مراجعة لكتاب

مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية*

تأليف: جاسر عودة**

ماهر حسين حصوة***

تتشعّب الدراسات المنادية بالتجديد في علوم الشريعة ما بين المراوحة مكانها، والمنبتّة عن أصلها، وتفتقر كثير من هذه الدراسات إلى معالم منهجية، ورؤية كلية. ومع تطور العلوم، وظهور الدراسات التي تُعنى بالحقل الجمعي للعلوم، ومنها علم المنظومات، فقد ازدادت الحاجة إلى دراسات تَصهر التراث الفقهي في قوالب جمعية لتُقدِّم رؤًى كليةً منهجيةً، تتواءم مع واقع الناس وزمانهم؛ بغية تحقيق مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودفع المفاسد، ولهذا كانت هذه الدراسة.

يقع الكتاب في ٤٣٠ صفحةً من القطع الكبير، وهو يتضمّن مقدّمةً، وفصلاً تعريفياً، وستةَ فصول تتناول جميعها علم أصول الفقه، وتُبرِز علم مقاصد الشريعة بوصفه أصلاً لعلم أصول الفقه. وقد ركَّز المؤلّف في كتابه على الحقول المعرفية التي تربط الفلسفة بعلم أصول الفقه، من مثل: علم المنطق الحديث، وفلسفة القانون، وفلسفة ما بعد الحداثة.

والكتاب –حسب رؤية المؤلّف– يسعى إلى دمج هذه المعارف بعضها ببعض للخروج برؤية متكاملة لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، تنبثق من منظومة متكاملة، مستفيداً من الحقول المعرفية (الفلسفة، وعلم المنظومات).

---

* عودة، جاسر. **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** دكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، ودكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية، أستاذ مشارك ببرنامج السياسة العامة في الإسلام بكلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر في الدوحة.

*** أستاذ الفقه وأصوله المساعد، كلية القانون، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا، الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/٩/٣م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١١/٨م.

أمّا الفصل الأول من هذا الكتاب فقد خصّصه المؤلّف لتجلية مقاصد الشريعة من منظور معاصر؛ إذ بَيَّن معنى المقصد، والعلاقة التي تجمعه بالمصلحة، وتعريفات الأصوليين في هذا الشأن، فضلاً عن استعراض أبعاد المقاصد وترتيبها الهرمي.

ثمّ بَيَّن الانتقادات الموجّهة إلى التصنيف التقليدي للمقاصد، وهذه أبرزها:

أ. البحث في كليات الشريعة الإسلامية، من دون الإشارة إلى مقاصد الأبواب الخاصّة في الشريعة الإسلامية إلّا فيما ندر.

ب. تناول الأفراد من دون الأُسر، أو المجتمع، أو البشر عموماً.

ت. إغفال مبادئ ضرورية؛ كالعدالة، والحرية.

ث. الاستنباط من التراث الفقهي الذي وضعه الفقهاء، لا من النصوص الأصلية في الكتاب والسنّة.

وقد دفعت هذه الانتقادات كثيراً من المؤلّفين المعاصرين إلى معالجة جوانب النقص هذه؛ بطرح عدد من المفاهيم والتصنيفات التي تمنح مقاصد الشريعة أبعاداً جديدةً.

وينتهي المؤلّف –بعد استعراض تلك النماذج– إلى أنّ كلّ النظرات المتقدّمة والمتأخّرة لعلم المقاصد هي تقسيمات صحيحة، ممّا يعني وجود العديد من التقسيمات المتشعّبة التي تساعد على ربط علم المقاصد بعلم المنظومات كما يرى المؤلّف، وهذا التعدّد ناجم عن إفرازات النظر الاجتهادي في النصوص ومتطلّبات الإصلاح في كلّ عصر.[١]

وقد استعرض المؤلّف كيفية تطور علم المقاصد –بوصفه نظريةً– في الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس الهجري والثامن الهجري، مُبرِزاً أهم إسهامات العلماء في هذا العلم، انتهاءً بما قدَّمه الشاطبي في هذا المجال.

ويرى المؤلّف أنّ أبرز ما أضافه الشاطبي إلى علم المقاصد يتمثَّل في أمور ثلاثة:

أ. نقل المقاصد من المصالح المرسلة إلى أصول الشريعة.

[١] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٤٠.

ب. نقل المقاصد من "الحكمة من وراء الأحكام" إلى قواعد الأحكام؛ ما جعل العلم بمقاصد الشريعة شرطاً رئيساً لِمَن أراد الاجتهاد.

ت. نقل المقاصد من الظنية إلى القطعية.[٢]

ثمّ تناول المؤلّف في آخر جزء من هذا الفصل المفاهيم المعاصرة للمقاصد، ورأى أنّ معيار "التنمية البشرية" المعمول به حالياً يشير إشارةً مباشرةً إلى ما يُسمّى في الفقه "المصلحة العامة"؛ وهي المصلحة التي يجب أن تسعى مقاصد الشريعة لتحقيقها من خلال أحكام الشريعة الإسلامية.[٣]

وأمّا الفصل الثاني من الكتاب فقد تعرّض فيه المؤلّف لعلم المنظومات بوصفه فلسفةً ومنهجاً للتحليل، مُستعرِضاً النظرة الفلسفية الغائية (تاريخياً، وفلسفياً)، وكيف انتقلت البشرية إلى الفلسفة السببية، انتهاءً بما يُسمّى اللاعقلانية.

