نتائج البحث

عرض هذا الكتاب بحوثاً عديدة تتناول مختلف الزوايا المتعلّقة بفكرة الكتاب، وهي اقتراح مقاربة منظومية مقاصدية لفلسفة وأصول التشريع الإسلامي. وألخّص فيما يلي ما توصّلنا إليه من نتائج تتراوح ما بين النظريّة الفلسفية إلى الآراء الفقهيّة، والتقسيم التالي هو حسب ترتيب المواضيع والقضايا التي أثرناها في هذا الكتاب.

المفاهيم التاريخيّة وتصنيف المقاصد

نالت تعريفات المقاصد التاريخيّة والمعاصرة وتصنيفاتها اهتماماً خاصّاً في هذا الكتاب. فقد كان الفقهاء يستخدمون تعبير "المقاصد" بمعنى الأغراض والأهداف والمبادئ والنيّات والمآلات، كما استخدموه للتعبير عن "المصالح" بشكل عام. والمقاصد عُرّفت في الماضي وفي البحث المعاصر بتعريفات عدة اعتباراً لأبعاد مختلفة، منها مثلاً: مستويات الضرورة، وبحسب الأبواب الفقهية التي تتعلق بمقاصدها، وبحسب القاصد نفسه، أي المقاصد بمعنى النيات، كمقصد المكلف ومقصد الرسول ﷺ، وحسب مستويات العموم والخصوص. وقد رأينا أنّ هذه المقاصد التي استخلصها الفقهاء للشريعة تشبه إلى حد كبير هرم ماسلو الذي طرحه في أواسط القرن العشرين حول الدوافع البشرية.

من ناحية أخرى فقد انتقد المنظّرون المعاصرون للفقه التصنيفات التاريخيّة للضرورات لعدد من الأسباب، منها مثلاً نظر الفقهاء الأقدمين إلى الضرورات من منظور فرديّ، ممّا يهمش الاعتبارات والقيم العامّة والإنسانيّة،

وانتقدوا كذلك أنّ استقراء المقاصد تم بناء على استعراض الكتابات والفتاوى الفقهيّة لا بناء على استقراء الكتاب والسنّة فحسب وهما الأصل. وهكذا فإنّ البحث المعاصر في الفقه أدخل في الاعتبار تصنيفات للمقاصد مبنيّة على التخلّص من جوانب القصور التي لاحظوها. ورأينا كيف يعكس كلّ عرض للمقاصد المعاصرة منظور العالِم الذي يقترح المقصد، وتوجّهه الإصلاحيّ، ورؤية "التجديد" في الفقه الإسلاميّ عنده. وهكذا فإنّ أفضل ما نصف به "بنية" المقاصد هو أنّها بنية متعدّدة الأبعاد، بحيث تكون فيها مستويات الضّرورة، والأبواب، والقاصدين، ومستويات العموم والخصوص، وغيرها - تكون كلّها أبعاداً صحيحة تمثّل منظورات صحيحة وتصنيفات معتبرة.

كما إنّني أوافق الشيخ الطاهر بن عاشور في أنّ مقصد "الحريّة" -وهو ما طرحه عدد من الكتّاب والفقهاء المعاصرين ضمن مقاصد الشريعة- يختلف عن مقصد الحرّية بمعنى العتق، والذي ذكرته المذاهب التاريخيّة مقابلاً للعبوديّة (بمعناها التاريخي على أي حال)، وليس الحرّيّة بالمعنى المعاصر المعروف. إلا أنّ المعنى المعاصر للحريّة أصيل وواضح في عدد من المفاهيم الإسلاميّة وإن كان التعبير عنها كان بمصطلحات مختلفة.

كما استعرض هذا الكتاب تطور نظريّات مقاصد الشريعة على مدى التاريخ الإسلامي، بدءاً من عصر النبيّ ﷺ وما بعده، وحتى العصور الحديثة. ولعل من المفيد أن نلخّص فيما يلي ذلك العرض التاريخيّ، بدءاً من اجتهادات الصّحابة رضي الله عنهم -وخاصّة عمر- وحتّى الشاطبيّ، الذي تطوّرت على يديه نظريّة المقاصد إلى أقصى درجاتها التي وصلت إليها في التاريخ الماضي.

كان اجتهاد عمر دليلاً على أنّ الصّحابة لم يكونوا يلتزمون في كلّ الحالات بما أطلق عليه الأصوليّون لاحقاً "دلالة اللفظ" وكثيراً ما استخدم الصحابة ما أطلقنا عليه في هذا الكتاب "دلالة المقصد". غير أنّ فكرة المقاصد لم تكن موضوع دراسات مستقلّة أو اهتمام خاصّ حتى نهاية القرن الثالث الهجري، حينما ظهر أوّل كتاب معروف استخدم فيه مصطلح

"المقاصد" في عنوان دراسة حول الصلاة، والذي كتبه الترمذي الحكيم. وأوّل كتاب حول مقاصد المعاملات هو كتاب أبي زيد البلخي **الإبانة عن علل الديانة**، وأقدم مخطوطة حصلت عليها حول موضوع المقاصد هو كتاب القفال الكبير الشافعي **محاسن الشريعة**، ودعوت في هذا البحث إلى توجيه اهتمام أكبر إلى المخطوطة المذكورة كخطوة مهمّة في دراسة نظريّة المقاصد.

