قراءة في مفهوم الشريعة في التخطاب الحداثي



وائل الحارثي باحث سعودى

مؤمنهن بالحدود Mominoun Without Zorders للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

قراءة في مفموم الشريعة في الخطاب الحداثي(١) (۱) ألقيت هذه الورقة في ندوة: «الشريعة في أفق إنساني: الثابت والمتحول؟»، المنعقدة بالرباط بتاريخ 11- 12 أبريل 2015، تنسيق: د. امحمد جبرون ود. صابر مولاي احمد. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.



ملخص

تتبع هذه الورقة مفردات الخطاب الحداثي حول الشريعة في أبعادها المختلفة، سواء كمفهوم أو كاستدلال، وتستند في هذا الباب إلى أمهات الكتب والأطاريح الحداثية بالعالم العربي مشرقا ومغربا..، وذلك بهدف بيان خصوصية التنوال الحداثي لهذه الإشكالية، وبحث إمكانية العثور على نقط الالتقاء والاتصال بينها من جهة وبين مفاهيم الشريعة لدى المدارس الفكرية الأخرى.

مقدمة

يتمتّع البحث في موضوعات التراث والشريعة بعنصري التشويق والتعقيد، أو كونه شيّقاً شائكاً، فهو شيّق من جهة كونه متعلّقاً بموضوع حيوي سجالي، وشائكٌ من جهة تعقيده وتداخله مع عدد من العناصر والمفاهيم، التي تحتاج إلى تحرير، وبحث، وتفكيك. وشائكٌ، أيضاً، من جهة غلبة النزعة السجاليّة الصراعية الإيديولوجية على حساب الموضوعية العلمية، والبحث المعرفي، الذي يقصد الحقيقة دون تزييف، ولا انحياز. ومن المعلوم أنّ الخطابات السجاليّة تنزع للمغالبة وتتوجّه للخصومة لا للبرهنة، أو بناء المعرفة.

حدّدت هذه الندوة البحث في موضوع (الشريعة في أفق إنساني... بين الثابت والمتحوّل). وقد اشتمل موضوع البحث على مفردات ذات مفاهيم عميقة تستحقّ الإفراد، وهي: الشريعة، الإنساني، الثابت والمتحوّل.

لكن عندما نُفرِد النظر بصدر الموضوع، وهو (الشريعة في أُفق إنساني)، فإنّه من الممكن أن نُؤطِّر أبرز الاتجاهات في دراسة علاقة الشريعة بالإنسانية ضمن المسارات الآتية:

1- أنسنة الشريعة بتسليط الإنسان على التشريع، من خلال إقامة التقابل والتعاند بين الواقع المعاصر والشريعة، ومن ثمّ المطالبة بالفصل والقطيعة، ثمّ فتح المجال للإنسان كي يُشرّع حسب هواه.

وهذا المسار هو الأظهر على الخطاب الحداثي/العلماني.

2- تعالي الشريعة على أفق الإنسان المعاصر، من خلال تهميش الواقع المعاصر، واستيراد الماضي في الحاضر، الماضي السلفي تحديداً.

وهذا المسار هو الأظهر على الخطاب الإسلامي/السلفي.



3- الأنسنة في حدود الشريعة، بناء على أنّ مصلحة الإنسان هي هدف التشرّيع، وأنّ الأصل هو التكامل والموافقة بين الشريعة والمعانى الإنسانية.

وهذا المسار يجتهد فيه الاتجاه التصحيحيّ الإصلاحي في الخطاب الإسلامي.

الاتجاهات المشتغلة بالشريعة:

ربّما يمكن تصنيف أبرز الاتجاهات المشتغلة بالبحث حول مفاهيم التراث والشريعة وتصوّراتها. إمّا تقريراً، وإمّا تفعيلاً أو نقداً. يمكن تصنيفها ضمن ثلاثة خطابات رئيسة:

- 1- الخطاب التراثي/التقليدي/الفقهي.
- 2- الخطاب الإسلامي المعاصر الحركي بأطيافه ودرجاته كافةً.
- 3- الخطاب الحداثي/العلماني: وهو الخطاب الفكري/النقدي المتأثّر بمفاهيم الحداثة الغربية، الذي تقدّم به الفكر العربي المعاصر، محاولاً تجاوز الأدوات والأصول المنهجية التراثية/التقليدية، من خلال تسليط أدوات النقد الحداثي المُستَلهم من التجربة الغربية.

وبما أنّ الخطاب الحداثي أحد أبرز الخطابات السائدة وسط النُّخب المثقفة، التي تمارس النقد، وتحاول التفكيك وإعادة التركيب للمفاهيم والتصورات السائدة في العقل العربي المسلم، فإنّه يستحقُّ متابعة أطروحاته، وفحصها؛ لذلك تهدف هذه الورقة إلى استعراض التصور الحداثي، الذي يقدمه بعض المفكرين عن الشريعة والتشريع، مع بيان وجه الإشكال في هذه القراءة، والثغرات المنهجية، أو النواقص والفوائت المنهجية المعتبرة في المنهجية الإسلامية، باعتبارها المصدر المؤسّس لفكرة الشريعة ومفهومها.

وتجدر الإشارة إلى وجود تفاوت في الخطاب الحداثي في موقفه من تفاصيل الشريعة ومصادرها، بين النقد الجذري، أو التأويل، أو التقييد.



التداول الحداثي لمفهوم الشريعة:

يتَّجه الخطاب الحداثي إلى التفريق بين مستويين في مفهوم الشريعة:

- المستوى التشريعي/الفقهي/القانوني للشريعة.
- مستوى التصورات الكونيّة والقيم العليا والطابع الأخلاقي للشريعة.

= ومن ثَمَّ؛ يحاول الخطاب الحداثي نزع، أو زحزحة القداسة عن الجانب التشريعي، وتكريسه في المستوى الفلسفي والأخلاقي للشريعة أو في هذا المعنى، يقول الصادق بلعيد: «فالتشريع القرآني...تشريع أخلاقى داخلى، أو تشريع أخلاقى مركّز على استقامة الضمير، وليس على القوة الخارجية والقسر» أ

ويقول عبدالمجيد الشرفي: «الوحي لا يتحدّث البتّة عن «شريعة» بمعنى القانون الإلهي؛ بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه؛ فهو من هذه الناحية مُلزم!. أمّا تفصيل السلوك في هذا الاتجاه، فمنها مقدار ضئيل...، وهو بمثابة الحلول الظرفية...، ولكنّه ترك النصيب الأوفر من دون تنصيص ...»3.

والمترتب على نزع القداسة تجويز القراءة التاريخية، بإطلاق، على أحكام الشريعة، وإحلالها بدل القراءة النصية الحرفية، ومن ثمّ تسويغ تغيير الأحكام والاجتهاد حسب مقتضيات العصر، ومتطلبات الواقع. ومن أمثلة ذلك، ما يقوله محمد سعيد عشماوي حول بعض أحكام الشريعة المنصوص والمجمع عليها. يقول:

- «ونظام الربا في الإسلام يؤكّد ذلك، فقد تغيّر الحال، ولم يعد الأمر كما كان استغلالاً لحاجة المدين يؤدّى إلى إعساره وإفلاسه»4.
- «ولم يَعُد ثمّة نظام للربا، وإنما نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرّع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدّد الفائدة، حيث لا تغنى الدائن، ولا تستغل المدين»5.

قسم الدراسات الدينية 5

¹ انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف، ص 272.

² الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، ص 301.

³ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 59.

⁴ العشماوي، أصول الشريعة، ص 117.

⁵ المرجع نفسه، ص 119.



- «ونظام الحدود في الإسلام يؤكّد ذلك، أيضاً، فالشروط التي وضعها الفقهاء لإدانة السارق، أو الزاني، وإقامة الحدّ عليه، يصعب أن تتحقق».

- «كما أنّ تطبيق حدّ الرجم يبدو أنه من خصوصيات الرسول عليه السلام» 6 .
- ﴿ وأيضاً، فإنّ هذه العقوبات لا تتّفق مع روح الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف، والتشدّد، والقسوة، أمام الرأي العام العالمي ، ٢٠٠٠

ووجه المصادرة الواردة في هذا التقرير في دعوى أنّ تشريع الأحكام التفصيليّة ليست من اختصاص الدين، وليس هو مقصود الشريعة الإسلامية.

وهذه الدعوى تستند إلى فَرَضيةٍ مَفادُها أنّ مفهوم الشريعة وقع تحت طائلة اختزال مُمنْهجة بفعل التراكم التاريخي الفقهي، الذي اختزل الشريعة في سلسلة الأحكام، وحيّد القيم المطلقة، والتصوّرات الكليّة.

وافتراض إشكالية الاختزال والاقتطاع، في تشكيل مفهوم الشريعة، ربّما يدعمه واقع بعض التصوّرات والممارسات المعاصرة لبعض أطياف التيار الديني الإسلامي، الذي يحرص على التسوية بين جميع درجات ومراتب الأحكام، وتصدير جزء من الشريعة كمقدّمة ضرورية لامتحان صدقيّة الإيمان والتحكيم للشريعة، كالموقف من الحدود، وحجاب المرأة، ونحو ذلك، من المسائل التي أصبحت محور الصراع الإيديولوجي، في حين غابت المعاني الكليّة، والقيم الحضارية، التي كانت الرصيد المؤسّس لمفهوم الشريعة.

