

أصول الفقه:

تاريخية المبحث وأفق التجديد

عادل الطاهري

باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

مدخل:

الموضوع الذي سنعالجه ذو شحنة وجدانية عالية، إن الحدود والمسافات التي تفصل الذات عن الموضوع هنا شبه غائبة؛ فالموضوع الذي هو أصول الفقه جزء من الذات، ذاتنا الثقافية نحن العرب المسلمين، إذ الفقه وأصوله "علم" إسلامي أصيل فعلاً، وكل محاولات المستشرقين لإيجاد حلقة وصل بين المنظومة التشريعية الإسلامية ومنظومة التشريع الرومانية في سياق السعي، لتضخيم "الأنا" الغربية لم تصمد كثيراً أمام الحقائق التي تصب كلها في إسلامية الفقه وأصوله، ولهذا اضطر المستشرق الإيطالي "سنتيلانا" الذي كان مرجعاً في الدفاع عن مركزية الغرب التشريعية للاعتراف في آخر المطاف بعبثية البحث عن جذور للمنظومة الفقهية الإسلامية في المنظومة الغربية تبعاً لمنهجية المستشرق الفيلولوجية، حيث قال: "عبثاً نحاول أن نجد أصولاً واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية والغربية كما استقر الرأي على ذلك. إن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادئ الثابتة، لا يمكن إرجاعها أو نسبتها إلى شرائعنا وقوانيننا، لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلاً"¹، وإذا كان هذا الوجه من الشعور الوجداني، أقصد الدفاع عن أصالة الفقه وأصوله ضروري لمواجهة تحديات العولمة الثقافية التي تهدد الهوية، فإننا لا نرى أي مبرر ليتحول هذا الحرص إلى عُصاب جماعي، حيث يصير المسلم غير قادر على مراجعة التراث وتاريخه، وبالفعل هذا ما حدث مراراً وتكراراً في تجربتنا التاريخية، ودوننا الجدل الذي رافق القراءة الجديدة التي قدمها د. نصر حامد أبو زيد لأصول الفقه في كتابه "الإمام الشافعي: وتأسيس الأيديولوجية الوسطية". وفي الحقيقة، الدفاع المرضي عن التراث والتحصن وراء الأسلاف مؤثران على تراجع الوعي الثقافي والانحدار الحضاري كما يقول المفكر الجزائري محمد أركون بحق، وإلا فإن كثيراً من العلماء الذين ينتمون للمرجعية السلفية أو "أهل الحديث" تعاملوا بمرونة عالية مع العلوم الإسلامية، وكانت لهم رؤية نسبية حيال علم معياري آخر أشد التصاقاً بالمرجعية السلفية، وهو "مصطلح الحديث"، يقول ابن الصلاح "ومتى قالوا حديث صحيح، فمعناه أنه اتصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة، وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر (...). وكذلك إذا قالوا في حديث إنه غير صحيح، فليس ذلك قطعاً، لأنه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور والله أعلم"².

من هنا، ضرورة نزع القداسة عن التراث، وإخضاع مباحثه وعلومه للفحص والنقد مادامت لا قطعية فيها، خاصة عندما يتعلق الأمر بعلم أسهم بشكل فعال في بلورة العقل العربي الإسلامي، أقصد علم أصول الفقه.

¹ - انظر مقالته في كتاب تراث الإسلام، بإشراف توماس أرنولد، دار الطليعة، بيروت، 1952، ص 431

² - التقييد والإيضاح في شرح مقدمة ابن الصلاح للحافظ العراقي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت، 1961، ص 21

أصول الفقه والعقل الإسلامي.. أية علاقة؟

الأطروحة التي سندافع عنها هنا، والتي سنسعى للبرهنة عليها، هي مساهمة أصول الفقه كما تبلورت مع الأصولي الأول الإمام الشافعي في تشكيل العقل الإسلامي. وسنعمد في سبيل بيان ذلك إلى استحضار التصور الحديث للعقل، ومقارنة ماهيته بقواعد أصول الفقه، ثم سندعم وجهة نظرنا هذه بقراءتين من داخل الفكر العربي المعاصر اتفقتا في مقاربتهما للعقل حول إيلاء رسالة الشافعي أهمية قصوى، ثم نقدم شواهد من الفكر العربي القديم و"المعاصر" على تغلغل طريقة الشافعي "العقلية" واتخاذها كنمط في إنتاج المعرفة.

ينظر العلم الحديث إلى العقل كمجموعة قواعد تشكلت من خلال الاحتكاك بموضوع ما، فمادامت مهمة العقل الأساسية هي الضبط والتنظيم، فإن هذه العملية لا تتم من فراغ، بل التفكير هو تفكير في موضوع ما، من هنا نفهم تلك النقلة الإبيستمولوجية للعقل من اليقين إلى اللايقين، من الحتمية إلى النسبية، فعلم المنطق الذي يؤمن بحتمية قاطعة كان يتعامل مع أجسام صلبة، لكن بعد أن تم اختراق الفيزياء الكلاسيكية لم يعد المنطق الأرسطي قادراً على ضبط الظواهر الجديدة، فاحتاج العقل لتطوير نفسه ووضع فيزياء جديدة، ولقد كانت السمة الأساسية لهذه الفيزياء هي الإيمان باللاحتمية والنسبية، وهذا ما يعبر عنه كونزيت بقوله "المنطق فيزياء موضوع ما"³.

وهنا نطرح السؤال: ما هو الموضوع الذي احتك به العقل الإسلامي، والذي حاول أن يضبطه وينظمه؟

من غير شك أن العلم المركزي في الثقافة العربية، والذي كانت سائر العلوم الأخرى خادمة له هو "الفقه"، وإذا كانت علاقة الفقه بالحديث ومصطلحه أو بالتفسير أو بعلوم اللغة واضحة لا تحتاج لمزيد توضيح، فضلاً عن توضيح علاقة الفقه بأصوله، فإن العلوم التي تبدو بعيدة كل البعد عن الفقه تشكلت بشكل أو بآخر تحت إملاءات هذا العلم، نقصد هنا علم الجبر الذي أسسه الخوارزمي؛ فهو يقول إنه ألف كتاب الجبر والمقابلة من أجل "ما يلزم الناس من حاجة إليه في مواريتهم ووصاياهم"⁴، بل والتاريخ كذلك لم تكن دواعي الاهتمام به هي معرفة الماضي هكذا بإطلاق، بل كما يقول عبد الله العروي: "تحديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، لهذا السبب كثر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر الفقهاء"⁵.