وأخيراً فإنّه خلافاً لما يشاع بأنّ البحث في مقاصد الشريعة كان حتى القرن العشرين مقصوراً على علماء المذاهب السنيّة، فإنّ كتاب ابن بابويه الصدوق القمّي **علل الشريعة** هو أقدم كتاب ألفه عالم شيعيّ حول المقاصد، وهو كتاب مهم كذلك.

وأمّا بالنسبة لتاريخ مصطلح حفظ الضرورات؛ فإنّ أقدم تصنيف نظريّ لها كان ما كتبه العامري الفيلسوف في كتابه **الإعلام بمناقب الإسلام** عن تصنيف الحدود. ثم جاء الإمام الجويني فكان هو الذي صاغ العبارات المختلفة لـ "الضرورات" التي لا نزال نستخدمها إلى اليوم. وكتاب الجويني **غياث الأمم** إسهامٌ آخر قيّم في نظريّة المقاصد، ومشروع مبكّر في "إعادة صياغة" الفقه الإسلامي بناء على مقاصده. وأمّا الإمام أبو حامد الغزالي، وهو تلميذ الجويني، فلم يعط حجّيّة مستقلّة لأيّ من المقاصد والمصالح التي بحثها، ولعلّ السبب في ذلك كان مذهبه الشافعيّ. غير أنّ مساهمة الغزالي كانت مهمّة حين طرح "المقاصد" بوصفها علّة في بعض اجتهاداته، رغم وصفه لها بعدم "الانضباط" وأنها "موهومة".

ثم إنّ أهمّ تطوّر في نظريّة المقاصد عند السلف كان على يد الإمام الشاطبيّ في كتابه **الموافقات في أصول الشريعة**. وكنت قد ذكرت ثلاث نواحٍ أسهم بها الشاطبيّ في تطوير نظريّة المقاصد، وهي الانتقال بها من "مصالح مرسلة" إلى "أصول الشريعة"، ومن "الحكمة وراء الحُكم" إلى "أصل الحُكم" ومن "الظنّيّة" إلى "القطعيّة".

أهميّة المفاهيم المعاصرة في المقاصد

واستعرض هذا الكتاب تطوّر نظريّات المقاصد ومفاهيمها، واحتجّ بأنّ

المفاهيم المعاصرة هي أقرب لمعالجة القضايا المعاصرة الملحّة من المفاهيم التاريخيّة التقليدية. وقد بيّنا كيف أنّ "حفظ النسل" تطوّر ليصبح "حفظ الأسرة"، و"رعاية العائلة"، وأطروحات حول "نظام اجتماعيّ إسلاميّ" مدنيّ. وكيف أنّ "حفظ العقل" تطوّر ليصبح تنمية "التفكير العلميّ" و"الملكات العلمية"، و"السفر في طلب المعرفة"، و"معالجة عقليّة القطيع"، وحتّى "تجنّب هجرة العقول" أيضاً. وكيف أن "حفظ العِرض" تطوّر ليصبح "حفظ الكرامة البشريّة" ثم "حفظ حقوق الإنسان".

وكان ممّا طرحته أنّ مقاربة حقوق الإنسان على أساس المقاصد يمكن أن تدعم الإعلان العالميّ الإسلاميّ لحقوق الإنسان بفكرة أنّ الإسلام يمكن أن يضيف أبعاداً دينية جديدة وإيجابيّة إلى منظومة حقوق الإنسان.

ومن ناحية أخرى فإنّ "حفظ الدين" قد تطوّر كما بيّنا في هذا الكتاب ليشمل بالإضافة إلى حفظ الإسلام "حريّة العقيدة" بالتعبير المعاصر. وأنّ "حفظ المال" تطوّر ليصبح علماً على أفكار "التنمية الاقتصاديّة" و"تقليص الهوّة بين المستويات الاقتصاديّة" وغيرها. وطرح هذا الكتاب "التنمية البشريّة" تعبيراً معاصراً بديلاً عن مفهوم "المصلحة". والتنمية البشرية قابلة للقياس العلميّ من خلال "الأهداف التفصيلية" التي طرحها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وهو مفيد جداً.

تعددية التخصصات

إنّ خبرة هذا البحث المتعدّد التخصصات أثبتت لي أنّ فكرة "التخصص" لا يجوز أن تكون عقبة في طريق الإبداع الفكري، أو في طريق استحضار واستثمار مفاهيم مجردة مفيدة لأي بحث علمي جاد، وأنه لا يجوز أن يتخذ التخصص في ميدان واحد من ميادين البحث ذريعة لاحتكار الحقيقة ومصادرة الآخرين في ميادين المعرفة الأخرى، أو ذريعة لكبح الإبداع وكسر المألوف، أو ذريعة لمنع ظهور الأفكار الجديدة ولو كانت نافعة.

وفيما يخصّ تطوير وتجديد ميدان الفقه الإسلاميّ وأصوله، فإن من

الضّروريّ أن نكون منفتحين على الأفكار البنّاءة في ميادين البحث الأخرى ذات العلاقة، وما لم نفعل ذلك فإنّ نظريّة الفقه الإسلاميّ ستبقى محصورة بشكل ضيّق ضمن حدود الفقه المتوارث ومخطوطاته، وستبقى نتائج أحكام الفقه الإسلامي وكأنها قد "عفا عليها الزمن".

