بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 11 ديسمبر 2018

حضور الشاطبي في الدراسات المعاصرة من خلال إشكال التأسيس للمقاصد

رشيد بنعلي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخّص:

غنيّ عن البيان أنّ الدراسات الفقهية تعرف طفرة سواء من حيث الموضوع أو من حيث المناهج، بل إنّها تعرف طفرة أكبر من حيث الجرأة في مساءلة النص في بعده التاريخي، ومن هنا تأتي دراستنا للشاطبي بوصفها امتدادا لدراسات كثيرة تناولت التراث الإسلامي سعيا منها لأجل موقعته ضمن سياق حضاري وتاريخي فاعل يساعد في تحقيق النهضة المنشودة. ومن هذه الزاوية يحضر الشاطبي ضمن سياقات وسجالات نظرية متعددة ومتفاوتة، بل إنه يحضر باستمرار بوصفه أحد ركائز الحلول الممكنة في مد جسور الماضي بالمستقبل. وبناء عليه يكون بحثنا هذا محاولة جديدة لتسليط الضوء على مدى سداد هذا الرأي.

لقد كان الشاطبي من السبّاقين إلى القول بمفهوم المقاصد موجّها قيميا في التشريع (الشريعة)، بمعنى بوصفها محدّدا للغايات الشرعية بدل النظر في علل الأحكام سواء منها المنصوصة أو المستنبطة، حيث يتبادر إلى الذهن أنّ المقاصد هي تحرير للفعالية النظرية التشريعية من قيود النصية التي تثقلها نحو بناء نسق تشريعي أكثر تحرّرا وتعبيرا عن الإرادة الإنسانية بما هي إرادة متحولة.

لهذا، نتناول في هذا البحث إشكال التأسيس للمقاصد في تقاطعاته مع مفاهيم وآليات تشريعية أخرى ذات أهمية، كما نتناوله من زاوية الأثر أو المقصود الاجتماعي والسياسي لهذا التوجّه. إضافة إلى تضارب المواقف النظرية والمذهبية التي طالت الشاطبي وبالتالي طالت الحكم على مشروعه العلمي، متسائلين في نفس الوقت: ألم يتمّ تحميل هذا المشروع أكثر مما يحتمل بمعنى أنّ الباحثين أسقطوا عليه انتظاراتهم التي يحتملها النص في تاريخيته.

وكيفما يكون الوضع، فحضور الشاطبي في الدراسات المعاصرة حضور لا يمكن إغفاله، بل على العكس من ذلك يجب العمل على إعادة ترتيبه ليحتل المكانة الجديرة به دون تهويل أو تبخيس، ودون تضخيم للانتظارات حتى لا نرهن مرّة أخرى فكرنا وتاريخنا لعوامل لا تفيد في تخليصها.

تقديم:

يتّفق جلّ الباحثين في مجال أصول الفقه على كون البداية الأولى كانت مع الشافعي (204 هـ/ 819 م)، غير أنّ سؤال البداية والنشأة لهذا العلم في الغرب الإسلامي ربما يكون له وضع مختلف. فكيف ذلك، خصوصا وأنّ موضوعنا الأساس مرتبط بالشاطبي، بوصفه امتدادا متقدّما لهذه البداية، وإن كان مشروعه النظري في المقاصد يهدف إلى الارتكان إلى الموروث الأول عند الشافعي، إضافة إلى أنّ متعلق النظر هنا هو: العقلانية التشريعية، وهو الموضوع الذي يسير بنا وجهات متعددة علينا أن نسلكها جميعا. ومنها، ضرورة بيان لماذا اختيار الشاطبي تحديدا دون غيره في سياق الغرب الإسلامي.

كما نجدنا ملزمين في هذا الفصل، بضرورة الانفتاح المجمل على مجموعة من القضايا الأصولية بوصفها مرتكزات النظرية التشريعية المقاصدية، ولسنا نحتاج ها هنا تبريرا، فكما قلنا أعلاه، فالشاطبي يشكّل امتدادا، منهجا وموضوعا، لتقليد علمي يمكن رصده طيلة خمسة قرون منذ الشافعي وحتى لحظته. هذا الانفتاح سيدعونا إلى تبنّي نوع من المقاربة التركيبية لأهم أسس ومرتكزات النظرية الأصولية، وذلك لسببين: أولهما أنّ لنا عودة لهذه المفاهيم بتمحيص حين مقاربة نظرية المقاصد تحديدا، وثانيا لأنّ التفصيل فيها سيخرجنا عن منحى البحث نحو تكرار شنيع وثقيل. لهذا، نرتئي الاكتفاء بالمقاربة التركيبية على اعتبار أنّ التفصيلات لا تفيدنا بالقدر الذي قد تبدو عليه.

لقد كان اختيار الشاطبي موجّها تحديدا بمدى حضوره في الدراسات المعاصرة، هذا الحضور الذي يمكن وسمه بالحضور الإيجابي، على اعتبار أنّ أغلب الدارسين، وإن لم يكونوا جميعا، يرون في مشروعه «المقاصد» مشروعا رائدا في مجال علم أصول الفقه. فكيف هو هذا الحضور فعلا، وهل يمكن التسليم بأنّ الشاطبي يمثّل فعلا تلك المنارة المسترشد بها في مجال أصول الفقه؟ على اعتبار أنّ من بين مهام علم أصول الفقه، بما هو علم شرعي، أن يقدّم ما يمكن من حماية للوضع المجتمعي والسياسي.[1] على أن نحدد لاحقا مقصودنا من فعل التشريع.

ولأنّ ضرورة تحقيق نوع من الفهم المطابق لواقع علم أصول الفقه يقتضي الاعتماد على رؤية تاريخية تتبع مسار تشكل هذا العلم، وهو ما يثيره عدد من الباحثين، وما دام هدفنا النظر في مآل علم الأصول مع الشاطبي، وهو المآل الذي أفرز نظرية أصولية موجّهة بمقاصد الشريعة التي تهدف إلى توجيه نظر الأصولي كما توجه الفعل التشريعي في كليته، خصوصا وأنّ النظرية المقاصدية تهدف إلى أن تلعب دور الضابط الموجّه للواقع المجتمعي (التشريع) في شقيه السياسي والقيمي، فإن النظرة التاريخية الشمولية

1 وهو الطرح الذي يذهب إليه أغلب الدارسين؛ أي اعتبار أنّ الوظيفة الرئيسة لعلم أصول الفقه هي لعب أدوار اجتماعية وسياسية أكثر مما هو منوط به من أدوار علمية، وهو الطرح الذي يسير فيه: عبد المجيد الصغير، والطاهر ابن عاشور، ووائل حلاق، وتحضر هذه الدراسات في سياق هذا التقديم.

تصبح أداة الفهم الأولى، خصوصا وأنّ النقاش الأصولي نقاش مفهومي من جهة وتصوري من جهة أخرى، كما أنه نقاش يحتضن مادة تثير الكثير من اللبس في عملية الفهم، وهي الفقه. من ثمّة، وبدل التساؤل عن السياق التاريخي الذي أفرز منطق التشريع منذ ما قبل لحظة النشأة عند الشافعي[2]، يكون من الأولى التساؤل حول دلالة الخطاب الأصولي ومقاصده خصوصا عند لحظة التأسيس مع الشافعي التي تعد الغاية المستمدة من طرف الشاطبي حسب بعض الدارسين؛ بمعنى أنّنا هنا أمام تساؤلين، أو منظورين: الأوّل، توفيقي نظري، والثاني، سياسي اجتماعي.

