المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر
تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط*

نعمان جغيم **

مدخل

هذا الكتاب مشروع طموح يروم صاحبه "إعادة بناء الهيكل المقاصدي وفق المنهج البنيوي للقرآن الكريم" (ص12)، وينطلق في هذا البناء من نقد منهج الشاطبي الذي يرى أنه منهج قاصر وطريق طويل إلى التنظير للمقاصد، لأنه لم يعتمد مباشرة على نصوص القرآن الكريم، بل اعتمد على استقراء أبواب الفقه وفروعه، وهو من جهة أخرى تفعيل لمنهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم (ص11ـ12). ويفترض المؤلف أن هذا المنهج صالح "للاضطلاع بأعباء إعادة قراءة النص القرآني والنبوي، وبالتالي النهوض بمهمة الاجتهاد المعاصر" (ص13)، ويطمح إلى أنه بمجرد "استكمال الباحث لتصوره الشامل عن الحياة في القرآن الكريم" سوف ينكشف ما هو من الأحكام القرآنية ظرفي خاص بزمان أو مكان ما، وما هو غير ظرفي، أي يتسم بالعموم والإطلاق (ص40).

---

* جابر، حسن محمد، **المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر: تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط** (بيروت: دار الحداثة، ط1، 1422/ 2001).

** أستاذ مساعد بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

وقد قسم المؤلف كتابه إلى أربعة أبواب: الباب الأول عن أسس المنهج الجديد، والباب الثاني استعراض لتاريخ علم أصول الفقه وفكرة المقاصد، أما الباب الثالث فخصصه لتصوره الجديد للمقاصد الكلية والتأسيسات النظرية المطلوبة لبلوغ هذه الغاية، في حين جاء الباب الأخير لعرض بعض تطبيقات منهجه الجديد حول قضايا "تشكل بعضها معضلات يلحّ العقل الإسلامي على تبيانها" (ص14).

التأسيس المنهجي لعلم الاجتهاد الجديد

هذا هو عنوان الباب الأول من الكتاب، وقد افتتحه المؤلف بالحديث عن منهج الاجتهاد مُنْتقدًا ما آل إليه هذا المنهج بسبب ما ينطوي عليه من جمود في النظرة إلى علم أصول الفقه وعدم إخضاعه للمراجعة والنقد، وقد اعتبر الكاتب أن من مظاهر ذلك الجمود تهميش نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية في المباحث الفقهية؛ فبدلاً من جعلهما المرتكزين الأساسيين لعلم الاجتهاد، "تحوّلا إلى مجرد مواد تطبيقية، ليُسْقط المجتهد عليهما قواعد أصوله لينتج أحكامًا هي في معظمها من نوع تحصيل الحاصل"(ص19). وهذا النقد ينطبق بشكل كبير على التفريعات الفقهية في عصر التقليد والجمود، ولكنه من دون شك لا يؤخذ على إطلاقه.

ويرى المؤلف ضرورة تأسيس علم جديد، هو "علم الاجتهاد"، وبناء منهج خاص به يستفيد من جميع مناهج البحث المعاصرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، من أجل تمكين المجتهد من التمييز بين الأحكام المطْلَقة والأحكام الظرفية التي كانت خاصة بزمان أو ظرف معين. ويكون منطلق إعادة النظر في منهج الاجتهاد إعادة النظر في مفهوم الاجتهاد نفسه، وهو الأمر الذي سيقود "حتمًا إلى مراجعة معادلات العلم الذي يشكّله، وبالتالي إعادة نَظْم معادلة جديدة تأخذ في الحسبان ديناميات المعنى بدلاً من الصيغ الجامدة والجاهزة" (ص21). وهذه الدعوة مبنية على رؤيته بأن

"علم الاجتهاد المعمول به بات قاصرًا عن إدراك المتغيرات، بل ومعوقًا في بناه وآلياته لأي تجديد في الفقه" (ص25).

والخلاصة أن المؤلف يريد وضع إطار منهجي محدد للاجتهاد، ولكنه في الوقت نفسه إطار منفتح على التجديد، وقابل لتجديد أسسه ومبادئه. ولكن يبقى هناك سؤال هو: من يضمن أن يكون المنهج الجديد أفضل من المناهج القديمة، حتى وإن بدا في أعين أصحابه كذلك؟

وفي هذا الباب يلاحظ القارئ اضطرابا في كلام المؤلف، فهو من جهة يرى أنه مادام المنهج جُهْدًا بشريًّا وليس نصًّا محكما منـــزلاً، فإنه لا حاجة إلى وجود منهج أصولي أو اجتهادي واحد، بل تتعدد المناهج بتعدد الأفهام (ص24)، والنص الديني الذي كان موضوعًا للبحث في السابق لا يزال هو عينه محلاً للنظر، وقد اجتهد فيه السلف حسب إمكاناتهم لسبر غور دلالاته، ونحن اليوم لنا الحق في سبر غوره والاجتهاد فيه بما يتوافق مع قدراتنا ومناخنا الفكري والاجتماعي (ص27)، كما يذهب إلى أن المنهج الجديد لا يحتاج إلى أخذ المشروعية من المنهج الأصولي الموجود ولا يقع تحت سلطته، حيث يقول: "في هذا السياق، لا نتوافق مع الدكتور الترابي الذي يقر بوجود منهج معلوم وصريح يدعو المشتغلين في حقل الاجتهاد إلى تأسيس مبادرات تبقى مشدودة له" (ص27-28).