³- حول تحليل هذه المقولة وعلاقتها بالعقل، انظر: محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ط10، ص 25

⁴- محمد بن موسى الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد موسى أحمد، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968

⁵- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006، ط5، ص 80

نخلص مما تقدم، أن الموضوع الذي شكل مادة عمل العقل على تنظيمه هو الفقه، وقد تجلى هذا التنظير العقلي للكيفية التي يجب أن يقارب بها العقل الفقه في "أصول الفقه"؛ فهذا الأخير كان بمثابة **تقنين عقلي لنمط اشتغال العقل، وهو يحتك مع النص**، وهذا هو موضوع الفقه.⁶ أما أصول الفقه، فهي تلك القواعد العقلية التي تجب مراعاتها من أجل استخلاص العقل للأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية على نحو سليم، أو بعبارة الأصولي "المنهاج الذي يرسم للفقيه ليقيد به في استنباطه، حتى لا يخرج عن الجادة فهو يرتب الأدلة، ويبين من يخاطب بأحكام الشرع وينطبق عليه ما تقتضيه هذه الأدلة (...) وبيّن القواعد اللغوية التي ترشد الفقيه إلى استخراج الأحكام من النصوص، وبين الموازين التي تضبط القياس وتفيد طرق استخراج العلل الجامعة بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس"⁷، وبعبارة مختصرة أصول الفقه هي "القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"⁸.

إن أول ما نستشفه من هذه التعاريف الطابع الإبستمولوجي لعلم أصول الفقه، إنه ينظر في مبدأ علم الفقه، ويصبو لبناء دعامة وقاعدة متينة للفقيه⁹ يستوحيا كنموذج ذهني أثناء اشتغاله، ومما له دلالة خاصة أن يقرن المتكلم الأشعري الرازي بين علم المنطق وأصول الفقه، يقول "واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطليس إلى علم المنطق (...) وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطاطليس يستدلون ويعترضون بمجرد طبائعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون ملخص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين؛ فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة مضطربة (...) فلما رأى أرسطاطليس ذلك، اعتزل عن الناس مدة مديدة، واستخرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً، يرجع إليه في معرفة تركيب الحدود والبراهين (...) فكذاك ههنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون. ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه"¹⁰، فإذا كان علم المنطق بالتعريف هو "ما يعصم العقل من الخطأ"، ألا يحق لنا أن نقول تبعاً لقولة الرازي أن أصول الفقه هي ما يعصم العقل الإسلامي من الخطأ؟

⁶ - يقول محمد أبو زهرة في تعريف الفقه "العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"، انظر: محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، [د.ت.]، ص 6

⁷ - نفسه، ص 9

⁸ - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، 1986، ط 20، ص 12

⁹ - نلاحظ أن نوعاً من التوافق ثمة بين غايات علم الأصول ومرامي المبحث الفلسفي الموسوم "الإبستمولوجيا"، فهذا الأخير يعرفه "اللانند" في معجمه الفلسفي بقوله "الدراسة النقدية لمبادئ العلوم ولفروضها ونتائجها بقصد تحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية"، فعلم أصول الفقه هو إذا إبستمولوجيا الفقه، إذ غايته بيان "الحصيلة الموضوعية" لعمل الفقيه.

¹⁰ - فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق د. أحمد السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ط 1، ص 157

إننا نستطيع أن نتبين أكثر جواباً لهذا السؤال إذا استحضرننا التمييز اللاندي بين "العقل المكوّن" و"العقل المكوّن"؛ ف"اللاندي" يميز داخل كل ثقافة بين عقليين، مكوّن؛ وهي الملكة التي تميز الإنسان كحيوان ناطق، وهي كما يقول "اللاندي" مشتركة عند الجميع. أما العقل المكوّن، ف"مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا"، ومما لا شك فيه فإن القواعد التي وضعها العقل الإسلامي في استدلالاته هي نفسها تلك التي ضمّن الإمام الشافعي كتابه الأصولي الأول الذي سُمي "الرسالة".

وبالفعل، فإننا نجد بعض الباحثين العرب المعاصرين ينطلقون في دراستهم للعقل الإسلامي من رسالة الشافعي، باعتباره الطريق المختصر لمعرفة "البراديجم" أو نموذجة الذهني في الاشتغال؛ فالمفكر محمد أركون اقترح ثلاث استراتيجيات من أجل القبض على العقل الإسلامي "الكلاسيكي"، إما الارتكاز على دلالات المفهوم في النص القرآني ثم تتبع تطوراته داخل الفكر الإسلامي، وإما الوقوف على دلالة توظيف المفهوم عند الفرق الإسلامية ومن ثم اختيار أكثرها تعبيراً عن الخصوصية الإسلامية، وإما اختيار كتاب معياري صودق على معياريته ومرجعيته بإجماع الفرق الإسلامية، وهذه الأخيرة هي التي سيعتمدها أركون، يقول: "إما أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن ونتتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجري، وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره. وأخيراً، إما نعتمد نصاً محدداً (...)، إن الخيار الأول يعيدنا إلى التاريخ الخطي للأفكار. وأما الثاني، فيكسر وحدة أنظمة الفكر التي نبحث بالضبط عن وظائفها ودلالاتها. وأما الخيار الثالث، فهو الأفضل"¹¹. لكن في أي خندق زج الشافعي بأصوله العقل الإسلامي؟

إننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال إذا لم نحلل كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي، وليكن محمد أركون وسيطنا في فهم جملة الإشكالات التي طرحها الشافعي. يرى محمد أركون أن الرسالة تضعنا أمام عنوانين كبيرين، هما "لغة، حقيقة، قانون" و"حقيقة، تاريخ"؛ فالإشكالية الأولى فحواها أن معرفة حقيقة القانون، أو لنقل إصدار فتوى أو النطق باسم الشارع يمر عبر وسيط لغوي، فلا بد للمفتي أن يكون عارفاً باللغة العربية ولسانها، يقول الإمام الشافعي: "ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله، إنما نزل بلسان العرب"¹²، والإمام الشافعي في هذه المقولة كان يتوجه بالكلام إلى من زعموا أن في القرآن كلمات غير عربية، يقول بصيغة جدلية "فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً"¹³، وهو يجيب عن هذا الاعتراض ببيان مداخل الغلط إن صح التعبير، أو لنقل أن الشافعي يرى بأن هؤلاء "العجم" وقعوا في مغالطة مفادها الاعتقاد في كون

¹¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ط3، ص ص 66-67

¹² - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر. بيروت، دار الكتب العلمية، [د.ت]، ص 156

¹³ - نفسه، ص 157

جهل العرب ببعض ألفاظ اللغة دليل على أن ذلك المجهول من غير لسانهم، والجواب الذي يقدمه الإمام الشافعي لهذا الاعتراض هو التنصيص على سعة اللسان العربي؛ فهو "أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان عربي غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها"، ثم يعقد الإمام الشافعي مقارنة بين العلم باللسان العربي والعلم بالسنة لدى الفقيه، فكما أن الإحاطة بكل سنة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم متعذرة على الفقيه، فإن "العلم [بلسان العرب] كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيئاً"¹⁴. لكن يبدو أن خلفيات هذا النقاش لا تخلو من دواعي إيديولوجية، إن بعض الفقرات في رسالة الشافعي توحي بأنه كان يود أن يؤسس لمركزية العربي في السلطة التشريعية¹⁵، خاصة عندما يتحدث عن ما سماه تبعية، يقول الشافعي بوضوح ودائماً بصيغة جدلية، ما يعني أن آخر ما غير عربي كان حاضراً في وجدانه وعقله، وهو يحزر رسالته: "فإن قال قائل فقد نجد من العجم من ينطق بالشيء من لسان العرب؟" فيجيب الشافعي "فذلك يحتمل ما وصفته من تعلمه منهم، فإن لم يكن ممن تعلمه منهم فلا يوجد ينطق إلا بالقليل منه، ومن نطق بقليل منه فهو تبع للعرب فيه"¹⁶.