التأسيس للأصول، انتصار للمذهبية السياسية والاجتماعية قبل تأسيس العلم:

يناقش هذا المقطع من البحث قضية التأصيل لنشأة علم أصول الفقه، وتوقفنا عندها مردّه، كما أسلفنا التقرير فيما قبل، إلى أنّ البعض يدّعي أنّ مشروع الشاطبي كان يهدف من بين ما يهدف له، تخليص علم الأصول من الشوائب التي لحقته إبّان مساره الطويل منذ إدريس الشافعي على اعتبار أنّ الشافعي هو المؤسّس الأول، وعلى اعتبار أيضا أنّ المعين النظري الصافي لهذا العلم يكمن تحديدا في لحظة الشافعي، فهل تقرّ كل القراءات في تاريخ علم الأصول هذا المعطى أي كون الشافعي هو المؤسس، أم أنّ وائل حلاّق الذي يرفض ذلك وغيره من السابقين الذين نسبوا نشأة هذا العلم لغيره يشكّلون استثناء؟ وفيم يمكن أن يفيدنا مثل هذا التحديد؟.

إنّ تعلّقنا بهذا السؤال مردّه إلى موقعة «الجانب البياني» في المشروع الأصولي، بمعنى هل يكون هذا الجانب بما هو استجابة لمبحث «دلالة الألفاظ» شرطا موضوعيا في كلّ تنظير أصولي؟ بالتالي يكون مشروع الشاطبي فعلا يهدف إلى هذا البعد، أم أنّ المشروع الأصولي عموما مرتبط بمحدّدات سياسية واجتماعية؟

حسب عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، لا يتلخّص المشكل فيمن ألّف في علم الأصول أوّلا، لأنّ الشواهد متعددة منها أحكام الخلفاء الراشدون، ورسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، أضف إلى ذاك المقالة المرويّة عن واصل بن عطاء، والمراسلة التي تمّت بين مالك بن أنس والليث بن سعد. كلها شواهد على أنّ السبق الزمني لا يغيّر في وضع الأصول شيئا، على اعتبار أنّ التأليف، سواء كان واعيا بالممارسة التي تمت وسعى إلى تقعيدها، أو كان مجرّد نتيجة تراكم لنقاشات طالت موضوعيا قضايا مثل الاستحسان، والرأي، ودلالة الألفاظ.

2 مبروك المنصوري، الفكر التشريعي وأسس استمرار الإسلام في المغرب، الطبعة الأولى 2011 م / 1432 هـ، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ص 15

إنّ الخلاف الذي يستدعي التوقّف عنده هنا، هو الذي يطال «منهج» التأليف، من هنا يقول الباحثون إنّ الشافعي كان سبّاقا، وإن كان لهذا القول نوع من الهيمنة التاريخية أكثر من أيّ تبرير موضوعي آخر، واستنادا عليه يتم التمييز بين منهجين في التأليف الأصولي بداية:

ـ طريقة أولى تهتم باستخراج القواعد الفقهية لكل باب من أبواب الفقه، وكيفية تطبيق الفروع عليها، ومنها تستنتج قواعد عامة.

ـ طريقة ثانية، تهتمّ بوضع القواعد التي تسمح للناظر باستنباط الأحكام، انطلاقا من مصادر التشريع، دون مراعاة لآراء الفقهاء أو اعتبار لمقتضيات الاتفاق أو الاختلاف. وينصّ، صاحب المؤلَّف، على اعتبار أنّ هذا المنهج هو الذي سلكه محمد بن إدريس الشافعي في تأليفه للرسالة[3].

يقول: «وبتدوين أصول استنباط الأحكام تضيق الفجوة بين المدرستين: مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي، ويفيد في تفهّم المتخالفين لبعضهم البعض، واللجوء عند النزاع إلى أسس وأصول ثابتة لدى اختلاف الرأي. وبحكم هذا الاطلاع والاحتكاك بعلماء المدرستين كان الإمام الشافعي مهيّأ فكريا، ونفسيا لوضع مؤلَّف في علم أصول الفقه»[4].

في سياق هذا الطرح، يدّعي مبروك المنصوري أنّ أصول الفقه تشكلت بنية نظرية متكاملة مع الشافعي، رغم كونه ينسب ذلك في الهامش لوائل حلاّق، في إشارة إلى النسخة الأصلية بالإنجليزية، غير أنّ اطلاعنا على كتاب وائل حلاّق يبيّن عكس ما ذهب إليه مبروك المنصوري في فهمه لما قاله وائل حلاق.

إنّ مؤلف مبروك المنصوري يقارب ظهور علم أصول الفقه في الغرب الإسلامي، والذي يربطه بالأسباب الدينية الثقافية خصوصا الجدل العقدي، وهي الرؤية التي تستند إلى بعدين: الرمز والآلية، وهي القراءة التي يناقش فيها مستشرقين هما: جوزيف شاخت Schacht وروبار برونشفيك Brunschvig اللذين حاولا أن يثبتا أنّ علم الأصول قد ولد عقيما منذ لحظته التأسيسية الأولى مع الشافعي، انطلاقا من إقرار مبدأ الزمن الدائري المغلق ورفض منطق التطور[5].

حصر ذلك شاخت في التصور الميتافيزيقي للسلطة المناط بها الحكم الشرعي وفي الرؤية الشكلية المصاحبة له، يظهر ذلك في طغيان الفهم الحرفي للنصوص. فهل تكون رغبة الشاطبي ومعه دعاة العودة

3 عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية، دار الشروق، جدة الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م، ص 65

4 نفس المرجع، ص 69

5 مبروك المنصوري، الفكر التشريعي وأسس استمرار الإسلام في المغرب، الدار المتوسطية للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2011 م / 1432 هـ، ص 12

للحظة الشافعي تأكيد على هذه الرؤية الاكتمالية التي تؤدي إلى العقم، وهي النظرة التي ستدعونا إلى التوقف عن دعوى: اكتمالية النسق التشريعي القانوني في اللحظة الحديثة والمعاصرة.

مقابل ذلك يرفض، صاحب المؤلف تلك النظرة الاستشراقية مستشهدا، باعتبار أنّ الشافعي امتداد لواصل بن عطاء وأنّ العلم، أي أصول الفقه، لم يكتمل إلاّ في سياقه التاريخي. معتبرا أنّ إدراك حلقات الوصل بين واصل وبين الشافعي لن تتمّ إلاّ عبر وضع افتراضات، وهو الطرح الذي يراه يلعب دور الرابط فيما يخص الديانات التوحيدية؛ بمعنى أنّه أسٌّ في العقيدة. إلاّ أنّه يعود لوجهة نظر عبد المجيد الصغير الذي يحاول ربط التطور العلمي بالعامل السياسي، باعتباره عاملا ثاويا في عملية التأصيل نفسها، معتبرا أنّ هذا المنظور محدود لما له من كلاسيكية في النظر. ومع ذلك يظل الإشكال الآتي مطروحا: هل كان عمل الشافعي يهدف إلى الحد من سلطة رجل السياسة على الدين، وبالتالي حمايته من الاستغلال والتوظيف السياسيين؟ أم أنّ العكس هو الحاصل، بحيث يشكّل عمل الشافعي أعمق تكريس لسلطة رجل السياسة على النص الديني. دليل ذلك التوظيف الذي قامت به الآداب السلطانية لهذه «الآلية» قصد تمكين السلاطين والتنظير بالتالي لهذه السلطنة[6]؟

هكذا، بالنسبة إلى مبروك المنصوري، بدل التساؤل عن السياق التاريخي الذي أفرز منطق التشريع حتى لحظة النشأة عند الشافعي، يكون من الأولى التساؤل حول دلالة الخطاب الأصولي ومقاصده خصوصا عند لحظة التأسيس مع الشافعي؛ بمعنى أنّنا هنا أمام تساؤلين، أو منظورين: الأول يعتبر أنّ لحظة الشافعي لحظة توفيقية بين مدرستي الرأي والحديث، والآخر يرى في لحظة التأسيس هذه لحظة ذات أبعاد سياسية تهدف إلى وضع إطار نظري يحدّ من تدخل رجل السياسة في عملية التشريع[7].