التحليل المنظومي

كان التوجّه التاريخي العام للتحليل الفلسفيّ اختزالياً أحاديّ البعد ثنائي النتائج، بدلاً من أن يكون كلياً شموليّاً متعدد الأبعاد، وكان تركيز نظرية التحليل الرئيس على العلاقات الجامدة بين عناصر مفكّكة، بخلاف التحليل المنظومي الذي هو مقاربة ديناميّة وكليّة. ولأن التحليل المنظومي يقوم على تعريف المنظومات، فلابد لمن يقوم بالتحليل أن يبدأ بتعريف "المنظومة" وسماتها ثم يقدّم بعد ذلك تحديداً للسمات المنظومية لما يجري تحليله. غير أنّ الطرق الحاليّة القائمة على المنظومات لا تزال قائمة على تعريف مبسط للمنظومات بوصفها "مجموعات من الوحدات المتفاعلة" ويفوتها بهذا مختلف سمات المنظومات العديدة، وهي ذات فائدة جمة في التحليل. يضاف إلى هذا أن كثيراً من النظريات المبنيّة على الترتيب الهرميّ تميل بشكل رئيس إلى التعامل مع العالم الماديّ، وعلى هذا فلا تنطبق على البحث في مجال الأفكار والتشريع. يضاف إلى هذا أنّ كثيراً من التصنيفات المبنيّة على المنظومات لا تزال أحادية البعد، تقسم الأمور بصورة ثنائيّات بسيطة متقابلة، مما يناقض سمة تعدد الأبعاد التي هي من طبيعة المنظومة -أي منظومة- كما طرح منظرو المنظومات.

واقترح هذا الكتاب، من أجل التغلب على جوانب القصور المذكورة، عدداً من سمات المنظومات، والتي نستخدمها فيما أطلقنا عليه: "التحليل المنظومي للتشريع الإسلامي"، وهي سمات: الطبيعة الإدراكيّة للمنظومات، والشموليّة، والانفتاح، والترتيب الهرمي المتفاعل الأجزاء، وتعددية الأبعاد، والمقاصديّة، مع كون هذه الأخيرة هي السمة المهيمنة من بين سمات المنظومات.

المذاهب الكلاميّة في قضية الغرض أو السبب

واستعرض هذا الكتاب أيضاً المواقف المختلفة التي تبنّتها المذاهب الكلاميّة فيما يخصّ تطبيق مبدأ "الغرض من الفعل" على شريعة الله تعالى. فالمعتزلة والشيعة يعتبرون أنّه "يجب على الله" أن يكون له أسباب ومقاصد، بناء على مبدأ "التحسين والتقبيح" عندهم. وأمّا الأشعريّة والسلفيّة فقد قرّروا أن الأفعال الإلهيّة هي فوق الأسباب والمقاصد التي يتنزه الله تعالى عنها، وأنّه لولا الشريعة لكان الحكم على الأفعال بالحسن والقبح بلا أساس. وهناك أخيراً الماتريديّة الذين حاولوا أن يسلكوا طريقاً وسطاً بين الرأيين السابقين بأن قالوا إن الأفعال الإلهيّة لها أسباب ومقاصد برحمة من الله وفضل، وليس من منطلق مبدأ التحسين والتقبيح العقليين.

غير أنّ نقد "الغرض" أو "السببيّة" لا يعني تفكيك الإيمان أو العقائد الغيبية، كما ادّعى كثير من منظّري المنظومات. فقد طرح هذا الكتاب فكرة أنّه ليس هناك من علاقة بين الله تعالى وفكرة "السببيّة" إلا في عقول الكلاميين أو الفلاسفة الذين استخدموا "مبدأ السببيّة" كحجة فلسفية لإثبات وجود الله وغير ذلك من العقائد. وهكذا، فإنّ الحجج الكليّة المنظومية الجديدة يمكن أن توفّر بديلاً حديثاً ومقنعاً للعقل المعاصر في المسائل الكلامية الكبرى في العقيدة، ولهذا كانت المقاربة المنظوميّة مفيدة في هذا المجال أيضاً.

ما هو التشريع الإسلامي؟

واقترح هذا الكتاب إرساء تفريق واضح بين عدد من المصطلحات، كلّها استخدمت كمترادفات للتشريع الإسلاميّ في الكتابات التي ظهرت في اللغة الإنجليزيّة، وهذه المصطلحات هي: الفقه، والشريعة، والقانون، والعرف. فـ "الفقه" يفهم منه الجانب "الإدراكيّ" من التشريع الإسلامي، بينما مصطلح "الشريعة" يمثّل جانب الوحي السماويّ من التشريع. وإنّ إغفال الخطّ الفاصل بين الفقه والشريعة يفتح المجال لادّعاء بعض الناس صفة القداسة على ما يجري على يد البشر من اجتهاد، وبذلك فهو يسهم في ثقافة العنف الذي يأتي من اتّهام

أصحاب الرأي الآخر بالزندقة أو الكفر، ويقيم عقبة في طريق تجديد الفقه والوعي الإسلاميّ بشكل عام. ومن ناحية أخرى فإن "القانون" يمثّل النظام القانوني المحدّد، ويمثّل "العرف" عادات البشر وتقاليدهم المتنوعة.

