذا الاختلاف في الخصوصيات الثقافيّة -ما دامت في حدود المشروع والمعروف- يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار إذا أريد للعدالة نفسها أن تتحقّق.

(2) ولكن يجدر بنا التأكيد على أن العبادات تؤخذ كما هي وتطبق حرفياً، وليست خاضعة للتغيّر بتغيّر الظروف، وهي إذن أساس الشريعة الإسلاميّة الذي يجب على كلّ مسلم أن يتمسّك به في كل زمان ومكان. فالصّلوات اليوميّة الخمس مثال على العبادات التي ليست عرضة للتغّير (وكذلك طريقة أداء الصّلاة، وطريقة الوضوء قبلها، وأعدادها، وأوقاتها، وحركاتها من ركوع وسجود، وماذا يقول المصلّي، إلى آخره)، وكذلك الزكاة (بما في ذلك النسب والأعداد المفروضة، ومستحقّو الزّكاة، إلى آخره). وفي هذه العبادات وفي غيرها يتّبع المسلم هديّ النبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم دون تجديد ولا تغيير عليها. وليس لأحد أن يظنّ أنّه يملك من الحكمة أو المبرّرات ما يتيح له أن يدخل عليها أيّ تعديل. أمّا الأعمال التي هي من باب "المعاملات"، فهذه تتأثّر بمقدار ما يتحقّق من الحكم المقصودة من ورائها، وبمقدار ما يتحقّق من مبرّراتها.

ولكن نؤكد هنا أيضاً أن تحريم أعمال محدّدة (مثل شرب الخمر قليله أو كثيره، والقمار، والرّبا، والزّنا) يقع في نطاق العبادات بالمفهوم الذي عرضناه؛ فقد وردت في الكتاب والسنّة في عبارات قاطعة غير قابلة للجدل ولا الاجتهاد. ويمكن للباحث أن يتأمّل في الحكم المتحقّقة من هذه الأحكام، ولا ريب أننا يمكن أن نتوصّل إلى شيء من الحكم وأن يحاور بعضنا بعضاً فيما يراه أحدنا هو الحكمة وما يرى الآخر أنه حكمة، وهكذا. لكن هذا لا ينفي أنّ هناك أحكاماً وردت في الكتاب والسنّة على كلّ مسلم أن يلتزم بها مادام ملتزماً بالإسلام.

(سؤال): كيف يمكن للشريعة الإسلاميّة أن تساعد على نموّ الأخلاق في المجتمع الإسلاميّ في هذا العصر الذي تتسارع فيه التغيّرات؟

(الجواب): تمتلك الشّريعة الإسلاميّة سمة تتفرّد بها، وهي أنّها تهدف من خلال فرض كلّ حكم من أحكامها الشرعيّة أن تحقّق مقصداً أخلاقيّاً محدّداً. فالعبادات والمعاملات الإسلاميّة على حد سواء تهدف كلّها إلى مقاصد أخلاقيّة محدّدة. والرّسول صلّى الله عليه وسلّم إنّما بعث "ليتمّم مكارم الأخلاق"، كما قال هو عن نفسه. وإذا أردنا أمثلة محدّدة، فالقرآن الكريم يقول عن الصّلاة المفروضة إنّها: ﴿تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العَنكبوت: 45]، وأنّه في فترة الحجّ: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البَقَرَة: 197] وأنّ المقصود بالزّكاة (كما في الحديث الشّريف) أن تؤخذ من الأغنياء وترد إلى الفقراء. وكلّ الأحكام الشرعية في مجال المعاملات التجارية والعقود وما إلى ذلك تهدف إلى ترسيخ قيم أخلاقية محدّدة، مثل حفظ الحقوق المالية، والعدل، والأمانة، وعدم الغش، وحماية الضّعيف، إلى آخره. فلو أنّ شريعة الإسلام طبّقت بالشّكل الصّحيح فإنّها ستنشر الأخلاق في المجتمع. وبعبارة أخرى فإنّ الشريعة الإسلاميّة "قانون أخلاقيّ" وليست "قانون رجال الدّين"، حسبَ مصطلحات العالم المعاصر.

