

العقل الفقهي: من الاسكولائية إلى الاجتهاد المعاصر

محمد أحمد الصغير علي¹

تمهيد:

لا يمكننا تفكيك العقل الفقهي في منأى عن البحث في العلاقة الجدلية التي ربطت هذا العقل من ناحية التنظير بعلم أصول الفقه. واعتماد الأصول بشكل أساسي على مصادر غير نصية (كالإجماع والقياس.. وغيرها). والتحدي أمام إعادة بناء العقل الفقهي يكمن في كيفية تحويله من عقل فقهي «استدلالي استنباطي منطقي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام»⁽²⁾.

ولا ريب أن العقل الفقهي يعاني منذ زمن من خلل بنيوي صارت تجلياته أوضح من أن تُنكر، يعاني نوعاً من التناقض الضدي الذاتي الذي يُمسك البعض، عن الدخول فيه أو حتى الإشارة إليه، والذي سيؤدي حتماً، مع تفاقم تلك الظاهرة المرضية، إلى نوع من العزلة القاتلة عن الواقع وعن الآخرين، ولا سبيل إلى علاج هذه الظاهرة المتفاقمة إلا بتفكيكه، تفكيكاً يستهدف إعادة بناءه وتركيبه مرة أخرى على أسس ومضامين جديدة لا تتصل مما في تراثه، من أمور منافية للعقل عن طريق تكذيب الراوية أو اكتشاف فجأة أن النص متناقض مع ذاته، أو أن النص يمكن أن يطيح به اكتشاف علمي أو معرفي ليكتشفوا من جديد تداعيه.

ويغلب على العقل الفقهي أنه ينتج خطاب «وعظي بامتياز، لأنه يشتغل وفق آليات تنشيط الذاكرة والذكر، بعد أن صيغ وفق مقاييس الفقه بمراجعتها الأربعة:

¹ باحث في الفكر العربي المعاصر

(²) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص589.

"الكتاب"، "السنة"، "الإجماع"، "القياس"»⁽³⁾ هذه الآليات العقلية -بمضي الزمن- لم تجندل العقل الفقهي والتشريعي فحسب، بل إنَّها أدخلته في غيبوبة أفقدته وعيه لسنوات طويلة، وجعلته يبدو كأنه نمط من الرؤية الذهنية إلى العالم والإنسان تختلف عن رؤية العقلاء، «في هذه الرؤية أو القراءة الخاصة يترك العقل الفطري مكانه لقراءة ساذجة وسطحية للروايات والنصوص الدينية بحيث تخلق في الإنسان سلوكاً ومنهجاً ليس له أي مبرر»⁽⁴⁾.

وهذه الرؤية السابقة يؤكدُها المفكر أركون في كتابه «نقد العقل الإسلامي»، حيث يرى أن الإسلام مر بما تعارف عليه في العصور الوسطى من مرحلة اسكولائية دوغمائية وتكرارية لآراء القدماء، جاءت مع وصول السلاجقة الأتراك إلى الحكم وتأسيس المدرسية -في العلوم الشرعية- بالمعنى التقليدي الاسكولائي^(*) للكلمة، ثم ترسخت بعد ذلك المذهبية والطائفية الفجة، التي فرضت الاسكولائية للفكر الديني على الجميع. فأركون يعتبر أن انتصار الروح الاسكولائية في الإسلام قد ابتدأت من القرن الخامس واستمر حتى القرن التاسع عشر، بل ويمكن القول حتى اليوم. فالإسلام الشائع حالياً ليس هو الإسلام الكلاسيكي المبدع والتعددي، وإنما هو الإسلام الاسكولائي التكراري الذي لا يزال يسيطر علينا منذ عشرة قرون. حيث

(3) عبدالرزاق عيد: سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)،

دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 7.

(4) عباس يزداني: العقل الفقهي، ترجمة أحمد القبانجي، ثقافة إسلامية معاصرة (12)، بدون تاريخ نشر، بدون دار نشر، ص 2.

(*) تقال الاسكولائية (Scholasticism/Scolastique)، بمعنى ازدرائي، على سائر الدراسات التي تتسم بسمة مبالغ فيها من الصورية. وبحسب القاموس الفلسفي لجميل صليبا «يطلق المدرسي على سبيل الزرابة على كل بحث يتصف بالصورية الشديدة كالمبالغة في تقسيم المسائل وتفصيلها، ويطلق المدرسي على كل رجل يتصف بالعقلية المدرسية ويرغب في التقييد بالآراء التقليدية ويخضع لسلطان القدماء».

انظر: جميل صليبا: القاموس الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1977، ص 359.

أخذت الساحة الثقافية العربية الإسلامية تضيق وتقلص وتشنج وتتعلق على ذاتها. وبذلك تجرد وتفوق العقل الفقهي في نطاقات ضيقة، وانتهت الحيوية الإبداعية له. وللخروج من ذلك، ينبغي علينا تمييز التراث الإسلامي الاسكولائي «بدقة وعناية من التراث الأكثر حيوية»⁽⁵⁾، من أجل فصله وعزله وفهم نواحي القصور فيه.

وتبعاً لذلك ظهرت الاسكولائية في العقل الفقهي من خلال نزوع حاد ناحية الإجتارية المدرسية، التي ظهرت في متون الفقه، والشروح على المتون والحواشي، وبذلك يمكن الاستدلال بأنَّ هناك ثمة اسكولائية فقهية تربعت في العقل الإسلامي الذي هو «مؤسس على الفقه أكثر مما هو مبني على النص، بمعنى أنه يستمد الخلفية المرجعية، على مستوى الوعي والفكر والشعور، من تلك المنظومة الفقهية المدونة، التي لم تكن في ذاتها نصية بالقدر المطلوب»⁽⁶⁾.

وللخروج من هذه الاسكولائية العقيمة التي طالت كل تراث الإسلام المبدع، ينبغي علينا توجيه النقد الموضوعي والمحاييد - وفقاً للآليات الحدائثة الجديدة - لمجمل التراث الإسلامي، ومعه يمكن الحديث عن تأسيس عقل فقهي جديد، يعمل وفق رؤية اجتهادية فقهية منفتحة على العالم وقيمه الكونية المستحدثة.

ومن ثمَّ، فإنَّ تشريح بنية العقل الفقهي من خلال رصد مراحلها، بكل ما فيها من ازدهار وانتكاس، وإبداع وتقليد، ثم العروج على تحليل مصادر السلطة في خطابه، يمكننا من الوقوف على أهم الأسباب التي ساهمت في تضخم هذا العقل وانكماشه في الوقت نفسه.

وحتى نخرج من هذا المأزق المعرفي والحضاري ينبغي البحث عن آليات حدائثة معاصرة، يتأسس عليها عقل فقهي جديد، يسهم في الانفتاح على روح القيم

(5) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991، ص 13.

(6) عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام «العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ»، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 34.

الكونية، بما تكفله للإنسان المعاصر من حرية إبداعية في كل شيء، ناهيك عن حفظ حقوقه الإنسانية من الانتهاكات العولمية الصارمة.

المحور الأول: العقل الفقهي من التّقدّيس النّقلي إلى التحليل العقلي
لقد بذل العقل الفقهي جهوداً كثيرة في الانتقال من طور التّقدّيس النّقلي إلى طور التحليل العقلي، وهي الإشكالية القديمة التي كانت تعرف بتقديم العقل على النقل.

هذه النشاطات سواء كانت بوعي أم بدون وعي يمكننا أن نرصدها من خلال تتبعها في المراحل التطورية التي مر بها هذا العقل، لنضع أيدينا على المرحلة التي بلغت ذروة النشاط العقلي، ذلك لإقتناعنا التام بأن نشاط العقل الفقهي لم يبدأ مباشرةً بممارسة التحليل العقلي، وإنما كانت بداياته، بدايات تبجيلية وتقديسية للنصوص النقلية، وسرعان ما انتقل العقل من هذا الطور، بعد اصطدامه الحاد بالواقع المتشابك، ليؤسس نوع من الاجتهاد بالرأي، أو شك أن يمسك بتلابيب عقلانية بالغة، مع التعامل مع المفردات الواقعية، في إحدى مراحلها المزدهرة، لولا تحول القياس الاجتهادي مع البعض إلى نوع من التحرز في ترك عقال العقل، وتسريحه، فتأسست تبعاً لذلك نظرة مقاصدية كلية شاملة، انفرط عقدها تبعاً لحالة المجتمع الذي تحيا فيه، ومع انكماش المجتمع وانحداره، آلت هذه النظرة إلى جمود وتراجع بالغ.

إنّ الحركات الإسلامية المعاصرة على اختلاف مذاهبها، ورثت عقلاً فقهيّاً جامداً، ونشرت بالتبعية أفكار الجهل بين أنصارها لتظهر لهم بأنها قادرة على الرد على جميع التساؤلات وحل جميع المشاكل، وتقبل أنصارها ذلك بسبب افتقارهم لمبدأ أعمال العقل. والانتقال من طور التّقدّيس النّقلي للأفكار الدينية والفقهيّة إلى طور التحليل العقلي لها، لم يتم دفعة واحدة، وهذا ما سوف نلاحظه من خلال مراحل نموه وتطوره.

أولاً: مراحل تطور العقل الفقهي

لا شك أنّ البحث في الأسباب التي ساهمت في بلورة العقل الفقهي على ما هو عليه الآن، ليس بالأمر الهين، فهنا نتداخل السياقات المعرفية، ويصعب التمييز بين ما هو مقدس وما هو تاريخي/إنساني. لكن يبقى الضابط الرئيسي في الأمر، التدرج الذي شهده هذا العقل ابتداء من العناية بالجزئيات التفصيلية وانتهاءً بتركيز الاهتمام على الكليات التعميمية.

وبالإشارة إلى العلاقة الجدلية بين الفقه من ناحية وعلم أصول الفقه من ناحية أخرى، يتجلى لنا مظهرات عديدة، حتى يسهل علينا بعد ذلك الإلماح إلى الأسباب التي أعاقته عن مواصلة نشاطه، وكانت بمثابة نقاط الفصل التام بين أعمال العقل بشكل تحليلي، وتقديم النقل بشكل تقديسي.

وبذلك نستطيع أن نحدد أربع مراحل افتراضية مر بها نشاط هذا العقل الفقهي، محاولاً من خلالها بلورة ذاته وحضوره بداخل النسق المعرفي الديني، حتى أضحى بعد ذلك أيقونة دالة ومستقلة، نستطيع تمييزها بمفردها أو بدالاتها بداخل هذا النسق. وهذه المراحل كالتالي:

- مرحلة ما قبل التنظير الفقهي:

لم يكن معروفاً لدى الناس في هذه المرحلة، ما يعرف بالفقه، الذي هو «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال»⁽⁷⁾.

فقد كانت الأحكام تنبع من الوحي الذي ينزل على النبي ﷺ، وعلى الجميع السمع والطاعة، لتنفيذ الأوامر، ولم يكن هناك اختلاف بين الناس في تنفيذ الأحكام، لأن النبي ﷺ يعتبر هو المرجع في الفتوى والقضاء، وهو المبلغ بأحكام الإسلام فلا مصدر للتشريع في هذه المرحلة إلا القرآن/«الوحي» والسنة. أما اجتهاد الصحابة فهو مردود إلى النبي ﷺ إما يقره أو ينكره.

ولم يتم المرور من هذه المرحلة إلى التي تليها بشكل تدريجي، وإنما كانت هناك مرحلة انفصالية حدثت فيها اجتهادات عديدة بعد وفاة الرسول ﷺ، قام بها ثلة من

(7) الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، بيروت، 1980، ص7.

الصحابة المشهود لهم برجاحة العقل ومتانة الدين، وبرغم ذلك فلم تئثر هذه الاجتهادات الطارئة برداء المنهجية الأصولية المتعارف عليها الآن، ولا استنبطت بشكل نستطيع معه الجزم بأنها كانت تحمل معها بوادر ظهور ما سمي بعد ذلك بعلم أصول الفقه، وإنما كانت «مجرد حلول جزئية لوقائع فعلية، ولم تسمى هذه [الاجتهادات] بعلم الفقه ولم يسمّى رجالها من الصحابة بالفقهاء»⁽⁸⁾.

في هذه المرحلة لا تدعو حاجة المجتمع إلى مسائل من قبيل التععيد أو التقنين الأصولي الذي ظهر بعد ذلك، فالنص القرآني كان دائماً مواكباً ومتفاعلاً مع كل ما يطرأ على واقع المجتمع، وسنة النبي ﷺ وتوجيهاته المباشرة، تشكل حياة الأفراد، وتؤسس لفكرة الشورى، التي منها سوف يستلهم الصحابة بعد وفاته، كيفية البت في الأمور الحادثة والطارئة.

ومن أهم الأسباب التي انشغل بها العقل الإسلامي في هذه المرحلة، المسائل المتعلقة بالنص القرآني ذاته، فالصحابة لازالوا قريبين عهد بالرسول، من قبيل معرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.

ومن أهم ما يمكن ملاحظته في هذا المرحلة، التدرج في الأحكام الفقهية لجعل الأحكام خفيفة على نفوس أفراد المجتمع، مما يدعو لقبولها وتطبيقها إذا لزم الأمر، فالأحكام لم يكلف بها المسلمين دفعة واحدة وإنما جاءت تدريجياً، ومن أمثلة ذلك: الخمر لم تحرم في البداية، بل جاء تحريمها على مراحل، في البداية ذكر أضرارها، ثم النهي عن الصلاة في حالة السكر، ثم التحريم.

هكذا، نلاحظ أن أحكام الرسول ﷺ المنزلة عليه من قبل الوحي، قد راعت النواحي النفسية والاجتماعية للأفراد من جهة، وحالة المجتمع من جهة أخرى. وقس على ذلك، سائر الأحكام في هذه المرحلة.

كما يمكن ملاحظة أن التدرج في هذه المرحلة لم يقتصر على التدرج في الأحكام فقط، وإنما راعى التدرج الزمني أيضاً، فلم يدم الحكم على الإطلاق.

(8) عبدالوهاب خلاف: علم أصول الفقه، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، د.ت، ص 15.

وأكثر ما يمكن ملاحظته على الاجتهاد في هذه المرحلة، باعتباره يمثل جوهر نشاط العقل الفقهي وأساسه. أن النبي ﷺ أعمل عقله، في الحالات التي لم يتنزل فيها الوحي من السماء، كما أنه درب الصحابة على أعمال عقولهم.

وبطبيعة الحال، سيستمر الأمر كذلك، ردحاً من الزمن بعد وفاة الرسول ﷺ، فلم تكن وتيرة التغيرات الاجتماعية متسارعة، وإنما الذي سارعها نسبياً هو انفتاح العرب المسلمين على بقية المجتمعات التي وصلها الإسلام من فرس وروم وغيرهم من الشعوب والحضارات الأخرى.

- مرحلة النشاط المنهجي للعقل الفقهي:

في هذه المرحلة، ظهر العقل الفقهي، من خلال الاجتهاد بالرأي، كمصدر مستقل من مصادر التشريع الإسلامي إلى جانب القرآن الكريم والسنة النبوية، المصدرين الأساسيين، وذلك بسبب انقطاع الوحي، ووقوع مسائل جديدة تحتاج إلى اجتهاد لمعرفة حكمها. وإلى جانب ذلك وجد الإجماع أيضاً مصدراً تشريعياً، لأن فقهاء الصحابة وعلى رأسهم الخلفاء الأربعة كانوا إذا نزلت بهم واقعة جديدة أو سُئلوا، نظروا في كتاب الله أولاً، فإن لم يجدوا نظروا في سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوا سألوا الصحابة: هل كان للنبي ﷺ فيها قضاء، فإن لم يجدوا جمعوا فقهاء الصحابة الذين كانوا لا يزالون في عهد أبي بكر وعمر مقيمين في المدينة، وتشاوروا فيما بينهم بشأن المسائل المستجدة، فرما اتفقت كلمتهم على رأي، فيثبت حكم هذه المسألة بإجماع الصحابة⁽⁹⁾.

وقد حمل هؤلاء علماء الصحابة والفقهاء ما معهم من أحاديث وعلم ومناهج استنباط واجتهاد إلى الأمصار التي استوطنوها، كالعراق والشام ومصر والحجاز، وأخذ عنهم الكثير من التابعين، فتخرج على أيديهم طبقة التابعين في مختلف البلدان. فانتشر الفقه والأحاديث عن أصحاب ابن مسعود وتلاميذه في العراق. وانتشر في المدينة عن أصحاب زيد بن ثابت وابن عمر وغيرهم، وفي مكة عن

(9) مصطفي الزرقا: المدخل الفقهي العام، ج1، دار القلم، دمشق، ص 156-157.