وقد بَيَّن المؤلّف صلة المنظومات بهذا الكتاب قائلاً: "أحد الأفكار التي يحاول هذا الكتاب أن يطرحها وينشرها هي "الفلسفة المنظومية الإسلامية" وهذه الفلسفة الإسلامية المقترحة يمكن أن تفيد من نقد فلسفة المنظومات لكل من الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك بقصد نقد الأشكال "الإسلامية" للحداثة وما بعد الحداثة وتجاوز سلبياتها."[٤]

بعد ذلك، استعرض المؤلّف مناهج التحليل، بدءاً بالتحليل التجزيئي، وانتهاءً بتحليل المنظومات، مُعرِّفاً المنظومة بأنّها مجموعة من الوحدات أو العناصر المتفاعلة فيما بينها لتُشكِّل كُلاً متكاملاً يقصد منه تحقيق وظيفة ما.[٥]

ثمّ خلص المؤلّف -بعد تطواف واسع في النظريات الفلسفية وعلم المنظومات- إلى افتراض أنّ التشريع الإسلامي بأصوله هو "منظومة"، وأنّه سيصار إلى تحليلها بناءً على سمات عدّة، وقد اجتهد المؤلّف في جعلها ست سمات، هي:[٦]

[٢] المرجع السابق، ص٥٨.
[٣] المرجع السابق، ص٦٤.
[٤] المرجع السابق، ص٦٩.
[٥] المرجع السابق، ص٧٧.
[٦] المرجع السابق، ص٩٥.

أ. الطبيعة الإدراكية للمنظومات، ويقصد بها التصوّر الذي ينشأ في ذهن الفقيه، لا في واقع الأمر.

ب. الكُليّة، ويقصد بها إحياء منهج التفكير الكُلّي، لا التجزيئي.

ت. الانفتاح عن طريق التفاعل مع مقتضيات العصر والواقع، وعدم الانغلاق.

ث. التركيب الهرمي ذو العلاقات البينية، وذلك باعتماد البحث على المفاهيم أساساً لتقسيم الفئات -أيّاً كانت-، وتطبيق هذا النهج على أصول الفقه ومذاهبه ومناهجه. يُذكَر أنّ المؤلّف قسّم المنظومات قسمين: قسم أساسه السمات، وآخر أساسه المفاهيم، وقد شرح الفروق بينهما، معتمداً قسم المفاهيم.

ج. تعدّد الأبعاد، ومن ذلك طريقة الجمع بين الأدلة؛ إذ توجد نظرات أحادية وثنائية إلزامية، تعتمد أساس التقابل دون التكامل، خلافاً لتعدّد الأبعاد الذي ينظر بأفق أوسع، وصدر أرحب.

ح. الغائية أو المقاصدية، وقد عَدّ المؤلّف الغائية السمة التي ترتبط أكثر من غيرها بكلّ السمات الأخرى، وتُمثّل منهج التحليل المنظومي الذي يتبناه الكتاب.[٧]

وأمّا الفصل الثالث من هذا الكتاب فقد جعله المؤلّف عرضاً تاريخياً لمذاهب الفقه التقليدي ومراحل تطورها؛ بغية التمهيد لنقد الطريقة "القائمة على أساس السِّمات" التي استُخدمت في تصنيفات المذاهب التقليدية.

وقد نقد المؤلّف تصنيف المذاهب "القائمة على أساس السِّمات"، بناءً على التحليل النظري المنظومي الذي عرضه في الفصل الثاني، وهذه أبرز الانتقادات:

١. إغفال معلومات تحليلية مهمة: وهو ما جعل تمييز "المصادر" التي أُعطيت أسماءً مختلفةً في جميع المذاهب أمراً صعباً، ومن ذلك –مثلاً– مفهوم "القياس" عند الحنفية، ومفهوم "الاستصحاب" عند الجعفرية، ومفهوم "المقاصد" عند المالكية، ومفهوم "المصلحة المرسلة" عند الشافعية.

[٧] المرجع السابق، ص١٠٩.

٢. التعميم المفرط: ويتمثَّل ذلك في التمييز بين المذاهب بحسب السّمة (المصدر) التي تعتمدها؛ كالسنّة، والإجماع، والاستحسان، والعُرف. ولـمّا كانت المذاهب تختلف فيما بينها بخصوص تعريف السمة (المصدر)، فإنّ اعتمادها واستخدامها لن يكون – بحسب المؤلّف– أساساً دقيقاً للتصنيف.

٣. الخيارات الثنائية الصارمة: ومن ذلك قول المؤلّف: "بالرغم من أنّ الطوفي يصنف على أنه حنبليّ، فإنّ طريقته في إعطاء المصلحة المدركة بالعقل حجية فوق الدليل الخاص تجعله يختلف اختلافاً بيّناً عن أصول الحنابلة، بل الحق —حسب وجهة نظر المؤلّف— أنّ منهجه هو أقرب للمعتزلة."[٨]

٤. إغفال تعدّد الأبعاد التصنيفية: فالمذاهب تكوّنت تاريخياً بفعل عوامل عدّة، منها ما هو جغرافي، ومنها ما هو سياسي، ومنها ما يتعلّق بأنظمة المحاكم في الأمصار المختلفة. غير أنّ هذه العوامل لم تدخل في تصنيف المذاهب بناءً على أصولها بنفس الطريقة التي ذكرت فيها العوامل الثنائية الأخرى.

٥. دوران المذهب حول شخصية الإمام: إذ يرى المؤلّف أنّ أثر الأئمة تجاوز إطلاق أسمائهم على المذاهب، حتى إنّ نظريات الأصول لم يجرِ الالتزام الصارم بها قياساً على آراء الإمام التي التُزِم بها حتى لو خالفت أصول المذهب.