ولكنه لا يلبث أن ينقض دعوته إلى تعدد المناهج بتعدد الأفهام، ليقرّ بأن هناك حاجة إلى "رسم إطار منهجي محدّد يلتزمه كل من يعتقد بتماسكه وإنتاجيته، ولكن دون إلزام أحد به". وهذه الدعوة الأخيرة هي عين ما هو واقع في مناهج الاجتهاد عند المسلمين، فالواقع أن هناك أكثر من منهج محدد يلتزمه كل من يعتقد بصلاحيته، ولم يفرض أحد من المجتهدين منهجه على أحد، بل كان اتباع تلك المناهج اختياريا. ويبدو أن المؤلف قد تنبّه إلى ذلك فحاول أن يفرّق بين ما هو واقع وما يدعو إليه

بكون ذلك الواقع لم يعرض له التغيير منذ آماد طويلة، "خلافًا للتصور الذي نجهد لبلورته في هذه الأطروحة، والذي يشترط فيه المرونة والقدرة على استيعاب المستجدّ" (ص28). ولكن لم يبين لنا المؤلف ماذا يقصد بـــ"إطار منهجي محدد"؟ كيف يمكن أن يكون محددًا وفي الوقت نفسه خاضعا للتغيير المستمر، خاصة وأن الأمر لا يتعلق بطريقة استخدام المنهج، فذلك أمر يتغيّر من حال إلى حال، وإنما يتعلق بأسس المنهج: فكيف تكون من جهة محددة، ومن جهة أخرى متطوّرة مادام النص نفسه لا يتغير، ومبادئ التعامل مع النصوص لا تطرأ عليها تغيرات ذات بال؟

كما يلاحظ القارئ أن المؤلف بدأ حديثه عن منهج الاجتهاد بطموح كبير، فأطلق كلامه أحيانًا بعقم مناهج الاجتهاد الموجودة وأنه يريد تأسيس منهج جديد لا يقوم فقط على تغيير آليات الاجتهاد وأساليب الفهم، بل أيضا على تغيير "فهم الفهم؛ أي ... كيف يمكن للمجتهد أن يفهم العقل الاستنباطي باعتباره الجهاز الأعلى لإنتاج المواقف الشرعية؟" (ص32)، إلا أنه لا يلبث أن يعود بعد حين لِيُنْـــزل من سقف طموحه، فيقول: "والتزام الأجيال السابقة بمنهج محدد ليس هو موضوع النقد، فالذي يتطلع إليه التجديديون هو إعادة النظر بالمنهج وتصويبه في ضوء المستجدّ في الدراسات الإنسانية، وهؤلاء لا يطمحون بأكثر من بناء هيكل منهجي يكون معيارًا وطريقا جديدا يلتزمه المعاصرون" (ص29)، كما أنه يؤكد في موضع آخر أن المنهج الجديد الذي يدعو إليه ليس مقطوع الصلة بما هو موروث، وإنما هو إعادة النظر في ذلك المنهج وتصويبه في ضوء المستجدّ من الدراسات الإنسانية (ص29-30).

تصور منهجي لفهم القرآن

يجعل المؤلف الأساس الأول لمنهج الاجتهاد وضع تصور منهجي لفهم القرآن الكريم ينطلق من مبدأ التفسير الموضوعي، ولكن لا يحصر معنى هذا التفسير في الموضوع الواحد، ولا في وحدة الدلالة اللفظية (تفسير القرآن بالقرآن)، و"إنما ينظر

إلى كتاب الله تعالى باعتباره وحدة معرفية متكاملة، فهو لا يكتفي بوحدة الدلالة، ولا بوحدة الموضوع، وإنما يزيد عليهما وحدة المعنى في الكتاب العزيز؛ فنظره يتجه إلى بناء منظومة معرفية متكاملة تتضمن تفسيرًا متكاملاً لمختلف المسائل التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، أي أنه ينشد التصور العام" (ص35)؛ فالفهم السليم للكتاب الكريم ومقاصده "لا يتأتى من الصياغات المفصولة والمستقلة لكل موضوع على حده، لأن غياب النظرية ابتداء قد يضلل الباحث ويوقعه بالتعارض، وربما بالتناقض" (ص35).

كما أن من أسس هذا المنهج تجاوز مسألة حصر الآيات المتعلقة بالتشريع في عدد محدود من الآيات التي اصطلح عليها بـــ"آيات الأحكام" إلى اتخاذ القرآن الكريم كله آيات للأحكام دون استثناء للنصوص التي تعرف على أنها آيات القصص أو العِبَر أو السُّنن، وتصبح كل آية جزءا من الهيكل العام (ص39).

أما كيفية إعمال هذا المنهج فهي "تفَحُّص عناصر البنية المعرفية للقرآن الكريم استنادا إلى كل الموروث من جهة، والمناخ الثقافي الذي يعيش في كنفه الباحث، فضلا عن إبداعه الشخصي" (ص37). وينتقد المؤلف المنهج السائد في الاستنباط بأنه "لم يرتق إلى مستوى الصياغة العامة، وظل أسير المتابعات الجزئية والفتاوى التفصيلية... فجاءت نتائجه، كما هو ملاحظ، مشبعة بالأحكام والفتاوى غير المتسقة، بل والتنافرة أحيانا" (ص36).