أصحاب ابن عباس وغيره. فتكونت تبعاً لمناهجهم في الاجتهاد والاستنباط مدارس فقهية على أيدي تلاميذهم من التابعين الذين أصبحوا أئمة تلك المدارس كسعيد بن المسيب في المدينة، وعطاء بن أبي رباح في مكة، وإبراهيم النخعي في الكوفة، والحسن البصري في البصرة وطاووس في اليمن، ومكحول في الشام⁽¹⁰⁾. وكانت تلك المدارس الفقهية أساساً لنشوء المذاهب الفقهية على أيدي أئمة تلك المذاهب فيما بعد.

في هذه المرحلة أيضاً؛ ظهرت مصادر تشريعية جديدة بالإضافة إلى ما ظهر في مرحلة ما قبل التنظير، وهي: القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد بالرأي "أو ما اصطلح عليه بالقياس" إلا أن الإجماع لم يعد ميسوراً، في هذه المرحلة، بسبب انقسام المسلمين سياسياً.

وأهم ما يمكن رصده في هذه المرحلة أن العقل الفقهي بدأ نشاطه المنهجي، بعد انتشار الفقهاء في سائر الأمصار الإسلامية، وبذلك دخلت إلى العقل الفقهي بدور لا نصية كالإجماع والاجتهاد بالرأي وأقوال الصحابة.

وقد مر العقل الفقهي بمرحلة تدوين الفقه بالتوازي مع تدوين الحديث، في هذه المرحلة، والذي مكن من ذلك هو افتتاح عصر التدوين الذي ابتداءً بتدوين الحديث، فكانت أول الأعمال الفقهية كتب حديث وفقه في الآن نفسه، وكانت مهمتها تبويب محتويات الحديث تبويماً فقهياً: كتباً وأقساماً وأبواباً.

وأول عمل وصل إلينا من بين هذه الأعمال هو كتاب «الموطأ» للإمام مالك بن أنس، فإنه جمع فيه بناءً على طلب الخليفة المنصور ما صح عنده من السنة، ومن فتاوى للصحابة والتابعين وتابعيهم، فكان كتاب حديث وفقه في الآن نفسه.

العقل الفقهي في هذه المرحلة بدأ نشاطاً منهجياً ولكنه لازال مشدوداً ناحية النص بشكل مباشر. وقد مثل هذه النشاط المنهجي دوراً تأسيسياً للفقه والتشريع الإسلامي، بصفة عامة، ففضله ظهر الفقه الافتراضي مع مدرسة الرأي ثم تجلى

(10) مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، مرجع سبق ذكره، ص 166.

بخاصة في المذهب الحنفي، وهو الفقه الذي لا تتكون الأحكام الفقهية من خلال إجابة عن وقائع حقيقية بالضرورة، وإنما كحل لمشكلات مفترضة في الكثير من الأحيان، فكان علماء مدرسة الرأي يفترضون المسائل النظرية التي لم تقع بعد ثم يستنبطون لها الأحكام عن طريق الاجتهاد⁽¹¹⁾، ولما عيب عليهم ذلك قالوا نستعد للبلاء قبل نزوله.

وبسبب اعتماد علماء هذه المدرسة على الفقه الافتراضي خلفوا لنا ثروة فقهية غزيرة وكبيرة لا تزال عالية عليها إلى يومنا هذا.

وظهر علم الجرح والتعديل في هذه المرحلة، وذلك بسبب اعتماد الصحابة على الرواية دون الكتابة. فترتب على عدم تدوين الحديث في المرحلة الأولى أن عمد البعض إلى وضع الأحاديث المكذوبة على لسان النبي ﷺ، وقيام البعض بوضع أحاديث تقرباً من الخلفاء والأمراء، فقام العلماء المخلصون يفحصون أحاديث رسول الله، ووضعوا قواعد لأجل ذلك فبينوا الصحيح من الضعيف، وميزوا الصحيح من المكذوب الزائف، وتعقبوا الوضاعين، وفضحوا أمرهم بين الناس، فظهر بذلك علم جديد سُمي فيما بعد بعلم الجرح والتعديل.

وأهم ما يمكن ملاحظته أيضاً في خلال هذه المرحلة أنّ المنهج الفقهي لمدرسة الحديث، اعتمد على أن حكم أي مسألة من مسائل الواقع كامن في كتاب الله عز وجل، فإن لم يوجد، بحثوا فقهاء المدينة في سنة النبي ﷺ، فإن لم يجدوا اعتمدوا على ما لديهم من إجماع للصحابة، وما نقل عنهم من آثار.

فإن لم يجدوا تورعوا عن الفتيا وتوقفوا. ولم يلجؤوا للاجتهاد بالرأي إلا عند الاضطرار. وكرهوا الإجابة عما لم يقع من المسائل، فإذا سئلوا عن مسألة لم تقع قالوا دعوها حتى تقع، ولأجل ذلك كرهوا الفقه الافتراضي ولم يعتمدوا عليه، لأنه قد يضطرهم إلى أعمال الرأي الذي يكرهونه.

(11) عبدالرحمن الصابوني: المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، الجزء الأول، ص 157.

كما كانوا يؤخرون العمل بأحاديث الآحاد عن الأخذ بعمل أهل المدينة. ويقدمون الأحاديث التي يرويها علماءهم على الأحاديث التي يرويها علماء العراق، لشيوع الوضع، وكثرة الوضعين في العراق.

أما منهج مدرسة الرأي، فقد كان الاجتهاد بالرأي، والتعمق بالبحث وراء علل الأحكام أكثر من وقوفها عند النصوص.

وكان فقهاء وعلماء هذه المدرسة يقدمون القياس على خبر الآحاد بسبب تشددهم وتخرجهم من العمل بخبر الآحاد خشية أن يكون من الأحاديث الموضوعة. بسبب كثرة الدس والوضع في بيئتهم.

ونستطيع أن نقول إن هذه المرحلة من مراحل تطور العقل الفقهي هي المرحلة التي أسست لظهور علم الفقه بمنهجه ومصطلحاته ومدارسه، فقد استقل علم الفقه، وأصبح اختصاصاً يُعرف به أهله ممن انصرف إليه من علماء وأئمة التابعين، وكان السبب الأساسي في انصراف هؤلاء العلماء إلى الاشتغال بالفقه حتى أصبح علماءً مستقلاً، انحراف الخلفاء الأمويين عن سيرة الخلفاء الراشدين، فانصرف هؤلاء العلماء الأتقياء عن الحياة العامة واشتغلوا بالعلم فقط ونشر السنة النبوية، لذلك اتخذ علم الفقه طابعاً نظرياً ونشأ الفقه الافتراضي، وظهرت المذاهب الفقهية وتوسعت دائرة الفقه، وانضبطت مصطلحاته. واشتقت كلياته، لتأتي المرحلة التالية من التراكم المعرفي والفقهي لترسخ وجود العقل الفقهي، بشكل مآصول. أو ما عرف بالتنظير الأصولي والتفصيل الفقهي.

- مرحلة التفصيل الأصولي للعقل الفقهي:

في هذه المرحلة، يميل العقل الفقهي ناحية التنظير الأصولي ووضع قواعد فقهية وأخرى أصولية، وهو الأمر الذي حتم الانطلاق من الأفكار الجزئية إلى مستوى أعلى من الرؤية الكلية للأحكام الشرعية، ومن هنا بدأ التفصيل الفقهي، وبناء القواعد الفقهية المعتمدة ووضع الأسس الإجرائية للقياس الشرعي.

إذا كانت المرحلة السابقة هي مرحلة علم الفقه، فإنّ هذه المرحلة هي مرحلة علم أصول الفقه الذي يكون موضوعه هو البحث عن الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به الأحكام الكلية. ومن المعروف تاريخياً أن نشأة هذا العلم كانت متأخرة عن ظهور أحكام أصدرت باسم الفقه قصد تنظيم العلاقات الاجتماعية في مختلف الأصقاع الإسلامية إثر اتساع حركة الفتوح وحدوث مشكلات لم يرد فيها نص قرآني صريح، وكان الحكام والقضاة والعلماء يستنبطون الأحكام حسب ما يؤديهم إليه «الرأي» والاجتهاد وحسب «العرف» الجاري به العمل في المنطقة التي تحدث فيها المشكلة⁽¹²⁾.

ومن الطبيعي أن ينشأ عن استعمال هذه الطريقة البراغمية اختلاف كبير بين فقهاء الأمصار، وأن يشعر المسلمون بالحاجة إلى وضع أسس ثابتة ومتفق عليها يقوم عليها استنباط الأحكام. فكان علم أصول الفقه استجابة لهذه الحاجة، وتأسيساً لفلسفة التشريع في الإسلام لا مجرد قواعد مفصلة تطبق تطبيقاً آلياً.

ويعود الفضل في بلورة الاتجاه السائد في منهج الاستنباط والتأليف بين عناصره في منظومة فقهية متكاملة إلى الشافعي (ت 204هـ) في رسالته الشهيرة، ولعل أهم مبدأ أقره فيها أن «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة»⁽¹³⁾.

فكان ذلك بمثابة المسلّمة، التي استقر في الضمير الإسلامي قبولها بدون نقاش ولم تعامل على أنها قاعدة بشرية يجوز عليها الصواب كما يجوز عليها الخطأ.

إن ضرورة إخضاع النشاط العقلي البشري لأحكام الحلال والحرام والمباح كانت تقتضيها ظروف العصر، حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدس يرى فيه لزاماً

(12) J.Schacht Introduction au droit Musulman, Paris, editions 1983. p.35.

(13) الشافعي: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، القاهرة، 1979، ص444.

عليه تبرير سلوكه تبريراً دينياً، ولم يكن يتصور أن في مقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد إلى الشرع أو الفقه⁽¹⁴⁾.

ويمكن القول إن المفكرين العرب المحدثين الذين عبروا عن آراء تتعلق بالمنظومة الأصولية ينقسمون إلى قسمين كبيرين:

- قسم لا ينكر المسئلة التي عبر الشافعي والقاضية بشمول أحكام الشريعة لجميع ميادين الحياة، إلا إنهم لاحظوا جمود الأحكام الفقهية الموروثة وحدث «نوازل» عديدة تتطلب أحكاماً جديدة فدعوا إلى «قراءة» أخرى للنصوص التأسيسية ونقدوا الطريقة التقليدية في استنباط الأحكام.

- أما القسم الثاني فيتنكر لتلك المسئلة أصلاً ويرى بالتالي أن للمسلم الحرية المطلقة في سن القوانين الملائمة لأوضاعه التاريخية دونما حاجة إلى تبريرها بالاعتماد على الدين⁽¹⁵⁾.

ونشير هنا إلى أن نشاط العقل الفقهي اتخذ في هذه المرحلة من المصادر الأربعة أعمدة ثابتة أسس عليه كيانه، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس ومرادفه الاجتهاد. وقد يضاف إليها بالخصوص الاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستصحاب حسب المدارس الفقهية.

لنقدم مثلاً على ذلك قاعدة القياس الشرعي الذي هو الأصل التشريعي الأساسي الرابع المثبت لدى جمهور الأصوليين: القياس في اصطلاح الأصوليين هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم.

من الواضح أن القياس يعبر في هذه المرحلة عن ارتقاء في درجة التعميم والتجريد الفقهي، لا تهمنا هنا تفاصيل الاختلاف حول مدى حجية القياس بين العلماء (مع أن أغلبهم قد قبله حجة شرعية على الأحكام العملية)، وإنما الذي يهمنا فقط هو

(14) عبدالمجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991، ص150.

(15) المرجع السابق، ص151.

الارتقاء والتطور في العقل الفقهي في هذه المرحلة، والطفرة الكبيرة التي أحدثها هذا العقل في درجة التعميم والاستقراء.

وبعد القياس يأتي الاستحسان، هو "العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول"، ثم يأتي الاستصلاح وهو "بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسله" أي المصالح المطلقة، ثم الاستصحاب وهو "استبقاء الحكم الثابت في الزمن الماضي على ما كان واعتباره موجوداً مستمراً إلى أن يوجد دليل يغيره أو يرفعه"⁽¹⁶⁾.

كل هذه المصادر التي عدت فرعية إنما تشير في الحقيقة إلى نصيب التجربة والخبرة الإنسانية التاريخية والاجتماعية في الفقهيات القديمة، وإلى مرونة العقل الفقهي وانطوائه الضمني على فكرة وضعية الشريعة الإسلامية واعتبار السياق الذي تنزل فيه الأحكام، وما مفهوم تحقيق المناط إلا تحقيق لفكرة أخذ السياقات المختلفة بعين الاعتبار.

أما المنهج الذي اتبعه علماء الفقه لوضع قواعدهم الكلية فهو المنهج الاستقرائي. ويطبّق هذا المنهج على أساليب اللغة العربية والاستعمالات الشرعية، فيستنتج الأنواع الكلية مثل "أن صيغة الأمر تدل على الإيجاب وصيغة النهي تدل على التحريم، وصيغة العموم تدل على شمول جميع أفراد العام قطعاً، وصيغة الإطلاق تدل على ثبوت الحكم مطلقاً، كما طبّق هذا الاستقراء على الأحكام الفرعية التي جاء بها أئمة المذاهب قبل تكوّن أصوله وقواعده الكلية، مثلها فعل علماء الأصول الحنفية (كأبي زيد الدبوسي (ت. سنة 430هـ)، ونفخ الإسلام البزودي (ت. سنة 430 هـ)).

(16) مصدق الجليلد: نشوئية العقل الفقهي الإسلامي: نحو براديعم حقوقي جديد، مقال منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 2013/9/29، ص3.

وهناك من اعتمد المنهج المقابل الذي هو المنهج النظري الاستنباطي البرهاني، مثل الأصوليين من علماء الكلام (كما فعل أبو حامد الغزالي الشافعي في المستصفى (ت. سنة 505هـ) ، وأبو الحسن الأمدي الشافعي (ت. سنة 631هـ).
وهناك من طبق منهجا مزدوجاً يجمع بين الاستنباط والاستقراء معاً. وهذا يدل على مرونة أكبر فأكبر للعقل الفقهي الذي أصبح بإمكانه الذهاب والإياب معاً من منهج إلى آخر⁽¹⁷⁾. زيادة إلى جانب التنوع في المناهج، في هذا المرحلة، توسعت أيضاً المصطلحات، والمبادئ الكلية والأصولية، والكشف عن معانيها ودلالاتها. «رسالة الشافعي جاءت بمصطلح مركزي، هو "مصطلح البيان" بكل ما له من شبكة مفاهيم، تدور في فلكه، وهي: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، الاجتهاد، النسخ، الاستحسان، الاختلاف...»⁽¹⁸⁾. إن من لديه غبش في فهم هذه المصطلحات العلمية لا يمكنه فهم التطور الذي مر بها العقل الفقهي في هذه المرحلة.

اعتمد الشافعي منهج في تعريف المصطلحات، فلم يستثمر منهج التعريف بالحد الماهوي، لأنه يدرك أن مرحلة التأسيس، لا يمكن ضبطها بالحد الجامع المانع، ولذلك حين بيانه لأي مصطلح من مصطلحات رسالته، يكثر من الشواهد القرآنية والحديثية، ويقدم تفسيراً تأسيسياً لعلم أصول الفقه.

وسوف يستمر نحو المصطلحات مع اللاحقين على الشافعي أيضاً. مثال ذلك مبدأ "رعاية المصلحة" الذي يعدّ العالم الحنبلي نجم الدين الطوفي الذي عاش في القرن الثامن الهجري من أبرز القائلين به. ويقضي هذا المبدأ بأنه «إذا تعارض النص والمصلحة في غير الاعتقادات والعبادات قدّمت المصلحة على النص»⁽¹⁹⁾

(17) المرجع السابق، ص4.

(18) مصطفى بوكرن: تجديد المنهج في دراسة علم أصول الفقه: منهج الدراسة المصطلحية أتمودجا، محاضرة أقيمت في صالون جدل الثقافي، ضمن فعاليات ندوة «علم أصول الفقه وسؤال التجديد»، بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 11 نونبر 2013م.

(19) حسن صعب: تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، ص110.

وقد استمدّه الطوفي من حديث الرسول: «لا ضرر ولا ضرار» وبني عليه ضرورة نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصّصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة.

كما توصل إليه عن طريق استقراء أحكام الشرع. إذ يعتقد الطوفي أنّ الله راعى حقوقه وحقوق البشر في العبادات، ولذلك يتحمّم فيها اتفاق النص والاجتماع والمصلحة. وأمّا العبادات والمعاملات، فإنّ الله لا يقصد منها إلاّ خير الناس ومصالحهم وحقوقهم، ولذلك يرحّح فيها رعاية المصلحة على النص والإجماع "لأنّ رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشرع منها" وهكذا نلّس من خلال اجتهاد هذا العلم السلفي الحنبلي الذي ثلّهد على ابن تيميّة أنّه يطلق حرية الإنسان في الاجتهاد في المعاملات «فالراجح عنده روح الشريعة ومقاصدها لا نصوصها وحروفها»⁽²⁰⁾.