(سؤال): يقول القرآن عن محمّد صلّى الله عليه وسلّم إنّه "رحمة للعالمين". فكيف يكون هذا ونحن نرى نظام الشريعة

الإسلاميّة بكلّ صلابته؟ ألا ترى تناقضاً بين صلابة الشّريعة والرّحمة التي تذكرها الآية على أنّها الغاية العليا من بعثة محمّد؟ أرجو أن تلقي بعض الضّوء على هذا الموضوع؟

(الجواب): نعم إنّ الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم هو ﴿رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبيَاء: 107]. ولكن لا أظنّ أنّ هناك مشكلة في الشّريعة، لأنّها تمثّل نظام الإسلام الذي هو رحمة للبشر ونظام أخلاقيّ على أعلى درجات الرقي. وكثيراً ما أتذكّر في مثل هذا السّياق كلمات للفقيه الكبير شمس الدّين بن القيّم (توفّي عام 748هـ/ 1347م)، يقول فيها:

الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل.

لكنّ هناك مشكلات كبرى حدثت بسبب أخطاء في فهم بعض البشر قديماً وحديثاً للشّريعة، وأخطاء أخرى في تطبيقهم لها، مما يعطي انطباعاً خاطئاً عنها كالذي ذكرته في سؤالك. لهذا فمع أنّ الشّريعة نفسها تهدف إلى تحقيق المقاصد من عدل ورحمة وحكمة ومصلحة، فإنّ بعض النّاس ممّن يحتلّون مناصب ثقافيّة وسياسيّة مهمّة يسيئون استخدام الشّريعة لتكون وسيلة للنفوذ أو التربح. لهذا فإنّ هؤلاء ينشرون فهمهم الخاصّ للشّريعة من أجل تحصيل منافع دنيوية لأنفسهم. لا ريب أنّ أمثال هؤلاء يسيئون

لصورة الشّريعة ويسيئون للإسلام أكثر مما يسيء إليه أعداؤه.

(سؤال): الحبّ غاية أسمى في الحياة، وتبادل الحبّ وحصول الإنسان عليه من الشّخص المناسب حقّاً هو أقصى ما يتمنّاه المرء من سعادة. فلماذا لا تترك لنا الحرّيّة في أن نستمتع بالحبّ بسلام، من دون أعباء حياة الأسرة وتعقيداتها؟ كيف يمكن أن تعتبر من الخلق القويم تحريم استمتاع الجسد بثمرات الحبّ، وأن نعتبر هذا التحريم أحد جوانب "المقاصد الأخلاقيّة للشّريعة"؟

(الجواب): هذا جانب من الجوانب التي أساء إلى الشّريعة فيها سلوكُ كثير من المسلمين. صحيح أنّ الحبّ -بالمعنى الذي تقصده- هو من أجمل النعم التي أعطاها الله للإنسان في هذه الحياة، ومن الطّبيعيّ تماماً أن يحبّ الإنسان إنساناً آخر، وأن يرغب في علاقة جسديّة تعبّر عن ذلك الحبّ. والإسلام لا يعادي هذه الطبيعة، وإنّما ينظّمها! من قال إنّ الإسلام يمنع الحبّ؟ إنّ ما حرّمه الإسلام هو بالتحديد: "الاستمتاع الجسديّ بين شخصين غير متزوّجين". ولكن، لماذا حرّم الإسلام هذا؟ لأنّ الإسلام يوازن بين عاطفة الحبّ هذه وبين قيمة أخرى، وهي ازدهار الأسرة وسعادتها، فالأسرة في نظام الإسلام هي أساس سعادة المجتمع.