تطوّر المذاهب التاريخيّة الفقهيّة

ولخّص هذا الكتاب العوامل التي أدّت إلى ظهور مدرستين تاريخيتين أساسيتين: "أهل الرأي" و"أهل الأثر". وهذه العوامل هي: النزاعات السياسيّة والطائفيّة، وهجرات الصّحابة رضي الله عنهم في اتجاهات مختلفة، وشخصيّات الأئمّة في الفترات المبكّرة من تاريخ الإسلام. ولم يقتصر توجّه "أهل الرأي" على العراق، لأنّ مذهب أهل الحجاز، وخاصّة في المدينة المنوّرة، كان يميل إلى الرأي أيضاً من خلال الأخذ بالمصلحة، وخاصّة في فقه الإمام مالك وتلاميذه. وكذلك لم يكن الخلاف بين أهل الرأي وأهل الأثر مسألة "محافظين" في مقابل "ليبراليّين" في حجية النصوص، لأنّ كلا الاتّجاهين كان يمثّل منهجاً مختلفاً في توثيق وتطبيق النصوص الشرعية نفسها، والتي دار كلهم حولها.

وقد انتقدت أيضاً التصنيف التقليدي لمذاهب الفقه والذي بني على سمات جامدة وأحادية البعد، والذي فوّت تحليل واكتشاف التشابه في "الأدلّة" بين المذاهب المختلفة وإن أعطوها أسماء ومصطلحات مختلفة في مختلف المذاهب، وفوّت تحليل وكذلك التركيز على الفروق بين "الأدلّة" التي أعطتها المذاهب التقليدية أسماء متماثلة رغم اختلاف نظرياتها. كما إنّ التصنيف التقليديّ يقصر عن استيعاب أسباب الخلاف التي لم تتبلور في ثنائيّات متضادّة، كالعوامل التاريخيّة والجغرافيّة.

ومن ثمّ، فإنّ تتبّع "سلاسل التلمذة" في هذا البحث قد أظهر أنّ مذاهب الفقه توجّهت -جيلاً بعد جيل- إلى أن تكون أكثر تباعداً وأقل تفاعلاً، وأنّ فترة "التفريع" بدأت حين بدأ الفقهاء يتلقون تعليماً في مذهب واحد فقط، وحين بدأت تطلَق عبارة "النصّ" كذلك على آراء إمام المذهب وتلاميذه، وحين أصبحت كتب التلامذة شديدة التجريد والتعقيد.

الأصول والمصادر والنصوص

وهناك اتّفاق عام في كلّ مذاهب الفقه القائمة حول نصّ القرآن الكريم المحفوظ بين أيدينا كما نزل. وأمّا مصحف عبد الله بن مسعود، والذي فيه بعض الاختلاف خاصة في الترتيب وتبنّاه المذهب الحنفي من أجل الاستنباط الفقهي في بضعة مسائل، فلم يؤثّر تأثيراً يذكر في المذاهب الفقهية عموماً. ولكن يبقى الخلاف واضحاً بين مذاهب السنّة والشيعة في مجال الكلاميات الفلسفية وفي مجال المواقف المتعلّقة بما ثار من نزاع سياسي أو مسلّح بين الصحابة أو التابعين أو تابعيهم، وليس في مجال المصادر ولا حتى الأحكام الفقهيّة.

وكان ممّا بيّنه هذا الكتاب أنّ أحاديث من مثل حديث تأبير النخل وحديث الغيلة يبقيان السؤال حول تحديد الأحاديث الشريف المتعلّقة بما يسمى "أمور الدنيا" سؤالاً غير محسوم. كذلك فإنّ السؤال حول تصرفات النبيّ ﷺ المتعلّقة بحياته كبشر في مقابل ما هو "عبادة" أيضاً غير محسوم، إذ إن العبادة عرّفت غالباً على أنّها "ما لا يعقل معناه"، وهو مُشكَل.

الدلالات اللغويّة

إنّ تصنيفات مستوى الدلالة، مثل "المحكم" و"النصّ" و"الظاهر" ظهر، من خلال ما طرحنا في الكتاب، أنّها أصناف "غير محددة" إلى حدّ كبير، خاصّة حينما نتذكر حجم الخلافات حول ما يعتبر داخلاً في التخصيص أو التأويل أو النسْخ بالنسبة لأغلب الآيات والأحاديث المتعلقة بالأحكام. وكان ممّا تناوله الكتاب بالنقد قاعدة "مفهوم المخالفة" بوصفها تعكس موقفاً مثل "إما معنا وإمّا علينا" وهي أداة ثنائية صارمة لا تعطي مجالاً للتنوّع ضمن الأحكام استجابةً للظروف المتغيرة.

وبهذا فإنّ "مفهوم المخالفة" يسهم في زيادة عدد حالات ما سمي بـ "التعارض" بين النصوص وما يتبعها من قرارات الترجيح والنسخ، أي إلغاء تأثير آيات محكمة أو أحاديث ثابتة. وقد أظهر هذا الكتاب من خلال التحليل

كيف أنّه نظراً إلى الأولويّة المطلقة التي أعطيت للدلالات اللغويّة بحجة الالتزام بالنصوص، فإنّ الفقهاء المجتهدين أعملوا أصول "التخصيص" و"التقييد" في فهم علاقات النصوص أكثر من إعمالهم لأصول "العدل" و"المصلحة".