السنة النبوية والمنهج

ينتقد جابر ما يراه طغيانًا للسنة النبوية وللروايات عمومًا على نصوص القرآن الكريم، ويعتقد أن الفقهاء لم يضعوا لأنفسهم حدودًا في التعامل مع الروايات، حتى غدت هي المرجع شبه الوحيد للفقه، في الوقت الذي يصنّفها الأصوليون على أنها تأتي في الرتبة بعد القرآن الكريم.

ويدعي المؤلف أن "الأصل في السنة أن تكون تاريخية ظرفية، أما الاستثناء فيها فهو الخطاب المطلق، والسبب في ذلك يعود إلى ظروف وملابسات إطلاق الأحكام التي تتضمنها هذه الأحاديث، فقد وردت في معظمها للردّ على أسئلة الحياة المعيوشة في زمن محدد وبيئة اجتماعية مخصوصة، وفي إطار التطبيقات الشخصية للأحكام الدينية" (ص42)، وقد اكتفى المؤلف بإطلاق هذه الدعوى دون أن يورد ما يثبتها في واقع السنّة النبوية.

ولست أدري مدى انطباق هذه الدعوى على الروايات في المذهب الإمامي، ولكن واقع السنن عند أهل السنة يشير إلى أن هذه الدعوى لا تصحّ، حيث أن الكثير من السُنن جاء بصيغ التوجيه العام للمسلمين دون ارتباط بظرف زماني أو مكاني، وحتى ما صدر منها في ظروف خاصة لم يكن كله متأثرًا بخصوصية ذلك الظرف، بل كثيرًا ما يكون الظرف مجرد مناسبة للبيان كما هو الشأن في أسباب نزول القرآن الكريم.

نعم، هناك نصوص وردت في ظروف خاصة، وينبغي فهمها وفق تلك الظروف والملابسات، ولكن الادعاء بأنها هي الأصل، والنوع الآخر استثناء، ادعاء لا يسنده الواقع، حيث أنه ليس الغالب على السنة مجرد التدبير حتى يكون الأصل فيها الظرفية، بل الغالب فيها البيان الذي هو تشريع.

ثم إن التسليم بهذه الدعوى يدعونا إلى الحديث عن وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم: هل وظيفته أن يكون قدوة لجيله وهاديًا لهم فقط حتى تكون سنته ظرفية خاصة بذلك الجيل؟ أم أنه قدوة وهداية لجميع المسلمين على مرِّ الأجيال فيلزم من ذلك أن تكون سنته هداية لجميع تلك الأجيال؟ وكما أن القول بظرفية السنة النبوية يثير تساؤلاً آخر، وهو: ما علاقتنا نحن بهذا الرسول وما أهميته بالنسبة لنا إذا كان لا يعدو أن يكون رجلاً عاش في التاريخ وكان قدوة لجيله هاديًا لهم وطالما أن الأصل في سنته أنها ممارسات لعصره وجيله؟

وقد حاول المؤلف وضع ما يراه "معايير تكون كفيلة بفرز ما يمكن العمل به أو ما يمكن تركه وإهماله" من السنة النبوية، وقد أورد خمسة معايير تُميِّز ما هو تدبيري خاص بظرفه من السنة؛ أربعة منها لا أظن فيها خلافًا على الإجمال، ولكن الخامس محل نقاش، وهو "اعتبار القضاء، أو الأحاديث التي تتضمن مسائل أو أحكامًا قضائية من بين الروايات التي تنتسب للدائرة الزمانية، وبالتالي لا يصحّ الأخذ بها، وإن صحّت دلالةً أو سنداً، لتعذّر العمل فيها في قضية أخرى وزمن متجاوز" (ص44-45).

و لم يحدد المؤلف مقصوده بدقة من هذا المعيار، ولاشك أن الروايات التي يُعمل بها في القضاء ليست هي ما يتعلق بأسماء الأشخاص الذين قضى لهم أو عليهم رسول الله ﷺ، أو ما يتعلق بالحالة الاجتماعية أو التكوين العضوي للشخص المحكوم له أو عليه، أو غيرها من الأمور التي يتعذّر فعلاً العمل بها في "قضية أخرى وزمن متجاوز". وإذا كان المؤلف يقصد القضايا التقنية أو الإجرائية التي كانت تُتَّبع في القضاء في ذلك الوقت، مثل مسائل الاختصاص القضائي، أو كيفية تنظيم الجهاز القضائي، ومراتب المحاكم وغيرها، فتلك أمور تدبيرية ظرفية لا يلزم تكرارها، وقد أشار إليها كثير من الفقهاء الذين كتبوا في هذه الأبواب. أما إذا كان الأمر يتعلق بمبادئ القضاء وأسسه، مثل كون البينة على المدعي، واشتراط عدد معين من الشهود وعدالتهم، وعدم الحكم قبل السماع من الطرفين، وغيرها، فإن هذه ليست من القضايا الظرفية، وهي مبادئ لضمان العدالة لا تتغير بتغير الزمن. هذا فضلاً عن أن مبدأ الالتزام بالسوابق القضائية ليس أمرًا قديمًا قد عضّ عليه الزمن ولا خاصًّا بالمسلمين، وإنما هو نظام معمول به في نظام القضاء الأنجلوسكسوني، حيث يلتزم القضاة بالسوابق القضائية التي سطّرها قبل عشرات السنين، ليس الرُّسل، بل مجرد قضاة عاديين في المحاكم العليا، ولا يرون في ذلك عيبا، ولا أنه يتعذر العمل بها "في قضية أخرى وزمن متجاوز".