وقد تعرّض المؤلّف لضعف التفاعل بين مذاهب الفقه، وهو ما انعكس سلباً على الإبداع، وتلاقح الأفكار، وسيطرة الآراء الجزئية على النظرة الكلية المقارنة، فضلاً عن إطلاق المذاهب مصطلحات مختلفة على مفاهيم متشابهة.[٩]

وأمّا الفصل الرابع من الكتاب، فقد خصّصه المؤلّف لاستعراض مصادر التشريع السمعية والعقلية وما يتعلّق بها؛ بغرض التمهيد للتحليل المنظومي. ومن الأمور التي تناولها مُنتقِداً ومُستدرِكاً، تقسيم علماء الأصول الألفاظ تبعاً لوضوحها، ودلالتها، وشمولها، مُبيِّناً تأثُّر هؤلاء العلماء بالمنطق اليوناني، خاصّةً فيما يتعلّق بالتصنيفات؛ سواء أكان ذلك من حيث المحتوى أم البنية.

---

[٨] المرجع السابق ص١٣٣.

[٩] المرجع السابق، ص١٣٦.

وقد عَدّ المؤلّف تصنيف الألفاظ الواضحة وغير الواضحة تصنيفاً لا أساس له؛ ذلك أنّ معايير التصنيف (التخصيص، التأويل، النسخ) هي محلّ خلاف في كثير من الأمثلة التي ينظر إليها الدارس في التراث الفقهي، ممّا يجعل تقسيمات "المُحكم"، و"النص"، و"الظاهر" –حسب نظر المؤلّف– تؤول فيما يبدو إلى قسم واحد هو "الظاهر". أضف إلى ذلك أنّ أكثر الألفاظ في الكتاب والسنّة قد تكون "مجملةً"، أو "خفيةً"، أو "مشكلةً" باعتبار أو بآخر، وهي على أيّ حال في حاجة إلى بيانٍ لإظهار معناها. وتأسيساً على ذلك، فلا يوجد فرق "طبيعي" بين هذه الأصناف كما قد يُظَنّ بناءً على طريقة "الحدّ والرسم".[١٠]

وفيما يتعلّق بتصنيف دلالات الألفاظ المعروفة عند الأصوليين، وبعد استعراض تقسيم الحنفية والمتكلّمين، يُقرِّر المؤلّف أنّ كلا المذهبين يسعى في الواقع إلى الالتزام –قدر الإمكان– بالمعنى الحرفي للنص والاقتراب منه، وهذا يخالف النظرة المقاصدية التي يسعى إليها الكتاب.[١١]

أمّا بالنسبة إلى مفهوم المخالفة، فقد رأى المؤلّف أنّ الأخذ به يضعنا أمام نوع من الاختيارات الثنائية الحتمية بتعبير المنطق، وبصورة لا تقبل توسّطاً بين تلك الاختيارات، ولا جمعاً بينها. وهذه القراءة للنص الشرعي عند مَن يقول بهذا المفهوم تحدّ من مرونة الأحكام وتعدّدها حسب الظروف المتغيّرة.[١٢]

وفي ما يخصّ تحليل معايير العموم والخصوص في الألفاظ، يرى المؤلّف: "أن هناك توجهاً عاماً بين فقهاء السلف للأخذ بالتقييد والتخصيص والحرص عليهما، وقد زاد هذا التوجه من الجمود الذي يقيد طريقة الاستنباط اللغوي البحت—الحرفية أصلاً... ويلاحظ المرء في استنباط الأحكام بالطريقة اللغوية الصرف أنه لا يكاد يوجد اعتبار في النظرية للظروف المحيطة بالحالات المدروسة التي يمكن أن تؤثر على الحكم، أو للمقاصد المتغياة من النص، والتي يمكن أن تؤثر على الحكم كذلك."[١٣]

---

[١٠] المرجع السابق، ص١٦٤.
[١١] المرجع السابق، ص١٧٠.
[١٢] المرجع السابق، ص١٧٢.
[١٣] المرجع السابق، ص١٧٨.

ثمّ تناول المؤلّف مصادر التشريع الأخرى ومنها الإجماع؛ إذ عرض أوجه النقد الموجّهة إلى الإجماع بوصفه مصدراً من مصادر التشريع، وتوصَّل إلى نتيجة مفادها عدم وجود أيّ شكل من الاتفاق بخصوص تعريف الإجماع، وأنّ كلّ ما يتعلّق بشروط الإجماع يبدو -بالنسبة إليه- مجرّد بحث نظري في أصل الإجماع، لا تطبيقات عملية وقعت حقاً. فتصوير الإجماع في بعض كتب الفقه على نحوٍ يوحي بحدوث توافق بين أهل الإجماع على قرار جماعي معيّن ليس دقيقاً؛ ذلك أنّه لم يسبق أن حدث في التاريخ عملية "قياس" أو "إثبات" لإجماع مدعى في أيّ مسألة كانت، معلناً كان أو سكوتياً،[١٤] وهذا عين ما قرّره ابن حزم بقوله: "إنّ الإجماع لا يمكن إثباته على الإطلاق، ولو اقتصر على الصحابة، لأنّ عددهم بالألوف."[١٥]

وقد أبدى المؤلّف استغراباً منطقياً مع كلّ الانتقادات الموجّهة إلى الإجماع، إلّا أنّ جُلّ علماء الأصول عدّوه دليلاً قطعياً يفيد العلم اليقيني، خلافاً للرازي والآمدي اللذينِ عدّاه ظنياً.