لنترك علاقة الحقيقة بالقانون، والتي تمر عبر وسيط لغوي كما يحدثنا بذلك محمد أركون، ولننتقل إلى علاقة الحقيقة بالتاريخ، أو بمعنى آخر كيفية ضبط الحقيقة عبر السيرورة التاريخية، حيث يظل الحضور الإلهي دائم كمشرع ينوب عنه "موقعون". إن الآلية التي يقدمها لنا من أجل هذا الاستمرار للنص في تشكيل الواقع وتوجيهه هي القياس، فمن خلاله يمكن أن نربط العقل المشرع بال لحظة التأسيسية الأولى، والإمام الشافعي يشدد على ضرورة استعمال آلية القياس كنمط وحيد لممارسة الاجتهاد، حتى يقصي آليات أخرى نص عليها أئمة آخرون خاصة الاستحسان والمصالح المرسل¹⁷. ولا بد من التنبيه على أن القياس كما هو مرسوم في المنظومة التشريعية ليس سوى استنباط ما هو موجود في النص، لذلك لا يفتأ يمثل لذلك بمعرفة القبلة، يقول الشافعي "والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة... كطلب ما وصفت من قبل من القبلة"¹⁸، ولهذا فهو لا يغفل في مقدمة رسالته على تأكيد إحاطة القرآن بكل النوازل التي قد تحدث

¹⁴ - نفسه، ص 158

¹⁵ - نصر حامد أبو زيد يذهب إلى أبعد من هذا، يقول "وفيما يتصل بمذهب الشافعي فإنه لا يتركنا للتخمين، بل يعبر عن انحيازه للقرشية بطرائق متعددة: فهو يحتفي احتفاءً خاصاً بالمرديات التي تؤكد فضل قريش على الناس كافة، وهو ثانياً لا يكتفي بالاتفاق مع جمهور علماء أهل السنة بحصر الخلافة في قريش دون غيرها من قريش، بل يذهب فيما يرويه عنه تلاميذه إلى أن الإمامة قد تجيء من غير بيعة إن كان ثمة ضرورة...". انظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ط1، ص 96

¹⁶ - الشافعي، الرسالة، ص 160

¹⁷ - الاستحسان هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول، وأما المصالح المرسل¹⁸ هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارح الإسلامي، والإمام مالك هو الذي حمل لواء الأخذ بالمصلحة المرسل¹⁸. انظر مثلاً: محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 279

¹⁸ - الشافعي، الرسالة، ص 156

والتغييرات التي قد تطرأ، ولو على سبيل الهدي، كما ينبهنا كما أشرت قبل على سعة السنة النبوية التي لا يمكن لأحد أن يحيط بها كما هو الشأن مع اللسان العربي؛ فهو بهذا التنصيص يمهد للقول بضرورة اتخاذ القياس آلية وحيدة للاجتهاد، لأنه "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلى وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدي فيها"¹⁹.

يمكن أن نجمل مرامي الشافعي من تأليف كتابه في نقطتين؛ الأولى إقرار السنة كسلطة تشريعية لها استقلاليتها في التشريع استناداً على القرآن الذي يدعو إلى طاعة الرسول، وهي فكرة سادت بعد الشافعي وإلا فإن قبله كان الاختلاف محتتماً بين فريقين كما يقول الشافعي نفسه، والثانية هي التشريع للمشرع²⁰ أو تقنين الرأي واشتراط موافقة الخبر المتقدم، وكلاهما يؤسسان لفعل عقلي واحد يقوم على القياس ويلغي التاريخية. يقول محمد أركون "إن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية"²¹.

لكن رغم أن محمد أركون انتبه لتأثير الرسالة في توجيه العقل الإسلامي، فإنه حصر ذلك في إطار تيولوجي معين؛ فالرسالة شددت المسلم إلى نص معين وحقبة زمنية معينة وذلك باعتماد القياس. أما محمد عابد الجابري، فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، فهو الآخر يعترف أن الإمام الشافعي هو المشرع الأكبر للعقل العربي، وأن قواعده التي وضعها تنزل من العقل العربي منزلة قواعد المنهج التي وضعها "ديكارت" للعقل الفرنسي الأوروبي، يقول الجابري: "إذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل (...). وأن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي، خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة"²²، لكن الشافعي بالنسبة إلى الجابري لم يكن تأثيره محصوراً في توجيه طريقة اشتغال التيارات ذات الاتجاه الديني السلفي، بل إن الشافعي خط الحدود الإبستمولوجية للعقل العربي ككل، لقد طغى على العقل العربي توظيف القياس، لكنه ليس دائماً قياساً مشدوداً إلى اللحظة التأسيسية الأولى في تاريخنا، لا بل طالت تيارات أخرى لا ينتابها ذلك الشعور الانبساطي حيال الماضي الإسلامي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القياس سيصير الفعل العقلي الوحيد الذي ستنهجه باقي العلوم التي تشكلت داخل الثقافة العربية الإسلامية.

¹⁹ - نفسه، ص 136

²⁰ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 96 وما بعدها.

²¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 74

²² - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 100

لنفصل قليلاً في ما يقصده من دعواه، لقد لاحظ الجابري من خلال استعراضه لمختلف القراءات التي "يزخر" بها الفكر العربي أنها جميعها سلفية، إنها كلها تتحصن وراء سلف، فالسلفية الدينية تلغي الحاضر وإكراهاته من خلال الدعوة إلى الرجوع لمنهج السلف، والسلفية الماركسية تتكئ في تحليلها للتراث على سلف آخر، وإن كان من غير تاريخنا؛ فهي تستند على طريقة التحليل الجدلي المادي في مقارنة التراث وقضايا الساعة. أما السلفية الاستشراقية، فتستمد أدواتها المنهجية من سلف آخر هو المستشرق، يقول الجابري، وهو يلخص هذه الفكرة: "الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقده، وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر المستقبل، وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني؛ فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى، باعتبار أن لكل منها سلفاً يتكئ عليه ويستند به"²³ وهذه الآفة التي يزرع تحتها الفكر العربي القديم والمعاصر على حد سواء ترجع بالأساس إلى ترسخ آلية القياس التي نظّر لها الإمام الشافعي "حتى أصبحت الفعل العقلي الوحيد الذي يعتمد عليه في الإنتاج المعرفي"²⁴.

ولا نعدم أمثلة على ترسخ الأصول التي وضعها الإمام الشافعي في العقل العربي الإسلامي، سواء من الماضي أو الحاضر؛ فمسألة الخلافة التي كانت أول إشكالية واجهها العقل الإسلامي لن تقارب مقارنة ممنهجة إلا بعد أن وضع الإمام الشافعي كتاب الرسالة، لذلك نلاحظ تطابقاً تاماً بين المنهج الذي وضعه الإمام الشافعي والأسلوب الذي اتبعه أبو الحسن الأشعري في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة"، ولعل التأثير الذي مارسه الإمام الشافعي على أبي الحسن الأشعري يتبدى لنا من خلال الوقوف على عنوان الكتابين؛ صحيح أن الإمام الشافعي لم يضع عنواناً للكتاب، لكن الإشكالية الكبرى التي عالجها في رسالته عنوانها "كيف البيان؟". أما أبي الحسن الأشعري، فعنوان كتابه هو "الإبانة"، والبيان والإبانة سيان.