ويختم المؤلف الحديث عن السنة بالقول بضرورة تقسيمها إلى دائرتين: دائرة التدبير، ودائرة التشريع، ثم بعد ذلك يقسم دائرة التشريع إلى: المطلق وغير المطلق، والظرفي وغير الظرفي (ص46-47). وبناء على هذا التقسيم فإن ما كان ضمن دائرة التدبير يكون خارجًا عن اهتمام المجتهد، وإنما يكون من اهتمام الدراسات التاريخية التي تدرس التجارب التاريخية للإسلام والمسلمين، أما ما يدخل ضمن دائرة التشريع فهو الذي ينظر فيه المجتهد (ص46).

علم الاجتهاد ومناهج البحث

يدعو المؤلف إلى ضرورة استفادة علم الاجتهاد من المنهج التاريخي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج البنيوي، ومن علم الكلام، والمنطق، وعلم الدلالة (ص47). ويدعو إلى توسيع دائرة العلوم المساعدة في الاجتهاد وعدم قصرها على ما كان موجودا في زمن السلف الذين نظّروا لهذا العلم وحددوا شروط المجتهد وفق ما كان متوفرًا لديهم من علوم (ص48).

ويدعو المؤلف إلى النظر في التاريخ الاجتماعي للنص الشرعي، بمعنى "محاولة تمثُّل عصر النص ما أمكن، لإعادة زرع المفاهيم المتراكمة ـــ الواصلة إلينا ـــ في بيئتها الأصلية" (ص48)، ليكون ذلك مساعدًا في "فهم المراد من جهة، والحكم على نسبية أو إطلاق الأحكام من جهة أخرى" (ص49)، ويرى أن ذلك لا يتحقق سوى بالاستعانة بالمنهج التاريخي بمدلوله الحفري، ويُقرَن ذلك بالمنهج الاجتماعي البنيوي "الذي يسمح بالإحاطة بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية في عصر النص" (ص49).

منهج التأويل وعلم الدلالة

فيما يخص علم الدلالة، يرى المؤلف أن هناك ثلاث قضايا مهمة يجب مراعاتها في علم الاجتهاد، وهي:

ـــ البحث التاريخي الاجتماعي لتطور دلالات الألفاظ.

ـــ البحث في منهجية قراءة النصوص المجازية والمجملة.

ـــ البحث في البنية المعرفية المتكاملة للقرآن بما يسمح بفهم المتشابه في إطار المحكم.

وقد جاء المؤلف في العنصرين الأول والثاني بكلام نظري عن تطور استعمالات اللغة وما توصلت إليه الدراسات المعاصرة في مجال اللسانيات وعلم الدلالة في كيفية التعامل مع النصوص وتحليلها، واستخدام كل ذلك في مجال التأويل، مؤكّدًا أن هذه الأمور يمكن أن تُستخدم في دراسة النصوص القرآنية. ولكن كلامه يبقى نظريًا لا يمكن الحكم عليه إلا إذا بيّن لنا عمليًا كيف يمكن استخدامه في التعامل مع النص القرآني، عند ذاك يمكن النظر في استخدامه: هل هو استخدام مشروع ومعقول، أم أنه مجرد تعسف وتخيُّل لما يحبّ الدارس أن يفهمه لا ما يمكن أن تدلّ عليه النصوص بحق؟

الاجتهاد وعلم الكلام

تحدث الباحث في هذا الموضوع عن أهمية علم الكلام، أو المنطلقات العقدية، في تقييد الاجتهاد، خاصة إذا كان الاجتهاد يؤدي إلى خرق الخصوصية المذهبية، الأمر الذي يجعل تلك الخصوصية سقفًا لا يمكن تجاوزه في عملية الاجتهاد (ص78-79). والواقع التاريخي يدعم هذا الرأي، ولكن نسبة صدقه قد تختلف من فرقة إلى أخرى، وربما كان سلطان المذهب الفقهي أكبر من سلطان المذهب العقدي في بعض الفرق، كما هو الحال مثلا عند أهل السنة.

ويقترح المؤلف إعادة تشكيل علم الكلام، وتغيير اهتماماته وموضوعاته، وله نظرة خاصة لعلم الكلام الذي يدعو إلى صياغته، حيث يقترح أن يكون "موضوع علم الكلام هو البحث عن المقاصد والغايات والمرامي الكلية للدين من خلال المادة الأساسية التي يقدمها القرآن الكريم والروايات والأحاديث، فهو بحث في الدين من داخله للكشف عن منطقه ومراداته، لا بحث في الدين من الخارج" (ص82). وهذه

رؤية لطيفة إذا تحققت حُقّ عندها لعلم الكلام أن يُسمى بـــ"علم أصول الدين"، لأن مهمته تصير هي تحديد الإطار العام للدين وأصوله. وتجديد علم الكلام أمر مطلوب حقًّا لأن الكثير من مسائل علم الكلام الموروث ـــ كما ذكر المؤلف ـــ كانت تاريخية و لم تعُد لها صلة كبيرة بواقع العصر (ص80-81).

أما عن علاقة تجديد علم الكلام بالاجتهاد، فإنه يرى أنه "إذا أمكن النظر مجددًا في علم الكلام فالنتيجة المنطقية المقدرة هي توقُّع تحولات في الفقه والأصول" (ص81). وفي هذا الصدد يقترح تدرجًا منهجيًا في الاجتهاد، يبدأ بفلسفة الدين، فعلم الكلام (علم الكلام على الصورة التي اقترحها، وهي الإطار العام للدين ومنطقه ومراداته)، ثم يأتي علم أصول الفقه (ص83)، وهو اقتراح وجيه، لأنه يعطي للمجتهد أفقًا رحبًا ويرسم له الإطار العام الذي ينبغي عليه التحرك فيه قبل أن يبدأ عملية الاجتهاد والاستنباط.