1-1 / المنظور التوفيقي النظري، لحظة الشافعي النموذج المثال والملاذ النظري:

إنّ مشكلة أصول الفقه تبدأ أساسا منذ بدأ الفقهاء في اعتبار **السُنّة** مصدرا «للتشريع». إنها أحد عناصر الطرح الذي نتبنّاه في هذا البحث، هذا الاعتبار لن يطرح مشكلة حقيقية على مستوى شروط إصدار الأحكام، قياسا واجتهادا، إلاّ حين ستتمّ وفي سياق تاريخي محدد ومخصوص، التسوية أو لنقل المماهاة، بين «السُنّة» وبين «الحديث»[8]... إنّه المثلب الذي رهن تاريخ الفقه ومعه علم الأصول وكل الفكر الإسلامي.. فهل كان هذا الارتهان سياسيا أم اجتماعيا، أم كان مجرّد خطأ تحوّل بحكم التاريخ إلى كيان مقدّس يصعب تجاوزه.

6 نفس المرجع، ص ص 15-14

7 مبروك المنصوري، الفكر التشريعي وأسس استمرار الإسلام في المغرب، الدار المتوسطية للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2011 م / 1432 هـ، ص 15

8 نعتمد هنا أساس أطروحة وائل حلاق في مؤلفه، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السنّي، ترجمة، أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2007، طرابلس.

من السُنّة إلى الحديث:

نعلم بداية، أنّ طرحنا هنا قد يتيه بنا بعيدا عن مقتضى ما نحن بصدده، كما أنّ الرغبة في التعامل معه باقتضاب قد يجعل منه مجرّد مقدّمة فارغة المضمون ولا تخدم الطرح النهائي فيما يتعلق بالتشريع في ظل الفضاء السياسي والاجتماعي الإسلامي.

نعتمد في هذا العنصر على دراستين في الموضوع، دراسة وائل حلاق والدراسة التي قدّمها عبد المجيد الصغير، مع الانفتاح على كل ما هو متاح بالضرورة. وقبل البدء علينا التوقّف عند تصور الشاطبي نفسه عن **السُنّة**، بوصفه المادة الصلبة لكل قراءة ممكنة، وقياسا عليها يمكننا تبيّن الإشكالات ومآلاتها.

مفهوم «السُنّة» عند الشاطبي:

إنّ وقوفنا عند مفهوم **السُنّة** بما هو مكوّن أساس في المنظومة الفقهية والأصولية، راجع لسببين اثنين، أولا لأنّها تعدّ مصدرا للتشريع وهي أحد المصادر الأربعة المعتبرة في أصول الفقه، بالتالي لا يمكن تجاوزها في النظر في كيفية اشتغال العقل في العملية التشريعية. ثانيا، لأنّ عملية ترسيم السُنّة بهذا الوضع؛ أي بما هي مصدر للتشريع ترسيم إشكالي، لأنّ مفهوم «المصدرية» هنا يتخذ وضع «دليل». ودونما حاجة إلى إسقاطات معاصرة؛ فالسُنّة بما هي «دليل» مصدر جل المفارقات التشريعية سواء تلك التي اتخذت صبغة لغوية ضمن مباحث الدلالة، أو تلك المتعلقة بالنسخ، والإسناد.. لهذا، فقد كان وقوفنا عند هذه المحطة مطولا علنا نستبين بعض معضلات التشريع الأصولي.

نبدأ هنا بتعريف الشاطبي للسنّة، حيث يقول: «يطلق لفظ السُنّة على ما جاء منقولا عن النبيε على الخصوص، مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، كان بيانا لما في الكتاب أو لا»[9]. كما يطلق لفظ السُنّة في التعريف في مقابل البدعة، السُنّة مقابل البدعة. يحيل هذا التعريف على السُنّة بوصفها «نقلا»، وهو التعريف الذي يمكن اعتباره لا غبار عليه من حيث المضمون في المنطلق. فاعتبارها، وإن كان الأمر يقتضي نقاشا وتقييدا، ما ورد عن النبي مقبولا متى سلمنا بأن «سنة» النبي مطلوبة الاتباع، وهو الأمر الذي توقف عنده وائل حلاق مطولا. وإذا كان التعريف يخصص لاحقا الفروق بين القول والفعل والإقرار والسكوت، مما هو معلوم في تفصيلات المحدثين تخصيصا، فإنه مع ذلك يماهي ويساوي في نهاية المطاف بين نص «**الإخبار**» والخبر وبين **السُنّة** الممارسة نفسها.

9 أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ج 4، شرح وتخريج: الشيخ عبد الله الدراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص 3

لكن المشكلة تبدأ حين يعتبر أن لفظ السُنّة ينسحب على ما قام به الصحابة أيضا، حيث «يطلق أيضا لفظ السُنّة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السُنّة أو لم يوجد، لكونه اتباعا لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهادا مجتمعا عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم»[10]. وقصده بالنظر المصلحي ما وافق المصالح المرسلة، وما استحسنه العقل. شاهده وسنده في ذلك نص الحديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»[11].

إن هذا السحب، يسقط في فخ نفس المشكلة التي حاول الشافعي تجاوزها، وهي ترك الأحكام مطلقة، وإن كان التقييد هنا حسب الشاطبي هو «نص سنة الصحابة». وإذا استحضرنا هنا ما يقوله حلاق عن كون «محمد بن الحسن الشيباني (هـ804/189 م) هو من أصر للمرة الأولى على عدم صحة حكم فقهي ما إذا لم يستند إلى نص ملزم وقد عنى به القرآن والحديث النبوي، وذلك على الرغم من اعتماده على بعض أحاديث الصحابة في مذهبه. وأكمل محمد بن إدريس الشافعي (هـ820/204م) الذي أصر بشكل موائم ومنتظم على أن القرآن الكريم والسُنّة النبوية هما المصدران النصيان الوحيدان للفقه، وبالتالي تم إلغاء دور أحاديث الصحابة في بنائه»[12]. وأول ما يمكننا استنتاجه هنا، عبر هذه المقارنة هو أن الشاطبي في تعريفه للسنة بعيد كل البعد عن التقليد الشافعي، بل إنه بعيد جدّا عن المنحى الإصلاحي الذي ابتدأ به مشروع تدوين وتأليف علم الأصول. وعلى ما يبدو فمشروعه يهدف إلى بعد تربوي أساسا، بالمعنى التقييدي الاجتماعي للتربية، وهو مشروع قائم في نص «الاعتصام». أمّا «الموافقات»، فهو نص يهدف من خلاله إلى تدعيم مشروعه ذاك، عبر السعي إلى وضع أسس نظرية في المعرفة.

يستمرّ تعريفه للسنّة في المسألة الثانية؛ أي بعد أن عمل على تحديد رتبة السُنّة بالنظر إلى الكتاب، معتبرا كون الأول أي الكتاب، قطعي على الجملة والتفصيل، في حين أن السُنّة لا يصح فيها القطع إلا جملة. أما تفصيلا، فلا يصح ذلك، لأنها ظنية في حين نص الكتاب قطعي. مما يلزم عنه تقديم الكتاب على السُنّة.

إنّ ترتيب العلاقة بهذا الشكل، أي عبر جعل الكتاب قطعيا مقابل السُنّة بما هي ظنية، يقتضي ضرورة أن تكون العلاقة بينهما متراتبة، حيث يحكم القطعي في الظني مطلقا، غير أن الملاحظ أن الفقيه الأصولي عموما، يقر هذا الإقرار لكنه يختلق المسببات السياقية التي تبيح له الخروج عن هذا الترتيب نحو ترتيب

10 نفس المرجع، ص ص 4- 5

11 نفس المرجع، ص 6

12 وائل حلاق في مؤلفه، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السنّي، ترجمة، أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2007، طرابلس، ص 39

يسمح له بتقديم السُنّة على الكتاب[13]. فكيف يسمح بمثل هذا الانزياح؟ غير أنّه في هذه الفقرة يحدد العلاقة بين السُنّة والكتاب ليجعلها موجهة بنص السُنّة، مما يسمح له بأن يضفي عليها نوعا من الأسبقية على اعتبار أن السُنّة هي الشارح والمحدد الأول لمعنى نص القرآن. من ثمّة يخلص في الأخير إلى أنّ الاستناد إلى نص القرآن فقط يكون حين لا نجد بالمطلق نص السُنّة، ليقيد بذلك القول إنّ السُنّة قاضية على الكتاب[14].