لقد ابتدأ الإمام أبو الحسن الأشعري لإثبات صحة سياسة الماضي وبالتالي إضفاء ما يمكن إضفاؤه من المشروعية على ولاية أبي بكر الصديق، من أول مصدر من مصادر التشريع ألا وهو القرآن الكريم، وحاول انتزاع بعض الآيات تومئ ولو على نحو متعسف في دلالتها على مشروعية خلافة أبي بكر، ثم نجده بعد ذلك ينتقل إلى السنة، ومنها مباشرة إلى المصدرين الآخرين، وهما "الإجماع" و"الاجتهاد"، وهذا الأخير خصوصاً اتخذ منه مفتاحاً ناجعاً، لفتح ما استغلق من تاريخ خلافات الصحابة، فباسم الاجتهاد يبرر أبو الحسن الأشعري

²³ - محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1993، ص 19

²⁴ - نفسه، ص 17

ما نشب من صراع، يقول أبو الحسن الأشعري: "وأما ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم أجمعين، فإنما كان عن تأويل واجتهاد، وكلهم من أهل الاجتهاد".²⁵

قد يتساءل القارئ بعد أن وضحنا بما يكفي أن العقل العربي يوظف القياس كآلية وحيدة في نشاطه الذهني: وأين يكمن الخلل في توظيف العقل العربي لآلية القياس؟

إن القياس بالفعل آلية عقلية علمية، مكنت المفكرين الإسلاميين الأوائل من تدشين صرحهم الفكري، سواء في الفقه أو في النحو أو الكلام... إلخ، لكن مع مرور الزمن، عندما يصير العربي يوظف هذا النشاط الذهني بطريقة لاشعورية، فإنه يُستلب لا محالة ويذهل عن حاضره، إن الأصل أو تلك اللحظة المقيس عليها هنا تستحوذ عليه، ويتحول الواقع إلى فرع، أو مجرد هامش في لا شعوره الفكري، وهكذا يتحول الإنسان الذي يغالي في توظيف القياس إلى كائن حالم، يعيش آماله على مستوى الحلم (الأصل)، في المقابل يتجاهل واقعه بإكراهاته وتحدياته (الفرع)... لذلك ومن أجل ممارسة "قياس واقعي"، لا بد من قلب طرفي المعادلة، حيث يصير الواقع أصلاً وما دونه فروع، نستحضرها لا لنسقطها كما هي على واقعنا، بل لنعتبر بها، فـ"اعتبروا يا أولي الأبواب".

تاريخية الأصول ورهانات المقاصدية:

1. تشويه الأصول:

لعلنا بعد مناقشتنا الطويلة لتأثير أصول الفقه في العقل الإسلامي، قد وقفنا على أهمية هذا المبحث. من هنا، فإن أي عمل تجديدي للعقل العربي الإسلامي، لا بد أن يبتدئ من ها هنا، من خلخلة أصول العقل، وهي أصول الفقه، وإعادة تأصيل الأصول بالشكل الذي يجعلنا نعيش عصرنا وواقعنا بكل حيثياته وإملاءاته، بعيداً عن أي توجيه خارجي، لكن ومع أهمية ما ذكرنا من دواعي تجديد أصول الفقه، فثمة محددات أخرى تفرض علينا أن نتوجه إلى هذه المنظومة هدماً في سبيل تشييد بناء آخر، وهما تقادم الزمن مما جعل الكثير من هذه الأصول عرضة لتشويه خطير، لا يخلو في كثير من الأحيان من توظيف إيديولوجي سافر كما سنرى، والأهم من هذا تاريخية الأصول، وهذا ما انتبه إليه أحدهم، يقول: "علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية، لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا

²⁵ - أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق، مكتبة دار البيان، 1990، ط3، ص 178

الفقهية التي كان يتوجه إليها بالبحث الفقهي²⁶، فلنمض في بيان تاريخية الأصول، لكن قبل ذلك لنوضح ما أشرنا إليه من تشويه الكثير من الأصول.

أ- لا اجتهاد مع مورد النص:

كثيراً ما تُشهر هذه القاعدة الأصولية في وجه أي اجتهاد تطرق إليه الشارع، ولو "على سبيل الهدى" كما قال الشافعي، وفي اعتقادي سبب إساءة توظيف هذه القاعدة هو عدم الحرص على ضبط المفاهيم، من هنا فمفهوم النص يُحتمل بالدلالات المعاصرة التي نضيفها عليه، بينما النص في الماضي والقاعدة طبعاً وضعها الأقدمون- يحمل دلالات أخرى كما سنرى.

إننا من أي طرف من أطراف القاعدة قبضنا وضبطنا، سنقف على زيف القاعدة، أقصد سواء بدأنا بتعريف "الاجتهاد" أو "النص"؛ شرط الالتزام بالمنظومة الأصولية في تعريف المفاهيم، سندرك أن المواطن التي توظف فيها القاعدة والمرامي المبتغاة من ورائها لا تحظى بـ "تأييد أصولي" أبداً.

لنبدأ بمفهوم الاجتهاد، يقول أحد الناظرين:

والاجتهاد إنما يكون
في كل ما دليله مظنون
أما الذي فيه الدليل القاطع
فهو كما جاء ولا منازع

وهكذا، فالاجتهاد لا يكون إلا "في كل ما دليله مظنون"؛ أي الذي لا قطعاً في دلالاته، بل يحتمل التأويل، بمعنى آخر أنه حمال أوجه ويقبل دلالات أخرى؛ فالنص الذي لا اجتهاد معه ليس هو النص القرآني أو الحديث بإطلاق، بل هو رتبة من رتب دلالة الحكم، يقول الشيخ الخضري "قسم الشافعية الحكم إلى ظاهر ونص، فالظاهر عندهم الذي له دلالة ظنية راجحة نشأت عن وضع أو عرف، فإن صرف عن هذا المعنى الظاهر، فأريد به المعنى المرجوح لقرينة فهو المؤول. والنص ما دل على معنى بدون أن يحتمل معنى آخر. وعرفه في المحصول بأنه اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمال"²⁷.

وحتى نوضح مراتب الدلالة بشكل واضح، نقدم التفاصيل التالية:

1. الواضح الذي لا يقبل إلا معنى واحداً، هذا هو النص.

²⁶- حسن الترابي، تجديد أصول الفقه، الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1984، ط1، ص 13

²⁷- محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، 1969، ط6، ص 130

2. الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح (الأقوى) والآخر معنى مرجوح (محتمل)، هذا هو الظاهر.

3. الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال، هو **المجمل**.

4. الذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما في الثاني، بل الراجح هو المعنى البعيد، هذا النوع هو **المؤول**.