وقد اختتم المؤلف هذا الباب بشروط من يشتغل في حقل الاجتهاد، وجعل تلك الشروط على نوعين: شروط ذاتية، وشروط موضوعية. أما الشروط الذاتية فأهمها: النظر إلى اجتهادات الآخرين على أنها اجتهادات بشرية قابلة للصواب والخطأ، والثقة في النفس والجرأة على إبداء الرأي، والبحث عن الجديد. أما الشروط الموضوعية، فأهمها: التزام منهج محدد، وسعة الاطلاع على ما هو موافق أو مخالف حتى يتسع الأفق العلمي للمجتهد ويستفيد من أفكار الآخرين (ص87-90).

المقاصد الكلية في إطار التطور التاريخي

تحدث المؤلف تحت هذا العنوان عن أهمية مقاصد الشريعة في فتح آفاق البحث العلمي، وتوجيه عملية الاجتهاد، والإسهام في تجديد العلوم الشرعية، ورسم إطار جديد للخطاب الإسلامي يجعله خطابًا إنسانيًا عالميًا بعيدًا عن الخصوصيات العرفية والمحلية

والعصبيات المذهبية، ليصير إطارًا معرفيًا وروحيًا للبشرية جمعاء (ص95-98). وانتقد ما وقع فيه الفقهاء من انكباب على صناعة الاستنباط الفقهي ذي الطبيعة التقنية الآلية دون تركيز على إبراز حِكَم ومقاصد تلك التشريعات، في حين أن "إيلاء البعد القصدي للأحكام العناية المطلوبة، وقرنه مع الفقهي يمكن أن يضفي على الممارسات القانونية للأحكام الشرعية روحا ومعان إنسانية لا يوفرها الفقه مجردا" (ص107).

كما تحدث عن الحاجة إلى إعادة النظر في منظومة المقاصد الموروثة التي يرى أنها ـــ وإن كانت قد استجابت لمتطلبات عصرها ـــ لم تعد كذلك في واقعنا المعاصر، فاحتاجت إلى تجديد وإعادة نظر (ص98-99). وتنبني دعوته إلى تجديد منظومة المقاصد على أن الذي حكم ـــ تاريخيًا ـــ تطور البحث في العلل والمناطات والقواعد الكلية والأسس المنهجية للاستنباط هو اتساع دائرة الحياة وتطورها "فكلما اتسعت دائرة الحياة، كلما ضاقت دائرة استيعاب الكليات المستنبطة، واحتيج إزاء إلحاح الواقع إلى المزيد من التكيُّف ورفع سقف الكليات، وهذا يقود إلى متابعة سلسلة العلل والمناطات، وإعادة مراجعتها لاستخراج علل ومقاصد أعلى قادرة على ضم أكبر قدر ممكن من تفاصيل الحياة" (ص103). ومادامت الحياة المعاصرة قد اتسعت دائرتها بما لم يحدث من قبل، فإن الحاجة ماسة إلى تطوير منظومة المقاصد وإعادة تشكيلها. وبعد ذلك بدأ الاستعراض التاريخي لنشأة فكرة المقاصد، فعدّد بعض المباحث الأصولية التي تُعدّ بمثابة الأصول التي نشأ منها فقه المقاصد، وهي: تنقيح المناط، والعلل، والمصالح، والاستحسان، وسد الذرائع، وخلص إلى أنها ـــ على تنوّع أسمائها ـــ ذات بعد مشترك، هو المصلحة (ص136).

التطور التاريخي لنظرية المقاصد

أشار المؤلف في البداية إلى تأخّر ظهور نظرية المقاصد مقارنة بعلمي الفقه والأصول، وهو الأمر الذي يراه منطقيًا لأنه ناتج عن تطور الفكر الإسلامي. ثم شرع في استعراض أصول فكر المقاصد، فأرجع بدايته الأولى إلى القياس الذي أصّلته مدرسة أهل الرأي وعلى رأسها أبو حنيفة، ثم عدّد أهم حلقات تلك السلسلة بدءا من الاستدلال المرسل للإمام مالك، ومرورًا بالشافعي، وأصوليي الإمامية، والجويني، والغزالي، والآمدي، وعزالدين بن عبد السلام، والقرافي، ونجم الدين الطوفي، وابن تيمية، ثم توقف عند إسهام الشاطبي المتميّز في نظرية المقاصد مستعرضًا وناقدًا له.

وقد استهل الحديث عن إسهام الشاطبي بالحديث عما تميز به الشاطبي ـــ في رأيه ـــ عن غيره من الأشاعرة، وهو حسمه مسألة تعليل الأحكام الشرعية التي طالما كانت محلّ نقاشات كلامية، فقرّر أن الله تعالى إنما وضع الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل (ص187). وعدّ الكاتب ذلك التميُّز المفتاح الذي فتح للشاطبي أبواب البحث في المقاصد والمصالح والمفاسد، في حين كانت مغلقة على من سبقه من الأشاعرة بسبب قولهم بأن الشرع، وليس العقل، هو أساس التحسين والتقبيح.