أمّا القياس فيَعُدّه المؤلّف "آلية" يَتوصَّل بها الفقيه إلى حكم فقهي، لا مصدراً من مصادر التشريع.[١٦]

وقد ناقش المؤلّف التعليل بالحكمة، مُبيِّناً أنّ الاقتصار على التعليل بالعلّة —التي هي بمعنى السبب- يُهمِل المستوى الغائي في القياس؛ أي الربط بين الحكم وغايته.[١٧]

وأشار المؤلّف إلى أصل المالكية بعدم الأخذ بالحديث الظني إذا عارض مجموعةً من الأقيسة؛ إذ تُعَدّ هذه الأقيسة "أصلا"، والأصل مُقدَّم على الحديث الظني عند التعارض، ثمّ بَيَّن أهمية هذا الاجتهاد في مراجعة متن الحديث.[١٨]

ومن المفيد في هذا المقام أن أتعرّض لإشكالية المنهجية التي وقع بها المؤلّف ها هنا؛ إذ انتقد سابقاً النظرة الأحادية، داعياً إلى تعدّد الأبعاد، والانفتاح في النظر الفقهي، في حين نراه هنا يمارس النظرة الأحادية نفسها في انتقاد المتن!

[١٤] المرجع السابق، ص١٨٦.
[١٥] المرجع السابق، ص١٨٨.
[١٦] المرجع السابق، ص١٨٩.
[١٧] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٨] المرجع السابق، ص١٩٨.

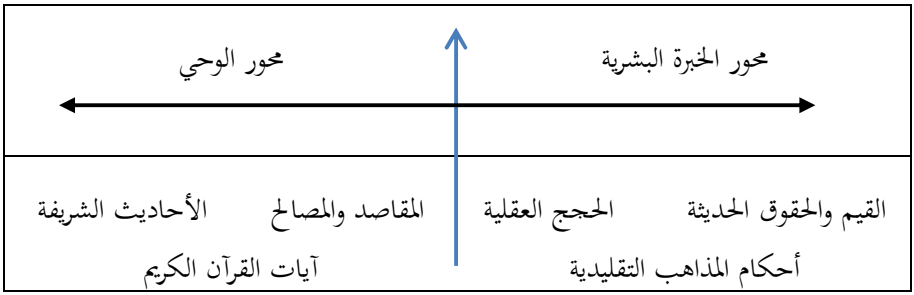
وأمّا الفصل الخامس من هذا الكتاب فتناول فيه المؤلّف النظريات المعاصرة في التشريع الإسلامي، مُستعرِضاً التصنيفات المعاصرة المختلفة لنظريات التشريع الإسلامي، ومُتبنِّياً تصنيفاً جديداً أساسه المفاهيم لا السمات والعلامات، وتعدُّد الأبعاد لا البُعْد الواحد. ثمّ تعرّض لتطور النظرة إلى التصنيف مذهبياً، مروراً بالدراسات المقارنة، وانتهاءً بالمقاربات الحداثية وما بعد الحداثية.

وقد انتقد المؤلّف تصنيف النصوص الذي يُصنِّف العلماء ومواقفهم منها إلى ثلاثة أصناف، هي: الحَرْفِيون (الظاهريون الجُدد)، والعلمانيون، والوسطيون (الإحيائيون). ومُلخَّص هذا الانتقاد أنّه لا يَمنح مَن يتعاملون مع النصوص تصوراً حقيقياً واقعياً؛ إذ توجد تداخلات واختلافات شتّى بين مَن يُمثِّلون هذه الأصناف.

ثمّ عرض المؤلّف تصنيفاً مقترحاً أساسه درجات حجية الاستدلال، مُمثَّلةً في طرفين حدّيين، هما: الحق، والباطل؛ إذ يعتقد بوجود درجات في الحجية تتراوح قوتها بين هاتين المنزلتين، ويمكن تمثيلها بيانياً على النحو الآتي:

ويقصد بالتأويل الاعتذاري (التبريري): ذلك التأويل الذي يُسوّغ اجتهاداً تقليدياً معيّناً، استناداً إلى الدلالة الحرفية للنصوص. ويقصد بالمؤوَّل: كلّ ما استند إلى دليل مؤوَّل له اعتبار. ويقصد بالاستئناس: كلّ ما لا يرقى وحده إلى الاستدلال والحجة. ويقصد بعبارة "فيه شيء": وجود وجه في عدم اعتباره. ويقصد بالتأويل المتطرف: كلّ ما لا يستند إلى شروط التأويل الصحيح، ويخالف جذور اللغة. ويقصد بالباطل: كلّ ما ليس فيه حجة.

بعد ذلك، عمد المؤلّف إلى تقسيم الأدلة ومدى قوتها في الاستدلال بين محور الوحي ومحور الخبرة البشرية، وما بينهما من درجات:



ثمّ أوجد علاقة ثنائية البُعْد لوضع التوجّهات المقترحة، وبيان علاقة ذلك بمصادر التشريع الإسلامي مقابل درجة الحجية.

وقد بَيَّن المؤلّف التوجّهات الحالية في الفقه الإسلامي، ورأى أنّها تنحصر في ثلاثة توجّهات، هي: التوجّه التقليدي، وتوجّه الحداثة، وتوجّه ما بعد الحداثة. وهذه التوجّهات كلّها هي ثمرة لعدد من التيارات التي أسهمت فيها.

أمّا التوجّه التقليدي فله روافد عدّة، يرى المؤلّف أنّها أربعة: التقليدية المذهبية، والتقليدية المذهبية الجديدة، والظاهرية الجديدة، والنظريات ذات التوجّه الأيديولوجي.