إن هذه الأخطاء الشائعة تكشف بوضوح الهوة الموجودة بين مفاهيم الماضي والحاضر، لقد تم تحديث المفاهيم لكن لم يرافق ذلك التحديث المفاهيمي تجديد آخر دلالي؛ فالقواعد لا تزال هي كما كانت في الماضي، ونحن نقرأ تلك القواعد على ضوء ما نفهمه، أو على ضوء تلك الدلالات التي نتداولها في خطابنا المعاصر، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى توظيف إيديولوجي سافر، حيث يتم استغلال هذا "الجهل" بمدلولات الألفاظ الأصولية، لتمرير قناعات أيديولوجية معينة، وهذا ما عبر عنه أحدهم بقوله: "إن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص يقوم بعملية خداع إيديولوجي مأكرة، لأنه لا يعني بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلي النادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفريق بينه وبين ما ليس كذلك أمر خاضع للخلاف والاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخداع ومادها. إن الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي بتثبيت النص وسلبه حركته بالخط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة النص، بل يسعى لتثبيت دلالاته بإعلان نفي الاجتهاد، مفسحاً المجال لنفي التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات.²⁸

ب- الإجماع:

يعد الإجماع الأصل الثالث من أصول الاستدلال بعد الكتاب والسنة، لكن على الرغم من الهالة التي تضيء على هذا الأصل، فإن البحث الفاحص في المناقشات التي أثارها الأصوليون حوله يحملنا على التحفظ في توظيفه والحذر الشديد في رفع هذا الأصل، لكن العكس هو الحاصل والشائع؛ فقد عمت البلوى بمن لا يفتؤون يشهرون بطاقة الإجماع في وجه كل من ينحو منحى تجديدياً اجتهادياً، من هنا ضرورة إضاءة هذا الأصل بطرح جملة إشكالات أصولية تحملنا من غير شك على التثبت قبل الإدلاء بأي إجماع أو الاحتجاج به.

²⁸- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، 1994، ط2، ص ص 125-126

من الإشكالات التي تفرض نفسها علينا، ونحن نتأمل تعريف الإجماع الذي هو "اتفاق جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد وفاة النبي على حكم شرعي في واقعة"، تعذر معرفة المجتهد من المقتصد، فليس ثمة عتبة ما معلومة لبلوغ مرثية هذا الاجتهاد، هذا فضلاً عن استحالة انعقاد الإجماع كما هو بالتعريف بالنظر إلى الانشقاقات التي تحدث بسبب الاختلافات الناجمة عن الانتماءات المذهبية، فمجتهد ما ينتمي إلى مذهب معين يرى الآخر غير مجتهد، أو حتى لا يعتد باختلافه، وهكذا فإجماع ما إن انعقد، فلا يعدو أن يكون اتفاق علماء مذهب معين على حكم معين ولا يطال ذلك كل فرقاء الأمة، وهذا خلاف الإجماع الذي نعرفه. ومما يؤيد استحالة انعقاد الإجماع، أن المجتهد عندما يصدر حكماً، لا بد أنه يستند على دليل ما، فإن كان هذا الدليل قطعي الدلالة سقطت الحاجة إلى الإجماع، وإذا كان الدليل مظنوناً استحالة عادة اجتماع المجتهدين عليه، وإلا لو اتفق العلماء على دلالاته، فهو نص قطعي الدلالة، وهنا كذلك كما قلنا سابقاً تسقط الحاجة لانعقاد الإجماع. ولهذا يقول عبد الوهاب خلاف: "والذي أراه الراجح أن الإجماع بتعريفه وأركانه التي بينها لا يمكن عادة انعقاده"²⁹، بل ونقل عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: "وما يدعي فيه الرجل الإجماع، فهو الكذب. من ادعى الإجماع فهو كذاب. لعل الناس قد اختلفوا ما يدرية ولم ينتبه إليه. فليقل لا نعم الناس اختلفوا"، كما نقل عن الإمام مالك بأنه لا يقر إلا بإجماع أهل المدينة، وهذا غير الإجماع المتعارف عليه الآن، وذهب ابن تيمية إلى إمكانية انعقاد إجماع الصحابة فقط. أما ما بعده من العصور، فذلك متعذر.

إن هذه الإضاعات حول مفهوم الإجماع والخلافات المثارة حوله، تحملنا على التحفظ من الاحتجاج به، ولأن العكس هو الشائع فإن مهمة التجديد وإعادة النظر في المنظومة الأصولية التي ورثناها ضرورة حتمية للوقوف في وجه أي تزيف الوعي.

ج- تاريخية الأصول:

أشرنا فيما سبق إلى كلمة د. حسن الترابي واعترافه، وهو صاحب المرجعية الإسلامية بضرورة تجديد الأصول بحكم أن المنظومة السالفة تحمل معها آثار ظروفها الزمكانية، ومهمتنا الآن استجلاء هذه الملامسات التي أحاطت بتشكيل الفكر الأصولي.

من خلال إلقاء نظرة عامة على اجتهادات الباحثين المعاصرين حول قراءاتهم لتشكيل أصول الفقه، نجد أن ثمة رؤى مختلفة وتأويلات متعددة، وإن لم تكن كما أرى تنقض بعضها البعض، بل إن كلاً منها يكمل الأخرى، وليس أدل على ذلك من قول الدكتور عبد المجيد الصغير، وهو بصدد التمهيد لتقديم رؤيته لتبلور الأصول:

²⁹ - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 49

"بالرغم من خصوصية المقاربة التي في ضوئها تناول الأستاذ محمد عابد الجابري نشأة علم الأصول مع الشافعي، فإنه يعترف قائلًا: أما أن يكون لهذا الصراع حول الأصول في مجال التشريع أبعاد اجتماعية وسياسية، فهذا ما ليس من مهمتنا الخوض فيه هنا"، ويضيف د. الصغير: "ونحن نسمح لأنفسنا بإبراز تلك الأبعاد".³⁰

وقبل أن نشير إلى الأبعاد الإستمولوجية والسياسية التي جعلت الشافعي يقدم على تأليف رسالته ووضع علم الأصول، لنبدأ باعتراف محقق الرسالة أحمد شاکر، يقول: "ولم يكن الكثير منهم أهل لسن وجدل [يقصد أهل الحديث]، وكادوا يعجزون عن مناظرة أهل الرأي فجاء هذا الشاب [يقصد الشافعي] يناظر وينافح، ويعرف كيف يقوم بحجته، وكيف يلزم أهل الرأي وجوب اتباع السنة"³¹، إن هذه الكلمة المهمة للأستاذ أحمد شاکر، تكشف عن دواعي وضع الإمام الشافعي لعلم الأصول، لقد كان الخلاف مشتدًا بين مدرستين، ويبدو أن محل النزاع هو المساحة التي يجب أن تحتلها السنة من التشريع، بمعنى آخر هل تستقل بالتشريع أم لا؟ وقد سبق أن أشار الشافعي نفسه إلى هذا الخلاف؛ فالمدرسة الأولى نصية غلت في توظيف النص، ومدرسة الرأي التي يتزعمها أبو حنيفة تتوسع في استخدام الرأي، وهذا التباين يرجع إلى محددات جغرافية وثقافية واجتماعية، فتوسع أهل العراق في الرأي على حساب الحديث والأثر يرجع إلى البعد عن مهبط الوحي وقلة البضاعة النصية، هذا فضلاً عن اختلاف البيئة التي اختصت بالوحي، ما يعني أن أهل العراق سيواجهون قضايا جديدة لا نص فيها، وهو الحامل بالضرورة على استخدام الرأي، يقول أحمد بن حنبل: "ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنونا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا"³²، إذن، فالشافعي جاء ليضع حداً لأزمة الأسس هذه، حيث استخرج من خلال آلية عقلية هي الاستقراء أصول التشريع التي تمزج بين النقلية والعقلية، من هنا الطابع التوفيقى لمشروع الشافعي على المستوى الظاهري، وإن كان الإمعان في الآلية العقلية التي دعا إلى استخدامها؛ أي القياس، وعلى ذلك النحو الذي وضحه، يلزمنا أن نقول بأن الشافعي كان منحاذاً لأهل الحديث.³³