لكنّ ممارسة الاختزال والانتقاء وقعت، كذلك، من التيار الحداثي/ العلماني، الذي يسعى بعض مُتطرّ فيه المي تنميط صورة الشريعة بشكل يشوّه ويضلّل الصورة الحقيقية، حتى يسوّغ لنفسه المطالبة الاستئصالية الأحكام الشرع من المجتمع المسلم.

⁶ المرجع نفسه، 119-123.

⁷ الصادق بلعيد، ص 198.



المقدّمات المؤثّرة في تكوين الرؤية الحداثية:

يمكن استخلاص جملة من المقدّمات؛ التي استند إليها الخطاب الحداثي في تشكيله لمفهوم الشريعة وآثاره، منها:

أولاً: تخصيص مفهوم الشريعة في المستوى الأخلاقي، والقيمي، والتصوّارت الكونيّة، وتحييده عن مستوى الأحكام التفصيليّة القانونية، وتقدّمت بعض النقول في هذه الفكرة، ومنها، كذلك، تقريرات محمد سعيد عشماوي، الذي خصص البحث في مفهوم الشريعة، وذهب إلى أنّه تمّ تعديل مصطلح الشريعة في الفكر الإسلامي عدة مرات، حتى انحصر في الخطاب الفقهي السائد في الفقه الإسلامي، أو النظام التاريخي للإسلام.

وقرر، في موطن آخر، أنّ «الدين والشريعة إنّما يُعنيان بالإنسان لا بالنُظُم، ويحتفيان بالضمير أكثر من اهتمامهما بالقواعد القانونية» و.

وقال: «وإن ما تفرّدت به الشريعة حقيقة ليس الأحكام، التي نصّت عليها، ولا القواعد التي استُخلصت من هذه الأحكام، وإنّما المنهج الحركي القادر على التجديد الدائم والملائمة المستمرة 10 .

وقال: «والمنهج هو الشريعة، والشريعة هي المنهج؛ لأنّ معنى الشريعة في القرآن هو المنهج، والمدخل، والسبيل، وليست الشريعة القواعد والأحكام التفصيلية»11.

ورناك لأنّ المنهج قادر على الحركة الدائمة مع الواقع. أمّا الأحكام التفصيلية، فهي نسبيّة مرتبطة بظروفها 12 .

«أمّا تفاصيل المعاملات، وغيرها، فليست هي الشريعة، وإنّما هي أحكام الشريعة»11.

1 انظر: العسماوي، اصول السريعة، ص 113. و

⁸ انظر: العشماوي، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، ص ص 21-22. قلت: بعض النقولات في هذه الفقرة مستفاد بوساطة كتاب: العلمانيون والقرآن، للطعان، ص490-492.

⁹ العشماوي، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، ص 36، بوساطة ظاهرة التأويل، ص 272.

¹⁰ العشماوي، أصول الشريعة، ص ص 108 - 109.

¹¹ انظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص 117. وانظر له: جوهر الإسلام، ص ص 13- 15.

¹² انظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص 113. وانظر له: جو هر الإسلام، ص 21.

¹³ انظر: المرجع السابق، ص ص 15- 18- 19.



وهذه المقدمة، بهذا الإطلاق، فيها تحكُم وتشهدون إثبات ولا دليل؛ بل أدلّة الشرع تثبت أنّ الوحي ورد بكلا المستويين، وها هي نصوص الكتاب الكريم، والسنّة النبوية، شاهدة على مئات الآيات، وآلاف الأحاديث، التي تناقش أحكاماً تفصيليّة، تُسهم في تنظيم حياة الفرد، والمجتمع المسلم.

لكن مع ذلك، فإن هذه الأحكام على درجات، ومراتب، وأحوال، وحالات، فمنها القطعيّ والظني، والثابت والمتغير، والخاص والعام، ومنها الأصلي والفرعي، والكلّي والجزئي...، وباب الاجتهاد مفتوح لمدارسة صلاحيّة الأحكام، وكيفيات التأويل، والتنزيل، والتعليق، حتى التعطيل عند توافر الأدلة المعتبرة، والبراهين المنضبطة.

ثانياً: المنازعة في وجود تصوّر معياري، ومفهوم مرجعي للشريعة، حيث يذهب بعض المفكرين إلى أنّه لاوجود لإسلام معياري ومتعالٍ على التاريخ والظروف الزمكانية، حيث يمكن استعادته وتطبيقه، ومن شواهد تبنّي الخطاب الحداثي المقدّمة: المشروع الذي يشرف عليه الدكتور عبدالمجيد الشّرفي (الإسلام واحداً ومُتعدداً).

ويكرّر أركون هذه فكرة أنّنا أمام «إسلامات، ولسنا أمام إسلام واحد»، بحجة أنّ التأويل والقراءة قد أحالت الإسلام إلى مجموعة جُزر ربما تصل إلى حدّ التباين. والارتباطُ اسمي فحسب.

لذلك يحرص الخطاب الحداثي على استغلال مجموعة من آليات التحليل لزحزحة وتفتيت التصوّر بتماسك وصلابة مرجعيات الشريعة الإسلامية، ومن هذه الآليات:

- أداة التحليل السياسي بإسقاط نشأة الأفكار، والمقولات، والمذاهب، والآراء، نتيجة التأثير السياسي، وليس للبحث عن الحقيقة والمصلحة العامة.
- وكذلك استغلال فكرة إعادة بعث المُهمَّش والشاذ في التاريخ الإسلامي، وإحياء المذاهب والمقولات المندثرة بحجّة أنّها أقوال، ومذاهب تمثّل المسلمين، وأنّه تمّ إقصاؤها بفعل العامل السياسي والسلطة الإيديولوجية للمذاهب الفكرية السائدة.

وهذه المُقدِّمة تجهل، أو تتجاهل أنّ الإسلام والشريعة أصول، وفروع، وثوابت، ومتغيّرات، وقطعيات، وظنيات...، ومهما كان الاختلاف بين مذاهب الأمة إلا أنّه ثمّة أصولاً وأحكاماً قطعيّة تتّفق عليها الأمة مهما تغيّر لونها، أو لسانها، أو بيئتها، أو تاريخها!



حيث يتجلّى الاتفاق، الذي يُبقي الأمّة متماسكة مهما دار بينها من اختلاف فكري، أو لغوي، أو جغرافي يتجلّى في الاتفاق على المصدر المشكّل والمؤثّر في تكوين العقل الإسلامي، وهو النصّ الشرعي وتوابعه، الذي تكفّل الله -سبحانه وتعالى-حفظه، كما قال الله (إنّا نحن نزّلنا الذّير وإنّا له لحافظون)، كما يتجلّى هذا الاتفاق في الإجماع على مجموعة من القضايا الكبرى، التي أصبحت قطعيّة يقينيّة، سواء في المعتقدات أم الأحكام التشريعيّة، ضمن ما يُسمَّى الإجماعات القطعيّة، أو المتواترة، أو نقل الكافّة عن الكافّة، حيث تشترك الأمّة كافةً في نقله جيلاً بعد جيل، وهذا الصّنف من الإجماع يتجاوز في الصدقية، والآكدية، والدلالة، والثبوت، الإجماع الظنّي الجزئيّ الشائع في المدوّنة الفقهية، والذي قد يتطرّق له النقد والمراجعة، أو حتى التشكيك.

ثالثاً: الاستشكال بعدم تطبيق الشريعة، حيث يذهب بعض المفكرين إلى أنّ الشريعة لم تُطبّق كاملة على مرّ التاريخ، كما يصرّ ح الجابري بذلك في قوله: «لا أجد حرجاً في ديني، ولا في وجداني، ولا في عقلي، إذا قلتُ: إنّ الشريعة الإسلامية لم تُطبّق كاملةً في يوم من الأيام. أقول هذا وأنا أُعطي كلّ كلمة معناها وحقها من الدلالة» 1. ويرى الجابري أنّ «النسبيّة هي التي طبعت تطبيق الشريعة الإسلامية على مرّ العصور» 15، ولازم هذا التقرير يظهر في عدّة نواح، منها:

- الاستدلال بعدم صلاحية الشريعة النازلة في الزمن المتقدّم في عصر الرسالة والخلافة.
- فتح الباب للقراءة المتجاوزة للواقع المتقدّم مطلقاً، وتجاوز أحكام التشريع الإسلامي، نظراً لتطوّر الزمان والمكان.

ومدخل الخطأ في هذا التقرير اختزال مفهوم الشريعة في مجرّد الأحكام الشرعيّة التفصيليّة الجزئية.

رابعاً: علاقة التشريعات بالواقع الذي نزلت فيه، وأنّ مجموعة الشرائع والأحكام الفقهية إنّما وقعت كحلول تاريخية ظرفية مناسبة لوقتها ومكانها، وليس لها صفة التعالى على التاريخ.

يقول خليل عبدالكريم: «... من الأوامر والنواهي في الإسلام بداهة باستثناء أساسيات الدين وأركانه الخمسة التي بُني عليها- ما ارتبط تماماً بالأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة؛ بل مهيمنة آنذاك»16.