وأبرز ما انتقد فيه المؤلف الشاطبي كونه بنى نظريته على استقراء الأحكام الفقهية، وهو الأمر الذي ضيّق من أفق نظريته وجعلها محصورة فيما أمدَّته به المقدمات المستقرأة من الفروع الفقهية (ص190). والواقع أن وصف استقراء الشاطبي بأنه كان مقصورًا على الفروع الفقهية غير دقيق، حيث أن الشاطبي مع استقرائه للأحكام الفقهية، اعتمد بشكل كبير على استقراء النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، ولم يقتصر على استقراء الفروع الفقهية كما ظن المؤلف.

ومما انتقد فيه الشاطبي عدم خروجه الكامل عن الموقف المنسوب إلى الأشاعرة في كون العقل لا يستقل بإدراك الحسن والقبح في الأشياء، مع اعترافه بأن الشاطبي لم

يلتزم بهذه القضية عندما قرّر نسبية المصالح والمضارّ وذهب إلى أن الترجيح بينهما عند الاختلاط يكون بالغالب. كما عاب عليه عدم سيره فيما يُنسَب إلى المعتزلة من القول بقدرة العقل المطلقة على إدراك حسن الأشياء وقبحها في ذاتها باستقلال عن الشرع، ويرى أن هذا العيب جعل سقف نظريته في المقاصد محدودا. ولكنه مع ذلك أشار إلى أن الشاطبي يرى قدرة الإنسان على إدراك المصالح والمفاسد في الأشياء، ولكنه لم يُرجع ذلك إلى العقل ابتداء، بل إلى التجربة والخبرة (ص205-208).

والواقع أنه لا فرق في المحصلة بين أن ينسب إدراك المصالح والمفاسد إلى العقل ابتداء أو إلى التجربة والخبرة، فما يكتسبه الإنسان من تجربة وخبرة يُعدّ جزءًا من العقل، والدين نفسه ـــ بما يتضمنه من توجيهات وبوصفه ممارسة للإنسان المتديّن ـــ نوعٌ من المعرفة التي يكتسبها الإنسان وتسهم في تكوين عقله، وبذلك يصير الدين من مكونات العقل ومن عوامل إنضاجه، وبذلك يتحقق المراد بتصرّف الإنسان وتدبيره في إطار المبادئ الشرعية، فالمفترض في المسلم أن تُصبح ثقافته إسلامية، وعقله عقلاً مسلمًا، فحين يصدر من منطلق العقل يكون في الوقت نفسه في إطار الشرع، وبذلك يصبح الدين عنصرًا من العناصر الأساسية في تكوين العقل. أما ما يراه المؤلف من أن الصواب نسبة ذلك الإدراك إلى العقل ابتداء فإنه يقودنا إلى إشكالية وجود العقل المجرّد، ووجود "العقلاء" الذين وُلِدوا عقلاء من دون خبرة وتجربة.

الدين والقيم

بحث المؤلف في العلاقة بين الدين والقيم، وخلص إلى التفريق بين القيم والتكاليف الشرعية، حيث أن القيم أعمّ وأسمى من التكاليف الشرعية، فالتكاليف قد تكون أحيانًا قيمًا في ذاتها، ولكنها قد تكون أحيانا أخرى مجرد وسائط لغايات أعلى. وعرّف الكاتب القيم بأنها ما يرتبط بالمصالح النفسية والعقلية والحيوية والروحية للمجتمع.

كما قسّم القيم التي جاء بها الإسلام إلى قسمين: تأسيسية، وإرشادية. أما القيم التأسيسية فهي القيم المتميّزة التي جاء بها الإسلام وتختلف عما كان شائعًا قبل مجيئه، في حين أن القيم الإرشاديّة هي التي كانت موجودة من قَبْلُ وجاء الإسلام بتأكيدها والحثّ عليها. وهو يرى أن القيم الإرشادية قيّم إنسانية عامة سابقة عن الدين، والأحكام التي تتعلق بها هي أحكام إرشادية، "أي أن الدين لم يوجدها، وإنما كانت معروفة ومركوزة لدى الإنسان، وجاء الدين ليرشد إليها" (ص244). ويمثّل لتلك القيم الإنسانية بالتزكية، والإحسان، والرحمة، والصبر، والمحبة، والتواضع، والأمن، والحرية، والسلام، والعدل، والمسؤولية، والمساواة، والصدق، والحياء، ويرى أن تشريعات الإسلام التأسيسية تُفضي بمقاصدها النهائية إلى هذه القيّم التي تمثل الفطرة (ص244).

وقد كان المؤلف مدركًا لما قد يثيره البعض من تساؤل: مادامت منظومة القيم الإنسانية سابقة على الدين فما الحاجة إلى الدين؟ وجوابه عن هذا التساؤل أن وظيفة الدين هي إحياء تلك القيم وإنعاشها وإبقاؤها حاضرة ومؤثرة، كما أن الإنسان ـــ على الرغم من كون تلك القيم مغروزة في فطرته ـــ ليست لديه القدرة الكافية على التزامها بسبب معارضتها بمنظومات أخرى قوية الوطأة تشدّ الفرد إلى الأنا، وهذا التعارض والتجاذب يحتاج إلى ضابط ومنظّم ومهذّب، وهو الدين، ولا يمكن للقوانين الوضعية ـــ على أهميتها ـــ أن تؤدي هذه المهمة، لأنها هي ذاتها تكون عرضة للتلاعب وضغط الأنا والشهوات (ص247-248).