- مرحلة التنظير المقاصدي:

إنّ متابعة نشاط العقل الفقهي في مراحل التطورية، يحتم علينا البحث في النقاط التي يمكن من خلالها القفز إلى تجديد هذا العقل وفتح آفاق واسعة للاجتهاد في نواحيه العديدة، من هنا وجب الوقوف عند هذه المرحلة المهمة التي انحرّف فيها نشاط العقل الفقهي انحرافاً معيارياً مميّزاً، أحدث ما يمكن تسميته بالقطعية الابتسولوجية والانفصال المعرفي مع ما سبقه من مراحل وأسس لمرحلة جديدة في حياة هذا العقل الفقهي، كانت سبباً في إنضاجه ورسوخه وثبوت أركانه، وهو ما يعرف بالتنظير المقاصدي بداخل هذه المرحلة المهمة في حياة هذا العقل.

ويمكن التّاريخ لهذه المرحلة، التي أتخذ فيها العقل الفقهي نشاطاً مختلفاً عن مراحل السابقة، بالفترة التي أعقبت تدوين العلوم، إذ «بدأت تتناثر في بطون كتب أصول الفقه أو التفسير بعض الشظايا التي عبرت عن التنظير المقاصدي. فلاحت في "البرهان في أصول الفقه" للجويني (478هـ)، وفي "غياث الأمم" لإمام الحرمين،

(20) المرجع السابق، ص111.

ربما الإشارات الأولى للتنظير المقاصدي الذي سوف يبدأ في التأسيس لتراكم متلاحق من قبل العديد من الأعلام في مقدمتهم الغزالي (505هـ) في "المستصفى" خصوصاً، ثم العز بن عبدالسلام في "قواعد الأحكام" (660هـ)، والقرافي (684هـ) في "الفروق" وفي "الذخيرة" ليصل الدور إلى الشاطبي (790هـ) في "الموافقات والاعتصام"⁽²¹⁾.

عرف المصطلح الأصولي تطوراً جديداً في مرحلة الشاطبي، ، ويرجع ذلك إلى نظرية المقاصد التي قعد لها المؤلف في مصنفه الموافقات، حيث تحدث عن مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بمنهجية غير مألوفة، دقت في مفاهيم علم أصول الفقه، فلو تتبع الباحث مصطلح «الأصل» عند الأصوليين، سيجد أن الشاطبي تفنن في تدقيق مفهوم هذا المصطلح، لأنه يهدف إلى بناء الأصول الكليات القطعية بمنهج استقرائي فريد، كما أن الشاطبي قد أضاف نظرية جديدة في الأحكام الشرعية، حيث طور مفهوم المباح وقسمه إلى مراتب.

كما أن الشاطبي في تناوله لمصطلح المقاصد، سار على غير العادة في الحدود والتعريفات، حتى شاع بين الباحثين، أن الشاطبي لم يعرف المقاصد، لأنه يكتب للعلماء الراضين، وجرت العادة في مثل هذه التصانيف، عدم تعريف ما هو معلوم للعلماء، والحق؛ أن الشاطبي عرف المقاصد، لا بمنهج الحد الذي يبحث في الماهيات، بل عرف المقاصد تعريفاً تقسيمياً.

إذ بعد الشاطبي، لم يكن للتنظير المقاصدي دور كبير في المساهمة في تراث الإسلام الفكري، إلى أن جاء محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ) في مقاصد الشريعة الإسلامية وفي التحرير والتنوير.

وقد بدأ نشاط العقل الفقهي في هذه المرحلة في الانتقال من الأفكار والاجتهادات المتناثرة في فتاوى وأحكام شرعية متعددة، وبالخصوص مع الوقائع

(21) محمد شهيد: التجديد في المقاصد، محاضرة ألقيت في صالون جدل الثقافي، ضمن فعاليات ندوة «علم أصول الفقه وسؤال التجديد»، بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 11 نونبر 2013م.

والنوازل التي لم يرد فيها نص شرعي حاسم وقاطع، وبالفعل، فقد كان التمهيد الأول للمقاصد من خلال الأفكار والآراء النظرية أو من خلال التطبيق الميداني والفعلية الذي يعتمد تنزيل بعض الأحكام التي تغيرت ظروف الزمان والمكان التي صاحبها في المرة الأولى.

وإجمالاً نقول: إن الوعي بالتنظير المقاصدي بدأ يتخذ منحاً جديداً مع الشافعي في جمعه بين الرأي والحديث واستمر مع الغزالي في تقريب المنهج المنطقي من المنطق الأصولي، ومع الشاطبي في إعادة تشكيل العقل الأصولي بجعل له هو النظر المقاصدي.

وبناءً على ذلك، يتوصل الباحث إلى قناعة مفادها، إن التنظير المقاصدي في هذه المرحلة التي خاضها العقل الفقهي، يمثل إشكالية معرفية، تتطلب تحليلاً لجدلية النص الشرعي والواقع الإنساني بما تمتلكه من أسئلة في قراءة النص وفي قراءة الإنسان وفي قراءة التاريخ، ويرجع ذلك إلى أن الإشكال المعرفي يكمن في كون العمل بالتنظير المقاصدي والتعميد الفقهي عملاً معرفياً لا نهائياً من حيث إنه عمل اجتهادي مستمر لإدراك المعرفة من الوحي وتنزيلها في متطلبات الواقع التاريخي، فالمسافة الفاصلة بين فهم النص وتنزيله هي مجال الجهد المعرفي المتميز بخاصية التجديد تقويمياً وتسديداً وتنظيراً.

- استنتاجات على مراحل تطور العقل الفقهي:

بعد أن استعرضنا المراحل التي مر بها العقل الفقهي في جميع أطوار تطوره، نستطيع القول بأن العقل الفقهي لم يتوقف ولم يفلس. والدليل، أين يمكننا أن نضع "العمل المقاصدي"⁽²²⁾ الذي ظهر مع الشافعي والعز بن عبدالسلام والشاطبي وإلى غاية

(22) يبدو أن التجديد في المقاصد والتنظير المقاصدي قد شهد عدة قفزات في تاريخه، ففي العقدين الأخيرين من القرن الماضي، ظهرت صحوة مقصدية ملهوسة من خلال المؤسسات والمنابر العلمية، وبالأخص في الجامعات إثر البحوث المتعددة، مثلها بالأخص أحمد الريسوني، ويوسف حامد العالم قاسم العبيدي، وإسماعيل الحسني، وفي العقد الأخير، وبعد ما يمكن اعتباره نضجاً، ظهرت جملة مشاريع في مقاصد الشريعة الإسلامية، تمثلت في مشاريع كل من طه عبدالرحمن وجمال الدين عطية وطه جابر العلواني وعبدالمجيد النجار وعبدالله بن بيه ونور الدين الخادمي.

الطاهر بن عاشور، والذي يعد وعياً جديداً للنص، بل للشريعة ككل بالمفهوم الرشدي للكلمة، حيث تُهدم فكرة الأصوليين التي ظلت سجينة " العلة والحكم" وتمنحنا مجالاً أرحب في استيعاب فكرة الله، بواسطة الأبعاد المقاصدية لها.

وبالرغم من هذه القطعية المعرفية التي أحدثها ظهور ما يعرف بالتنظير المقاصدي في مجال الدراسات الفقهية بشكل خاص، إلا أننا لا ننكر أن هذه القطعية المعرفية بآلتي الاتصال والانفصال، لم تبلغ درجتها القصوى في سائر المراحل التي مر بها العقل الفقهي، نظراً لجمود بعض نشاطاته في عصور تالية، وهو ما أدى بدوره إلى تراجع في البراديجم التكويني، لحدوث ما يمكن الاصطلاح عليه بثورة فقهية، شاملة ومؤثرة، تنفض عن العقل الفقهي سباته وركونه إلى التقليد، الذي أفسد علينا الحياة المعاصرة، بما جلبته لنا الحداثة ومستجداتها من تواصلية كونية، تتخطى مجال التقنية والاختراعات إلى مجال القيمة والأخلاق.

فالعقل الفقهي من خلال منظومة أصول الفقه ليس سوى معنى لعقل، وهو معنى تاريخي، وليس لنا حينئذ أن نصفه بالمعقولة أو لا، لأن العقلانية نجد لها مختلفاً عبر مراحل المعرفة البشرية، بل إننا يمكن الحديث عن عقلانيات داخل نص واحد، فما بالك لتراث بأكمله كالتراث الفقهي، ولو من منظور "سني".

والذي لا يستوعب المراحل التكوينية التطورية التي مر بها العقل الفقهي، يمكنه أن يصف الممارسة الفقهية في عمومها باللامعقولة واللاعقلانية، متجنباً بذلك على تراث لا يمكن إغفاله أو غض الطرف عنه، ولا حتى تجاوزه، وإنما يمكن إعادة هيكلته وبناءه، بعد تفكيكه وفقاً لحداثة المناهج المعاصرة.

ثانياً: تحليل مصادر السُّلطة في الخطاب الفقهي:

إذا كان هيغل ثم فرويد ثم رايش يعتبرون السُّلطة وسيلة قمع، فإنّ فوكو⁽²³⁾ يتجاوز هذه النظرة فيعتبر السُّلطة متعددة المظاهر ومكونة للجسد الاجتماعي ومختزقة له. وهذا التعدد مرتبط بخطاب معين هو خطاب الحقيقة⁽²⁴⁾.

وقد وقع اختيارنا على القياس الفقهي من جانبه التأصيلي دون إهمال الفروع، باعتباره قد تحول داخل بنية العقل إلى مصدر تشريعي تستقى منه الأحكام، وهو ما يجعله خطاباً تنازعه رؤى مختلفة حسب انتماءاتها.

إنّ مبحث القياس الفقهي شكّل إشكالاً جوهرياً في تاريخ التشريع الإسلامي، في بعده المنهجي والتأصيلي، ومرد هذا الاهتمام مسائل عديدة، ومن بينها إصرار الفقيه على تبرير الحكم بالقياس تبريراً يركز على خلفيات سلطوية - إن جاز التعبير - وهي سلطة الشّارع المقدس وسلطة المشرّع "الفقيه" وسلطة المشرع له "أو المكلف"، وهذه السُّلط مجتمعة تتفاعل داخل سلطة ناظمة تمثل سياقها وتحدد مسارها، ونعني بها سلطة الواقع بكل أبعاده، ذلك أن السلطة على حد عبارة ميشال فوكو تمارس انطلاقاً من نقاط لا حصر لها وفي خضم علاقات متحركة، لا متكافئة⁽²⁵⁾.

والخطاب الفقهي الذي ينتجه القياس شأنه شأن سائر الخطابات المنتمية إلى حقول معرفية مختلفة يمتلك سلطة ما، ويسعى إلى أسر المتلقي من خلال إقناعه بحجية الأدلة التشريعية وتنقيتها من الشوائب، تنقية تنهض على مسلمات تمثل امتلاك الحقيقة واحتكار اليقين. وإقرار حجية الخطاب الفقهي من خلال استحضار كل الآليات السلطوية التي تقويه وتشدنه، ومن هنا يمكن أن نراجع مقولة التأصيل بأكملها لأن العقل الفقهي لا يبحث عن الأدلة المقررة للأحكام، وإنما

(23) Michel Foucault : Il faut defend la societe cours du cours du college de france, 1976, Ed. Gallimard Seuil, coll Hautes Etudes, Paris 1977. p.50.

(24) بئينة الجلاصي: النص والاجتهاد في الفكر الأصولي «من تقديس النقل إلى تسريح العقل»، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص146.

(25) Michel Foucault : la volonte de savoir. Paris, Gallimard, T.I, 1976, p.123.

يبحث عن تبريرها فهي منظمةٌ سلفاً في ذهنه ويرنو إلى فرضها بصرف النظر عن هذه الأحكام، وهو ما يثير في حد ذاته إشكالية المصالحة بين ما هو تنظيري كلي وما هو عملي تفريعي.

ويرجع السبب وراء تعدد مصادر السلطة في داخل بنية الخطاب الفقهي واصطراعها فيما بينها، إلى ما يمكن أن نشاهده من محاولات العقل الفقهي على الدوام، إضفاء سلطة من القداسة حول خطابه.

إنّ الخطاب الفقهي ككل الخطابات دون استثناء بؤرة تعتمل فيها كل السُّلُط وكل المؤثرات الخارجية والذاتية لتفرز في النهاية منطقاً غايته إقامة الحجّة وإحكام الخصم. وعلى ذلك يمكننا تصنيف مظاهر الصراع داخل الخطاب الفقهي من خلال مبحث القياس إلى أربعة أقسام هي في مجملها ثنائيات أولها: إثبات المصطلح ونفيه، وثانيها إثبات المفهوم ونفيه، وثالثها الخطاب الطبيعي والصناعي، ورابعها الصلاحية والفساد، وهذه الثنائيات تتعايش في الخطاب الفقهي، فيكون العقل الفقهي هو المتكلم وهو المتلقي، وقد يوهم بوجود متلقي يخالفه الآراء والأقوال، وقد يستحضر متلقياً كان في فترة زمنية ما متكلماً ومنشئاً للخطاب، وهو أمر في غاية الصعوبة لأن الخطاب الفقهي يقطع النظر عن مراميه التنظيرية هو خطاب «معقد» تتداخل فيه الأصوات وتنقلب فيه الأدوار، وهو ما عبرت عنه المناظرات والخلافات من جهة، والمجادلات من جهة أخرى، وما الجدال إلا لعبة نظرية على حد عبارة ريبول Reboul، حيث يقول: «الجدال لعبة نظرية، أما الخطابة فليست لعبة إنها وسيلة عمل اجتماعي»⁽²⁶⁾.

- النص وسلطة الواقع:

لا يمكننا فهم جدلية العلاقة بين الواقع المتغير وثبوت النص المقدس، بغير استيعاب تأثيرات الواقع على فهم النص وتأويله، فاجتهادات الفقهاء ومنجزاتهم التصنيفية على اختلاف مذاهبهم دليل على تنوع النظر في تأويل النص بما يخدم

الواقع ويعالج متغيراته، فالفقيه ابن مجتمعه ومتفاعل مع قضاياها، ويحاول مواكبة احتياجات أفرادها، ليبقى الواقع يمثل سلطة في خطاب العقل الفقهي في عمومته على الدوام.

ومن أخطر الأوهام أن نعتقد أنه لا يوجد إلا واقع واحد فما يوجد حقاً، إنما هو روايات مختلفة من الواقع، قد يكون بعضها على طرفي نقيض وهي جميعها من آثار التواصل، وليست انعكاساً لحقائق موضوعية وسرمدية. إن الواقع وقائع⁽²⁷⁾، وهو الواقع الحضاري في أبعاده المختلفة وهو الواقع الثقافي الذي يسهم في تشكيل رؤية الفقيه للوجود ويرسم حدودها وحيز اشتغالها. ولا شك في أن إفادتنا من الدراسات التاريخية بينت فعالية القياس الفقهي واتخاذ حجة سلطة في عصور دون أخرى، وبيّنت أيضاً رفض القياس واعتباره مهدداً للنص المؤسس.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصنف سلطة الواقع من خلال تقسيمه إلى واقع منفصل وآخر متصل، فأما المنفصل فيتجلى في مظهرين هما الضغوطات التاريخية والحضارية من جهة والضغوطات الثقافية المتمثلة في تعالق العقيدة بالشرعية من جهة أخرى.

أما الواقع المتصل فهو نوعان: الواقع النفسي والواقع المعرفي، وهما يشكلان معاً حجة خفية تتسلل إلى خطاب الأصولي فتشارك في دعم مقولاته وإحكام خصمه. ولا شك في أن الواقع الحضاري والتاريخي لكل أصولي يسهم في توجيه أفكاره وتشكيل رؤيته العقدية وموقفه من الشريعة، كما أسهم في إفراز طبيعة حججه لأن الحجج لا تستمد قوتها من منطق الخطاب الداخلي فحسب، وإنما من فعل المؤثرات المقامية التي تكون دائماً في جدلية مع لغة الأصولي ومقاصد خطابه باعتبار أن الغاية الأساسية هي إيجاد حلول ملائمة لحل النوازل المستجدة بالمسلم من خلال عملية التأصيل⁽²⁸⁾.

(27) Paul Latslawick: la realite de la realite, Ed. Du seuil collection, points, 1984, p.7.

(28) بئينة الجلاصي: النص والاجتهاد في الفكر الأصولي، مرجع سبق ذكره، ص 170.

إنّ الواقع الحضاري الذي عاشه ابن تيمية كان سبباً من أسباب عداائه للمنطق الأرسطي وكان ذلك حجّة ضاغطة في الدعوة إلى تحصين المنقول وهو ما يجعلنا نقر بسلطة هذا الواقع وتحوله إلى وسيلة إقناع في الخطاب الأصولي⁽²⁹⁾.