إنّنا هنا أمام نوع من التطابق في القراءة، ما بين ما يقوله نصر حامد أبو زيد عن الشافعي، وبين ما يمكن ملاحظته من خلال رصد نص الشاطبي نفسه. إنّنا أمام منحى أصولي يهدف إلى تأسيس علم الأصول على السُنّة بوصفها شاهدا على نفسها وعلى نص الكتاب «القرآن».

نتيجة لما سبق، يذهب الشاطبي مذهبا يسمح له باعتبار السُنّة شارعة باستقلال عن القرآن. أكثر من ذلك. إنّها مستقلة بما هي كذلك؛ أي أنّ ذلك هو السبب والداعي لوجودها. من ثمة، يقبل الشاطبي أن تكون شارعة مستقلة عن القرآن شريطة عدم التعارض - مما يجعلنا نتساءل هنا عن الضامن في عدم السقوط في التعارض- وإذا أضفنا إلى هذا تحديده لعمل الصحابة وما ساروا عليه ضمن السُنّة، هنا يصبح التاريخ الإسلامي الأول «مشرعا» بإطلاق[15]؛ مشرعا دون ضابط يحده.

في نفس السياق، يورد حديثا عن الرسول، معناه أنّ ما ورد الناس من حديث فعليهم أن يردوه إلى كتاب الله، فما وافقه فقد قاله وما عارضه فلا يأخذون به، وهو حديث على ما يبدو يساير ما تقتضيه التراتبية بين نص القرآن والسُنّة، غير أن الشاطبي يرفضه معتبرا أنّه حديث موضوع من طرف الخوارج استنادا إلى قول عبد الرحمن بن مهدي، مشيرا إلى أنّ كتاب الله ينقض هذا الحديث نفسه، لأنّه ليس في الكتاب ما يدعم رفض الحديث، بل كل ما يوجد فيه يدعو إلى التأسي به واتباعه[16]. إنّنا أمام وضعية يسعى فيها الشاطبي بكل قوته إلى ضبط ترتيب هذه العلاقة، بحيث يعتمد «نص الحديث» ليؤسّس لسلطة الحديث على القرآن، ويرفض في نفس الآن «نص حديث» يترك الأمر لتقدير المتلقي بما هو مكلف وعاقل، وهو وضع يسمح لنا حقيقة باستنتاج أن ما توصل إليه نصر حامد أبو زيد بصدد التأسيس لمذهبية قائمة على تسيد نص الحديث، كان قائما في البدء مع الشافعي نفسه. من ثمة، يمكننا الدعوى مسايرة لأنصار القول بأنّ مشروع الشاطبي

13 إجمالا سنتوقف عند الدراسة التي قدّمها نصر حامد أبو زيد المعنونة بـ الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية. كونها تقارب كيف تمّ هذا الانزياح عن المقدّمات أثناء التأسيس المذهبي، مما يحيلها إلى "إيديولوجيا".

14 أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ج 4، شرح وتخريج: الشيخ عبد الله الدراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص ص 10 - 11

15 = وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب: سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالأحاديث، فإنّ أصحاب السنن أعلم بكتاب الله. نفس المرجع، ص 17. = وعن ابن مسعود، ستجدون أقواما يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم، فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدّع، وإياكم والتنطّع، وعليكم بالعتيق. نفس المرجع ص 18

16 نفس المرجع، ص 18

امتداد للمشروع الأصولي الشافعي، أنّهم مُحقّون لكن مع تحوير، فالشاطبي يكرّس لوضع رفضه الشافعي وليس العكس.

بهذا يبدو الشاطبي مصرّا على تكريس تراتبية مختلة لصالح السُنّة بما هي مطابقة للمنقول حسب تعريفه. أكثر من ذلك، إنّه يفاضل في تخريج الأحاديث ليقيم بها دعواه، معتبرا الحديث السابق المشار إليه حديثا موضوعا، في حين وكما سنبيّن لاحقا، سيقبل اعتماد أحاديث الآحاد في مقامات أخرى[17].

تبيّن هذه الانتقائية بالملموس أنّ مشروع الشاطبي في «الموافقات» تحكمه رؤى مذهبية غير تلك التي يعلن عنها، بالتالي يتم تغييب البعد المنهجي أو تحويره باعتماد آليات لغوية أو إسنادية خاضعة لمقتضيات علوم الحديث والدلالة وغيرها من الترسانة العلمية المعتمدة، وهي الترسانة التي يظهر أنّ المراد من اعتمادها وضع مسافة فاصلة بين القارئ وبين النص. إنّنا أمام مشروع ممتدّ في التاريخ غايته ترسيم عقلنة وحيدة ممكنة في الفهم وفي «التشريع». فهل الوضع كذلك حقا منذ البدء، إنّ هذا ما يدعونا للوقوف مطوّلا عند الشافعي نفسه، واعتمادا على بعض الدراسات التي اهتمت به أيضا.

الشافعي، ومكانة السُنّة من النسق الأصولي:

إنّ مكانة الشافعي في تاريخ أصول الفقه مكانة غير قابلة للنقاش، سواء قبلنا أن يكون المؤسس الفعلي، أو كان اعتبار البدء معه تجاوزا، فإنّ مكانته المعرفية تتحدّد موضوعيا فيما قدّمه من ترتيب يضبط العلاقة بين ما يسميه الأصوليون بـ الأصول، أي مصادر التشريع ممثلة في الأدلة. غير أنّ بعض الدراسات التي نعتمدها تبين أنّ هناك مجازفة في القول بأنّ الشافعي مؤسس علم أصول الفقه الفعلي. بالتالي، سيكون من بين القضايا التي نسائلها من خلال هذا البحث اعتبار الشاطبي امتدادا للحظة التأسيس الأولى ممثلة في الشافعي بما هي لحظة بيانية كما أسلفنا الإشارة في العنصر السابق. وإذا كان هذا التنصيص يحتاج فحصا دقيقا لأجل تبينه فلأنّهما معا يشتركان في خاصّية أساس، هي محاولتهما الحسم في الإشكالات المذهبية والصراع الاجتماعي الناتج عنها في زمانيهما[18]، بالتالي يمكننا الادعاء بأنّ المشترك الحقيقي يكمن في رغبة كل واحد منهما في تأسيس «نظرية في المعرفة» هاجسها المنظور الاجتماعي والسياسي. بالتالي هاجسها «التوفيق»، مع التنصيص على وجود اختلافات بارزة بين المشروعين.

---

17 = يستشهد الشاطبي في نصه بحديث خرجه الطحاوي عن أبي هريرة عن رسول الله أنه قال: "إذا حدثتم عني حديثا تعرفونه ولا تنكرونه فصدقوا به قلته أو لم أقله، فإني أقول ما يعرف ولا ينكر. وإذا حدثتم عني حديثا تنكرونه ولا تعرفونه فكذبوا به، فإني لا أقول ما ينكر ولا يعرف"، ص 23. (ذكره الطحاوي في رامز الحديث عن الحكيم.)، سنعود لهذا الحديث لاحقا في فصل آخر، لأنه يبين لا تماسك المنظور الشاطبي من العقل بوصفه شارعا، على اعتبار أن القبول بهذا الحديث معناه القبول أن تكون سليقة الإنسان وفطرته الحكم في معرفة صدق الحديث وبالتالي صدق الشرع، فكيف يتأتى ذلك وفي نفس الآن يمنع أن يكون العقل شارعا.

18 = ولئن كان السبب الظاهر والمباشر لتأليف الشافعي رسالته، يتمثل في طلب عبد الرحمان بن مهدي، فإنّ الدوافع الخفيّة لعمله تكمن في الواقع التاريخي الذي رسمه ابن قتيبة، ورد في موقع مؤمنون بلا حدود "الإمام الشافعي مؤسسا لعلم الأصول ومجددا له". مارس 2014 بقلم حمّادي ذويب قسم: الدراسات الدينية.