¹⁴ الجابري، وجهة نظر، ص 73.

¹⁵ المرجع نفسه، ص 69.

¹⁶ خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص 204.



وخصّص خليل عبدالكريم كتابه (الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية) لمحاولة الكشف عن الموروث العربي، الذي ورثه الإسلام عن عرب الجزيرة، على حدّ قوله (ص9)، ثمّ دعا إلى ضرورة دراسة المجتمع العربي قبيل الإسلام لفهم جذور التشريعات الإسلامية.

والمتحصّل من تقرير الربط الظرفي والعضوي بين أحكام الشريعة والواقع، الذي نزلت فيه، تدعيم وتوسيع نظرية النسبيّة في صلاحية الأحكام الشرعية، ومن جهة أخرى، إضعاف قيمة وقوة الثوابت والقطعيات وتقليص دائرتها لحساب المتغيرات والمظنونات.

والمشكل في التقرير الحداثي تحويل، أو ترقية تأثير الواقع من مجرّد مؤثّر بنيوي يجب اعتباره عند القراءة والتأويل إلى سلطة معرفية مُتحكِّمة وغالبة على باقي الأصول. يقول الجابري: «إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل، وقواعده غير الواقع»17.

فليس الإشكال في ضرورة اعتبار الواقع مؤثّراً منهجيّاً في التأصيل، والتدليل، والتأويل، والتنزيل، إنّما المشكل مع الرؤية الحداثية للواقع في مرتبته وعلاقته بباقي الأدلة والأصول، وحدود تأثيره.

في الموقف من مصادر الشريعة:

بما أنّ الشريعة المتوارثة والمتراكمة عبر التاريخ نتاج استلهام واستنباط من مصادر أسّست وشكّلت الوعي الفقهي والشرعي للعقل الإسلامي، فإنّه من المؤكّد أن مصادر التشريع ستكون قبلة للمراجعة النقدية باعتبارها أصل الفروع المنبثقة منها.

وقد اشتغل الخطاب الحداثي على نقد مكثّف للمصادر الأساسية للشريعة، وتراوح ما بين النقد الجذري والتأويل المفضي إلى التعطيل، أو تفريغها من المحتوى الإلزامي/ القانوني، إلى مجرّد مصادر للحكمة والروايات التاريخية.

1- الموقف من النص:

والموقف من النصّ هو من المداخل المركزية، التي يتوسّل بها الخطاب الحداثي في تقديم قراءته للتراث عامة، وللشريعة خاصة؛ سواء بمنهجيات التأويل أم بأداة مقاصد الشريعة كأحد أهمّ أدوات التأويل التراثية.

¹⁷ الجابري، تكوين العقل العربي، ص 24.



وقد تمّ الاشتغال على تحوير مفهوم النصّ، وكيفية اشتغاله من عدّة جهات:

- من جهة تقويض قدسيّة النصّ وتحويله إلى نصّ ثقافيّ تاريخيّ غير متعالٍ، وغير مطلق، لاسيما في جانب التشريعات، وقد حاول ذلك بعض متطرفي الخطاب الحداثي، كأركون، ونصر أبوزيد، وليس الجميع؛ لِمَا في التصريح بذلك من مصادمة صارخة، ومرفوضة، ومُستفزّة للمجتمع المسلم.

و لا شكّ في أنّ نزع القداسة عن النصّ الشرعي مقدّمة تقضي بفساد المسلك والمآل المزعوم في تحديث مفهوم الشريعة؛ لأنّ الشريعة مبتداها ومنطلقها من الإيمان بقدسيّة، وهداية، وتنوير النصّ الشرعي للعقل الإسلامي.

كما أنّ التشكيك في مُقدَّسات ومُسلَّمات المجتمع المسلم ستقطع الطريق على زعم الاجتهاد والتحديث لقضايا الشريعة بالعموم. والقول بعدم قداسة منشأ ومركز العقل الإسلامي حرقٌ لجسور التواصل مع العقل المسلم المؤمن بصلاحيّة مصادر التشريع الأصلية، وهدايتها لحياة المسلم.

- ومن جهة أخرى، عند فريق، يتمّ التفريق بين النص التأسيسي (القرآن) والنصوص الثانوية (السُّنة النبوية، وأقوال المفسّرين، والفقهاء)، مع حصر الحُجّة في القرآن، وتحييد السُّنة كونها أقوالاً ووقائع تاريخية ومحتملة للوضع والأدلجة.

- ومن جهةٍ أخرى، المطالبة بفتح النص على جميع التأويلات، وتقرير تعدُّدِ تأويلاته بتعدُّد قراءاته، فما كان مفهوماً من النصّ الشرعي في القرن الأول، على وجهٍ ما، لا يلزم ثباته وإطلاقه، ولا يصحُّ لزومه للقرون اللاحقة (=نقد سُلطة السَّلف)؛ لأنّ فهم النص يتطوّر ويتغيّر بفعل مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيّرات الحضارة. وعلى ضوء هذا، يسوّغ التشريع في العقائد والأحكام، وإلغاء الفهم السائد للنصوص الدينيّة.

- من جهة إعادة صياغة مفهوم النصّ، بإقحام الواقع فيه كمكوّن بنيوي في مفهومه وفهمه، ومن ذلك محاولة حسن حنفي بقوله إنّ: "النصّ مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع، وليس نصّاً مغلقاً له كيانه من ذاته، النصّ ظاهرة مركّبة، وإن بدا على مستوى العبارة واضحاً بسيطاً 18°.

ويقول: ''النص والواقع واجهتان لشيء واحد''19.

¹⁸ من النص إلى الواقع، 493/2.

¹⁹ المرجع نفسه، 494/2.



ويقول: «فالواقع أحد جوانب النصّ، ولا يقل نصيةً من النص، كما أنّ النصّ لا يقلّ واقعية من الواقع» 20 .

ومآل هذا التقرير، عند حسن حنفي، ينتهي إلى قوله بعدم حجيّة النصّ وحده إن لم يدعمه العقل والواقع، في حين فيقول: «الخبر وحده ليس حُجَّة ولا يُثبِت شيئاً... دون إعمالٍ للحسِّ والعقل، وكأنَّ النقل برهان... في حين أنّ العقل أساس النقل، وأنّ القدح في العقل قدحٌ في النقل، وأنّ الواقع، أيضاً، أساس النقل»¹²، والخلاصة عنده أن: «الحجج النقلية كلّها ظنّية حتى لو تضافرت، وأجمعت على شيء أنّه حقّ؛ لم يثبت أنّه كذلك إلا بالعقل»²². وهذا التقرير مبنيّ على مقدّمة تقتضي الحكم بأسبقية منطقيّة للعقل على النصّ، وعليه فالمعرفة الدينية، التي تنتج عن النص يجب فحصها بمعيار العقل المطلق، وإلا لم تكن ممكنة نظرياً²³.

2_ في الموقف من القياس الفقهي:

يُعدُّ دليل القياس من الأدلَّة المركزية في المنهجية الفقهية/الأصولية لِمَا له من دور في الضبط والربط بين النوازل، والحوادث، والمستجدّات بالنصوص، والمصادر الأصليّة، وربطها، كذلك، باجتهادات الفقهاء المتقدّمة

ويستشكل الخطاب الحداثي، في منهجية القياس، ذلك الربط المستديم بين الواقع الحديث والمتجدّد بواقع قديم، مع تغيّر الظروف والسياقات، لذلك يعترض الحداثيون على حاكميّة النصّ الخاص بسياق قديم، والاجتهاد المتقدّم على الوقائع المستحدثة مع اختلاف العصر، وتغيّر الحوادث، والحاجات، وكلّ ذلك بسبب تفعيل منهجيّة القياس في العقل الفقهي المنتج للتشريعات، والتي تشدُّ دائماً إلى الماضي والسابق، على حدّ تعبير بعضهم.

انتقد الخطاب الحداثي آلية القياس الأصولي، ورأى عدم كفايته في تحريك وتشغيل الاجتهاد المعاصر نحو المواكبة الملائمة للمعاصرة والواقعية الفقهية، مستشهداً بوجود حالة انسداد في حركة الإنتاج الفقهي تتجلّى في صورة سيطرة التقليد المذهبي في القرون المتأخرة من تاريخ الفقه.

²⁰ المرجع نفسه، (2/ 494).

²¹ من العقيدة إلى الثورة، (368/1).

²² من العقيدة إلى الثورة، (372/1).

²³ عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 361.



ويذهب محمد الطالبي إلى أنّ القياس أضعف من أن يواكب مطالب التحديث/الحداثة؛ لأنّ القياس فهم ماضويّ للنصّ، ويفقد البعد الحركي، حيث يكتفي بقياس الحاضر على الماضي، ويفرّغ تعسُّفاً الحاضر في قوالب الماضي²⁴.

ويتّجه الجابري إلى نقد أبرز آلية تراثيّة لتحريك الاجتهاد، وهي آلية القياس، فيقرّر عدم كفاية دليل/آلية القياس للاجتهاد المعاصر نظراً لارتباط القياس بالنص، والنص متناه، والوقائع متجدّدة وغير متناهية... كما أن الوقائع متغيرة، ومتأثرة بالظرف، والسياق الزمكاني.