الأدلّة العقليّة

أمّا بقيّة أدلّة الأصول فقد جرى تحليلها من وجهة اختلاف الآراء حول صحّتها، وكذلك حول تشابهها وتوافقها مع المقاصد. وأذكر فيما يلي ما توصّلت إليه في هذا المجال، على شكل نقاط:

1 - ليس هناك "إجماع" حتى حول تعريف الإجماع، اللهم إلا إجماع الأمة على ما هو وحي ثابت على أي حال.

2 - هناك فرق بين العلّة والحكمة والمقصد في الاستنباط القياسي، وهي دوائر ثلاث متمايزة ومتقاطعة.

3 - كلّ مذهب فقهيّ رفض مبدأ المصلحة عوّض عنه بدليل بديل، ما عدا المذهب الظاهريّ.

4 - "سدّ الذرائع" طريقة يمكن أن يساء استخدامها من بعض الفقهاء المتشائمين أو ذوي الدوافع المسيّسة.

5 - الاستصحاب هو طريقة في التفكير، وليس مصدراً من مصادر التشريع بحدّ ذاته.

النظريّات المعاصرة للفقه الإسلاميّ

بعد استعراض هذا الكتاب للتصنيفات المعاصرة لـ "التوجّهات" أو "الإيديولوجيّات" الإسلاميّة، انتهينا إلى أنّ هذه التصنيفات لا تزال تدور - خاصة في الكتابات الغربية- حول افتراض وجود ثلاثة "أصناف" إسلامية، ألا وهي "الأصوليّة"، و"الحداثة"، و"العلمانيّة". وقد نشرت مؤسّسة راند مؤخراً تصنيفاً يعرض لتلك "التوجّهات" في دراسة مطوّلة استحقّت جهداً

خاصّاً لتحليلها. ولكنّ الدراسة المذكورة أثبتت أنها مبنيّة على مواقف التوجهات الإسلامية المختلفة من السياسة الخارجيّة الأمريكيّة، لا على الفروق الأساسيّة التي ادعت المؤسسة تحليلها وفهمها. ثم إن التقرير المذكور انطوى على عدد من الأخطاء، منها مثلاً جعل "الفلاسفة العلمانيّين" من مصادر المعرفة للعلماء التقليديّين أو المحافظين، ومنها تصنيف "التاريخانيّة" كتوجّه "حداثيّ" وليس "ما بعد حداثي"، ومنها عدم ملاحظة الفروق الهامة بين مختلف توجّهات "الحداثة الإسلاميّة".

وأمّا التصنيفات الشائعة التي توزّع التوجّهات الإسلاميّة إلى ظاهريين، وإصلاحيّين وسطيين، ومتغرّبين، وهو ما يطرحه في العادة الإصلاحيّون الوسطيّون، فهي تقسيمات تعميمية تصنف العلماء والباحثين بدلاً من أن تصنف المناهج والتوجهات، وهو أدق، وتنطوي على مقدار من عدم الدقّة حينما تستخدم "التغريب" و"الحداثة" على أنّهما مترادفان، وحينما تصنف كل الآراء العقلانيّة حول التشريع الإسلاميّ على أنّها "علمانيّة".

تصنيف مقترح لنظريّات التشريع الإسلاميّ

ثم اقترح الكتاب أن نعتبر مستويات حجيّة الأدلة بين أن تكون حجة أو باطلاً أو "طيفاً" من مستويات الحجية للأدلّة أو المصادر. وحصرت المصادر التي تؤثر حاليّاً في الفكر الإسلامي -بعد القرآن الكريم والسنة النبويّة- في المذاهب التاريخيّة والعقلانيّة المعاصرة، وكذلك المواثيق العالمية لحقوق الإنسان. وقد عرض الكتاب التوجّهات الحاليّة حول مختلف التنظيرات الخاصّة بالتشريع الإسلاميّ على أنّها: تقليديّة، وحداثيّة، وما بعد حداثيّة، وبيّن الكتاب كيف أنّ كلاً من "التوجّهات" المذكورة هو حصيلة عدد من التيارات النظريّة أسهمت في تكوينها، وهي تيّارات يحدث أن تتداخل فيما بينها حول مسائل محدّدة.

فالتوجّه التقليدي يشمل تيّارات: المذهبية المحافظة، والمذهبية التقليديّة الجديدة، والظاهريّة الجديدة، والنظريّات الإيديولوجية. وتتمسّك المذهبية التقليديّة بواحد من مذاهب الفقه التاريخيّة على أنّه المصدر النهائي للتشريع،

ولا تبيح الاجتهاد إلّا حينما لا يكون في المسألة المطلوبة حكم سابق في المذهب المختار ولا ما يقاس عليه. وأمّا المذهبية التقليديّة الجديدة فهي منفتحة لأكثر من مذهب ترجع إليه من أجل الوصول إلى الحكم، ولا تقتصر على مذهب واحد. وهذا الانفتاح يتفاوت ويتدرّج، من الانفتاح على كلّ مذاهب الفقه إلى الانفتاح على دائرة واحدة من المذاهب السنيّة أو الشيعيّة. والظاهريّة الجديدة ظاهرة توجد في التوجّهات السنيّة كما توجد في التوجّهات الشيعيّة، وهي تختلف عن الظاهريّة التاريخيّة في اقتصارها على كتب الحديث الشريف التي يتبنّاها مذهب واحد فحسب. بينما تتوافق الظاهريّة الجديدة مع الظاهريّة التاريخيّة في معارضتها لفكرة تبنّي المقاصد كمصدر مقبول للفقه. وأخيراً فإنّ النظريّات التي تتبنّى إيديولوجيا محدّدة تنتقد "العقلانيّة" الحديثة وقيمها لأنّها تعكس "مركزيّة الغرب" وتنحاز إليه.