أما الواقع المتصل فهو الحالات النفسية والرؤى الانطولوجية التي تحدد علاقة الأصولي بالعالم والوجود. ومثال على ذلك نظرية المقاصد في الفكر الأصولي، فمردّها إلى تجربة نفسية عميقة تخفي تضجراً من جمود النظر الشرعي وإغلاق أبواب الاجتهاد وعدم محاصرة ظاهرة التقليد وما تبعها من سلطة السلف، وقد عبر الشاطبي عن هذه التجربة من خلال تأكيده على مظاهر إحساسه بالغربة في كتابه الاعتصام، فقال: «فأي غربة توازي هذه الغربة»، وأيد نفس المعنى في كتابه الموافقات، حيث ذكر «فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً»⁽³⁰⁾.

لقد تدخل هذا الشعور بالغربة لدى خطاب الأصولي/الشاطبي وفي كيفية احتجائه وترتيب الحجج، التي جعلته يعرض عن مبحث القياس، لأنه مبحث معقد من جهة، ولأنه لا يضمن فهم مقاصد الشارع وتحقيق مقاصد المشرع له من جهة أخرى.

إنّ هذا الإعراض عن مباحث القياس نفسه أيضاً برغبة الشاطبي في التخلص من سلطة الماضي بكل أبعاده ومحاولة التأسيس برؤية مخالفة نابعة من حاجات المسلم في القرن الثامن للهجرة وهو ما يجعلنا نقر أن هذا العامل النفسي ساهم في عملية التأسيس ومثل سلطة في توجيه رؤية الأصولي⁽³¹⁾. ومن هذا يتبين لنا أن جدلية النص والواقع ستبقى مجالاً لإثراء العقل الفقهي، ما دام هذا العقل قادراً

(29) عبدالمجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1994، ص191.

(30) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2003، ج1، ص22.

(31) بئينة الجلاصي: النص والاجتهاد في الفكر الأصولي، مرجع سبق ذكره، ص173.

على فهم أنه المشرع الحقيقي لواقعه، بما يمتلكه من قدرة على فهم النصوص التي تمثل في ذاتها سلطة.

ثالثاً: أسباب تضخم الإنتاج الفقهي

إنّ القراءة المتأنية للإنتاج الفقهي تؤكد على حقيقة واقعية، وهي تطور البحث الفقهي في الموضوعات المتعلقة بفقهاء الأفراد؛ العبادات والمعاملات، أكثر من تطوره في الموضوعات المتعلقة بفقهاء الدولة والجوانب المجتمعية كالاقتصاد والسياسة والإدارة والعلاقات الدولية وغيرها من أمور مستحدثة في عصرنا الحالي، هذا الفارق الكمي والنوعي بين الفقهاء - فقه الفرد وفقه الدولة - دليل قوي على تضخم الإنتاج الفقهي وشكلانية مدونته الفقهية.

ومن ثمّ، كان من أهم أولويات تجديد العقل الفقهي، تنمية البحث في الموضوعات المتصلة بالمجتمع والدولة، وتطوير البحث في الجوانب الفقهية المتعلقة بذلك، يجب ألا يكون تلقائياً عفويّاً، وإنما يتطلب تتبع خطوات منهجية دقيقة تضمن صحة المقدمات وسلامة النتائج، كتطور البحث في مجال الاقتصاد من الناحية الفقهية، وذلك نتيجة إنشاء البنوك الإسلامية وظهور مشاكل في التطبيق، الأمر الذي وجّه البحث في الاقتصاد الإسلامي من الحديث في العموميات والكليات إلى البحث في التفاصيل والتطبيقات.

إنّ البحث في أسباب تضخم الإنتاج الفقهي ينعكس بالكلية على سبل النهوض بالعقل الفقهي، وتطويره واستحدثه لآليات جديدة، تخرجه من الانغلاق إلى الانفتاح على روح القيم الكونية المستحدثة. والذي يريد معرفة أسباب جمود العقل الفقهي وتضخم إنتاجه، عليه أن يرفع القداسة عنه، وأن يلغي عصمته المطلقة. وللوقوف على أسباب التضخم بشكل أكثر منهجية، علينا أن نبحث في العلاقات التاريخية والسياسية التي حكمت تطور هذا العقل وارتقاءه، ثم أحاطت به وأنتجته على هذه الطريقة الحالية من الانفصال عن الواقع المعاش.

- الإنتاج الفقهي بين التاريخ والسياسة:

لقد أصبح من الحقائق المسلم بصحتها أنّ الإنتاج الفقهي، هو نتاج طبيعي لمجمل الظروف التاريخية والسياسية والحقائق الاجتماعية لعصره. وليس معنى ذلك أنه نتاج سلمي في كل عمومه وتفصيلاته، بل الأخرى القول إن الإنتاج الفقهي الجدير حقاً بهذا الاسم هو الإنتاج الإيجابي الذي يتصدى لحقائق العصر الذي ينتمي إليه بالتحليل والتفسير والتقويم، ويسمو إلى الكشف عن عناصر التقدم ومساندتها، وعزل عناصر التخلف ومحاربتها.

والفكر الفقهي السلمي، الذي لا يستطيع القيام بذلك، هو الفكر الذي يكتفي بتبرير الواقع والدفاع عنه، إنما ينتمي إلى مجال الفكر على سبيل المجاز لا الحقيقة، ولا مجال هنا للحديث عن الفكر الذي يسعى إلى الارتداد بالواقع الاجتماعي والتاريخي إلى عصور سابقة، فليس ذلك فكراً على الإطلاق، إذ الفكر في جوهره وحقيقته حركة لاكتشاف المجهول انطلاقاً من آفاق المعلوم [٠٠] كل ذلك أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها، والتي كاخ رواد النهضة طويلاً من أجل إقرارها وثبوتها في تربة ثقافتنا⁽³²⁾.

ومن بديهيات الفهم المستنير أيضاً، أن الاجتهادات "النتاجات" البشرية لفهم النصوص الثابتة وتأويلها واستخراج دلالتها، تختلف من عصر إلى عصر، بل وتختلف من بيئة - واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد- إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة. ومن هذا المنطلق، لا يمكننا فهم العلاقة الجدلية بين الإنتاج الفقهي المتضخم والمترهل من جهة، وبين التاريخ والسياسية من جهة أخرى بغير طرح لإشكالية قراءة النص الشرعي في عمومه، قراءة تأويلية، في سياقه التاريخي، والظروف السياسية التي أحاطت به، ناهيك عن قراءة موضوعية محايدة للخطاب الفقهي،

(32) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994، القاهرة، ص 197

الذي كان نتاج لجدل التلاحق بين افرزات الواقع الملموس، وقداسة النص، الموحى به⁽³³⁾.

فالبحت في مضامين الإنتاج الفقهي لا يعيننا في هذا المحور، بقدر ما يشغلنا التماس الآليات المنهجية والميكانيزمات الاستمولوجية التي دفعت به إلى الخضوع تحت قداسة مفتعلة، احتكرها الفقهاء، وشملت النتاجات الفقهية بكاملها، حتى إنها أوقعت المدونة الفقهية في نفخ التكلس والتضخم والتعقيد الزائد، وحالة من الانفصال ما بين الواقع والتاريخ، ا فقدتها القدرة على التواصل مع المستجدات الطارئة والحاصلة في بنية المجتمع المعاصر.

ولعل من بين الآفات التي أوصلت العقل الفقهي وإنتاجه إلى هذه المرحلة، الدور الذي لعبته السياسية في صياغة بعض المضامين الفقهية والتأثير على بعض الفقهاء من ناحية التذرع بطاعة ولي الأمر. ولا يمكن التذليل على قدرة الإسلام السياسي في الوقت الحالي بإحداث تغير جذري في المجتمع العربي بغير الإلتفات إلى هذه المنظومة التحتية التي تتحرك فيها فضاءات الأفكار الانفصالية عن الواقع المعاش بداخل دائرة الفقه نفسه.

إنّ المنظومة الفقهية الفكرية المدونة، التي تنسب إليها في تشكيل العقل الفقهي الإسلامي الراهن، دوراً رئيسياً طاعياً ليست «نصية» بالقدر المطلوب، بمعنى أنّها لم تؤسس بشكل كامل على النص الخالص، بل اعتمدت في عملية التأسيس أصولاً إضافية غير نصية. (القياس، الإجماع، أقول الصحابة، عمل أهل المدينة، عمل أهل الكوفة، الحديث الضعيف أحياناً) هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يتعين علينا النظر في «الفقه» المدون حتى في الشق المبني منه على النص، لنرى كيف تعامل العقل الفقهي السلفي مع «النص» الخالص من خلال «الأدوات» المنهجية أو المعرفية المتاحة له. وهل كانت كافية لاستخراج المكونات المكنوزة في النص بكاملها، أم أنّ هذه «الأدوات» بطبيعتها اللغوية شبه المعجمية كانت عاجزة عن

(33) المرجع السابق، ص 198.

الخروج بالنص من دائرة «الدلالة» إلى مجال «الاستدلال»، ومن ثمّ قاصرة عن استفزاز النص وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغير والمثقل بالواقعات، مما وجه النظر - سداداً لعجز متوهم - إلى المصادر غير النصية، ومن جهة ثالثة أنّ الفقه المدون، حتى في الشق المبني على النص منه، يظل بالنسبة لكل زمان لاحق «فقهاً» لا «نصاً» ومن ثمّ، قاصراً عن إشباع حاجته التشريعية المتغيرة بضرورة الإمتداد، إنه سوف يبقى بالنسبة لكل زمان لاحق، مصدراً غير نصي في كل الأحوال⁽³⁴⁾.

ويمكن القول أنّ من أهم أسباب تضخم العقل الفقهي وإنتاجه الآتي :
- اعتماده على تلك المصادر اللانصية كالإجماع والقياس وقول الصحابي وعمل أهل المدينة ثم أقوال الفقهاء من أصحاب المذاهب، التي وضعت إلى جوار النص الخالص واكتسبت صلاحياته التشريعية، ثم ساهمت بالنصيب الأوفى في عملية التدوين الكبرى للإسلام [٠٠] فلم يكتف التاريخ السياسي الفقهي بإنشاء المرجعية المفارقة للنص على حساب دائرة المباح أو دائرة الحرية التي تعرضت على طول المدى لقهر مزدوج سياسي وتشريعي من قبل السلطتين السياسية والفقهيّة على السواء، لم يكتف التاريخ بذلك، بل حاول التدخل في بنية النص الخالص ذاتها، فأحرز نجاحاً كبيراً فيما يتصل بالنص السنّي، بينما كان «نجاحه» ضعيفاً فيما يتعلق بالقرآن، ففيما يتصل بالسنة وصل التدخل إلى حد الوضع والإنشاء، فضلاً عن التفسير والتأويل⁽³⁵⁾.

- غلق باب الاجتهاد، ولجوء الفقهاء إلى "التكرارية الاجترارية"، والتي تبدت في معالجة نفس المسائل الفقهيّة المتشابهة بنفس المنهجية الشكلانية (قياس، استنباط)، وإن اختلفت مداخل المعالجة وتفاوتت، تبقى هذه المسائل القديمة، هي نفسها عين المسائل الجديدة التي عولجت. مثال على ذلك، تقديم الأدلة والبراهين

⁽³⁴⁾ عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام "العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، مرجع سبق ذكره، ص 35.
⁽³⁵⁾ المرجع السابق، ص 36.

الفقهية القديمة التي كانت مستخدمة في مسائل فقهية خاصة ببيع الغرر أو ما شابه، والتي يتم استخدامها بحذافيرها في المسائل المستحدثة من قبيل التأمين التجاري وغيرها.

- المنهجية الفقهية العقيمة المستخدمة، والتي ساهمت بدورها في تقديس النقل على حساب العقل من جهة. وإنزال الأحكام الفقهية محل التقديس.

وقد اعتمدت هذه المنهجية على أساسين اثنين هما: قداسة السنة في عمومها، وفجرت قضية أحاديث الآحاد، قلق بالغ حيال هذه القداسة. والأساس الثاني، هو سلطة الفقهاء، التي عمدت إلى إضفاء نوع من القداسة على نتاجات الفقهاء. وهل للفقهاء سلطة تضاهي سلطة النص ذاته؟ هو ما يبرر القلق إزاء المرجعيات الإسلامية التي عملت على الدوام على تكريس مقولة تقديس النقل، وإثارة إشكالية العقل والنقل.

هكذا كانت المشكلة بالنسبة للنص السني مشكلة مزدوجة، تتعلق بالثبوت كما تتعلق بالدلالة، إذ لم يعد من السهل التسليم بثبوت النصوص السنية قبل إعادة قراءتها على ضوء الحقيقة التاريخية، أعني على ضوء التدخل السياسي الذي مارسه كل من السلطة الحاكمة والقوى المعارضة لها في بنية النصوص، على مدى الحقبة «الطويلة» التي شهدت الصراع السياسي بين الفرق، والتي شهدت في نفس الوقت عملية التدوين النهائي للسنة⁽³⁶⁾.

وبسبب ذلك الاعتقاد تحول التراث الفقهي المتراكم إلى بيئة ثقافية ضخمة تمتلك سلطات مطلقة في الوصايا والتوجيه، بينما في الأساس يجب أن نتناول التراث الفقهي الموروث على أنه مجرد نظريات بشرية اجتهادية قابلة للصواب والخطأ، وقابلة للتغيير والنقد والتحليل، ويجب أن نتخلى عن التعصب البغيض والتعالي والرجسية وتقديس الأشخاص، وتقديس جهد أسلافنا بحجة أنهم معصومين من الخطأ.

(36) عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 195 - 196.

إنَّ السُّنَّةَ تبعاً لوظيفة الإنتاج الفقهي «قد ارتقت إلى منزلة الكلام الإلهي وبات القدح في صحة ما روي عن النبي من أقوال وأفعال ضرباً من الكفر رغم المآخذ العديدة التي يحق للمسلم أن يسجلها على طريقة روايتها وعلى معايير الجرح والتعديل التي أقرها المحدثون. وذلك لا يعني البتة أن هؤلاء المحدثين كانوا مقصرين في التحري فلقد بذلوا جهوداً لا تنكر في التثبت من مدي صحة الأحاديث التي بلغتهم حسبما توفر لهم من وسائل معرفية، إلا أنهم لم يكونوا واعين كل الوعي بأن ما دونوه إنما هو تمثّل (Representation) معين للسنة وليس السنة ذاتها. وهو تمثّل فيه ما فيه من التأثير بالثقافة المحيطة وكيفته المحلية الجماعية وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن، بالإضافة طبعاً إلى الاحتراز المشروع على اعتبار السنة مثل القرآن قائمة وصفات وحلول جاهزة ينبغي العمل بها بقطع النظر عن مقاصدها القريبة والبعيدة»⁽³⁷⁾.

يؤكد البعض من الدارسين أنّ هناك تضارب وتعارض بين الأحاديث في المسائل، وهناك من الباحثين من يرى أنّ «رغم هذا الاختلاف في الروايات فقد دأبت المنظومة الفقهية الكلاسيكية على اعتبارها متكاملة يعضد بعضها بعضاً وسعت إلى التوفيق بينها توفيقاً يؤدي إلى الاطمئنان إليها، إلا أنه اطمئنان كان ثمرة تراكم الأخبار ونتيجة للإشباع النفسي أكثر مما كان يقيناً راسخاً أدى إليه الإقناع العقلي»⁽³⁸⁾.

من هنا، وجب وضع الإنتاج الفقهي في نطاقه الحقيقي، في تاريخية، كاشفة لمكان التسلط فيه، وسياسة زمنية، تملك سلطة، وتجعل من سلطة الفقهاء، سلاح بيدها، تستله في وجوه من يعاديه.

وتفكيك العقل الفقهي، وتحليل أسباب تضخم إنتاجه، يسهم في دخولنا إلى مرحلة جديدة من تجديد الفكر الديني ووصل الصلة بين القيم الدينية وبين القيم

⁽³⁷⁾ عبدالمجيد الشرفي: لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 154.

⁽³⁸⁾ عبدالمجيد الشرفي: لبنات، مرجع سبق ذكره، ص 169.

الكونية المستحدثة، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال رؤية جديدة للاجتهاد الفقهي،
نتج لنا عقلاً فقهياً معاصراً، لديه قدرة على المساهمة في نهضة مجتمعاتنا.

- علاقة التاريخي بالمقدس:

يصعب التمييز بين ما هو ديني وما هو بشري؟ عند دراسة العقل الفقهي بشكل
نقدي، يزاوج بين المنهج التاريخي والتحليل العقلي، حيث تختلط القداسة الدينية
بالأطماع البشرية، عندما يصبح الفقهاء يمثلون السلطة، أو على علاقة برجالاتها،
حيث يتم تسخير الدين لصالح السلطان أو ما يمثله. ويمكننا أن نرصد العديد من
الأزمات إزاء هذا الخطاب الذي يتحصن بالقداسة، ويضفي على نفسه المهابة.
ومعلوم أن الخطاب الفقهي يمتلك حضوراً رهيباً، وكاسحاً في شتى نواحي حياة
الإنسان، بفعل قدرة العقل الفقهي على التدخل، وحشر أنفه في جميع تفاصيل
الحياة اليومية وجزئياتها وما يتعلق بها من كافة أشكال التدين الظاهري، وهو ما
يجعل من مادة هذا العقل الفقهي مادة مهيمنة ومسيطرة على كل مناحي حياة
الإنسان، منذ لحظة ولادته ومأكله ودخوله للخلاء وذوقياته وملبسه وانتهاءً بلحظة
موته.