كما أنّ النص والقياس عليه كان صالحاً وكافياً لمّا كان يتفاعل ويتحرّك في الإطار الذي نزل فيه، وهذا الإطار الزمكاني كانت مشكلاته واحتياجاته مستوفاة في النصّ وقياسه، لكن لمّا تغيّر الوضع، وتغيّر الإطار الزماني والمكاني، وتطوّرت المعرفة، استجدّت وقائع وواقع لا يكفيه النصّ وقياسه! لأنّه «كان من الطبيعي أن يتمّ مع مرور الزمن، وكثرة المجتهدين، استنفذ كلّ الإمكانات، التي يمكن أن يوفّرها هذا النوع من القياس، فجزئيّات الماضي، وهو متشابه متجانس، محصورة، أو يمكن حصرها، والنصوص الشرعيّة محدودة...، كان لابدّ أن يصل إلى نقطة لا يبقى معها مزيد...»²⁵.

ويفسر الجابري توقّف حركة الاجتهاد وتسيّد التقليد، بأنّه بسبب انسداد الاجتهاد لعدم كفاية آليات الاحتهادا

فالذي حدث هو (انغلاق باب الاجتهاد)، وليس إغلاق باب الاجتهاد؛ لأنّه «لا أحد في الإسلام يملك سلطة إغلاق باب الاجتهاد...، وهو حقّ لكلّ مسلم توافرت فيه الشروط المعرفيّة التي تمكّنه من ذلك» 26.

وبعد انغلاق باب الاجتهاد من تلقاء نفسه، عمد الناس إلى التقليد، وحصر الحركة الفقهية في المذاهب الأربعة، واقتصرت الحركة الفقهية على إقامة أنواع المباريات الجدلية المثبتة في الجدل والخلافيات المذهبية²⁷.

فالجابري يفسر عرقلة حركة الاجتهاد التراثي بأنها انغلاق، وليست إغلاقاً، وينسب الانغلاق إلى عوامل ذاتية داخل بنية الاجتهاد التراثي، وليس إلى عوامل خارجية آلت إلى غلق وتعطيل عملية الاجتهاد.

²⁴ عيال الله، ص ص 208-209.

²⁵ وجهة نظر، ص 54.

²⁶ وجهة نظر، ص 54.

²⁷ وجهة نظر، ص 55.



ويستعين الجابري بالسلف في نقده القياس عند ابن حزم، حيث يقرأ الجابري إنكار ابن حزم القياس بأنه «تقنين الرأي لا على أساس القياس على مثال سابق؛ بل ينطلق ابن حزم من إثبات حجج العقول، وذلك بإبطال القول بالإلهام والقول بالإمام... والقول إنّه لا يدرك شيئاً إلا من طريق الخبر»⁸². لكنّ الواقع أنّ ابن حزم كان مستشكلاً لمقدار الظنية في عمل القياس، بمعنى أنه يُكيّف القياس بأنه مجموعة ظنون محضة، ويعترض على إعمال الظنون والأهواء الذاتية في التشريع، وهذا الاستشكال يرد بحذافيره على البعد العقلاني المفتوح، الذي يحاول أن يؤسّس له الجابري في مقابل قيود ومحدّدات الخبر، فلا شكّ في أنّ مقدار الظنّية والذاتية أجلى وأظهر في تحكيم العقل المجرّد.

وعلى كلّ حال، إنّ نقد كفاية دليل (القياس) في الاجتهاد الفقهي المعاصر، قد تقدّم في الخطاب الإسلامي الحديث على يد مجموعة من العلماء والباحثين، في مقدّمتهم الشيخ الطاهر بن عاشور، الذي قرّر، أثناء بيانه، حاجة الفقيه إلى الخبرة بمقاصد الشريعة حتى تسعفه في مستجدات الواقع بأنّه: «ليس له [أي الفقيه] مطمع عند عروض كلّ النوازل النازلة، والنوائب العارضة، بأنْ يَظْفَر لها بأصلٍ مماثلٍ في أحكام الشريعة المنصوصة ليقيس عليه، بَله نصّ مقنع يفيء إليه» 29، واستخدم ابن عاشور هذه المقدّمة للمطالبة بتأسيس وتكثيف النظر المقاصدي كآليّة اجتهاد أرحب، وأكثر فعالية في عصرنة الاجتهاد.

لكن ابن عاشور لم يدعُ لإلغاء القياس؛ بل أشار إلى مدى الصعوبة والحرج، الذي قد يعتري الفقيه لو حصر بحثه ونظره على ظواهر النصوص والقياس عليها، لذلك يطالب بالمقاصد كمسلك استدلالي مستقل على وجه تكاملي مع القياس لا بديلاً كليّاً له.

ومن الباحثين المعاصرين د. أحمد الريسوني؛ ذهب لنقد الواقع التاريخي لاستخدام دليل القياس³⁰ من عدة أوجه:

- من حيث تضخّم مكانة القياس والعقلية القياسية على حساب أدلّة أخرى.
- من حيث عمل القياس، الذي أصبح شيئاً فشيئاً يتسم بالسطحية والصورية المتمحورة حول القرائن والأوصاف الظاهرة، على حساب إهمال المصالح، والمقاصد الكلية -التي هي أساس التعليل- والعمومات المعتبرة في الشرع اعتباراً عاماً.

²⁸ الجابري، بينة العقل العربي، ص 515.

²⁹ مقاصد الشريعة، طبعة الميساوي، ص ص 299-300،

³⁰ انظر: تعقيب الريسوني على بحث باروت، الاجتهاد: النص- الواقع- المصلحة، ص 147.



- تنميط عقلية المجتهد و عملية الاجتهاد على الشكلية القياسية المنعكسة سلباً على إضعاف أساس القياس وهو بحث المصالح، والمقاصد الكلية.

لكن هذا النقد لا يتسم بالصفة الجذرية الإقصائية لدليل القياس كما يطالب به الخطاب الحداثي؛ بل هو نقد تصحيحي لحجم وعمل دليل القياس، مطالباً بالانفتاح على الأدلة الأخرى، حيث يتفاعل القياس مع منظومة الأدلة الأخرى دون قصور ولا تقرّد بالاستدلال.

مداخل نقدية لزحزحة ثبات/ سلطة الشريعة والتشريع:

ثمّة مداخل ومفاهيم مركزية اشتغلت، وماز الت تشتغل، في تكوين الشريعة والفقه الإسلامي، وما يتفرّع عنها من تصوّرات، ومواقف، ومفاهيم. وعادةً، يكون الخطاب الأصولي/الفقهي متفرّداً بمناقشة هذه المفاهيم وبنائها وتأطيرها حسب رؤيته التراثية، أو المذهبية، أو حتى الإيديولوجية.

لكنّ الخطاب الحداثي لم يَفتُه التنبُّه إلى أهميّة هذه المفاهيم كمداخل مساعدة على تغيير المفاهيم، والأحكام، والتصورات، المنبثقة عن الشريعة والتشريع في حالته الكلاسيكية.

ومن أبرز هذه المفاهيم، الآتي:

1) الاجتهاد: يحرص الخطاب الحداثي على تحرير عقل المجتهد من القيود والأسيجة التراثية، فيتّجه إلى تفكيك وإعادة تركيب المقدّمات، التي يتشكّل عنها العقل الاجتهادي، ومن تلك المقدّمات: أصول الاستدلال، وقيود اللغة، وحدود النص، وضوابط التأويل، وفهم السلف، وإجماع المتقدمين، وسياج المسلّمات والقطعيات...

- لذلك يطالب الجابري بأن يكون محلّ تجديد الاجتهاد هو: إعادة تأصيل الأصول انطلاقاً من مقدمات جديدة، و «مقاصد» معاصرة، وليس مجرّد استئناف الاجتهاد في الفروع؛ بل لابدّ من بناء منهجيّة جديدة للتفكير في الشريعة عبر إعادة تأهيل عقل المجتهد³¹.

يقدّم الجابري مفهوم الاجتهاد بأنه منهج، قبل كلّ شيء، يرتكز على بذل المجتهد الجهد الفكري، والاجتهاد ليس الأدلّة والنصوص فحسب، أو هو منهج في بذل الجهد الفكري يتنوّع ويختلف باختلاف المشكلات التي يقصد لمعالجتها، والتي تتفاوت بدور ها بحسب الواقع والعصر الذي تحدّث فيه 32.

³¹ وجهة نظر، ص 52.

³² وجهة نظر، ص 53.



فالجابري ينقل مفهوم الاجتهاد من مجرّد الاجتهاد التاريخي/الأصولي، والتنزيلي المنحصر في تحقيق المناط، وتكييف الواقعة عبر النص، أو القياس، ثمّ تنزيل الحكم إلى الاجتهاد المتطوّر المواكب لحاجيات العصر والواقع تأصيلاً وتفريعاً! فالاجتهاد متغيّر نظراً لارتباطه بواقع ومشكلات متغيّرة.

إذاً، الجابري يعمل على ربط فكرة الاجتهاد بمشكلات العصر، ومتغيّرات الواقع، فيعدّ الواقع مُكوِّناً بنيوياً لعملية الاجتهاد، وهو ما يصفه، أو يصطلح عليه بـ»الاجتهاد المواكب». وبناء عليه، مقدّمات وشرائط وأصول هذا الاجتهاد متغيّرة.