المقاصد الكلية قراءة جديدة

يلخّص المؤلف المقاصد الكلية للدين التي يتّفق فيها جميع الرسل في ثلاثة: التوحيد، والاستخلاف، والتزكية، والتوحيد هو أصل الأصول بطبيعة الحال.

أما المقاصد الكلية للشرع فمنها ما يتفرع عن مقصد الاستخلاف، ومنها ما يتفرع عن مقصد التزكية. أما التي تتفرع عن الاستخلاف فهي: تكريم الإنسان (الكرامة)، والأمانة/المسؤولية (مسؤولية عمارة الأرض)، والحرية، والعدل، والمساواة، والتفكير.

وأما التزكية فلها ركنان هما: الخير والجمال، فالتزكية هي التي تنمّي في الإنسان قيم الخير والجمال، وعماد التزكية العبادات (ص289-290)، أما المقاصد التي تتفرع عنها فمنها: الرحمة (التراحم بين الناس)، الإحسان، الحياء، الزهد، الصبر، السلام.

وبتكامل المقاصد الكلية المتفرعة عن الاستخلاف والمقاصد الكلية المتفرعة عن التزكية يصل الإنسان إلى تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة (ص297-300).

معالجات تطبيقية

أفرد المؤلف بابا لبعض التطبيقات على تصوّره للمقاصد، خصّص الفصل الأول منه لموضوع الربا، حيث يرى أن الربا المحرَّم في القروض مقصور على الزيادة التي تكون في القروض الاستهلاكية، أما الزيادة في القروض الإنتاجية فلا تعدّ من الربا المحرم، وذلك بناء على الادعاء بأن القرآن الكريم إنما حرم الربا لما يقع فيه من ظلم للمحتاجين، وهذا الظلم لا يتحقق إلا في القروض الاستهلاكية، أما القروض الإنتاجية فإن أصحابها يثمّرونها وتكون لهم القدرة على دفع الربا مع تحقيق فائض ربحي، وأن هذه القروض مهمة لتحريك رؤوس الأموال وتحقيق التنمية.

وكما ذكر المؤلف، فإنه ليس أوّل من قال بهذا القول، بل القول قديم وقد نُوقِش ورُدَّ على أصحابه وبين العلماء خطأه، ولا أرى أن هذا المقام مناسب لمناقشة هذه القضية، ولكن يكفي هنا أن أقول إنه بناء على تركيز المؤلف على الحاجة إلى استخدام المنهج التاريخي في فهم النصوص الشرعية وبيان ما هو ظرفي منها مما هو مطلق، فإننا نحتاج منه أن يطبّق هذا المنهج على نصوص الربا ويثبت لنا أن القروض التي كانت تُعطى في الجاهلية وحرّمها القرآن الكريم بصيغة العموم والإطلاق كانت قروضًا استهلاكية فقط، وليس فيها أي قرض إنتاجي، خاصة وأن ما ورد في (سورة البقرة: 275، 276، 278)، (سورة النساء: 161)، (سورة الروم: 39) نصوص عامة في تحريم مطلق الربا دون تخصيصه بنوع من القروض دون آخر، كما أن القروض

الاستهلاكية لا تكون دائمًا من فقراء، بل قد تكون ممن هو قادر على الوفاء بها وبالزيادة المشروطة عليها، فماذا سيكون الحكم في هذه الحالة؟

أما الفصل الثاني فتحدث فيه عن مكانة التنمية في مقاصد الشريعة، مع إبراز عدم اهتمام الفقه الإسلامي بهذا الموضوع على أهميته وحيويته في منظومة المقاصد القرآنية.

أما الفصل الثالث فتحدث فيه عن تطبيقات على فقه الزكاة، وقد تضمن هذا الفصل نقدا جيدا، ولكن يكاد يكون متعلّقا بالمذهب الإمامي ولا ينطبق بشكل كبير على المذاهب الأخرى.

ثم تحدث في الفصل الرابع عن مكانة التدبّر والتفكير في منظومة المقاصد القرآنية، وما يقودان إليه من بحث علمي في جميع المجالات، ودور ذلك في تحقيق الاستخلاف في الأرض.

وفي الفصل الخامس تحدث المؤلف عن الدولة في الإسلام ومكانتها في نظرية المقاصد، وحاول أن يجيب عن سؤال: هل إقامة دولة إسلامية أمر إلهي أم هو أمر مباح متروك للناس؟ وبعد مناقشة آراء المؤيدين والمعترضين، يخلص إلى أن الدين يُعنَى بتطبيق منظومة القيم، أما كيفية تطبيق تلك القيم فهو أمر متروك للاجتهادات البشرية. وهو يرى أن الدولة يجب أن تكون أداة لتحقيق المقاصد الكلية للشريعة وأن تسير على وقعها، ولكنه في الوقت نفسه يرى ضرورة "إبعاد الدين عن تلك اللعبة الملتبسة رأفة بالدين وبالمتدينين معا" (ص370). ورأيه أن الذي يحكم الدولة يجب أن يحمل روح الدين في الممارسة السياسية، ولكن لا يحكم المجتمع باسم الدين، لأن ذلك قد يؤدي إلى أن يُلْبِس فهمَه وآراءَه وربما رغباته وطموحاته لبوس الدين وينسبها إلى الشرع وإلى الله تعالى، وهو ما قد يصل إلى درجة افتراء الكذب على الله تعالى (ص368، 371).