فإذا اقترف رجل متزوّج أو امرأة متزوّجة الزّنا فإنّهما اقترف "جريمة" بنظر الإسلام، لأنّ عملهما وإن كان -ربّما- تعبيراً عن الحبّ، فإنّه يصادم تماماً معنى الأسرة كما يسعى الإسلام إلى

تحقيقه. وأمّا إذا كان المحبّان غير متزوجين، فإنّ الإسلام لا يمنعهما من أن يحبّ أحدهما الآخر، ولكنّه يحرّم عليهما أن يعبّرا عن هذا الحبّ بلغة الجسد ما لم يتزوّجا. وهنا أيضاً يقصد هذا الحكم إلى الموازنة بين الحبّ وقيم العائلة، لأن الإسلام يشجّع على الزّواج وييسّره بطرق مختلفة، لهذا يقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لم أر للمتحابين مثل النكاح". فالإسلام يشجع على الزواج لأن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الموقف إذا كان هناك ولد نتيجة للعلاقة الجسديّة بين شخصين غير متزوّجين؟ هل هذا من الإنصاف للأطفال أن يدخلوا الدّنيا بنتيجة علاقة ليس فيها رابط الزّواج والتزام الزوجين؟

كما أذكُر أيضاً -نظراً لما ذكرته في سؤالك- أنّه إذا اختار الزوجان تأجيل مسألة الأولاد لسببٍ ما، ربّما لأنّهما في سنّ لا يناسب، أو بسبب ما أسمّيته أيها السائل "أعباء حياة الأسرة وتعقيداتها"، فإنّ الإسلام لا يعارض هذا. ولكن إذا كان للولد أن يأتي، فلابد أن يأتي ضمن نطاق الأسرة، وهذا ينقذ الأطفال من مقدار كبير من الإجحاف، ويكفينا للتدليل على ذلك أن ننظر في حالة الأعداد الكبيرة والمتزايدة من الأسر في مختلف أرجاء العالم التي تقوم على أحد الأبوين - خاصة الأم. إذن فالحبّ أمرٌ رائع كما ذكرت، ولكنّ الإسلام يهدف إلى موازنة ذلك بالأهداف المجتمعيّة والأسريّة الأخرى.

(سؤال): كيف يمكن أن تقولوا إنّ الإسلام نظام أخلاقيّ مع أنّه يشجّع على الإرهاب؟

(**الجواب**): سأجيب عن هذا السّؤال بأن أحدّد فيما يلي ما لا يدخل في المفهوم الصحيح للإرهاب، ثمّ ما يعتبر إرهاباً حقيقياً، وبعد ذلك يصبح الجواب بَدَهيّاً.

* ليس للإرهاب دين، وليس من الصّحيح أن يقال عن الإسلام، أو المسيحيّة، أو اليهوديّة، أو الهندوسيّة، أو البوذيّة، إنّ أيّاً منها مرتبط بالإرهاب. أليس أفضل مصدر لمعرفة أيّ دين هو كتابه المقدّس؟ فنحن نجد في كل الكتب المقدّسة لهذه الأديان نظرات في فهم الخالق والعالم، ونجد أيضاً أنّ كلّاً منها تدرِّب أتباعها على مبادئ محدّدة من الأخلاق وسموّ الرّوح، هذا مع خلافات معروفة فيما بينها في الطريق إلى ذلك.

* وليس الإرهاب هو العنف، فكلّ البشر العاقلين يعتقدون أنّ بعض العنف مشروع ومبرّر. والكلّ يتقبّلون أن يستخدم الإنسان العنف للدّفاع عن نفسه، فنحن نعلم أنّ هذا لا بدّ منه إذا هاجمك أحدهم في الطريق العام، والعنف لا بدّ منه أحياناً للقبض على المجرمين وعقابهم (وهذا من عمل الحكومة). والنّاس يستخدمون العنف للصّيد بشكل مشروع (ما لم يكن المرء من أنصار الامتناع عن اللّحوم). ففي كلّ هذه الأمثلة لا يرى النّاس العنف خاطئاً، ليس العنف بحدّ ذاته ذنباً، وإنّما يكون السّياق المعيّن الذي استخدم فيه العنف هو الذي يجعله فضيلة أو ذنباً.