والجابري، بهذا التقرير، يرفض تسوير الاجتهاد بالأسوار والقيود التراثية، التي قرّرها الأصوليون في مبحث ضوابط الاجتهاد، وشروط المجتهد.

ويستأنف تحديد مفهوم الاجتهاد بإرجاعه إلى دلالته اللغوية، التي تقرّر أبسط صور الاجتهاد، وهو بذل الجهد الفكري وفق منهج معيّن، ويبقى هذا المنهج مفتوحاً عبر العصور، وخاضعاً لمؤثرات الواقع فحسب!

- ويقدّم عبدالمجيد الشرفي منظوره للاجتهاد المتجاوز «للمُسلَّمات» بقوله: «الاجتهاد المطلوب... تَفكّرُ وتَدبّرُ يهمُّه الوفاء لجو هر الرسالة المحمدية، ولا يخشى معارضة المسلَّمات بدعوى أنّها من المعلوم من الدين بالضرورة» 33!

- ويجعل محمد سعيد عشماوي من مسايرة التطور الاجتماعي الهدف المقصود من تشريع الاجتهاد، فيقول: «إنّ الاجتهاد بالرأي، ومسايرة الأحكام لمقتضى التطور الاجتماعي، هو معنى الشريعة الذي قصد إليه الدين، واستهدفه الشارع الأعظم»³⁴.

2) مفهوم التأويل:

ودار الاشتغال عليه من زاويتين:

- تحرير التأويل من القيود التراثية، كمطالبة محمد الطالبي بقوله: «الوثيقة/النص مُقدَّس والتأويل حر، وحرية التأويل وما يتبعها من خصومات... ضريبة ضرورية لتقدُّم التاريخ»35،

³³ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 9.

³⁴ الشريعة الإسلامية والقانون المصرى، ص 47.

³⁵ عيال الله، ص 79.



- و"كل قراءة فكر يتعامل مع نصّ، فالنصّ واحد، والأفكار متعددة، وهكذا لا مفرَّ من تعدد القراءات بتعدّد الأفكار "³⁶.

"كلُّ منّا يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها"، و"تعدد القراءات للنص قضية حتمية لكلّ نصّ "37،

و فكرة حرية أو تحرّر التأويل تعني تخليص الفهم و عقل المجتهد من المحدّدات و القيود التراثية، كالمعهود اللغوي، و فهم السلف، و أقو ال السابقين، من المتقدمين و الفقهاء...، و نحوها من المحددات الأصولية المتداولة في بحث النصّ و التأويل في المدونات الأصولية.

- ربط التأويل بالمتغيّرات العُرفية، والثقافية، والزمكانية، حيث يدعو عبد المجيد الشرفي إلى تجاوز التأويل المتردّد بين ثنائية اللفظ والسبب إلى المقصد، حتى يكون مبحث المقاصد وسيلة لتأويل مفتوح ومتغيّر، «العبرة ليست بخصوص السبب، ولا بعموم اللفظ معاً؛ بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمّل له يتعين البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل حسب احتياجات الناس، واختلاف بيئاتهم، وأزمنتهم، وثقافاتهم»³⁸.

ومقتضى تحرير التأويل من المحددات هو تمكين نسبية التأويل، وزحزحة ثبات المفاهيم، وتمكين القراءة المعاصرة من الحلول مكانها، وتحديث الفهم، ومن ثَمَّ تعليق الأحكام الشرعية المستنبطة قديماً، كما يصرّح بذلك أركون بشكل مباشر قائلاً: ''مهمّة التأويل... تكمن في تأكيد تاريخيّة الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث''39.

3) المصلحة: وحاول الاتجاه الحداثي تغذية مفهومها من خلال عدّة محاور:

- أنّ المصلحة متغيّرة مطلقاً حسب الظرف والواقع الذي تدور فيه، فيقرر الجابري أنّ المصلحة متغيّرة «تتلوّن بلون الظروف، والمعطيات الحضارية، والتطوّرات التاريخية» 40. ويقول حسن حنفي عن المصلحة: إنّها «أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد، والأحوال، والظروف، وربما العصور والأزمان» 41.

³⁶ عيال الله، ص 100.

³⁷ عيال الله، ص 101.

³⁸ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 80.

³⁹ محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 58.

⁴⁰ الجابري، وجهة نظر، 55.

⁴¹ من النص إلى الواقع، حسن حنفي، (487/2).



- محاولة اختزال مفهوم المصلحة، أو تأطيره في المصلحة المادية، والاجتماعية، والأخلاقية، وما تقتضيه عمارة الأرض، والنهوض الحضاري، مع التغافل عن المقاصد الإيمانية والتعبدية⁴². يقول حسن حنفي: «والمصالح والمفاسد يتعلقان بأمور الدنيا»⁴³.

- ترقية دليل المصلحة أساساً متوحّداً للتشريع، كما يقول حسن حنفي: «فالمصلحة أساس التشريع، وليست أحد مصادره فحسب»44.

- استناد المصلحة على الواقع كأصل مستقل، ومن ذلك قول حسن حنفي: «المصلحة والمفسدة يقومان على العادة والشرع؛ أي يستندان إلى الواقع والنصّ، فيتساوى الأصلان»⁴⁵.

4) التجديد: وهو أحد أهم المداخل والتوطئات التي تفسح المجال للإضافة المعرفية، لذلك يتمسّك به كلّ من يتقدّم برؤية نوعيّة، لاسيّما أن مفردة (التجديد) مفردة إسلاميّة المنشأ والمصدر، ومن داخل التراث الإسلامي، ولم يفوّت الخطاب الحداثي رفع شعار التجديد كتوطئة لأطروحته، لكنّه لم يكتف بتكرار المفردة من غير أن يُضمّنها محتوىً يسهم في دفع النقلة النوعية، التي يبتغيها الهدف الحداثي، كما فعل الجابري الذي ربط مفهوم التجديد بنيوياً بالواقع والمعاصرة.

فالتجديد المطلوب - في نظر الجابري - مرتبط بالمعاصرة والواقعية، وهو إيجاد الحلول العملية لما يطرحه علينا العصر الحاضر من قضايا لم يعرفها الماضي⁴⁶.

ويؤكّد تحديد مفهوم التجديد بقوله: «إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة» 48 ، ويبيّن نوع التجديد المفقود: بأنّه التجديد الذي يساير التطوّر، ويرتبط بالواقع 48 .

⁴² انظر: ظاهرة التأويل، 225.

⁴³ من النص إلى الواقع، (2/ 488).

⁴⁴ من النص إلى الواقع، (494/2).

⁴⁵ من النص إلى الواقع، (2/ 487).

⁴⁶ وجهة نظر، ص 42.

⁴⁷ وجهة نظر، ص 57.

⁴⁸ وجهة نظر، ص 49.



ويذهب حسن حنفي إلى التحديد ذاته لمفهوم التجديد بقوله: «التجديد إعادة تفسير التراث، طبقاً لحاجات العصر» 4. كما يربط مفهوم التجديد بمفهوم التراث بجامع التغيّر والتطوّر، لذلك يصف التراث بأنه: «مجموع التفاسير التي يعطيها كلّ جيل بناء على متطلّباته» 50.

5) المقاصد:

اشتغل الخطاب الحداثي على المدخل المقاصدي لتجاوز عقبة الركود الفقهي، وتجاوز إعاقة أصول الاستدلال التراثية/القديمة لحركة المعاصرة والواقعية الفقهية، فكانت القراءة المقاصدية من أكثر المداخل إقناعاً وملائمةً لمخاطبة العقل الإسلامي/العربي.

و على الرغم من أنّ المقاصد في الأصل هي أداة تراثية النشأة والمصدر إلا أنّ الخطاب الحداثي تقبّلها لعدّة اعتبارات؛ لأنها تجري مجرى الفلسفة والبرهان، وليست بحرفيّة النصوص، ولواقعيّتها، وكونها أقدر الأدوات لزحزحة سلطة الثبات والسيادة للفهم التراثي المتقدّم على النصوص.

وقام الخطاب الحداثي بتسليط القراءة التاريخية على المقاصد، وجعلها متغيّرة، وأخضع المقاصد للتفسير والقراءة التاريخية الظرفية، كذلك، كما هو الحال مع النصّ، فما كان مقصداً صالحاً في زمن وظرف ومجتمع معيّن لا يلزم أن يكون صالحاً لزمان ومكان آخر، وهو مقتضى متابعة تحديث الواقع، الذي يعني الاستمرار في التغيّر استجابةً لمطالب الحداثة التي هي، على أحد مفاهيمها، عملية تغيير مستمرة.

يقول الجابري: «ولكل عصر ضروراته الخاصة» 51.

ويقول محمد الشرفي، بعدما قرّر أهميّة التأويل المقاصدي: «... ويقضي هذا البحث بإدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت، لمرور الزمن وتغيّر الأوضاع، غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغيير ها⁵².

ويؤكّد حسن حنفي ذلك، فيقول: «ولا يمنع أن تكون المصلحة والمفسدة أموراً إضافية تختلف باختلاف الأفراد، والأحوال، والظروف، وربّما العصور والأزمان»53.