وبالجملة، لم يترك العقل الفقهي كبيرة ولا صغيرة إلا وأفتى فيها برأي، وهذا ما
يلفت النظر إلى ضرورة دراسة وتحليل المنطلقات التي يعتمد عليها العقل الفقهي،
في إضفاء نوع من القداسة على سائر الاجتهادات البشرية للفقهاء ودراستها بشكل
يمكننا من التفرقة بين ما هو "تاريخي/متغير" وبين ما هو "مقدس/ثابت"، والكشف
عن العلاقة الجدلية بينهما.

إنّ العقل الفقهي كان «لا يشتغل إلا ضمن المقدس ولا ينفك عنه، فإنه سيصيبه،
لا محالة، ما أصاب المقدس ذاته»⁽³⁹⁾. لهذا كان لزاماً على العاملين بالاجتهاد ألاّ
يجعلوا مسلماتهم تعارض تكيف أحكامهم مع الواقع الجديد للمسلم المعاصر على

(39) مرسيا إلياد: رمزية الطقس والأسطورة..المقدس والديني، ترجمة نهاد
خياطة، دار العربي، دمشق، سنة 1987، ص 189.

اعتبار أنّ «الواقعة غير متناهية والنصوص متناهية»⁽⁴⁰⁾ كما يقول الشهرستاني، ومن ذلك أنّ المجتهد ضمن العقل الفقهي هذا يستبعد من دائرة اجتهاده أحكام العقائد بحجة أنّ القرآن والسنة لا يقبلان التعديل ولا التغيير ومن ضمن ما يجب أن يمسه الاجتهاد من أحكام المعاملات «تعدد الزوجات والجلد والرجم [٠٠] ورؤية الهلال بالعين المجردة»⁽⁴¹⁾ أو كما في مسائل العبيد والإماء والعِدّة وثلاث " قُرء" أو الأرملة وتربصها لأربعة أشهر وعشرا .

إننا نريد من خلال دراسة علاقة التاريخي بالمقدس، أن نلمح إلى الأسئلة الكثيرة التي طرحت نتيجة للتغيرات الطارئة التي وقعت بعد « صدمتنا من الحداثة»، إذ طرحت أسئلة كثيرة كشفت عن أنّ النص المرجعي المقدس لا يمكن أن يتحمّل معنى واحداً أبد الدهر، خصوصاً في جانبه التطبيقي / العملي لذلك «لا عجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي ما عاشوا في نفس الإطار الثقافي، وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل إعادة نظر عندما تغير هذا الإطار وتغيّرت نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة»⁽⁴²⁾، فلقد مثّل مشروع الشافعي إذن تأسيساً لحجية السنة في مرتبة تلي الأصل الأوّل - القرآن - وظلّت أصول الفقه في ترتيبها ذاك محافظة على مركزية النص حتى أنّ الاجتهاد ضيق بقيود لغوية فصار عمليات مقايسة كأنّ الأحداث تتناسل متشابهة، وكأنّ الوقائع لا تخرج عن حكم واحد يشملها مهما تفرّعت.

ويرى نصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد الخطاب الديني): أن تحليل الخطاب الديني ونقده يمر عبر كشف منطلقات هذا الخطاب وآلياته الفكرية، فمن الصعب الفصل بين الخطاب ومنطلقاته الفكرية والأيدولوجية إلا بعد تحليله بشكل نقدي.

(40) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لانص فيه، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة السادسة سنة 1993، ص7.

(41) نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة، سنة 1999، ص6.

(42) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، د.ط، 1990، ص150.

ويورد خمس آيات من الآيات التي يشتغل بها الخطاب الديني المعاصر وهي: 1- آية التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتعمل هذه الآلية على الحيلولة دون التمييز بين الدين والمعرفة الدينية، وهكذا يخلط الخطاب الديني بين الدين والمعرفة الدينية حيث يقدها بدورها كما لو كانت وحيا منزلا. 2- آية رد الظواهر إلى مبدأ واحد، وهو تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية والطبيعية. 3- آية الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث"، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل - في كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية. 4- آية اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي"، ورفض أي خلاف فكري، إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول. 5- آية إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل، يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة العثمانية. ويتجلى إهدار البعد التاريخي في التطابق بين الماضي والحاضر. وفي ذلك يقول أبو زيد: " هناك خمس آيات... استطعنا رصدها حتى الآن، فمن الواجب ألا نزعم أنها تستوعب كل آيات الخطاب الديني، فلا شك أن مجال الرصد والإضافة - بمزيد من العمق والدقة في تحليل - سيظل مفتوحا، سواء بالنسبة للآيات أو بالنسبة للمنطلقات. إن هذه الآيات الخمس تمثل - في تقديرنا - الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه"⁽⁴³⁾. ويؤكد أبو زيد إنه من اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية وخطاباتها مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري

(43) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994، القاهرة، ص 77.

والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فعالية النصوص، تأسيساً لمبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم»⁽⁴⁴⁾.

كما يورد نصر حامد أبو زيد في كتابه العديد من الخطابات الفقهية المتناقضة، فلا يسلم الخطاب الفقهي بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره، بل كثير ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها.

ولا يكتفي الخطاب الفقهي بالتناقض بل يتخطى ذلك إلى إنكار وجود «كهنوت» أو «سلطة مقدسة» في الإسلام - على المستوى النظري والإجرائي- وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها - على المستوى التطبيقي والفعلي- إنما يمثل تناقضاً خطيراً ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب، كما يكشف في الوقت نفسه عن الطبيعة الإيديولوجية التي لا يكف الخطاب عن إنكارها والتصل منها، زاعماً «موضوعية» مطلقة وتجرداً تاماً عن «التحيزات» والأهواء الطبيعية في البشر⁽⁴⁵⁾.

ويستدل حامد أبو زيد على النتائج التي توصل إليه آنفاً بالمثال التالي: فأحد رجالات الفقه المعتبرين في زمننا المعاصر يؤكد على حقيقة مفادها أن «دراسة الشريعة بغير معلم لا تسلم من مخاطر ولا تخلو من ثغرات، وآفات.. وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقي العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون: لا تأخذ القرآن من مصحفي، ولا العلم من صحفي»⁽⁴⁶⁾.

من هنا وجب التصريح بمصدرية السلطة للفقهاء، باعتبارهم يمثلون مركز الثقل في العلاقة الجدلية السابقة، ولأنها من جهة ثانية تفسر وتوضح لنا الإرهاصات الأولى التي حولت التاريخي إلى مقدس، وأكسبت الفقهاء سلطة «كهنوتية» جعلتهم يتصرفون في المقدس ويكونون وسطاء بين الله (باعتباره مشرعاً للأحكام) وعامة

⁽⁴⁴⁾ المرجع السابق، ص 78.

⁽⁴⁵⁾ يوسف القرضاوي: الصحو الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1984، ص 92.

⁽⁴⁶⁾ نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 80.

الناس، وهو ما يكرس احتكارهم للمعرفة الدينية في خطاباتهم والعمل على تصريفها بشكل يجعلهم يحتفظون بمكانتهم الاعتبارية والرمزية على حساب النظر في قضاياهم المسلم (مثل أشكال الحكم السياسي وما يرتبط به من مؤسسات وما يقوم عليه من تنظيم، ومن قبيل طرق تحصيل الثروة وتميئتها، ومن نحو تعيين حقوق الحياة العامة وخاصة أن العقل الفقهي الإسلامي غلب النظر في الواجبات على حساب الحقوق، وهو ما يعرف بطغيان الأوامر والنواهي، وسيادة النزعة الإلزامية وهيمنة مقالة التحريم على مقالة الإحلال.

ويعتمد الخطاب الفقهي الذي يمزج التاريخي بالمقدس على آلية تبجيلية للآيات التشريعية الواردة في القرآن، واختبار القيمة القانونية للآيات التشريعية الواردة في القرآن، محل بحث ونظر هام لدى العديد من الباحثين، وهذا يستدعي أن نلفت النظر إلى كتاب الصادق بلعيد «القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام». يقول بلعيد ما معناه: إن الآيات المدعوة بالتشريعة كانت قد أعدت للمجتمع القبلي، وليس للأنظمة القانونية والسياسية الحديثة، فالهم الرئيسي للقرآن كان التثقيف الروحي للجنس البشري، وليس تأسيس نظام سياسي أو بلورة قانون قضائي وتشريعي جديد. إن القرآن لا يزود المؤمنين بنموذج سياسي، ولا يستخدم مفردات المعجم السياسي على عكس ما تزعم التفسيرات التبجيلية المنتشرة منذ ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام 1928م، فالخطاب التبجيلي يعتبر مغالطة تاريخية كاملة، وهو أبعد ما يكون عن فكرة تاريخية المعنى.

لا يكتفى الخطاب الفقهي بذلك، وإنما أيضاً يعمل من خلال آلية «التوحيد بين الفكر البشري والدين» إلى سحب قداسة على أقوال السلف، التي لا تقبل النقاش. وبذلك يتم التوحيد بين الاجتهادات البشرية وبين الدين في ذاته، ومن خلال «آلية تفسير الظواهر بردها إلى مبدأ واحد»، فإنها موجودة بذاتها في ذلك الجانب من

التراث الذي يستند إليه الخطاب الفقهي⁽⁴⁷⁾، الذي لا يفرق بين الاجتهاد البشري المتغير والمقدس الثابت.

ولحل أزمة العقل الفقهي في خطابه الذي يمزج التاريخي بالمقدس، لابد من الأخذ بعدة أمور تزيل التحديات المعرفية والعوائق الواقعية، ولن يتم ذلك إلا بتطوير جذري لبنية العقل الفقهي، وتطوير الفقه بالتبعية من خلال تطوير مؤسساته وتحديث منهجيات النظر بمعايير علمية وواقعية جديدة، هو ما يجب أن ينصبّ عليه الاهتمام، كما أن استقلال العقل الفقهي من أي تبعية سلطوية تمارس عليه ضغوطاً ليتماهى مع ظرف سياسي أو معاشي، يُعتبر من أهم التحديات في نجاح العقل الفقهي في أداء رسالته المنوطة به في إصلاح الإنسان والعالم من حوله.

**المحور الثاني: الاجتهاد الفقهي بين روح القيم الدينية في صلتها بالقيم الكونية
أولاً: تحرير العقل الفقهي:**

إن تحرير العقل الفقهي يبدأ أولاً بتفكيك هذا العقل المعاصر وإعادة النظر في التباساته الحالية، وإعمال مبدأ النقد الذاتي، الذي ينشده من أراد الإصلاح والكمال لمجتمعه وعقول أبنائه. ويلزم من أراد القيام بذلك في مجتمعاتنا الحالية العديد من الإجراءات التي يجب أن يتم اتخاذ التدابير اللازمة لتنفيذها بشكل متدرج في مرحلة أولية، ثم بشكل أكثر راديكالية في مرحلة أخرى، ليصبح التغيير في المجتمع أمر حتمي، لا تفرضه الضرورة الفقهية وإنما تقتضيه الضرورة العقلية بالأساس، وعندها تصبح الضرورة الفقهية ذات ارتباط وثيق بسائر الأفكار العقلية التحريرية التي تنشدها المجتمعات حالة أكثر رقي وتمدين على جميع المستويات والأنساق المجتمعية.

إننا مطالبين في التفكير في إجراءات تحرير حمولة العقل الفقهي حتى يتسنى لنا تأسيس مدونة فقهية حديثة «تمكن مجتمعاتنا التي تعيش في مطلع الألفية الثالثة من مواجهة الاهتزازات العنيفة، والتغلب على أشكال الفوضى التي جعلت الأفراد

(47) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 84.

يعيشون داخل المجتمع غربة داخلية، تنعكس على ميولاتهم وطموحاتهم، وتكسر أنماط ثقافتهم وقيمهم، الأمر الذي يستدعي لزوم التفكير في المخارج المناسبة، التي تسمح بإعادة بناء الفقه الإنساني الذي يكون مبتدأه الذات الإنسانية في علاقتها الجديدة بالعالم والتكنولوجيا والمستقبل»⁽⁴⁸⁾.

وليس أدل على ذلك من غياب أبواب فقهية كثيرة تهتم بسلوك الدولة تجاه مواطنيها وسلوك المؤسسات الاقتصادية والثقافية والتنظيمات السياسية والسلوكيات البيئية وما إلى ذلك، بما يتطلب إعادة النظر بشكل ملح في المنهج الاستنباطي، وفتح المجال من أجل صياغة عقل فقهي «مقاصدي» جديد يكون قادراً على استيعاب التحولات العميقة في طرائق التفكير وموضوعات الأحكام⁽⁴⁹⁾.

ولا بداية لهذا العقل الفقهي الجديد، بغير تخفيف حمولته التراثية القديمة، إن عقلنا الفقهي الإسلامي لم يكن في حاجة إلى التحرر من قيود التاريخ وعصبية المجتمع وزيف الساسة وفساد الواقع كما هي حاجته اليوم، بحيث إننا أمام عقل يدعي الانتماء إلى الإسلام، لكنه في العمق يتعد عنه قليلاً أو كثيراً في مبادئه وأحكامه ومفاهيمه، ولعل الفتاوى والأفكار التي تلبس بالإسلام وتصل إلى حد التناقض لا تعبر عن تنوع وغنى في الفكر الإسلامي بقدر ما تعبر عن كثافة التشويه الذي لحق بالإسلام، حتى أنه أصبح من اليسير التشريع للفساد السياسي والانحراف الأخلاقي والانحطاط القيمي باسمه، وعندما يتجمد عقل الإنسان، يصبح مجرد تابع مقلد مستلب عديم الفعل والإنجاز، ومثل هذا الاختلاف لا يعبر عن عقل مفكر يريد مقاومة خور الذات ونكوصها، ولكنه يعبر عن عقل متجمد يقدر الحجر والشجر والبشر، ويميل إلى احتقار الذات والإقرار بعجزها الدائم. ولعل مشكلة

(48) كمال عبد اللطيف: أية قيم نريد؟ أسئلة وأوليات، محاضرة أقيمت في صالون جدل الثقافي بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 30 نوفمبر 2013، ص 6.

(49) قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، الطبعة الثانية، 2013، ص 7.

أكثر المسلمين هي تجميدهم لحركة العقل بدعوى أن ما في كتاب الله وسنة رسوله ما يغني عن العقل، وهو ما أنتج على مستوى الواقع مجموعات من الحروفيين والنصيين، لقد كان الخوارج من هذا النمط، ونضيف مع هؤلاء التيار السلفي، أو التيار الذي يصفه المؤلف بالنصيين، ممن يغفلون عن جملة من الحقائق الجوهرية، أهمها أن القرآن لم يأت بديلاً عن العقل بقدر ما جاء هادياً له ومرشداً، فمثل العقل والقرآن كمثل البصر والضياء، فالعين لا يمكنها أن تبصر دون ضياء، ملاحظاً أن مشكلة النصيين في هذا الزمان أكثر بؤساً من تلك التي كان يعانيها النصيين الأوائل، على الأقل مع هؤلاء - يقصد الأوائل - كانوا يتعاملون مع النص بشكل مباشر، أما هؤلاء فإنهم مجرد تابعين لهم في نصيبتهم، ويبقى القاسم المشترك بينهما غياب القراءة العقلانية والعلمية للنص، وإلغاء أية أبعاد اجتماعية أو معرفية أو تاريخية أو سياسية في فهمه.

إن تجديد النظر إلى القرآن باعتباره هو المستند الشرعي الوحيد، قطعي الثبوت في التشريع للإسلام دون غيره يسهم بشكل كبير في تخفيف حمولة عقلنا الفقهي. فالقرآن يعطي الناس الدور المركزي في عمليات النهوض، وبدون هذا الدور لا يمكن تحقيق أية نهضة، فالناس هم الكلفة المؤثرة التي يؤدي إهمالها، وممارسة الإقصاء والاستبعاد ضدها إلى فشل أية مشاريع نهضوية، وبالنتيجة، يمكن الجزم أن الإسلام بهذا المعنى أول مدرسة تعطي للناس بشكل واضح الدور المركزي في بناء الحضارة، ولذلك فإن العرب - إن أرادوا لأنفسهم فلاحاً - مدعوون إلى إعطاء الناس دورهم في أية عملية نهضوية، وبدون هذا الدور سوف تفشل كل المشاريع التي تدعي النهضة كما فشلت مشاريع كثيرة سابقة.