نبتدئ هذا العنصر بما يثيره الباحث وائل حلاق، الذي يقف على تصوّر الشافعي بوصفه نقطة الانطلاق في عملية رصده لبدايات التأليف في الفقه، موضحا أنّ منظور الشافعي مرّ بمرحلتين يمكن التمييز فيهما بين «القديمة» و«المتأخرة»، حيث يعتبر الشافعي أنّ حضور الرسالة (القرآن) وسط الأمّة يعدّ نهاية للوضع السابق الذي كان يجعل الناس يسلكون وفق آرائهم واختياراتهم، وبالتالي أصبح الناس ملزمين بالخضوع لما يقرّه الكتاب، أي أصبحت الأمة ملزمة بطلب العلم. ومنه يحدد الشافعي نوع العلاقة التي يجب أن تقوم مع النص في مختلف أبعاده «قرآن - سنة». على اعتبار أن النص جامع لكل الأحكام، شامل لها بشكل تضميني، وهو ما حدا به إلى التأسيس للقياس بوصفه تكملة لهذا النص على اعتبار أنّ الله لم يترك شيئا دون تنصيص[19]، وبناء عليه تتحد شرعية القياس، فالقياس عند الشافعي يلعب دور «كمالية النسق» بخلاف ما يلعبه عند الشاطبي، الذي سيرهن هذه الخاصية لـ حكم المباح.

وإذا كانت المدارس الأصولية تختلف حول من كان السبّاق في التأليف المنهجي والموضوعي في علم أصول الفقه، فإنّ هذا الاختلاف ينسحب حتى على من يرى في الشافعي نقطة الانطلاق، إذ ينقسمون حوله إلى نزعتين تعبّر كل واحدة منهما عن قراءة ممكنة. بذلك يعتبر أصحاب التوجّه التوفيقي، أنّ لحظة التأسيس مع الشافعي كانت لحظة توفيقية بين مدرستي الرأي والحديث، وبالتالي كانت غايتها مذهبية، بمعنى لم يتحقق فيها ذلك الوعي التشريعي؛ أي أنّ الشافعي لم يكن يهدف التأسيس لعلم جديد صراحة، وهو ما يثيره وائل حلاق بشكل واضح في محاولته رصد كيفية تشكل ملامح الفقه الإسلامي قبل تشكل نظرية الأصول، عبر التوقف عند أمرين اثنين: أولهما، اعتبار المشرعين في هذه الحقبة الأولى لازدواجية مصادر التشريع، ما بين التقاليد المتوارثة عن الجاهلية، والنص القرآني، وأنّ الخلفاء الأوائل كانوا يعتبرون أنّ عملية استخلاص الأحكام عملية تطابق مع القرآن. ولن تظهر الإشكالات الفقهية في هذه الحقبة، بل ستبدأ في الظهور ما بعد كتابة القرآن. إذ لم تحظ نظرية الشافعي التي كانت حلاّ بين طرفين نقيضين بالقبول يومها. فالموقفان معا يحملان رؤية ومنظورا عن الرأي، فمن جهة هناك تصوّر الفقهاء الذي يرى أنّ كلّ السلوك البشري يجب أن يكون محكوما بالعلم؛ أي خاضعا لمقتضيات القرآن والسُنّة. وهناك من جهة ثانية التصوّر المعتزلي الذي يرهن مكانة الرأي والعقل بما ينص عليه القرآن مكتفين به مصدرا للعلم دون باقي النصوص، حيث ردّ المعتزلة أحاديث الآحاد واشترطوا التواتر لاعتماده. وبحلول منتصف القرن الثاني الهجري أضحى الرأي حاملا لمعنيين متقابلين؛ الأول معنى الفكر الإنساني الحر المتعلق باعتبارات عملية وغير المقيد بلزوم نص، بينما يحمل الثاني معنى الاجتهاد الحرّ المستند إلى نص مشابه.

19 وائل حلاق في مؤلفه، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السني، ترجمة، أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2007، طرابلس، ص 44

ومع تطور النقاش العلمي في النصف الثاني من القرن الثاني (هـ)، سيتحوّل الأمر من مجرد نقاش عن الرأي إلى آليات أخرى أكثر دقة ومنهجية هي الاجتهاد والقياس. هكذا تمت ترقية إسناد النصوص الموثوق بها إلى مرتبة السُنّة النبوية[20]. وحسب وائل حلاق، كانت هذه الوضعية هي الداعي لظهور المذاهب، كما أنه يشير إلى مشكلة الإجماع بوصفه آلية كانت موجودة في الجاهلية، كما أن القصد منه هو إجماع الأمة في حين أن الواقع يخبرنا أن الفقهاء استأثروا بتقنيات وآليات الفقه[21].

قد يسمح لنا هذا الوضع بطرح السؤال الآتي، ألم يكن الغرض من تقعيد السُنّة في وقت متأخر من القرنين الثاني والثالث الهجري، نوعا من التحصين للوضع السياسي باعتماد النص الديني بوصفه مصدرا للتشريع تجنبا لاعتبارها مجرد «رأي»، وذلك إفساحا للمجال لم طرأ على الوضع السياسي من انتكاسات اعتمادا على حجية «الحديث» الذي عد **سنة**.

التأصيل للنقلة المفهومية، من السُنّة إلى الحديث، دراسات معاصرة:

نعتمد في هذا العنصر بشكل أكثر حضورا دراستين؛ إحداهما لـ وائل حلاق، والثانية لـ نصر حامد أبو زيد، وهو العنصر الذي سنحاول أن نبيّن فيه أنّ اعتبار **السُنّة** بما هي مصدر للتشريع وبما لها من سلطة تتجاوز نص الكتاب أحيانا، وضعا ليس مسلّما كما يظهر في التداول، كما أنّه ليس وضعا «أصلا» في الاعتبار التشريعي في الدولة الإسلامية الأولى. وكما أسلفنا في عنصر سابق، الأنكى من هذا أنّه وفي وضع متأخر جدا، مع الشاطبي، ستحتضن **السُنّة** أقوال الصحابة وأفعالهم أيضا. فكيف يتأتى ذلك، وما الغرض؟ هذا ما سنعمد إلى بيانه من خلال رصد تشكّل مكانة السُنّة منذ البدء مع الشافعي، حتى نستطيع تبيّن الامتداد التاريخي للمفهوم.

يذهب وائل حلاق في تعريفه لمفهوم السُنّة مذهبا يجعله يحددها ضمن تصور عام بما هي نمط سلوك يوضع موضع اقتداء، مميزا إياها عن السيرة، وهي المفاهيم ذات الثقل في القاموس التشريعي، سواء الفقهي أو الأصولي. بالتالي يستثمر وائل حلاق تعريف السُنّة كونها: «وضع أو تشكيل طريقة سلوك يحذو حذوه الآخرون»[22]، واضعا بينه وبين مصطلح السيرة بما هي «طريقة ومسار عمل في مسألة معيّنة .. بالتالي يستأهل التقليد»، نوعا من العلاقة الممتدة واقعا المنقطعة مفهوما، فالسيرة تستدعي حكم الشخص وتقديره في التقليد والاتباع، في حين تنحو السُنّة منحى القانون، فنجدها ترادف معنى الطبيعة ومعاني الناموس والقانون، بل قد نجدها تتحدد بمعنى الحتمية المدركة والغائبة، غير أنّه في تعقيبه على هذا التمييز الدلالي،

20 وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السنّيّة، ترجمة: أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، 2007، ص 40

21 نفس المرجع، ص 41

22 وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السنية، تج: أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، 2007، ص 29

يضيف أنّ معاصري الرسول لم يهتد بهم وعيهم إلى اعتبار ضرورة السير وفق نهج سيرة الرسول فيما يتعلق بطريقة سلوكه، وهو ما يسمح بالقول بأنّ فاعلية التشريع كانت محكومة بحرية النظر أكثر مما هي مقيدة بنصية الدليل. بمعنى أنّ الخلفاء والصحابة الأوائل كانوا يمتحون من القرآن، وأنّ اعتبار السُنّة أصلا لن يتحقق إلا فيما بعد ربما في القرن الثالث الهجري، وهي الدعوى التي سنعالجها عند الحديث عن ترادف السُنّة والحديث.