وتُعرَّف التقليدية المذهبية بأنّها التوجّه الذي يتبنّى مذهباً معيّناً، ويُنتقى فيه كثير من الآيات والأحاديث التي تتوافق مع المذهب –بحسب رأي المؤلّف–، وتضيّق من باب الاجتهاد. أمّا التقليدية المذهبية الجديدة فتكون منفتحةً على أكثر من مذهب من المذاهب التقليدية المعروفة، ولا تقتصر على مذهب واحد، ويرى المؤلّف أنّ لهذا التيار معاييرَ في الترجيح الفقهي تتراوح بين صحة الدليل، ورأي الجمهور، والمصلحة أو مقصود الشريعة، وأنّه (التيار) يتلاقى –في المعيار الثالث– مع الإصلاحية الحداثية، وهو الذي يسود العالم الإسلامي مُمثَّلاً في مؤسساته الإسلامية التعليمية.[١٩] وأمّا الظاهرية الجديدة فيُمثِّلها أولئك الذين يعارضون معارضةً شديدةً فكرة أن تكون المقاصد مصدراً معتبراً للاجتهاد ذا حجية، أو أن لها مجرد أثر في الأحكام الشرعية، ويَعُدّون هذه المقاصد أفكاراً علمانيةً. في حين يتميّز أصحاب النظريات ذات التوجّه الأيديولوجي بنزعتهم العدائية للغرب بكلّ ما فيه، خاصّةً المبادئ والأنظمة الديمقراطية.[٢٠]

[١٩] المرجع السابق، ص٢٦٠.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٦٧.

وفي ما يخصّ اتجاه الحداثة الإسلامية، فقد استعرض المؤلّف تطور دلالة هذا المصطلح تاريخياً، مُبيِّناً أنّ رافد هذا الاتجاه يتمثَّل في التيارات الآتية: التأويل الإصلاحي، والتأويل الاعتذاري، والتأويل ذي النزعة التحاورية، والنظريات التي تتبنّى المصالح، وإعادة صياغة الأصول.[٢١]

ثمّ أوضح المؤلّف أثر محمد إقبال ومحمد عبده في ظهور مدرسة التأويل والتفسير الإصلاحي، وتبنّي سياسة الإصلاح الحديث، مشيراً إلى تأثّرهما بالمدرسة الغربية في التفسير، التي حاولت إعادة تفسير القانون الفرنسي في صورة كليات تشريعية عامة. ثمّ أبرز أثر هذا التيار في ظهور التفسير الإصلاحي الذي يتبنّى التفسير الموضوعي، عارضاً مجموعةً من النماذج والأمثلة على ذلك.[٢٢]

أمّا مدرسة التأويل الاعتذاري فقصدها من وراء التأويل هو التبرير وإضفاء الشرعية على حالة أو منظومة ما، وهي تختلف عن التأويل الإصلاحي في أنّ الأخير يهدف إلى إحداث تغيير حقيقي في تطبيقات الفقه الإسلامي. وقد تطرّق المؤلّف إلى بعض ما طرحه أتباع هذه المدرسة، من مثل موضوع الاشتراكية والمدافعين عنها الذين يعتقدون أنّها تُمثِّل هدف الإسلام الأسمى كما يظهر في كتابات محمود محمد طه وغيره، وقد مَثَّل المؤلّف لذلك تاريخياً بكتاب الماوردي (الأحكام السلطانية) الذي أضفى شرعية على الحكم القبلي المتوارث عند العباسيين.[٢٣]

ويرى المؤلّف أنّ هذه المدرسة تلوي أعناق النصوص؛ بغية إضفاء الشرعية على حالة ما، مُؤكِّداً أنّ نصوص الكتاب والسنّة في المجالات العامة يجب أن تُفهم تبعاً لمقاصدها العليا وأهدافها الكلية، لا وفق نظام أو هيكل سياسي تفصيلي ذي تصوّر وتطبيق مسبقين، كما يفعل الحداثيون التبريريون.[٢٤]

وفي ما يخصّ النظريات القائمة على المصلحة، فقد استعرض المؤلّف إسهامات ابن عاشور ونظراته التجديدية في إعطاء المقاصد الدور الأكبر في الاجتهاد، وأثنى على

---

[٢١] المرجع السابق، ص٢٦٩.

[٢٢] المرجع السابق، ص٢٧٤-٢٧٧.

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٨١.

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٨٠.

إسهامات آية الله الصدر في المنهج، التي أثبتت الحجة للاستقراء؛ سواء في العلم الحديث، أو العلوم الدينية.[٢٥]

ثمّ تناول المؤلّف موضوع تحديد أصول الفقه بوصفه تياراً رافداً للاتجاه الحداثي، فعرض نظرات محمد عبده التجديدية في التعامل مع القرآن، وحجية خبر الآحاد، ودعوى الإجماع وغيرها، وانتقاد آية الله الصدر لما يُسمّى إجماع العترة في المذهب الجعفري، وإسهامات ابن عاشور في تصنيف السّنّة إلى تشريعية وغير تشريعية، ونظرة الحداثيين إلى توسيع مفهوم القياس الأصولي من القياس الجزئي إلى القياس الواسع.[٢٦]

والاتجاه الثالث هو اتجاه ما بعد الحداثة للتشريع الإسلامي، ويقصد به —كما عرَّفه المؤلّف— كلّ حركة معاصرة، سياسية ثقافية فلسفية، تهدف إلى تفتيت مجموعة ضخمة من الأعراف الفنية والثقافية والفكرية، ثمّ إعادة بنائها. وهذا الاتجاه بكلّ تياراته يهدف إلى نزع مركزية "سلطة النص" أو "سلطة الخطاب الديني".[٢٧]