والحداثة الإسلاميّة تشمل "تيّارات" هي: إعادة التفسير الاعتذاري، وإعادة التفسير الإصلاحي، وإعادة التفسير المعتمد على الحوار، والنظريات المعتمدة على المصالح، ومراجعات الأصول. ولقد قامت الشخصيّات الرئيسيّة المساهمة في الحداثة الإسلاميّة بإجراء الدمج بين تعليمهم الإسلاميّ التقليدي وثقافتهم الغربيّة ليحصلوا من خلال ذلك على أفكار جديدة للإصلاح الإسلاميّ و"إعادة التفسير". وقد أسهم الشيخ محمد عبده وتلميذاه الأبرزان الشيخ محمد رشيد رضا والشيخ الطاهر بن عاشور في تطوير مدرسة جديدة لتفسير القرآن تتسق مع العلم الحديث والعقلانيّة الحديثة. وهذه المدرسة، التي بحثناها في هذا الكتاب تحت مصطلح "إعادة التفسير الإصلاحيّ"، استخدمت طريقة "التفسير الموضوعي" كطريقة جديدة في التفسير.

أمّا مدرسة إعادة التفسير الاعتذاري فإنّها بخلاف المجموعة الأخيرة، تكتفي بمجرّد الدفاع عن الحالة الراهنة في مجال ما، ويكون ذلك في العادة بناء على توجّه سياسيّ ما. غير أنّني بيّنت أنّ الأمور الدنيويّة وأمور السياسات لا يجوز أن تحاط بهالة مقدّسة بقسرها على أن تحمل معنى معيناً من معاني القرآن أو السنّة يلزم الناس في كل زمان ومكان.

أخيراً، فإنّ أصحاب مراجعات الأصول حاولوا تعديل أصول الفقه كمنطلق للإصلاح، من خلال تساؤلهم عن المفاهيم المتعلّقة بـ "الإجماع" و"الصحّة" و"النسخ" وبطرحهم تأويلات جديدة للمصلحة.

وأمّا مجموعة ما بعد الحداثة الإسلاميّة فقد شملت تيّارات هي: ما بعد البنيويّة، والتاريخانيّة، ودراسات النقد القانونيّة، وكذلك ما بعد الكولونياليّة (ما بعد الاستعمار)، والعقلانيّة الجديدة، واللاعقلانيّة، وما أطلقت عليه "العلمانيّة". ونلاحظ أنّ المنهج المشترك لكلّ هذه المقاربات الما بعد حداثيّة هو "التفكيك" بالمعنى الذي نجده عند دريدا وغيره. فتيار ما بعد البنيوية يسعى إلى "تحرير الناس من سلطة النص" ولهذا الغرض يطبّق نظرية علم الإشارة "السيميويّة" على نصّ القرآن الكريم بهدف "فصل الدالّ عن المدلول". وينظر تيّار ما بعد الحداثة التاريخانيّة إلى القرآن والحديث الشريف على أنّهما "ثمرة الثقافة" التاريخية السائدة، وهم على هذا الأساس يزعمون أن الحقوق هي الأساس الوحيد للأخلاق والتشريع. وأمّا تيار العقلانيّين الجدد واللاعقلانيين فهم يشيرون إلى المذهب المعتزلي مرجعاً تاريخيّاً لبعض آرائهم، وهذا أيضاً غير دقيق من الناحية المنهجية، كما عرضنا.

وهناك فئة نحت منحى الدراسات النقدية للقانون بهدف تفكيك "السلطة" التي أثرت على الفقه الإسلاميّ، كالقبائل العربيّة القويّة، والفوقيّة الذكوريّة، وغير ذلك. وهناك حوار متشابك الأطراف فيما إذا كان الفقهاء قد عملوا على "خدمة مصالح الحكّام" أو قاموا بـ "حماية الفقه من الحكام". أمّا دراسات "ما بعد الاستعمار" الإسلاميّة فقد انتقدت التوجّهات الاستشراقيّة التقليديّة نحو الشريعة الإسلاميّة، ودعت إلى توجّهات لا تقوم على التحيّزات النمطيّة ضد الثقافات الإسلاميّة.

مقاربة منظوميّة إلى نظريات التشريع الإسلاميّ

قدّم هذا العمل أخيراً مقاربة منظوميّة إلى نظريّات الفقه الإسلاميّ وأصوله، بحيث تتحقّق السمات المنظوماتيّة المقترحة (وهي الطبيعة الإدراكيّة للتشريع الإسلاميّ، والشموليّة، والانفتاح، والترتيب الهرميّ المترابط الأجزاء، وتعدّد الأبعاد، والمقاصديّة) من خلال مقترحات نظريّة محدّدة.