⁴⁹ التراث والتجديد، ص 13. وانظر متابعة نصر أبو زيد له في كتابه: مفهوم النص، ص ص 18-19.

⁵⁰ المصدر السابق، ص 19.

⁵¹ وجهة نظر، ص 64.

⁵² الإسلام والحرية، ص 124.

⁵³ من النص إلى الواقع، (487/2).



ويترتب على أرخنة المقاصد، هكذا بإجمال، إلغاء أو تقليص المقاصد المطلقة المتعالية على التاريخ، ويشكّل على هذا التقرير مقدّمة أساسية في بنية المقاصد، وهي أن المقاصد الكبرى الكليّة، في عامتها، مبنية على القيم، والمبادئ، والكليّات، وليست مجرد جزئيات تابعة لظروف وأحوال وأحكام متغيّرة.

من الممكن إعادة النظر في هذه الفكرة على مستويين:

- في مستوى المقاصد الخاصة والجزئيّة، لا المقاصد العليا الكليّة، التي تتّصف بخاصيّة الإطلاق نظراً لخاصيتها الكونية القيمية.

- في مستوى البحث في إمكانية تجدد مقاصد إضافيّة، باعتبار تطوّر الوقائع والمستجدّات، وحدوث النوازل؛ التي تستدعي نظمها ضمن مقاصد تحكّم جزئيّاتها، وهذا كلّه على افتراض وجود فراغات مقاصديّة لا يمكن أن تنخرط ضمن المقاصد المستقرأة سابقاً.

ولعلّ الجابري حاول أن يمارس شيئاً من التحديد والاستدراك على الطرح الحداثي في باب المقاصد، فقال، في بيان وجه استدلاله باجتهادات عمر الفاروق -رضي الله عنه- التي يصعّد العديد من الباحثين الحداثيين من خلالها المطالبة بتجاوز النص، استدلالاً بما فهموه ووظفوه من الاجتهادات العُمريّة، إلا أنّ الجابري يستدرك في مطالبته قائلاً: «... وهذا لا يعني أنّ الشريعة يجب أن تتغيّر بتغيّر المصالح. كلا، الشريعة ثابتة ومطلقة؛ لأنها إلهية, ولكن بما أنّ قصد الشارع هو جلب المنافع ودرء المضار, وبما أنّ المنافع والمضار أمور نسبيّة تتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال, فإنّ «التطبيق» وحده هو الذي يجب أن يتغير بتغير المصالح. فالأمر، إذاً، لا يعني «تعطيل» النص؛ بل يعني تأجيله فحسب بالتماس وجه آخر في فهمه و تأويله» 54.

وربّما يثبت هذا النقل درجة من الاختلاف وعدم التطابق في الخطاب الحداثي في مواقفه ونهاياته حول المقاصد والتشريعات.

قسم الدراسات الدينية 20 قسم الدراسات الدينية

⁵⁴ الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 45.



مآلات التنظير الحداثي لمفهوم الشريعة والتشريع، أو خصائص الشريعة بالمفهوم والتقرير الحداثي:

يمكن استخلاص جملة من النهايات والمحدّدات، التي يؤول لها التنظير الحداثي لمفهوم الشريعة ومصادرها، حيث ستتحوّل صورة الشريعة بأبعاد جديدة، منها:

- التغيير والتطوير المستمر، وذلك على أساس تقرير نسبية التشريع حسب الإطار الواقعي المتغيّر، أو تغيّر الأحكام بحسب تغيّر الواقع.

يقول محمد سعيد عشماوي: "إنّ الاجتهاد بالرأي، ومسايرة الأحكام لمقتضى التطوّر الاجتماعي، هو معنى الشريعة الذي قصد إليه الدين، واستهدفه الشارع الأعظم"55.

- الإلهام والإرشاد دون إلزام، نتيجة حصر وقصر الشريعة في المستوى الأخلاقي والقيمي دون تفاصيل تشريعيّة، ودون صفة إلزامية، وذلك عبر تحييد تأثير الشريعة على المجال العمومي حتى تصبح الشريعة خياراً فردياً غير ملزم للمجتمع.

وهذا المآل هو نتيجة محاولات تهميش دور النص، بإطلاق، في التقصيد والتشريع. ولاشك في أن مآل النص الشرعي في التقرير الحداثي ينتهي إلى أن يصبح نصّاً مُلهماً مُرشداً مُوجهاً فحسب نحو أقوال وأمثال الحكماء والقدماء، مع تنحية ونزع صفة الإلزام لتشريعاته الجزئية، لا سيما بعد ربطها بالظرف التاريخي الذي نزلت فيه.

- غلبة النزعة المادية، عبر إهمال أو تأخير رتبة المقاصد الروحية والأخروية، بالمقارنة بإعلاء وتنصيب المقاصد المادية كمركز للشريعة والتشريع، أو أنسنة الشريعة بالمادية، وتجفيف الروح من الإنسان، وتسليع الأشياء، كما يُعبّر المسيري؛ لذلك يلحّ بعض المفكرين، كه عبدالرحمن، على البُعد الروحي والإيماني، ويكرّر القول بأهميّة التزكية والعقل التزكوي.

أبرز الإشكالات المنهجية في الخطاب الحداثي حول الشريعة والتشريع:

- تفريغ الشريعة من المضمون والمحتوى المُقدّس، عبر محاولة الربط القصري والحصري للتشريعات بالظرف الزماني والمكاني، ويظهر ذلك جلياً في المحاولات المتكرّرة لدراسة الأحكام الشرعية على ضوء الواقع الذي نزلت فيه، لذلك يحرص الخطاب الحداثي على ربط العديد من الأحكام الشرعية بالموروث

www.mominoun.com 21 قسم الدراسات الدينية

⁵⁵ الشريعة الإسلامية والقانون المصري، ص 47.



والأعراف، التي كانت عند العرب، ويفسّرون جملة من أحكام الشريعة بأنّها نزلت مناسبة للواقع العربي ذي الطابع البدوي والصحراوي، حينذاك56!

والمتحصّل من هذا الربط الظرفي والقسري توسيع نظرية النسبيّة في صلاحية الأحكام الشرعية، وإضعاف قيمة وقوة الثوابت والقطعيات، وتقليص دائرتها لحساب المتغيرات والمظنونات.

والمشكل في التقرير الحداثي تحويل، أو ترقية تأثير الواقع من مجرّد مؤثّر بنيويّ يجب اعتباره عند القراءة والتأويل، إلى سلطة معرفية مُتحكِّمة وغالبة على باقي الأصول. يقول الجابري: «إن العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»⁵⁷.

فليس الإشكال في ضرورة اعتبار الواقع مؤثراً منهجياً في التأصيل، والتدليل، والتأويل، والتنزيل، إنّما المشكل مع الرؤية الحداثية للواقع هو في مرتبته، وعلاقته بباقي الأدلة، والأصول، وحدود تأثيره.

- والأطروحة الحداثية حول الشريعة والتشريع مجملة مطلقة كليّة تتعامل مع التشريعات وكأنّها كتلة واحدة، ومرتبة واحدة.. ولم تسمح بنوع من التفصيل والتفريق ولا الضبط والتأطير.. بخلاف التأصيل الفقهي/الإسلامي، في الماضي والحاضر، الذي تناول «الموقف النصّ» على عدة مستويات:

مستوى الثبوت بين الصحيح، والضعيف، والمتواتر، والآحاد، ثمّ مستوى الدلالة بين القطع والظن، والظاهر والمؤول، والمنصوصة وغير المنصوصة، ثمّ مستوى المجال الوظيفي بين العبادات، والمعاملات، والعادات، ثم مستوى درجة المسألة في سُلّم أولويات الشريعة بين الأصل والفرع، والكلّي والجزئي، والكبيرة والصغيرة.. ومستوى الثابت والمتغير، والمقدس والبشري... هذه المستويات فيها حفر معرفي دلالي متقدّم ومعقّد، لكن أصابه الجمود والتهميش بفعل التقليد والجدل المذهبي، والبحث التقليدي المستنسخ، الذي شكل أسيجة دو غمائية تاريخية لا تستحق صفة الإلزام المقدّس، كما هو الحال للنص الشرعي المؤسّس.

- تأثير التبعيّة الحضارية، حيث يشير الجابري إلى مدى ضغط الحضارة المعاصرة على تبعية المفكر، للمطالبة بتجديد شمولي للعقل العربي/الإسلامي، فيقول: "إن الحضارة المعاصرة، التي نعيشها، ليست من

⁵⁶ انظر: الجابري، وجهة نظر، ص 61، وخليل عبدالكريم في كتابه: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ص 204، يقول: "... من الأوامر والنواهي في الإسلام، بداهة -باستثناء أساسيات الدين وأركانه الخمسة التي بُني عليها- ما ارتبط تماماً بالأوضاع الاجتماعية، التي كانت سائدة؛ بل مهيمنة- آنذاك". وانظر: كتاب خليل عبدالكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، الذي حاول فيه الكشف عن الموروث العربي الذي ورثه الإسلام عن عرب الجزيرة على حدّ قوله، (ص 9). ثم دعا إلى ضرورة دراسة المجتمع العربي قبيل الإسلام لفهم جذور التشريعات الإسلامية.