وهناك أدوار أخرى موازية لدور الناس، لنقل، أنه هناك عوامل أو محددات موازية ومؤثرة في عمليات التغيير وبناء الحضارات، وبدونها لا يمكن إنجاز أي شيء، وهي القيادة الفكرية والسياسية الواعية والعارفة بقوانين حركة التاريخ، لنصبح في نهاية المطاف أمام عناصر لا بد أن تتفاعل فيما بينها لتحقيق النهضة وهي:

«الناس، والقيادة، ومعرفة قوانين التغيير، ووجود القيم المنشودة»⁽⁵⁰⁾، وبدون هذا التفاعل بين هذه العناصر لا يمكن إنجاز شيء.

1- تجاوز القراءات الحرفية للأحكام القرآنية في علاقتها بالفقه:

لاشك أن الإسلام يثير جدال كبيراً بين المفكرين والباحثين، من حيث هو نص ديني يحتوي أحكاماً فقهية، يرى بعضهم أنها ملتبسة بين تبرير العنف ورفضه. من هنا وجب التمييز بين الإسلام في جوهره الحقيقي الثابت من خلال النص القرآني وبين التطبيق الفقهي التاريخي المتغير، وعلى ذلك، يكون الإسلام واحد في جوهره ومتعدد في تطبيقاته.

إن الذي ينظر إلى المسار التاريخي للإسلام، يجد أن الفقهاء يحتلون موقعاً مركزياً في الإنتاج الفكري/الديني، فقد اعتبروا أن ما يصدر عنهم موازياً لما صدر عن النص المقدس، بل فرضوا التعاطي مع نصوصهم بوصفها ذات طابع قدسي، بكل ما يعنيه ذلك من إلزام للمسلم وبالحضوع له. وتدل الشواهد التاريخية على أن هؤلاء الفقهاء كانوا يحرصون على تغليب الناحية الشكلية في الدين، المتعلقة بظاهر العبادات والمعاملات، على حساب الدور الأساسي المتصل بالهداية وغرس الوازع الديني والأخلاقي والإنساني بين البشر.

إن المقارنة بين الرسالة والتاريخ، تكتسب أهميتها كلها في الزمن الحالي، وذلك نظراً للخلط الكبير بين جوهر الدعوة الديني والروحي والإنساني التي تجعل الإنسان المسلم ملتزماً بقيم أخلاقية ترتفع بإنسانيته، وبين حصر الدين في أحكام ومعاملات وقضايا تعود في جوهرها إلى حاجات الإنسان، ولا تقع في صميم الدين، لكنها تحتل اليوم الموقع الرئيسي في تقديم الفقهاء للدين الإسلامي، فتجعل منه ديناً يرفض حقوق الإنسان والمساواة بين المواطنين، لا سيما بين المرأة والرجل، وأكثر من ذلك تصوير هذا الإسلام مشجعاً للعنف والإرهاب، استناداً إلى آيات صدرت خلال نشر الدعوة الإسلامية والحروب التي انخرط فيها المسلمون لنشر دينهم الجديد.

(50) قاسم شعيب: تحرير العقل الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 20.

من هنا تأتي تفرقة عبدالمجيد الشرفي بين إسلام القرآن وإسلام الفقهاء، وبين أوجه التشابه والاختلاف بينهما، فالفقهاء بلوروا أيديولوجية كاملة للدولة الامبراطورية العربية الإسلامية، وهذه الأيديولوجيا النضالية أو الهجومية أقل انفتاحاً من القرآن بكثير، نخطابها سلطوي توسعي، على عكس الخطاب القرآني الذي يبدو متعالياً، منفتحاً على مطلق المعنى أو معني المطلق.

ومعلوم أن الحكام السياسيين يعضدون باستمرار ما يذهب إليه الفقهاء "إسلام الفقهاء" لأنه يخدم مصالحهم العاجلة ويضفي على استبدادهم مشروعية دينية، أما التشريع الوضعي في نظام ديمقراطي فمن شأنه أن يلزمهم ويحد من نفوذهم غير المحدود عملياً. فكانت محاكمة محمود محمد طه من أجل الآراء التي عبر عنها، وخاصة في "الرسالة الثانية من الإسلام"، وإعدامه في 18-1-1985م بتهمة الردة من أبرز الأدلة على امتداد هذه الظاهرة في أيامنا. لقد قال الأستاذ محمود محمد طه في هذا الخصوص: «للقرن السابع آيات الفروع وللقرن العشرين آيات الأصول. وهذه هي الحكمة وراء النسخ، فليس النسخ إذن إلغاء تاماً، وإنما هو إرجاء يتحين الحين ويوقت الوقت. ونحن في تطوينا هذا إنما ننظر إلى الحكمة وراء النص، فإذا خدمت آية الفرع التي كانت ناسخة في القرن السابع لآية الأصل فرضها حتى استنفذته، وأصبحت غير كافية للوقت الجديد -القرن العشرين- فقد حان الحين لنسخها هي وبعث آية الأصل التي كانت منسوخة في القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم في القرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد. هذا هو معنى تطور التشريع وإنما هو انتقال من نص خدم غرضه، خدمه حتى استنفده، إلى نص كان مدخراً يومئذ إلى أن يحين حينه. فالتطوير إذن ليس قفراً عبر الفضاء ولا هو قول بالرأي الفج وإنما هو انتقال من نص إلى نص»⁽⁵¹⁾.

إن آيات الفروع عند محمود محمد طه هي الآيات المدنية، تلك التي راعت مستوى المخاطبين في عهد النبي فأقرت الجهاد والرق وعدم المساواة بين الرجال والنساء

(51) محمود محمد طه: الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة الرابعة، بدون مكان طبع، ولا تاريخ، ص 10.

وتعدد الزوجات والطلاق والحجاب وانعزال الرجال عن النساء في المجتمع، وكلها ليست أصولاً في الإسلام بينما «آيات الأصول» عنده هي الآيات المكية إذ كانت تخاطب عامة الناس لا الذين آمنوا فحسب، ومن شأنها أن تحقق المساواة الاقتصادية والسياسية بالديمقراطية، والمساواة الاجتماعية بإقرار العدالة الاجتماعية بين سائر الأفراد⁽⁵²⁾.

ويرى العروي بأن القرآن اليوم لم يقرأ كما يجب، فإذا كان "اليهود والنصارى، بفعل الزمن وحده، لم يعودوا يقرؤون كتبهم المقدس كما كان يفعل أجدادهم"⁽⁵³⁾ واكتفوا بالقراءة الحمارية التي يحضر فيها حمل الكتاب بدل تدبره وتلاوته، تلاوة وقراءة يحضر فيها القلب والعقل، بدل التقليد والاتباع والخرافة والوهم. ويربط العروي السنة بالظرف التاريخي والسياسي الذي كان من وراء ظهورها كنص موازي للقرآن.

ولتجاوز هذه القراءة الحمارية الحرفية للأحكام القرآنية علينا أن نستدعي رؤية العروي في ذلك؛ حينما يرى أن السنة تؤسس بالرفض والإقصاء وتنتعش وتنمو بالانتقاء والتزكية، وهذا يستحيل وقوعه مع الوحي المنزل، تعالى كتاب الله عما يصفون. جاء الوحي مؤسساً لمنهج الإصلاح، إلا أن السنة حملت لواءه، وهي من السباقين لاغتياله، «النتيجة واضحة وهي أن منهج السنة، اعتماد الاتباع ونبدع الابتداء، ويؤدي حتماً بوعي وبغير وعي، إلى ثقافة سماع ولسان، في تعارض بارز مع ثقافة عين ويد التي قوامها الملاحظة والممارسة»⁽⁵⁴⁾. أليست هذه هي مشكلة

(52) عبدالمجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991، ص 157.

(53) عبدالله العروي: السنة و الإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2008، ص 87.

ويرى العروي: أن السنة اختزال مستمر، اختزال الوحي في الشرع، ثم اختزال الشرع في عمل مجموعة محدودة من الأفراد. فتأتي القاعدة الصارمة: الطريق السوي هو تقليد هذه الجماعة، في الكبيرة والصغيرة، والمداومة على التقليد (العض عليه بالنواجذ) جيلاً بعد جيل دون ميل أو حيد.

(54) عبدالله العروي: السنة و الإصلاح، مرجع سبق ذكره، ص 143.

العالم الإسلامي زمن انحطاطه حتى اليوم؟ منذ أن «تراجع الرأي لصالح الحديث وتراجع العقل لصالح النقل وتراجع الباطن لصالح الظاهر»⁽⁵⁵⁾.

ومن أجل تحديث الوعي الإسلامي والفقهي على السواء، لكيلا يصطدم بمستجدات العصر الحداثية، يجب تجاوز القراءات الحرفية للأحكام القرآنية التي بني عليها العقل الفقهي منظومته، والدعوة إلى تفهم مقاصد الأحكام والتعامل معها في ضوء شواغل المسلم المعاصر وهمومه وأوضاعه الاجتماعية والسياسية الراهنة.

إن أهم نتيجة ترتبت عن القول بأن «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم»⁽⁵⁶⁾ هي غلبة المنهج الفقهي على سواه من سبل قراءة النص القرآني، فكانت آيات الأحكام - وعددها نحو الـ500 آية أي أقل من عشر الآيات القرآنية- محل عناية خاصة وباتت تمثل مركز الثقل في القرآن على حساب الآيات التي تحتوي الإرشاد والهداية أو تلك التي تهتم بالأفق الأخروي وتغذي البعد الديني البحت والمتعالى في الإنسان⁽⁵⁷⁾.

من ذلك مثلاً أن الآيات التي تتعلق بالقصاص مشفوعة دائماً بالدعوة إلى العفو والرحمة فنقرأ في الآية 194 من سورة البقرة: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين) وفي الآية 37 من سورة الشورى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله). ولكن ما رسخ في الأذهان من هاتين الآيتين ومثيلتهما هو فقط أن العقاب يكون من جنس العدوان، أما الصبر وأما التقوى وأما العفو وأما الإصلاح فلم تكن من الأمور التي تخضع للتقنين واستنباط الأحكام فلم تجد العناية الكافية وتغلبت عليها ضرورات التنظيم الاجتماعي والتنسيق بين ما يحكم به القضاة في النوازل التي تعترضهم.

⁽⁵⁵⁾ المرجع السابق، ص 160.

⁽⁵⁶⁾ الشافعي: الرسالة، مرجع سبق ذكره، ص 444.

⁽⁵⁷⁾ عبد المجيد الشرفي: لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 149.

إلا أن الفقهاء في بحثهم عن الحكم اللازم لكل ما ينزل بالمسلم لم يكونوا يستطيعون العثور على مبتغاهم في القرآن وحده نظراً إلى محدودية عدد آيات الأحكام، وهكذا اكتسبت السنة عند الشافعي ثم من بعده مكانة مماثلة للنص القرآني ومنعت تأصيله على أسس جديدة⁽⁵⁸⁾.

إن المسلمين لا يركزون إلا على آيات الأحكام، ولا يرون سواها، ومن ثمّ، ينبغي ألا تقتصر حياة المسلم المعاصر على هذا الجانب من القرآن، فالقرآن مليء بالتعاليم الأخلاقية الرفيعة والتوجيهات التربوية، وهي تعاليم موجهة إلى البشرية كلها، وكثيراً ما تركز على مفهوم الحق والعدل، والحكمة، فكلمة (حق) -مثلاً- واردة في القرآن ما لا يقل عن (280) مرة.

هنا لا بد لنا من تسجيل ملاحظة غاية في الأهمية حول القراءة الحرفية للقرآن، باعتبارها قراءة منقوصة، تفقد النص تجده الدائم، فمع هذه القراءة الحرفية تحول القرآن من كتاب دين يشتمل على قيم أساسية خالدة يمكن أن تستمد منها مختلف التشريعات البشرية المتغيرة بتغير أحوال الناس والمجتمعات إلى كتاب يحتوي على قائمة من الصفات والأحكام الجامدة التي يتعين تطبيقها حرفياً دون البحث عن الغاية منها أو علة سنّها ومدى المصلحة المترتبة عليها بدعوى قصور العقل عن إدراكها، فالأمور «الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها»⁽⁵⁹⁾.

وليس من باب الصدفة أن ترتفع الأصوات العديدة في العصر الحديث داعية إلى تجاوز القراءة الحرفية للأحكام القرآنية التي بني عليها العقل الفقهي منظومته. وأهم ثمرة نجنيها من تجاوز القراءة الحرفية لآيات الأحكام، التي بني عليها العقل الفقهي مدونته، والتي أصابته بالجمود والتحجر، أن يساهم هذا التجاوز في تكون بذور ما يعرف بفقّه الاجتهاد المعاصر، متجاوزاً بذلك رؤية الاجتهاد المقنن، بمعناه الأصولي الفقهي، كاستجابة لحاجات العصر، ومراعاة لخصوصيات الواقع.

(58) عبدالمجيد الشرفي: لبنات، مرجع سبق ذكره، ص 150.

(59) الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، الجزء الرابع، بيروت، 1980، ص 228.

ومن هنا، ظهرت الحاجة ملحة في الانتقال من حالة الانغلاق التي نجدها في العقل الفقهي الحالي إلى الانفتاح على روح القيم الدينية في صلتها بالقيم الكونية.

2- الانتقال من انغلاق العقل الفقهي إلى انفتاح روح القيم الكونية:

لا أحد يجادل اليوم في حاجة عصرنا الحالي إلى مدونة فقهية أخلاقية أكثر قدرة على حماية وصيانة مجتمعاتنا من كافة صور الخلل الناشئة الجديدة نتيجة للتحويلات والتغيرات السياسية والعلمية والمجتمعية الحادثة من حولنا، «مدونة قادرة على بناء التوازنات القيمية المحاصرة للنزوعات النفسية الفردية والجماعية في أبعادها المدمرة، لعلنا نتمكن من صيانة وتعزيز التماسك النفسي والاجتماعي في الحياة البشرية»⁽⁶⁰⁾، الأمر الذي يدعونا وبشكل مستعجل، إلى لزوم الحث على أن يكون للأخلاق وللتسامي الخلق، مكانة مهمة في حياتنا.

مما لا شك فيه، أننا نعاني اليوم من وجود مأزق أخلاقي شامل وكوني⁽⁶¹⁾، يسود ليس فقط مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بل يتخطى ذلك، إلى سيادة العالم أجمع. والسؤال الذي يتمحور حول هذا الجزء من البحث هو:

كيف نبني مدونة فقهية جديدة تعمل على ترسيخ منظومة قيم أخلاقية قادرة على تخطي الحواجز والحدود الدينية الخاصة بكل فئة على حدة، إلى نطاقات أوسع تسهل عملية انخراطنا في مجتمع حداثته أكثر مرونة وحرية؟

هذا السؤال يطرح مفارقات تدعو إلى التفكير مجدداً في المنظومات الفقهية التقليدية السائدة بهدف تفكيكها، والتفكير في كيفية إعادة بنائها وتطويرها، وجعلها مكافئة كما بينا، لمستويات التحول الجارية في عالمنا. فلا يمكن أن تظل المدونات الفقهية الموروثة على حالها أمام المتغيرات الجديدة، التي تعرفها المجتمعات البشرية اليوم.

⁽⁶⁰⁾ كمال عبد اللطيف: أية قيم نريد؟ أسئلة وأوليات، محاضرة أقيمت في صالون جدل الثقافي بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 30 نوفمبر 2013، ص 3.

⁽⁶¹⁾ المرجع السابق، ص 4.

عندما نتساءل عن كيفية تفكيك هذا المدونات وإعادة تركيبها بشكل جديد، نكون مطالبين بالتساؤل أولاً حول تحديد دور الاجتهاد الفقهي الواعي أو ما يعرف بفقهاء الاجتهاد المعاصر، الذي يمكنه حل هذا المأزق التاريخي، وحول هذا التساؤل البديهي تدرج عدة تساؤلات لا يمكن غض الطرف عنها، حول تحرير الاجتهاد الفقهي من الحمولة القديمة التي توارثها أولاً والآليات اللازمة لذلك، مع الإلماح إلى دور الآليات الحداثية الجديدة التي يمكنها أن تفك القيود التي تعيق حركة العقل الاجتهادي المتحرر، ليسهل بعد ذلك انفتاحه على القيم الكونية، ويتم تعميق الصلة بينها وبين روح القيم الدينية التي تنو إليها مختلف الأديان السماوية، ليتم بذلك فتح الانسدادات القديمة وإعادة الحياة إلى منظومة القيم الفقهية، في صلتها بروح القيم الكونية.