أما من أجل فهم الطبيعة "الإدراكيّة" للتشريع الإسلامي فيقترح الكتاب أنّ على الاجتهاد ألّا يدّعي أن حصيلته هو التعرف على "أوامر الله" بل على "فهم البشر" لأوامر الله، حتّى وإن أسّس على إجماع مدّعىً أو قياس، وهذا الموقف الذي يتبنّاه الكتاب يشبه موقف "المصوّبة"، وهو موقف يقرّ بـ "الطبيعة الإدراكيّة" للفقه الإسلاميّ، وبأن تحقيق الصواب هو في الاجتهاد في حد ذاته. وحول إدراك المقاصد أو النيات في أقوال وتصرفات الرسول ﷺ؛ تبنّى هذا الكتاب آراء القرافي وابن عاشور حول مقاصد النبيّ ﷺ، وذلك بقصد توسيع التصنيف التقليديّ لأعمال الرسول وأقواله على أنّها إمّا أن تكون تشريعيّة وإمّا بشريّة، وذلك حتى تشمل تصنيفات إضافيّة تربط الأحاديث النبويّة بمقاصد محدّدة كالقضاء والسياسة والمصالحة والتأديب وغير ذلك.

وحول تحقيق النظرة الكليّة لمنظومة الفقه الإسلاميّ، تابع هذا البحث أثر التفكير الفقهيّ المبنيّ على "مبدأ السببيّة"، وكان من المفيد عرض رد الرازي على ادّعاءات تحقّق "اليقين" في الأدلّة المنفردة. غير أنّ الرازي لم يتوجّه إلى مشكلة رئيسيّة، ألا وهي النظرة التجزيئية السببية. لهذا فإنّ المقاربة المنظوميّة مفيدة في سياق مقترحات التجديد المعاصرة، ليس في الفقه وأصوله فحسب ولكن في علم الكلام والفلسفة الإسلامية كذلك.

وأما تحقيق سمة الانفتاح والتجدد الذاتي في منظومة الفقه الإسلاميّ، فإنّ هذا الكتاب يقترح تغييراً في الأحكام، مع تغيّر رؤية العالم أو الثقافة الإدراكيّة الجمعية، كآليّة للانفتاح في منظومة الفقه الإسلاميّ. وقد اقترحنا "الانفتاح الفلسفيّ" آلية لتجدد الذات، أي تجديد الفقه الإسلاميّ لذاته.

وقد كان الأثر العمليّ للدليل المستمدّ من العرف محدوداً تماماً في الفقه القديم، ولا تزال أحكام الفقه إلى اليوم مبنيّة على العادات العربيّة. ولهذا فإنّ هذا الكتاب يقترح جعل "رؤية العالم" لدى الفقيه توسيعاً لاعتبار العرف، وذلك بغرض التوصّل إلى عموم التشريع وعالميّته. وما دعاه العلماء "فقه الواقع" يشمل اليوم "رؤية واقعية للعالم"، وهو ما يحقق لمنظومة الفقه انفتاحاً على ما يجري من تقدّم في العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، سواء بسواء.

وأمّا الانفتاح الفلسفي، فإنّ هذا الكتاب يرى أنّ نظريّة التشريع الإسلاميّ لم تفِد من الإسهامات المهمة للفلاسفة المسلمين في علم الفلسفة والمنطق في العصور الذهبيّة من التاريخ الإسلاميّ، مثل قياس ابن سينا الذي يأخذ البعد الزمني في اعتباره، ونظريّة الفارابي في حجية الاستقراء، وانفتاح ابن رشد على الحجة الفلسفيّة أياً كان قائلها، والدراسات العميقة لابن حزم وابن تيمية التي نقدوا فيها المنطق الأرسطي. ويمكن للفقه الإسلامي أن يكتسب تجدداً ذاتياً من خلال الانفتاح على البحث الفلسفيّ المعاصر.

أمّا فيما يخصّ تحقيق سمة تعددّية الأبعاد في التشريع الإسلاميّ؛ فإنّ الكتاب تتبّع أصول التفكير ضمن ثنائيّات متضادّة كالتي سادت في مذاهب الفقه الإسلاميّ. وقد كان الفقهاء في سعيهم للتمييز بين المعاني، سواء أكانت تقوم على الحد أم الوصف، يصلون في كلّ الأحوال إلى تحديد كلّ مفهوم نسبةً إلى ثنائيّة متضادّة ما. غير أنّ السعي إلى الوصول إلى "اليقين" في التفكير الفقهيّ، سواء جاء على شكل دلالة لغويّة، أو ثبوت تاريخيّ، أو دلالة منطقيّة، لا يجدي. وإنّما يجب التعامل مع قضية اليقين حسب طيف من الاحتمالات وليس على أساس تصنيف ثنائي (قطع أو ظن). ودليل هذا في المصادر الإسلاميّة هو أنّ منطق القرآن الكريم في إثبات وجود الله ينحو منحى متصاعداً ومتراكماً من الاستدلال بالأدلة العديدة، وليس على أساس ثنائيّة وتضادّ بين دليل واحد وعدمه.

من جانب آخر، فإنّ تعدد الأبعاد حين يرتبط بمقاربة مقاصديّة يمكن أن يوفّر حلاً نظريّاً لمعضلة الأدلّة المتعارضة، كما فصلنا.

وبيّن الكتاب أنّه بالرغم من أنّ مقاربات ما بعد الحداثة تثير أسئلة مهمّة عن التمركز حول الثنائيّات في الفقه الإسلاميّ؛ فإنّ نفس المقاربات يغلب عليها أن تقع في ثنائيّات مطلقة وأحادية في البعد. والخلاصة أن هذه الطرق الاختزاليّة كلها تعيق المقاربة المتعدّدة الأبعاد رغم أهميتها لتجديد نظرية التشريع الإسلاميّ، وهي ضرورية من عدة نواح.