ملحوظات ختامية

1ـ من أبرز ما تميّز به الأستاذ حسن جابر في هذا الكتاب شجاعته الكبيرة في نقد التقليد في مجال علم الكلام الذي كان شديد التأثُّر بالعوامل السياسية والتاريخية

والمذهبية والعصبية، ولو أن دعوته استُجيب لها بصدق لأدّت فعلاً إلى تحقيق تقارب حقيقي بين الفرق الإسلامية خاصة الشيعة والسنة، لأنها تدعو إلى اعتماد النص القرآني أساسًا لعلم الكلام الجديد بعيدًا عن المؤثرات السياسية والمذهبية والعصبية، فعلم الكلام الجديد الذي يدعو إليه لا يهتم بمن كان أحقّ بالإمامة بعد الرسول ﷺ، ولكن بالتصور القرآني العام للكون والحياة والمقاصد الكلية للدين ومنطقه الداخلي.

2ـ الكتاب في جانبه النظري محاولة جيدة للبحث في المقاصد العليا للإسلام، وإبراز المقاصد المتعلقة بالاجتماع البشري، التي نحن الآن في أمس الحاجة إلى إعمالها والتركيز عليها من أجل إصلاح أحوالنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، واستعادة دورنا الرائد في الحضارة الإنسانية. ولكن عند الانتقال إلى تطبيق المنهج الذي يدعو إليه المؤلف تظهر بعض الانزلاقات التي يدعو إليها من يسمون أنفسهم بالحداثيين، ويظهر ذلك في بعض الاستشهادات بمقتطفات من كتابات محمد أركون حول تاريخية الإسلام ومصادره. ويلاحظ في هذا الشأن اضطراب في آراء المؤلف، فهو كثيرًا ما يختلف مع ذلك التيار ويضع فرقًا واضحًا بين التجربة التاريخيّة والسياسية للرسول ﷺ ومَنْ جاء بعده من الخلفاء الراشدين، وهي التي يعتبرها منفعلة بالزمن الاجتماعي، وغير قابلة للتأبيد والتعميم، وبين الأحكام التشريعية التي كانت تظلل تلك التجربة، فإنها تُنْسَب بإطلاق إلى الإسلام ومن سماتها الإطلاق والتأبيد (ص61-62). ولكنه في بعض المواضع يبدو أقرب إلى السير في ركب أركون وغيره من الداعين إلى تجاوز النصوص الشرعية، حيث يقول: "وفي هذا الإطار يتوافق عدد من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين على أن المراد ببعض الآيات والروايات التي تعالج قضايا تدبيرية، ليس امتثالها بحرفيتها، وإنما الأخذ بمقاصدها وغاياتها وبالتالي تخيُّر الأشكال وفق ما يجتهده البشر، ويرون فيه مصالحهم النوعية، على قاعدة حفظ النظام العام والمصالح الكلية، وهي، كما نعتقد، المقصد الحقيقي للتشريعات التدبيرية من حدود وديات

وتقاسم الثروة وتوزيع المال" (ص63). وعلى الرغم من الاتفاق مع المؤلف في التفريق بين القضايا التدبيرية التي لا تقتضي الإلزام والقضايا التشريعية (بالمعنى الخاص للتشريع) التي تقتضي الإلزام، فإنه يبدو أن المؤلف يوسّع دائرة القضايا التدبيرية في بعض الأحيان لتشمل ما هو واضح كونه من القضايا التشريعية الملزمة، لا من القضايا التدبيرية الصرفة، مثل الحدود والديات وغيرها.

3ـ وقوع المؤلف أحيانًا في التعميم، وعدم التدقيق في وصف مواقف الناس، ومن تلك التعميمات التي تنقصها الدقة قوله ـــ منتقدًا منهج المتقدمين في قبول الروايات ـــ: "ما اتفق عليه المسلمون، كل من موقعه، من صحة الأخذ بالأخبار المخالفة للمذاهب الأخرى". وجاء هذا في معرض الحديث عن المرجحات بين الأخبار عند الإمامية، بعد أن ذكر أنهم جعلوا من تلك المرجحات: "شهرة الرواية، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة" (ص43). والمقصود بـــ"العامة" في مصطلح الإمامية أهل السنة، فمذهبهم أنه كلما كانت الرواية مخالفة لما عليه أهل السنة، كانت أقرب إلى الصحة وأولى بالأخذ بها، وذلك طبقًا لما في **الكافي من الأصول** للكليني (ج1، ص86-88). فهذا المرجّح ليس محل اتفاق لأنه لا وجود له عند أهل السنة. صحيح أنهم عند نقد الروايات ينظرون بعين الريبة إلى الروايات التي يوجد في سندها راوٍ من الفرق المخالفة، وربما ضعّفوا الرواية بسبب ذلك، ولكن إذا ثبت عندهم صحة الرواية فإنهم لا ينظرون إلى مخالفة أو موافقة الحكم الوارد فيها لما عليه أتباع الفرق الأخرى.

4ـ على الرغم من أن المؤلف كان يطمح إلى وضع معايير محددة يستطيع المجتهد من خلالها التفريق بين ما هو تدبيري ظرفي لا يقتضي الإلزام، وما هو تشريعي مطلق يقتضي الإلزام من النصوص الشرعية، إلا أنه بعد الفراغ من قراءة الكتاب يتبيّن للقارئ أنه على الرغم من الجهد الذي بذله المؤلف لم يتمكن من بلوغ ذلك الطموح.