أما الجابري، فيذهب إلى أن أصول الفقه لا بد من البحث عن سياقها التاريخي داخل الأبحاث البيانية التي بدأها اللغويون، بمعنى أنه لا يمكن الربط بين الفلسفة الدخيلة أو "علوم الأوائل" وعلم أصول الفقه، ويستند في ذلك على عدة مستندات، منها معاصرة الشافعي لكبار اللغويين، الخليل وسيبويه، فقد استشف الجابري من قراءته للرسالة تأثر الشافعي بمنهجية اللغويين، لقد نظر الخليل في سحر البيان ألفاظاً وأوزاناً، وحدده سيبويه

³⁰- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، 1994، ط1، ص 151

³¹- انظر مقدمة الأستاذ أحمد شاکر محقق كتاب الرسالة، ص 5

³²- نقلا عن: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 165

³³- حول اختلاف أهل العراق وأهل الحجاز، انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام (الجزء الثاني)، بيروت، دار الكتاب العربي، [د.ت]، ص 151 وما بعدها.

إعراباً ونحواً، من هنا سيطر ح الشافعي استكمالاً لهذا العمل سؤال "كيف البيان؟"؛ أي تحديد علاقة المبني بالمعنى في النص المؤسس، يقول الجابري: "لقد تم البيان العربي على مستوى المبني (النحو)، وعلى مستوى المعنى من جهة ثانية (معاجم اللغة)، فلماذا لا يقنن على مستوى علاقة المبني بالمعنى؟ وفي النص الديني الأساسي، ويكون ذلك طريقاً ملكية إلى جعل حد للفوضى الضاربة أطنابها في مجال التشريع، فوضى التضخم في الحديث والرأي سواء بسواء؟"³⁴، وهكذا نلاحظ أن الجابري يستحضر الاختلاف الحاصل بين أهل الرأي وأهل الحديث، وإن لنا منحى آخر في تحديد السياق التاريخي لتبلور علم الأصول، وهو ما يؤكد ما ذهبنا إليه في مدخل هذا المحور عن تمازج وتداخل عوامل تبلور الأصول، وهكذا فالشافعي كان يقف على أرضية تتحدد من حيث المنهج بطغيان الجانب اللغوي عليها.³⁵

أما عبد المجيد الصغير، فقد حاول في أطروحته القيمة "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام" أن يستخلص تلك الدواعي السياسية التي يمكن أن تسهم في نشأة علم أصول الفقه، وينطلق من الصراع الحاد الذي شهده تاريخ الإسلام بين السلطين العلمية والسياسية، وليس أدل عليه من كثرة المحن التي اكتوى بنيرها العلماء بسبب مواقفهم المعارضة للسلطة السياسية، يقول الصغير: "إن وقوفنا على جملة محن رجل العلم تجاه مالكي السلطة السياسية، ليعتبر أفضل تمهيد لفهم وتلمس بعض المعطيات الواقعية التي أحاطت بنشأة أصول الفقه في الإسلام".³⁶

لقد كانت آمال رجل السلطة دائماً هي الجمع بين السيف والقلم، وعندما يعجز في تحقيق ذلك يرفع شعار "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، ويوقع بخصومه العلماء أشد أنواع العذاب وينكل بهم أيما تنكيل، ويرى عبد المجيد الصغير أن الخلفاء في الحقبة العباسية عملوا على الحد من سلطة العالم المعرفية، وقد كان كتاب "رسالة الصحابة" لابن المقفع استجابة لطموح السلطة السياسية، لتكريس رأي الحاكم الواحد وإبعاد الآخر، والآخر هنا ليس سوى العلماء الذين ينافسون الحاكم على استمالة الجمهور إلى صفوفهم،

³⁴- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 103

³⁵- بالإضافة إلى تأكيده على أهمية ضبط اللغة العربية في كشف دلالات النص، فجدده يقدم لنا مدخلا لغويا شاملا عن علاقة اللفظ بالمعنى، يختزله في مايلي:

- عام ظاهر يراد به عام ظاهر.
- عام ظاهر يراد به عام ويدخله خاص.
- عام ظاهر يراد به خاص.
- ظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره.

ثم يضيف "وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهاتها. وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة وتسمى بالأسم الواحد المعاني الكثيرة"، الشافعي، الرسالة، ص 51-52

³⁶- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 125

يشير إلى هذا عبد المجيد الصغير بقوله: "ولعل رسالة الصحابة لابن المقفع لا ترمي إلى أكثر من الاضطلاع بهذه المهمة التي تقصد إلى تقديم مشروع ظاهره إداري تنظيمي وهدفه إيديولوجي سياسي، يصب في نفس الرغبة الأثيرة لدى رجل السلطة السياسية، الاستبداد بالسيف".³⁷

من هنا، فإن عبد المجيد الصغير يقدم قراءة مغايرة لرسالة الصحابة، لقد رأى الكثيرون في هذه الرسالة دعوة إلى تقليص سلطة الحاكم، وذلك لوقوفهم الظاهري عند تنصيب ابن المقفع على عدم طاعة السلطان في معصية الخالق. أما الصغير، فيرى أن تنصيبه هذا تحصيل حاصل، فكأنه يومئ إلى الأسلوب الملتوي الذي وظفه ابن المقفع في رسالته، ولسان حاله يقول أن ابن المقفع يقرر عدم جواز طاعة الحاكم، فيما يعارض نص حتى يحفظ صلاحية هذا الحاكم فيما ليس فيه نص، إذ لو تجرأ الحاكم على تجاوز حدود الشرع، فإنه سيسقط في أعين الناس، وسيلتجئ الجمهور إلى العالم المحافظ على حمى الله، مما سيؤدي إلى تناظر العالم والحاكم، وهذا ما يرفضه ابن المقفع ومن باب أولى السلطان، يقول ابن المقفع مؤكداً هذا التحليل: "إذا كان الإمام يعصى في المعصية وكان غير الإمام يطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء. وهذا قول معلوم يجد الشيطان ذريعة إلى خلع الطاعة... لكي يكون الناس نظائر، ولا يقوم بأمرهم إمام"³⁸، وهكذا نجد ابن المقفع في رسالته يصر على تنحية العالم من الحياة الاجتماعية، ويقال من دورهم في التنظير للإشكالات التي يجابهها المجتمع، في المقابل يفسح المجال أمام الحاكم ليستبد بالرأي، وفي أحسن الأحوال يوكل للعالم مهمة الإشارة والنصيحة، دون أن يغفل الإشارة - إمعاناً في تغييب الفقيه - إلى ما يتخلل العمل الفقهي من خلل، بالتأكيد على الخلافات بين الفقهاء، بل والتهويل في هذا الخلاف إلى حد أنه ينص بأسلوب مبالغ فيه يبطن رغبته في تشويه صورة العمل الفقهي على اختلاف الفقهاء حول تحليل وتحريم الدم، وهي مسألة خطيرة من غير شك لا يجب أن يطالها الخلاف.