هكذا، يدحض وائل حلاق في سياق رصد لمسار تشكل مفهوم السُنّة اعتبار كونها تقررت بما هي سنّة واجبة الاتباع في زمن حياة الرسول، وذلك لأنّ مكانة الرسول كانت تقتضي أن تكون سلوكاته معيارية ومتّبعة. بالتالي لم تكن هناك حاجة لهذا التنصيص أو الدعوة إليه، ومن ثمّ فالتأسيس لمعيارية «السُنّة»[23] من الناحية المعرفية بما هي أصل تشريعي ومعرفي، ليس راجعا لممارسات الرسول أو دعوته، إنّما يرجع ذلك لعامل البناء المعرفي والنظري، والحجة الأكثر حضورا هي وجود هذا المصطلح أواسط القرن الأول وتحديدا منذ السنة 23 هـ.

من خلال رصد مختلف أشكال حضور السُنّة النبوية الشريفة في العهد الخليفي الأول، تبيّن أنّ الأوائل من الخلفاء الأربعة لم يعتبروا هذه السُنّة «الممارسة الصحيحة الحقيقية»، بل تم التعامل معها بوصفها معيارا للاسترشاد فقط، ومثال ذلك تغيير عمر لحد الزنا. بمعنى أنّ السُنّة كانت مجرّد ضرب من حسن السلوك والتصرف بالنسبة للصحابة الأوائل، بينما الأصل المشرع متمثل في القرآن[24]، وهي الفكرة التي تفيد في تعزيز النقاش حول دعوى رفض العقل ليكون شارعا مستقلا، ومن جهة ثانية التدليل على كون الإلزام الأصولي بضرورة إسناد الحكم بالدليل نصا إلزام يحتاج إعادة نظر، على اعتبار أنّ المثال المقدَّم أعلاه وغيره، نموذج لعملية التشريع في غياب النص، بل أحيانا في تعطيل للنص. بمعنى القول بالارتكان إلى الرأي المستقرئ لأصول الشريعة دون الاستناد إلى نص دليل، وهو ما يسمّيه نصر حامد بالتاريخ الذي أهيل عليه التراب؛ أي التاريخ الذي أريد له النسيان[25].

غير أنّ السؤال الذي يظل يفرض نفسه، هل يمكن الحسم بأنّ سُنّة النبي المتّصلة به هي ذاتها المنسوبة له في القرنين الثاني والثالث الهجري[26].

23 نفس المرجع، ص 31

24 نفس المرجع السابق، ص 31

25 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996، ص 83

26 وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السنية، تج: أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، 2007، ص 32

إنّ السُنّة هي نتاج العلاقة التي أقامها الرسول بين التعاليم الجديدة والعادات والطقوس القبلية السائدة، وقد تحوّلت بعض العادات القبلية إلى تشريع إلهي. مثال ذلك، قانون المقاسمة الذي أقره الرسول ليهود المدينة. مثال آخر، الزكاة، التي كانت طقسا جاهليا حيث كان الناس يجمعون المال ويفرّقونه على الفقراء تحوّل إلى عبادة دينية تم إقرارها من طرف الرسول[27]. بالتالي، يمكننا استنتاج أنّ الفقه مشتقّ من سنّته بما هي ممارسة حياتية يحضر فيها المشرّع بما هو «ذات».

من هنا نستخلص على مستوى التشريع، أنّ هناك قاعدة امتداد التشريع البشري، فلا توجد قطيعة كلية بين شريعة قائمة وشريعة مستحدثة أيا كان مصدرها، سواء من حيث القيم الموجهة، أو من حيث القوانين[28].

لقد أدّى الوضع الجديد المتمثل في الامتداد الجغرافي والبشري للدولة الإسلامية إلى ظهور امتداد من نوع آخر. وإذا كان عبد المجيد الصغير[29] يربط بين تطوّر علم الأصول وبين تدهور الوضع السياسي والاجتماعي كما يذهب إلى ذلك عديد من الباحثين، فيما يمكنه وسمه بتدهور النموذج الإسلامي الأصل نحو تسيّد نموذج تغلّبي متسلّط، ممّا أدّى إلى نوع من الانزياح نحو انتصار للإنسان والقيم في النموذج المعرفي، فإنّ وائل حلاق يربط بين الامتداد النصي والامتداد الجغرافي الذي عرفته الدولة الإسلامية دون أن يكون لذلك علاقة، على ما يبدو، بمآل الوضع السياسي، هو امتداد النص النبوي الذي يسند الأحكام المستقاة من الموروثات السابقة بدلالة أنّ النبي نفسه فعل ذلك، فظهر وضع جديد متمثل في نسبة الحجية إلى النبيّ وإلى صحابته. من هنا سيظهر عِلْمان جديدان على يد رجال أتقياء، كما يصفهم وائل حلاق، كان هاجسهم التأكد من صدق المنسوب إلى الرسول، فظهر: الحديث، والإسناد.

في نهاية القرن الأوّل للهجرة لم تكن عملية الإسناد قد اكتملت بعد منهجا وموضوعا، رغم أنّه من خلالها سيتم تمرير السُنّة في الحديث من جهة، وكل المرويات الأخرى عن الرسول بوصفه سنّة، لهذا نجد مثلا الحسن البصري، يورد «سنّة عن النبي» لكنّه لا يسندها بحديث.

يشير وائل حلاق إلى أنّ الخليفة عمر كان أول من أولى السُنّة النبوية اهتماما كبيرا، حيث أمر بجمعها وكلف بذلك «أبا بكر الأنصاري»، كما كلف الزهري بتنسيق هذه المادة التي جمعت[30]. هكذا تحدد معنى

---

27 نفس المرجع، ص 32

28 = يورد سافنيي: "إنّ السؤال الذي يرتبط بسؤال الحدود بين القوانين الوضعية، على اعتبار أننا لحد الآن ننظر لقواعد القانون بوصفها قواعد ثابتة بغض النظر عن التحولات التي يمكن للزمن أن يلحقها بها. هكذا، فماهية القانون الوضعي تجعله غير قابل بالمرّة أن يكون ثابتا وتمنحه بالتالي تتابعا مستمرا كما لو كان ينمو بشكل عضوي، مما يعطيه خاصية التنوع مع الزمن". (ترجمة من الفرنسية - الباحث).

M.F.C. De Savigny, Traité de Droit Romain, traduit de l'allemand: M.CH. Guenoux, 2ème édition, Tome Huitième, Paris Librairie de Firmin Didot Frères et cie, 1860 p 16

29 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت.

30 وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه السنية، تج: أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، 2007، ص 35

العلم في الزمن الأول بمعرفة القرآن والسُنّة، وكان مقابله هو الرأي. أي المعرفة النابعة من الذات دون شبيه تستقرئ عليه. غير أنّ الوضع اختلط على المسلمين الأوائل نهاية القرن الأول الهجري، أي ما قبل أبي حنيفة والأوزاعي، حيث كان الناس يعتقدون أنّ كل الممارسات المعتمدة فقها تمثل السُنّة النبوية أو نابعة عنها. في حين إنها تمتح من مصدرين مختلفين بما هي امتداد طبيعي لهما، وهما القوانين والعادات الجاهلية، ثم الموروث الذي وجد في الهلال الخصيب الذي أقحمته الدولة الأموية[31].