وقد قسّم المؤلّف تيارات ما بعد الحداثة أقساماً عدّة، هي: ما بعد البنيوية، والتاريخانية، والعقلانية الجديدة، والدراسات النقدية القانونية، ودراسات ما بعد الاستشراق ومناهضة العقلانية والعلمانية.[٢٨]

ويقصد بتيار ما بعد البنيوية: الأداة التحليلية التي تهدف إلى نزع المركزية عن قدسية النص، وتحرير النص من سلطة النص على حدّ تعبيرهم، ويظهر ذلك جلياً في كتابات محمد أركون، ونصر "أبو زيد" وغيرهما.[٢٩] وقد عرض المؤلّف مجموعة من الأمثلة على ذلك؛ مُنتقِداً، ومُعقِّباً.

أمّا التاريخانية فيقصد بها أنّ كلّ أفكارنا حول النصوص والثقافات والأحداث، محكومة بوضعها، ووظيفتها في السياقات التاريخية نفسها، وبالتطورات التاريخية التالية على السياقات الأصلية،[٣٠] ممّا يجعل تفسير النصوص وفهمها مرتبطاً بالمرحلة الزمنية فحسب.

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٨٣-٢٨٤.
[٢٦] المرجع السابق، ص٢٨٨.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٩٢.
[٢٨] المرجع السابق، ص٢٩٢.
[٢٩] المرجع السابق، ص٢٩٤.
[٣٠] المرجع السابق، ص٢٩٧.

وقد مثَّل المؤلّف لهذا الاتجاه بمحمد شحرور لدى حديثه عن علاقة التاريخانية بالأحاديث النبوية.

وأمّا تيار العقلانية الجديدة فيرى أتباعه ضرورة إعطاء "العقل" سلطة ما أسموه "نسخ النصوص".[٣١] وأمّا بالنسبة إلى تيار الدراسات النقدية القانونية فهو حركة نشأت في الولايات المتحدة بهدف تفكيك (تحليل) النظم القانونية المعمول بها؛ بغية دعم سياسة الإصلاح النفعي (البراغماتي)، ويُركِّز التفكيك في هذه الحركة على المواقف المرتبطة بالسلطة التي وضعت القانون، وأعطته شرعيته.[٣٢] وبعبارة أخرى، فإنّ نَقْد مَن تبنّى هذا التيار وأسقطه على التشريع الإسلامي يصل إلى حدّ نقد نصوص القرآن والسنّة نفسها، والاعتراض عليها. وقد مثَّل المؤلّف لهذا التيار بأمثلة متعدّدة، أبرزها فاطمة المرنيسي التي اعترضت على حرمة البغاء، وأحكام العدّة، وانتساب الأبناء إلى آبائهم.[٣٣]

وأمّا تيار دراسات ما بعد الاستشراق، فقد سعى في بدايات نشأته إلى "نفي دعاوى الغرب بخصوص تفوقه الثقافي والعرقي"، وكان رائد هذا الميدان المفكّر الأستاذ إدوارد سعيد. وأثر المقاربة لما بعد الحداثة للدراسات الإسلامية من منظور ما بعد الاستشراق يتمثَّل في افتراض أنّ العقيدة الإسلامية مدينة -إلى حدّ بعيد- للثقافات التي تولّدت عنها الحضارة الغربية، كما في زعم جولدزيهر، وشاخت، وجب، وغيرهم.[٣٤]

وقد أفرد المؤلّف الفصل السادس الأخير من هذا الكتاب لوضع مقاربة منظومية لنظريات التشريع الإسلامي، في محاولة للاستفادة من سمات فلسفة المنظومات، مثل: المعرفية، والشمولية، وتعدّد الأبعاد، والانفتاح، والغائية؛ بغية منح الفقه الإسلامي صفة التجدّد والحياة، فكان توظيف هذه السمات، وعلى رأسها الغائية "لمقصدة" الفقه، هو أحد أهداف الكتاب الرئيسة.

وينطلق المؤلّف من الطبيعة الإدراكية لتقرير أهمية تأكيد السمة الإدراكية للفقه، وعدم إعطائه القدسية والهالة التي يُظَنّ -أحياناً- أنّها حُكْم الله. وقد مثَّل المؤلّف لدليل

---

[٣١] المرجع السابق، ص٣٠٣.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣٠٤.
[٣٣] المرجع السابق، ص٣٠٥.
[٣٤] المرجع السابق، ص٣٠٩.

الإجماع بجنوح كثير من الآراء إلى الاستدلال بالإجماع رغم عدم التحقّق من حصوله، فضلاً عن الاختلاف في شروطه. ثمّ استعرض جملة ما سطّره ابن تيمية في كتابه "نقد مراتب الإجماع".

ويرى المؤلّف أن الإجماع ليس مصدراً من مصادر التشريع، بل هو مجرّد آلية لتجميع الآراء، أو اتخاذ قرار جماعي، كما ذهب إلى ذلك الحداثيون الذين عَدّوه "آليةً للتوصُّل إلى فتوى جماعية". ويوافق المؤلّف على مقترحات تطوير الإجماع ليصبح شكلاً من أشكال الرأي العام بهدف "المشاركة المجتمعية في أمور الدولة".[٣٥]

أقول: من المفيد أن أضيف إلى ما ذكره المؤلّف ما انتهى إليه قطب مصطفى سانو الذي عَدّ الإجماع حكماً مُلزِماً يتوصَّل إليه غالبية أهل الحلّ والعقد من العلماء وولاة الأمر في عصر من العصور إزاء مسألة اجتهادية تعمُّ بها البلوى، ويؤدي الاختلاف والتعدّدية فيها إلى إخلال بمقصد الحفاظ على انتظام أمر الأمّة.[٣٦]

وبحسب رأي قطب، فإنّ الإجماع ينعقد حتى في عصر النبي ﷺ، ولا يشترط فيه الموافقة من الجميع، ولا ينعقد في مسألة فردية أو شخصية، وإنّما يكون حيث القضايا العامة المصيرية.