* وليس الدّفاع عن النفس إرهاب. تصوّر مثلاً أنّ بعض الأشخاص حملوا السّلاح إلى منطقتك، وطردوك من منزلك،

واحتلّوه، دون أن يدافع عنك أحد. ألا ترى أنّه من حقّك في هذه الحالة أن تدافع عن نفسك؟ لكنّ مثل هذا الدّفاع عن النّفس لا يبرّر لك أن توقع الظّلم على الأبرياء، وأن يقتصر الهجوم على من هاجموا بيتك.

* وليس الإرهاب مقصوراً على الأفراد، فهناك مجموعات إرهابيّة، يستخدّمون أفراداً مدرّبين على العنف لتحصيل أهدافهم، وهناك حكومات إرهابيّة، تستخدم الجيوش والأسلحة على درجات متفاوتة من التدمير ضدّ الأبرياء. فالناس يحصل أن يقع عليهم "الإرهاب" ويقع عليهم الأذى من أنواع غير مباشرة من الإرهاب، كالتجويع، والتعذيب، والحرمان من العناية الصّحيّة، والقيود الاقتصاديّة على نطاق واسع، وهكذا.

* وليس الإرهاب مقصوراً على المناطق المدنية التي ليست في حالة حرب، فكثيراً ما تقع أعمال الإرهاب في البلاد التي هي في حالة حرب، وذلك حينما تهمل وتغفل أخلاقيّات الحرب الأساسيّة في التعامل مع المدنيّين، أو الجنود، أو أسرى الحرب.

لهذا فإنّ أيّ عمل يكون من أعمال الإرهاب إذا كان يقع من خلاله الأذى أو الضّرر على مدنيّين أو عسكريّين أبرياء بطريقة تناقض مبادئ العدالة وحقوق الإنسان. ونستطيع الآن أن نقدّم تعريفاً للإرهاب بنظرة مقاصديّة: أن الإرهاب هو عمل يقع فيه أيّ شكل من أشكال الضّرر على بعض المدنيّين أو غير المدنيّين بشكل يصادم مبادئ العدل وحقوق الإنسان.

obeikan.com

خلاصة

إنّ تطبيق الشّريعة الإسلامّية في هذا العصر (أو سوء تطبيقها بمعنى أدق) كثيراً ما يكون اختزاليّاً لا شموليّاً، حرفيّاً لا أخلاقيّاً، أحاديّ البعد لا متعدّد الأبعاد، يرى الأمور بمنظار الأبيض أو الأسود فحسب دون اعتبار تعدّد جوانب المواضيع، تفكيكيّاً لا تركيبيّاً، يعتمد على الإشارات والألفاظ لا على المقاصد والغايات خلف أحكام الشّريعة الإسلاميّة. يضاف إلى ذلك ما نراه من مجازفات في مزاعم "اليقين العلميّ" (أو ما يقابله من "اللاعقلانيّة المابعد الحداثية")، ومن زعم أنّ للمجتهدين أو الرواة "عصمة" (أو ما يقابله من "تاريخيّة" النّصوص الشرعية نفسها). كلّ ذلك يزيد في ضعف الرّوحانية، ويزيد في عدم السماحة مع المخالفين في وجهات النظر، ويزيد من الإيديولوجيّات العنيفة، والحريات الضائعة، والنظم السياسيّة الاستبداديّة. لهذا فإنّ نظرية "مقاصد الشّريعة" ترفع مستوى النقاش في القضايا التشريعيّة إلى مستوى أعلى من النّاحيّة الفلسفيّة، وتتغلّب على الفروق التّاريخيّة التي أدت إلى التنازع بين المذاهب، وتشجّع على ثقافة المصالحة والتعايش السّلميّ اللّذين اشتدّت الحاجة إليهما في كل أنحاء العالم. وأخيراً، فإنّ وضع المقاصد موضع التّنفيذ يجب أن يأخذ مكانه في اهتمام كلّ

متخصّصي الشريعة وواضعي السياسات المختلفة، بصرف النظر عن أسمائهم ومذاهبهم، على أساس أنّ صلاحيّة أيّ اجتهاد هو بقدر تطابقه مع تحقيقه لمقاصد الشّريعة.

obeikan.com