ثانياً: الاجتهاد الفقهي: آليات حداثية معاصرة:

ليس من باب الصدفة أن ترتفع الأصوات العديدة في العصر الحديث داعية إلى فتح باب الاجتهاد مرة أخرى على مصرعيه، وتجدد الفكر الديني، بعدما أصبح المسلم المعاصر «يعيش وضعاً تأويلياً يختلف جذرياً عن الوضع الذي عاشه السلف، كانوا يعيشون في مجتمع تغلب عليه القداسة وتستند مؤسساته إلى المشروع الدينية وهو يعيش في مجتمع تغزوه العلمنة بخطى وثيدة لكن ثابتة ولا رجعة فيها، كانوا ينتسبون إلى حضارة غازية واثقة من نفسها وهو ينتمي إلى منطقة التخلف المادي والمعنوي والروحي»⁽⁶²⁾.

إن وضع قضية الآليات الحداثية المعاصرة للاجتهاد الفقهي «في إطار ايستيمولوجي ومعرفي هو الكفيل في نظرنا بالخروج بها من العموميات التي لا طائل من ورائها ويرفع اللبس المحيط بها في الأذهان والمؤدي في أغلب الأحيان إلى التراشق بالتهم وإلى حوار الصم»⁽⁶³⁾.

(62) عبدالمجيد الشرفي: لبنات، مرجع سبق ذكره، ص 161.
(63) المرجع السابق، ص 147.

من المؤكد أن العقل الفقهي في ثوبه الاجتهادي الجديد - لو افترضنا وجوده- سوف يعتمد على آليات حديثة مستفادة من التطور الحاصل في شتى المجالات في عصرنا الحالي، سوف يواجه مشكلة كبيرة بخاصة في المجتمعات التي لازالت تعاني تبعات الاستعمار والتبعية الفكرية والاقتصادية أو ما تعرف بدول العالم الثالث، سوف تزايد المشكلات وتظهر في مستويات عديدة من أوجه الحياة، إنها مشكلات إنسانية موصولة بقضايا التنمية في عالم مليء بالتناقضات وأشكال الصراع الجديدة والمتوارثة، وهي موصولة أيضاً بسؤال المساواة داخل النوع الاجتماعي، وشؤون العمالة والهجرة، ومواجهة لوبيات الفساد القديم والمستجد، وخاصة في حلقات شبكة المعرفة داخل المجتمع، حيث بدأت تنشأ جرائم جديدة في قلب مجتمع المعرفة. يضاف إلى ذلك، ما فجرته تكنولوجيا المعلومات من قضايا جديدة موصولة بمسائل الهندسة الوراثية، حيث أصبحنا اليوم أمام إشكالات أخلاقية لا توجد في المدونات الفقهية القديمة، ما يمكننا من بناء تصورات مساعدة في عمليات مواجهتها، وإيجاد الحلول المناسبة لها. إن أخلاق التعامل مع البيئة الجديدة، التي أصبحت جزءاً من منظورنا للعالم الجديد للعالم، وأخلاق النظام المعلوماتي الجديد، يستدعيان بناء مضامين جديدة لمفاهيم الحرية والمساواة والأمن والثقة، وهي المفاهيم التي استوعبت في الماضي دلالات محددة، وتقتضي اليوم إنجاز محاولات في إعادة بنائها، في ضوء مستلزمات التحول الجاري في مجتمعاتنا الحالية.

من خلال هذه الرؤية السابقة وجب علينا أولاً التنظير بدقة لماهية فقه الاجتهاد المعاصر، وأهم التحديات الحداثية التي تواجه الاجتهادي الفقهي، باعتبار أن الإنسان والعقل يمثلان المحددان الأساسيان لذلك.

1- التعريف والتنظير:

الاجتهاد في اللغة وهو مشتق من مادة «ج ه د»، وله معاني كثيرة كتبها المؤرخون والمحققون والفقهاء. وتعني كلمة «الاجتهاد» بذل الجهود المتواصلة القيمة «بذل الجهد في استنباط الأحكام من أدلتها بالنظر المؤدي إليها» وكما كتب صاحب لسان

العرب: جهد في الأمر «جد وطلب حتى وصل إلى الغاية»⁽⁶⁴⁾، ومن هنا نرى في القرآن (وأقسموا بالله جهد أيمانهم)⁽⁶⁵⁾، وفي القاموس المحيط: «الجهد» بفتح الجيم الطاقة والجهد وبضم الجيم المشقة⁽⁶⁶⁾، اجتهد في الأمر: بذل وسعه وطاقته ليلبغ مجهوده ويصل إلى نهايته، فالاجتهاد افتعال من الجهد وهو بذل الوسع والطاقة وحمل المشقة في طلب أمر ما، ومع هذه المعاني كلها يقول الدكتور وهبة الزحيلي في تعريف الاجتهاد «عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، ويستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحي ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة أو نواة»⁽⁶⁷⁾.

أما الاجتهاد في الاصطلاح فقد عبر عنه العلماء بعبارات متعددة منها قول الجرجاني «هو استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي»⁽⁶⁸⁾، وأضاف الآمدي قائلاً: «هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»⁽⁶⁹⁾، وقال الشوكاني في كتابه المشهور «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول»: هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط⁽⁷⁰⁾، ولتحقيق مقاصد الشريعة يجب على المجتهدين وفقهاء الإسلام أن يبذلوا جهودهم المتواصلة نحو الأنحاء التالية كما جاء في كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لمحمد طاهر بن عاشور.

(64) ابن منظور: لسان العرب، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1412هـ، ص 395-397.

(65) المائدة: 53، الأنعام: 109، النور: 53، فاطر: 42.

(66) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1412هـ، ص 351.

(67) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، الجزء 2، دار الفكر، دمشق، 1998، ص 1064.

(68) الجرجاني: التعريفات، دار الكتب، بيروت، ط 1408، ص 10.

(69) الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ج3، مرجع سبق ذكره، ص 162.

(70) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مطبعة مصطفى حلي، القاهرة، ط 1938، ص 250.

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل أعمال نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن تُعرفَ علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير ويقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منه، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمى هذا النوع بالتعبدي⁽⁷¹⁾.

إننا نستطيع أن ندرك حقيقة الاجتهاد وشروطه في ضوء الأنحاء المذكور في كتاب محمد الطاهر بن عاشور. وفقاً للرؤية المقاصدية للشريعة الإسلامية، التي ألفت مسؤولية الاجتهاد على عاتق العلماء الراشخين في العلوم الشرعية والفقهاء البارعين في حل القضايا والمسائل الفقهية العصرية، تحت شروط معينة. لأن الاجتهاد لا يدور إلا حول الشروط الفقهية والقوانين الإسلامية وينسجم مع أصول القرآن الكريم ومبادئ السنة النبوية، وإن القرآن يشير إلى حقيقة الاجتهاد وإلى كفاءات المجتهدين الذين يجتهدون في الشريعة الإسلامية بلسانه الخالد للأجيال القادمة بهذه

(71) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مطبعة دار النفاس، الأردن، الطبعة الثانية، 2001، ص 183 - 184.

الآية القرآنية (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم) ⁽⁷²⁾ وفي ضوء هذه الآية القرآنية وصف علماء الإسلام الاجتهادات الفقهية بأنها كنوز فكرية تبرز الأفكار الإسلامية الصحيحة في كل العصور والأزمان.

ومن هنا نرى أن الاجتهاد أصبح شيء ضروري في وقتنا الحالي أكثر من أي وقت آخر، «فالحوادث متجددة والمصالح متشابكة، سواء كانت هذه مصالح أفراد أو مصالح دولة أو مصالح دول» ⁽⁷³⁾.

إن الأصل في الاجتهاد هو الالتقاء على الثوابت والأصول والمحكمات وجواز الاختلافات في الأمور الشرعية وإلقاء النظر في المسألة الفقهية من جديد في أحكام الشريعة كلها حيناً وجزئياتها حيناً آخر وفقاً لمقتضيات العصر والظروف والأحوال.

وقد قسم العلماء الاجتهاد إلى ثلاثة أقسام: الاجتهاد البياني، وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارح، والاجتهاد القياسي، وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالقياس على ما في نصوص الشارح من أحكام. الاجتهاد الاستصلاحي، وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضاً، للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح ⁽⁷⁴⁾.

وهناك مناهج يمكن من خلالها دراسة الاجتهاد المعاصر، نظراً لأن الاجتهاد هو الطاقة الدافعة والحركية الفاعلة والتي يستطيع من خلالها العلماء والفقهاء أن يواكبوا تطورات الحياة وتقلبات الزمان ويستجيبوا استجابة واقعية للتحديات

(72) التوبة : 122.

(73) حسن أحمد مرعي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1404هـ، ص155.

(74) معروف الدواليبي: المدخل إلى علم أصول الفقه، مطبعة دمشق، الطبعة الثالثة، 1959، ص75-389. وانظر أيضاً: وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 2، ص1069.

العصرية والنظريات الجديدة ويزيلوا الإشكاليات الحديثة والفلسفات الجديدة والأنظمة الكثيرة التي تتمخض بها الحضارات والثقافات المادية اليوم بإزاء ذلك المنهج الذي من نتاج تلك العبقريات والأفكار البشرية التي تواجهها الأمة الإسلامية من مشارق الأرض ومغاربها في هذه الأعوام الأخيرة في كل مجال من مجالات الحياة الفردية والجماعية⁽⁷⁵⁾.

وفقاً لهذه الرؤية يمكن الحديث عن اجتهاد انتقائي، ينتقي من المدونة الفقهية التراثية ما يواجه التطورات الطارئة ويتوافق مع الحوادث النازلة في عصرنا الحالي. وأيضاً يمكننا إضافة الاجتهاد إنشائي، الذي هدفه توطيد العلاقات الدولية والعالمية في القضايا الاجتماعية والبنوكية والسياسية في ضوء الأحداث العولمية الطارئة، مستخدماً الأدلة المعتبرة والمعايير الشرعية المنفتحة على النظرة المقاصدية للشريعة. باعتبار أن الشريعة الإسلامية تستوعب معالجة جميع المشاكل التي يواجهها الناس سواء كانت المشكلة فردية أو جماعية داخلية أو دولية، لأن الشريعة وفقاً لهذه الرؤية هي منهج رباني يصلح لكل زمان ومكان.

إما الاجتهاد الكفائي، وهو من وجهة نظرنا أفضل المداخل المنهجية التي يمكن من خلالها دراسة ما اصطلح عليه بفقهِ الاجتهاد المعاصر، «يرتكز في الأساس على إعادة قراءة مفهوم "الاجتهاد" كآلية أصولية، معرفية، على ضوء راهن العلاقة بالمعرفة، والمتمثل في المقاربة بالكفايات؛ من حيث ما يشتركان فيه من خصائص ومميزات تجاه نمط علاقتهما بالمعرفة؛ سيما وأن لهما مؤشرات فعلية ومقاصدية، تجعلهما يقتربان إلى حد التواشج والتشارك في تأييث فضائهما المشترك؛ أليس الاجتهاد في نهاية المطاف ثمرة جهود عقلية متواصلة في بناء المعرفة وقراءة علاقة النص بالواقع قراءة عقلية في غياب صريح المنقول؟ أليس الاجتهاد- بقول آخر- يقتضي تفعيل مجموعة من الشروط و"المدارك"، لجعلها تتواجه ومستجدات الحياة

(75) عطاء الرحمن الندوي: الاجتهاد ودوره في تجديد الفقه الإسلامي، دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الثالث، 2006، ص 83

اللا متناهية واللا متوقعة؟ بعبارة أخرى، أليس مدخل الكفاية / Competence- في فكرنا المعاصر- كأقصى فعل ذكائي إنساني في علاقته بالمعرفة " يقوم " هو الآخر- من وجهة نظر معرفية / cognitive - على نمط ما من الاشتغال المعرفي لذلك التدبير الاجتهادي المقاصدي على وجه التحديد، بشكل أو بآخر؟.

إن الدراسة من خلال هذا المدخل، تنطلق من دراسة راهن العلاقة بالمعرفة وكذا تراثها، متجاوزة بالتالي، حصر دراسة الفقه وأصوله، من حيث إمكانية تجديده، من خلال نماذج لبعض القواعد والأسس التي وضعها علماء الأصول، وإرجاع قراءة تلك القواعد والأسس إلى الأرضية المعرفية التي تشكلت عبرها فحسب»⁽⁷⁶⁾.

من هنا وجب الإلماح إلى أهم التحديات التي تواجه الاجتهاد المعاصر وفقاً لهذه الرؤية الجديدة والمهمة.

2- التحديات الحداثية التي تواجه الاجتهاد الفقهي المعاصر:

إذا كان من سبيل اليوم إلى إيجاد فقه اجتهادي معاصر يساعد على رفع التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية فلن يكون له نصيب من التوفيق إلا متى استطاع، في عملية تجاوزية عسيرة لكن ضرورية، أن يجمع مقتضيات القيم القرآنية الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة دون التنكر لما هو صالح من النظريات والحلول التي فرضتها الممارسة التاريخية للإسلام ودون خشية من طرح ما هو غير صالح منها لأنه من مخلفات منظومة فكرية ومعرفية بات الفكر والمعرفة في عصرنا في قطيعة تامة معها⁽⁷⁷⁾.

وفي اعتقادنا أن نجاح هذه العملية التجاوزية الضرورية لن يتأتي إلا بتوفر عدد من الشروط نذكر منها الأهم :

(76) عمر بيشو: الاجتهاد والكفاية: أية علاقة؟، محاضرة ألقيت في صالون جدل الثقافي، ضمن فعاليات ندوة «علم أصول الفقه وسؤال التجديد»، بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 11 نونبر 2013م.

(77) عبدالمجيد الشرفي: لبنات، مرجع سبق ذكره، ص 161.

ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص ولا سيما النص القرآني وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثل في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث.

ينبغي دخلنة مبدأ المسؤولية الفردية وعدم التفريط فيه لفائدة مجامع فقهية تنتصب للفصل بين الحلال والحرام وللكلام باسم الله ومكانه مهما كانت كفاءة أعضائها ونزاهتهم وإخلاصهم ومدى تمثيليتهم.

ضرورة احترام حقوق الإنسان بدون مواربة وبالخصوص حقه في اختيار معتقده دون أن يلحقه أذى بدعوى أنه مرتد يجب قتله، وحقه في المحافظة على سلامة بدنه فلا يتعرض إلى الرجم أو قطع الأيدي بعنوان إقامة الحدود عليه، وحقه في التمييز بسبب الجنس فلا يفرض على المرأة باسم الدين ما يتركها في منزلة دون الرجل من حيث الحقوق والواجبات.

قبول مبدأ حرية التعبير والتعددية الايديولوجية باعتباره حقاً مشروعاً من ناحية وباعتبار أن تصادم الأفكار وتلاقحها هو المولد للنور والحقيقة والمصلحة من ناحية ثانية، وعلى أساس أن التماثل الفكري لا يولد سوى الفقر الذهني⁽⁷⁸⁾.

هذه بعض التحديات الحداثية التي تواجه الاجتهاد المعاصر، وهي من أهم التحديات التي رأيناها تسهم، إذا تم الأخذ بها في نهضة وتجديد الفكر الاجتهادي في عمومها، وتفتح الباب على مصرعيه أمام حراك فكري ينشد التوافق مع الواقع المعاصر المعاش.

ولا يمكن للاجتهاد الفقهي المعاصر بآلياته المستحدثة أن يجد له متنفساً في التفكير في إنشاء مدونة فقهية حداثية جديدة، بغير إنجاز عملية نقد للمرجعيات الفقهية والأخلاقية العربية السائدة، «وقد سبق للباحث العربي محمد عابد الجابري في مصنفه المهم عن العقل الأخلاقي العربي، أن دعا إلى تجاوز هيمنة قيم الصبر والطاعة، وبناء قيم المبادرة والمواطنة وأخلاق التسامح، وهي القيم المطلوبة اليوم في

(78) عبدالمجيد الشرفي: لبنات، مرجع سبق ذكره، ص 162.

مجتمعنا، نظراً لأهمية الدور الذي تلعبه هذه القيم، في موضوع تطوير الإصلاح السياسي وتحقيق التنمية. وفي قلب الفعلين السابقين، تتم عملية التسامي بالإنسان، الأمر الذي يعزز إنسانيته⁽⁷⁹⁾، ويسهل على الاجتهاد المعاصر دوره في إنجاز مهمته الأساسية، من التوافق مع ما يطرأ على المجتمعات من مستجدات حداثية طارئة. وتمثل المدونة الفقهية الحداثية الجديدة المنتظرة كما تتصورها في «الحد الأدنى من القاسم المشترك على صعيد القيم والمعايير الأساسية الإنسانية (...)» إنها تنشأ من الإجماع المتوافق بشأنه، على سلسلة من القيم الإلزامية ومن جملة المعايير التي يتعذر إبطالها⁽⁸⁰⁾.