⁵⁷ الجابري، تكوين العقل العربي، ص 24.



جنس الحضارة التي عرفها أسلافنا، وهي ليست من صنعنا؛ بل هي من صنع غيرنا، ونحن إنّما تابعون فيها، ومواجهة هذه الحضارة تتطلب فكراً جديداً تماماً، وأساليب جديدة تماماً³⁸⁶.

وهذا التأثير يدفعنا إلى التساؤل حول حقيقة (الواقع المعاصر) المتكوّن والمؤثّر في التصوّرات والمواقف التي تُحاكم الشريعة والتراث. أهذا الواقع نتيجة طبيعية عفوية للتطور البشري، وتراكم تاريخي طبيعي، أم أنّ هناك عوامل أخرى شكّلت واقعاً مصنوعاً بفعل عوامل غريبة عن التراكم العربي والإسلامي، ثمّ أنتجت واقعاً تحوّل لحاكم ذي سلطة معرفية ضاغطة على العقل العربي/الإسلامي اليوم.

- إقامة علاقة تقابل وتعاند بين المعاني الإنسانية، والتشريع الإسلامي، مغالطة فاسدة، وتزييف منهجي يغذي الصراع الإيديولوجي، والخندقة الفكرية، على حساب الحقيقة الموضوعية، والمصلحة العامة.
- عدم اعتبار مدى تأثير نوازع الإنسان على قراره، ورأيه، وحاجته لمكمّل، ومعين متعالٍ على المؤثرات الحياتية، والنقص الدنيوي، وهو ما يتحقّق في الوحي...فكما أنّ هناك جانباً ثابتاً في الإنسان كنوازعه ومشاعره، فكذلك الوحى السماوى لا يمكن أن تتحرّك دلالته بناءً على متغيرات أرضية.
 - إقالة خاصيّة الإلزام من التشريعات يفضى إلى العدمية والفوضوية.
- تسليط الأهواء الذاتية، والمزاجية الذوقية على التشريعات، تحت مسمّى الأنسنة يفسح المجال بإطلاق الأنسنة التأويل، أو حرية التأويل.
 - تأثير الصراع الأيديولوجي في مفهوم الشريعة من خلال: الاختزال والانتقائية.

فالاختزال وقع فيه طرفان يتمتّعان بصفة التطرُّف الإسلامي والعلماني، حيث اختزل مفهوم الشريعة في تطبيق الحدود، وأحكام المرأة، حتى أصبحت شعاراً صراعياً.

ملامح في الرؤية الإسلامية لمفهوم الشريعة:

تتميماً للفائدة، يمكن تسجيل لمحات من الخصائص والمقدمات والمبادئ، التي تشكّل مفهوم الشريعة في الخطاب الإسلامي. ولا شك في أنّ هناك تفاوتاً كذلك في قراءة مفهوم الشريعة بين أطياف التيار الإسلامي، لكنّ ثمّة مشتركاتٍ في المصادر والمنطلقات تشكّل مقاربة مشتركة، ويبقى الخلاف في توظيفها والاجتهاد داخل هذا الإطار.

www.mominoun.com 23 قسم الدراسات الدينية

⁸⁸ الجابري، وجهة نظر، 42-45، بتصرّف.



ولعل ابن القيّم (ت: 752هـ) قد وُفّق في صياغة أبرز المحدّدات للشريعة والتشريع في الإسلام، من خلال عبارته السائرة: "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، وحكمة كلّها، ومصلحة كلّها، فكلُّ مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة؛ وإن أُدخلت فيها بالتأويل، 59%.

يُلاحَظ أنّ ابن القيّم وضع محدّدات إنسانية لمضمون وجو هر الشريعة، وهي:

العدل، الرحمة، المصلحة، الحكمة.

وأبان عن أنّ طبيعة التشريع الإسلامي تتقصد الإنسان في حياتيه الدنيوية والأخروية، مع استحضار حالة العبودية لله!

ولعلنا نورد بعضاً من هذا الخصائص بإجمال لضيق مساحة البحث، وإلا فإنّ التفصيل فيها يحتاج إلى بحوث مستقلة. ربّما يمكننا الحديث عن عدة مستويات في التأصيل لمفهوم الشريعة والتشريع:

- المستوى التأسيسي/القِيَمي: وتندرج تحته مجموعة من الخصائص، أشار إلى بعضها الشيخ المقاصدي الطاهر ابن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، وهي:
- الطابع الفطري للشريعة الموافق لطبيعة الإنسان في مستواها الفطري، وما يتعلّق به من عقلانية، ويترتّب عليه من مقتضيات حضارية شرحها ابن عاشور في مبحث طويل، نقتطف منه قوله: "وصف الشريعة الإسلامية الأعظم هو الفطرة:

قال الله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسَ لاَ يَعْلَمُون)[الروم: 30].

والفطرة: الخِلقة؛ أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق...، ظاهراً وباطناً؛ أي جسداً وعقلاً...، فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية؛ لأنّ الإسلام عقائد وتشريعات، وكلّها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل، ويشهد به...

قسم الدراسات الدينية 24

⁵⁹ ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقعين، (333/1).



... وهي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، فهي المراد من قوله تعالى: (فطرت الله التي فطر الناس عليها)[الروم: 30]، وهي صالحة لصدور الفضائل عنها...

ومعنى وصف الإسلام بأنّه فطرة الله أنّ الأصول، التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة...والأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمر ان العالم، وهي، إذاً، الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه. وهي، إذاً، ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله.

... ونحن، إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع، نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة، والحذر من خرقها، واختلالها...

ويتفرّع لنا من هذا، أنّ الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة، والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها، أو اختلط بها. والحضارة الحقّ من الفطرة؛ لأنّها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة؛ وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة؛ لأنّها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة؛ لأنّها متولّدة من التفكير. وفي الفطرة حبّ ظهور ما تولّد من الخلقة.

وإذا تعارضت مقتضيات الفطرة، ولم يمكن الجمع بينها في العمل، يُصار إلى ترجيح أو لاها وأبقاها على استقامة الفطرة 60 .

- الاعتدال والسماحة والتوسّط، يقول ابن عاشور: «السماحة أولُ أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها.

السماحة: هي السهولة المحمودة فيما يظنّ الناس التشديد فيه، ومعنى كونها محمودة أنّها لا تفضي إلى ضُرٍّ أو فساد...

... إنّ حكمة السماحة في الشريعة أن جعل الله هذه الشريعة دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلة، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها، ومن الفطرة النفور من الشدّ والإعنات، قال الله تعالى: (يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا) [النساء: 28]، وقد أراد الله تعالى- أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عامة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً...

قسم الدراسات الدينية 25 قسم الدراسات الدينية

⁶⁰ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: الميساوي، ص ص 259-264.



وقد ظهر للسماحة أثرٌ عظيمٌ في انتشار الشريعة، وطول دوامها، فعُلم أنَّ اليُسر من الفطرة؛ لأنّ في فطرة الناس حُبُّ الرِّفق...»61.

- العدل و الرحمة، وسبق في هذه الخاصية نقل نصّ ابن القيّم، الذي يقرّر مدى مركزيّة هاته الخصائص في جو هر الشريعة وحقيقتها.

- العبودية لله تعالى، وتحرير الإنسان بتوحيد العبادة، والاعتقاد لله رب العالمين.
- الحرية، أبرز آفاق الإنسانية المعاصرة، يقول في تقريرها الطاهر بن عاشور، بعدما استعرض المعنيين المشهورين لمصطلح الحرية:

«... وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مراداً للشريعة؛ إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة؛ وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تَقرّر أنّها من مقاصد الشريعة. ولذلك قال عمر رضي الله عنه: «بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»؛ أي فكونهم أحراراً أمرٌ فطري.

وأمّا المعنى الثاني فله مظاهر كثيرة هي من مقاصد الإسلام، وهذه المظاهر تتعلّق بأصول الناس في معتقداتهم، وأقوالهم، وأعمالهم، ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرّفين في أحوالهم، التي يخوّلهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحداً. ولكلّ ذلك قوانين وحدود حدّدتها الشريعة، لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها.

فحرية الاعتقادات أسَّسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة، التي أكْره دعاةُ الضلالة أتباعَهم ومريديهم على الاعتقاد بها دون فهم، ولا هدى، ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحقّة، ثمّ بالأمر بحسن مجادلة المخالفين، وردّهم إلى الحق، بالحكمة، والموعظة، وأحسن الجدل، ثمّ بنفي الإكراه في الدين.

أمّا حريّةُ الأقوال، فهي التصريح بالرأي، والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي.

وأمّا حريّة الأعمال، فهي تكون في عمل المرء في خويصته، وفي عمله المتعلّق بعمل غيره.

ثم إنّ للشريعة حقوقاً على أتباعها تُقَيَّدُ حريةُ تصرفاتهم بقدرها، وذلك في صلاحهم في الحال، أو في المستقبل...

قسم الدراسات الدينية 26

⁶¹ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ص 268- 271.