إذن، فرسالة الإمام الشافعي يجب أن تقرأ كردة فعل على رسالة الصحابة لابن المقفع، لقد أراد من تأليفها إعادة الاعتبار للعالم وتحقيق مركزيته في المنظومة التشريعية، ومحاصرة رجل السلطة السياسية، بل وإعجازه عن إبداء الرأي في مجال لم يضرب فيه بيده؛ أي العلم الشرعي وإبداء الرأي بالفتوى. وهذا الصراع بين السلطتين قد عايشه الإمام الشافعي منذ شبابه، وهو طالب علم، إن ذاكرة الإمام الشافعي كانت محفورة بمشاهد عن تعارض السلطتين السياسية والعلمية بل وتنافرهما، ودوننا الرواية التي يحكيها الشافعي نفسه عن بداية رحلته إلى الإمام مالك بالمدينة، قال "دخلت إلى والي مكة، وأخذت كتابه إلى والي المدينة ومالك بن أنس.

³⁷ - نفسه، ص 133

³⁸ - نفسه، ص 135

فقدت المدينة فأبلغت الكتاب إلى الوالي. فلما قرأه قال: يا فتى إن مشيبي إلى جوف مكة حافياً راجلاً أهون علي من المشي إلى باب مالك بن أنس، فلست أرى الذل حتى أقف على باب. فقلت أصلح الله الأمير، إن رأى الأمير يوجه إليه ليحضر. فقال: هيهات، لبت إنني إذا ركبت أنا ومن معي وأصابنا من العقيق، نلنا بعض حاجتنا. فواعدته العصر، وركبنا جميعاً، فو الله لكان كما قال. لقد أصابنا من تراب العقيق. فتقدم رجل فقرع الباب. فخرجت إلينا جارية سوداء.. فقال لها الأمير: قولي لمولاي أني بالباب. فدخلت فأبطأت، ثم خرجت فقالت: إن مولاي يقرئك السلام، ويقول إن كانت مسألة فارفعها في رقعة يخرج إليك الجواب، وإن كان للحديث فقد عرفت يوم المجلس فانصرف"، إن هذه الرواية التي ظلت محفورة في ذاكرة الشافعي، لاشك أنها ولدت لديه وعياً بتقابل وتصادم السلطتين، وأن هذا الوعي بالصدام قد ظل حاضراً لدى الإمام الشافعي، من هنا يلاحظ عبد المجيد الصغير غلبة المفاهيم السياسية في كتابه، مثل الأمر والنهي والوجوب والحكمة والرأي وأولي الأمر والطاعة، إن فهرس المفاهيم الذي وضعه أحمد شاکر للكتاب كما يقول عبد المجيد الصغير طافح بالمفاهيم السياسية.

ومما يدل على حرص الإمام الشافعي على إبعاد السلطان عن مجال إبداء الرأي في الشرعيات توكيده على أهمية إتقان اللغة العربية، إنه كما يقول الصغير: "يندرج ضمن تأسيسه لوسيلة من أهم وسائل السلطة العلمية التي تستصعب على رجل السياسة"³⁹، ويضيف الصغير قائلاً: "هذه الصعوبة ستزداد وضوحاً بالنسبة لرجل السلطة بحكم الفئات والعناصر غير العربية التي قدر لها أن تمسك بزمام السلطة في دولة الخلافة منذ البويهيين حتى الأتراك العثمانيين"⁴⁰. كما أن تشديد الشافعي على التزام ما في القرآن والسنة في الإفتاء، وبل ومراعاتها في القياس لا يمكن أن نفهم منها إلا أن الشافعي كان يروم إغلاق أية فجوة يمكن أن يجد فيها الحاكم مدخلاً لفرض رأيه، وعلى ضوء هذا التحديد يجب أن نقرأ رفض الاستحسان، فالشافعي كان واعياً أن الاستحسان لن يكون ورقة رابحة إلا في يد من له سلطة ليستحسن ويفرض رأيه، وهو الحاكم بطبيعة الحال، وحتى المثال الذي يضربه الشافعي لرفض الاستحسان لا يخلو من دلالة، إنه نموذج من نماذج الاستحسان الذي يلجأ إليها الحاكم، يروي الشافعي عن مالك أن الخليفة معاوية "باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا؛ فقال معاوية: ما أرى بهذا بأساً. فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية. أخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض"⁴¹. من هنا يرى عبد المجيد الصغير أن البعد السياسي في كتاب الرسالة حاضر بقوة، وأن التقنين والتقييد الذي كان يرنو إليه ليس تقييد الفتوى فقط، بل

³⁹ - نفسه، ص 170

⁴⁰ - نفسه.

⁴¹ - نفسه، ص 175

تقنيين التدبير السياسي، وأن مهمته لم تكن محصورة في ضبط الألفاظ اللغوية بل تعدت ذلك إلى ضبط حركات الحاكم كذلك.

وكخلاصة لما ذكرناه حول تاريخية الأصول نقول؛ إن الإمام الشافعي كان يتحرك على ثلاث جبهات، فهو من جهة كان يستحضر أزمة الأسس بين اتجاهيين؛ أحدهما يغلو في النص والآخر في الرأي، ومن جهة أخرى موجه بنشاط البيانيين ومجهوداتهم لضبط اللغة، إضافة إلى إملاءات وإكراهات الواقع التي حملته على إعادة النظر في علاقة السلطة العلمية بالسلطة السياسية على ضوء ما حدده ابن المقفع في "رسالة الصحابة".

د- تجديد المقاصد:

كل ما ذكرناه في الصفحات الماضية عن تشويه الأصول وتاريخها يضطرنا للاعتراف بحاجتنا إلى التجديد، وإذا كان الفكر الأصولي في مساره التصاعدي قد ارتقى إلى أن بلغ المرتبة التي جعلته ينظر إلى المقاصد كأصل يجب أن يراعيه المشرع، فإن مهمتنا نحن أن نعيد النظر في هذا الإرث المقاصدي ونقومه تقويماً، حيث ندفع به إلى الأمام في سبيل تحقيق مزيد من الرقي الفكري الذي ينعكس إيجاباً على واقعنا، وسنثير هنا جملة إشكالات تنير دربنا في سبيل تجديد الفكر المقاصدي.