وقد بَيَّن المؤلّف أنّ القياس مسألة اجتهادية، ومن ثَمّ فهو لا يُعَدّ وحياً، بل حصيلة الطبيعة الإدراكية للفقيه. وأمّا بالنسبة إلى الأحاديث النبوية فقد أشار المؤلّف إلى أهمية تمييز صفة الحديث التشريعية من البشرية، وشدّد على أنّ الفقه ينبغي أن يستوعب – عملياً– العُرف الذي يحقّق مقاصد الشريعة.[٣٧]

بعد ذلك، تعرّض المؤلّف في مبحث "نحو تحقيق سمة الكُلّية في التشريع" لظنية الدليل الجزئي كما فصَّله الرازي في "المحصول"؛ ليؤكّد أهمية الاعتماد على الكليات في موازاة الدليل الجزئي عند تعارض قطعية الدليل الكلي. ثمّ نوَّه بأهمية التفكير الكلي التكاملي، داعياً إلى استبداله بالتفكير السببي الأحادي، وكذلك استبدال التفكير

---

[٣٥] المرجع السابق، ص٣١٣.

[٣٦] سانو، قطب مصطفى. **سؤال الإجماع الأصولي من أجل تفعيل رشيد لدليل الإجماع في العصر الراهن**، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠١٣م، ص١١٦.

[٣٧] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٣١٧.

المقاصدي بالتفكير السببي؛ لتُبْنى فلسفة المنظومات على استحالة وجود عمل من دون قصد، لا استحالة وجود عمل من دون سبب.[٣٨]

أمّا مبحث "نحو الانفتاح والتجدّد"، الذي يُعَدّ سمةً من سمات المنظومات، فقد دعا فيه المؤلّف إلى اعتماد طريقتين للانفتاح وتجديد الذات، هما: تغيير الأحكام الفقهية تبعاً لتغيّر رؤية العالم (الثقافة المدركة)، وعدّ "الانفتاح الفلسفي" آليةً مهمةً لتجديد الذات في منظومة الفقه الإسلامي.[٣٩] وقد عَدّ المؤلّف العُرْف إحدى طرائق تفاعل تلك المنظومة مع العالم المحيط بالإنسان.[٤٠] ثمّ استعرض جملةً من الأمثلة على احتمالية تبديل الأحكام بناءً على العُرْف ورؤية العالم، مثل: صدقة الفطر وفيمَ تكون، ومفهوم دار الحرب والإسلام، واشتراط الولي للمرأة في الزواج، وتحديد مَن تجب عليه الدية، مُؤَكِّداً أنّ رؤية العالم أو ما يُسمّى "فقه الواقع" يجب أن يستند إلى حقائق علمية صحيحة، ودراسات من أهل التخصص.[٤١]

وفي ما يخصّ ما أسماه المؤلّف "الانفتاح الفلسفي"، فقد استعرض فيه السياق التاريخي للعلماء وموقفهم من الفلسفة وآراء أرسطو، مُبيِّناً أنّ انتقاد الغزالي للفلسفة قد أسهم في الحدّ من التفكير النظري الحرّ في المنهج الأصولي، والتفكير الفقهي -عموماً- في المذاهب كلّها. وظل علم الأصول يركّز على بحث الدلالات اللغوية والاستنباطات المنطقية الحرفية، وبقي منطق الاستنباط الفقهي مجرّد نظام "آلي" يتعامل مع الواجبات والمحظورات من دون اعتبار كبير لمقاصدها.[٤٢]

وقد دعا المؤلّف إلى الاستفادة من الإضافات النوعية التي أسهم بها الفلاسفة المسلمون في تطوير الفلسفة اليونانية والبناء عليها، كما في موقف ابن رشد في حلّ التعارض بين النقل والعقل؛ إذ يرى أنّ النصوص يجب أن تؤول بقدر ما تسمح به اللغة حتى تتوافق مع العقل.[٤٣]

---

[٣٨] المرجع السابق، ص٣٢٣.
[٣٩] المرجع السابق، ص٣٢٤.
[٤٠] المرجع السابق، ص٣٢٥.
[٤١] المرجع السابق، ص٣٣١.
[٤٢] المرجع السابق، ص٣٣٧.
[٤٣] المرجع السابق، ص٣٣٩.

وفي مبحثه "نحو تعدّد الأبعاد"، انتقد المؤلّف التصنيف الثنائي التبسيطي، ودعا إلى النظرة المتعدّدة الأبعاد، وإلى اعتمادها مبدأً يمكن به تمييز سمات المنظومات حتى تكون أكثر واقعيةً. وقد انتقد المؤلّف أيضاً التقسيمات الثنائية في المحصّلة الجمعية للتراث الفقهي المتمثّلة في ثنائية القطع والظن، ذاكراً العديد من الأمثلة على ذلك.[٤٤]

وقد انتهى المؤلّف إلى أنّ سمة "تعدّد الأبعاد" و"المقاربة المقاصدية" تُسهِمان في حلّ التعارض الظاهري بين الأدلة، مُنتقِداً منهجي النسخ والترجيح في حلّ التعارض؛ إذ يرى أنّ هذين المنهجين يعكسان التوجّه العام للتفكير "الثنائي" في أصل المنطق، في حين أنّ الأهم هو الإفادة من طريقة الجمع بين النصوص في تعزيز مفهوم "تعدّد الأبعاد" للتغلّب على هذا القصور.[٤٥] زد على ذلك أنّ إغفال هذه السمة (تعدّد الأبعاد) يُفضي إلى عدم المرونة في الفقه الإسلامي، ويُهمِل الظروف والسياقات المحيطة.