ولما كان الإنسان هو مناط الفقه الاجتهادي الجديد، ولما كانت الأخلاق هي ما يجب أن يشكل ماهية الإنسان في عالمنا، تبعاً لتصورات بعض المفكرين العرب المعاصرين، لزم أن نستعرض في عجالة، جوانب من تشخيص ونقد الجابري لهذه الأخلاق والقيم، لنضع مقابلاً جهداً آخر يحاورها، ويفكر في موضوعها بطريقة مختلفة، يتعلق الأمر بالدكتور طه عبدالرحمن، الذي قدم محاولة في نقد أخلاق الحداثة، لنتجه بعد ذلك لتركيب ما نتصور أنه الأفق الذي يمنح الفقه الاجتهادي الحداثي، روح الفعل الأخلاقي المسنود بالقيم الإنسانية الكونية التي نتطلع إليها. يتوقف الجابري «في سياق تحليله المستفيض لنظام القيم في التراث الأخلاقي الإسلامي، عند مسألة هامة، تتعلق بما أطلق عليه تغييب الفرد في الأخلاق الإسلامية. ومعنى هذا أن القيم التي كانت سائدة في عصورنا الوسطى، والتي كانت منظورة تدعم أخلاق الصبر والطاعة، وتستبعد الفرد والأفراد، مانحة صفة التفرد الإلهي للسلطان، وذلك في إطار المماثلات التي كانت متداولة في الأدبيات السياسية السلطانية، حيث يتم رفع الملوك في هذه المصنفات إلى مرتبة الآلهة، ويتم

(79) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم الإسلامية، م.د.و.ع. بيروت، 2001م، ص 438.

(80) فرانك جي - لمتشرونجون بولي: العولمة، الطوفان أم الإنقاذ؟، ترجمة فاضل شاكر، المنظمة العربية للترجمة، م.د.و.ع. بيروت، 2004م، ص 317.

الحديث عن الخاصة والعامة، وخاصة الخاصة والدهماء، مقابل تغييب الكيان الذاتي المفرد الذي يتحدد ميلاده النظري تاريخياً في سياق الأخلاق الحديثة والفلسفة السياسية الحديثة»⁽⁸¹⁾.

أما طه عبدالرحمن، فإنه يدعو إلى الأخلاقية باعتبارها مطابقة للإنسانية، ويرفض الحداثة بمختلف تجلياتها، لأنها تستند في نظره إلى العقل المجرد، العقل الوضعي التاريخي، عقل المتناهي، غافلة عقل اللاتناهي، عقل القرب واليقين والطمأنينة وسكينة النفس.

يقرن طه عبدالرحمن، نقده للحداثة بدعوته إلى التخلُّق، وإلى تبني تجربة في الرياضة الدينية التخلقية، التي لا تقبل قيود التاريخ والحس والنسبية، بل ترنو إلى التماهي مع اللامتناهي، بهدف بلوغ مقام التأنيس المتخلق، والعمل بمقتضى العقل المؤيد بالله. يعتمد في بناء دليبه النقدي، على مكاسب معرفية محددة لا جدال في انتمائها إلى معطيات العقل المجرد والعقل الشرعي، ويريد بناء على تجربة ذاتية في الإدراك الوجداني، المسنود ببواعث نفسية داخلية، أن يوجه رسالة للإنسانية جمعاء في زمن ما فتى يتصارع مع ذاته وتاريخه وقيمه، من أجل تطويرها وتجاوزها، وبناء بدائلها بلغة العقل داخل التاريخ.

يمارس طه عبدالرحمن نقداً خارجياً للحداثة، ورغم احتياطاته البارزة في العبارة، فإن نصه يتضمن عبارات تضع نقده بجوار منتقدي الحداثة، الذين يتحدثون عن جاهلية وبهيمية ومادية الحضارة المعاصرة، حضارة الحداثة والتقنية، أي أنه ينتقدها أحياناً بلغة أقرب ما تكون إلى لغة الفكر الدعوي التقليدي والمحافظ، وهذه المسألة تبعده عن الطموح المعلن في نص كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"⁽⁸²⁾.

(81) Histoire de la philosophie politique: tome2 Naissances de la modernité, sous la direction de Alain enaut; avec la collaboration de Pierre-henri Tavoillot et patrik savidan, 5 tomes (paris Calmann-levy, 1999) pp182 – 201.

(82) كمال عبداللطيف: أية قيم نريد؟ أسئلة وأوليات، مرجع سبق ذكره، ص 8.

وبناء على ذلك، يمكننا الاستنتاج بأن التحديات الحداثية التي تواجه العقل الفقهي الجديد، ومعه فقه الاجتهاد المعاصر، تستتبع بالأساس نقد العقل الإسلامي المعاصر، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تستلهم روح القيم الكونية المستحدثة، ويجب ألا نقف عند حد الانغماس في النقض والتقويض، أو التفكيك دون التركيب، وإنما عليها أن تخرج من هذا النفق إلى فضاء أوسع من الرؤية، حتى نستطيع التأسيس لهيضة عربية إسلامية حقيقية.

إن مبحث الإنسان في داخل الفقه الاجتهادي المعاصر، لم يعد ثانوياً، وإنما أصبح نقطة الارتكاز التي ينطلق منها الدين والفقه في عمومهم، وعندها يصبح العقل مصدراً هاماً من مصادر التشريع منضافاً إلى القرآن والسنة بعد أن يتم تنقيح الأخيرة بشكل أكثر عقلانية.

الخاتمة

حرصنا في هذا البحث على لفت النظر إلى ضرورة التجديد في بنية العقل الفقهي، من خلال تفكيكه والوقوف على مراحل تشكّله، ثم بيان السلطة التي تتحكم فيه، ولم يكن يعني ذلك إغفال الدور الذي لعبه التاريخ والسياسة، والذي أحال الإنساني التاريخي مع مرور الوقت إلى مقدس، ونقصد بذلك مجموع المصادر اللانصية التي شملت وأسست هذا العقل كالإجماع والقياس وقول الصحابي وغيرها.

وكان لابد من التفكير في حلول للخروج من المأزق الذي أدى إلى تضخم العقل الفقهي وتكلس مدوّته، وشكلايتها. ومن الحلول التي توصل إليها البحث التنبيه على ضرورة فتح باب الاجتهاد مرة أخرى، من خلال نقد العقل الإسلامي في عمومهم، والعمل على تفكيك العقل الفقهي بوجه خاص، فينتج بذلك لدينا وجهة نظر نقدية، تسهم في التأسيس والترسيخ لآلية النقد الذاتي المعمول بها بداخل سائر الدراسات الإنسانية المعاصرة.

ومن البين، أن فقه الاجتهاد المعاصر، هو المخرج الآمن والحل الواجب الأخذ به في عصر الحداثة، فلا يستقيم العمل بمذونات فقهية تراثية قديمة، يعمل البعض على

ترقيعتها وإعادة تقديمها، والأولى نفسها والانتقاء منها. هكذا تكون الآليات الحداثية المعاصرة لهذا الاجتهاد واضحة ومفهومة إذا تم طرحها بشكل ابتسولوجي/معرفي، حتى نتوصل من خلالها إلى أحسن الحلول وأقربها إلى المعاصرة والإنسنة الواقعية. من هنا وجب التنبيه إلى ضرورة وضع الاجتهاد/والكفاية تحت المجهر لبحث أواشج القربى بين المفهومين.

ولا سبيل إلى كل ذلك بغير تحرير العقل الفقهي وتجاوز القراءات الحرفية للقرآن في علاقتها بالعقل الفقهي، الذي تدرس من زمن على قياس واحد لا بديل عنه، وهو قياس تقليدي عقيم لا ينتج إبداعاً أبداً ولا يحل العقال من حول العقل ولا يسرحه إلا بقدر ما يسمح النقل.

علينا أن نتجاوز الإشكاليات الشكلانية القديمة والتي تعاود الظهور بشكل معاصر، لأنها إشكاليات أقل وصف لها، إنها مثل الأكلشيات أو التابهوات التي نجدها في كل ثقافة، مثل إشكالية تقديم النقل على العقل، أو أن الدين يوجب على الإنسان التخلف، من خلال التأكيد والحرص على النظرة الظاهرية والحروفية والنصية للتشريع من خلال مصدره الأساسي وهو القرآن، وإنما يجب النظر من خلال رؤية مقاصدية معتبرة، تنزل الإنسان أعلى الرتب التي أرادها الله سبحانه لخليفته الإنسان.

إن السنة المطهرة خاضعة الآن تحت مجهر الفحص والتحليل، وهذا لا يقلل من شأنها، فالمعلوم أن الأهداف السامية من وراءها جاءت وفق المنظور القرآني، وهي تهذيب وإصلاح الحالة التي عليها المجتمع الجاهلي في ذلك الوقت، ويجب أن يتم إدراك هذا الهدف في وقتنا الحاضر، فالرسالة المحمدية يجب تجديدها في نفوسنا لتكون حاضرة وفق مقاصدها وهي الارتقاء والتطور في الحياة الحضارية التي نحياها.

إن التحدي أمام إعادة بناء العقل الفقهي القديم يكمن في كيفية تحويله من عقل فقهي استدلالي استنباطي منطقي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام، وبذلك يحدث الوصل مع القيم الكونية المستحدثة وفق الرؤية الجديدة. وقد اشتملت هذه الخاتمة -تبعاً لذلك- على مجموعة من النتائج والتوصيات التي توصل إليها هذا البحث ومنها:

النتائج والتوصيات :

إن العقل الفقهي لم يحظ بالبحث والدراسة كمبحث مستقل في المعالجات الفقهية، ولذا لا بد من الاهتمام بدراسة هذا العقل الفقهي، وبيان الجوانب المختلفة فيه، خاصة تلك القضايا المرتبطة بتغيرات العصر والتي تحتاج إلى بحث واجتهاد جديدين.

إن تعدد الدراسات والبحوث والكتابات في مبحث العقل الفقهي، من زوايا مختلفة، من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه، أما كل الفرضيات المنهجية التي تثر جدل في روح هذا العقل وجوهره.

مقارنة العقل الفقهي، في بنيته وتكوينه وآلياته ومنهجيته، يجب أن تكون من خلال الأدوات المنهجية التي أتت بها الحداثة بعد تقنينها، ولا بد من وجود مقاييس جديدة تقوم على مقارنة الأهداف والغايات لا الصور والأشكال، حتى يمكن إعطاء حكم صحيح على مقارنة هذا العقل بغيره .

العقل الفقهي له مواصفات خاصة قائمة على أصول وقواعد ومستمدة من منظومة لغوية ومفهومية واصطلاحية، قل نظيرها، و لذلك لا بد من إبراز هذا العقل بصيغته المستقلة وليس باعتباره صورة لعوامل أخرى.

ليست هناك منهجية محددة لدراسة العقل الفقهي، يجب الالتزام بها والعمل على تطبيقها، ولذا فإن البحث يجب أن يتجه إلى مقاصد هذا العقل وليس إلى صورته فقط، أو الآلية التي يعمل بها، والتي سرعان ما تمتزج بالقداسة أو ينسحب عليها نوع من التأليه.

تحرير العقل الفقهي من المستندات اللانصية والتي ألحقت به ونالت بذلك درجة من القداسة ونقصد بهذه المستندات (الإجماع والقياس وقول الصحابي وغيرها). هناك من القضايا المهمة في علاقة التاريخي بالمقدس تحتاج إلى إعادة بحث ودراسة، ومن هنا، وجب تفكيك هذه العلاقة الجدلية، والكشف عن تشكل آلياتها عبر التاريخ.

تنقيح السنة المطهرة من أحاديث الآحاد لأنها ظنية الثبوت، وتجاوز النظرة الحروفية والنصوصية لأحكام القرآن الكريم.

الوقوف طويلاً أمام الأسباب التي دعت إلى التضخم الفقهي الحاصل الآن، والذي أعاق في مجتمعاتنا حركة التنمية والتحرر من التبعية، والنظر وراء الأسباب يفتح باب الحديث عن الميتافيزيقا الكامنة وراء أقوال الفقهاء التي أضحت تمتلك قداسة أكثر من قداسة النص ذاته.

الحث على إنشاء مدونة فقهية حديثة تعتمد مبحث الاجتهاد والكفاية طريق لقيام نسقها الجديد، بعد نقد وتفكيك المرجعيات والمدونات الفقهية الكلاسيكية القديمة.

بناء نسق أخلاقي جديد أو مدونة أخلاقية فقهية جديدة، تستلهم روح القيم الدينية في صلتها بالقيم الكونية المستحدثة في عالمنا المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن عاشور (محمد الطاهر): مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مطبعة دار النفاس، الأردن، الطبعة الثانية، 2001م.
2. ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1412هـ.
3. أبو زيد (نصر حامد):
4. إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الخامسة، سنة 1999م.

5. نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994م.
6. أركون (محمد): من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991م.
7. إلياد (مرسيا): رمزية الطقس والأسطورة..المقدس والديوي، ترجمة نهاد خياطة، دار العربي، دمشق، سنة 1987م.
8. الأمدي (سيف الدين): الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثالث والرابع، بيروت، 1980م.
9. الجابري (محمد عابد): العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم الإسلامية، م.د.و.ع. بيروت، 2001م.
10. الجرجاني (الشريف): التعريفات، دار الكتب، بيروت، ط1408هـ.
11. الجلاصي (بثينة): النص والاجتهاد في الفكر الأصولي: من تقديس النقل إلى تسريح العقل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م.
12. جي (فرانك) - بولي (لمتشروجون): العولمة: الطوفان أم الإنقاذ؟، ترجمة فاضل شاكر، المنظمة العربية للترجمة، م.د.و.ع. بيروت، 2004م.
13. حنفي (حسن): من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005م.
14. خلاف (عبدالوهاب): علم أصول الفقه، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، د.ت.
15. خلاف (عبدالوهاب): مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة السادسة، 1993م.
16. الدواليبي (معروف): المدخل إلى علم أصول الفقه، مطبعة دمشق، الطبعة الثالثة، 1959م.

17. الزحيل (وهبه): أصول الفقه الإسلامي، الجزء الثاني، دار الفكر، دمشق، 1998م.
18. الزرقا (مصطفى): المدخل الفقهي العام، الجزء الأول، دار القلم، دمشق.
19. الشاطبي (أبو إسحاق): الموافقات في أصول الشريعة، ج1، تحقيق: عبدالله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2003م.
20. الشافعي (محمد بن إدريس): الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، القاهرة، 1979م.
21. الشرفي (عبدالمجيد):
22. الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991م.
23. لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.
24. شعيب (قاسم): تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، الطبعة الثانية، 2013م.
25. الشوكاني (محمد بن علي): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مطبعة مصطفى حليبي، القاهرة، ط 1938م.
26. الصغير (عبدالمجيد): الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.
27. صليبا (جميل): القاموس الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.
28. طه (محمود محمد): الرسالة الثانية من الإسلام، الطبعة الرابعة، بدون مكان طبع، ولا تاريخ.
29. العروي (عبدالله): السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2008م.

30. عيد (عبدالرزاق): سدنة هياكل الوهم، نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2003م.
31. الفيروزآبادي (مجد الدين): القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1412هـ.
32. القرضاوي (يوسف): الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1984م.
33. مرعي (حسن أحمد): الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1404هـ.
34. الندوي (عطاء الرحمن): الاجتهاد ودوره في تجديد الفقه الإسلامي، دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الثالث، 2006م.
35. ياسين (عبدالجواد): السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2000م.
36. يزداني (عباس): العقل الفقهي، ترجمة أحمد القبانجي، ثقافة إسلامية معاصرة (12)، بدون تاريخ نشر، بدون دار نشر.
37. المقالات والمحاضرات:
- بوكرن (مصطفى): تجديد المنهج في دراسة علم أصول الفقه: منهج الدراسة المصطلحية أنموذجاً، محاضرة أقيمت في صالون جدل الثقافي، ضمن فعاليات ندوة «علم أصول الفقه وسؤال التجديد»، بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 11 نونبر 2013م.
- بيشو (عمر): الاجتهاد والكفاية: أية علاقة؟، محاضرة أقيمت في صالون جدل الثقافي، ضمن فعاليات ندوة «علم أصول الفقه وسؤال

التجديد»، بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 11 نونبر 2013.

38. الجليلد (مصدق): نشوئية العقل الفقهي الإسلامي: نحو براديغم حقوقي جديد، مقال منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 2013/9/29.

39. عبداللطيف (كمال): أية قيم نريد؟ أسئلة وأوليات، محاضرة ألقيت في صالون جدل الثقافي بمقر مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتاريخ 30 نوفمبر 2013.

المراجع باللغة الأجنبية :

-Foucault (Michel) :

Il faut defend la society cours du cours du college de france, 1976, Ed. Gallimard Seuil, coll Hautes Etudes, Paris 1977.

la volonte de savoir. Paris, Gallimard, T.I, 1976.

- J.Schacht: **Introduction au droit Musulman**, Paris, editions 1983.

- Latslawick (Paul): **la realite de la realite**, Ed. Du seuil collection, points,1984.

- Reboul (Olivier): **Introduction a la Rethorique**, Paris, P.U.F