أخيراً، فإنّ هذا البحث طرح عدداً من الاقتراحات الأصوليّة سعياً إلى

تحقيق سمة "المقاصديّة" في منظومة الفقه الإسلاميّ، وهي أعمق السمات في التفكير المنظوميّ عموماً، كمّا بيّناه في ثنايا الكتاب. ونعيد تلخيص هذه المقترحات في شكل نقاط:

1 - إنّ "دلالة المقصد" يجب أن تعطى الحجّيّة إلى جانب الدلالات اللغوية البحتة.

2 - إنّ أولويّة دلالة المقصد بالنسبة للدلالات الأخرى يجب أن تقرّر حسب المسألة التي يجري بحثها، وحسب المقصد الذي يجري بحثه بالذات.

3 - إنّ القصد من عبارةٍ ما يجب أن يقرّر صحّة أو عدم صحة "مفهوم المخالفة" لتلك العبارة.

4 - إنّ تعبير القرآن أو السنّة عن أحد مقاصد الشريعة، والذي يكون في العادة تعبيراً عاماً مطلقاً، لا يجوز "تخصيصه" أو "تقييده" بأيّ نصّ مفرد.

5 - يجب أن تعطى المبادئ الأخلاقيّة مكانة مكافئة للمقاصد في نطاق الأحكام التي تتّصل بها، إضافة إلى "العلل" الشكلية التي تستنبط بالطرق التقليدية.

6 - اقترح الكتاب استخدام "التواؤم مع المنظومة التشريعية العامّة" كمعيار لصحّة الحديث وكامتداد لمعيار "عدم شذوذ المتن" في علم الحديث.

7 - يمكن للمقاربة المقاصديّة أن تسدّ ثغرة نقص في ذكر مناسبة الحديث وسياقه، وهي ثغرة يواجهها المرء في كثير من الأحاديث النبويّة.

8 - يمكن للمقاصد، بمعنى قصد الرسول ﷺ، أن تفيد أيضاً في تحديد السياق الذي قيل فيها الحديث الشريف، وذلك كما قسمها القرافي وابن عاشور. والأقسام هي: قصد التّشريع، وقصد الفتوى، وقصد القضاء، وقصد القيادة، وقصد الإرشاد، وقصد المصالحة، وقصد الإشارة على المستشير، وقصد النصيحة، وقصد حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، وقصد تعليم الحقائق العالية، وقصد التأديب، ثم قصد التجرد من الإرشاد (أي الأفعال البشرية الجبلية).

9 - إنّ التحليل الدقيق لـ "انضباط" العلّة يُظهر أنّها متغيّرة في حالات كثيرة

ولا يمكن تحديدها تحديداً ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان في كل الأحوال، كما كان يُدّعى في الفقه التقليدي.

10 -إنّ الجدال حول إمكان أن تنفرد المصالح بكونها دليلاً؛ لا يبقى له وجود إذا اتصل مفهوم المصالح بمفهوم المقاصد المستنبطة من النصوص الشرعية، أي اعتبرت المصلحة مرادفة للمقصد وقسمت أنواعها إلى نفس تقسيمات المقاصد.

11 -إنّ الاستحسان هو نوع من إضافة "المقاصديّة" للتفكير الفقهيّ، غير أنّ المذاهب التي لم تتبنّ الاستحسان حاولت أن تحقّق تلك المقاصديّة بطرق أخرى.

12 -"سد الذريعة" لا ينبغي أن يحصر في الجانب السلبيّ من اعتبار المآلات السلبية.

13 -إنّ توسيع القرافي وغيره لقاعدة "سدّ الذرائع" لدرء المفاسد لتشمل "فتح الذرائع" لجلب المصالح قد جرى توسيعه إلى "طيف" نسبي يبدأ من حسن المصالح في طرف، وقبح المفاسد في طرف آخر.

14 -إنّ تحليل ابن عاشور لأثر العادات العربيّة على سياق الأحاديث الشريفة نفسها يعزّز من مقصد العالميّة في التشريع الإسلاميّ.

15 -إنّ مبدأ الاستصحاب عرض في هذا الكتاب كتطبيق من تطبيقات مقاصد الشريعة، مثل مقصد العدالة، أو التيسير، أو حرّيّة التصرف.

وهكذا فإنّ المقاربة المقاصديّة تنقل الاجتهاد الفقهيّ إلى آفاق أعلى على المستوى الفلسفيّ، وبها يتجاوز المجتهد الخلافات التاريخيّة حول المواقف السياسيّة بين المذاهب الفقهيّة، ومعاني المقاصد تحرض أيضاً على ثقافة تصالحيّة وتعايش سلميّ أضحت الحاجة شديدةً إليهما. ولهذا، فإنّ تحقيق المقاصد في واقع الحياة وفي دنيا الناس يجب أن يكون محوراً لكلّ المناهج الأساسيّة في الاجتهاد، لغويّة كانت أو عقليّة، بصرف النظر عمّا يطلق عليها كلها من أسماء، وما تتبعه من شروط وتفاصيل. ولهذا فإنّ صحّة أيّ اجتهاد إسلامي على أي مستوى ينبغي أن يكون بناء على مدى تحقيقه لمقاصد الشريعة.