هكذا، يعتبر الأوزاعي، حسب ما يورده وائل حلاق، أنّ سنّة الرسول امتدت منذ كان إلى زمنه، وأنّ ضامن استمرارها هو الممارسة التي قام بها الصحابة والخلفاء، بالتالي لم يجد ضرورة لإسناد الأحكام بنصوص الأحاديث التي تسندها. «ذلك أنّ فقهاء القرنين الأول والثاني اعتقدوا أنّ مذاهبهم يجب أن تحمل حجّية ترقى إلى النبي»[32]. ولن يبدأ تثبيت السُنّة بواسطة الأحاديث إلا مع الجيل الثاني من الفقهاء في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني. آنذاك، سوف تتزايد عملية الرجوع إلى الأحاديث مع تزايد نسبة رد الأحاديث إلي الرسول بشكل غير مسبوق. في هذا الصدد، كان محمد بن الحسن الشيباني (189هـ/804م) أوّل من اشترط استناد الحكم الفقهي على نص ملزم من القرآن أو السُنّة[33]، وعلى ما يبدو، فإننا هنا أمام الخطوة الأولى في وضع علم الأصول، ليكمل بعدها إدريس الشافعي (204هـ/820م) الذي سيقرّ بأنّ مصدري الأحكام هما القرآن والسُنّة النبوية ملغيا بذلك أحاديث الصحابة، التي سيعمل الشاطبي على إعادتها لحظيرة النص والدليل كما أسلفنا.

وإذا كان وائل حلاق قد ابتدأ تناوله لكيفية تشكّل الفقه وعلم أصول الفقه عبر رصد لحظات التحول الكبرى، أو لنقل لحظات الانتقال من الناحية المعرفية، فإنّ نصر حامد أبو زيد يسلك مسلكا آخر، وأحد هذه المسالك هو القراءة النقدية التي قدّمها عن الإمام الشافعي والتي عنونها بـ «التأسيس للإيديولوجيا الوسطية»، وهي القراءة التي يحمل عنوانها «تقييمها» منذ البدء.

يتطرّق نصر حامد أبو زيد في مؤلّفه الذي خصّصه للإمام الشافعي لعلاقة الشافعي بـ **السُنّة**، وهي العلاقة التي تهمّنا هنا لأجل تحديد البعد المنطلق لقراءتنا لتعريف السُنّة بوصفها أحد مصادر التشريع، خصوصا وأنّ هذا التموقع صار نوعا من المسلمة، وصار أكثر بداهة ما دام قد تأسس هذا الوضع مع الشافعي، كما أنّ هذه الدراسة ستفيدنا في قراءتنا للدور الذي لعبه الشافعي من خلال مؤلفه «الرسالة» أهو دور توفيقي، أم هو نوع من التموضع الإيديولوجي كما يسمه نصر حامد أبو زيد. وفي هذا يستخدم نصر حامد ترسانة من «المخارج» النظرية ليبين الدور الذي لعبه الشافعي، وقد عمل بذلك على نزع صفة

31 نفس المرجع، ص 38

32 نفس المرجع، نفس الصفحة.

33 نفس المرجع ص 39

«الحياد السياسي» والإيديولوجي عنه، حيث يقول: «ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأنّ المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الإلهي، القرآن، لأنّه قد جعل السُنّة وحيا من الله يتمتّع بنفس القوة التشريعية والإلزام. ولا يمكن الاعتراض أيضا بأنّ الفرق بين سنّة العادات والتقاليد فرق غير واضح، خاصة مع اتساع مفهوم السُنّة ليشمل الأقوال والأفعال والموافقات، إذ يلجأ الشافعي إلى فكرة «العصمة» التي تمتع بها الأنبياء جميعا ومحمد خاصة ليزيل مثل هذا الاعتراض»[34].

قبل بلوغ هذه النتيجة، يتطرّق نصر حامد للدور الذي أناطه الشافعي بالسُنّة، مبينا أنّ موقف الإمام يعتريه بعض التناقض[35]. يبرز هذا التناقض من خلال اعتباره أنّ دور السُنّة «يتجاوز كونها مجرد شارحة ومفسرة للكتاب فقط، بل عمل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءا جوهريا في بنية النص القرآني»[36]. إنّ هذا الحكم مبرّر حسب نصر حامد بأوجه العلاقة الممكنة بين الكتاب والسُنّة، وفي العلاقات التي بينها الشافعي نفسه في مؤلفه الرسالة، والتي يمكن إجمالها في ثلاث علاقات، حيث تكون الأولى مرتبطة بالتشابه الدلالي، وهو تشابه قائم على التكرار، بمعنى أنّ السُنّة لا تقدّم جديدا على مستوى التشريع بل تعمل على إقرار ما ينص عليه الكتاب. الوجه الثاني، هو الذي تعبّر عنه علاقة التفسير والبيان، وهي علاقة عمودية كما هو معقول منها، بمعنى أن يكون أحد النصين مركزا ويتحلق الثاني حوله هامشا يشرحه ويبيّنه، ومنها مثال: التخصيص سواء تعلق بالعموم، أو بالمجمل. أما التعلق الثالث، فاعتباره للسنة مصدرا مستقلا للتشريع، وإن كانت هذه المصدرية مستمدّة من الكتاب حسب تأويلات لشواهد من هذا النص الأول[37].

يركّز نصر حامد قراءته على الوجه الثالث، وهي القراءة التي سمحت له كما أسلفت بالقول بأنّ الشافعي يهيم في تخوم الإيديولوجيا -القرشية-. إنّ هذا النمط من التعالق يمسّ قضية أساسا وذات راهنية ممتدة لا تتوقف، وهي «علاقة السُنّة بالتشريع». وبحسب القراءة التي يقدّمها يصل إلى نتيجة، سوف تفضي إلى مفارقة، أولى عناصرها كون هذا الموقف من السُنّة لا يجعلها مصدرا للتشريع، لأنّها ليست وحيا، بل إنّها تلعب دورا بيانيا بما هي مفسِّرة وشارحة لما أجمله الكتاب، إلاّ إن كنّا نفهم من فعل التشريع الفعالية العقلية الهادفة إلى وضع النظم والضوابط المسيرة للمجتمع وفق غايات متفق حولها، وذلك غير متحقق وغير متفق حوله في الفضاء الفكري الإسلامي إلى اليوم.

---

34 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996، ص 84

35 ««والحقيقة أنّ تناقض الشافعي المشار إليه نابع من سيطرة الإيديولوجيا، تلك التي كانت تدفعه في اتجاه تأكيد استقلالية النص الثانوي - نص السُنّة- في التشريع، الأمر الذي جعله يفصل بين النصين على مستوى إشكالية "الناسخ والمنسوخ". وفي هذا الفصل يتناسى ما سبق أن قرره وأكده من استناد السُنّة نصا في مشروعيتها على الكتاب، بالإضافة إلى علاقتها الشارحة المفسرة أساسا، الأمر الذي لا يمنع –من منظور رؤيته العامة- من تناسخهما. فإذا أضفنا إلى ذلك اتساع مفهوم السُنّة عند الشافعي-حتى أضاف إليها العادات كما سبق الإشارة- أدركنا أنّ أبا حنيفة ربما كان أكثر استحقاقا للقب –ناصر السُنّة- الذي لقّب به الشافعي، لأنّه وضع السُنّة نصا ثانويا شارحا ومفسرا ومبينا للنص الأصلي "القرآن"»». نفس المرجع، ص ص 96 - 97

36 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996، ص 81

37 نفس المرجع، نفس الصفحة.

إنّ الموقف الذي يرى في السُنّة حجة على الكتاب، لا يستطيع أن يذهب إلى القول بأنّ السُنّة مصدر مستقل بالتشريع، ولا يمكن الادعاء بأنها تضيف ما لا يتضمّنه النص الأصل إجمالا وإشارة. غير أنّ الشافعي عمل على تسييد موقف مختلف تماما، وقد وصل إلى ذلك بنوع من «القياس» اللغوي، حيث نقل معنى الحكمة التي يقترن ذكرها مكرورا في الكتاب إلى معنى «السُنّة» هذه المقايسة عبارة عن تأويل موجّه، يهدف إلى غاية مدركة هي: ترتيب العلاقة بين نص الكتاب وبين السُنّة، مع إشراكهما في نفس الخاصية -التشريع- بما لهما من وحدة المصدر مع اختلاف في الدرجة. هكذا يعرّف الشافعي وحي السُنّة كونه «إلقاء في الروع»[38].