ومتى تجاوز المرْءُ حدودَ حريته في هذا النوع، أوقِفَ عند الحدّ الشرعي...واعلم أن الاعتداء على الحرية نوعٌ من أكبر أنواع الظلم»62.

- المستوى المنهجي/التشريعي: والمقصود به بيان الخصائص الكليّة، التي توجّه العقل المنهجي والاجتهادي المنتج والمستنبط لتفاصيل الشريعة، ومنها:
- الصلاحية والشمول لكلّ زمان ومكان، وذلك لمصدر ها الذي يتمتّع بخاصّية التعالي على التاريخ و هو الوحى، و هذا مقتضى التسليم والإيمان بديانة الإسلام.
- المصلحة والحكمة، وقد تقدّمت عبارة ابن القيّم في تأكيد هذا المعنى، ومن العبارات الرائجة كذلك "أينما كانت المصلحة فثمَّ شرع الله"، وهي ذات دلالة على درجة التأثير البنيوي للمصلحة والحكمة في حركة التشريع تأسيساً وتشغيلاً، ولا يعني ذلك الإطلاق عدم مراعاة دلالة الأدلة الأخرى التي من أجل الموازنة في تحقيق المصلحة الحقيقية العامة، وليست الفردية المبنية على الذاتية والهوى الخاص.
 - الواقعية، وثمّة دلائل وقواعد متعدّدة بهذا الشأن يطول حصر ها، ويضيق عنها المقام.

ولعل فتح باب الاجتهاد في التشريع، والاستنباط له، دلالة على واقعية الشريعة وإنسانيتها، ويمكن الاستدلال بأصول الإباحة، والبراءة الأصلية، ونحوها من القواعد التي تعطي بُعداً من الحريّة في حركية الفقه والتشريع.

- الحاجة إلى الضبط والتحديد في التشريع لحماية الإنسان من داعية هواه، وقد عقد الطاهر بن عاشور فصلاً بعنوان: نوطُ التشريع بالضبط والتحديد 63، أبانَ فيه عن هذه المنهجيّة السائرة في التشريع الإسلامي، ثم قال: «ولقد تنزّ هت الشريعة عن ألا تكون أحكامها منوطة بالانضباط، فإنّ من صفات حكم الجاهلية، الذي حذّر الله منه في قوله تعالى: (أفحكم الجاهلية يبغون)[المائدة: 50]= عدَمَ الانضباط؛ إذ كانت أموره تجري على خواطر تعرض عند وقوع الحوادث» 64.

والحاجة إلى منهجية الضبط والتحديد ليست تحكّماً في الرأي، ولا تسييجاً للخلاف، كما قد يفهمه الخطاب الحداثي؛ بل هو حاجة منهجية لضبط الخلل المتوقّع من الأفكار المطلقة، ومحاولة سدّ الثغرات، التي قد تدخل

⁶² الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ص 391-400.

⁶³ المصدر نفسه، ص 371.

⁶⁴ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ص 371، 372.



منها المفسدة، ولمقاربة خلاف الرأي وتنوّعه حتى لا يفضي إلى تنازع، وتشرذم، وتحكّم للأهواء، والشريعة في معهودها تحرص على الضبط بالنصّ تارةً، وبالعادة، والفطرة، ونتاج العقول الصحيحة، تارةً أخرى.

المستوى التنزيلي/التنفيذي:

ثمّة مستوى من خصائص الشريعة يفوت إداركه عند من يقدّم الشريعة وهو مستوى تنزيل الأحكام على الواقع، حيث تمتّع التشريع الإسلامي بمجموعة من الخصائص؛ التي يجب مراعاتها عند محاولة تنفيذ أحكام الشريعة، وقد قرّر علماء أصول الفقه مساراً من مسارات الاجتهاد وهو (تحقيق المناط)، وظيفته الأساسية تكثيف الاجتهاد في كيفيات التطبيق، والتنزيل التشريعي، وقياس درجة الملائمة والمناسبة بين الأحكام المقرّرة في الشرع، والواقع المراد تنفيذ الأحكام فيه.

ومن أبرز هذه الخصائص:

- المرونة، وتظهر هذه الخاصية في العديد من التشريعات، والقواعد الشرعية، التي تذهب إلى التيسير، والترخيص، ورفع الحرج

فمن دلائل المرونة الفقهية: تأصيل مركزية المباح، وغلبته، وأكثريته، في التشريع الإسلامي.

ومن دلائل المرونة: ربط كثير من الأحكام بالمصالح، وبفقه الموازانات.

و من دلائل المرونة: ربط تنفيذ الأحكام بمدى الاستطاعة و القدرة.

ومن مظاهر المرونة: مراعاة خلاف الفقهاء عند بعض المذاهب الفقهية.

ومن دلائل المرونة: تحويل كثير من الأحكام من درجة العزيمة إلى الرخصة، تخفيفاً ورفعاً للحرج.

- اعتبار الأعراف، وتحكيم العادات، في بعض التشريعات كما في قاعدة (العادة مُحكّمة).
 - قاعدة الاحتياط، وقاعدة سدّ الذرائع وفتحها.
 - التوازن والموازنة من وجهين:

بين الروح والمادة.

وبين الحزم والتيسير في التنفيذ.



هذه نماذج سريعة لتعدُّد مستويات خصائص التأسيس والتشغيل للشريعة والتشريع مازالت بحاجة إلى مزيد من التكميل، والتفصيل، والاستدلال، تضيق عنها مساحة المقام.

و لاشك في أنّ الخطاب الإسلامي يتفاوت، في تصوّر اته، وتوظيفاته، وتحديداته لهذه الملامح والخصائص، فلا يعني إيرادها ونظمها أنّها محل اتفاق وإعمال في الواقع الإسلامي المعاصر، لكن دلائل الإسلام، وعلماء الشريعة المحقّقُون، لهم من المقولات والتقريرات، التي تكشف عن البُعد الفلسفي والمنهجي في الشريعة والتشريع. لكنْ كثيراً ما يغيب هذا المستوى الفلسفي بسبب غلبة البحث الجزئي، والقراءة التجزيئية للشريعة، بعد تفشي التقليد، وغلبة نزعة الصراع، والغلو والتعصب المذهبي والإيديولوجي.



خاتهة:

يتوجّب على القراءة الحداثية للتراث عموماً، وللشريعة ومضامينها ومقاصدها خصوصاً؛ أن تتعمّق أكثر في فهم أطروحات العلم الإسلامي، وأبعادها المعرفية، وأصولها المنهجية، وغاياتها.

وكثيراً ما يخطئ الخطاب الحداثي حينما يتحدّث عن الشريعة بإجمال وإطلاقية تتجاوز كلّ درجات المقدّس، وتعتدي على المسلّمات والقطعيات، التي تمثّل أساس الهوية الشرعية الإسلامية، فيجب على من يمارس النقد والتفكيك أن يراعي التفاوت والتفصيل بين مراتب الشريعة، وأنواع التراث ودرجاته، حتى يمارس النقد بشكل أكثر إنصافاً، وموضوعية، وإقناعاً.

وعند الحديث عن الشريعة يلزم التفريق بين الشريعة المنصوصة القطعية الثابتة غير القابلة للتأويل، وبين الشريعة الظنية المظنونة المتغيّرة القابلة للتأويل.

ويجب التفريق بين الشريعة المستفادة من النصوص الشرعية المقدّسة، وبين التراث الفقهي الذي أنتجه الفقهاء؛ فما أنتجه الفقهاء جزء من التشريع الإسلامي، لكنّه يبقى في حيّز الاجتهاد البشري المحتمل للخطأ، أو للقراءة الظرفية، والقابل للنقد والمراجعة والتصحيح.

فالشريعة، في مستواها القانوي، ليست اجتهادات الفقهاء وآراءهم فحسب؛ بل هي أعمّ وأشمل، واجتهاد الفقهاء جزء من الشريعة قابل للتحوّل والنقد والتجاوز.

في المقابل، لا شكّ في أنّ إخضاع مصادر الشريعة للقراءة الظاهرية والحرفيّة بإطلاق سيضرّ، ويضيّق مساحة وحركة الاجتهاد المصلحي/المقاصدي، وربّما يهدّد مبدأ واعتقاد صلاحية الشريعة، كما يصرّح بذلك ابن عاشور بقوله: «وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نَوْطَ أحكامها...، وهو موقف خطير يُخشى على المتردّد فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحَها لجميع العصور والأقطار»65.

⁶⁵ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 242.



المراجع:

- خالد السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر.
- الصادق بلعيد، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام
 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ.
 - العشماوي، الشريعة الإسلامية والقانون المصري،
 - العشماوي، أصول الشريعة.
- العشماوي، أصول الشريعة، ص 113. وانظر له: جوهر الإسلام، ص 21.
 - خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية.
 - الجابري، تكوين العقل العربي، ص 24.
 - محمد أركون، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
 - الجابري، وجهة نظر
 - من النص إلى الواقع، حسن حنفي.
 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة

MominounWithoutBorders

f

Mominoun



@ Mominoun_sm

مهمنه نوالبطات والأبطات والأبطات والأبطات والأبطات والأبطات والأبطات والأبطات والأبطان والمنطان والمن

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الماتف : 44 212 537 77 99 با

- الفاكس : 21 88 77 73 537

info@mominoun.com

www.mominoun.com