لعل واحدة من أهم القضايا التي أثرت حول الفكر المقاصدي هي جذور هذه الرؤية، هل هي برهانية أم عرفانية؟ لقد اختلف الفيلسوفان طه عبد الرحمن وعابد الجابري حول المرجعية التي نهل منها أبو إسحاق الشاطبي صاحب أهم قراءة مقاصدية للشريعة؛ فالجابري يرى أن قراءة الشاطبي امتداد للرؤية البرهانية التي كان ابن رشد واحداً من أهم حلقاتها⁴²، بينما يرى طه عبد الرحمن أن الرؤية المقاصدية للشاطبي تدين بالفضل للعرفانيين الصوفيين، والذي نختاره أن الرؤية المقاصدية إلى الشريعة فرع عن الرؤية الصوفية إلى الوجود ككل، وهي الرؤية التي قوامها التأمل والتعليل. لقد ألف أبو حامد الغزالي، وهو المفكر الصوفي "الحكمة في مخلوقات الله عز وجل" كتعبير عن فلسفته في النظر إلى الوجود، لذا فالمقاصدية تعكس هذه المقاربة التعليلية على المستوى التشريعي، بل ولنتذكر كذلك أن أبا حامد الغزالي قد ذهب بنظريات المقاصد إلى أبعد مدى، وهو يأتي في قمة فلسفة المقاصد قبل الشاطبي، ليس هذا فحسب، بل إن أوائل المقاصديين الذين اجتهدوا لتعليل

⁴² - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ط9، ص 538 وما بعدها.

بعض الشرائع كانوا صوفية، نذكر على سبيل المثال الحكيم الترمذي صاحب كتاب "الصلاة ومقاصدها"، فهذا الأخير كما يقول أحدهم "ينحو في تعليلاته منحى ذوقيا إشاريا"⁴³.

من الإشكالات المتعلقة بالمقاصد كذلك، بل وهي ألصق بها من أية قضية أخرى؛ مسألة التعليل، أي تعليل الأحكام، فمعلوم أن هذا الأخير هو لب النظرية المقاصدية، لأن فلسفة المقاصد ببساطة، تنطوي على رؤية تعليلية حكيمية. كتب أحد الفقهاء الأصوليين يقول: "وإذا كان التعليل على هذه الدرجة من الثبوت والوضوح، فما سر هذا الاختلاف الكبير بين المثبتين والمنكرين؟ سؤال محير حقاً"⁴⁴، وأرى أن سبب رفض بعض الظاهريين والمتكلمين الأشاعرة للتعليل يرجع بالأساس إلى رؤيتهم الأنطولوجية للوجود؛ إن الظاهري والأشعري ينطلق من مركزية الإله، من هنا فهو يسقط كل مسألة على الذات الإلهية، هل تليق بصفاته أم لا؟ أما المعلل المقاصدي، فهو يثبت مركزية الإنسان في المنظومة التشريعية ويعتقد في غنى الله عن العالمين، المتكلم الأشعري، لأنه يستند إلى رؤية تستحضر انعكاسات كل قضية على الله، فإنه يقول بسفسطائية أن الغرض لا يرومه إلا ناقص، فهو يستكمل بغرضه، من هنا لا يجوز أن ننسب لله تعالى غرضاً أو نعلل فعلاً له وإلا لم نحطه بما يليق به من تنزيهه، وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة المقاصدية على النقيض من ذلك مرتبطة وثيق الارتباط برهانات الأنسنة، أنسنة الفهم الديني ونزع الصبغة اللاهوتية عنها، ألم يقل بعض الأصوليين "حيث المصلحة فثمة شرع الله"؟

هذا ولا بد أن نقول مع د. طه عبد الرحمن، أنه على الرغم من أهمية نظرية المقاصد في جملتها، إلا أنها لا تخلو من ثغرات، فتقسيم الضروريات إلى خمسة أقسام (حفظ العقل والنفس والدين والنسل والمال)، وهي من أهم تنظيرات الأصوليين المقاصديين لا تستوفي كل شروط التقسيم، كما أنها لا تحيط بكل مقاصد الشريعة، وطه عبد الرحمن يطعن في حصر الضروريات في هذه الخمسة من الوجوه التالية: "أنها لا تستوفي شرط تمام الحصر"، فمن العلماء من أضاف ضروريات أخرى، مثل "حفظ العرض" و"حفظ العدل".. إلخ، من جهة أخرى "لا يقوم بشرط التباين، فالعنصر الواحد من هذه العناصر ليس مبايناً لما عداه من العناصر الأخرى"⁴⁵، كما اعترض طه عبد الرحمن على حصر الضروريات في خمسة وفصل الأصوليين بينها وبين الحاجيات والتحسينيات، إذا الكثير من الحاجيات هي في آخر المطاف ضروريات، فإباحة الفطر في رمضان عند السفر مثلاً، حكم حاجي لكنه ضروري كذلك، لأنه يروم حفظ النفس، من هنا فطه عبد الرحمن يقترح تقسيماً أرحب

⁴³- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، بيروت، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995، ط4، ص 40

⁴⁴- نفسه، ص 228

⁴⁵- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ط3، ص 111

لمقاصد الشريعة، حيث تكون هذه الأخيرة غايات كلية قصوى، ويتم تصنيفها حسب الجانب الذي تطاله، وهي في آخر المطاف ثلاث:

- قيم النفع والضرر.

- قيم الحسن والقبح.

- قيم الصلاح والفساد.

تشمل الأولى الجانب المادي من الوجود الإنساني، ويسمىها "المصالح الحيوية"، ويكون الشعور المرافق لتحقيقها هو اللذة، والألم عند الوقوع في المفسده. والثانية تشمل "المصالح العقلية"؛ أي تلك المتعلقة بعموم البنيات النفسية والعقلية، ويكون معيار التمييز فيها بين الحسن والقبح (المصلحة والمفسدة) هو ما يرافقها من شعور الفرح والحزن، وتشمل الثالثة "المصالح الروحية"، وهي المتعلقة بعموم القدرات الروحية، وهنا تكون السعادة مؤشراً على تحقيق المصلحة، والشقاء دليلاً على حصول المفسدة.⁴⁶ وهذا التقسيم من غير شك أهم من ذلك الذي اعتاده الأصوليون بعد أبي حامد الغزالي.

خلاصة:

لقد تناولنا في دراستنا هذه بما يسمح له إطارها ثلاث نقاط مهمة متكاملة، نرى أن أي مجهود تجديدي لا بد أن يستحضرها، وهي أولاً التنصيص على أهمية أصول الفقه وتأثيرها في بلورة العقل الإسلامي وتوجيهه اتجاه سلفياً بالمعنى الواسع لكلمة "سلفية" نتيجة المغالاة في توظيف القياس، ثم وقفنا على مظاهر التاريخية في الفكر الأصولي، وقد حددناها منهجياً في تأثر الشافعي بأبحاث اللغويين التي كانت تتطور بشكل كبير عندئذ. أما الواقع، فقد ساهم كذلك بقسط وافر في نشأة الأصول على ذلك النحو الذي بيناه (أزمة الأسس بين مدرستي الرأي والحديث، والصراع السياسي-العلمي)، وختمنا دراستنا بتأملات حول المقاصدية، حيث أكدنا على ضرورة مراجعة هذا الإرث وتقويمه، وتقديم تصنيف جديد أوسع للمصالح، يطال كل جوانب الوجود الإنساني (المادة، العقل، الروح)، وهذا في أفق جعل الفكر الأصولي خادماً لمصلحة المجتمع، وقوة دافعة للتوثب لا النكوص.

⁴⁶ - نفسه، ص ص 113-114



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com