وفي ما يخصّ مبحث "نحو المقاصدية" التي تُعَدّ أبرز سمة في المنظومة المقترحة للفقه الإسلامي، فقد دعا المؤلّف إلى إضافة بُعْد جديد إلى الدلالات، هو "دلالة المقصد"، مُنتقِداً الاقتصار على الجانب اللغوي الخالص في الدلالات؛ إذ يرى أنّ معظم مسائل أصول الفقه لا تخدم حكمة الشريعة ومقصدها، لكنّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع.[٤٦] ثمّ دعا إلى اعتبار المقاصد أساساً للتخصيص والتأويل،[٤٧] مُبيِّناً أنّ مدرسة التفسير الموضوعي هي خطوة نحو تفسير أكثر مقاصديةً للقرآن الكريم، ممّا يُسهِم في توسيع دائرة الاستدلال الفقهي للنصوص، وأنّ اعتماد المقاصد يُسهِم في تنقيح المناط وتحقيقه. أمّا في مجال السنّة فقد اقترح المؤلّف لتطوير منهجية نقد المتن إضافةَ شرط إلى صحة الحديث، هو المواءمة مع الكليات، أو "عدم الشذوذ في المتن"،

---

[٤٤] المرجع السابق، ص٣٤٩.

[٤٥] المرجع السابق، ص٣٥٤.

[٤٦] المرجع السابق، ص٣٦٣.

[٤٧] ما دعا إليه المؤلّف كنت قد دعوت إليه في بحث مُفصّل لي، عنوانه: "أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص: دراسة تأصيلية فقهية قضائية"، وفيه رجّحت أنّ العلّة المقصودة في البحث هي الحكمة، وذكرت أمثلةً على تخصيص العام وتقييد المطلق، وعكس ذلك، استناداً إلى الحكمة التشريعية التي تُحقِّق مقصود الشارع. انظر: – حصوة، ماهر حسين. "أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص: دراسة تأصيلية فقهية قضائية"، **مجلة الشريعة والقانون**، الإمارات العربية المتحدة، عدد٥٨، ٢٠١٤م، ص٣٠٥-٣٥١.

وقد أسماه "عدم الشذوذ المنهجي"،[٤٨] مُوضِّحاً أنّ توظيف المقاصد في الحديث قد يُسهِم في سدّ جزء مهم من الفراغ الحاصل في رواية الحديث عموماً، وهو فراغ ناشئ عن وجود نقص في ذكر سياق النص وظروفه المحيطة.[٤٩]

ثمّ استعرض ما قام به ابن عاشور من "توسيع" لدلالة الأحاديث الشريفة، مُعتبِراً أنّ هذا النهج يزيد من مستوى "المقاصدية" مقارنةً بما كانت عليه في مناهج السابقين وطرائقهم في استنباط الأحكام، فضلاً عن زيادة المرونة في تأويل الأحاديث وتطبيقها.[٥٠]

وقد دعا المؤلّف إلى القياس الواسع الذي يعتمد على المقاصد، ولا يقتصر على القياس الجزئي، وإلى اعتماد المصلحة المتوافقة مع المقاصد؛ إمّا بالتصريح، وإمّا بالاستقراء من نصوص الوحي، ورأى أنّ الاستحسان بالنسبة إلى المذاهب الفقهية هو التغاضي عن شكلية الدلالات اللفظية في حالات معيّنة، وتطبيق المقصد مباشرةً.[٥١]

وختم المؤلّف كتابه بخاتمة أكّد فيها أنّ المقاصد يمكن أن تُمثِّل قاعدةً مشتركةً للمذاهب جميعاً، داعياً إلى عدّ المقاصد معياراً أساسياً لسلامة الاجتهاد.[٥٢]

ويبقى القول إنّ المؤلّف قد صال وجال في دروب الفقه وأوديته وتشعّباته بمهارة وتميّز، راسماً منهجيةً للسير في هذه الدروب؛ بغية تقريب المسافة بين النص ومقصده، مُستدرِكاً تارةً، ومُحلِّلاً ومُوجِّهاً تارةً أخرى. ولا شكّ في أنّ ما طرحه المؤلّف من ربطٍ للتشريع بعلم المنظومات يُعَدّ من هذا الباب تجديداً، له وعليه، وما له أكثر ممّا عليه. ولعل هذه المراجعة تفتح أبواباً عديدةً لقراءات مستقبلية قادمة تطال كثيراً من القضايا المثارة.

---

[٤٨] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٣٦٩.

[٤٩] المرجع السابق، ص٣٧١.

[٥٠] انظر بحث "من معالم الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور"، الذي أبرزت فيه جملةً من اجتهادات ابن عاشور المقاصدية في تعامله مع النصوص، خاصّةً السنّة النبوية، انظر:

– حصوة، ماهر. "من معالم الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، الكويت، عدد٩٠، ٢٠١٢م، ص٥٣٥–٥٧٥.

[٥١] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٣٧٧.

[٥٢] المرجع السابق، ص٣٨٥.