استئنافا لهذه القراءة، يتوقف نصر حامد أبو زيد عند الكيفية التي اعتمدها الشافعي للتأسيس للقول بأنّ السُنّة «شارعة»، بما هي وحي من مرتبة ثانية، وهو الكيف الذي اعتمد فيه «التأويل» عبر نقل دلالة لفظ الحكمة ومطابقتها بدلالة لفظ «سنّة»، والذهاب بهذا الطرح بعيدا حد الإقرار كون خاصية التشريع هذه مردها «العصمة» التي يختص بها الأنبياء إخبارا، وبذلك يدخل الشافعي في سجال مع كل من لا يقبل بموقع السُنّة مصدرا للتشريع باشتراطهم موافقتها للكتاب. هذا السجال الذي أخذ وجها آخر هو رفضه نفي القول بأنّ السُنّة «وحيا»[39].

إنّ النتيجة المنتظرة من هذه التسوية بين القرآن والسُنّة، على الأقل في المصدر، هي جعلهما معا متناسخين؛ بمعنى «أن ينسخ أحدهما الآخر، فتنسخ السُنّة القرآن كما ينسخ القرآن السُنّة». غير أنّ للشافعي رأيا آخر، وهو ما سمح لنصر حامد أن يستنتج أنّ الرجل متناقض في منظوره، لأنّ «الإمام لا يذهب هذا المذهب ويتمسك في قضية النسخ باستقلال كل من النصين، ويكاد في تقريره لعدم جواز أن تنسخ السُنّة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استنادا إلى نسبة كل منهما من حيث المصدر»[40].

إنّ هذا التباعد بين الموقفين، وعدم اعتبار النتائج المترتبة عن القول بمقدّمات معينة، يجعل دعوى نصر حامد أبو زيد كون الشافعي محكوما بمنظور إيديولوجي، دعوى ذات صدقية، حتى وإن كانت بعض القراءات تذهب مذهبا آخر. غير أننا نرجّح هذا الطرح لو أننا أسندناه بما يقرّره وائل حلاق في سياق نظره في أوليات التأليف الفقهي والأصولي.

هكذا، نصل إلى نتيجة بيّنة بمقتضاها تكون السُنّة تابعة للكتاب إما عبر تكراره بيانا، أو عبر شرح ما استعصى فيه وتفسيره، بالتالي تكون العلاقة بين النصين علاقة بيانية متراتبة عموديا وزمنيا وتأصيلا.

38 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996، ص 83

39 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996، ص 85

40 نفس المرجع، ص 89

وبالتالي فالنتيجة المنطقية المترتبة عن هذا الوضع، أن لا ينسخ القرآن السُنّة لأنه حسب نصر حامد «الأصل لا يمكن أن يغيّره فرعه الشارح المفسّر، بل تتولى السُنّة نسخ السُنّة ويكون هذا من قبيل المزيد من الشرح والبيان»[41]، بالتالي إذا كان دور السُنّة إزاء الكتاب هو الشرح والبيان، فهي التي تعمل وفق ذلك على بيان وكشف الناسخ والمنسوخ في الكتاب، من ثمة لا يمكنها أن تكون هي «الناسخة»، لأنّ النتيجة المعقولة والمدركة لهذا الوضع متعذرة الوقوع والقبول، وتؤدي إلى اضطراب دلالة السُنّة كما تؤدي إلى اضطراب دلالة الكتاب نفسه. بالتالي يفقد كلاهما مصدريته التشريعية بحكم فقدانه استقلاله الدلالي.

في المحصّلة نتوقّف عند نقطة أخرى تعدّ نتيجة توصّل إليها نصر حامد أبو زيد في سياق التطرق للوضع النظري الذي خلفه الشافعي، والذي عد مثالا ونموذجا، بل عد أصلا أولا يجب العودة إليه والاقتداء به في كل مشروع إصلاحي يرتئي إعادة ترتيب الشأن المجتمعي والسياسي على أساس إعادة الاعتبار للعلم ممثلا في الفتوى وفي القضاء بما هو مصدر «الأحكام الشرعية». فهل تتحقق هذه المثالية النموذجيّة فعلا. أم أنّ الشافعي مجرّد ضحية تاريخ «مقدّس» لأجل تمرير وتثبيت مشروع سياسي مستبدّ؟

إنّ مقصودنا هنا متعلّق بالموقف المذهبي الذي تبنّاه الشافعي، والذي انقسم حوله النُظّار بين معتبر إياه، أي الشافعي، توفيقيا بين النزعتين: الرأي والحديث، وبين من يراه صاحب مشروع مذهبي الغرض منه الاستجابة لوضع اجتماعي وسياسي بدأت ملامح التدهور تطاله. لذلك، يرى نصر حامد أنّ «الخلاف بين الاتجاهين لم يكن خلافا حول مشروعية السُنّة»[42]، وبناء على كل ما تقدم يخلص نصر حامد إلى أنّ الشافعي انتهى منتميا إلى «أهل الحديث»، وهو نفس الحكم الذي انتهى إليه وائل حلاق، حيث يؤكّد وائل حلاق أنّ كتاب الشافعي لا يقدّم نظرية واضحة المعالم في مجال أصول الفقه من حيث التأسيس أو المنهجية، بقدر ما هو كتاب يسعى إلى موقعة السُنّة ضمن شرط النصية، مبدأ النصّية هذا الذي سيكون أساس العطب في بنية الأصول كعلم وكآلية في المدى التاريخي البعيد. ولأنّ الكتاب لا يتضمن سوى مبادئ أساس، عدها حلاق في ستّة: لا يجب استنباط الفقه إلا من النص المنزّل، وحيث تشكّل السُنّة مصدرا فقهيا ملزما، ينتج عنه أن لا تناقض بين القرآن والسُنّة، ولا بين الآيات والأحاديث في هذين المصدرين، وأنّ المصدرين يكمل بعضهما بعضا فيما يخص التفسير، وكون الحكم الفقهي المستنبط من نصوص غير مجملة ومنقولة على نطاق واسع حكما يعد أكيدا وليس موضع خلاف، في حين قد يعتبر الحكم المستنبط عن طريق الاجتهاد والقياس موضع خلاف. وأخيرا، إنّ الاجتهاد والقياس فضلا عن أداة الاجماع محدّدة في المصادر المنزلة[43].

41 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996، ص 90

42 نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996، ص 93

43 وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السنّي، ترجمة، أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2007، طرابلس، ص 54

إنّ هذا التنصيص يبيّن أنّ اهتمام الشافعي كان منصبّا على موقعة «الحديث» ضمن سياق كان «الرأي» فيه يتسيّد، يبرز ذلك من الاعتبار الذي يشير له وائل حلاق من كون المبادئ الستّة تنصّ على مركزية مذهب الحديث ولا تترك سوى مبدأ وحيد يراضي فيه أهل الرأي..

2-1 / المنظور السياسي/ الاجتماعي:

التأطير النظري لعلم أصول الفقه:

أمّا السؤال الآخر، فيرى في لحظة التأسيس هذه لحظة ذات أبعاد سياسية تهدف وضع إطار نظري يحد من تدخل رجل السياسة في عملية التشريع. وبناء عليه، وفي السياق المغربي / الأندلسي للقرن الثامن الهجري، كيف يمكن تصنيف المشروع المقاصدي، هل تحقق لدى صاحبه الوعي التشريعي بما هو فاعلية متعالية عن القصد السياسي[44]، أم أنّه ظل حبيس الرؤية المذهبية، فلم يفعل غير أن أعلن نوايا تأسيس المقاصد، كما بيّن محمّد الطاهر ابن عاشور[45].

إنّ أهم سؤال يمكن طرحه بناء على ما سبق، ما موقع علم الأصول ضمن المنظومة الفكرية[46]، بمعنى أنّ مقدّمة النظر في الموضوع تحتاج تصويبا مهما، من خلاله يتم توجيه النظر إلى علم الأصول، وهو ما سيبرّر لنا لاحقا ما يمكن أن نوجّهه من نقد، وفي هذا السياق نستشهد بما قاله عادل فاخوري في مقدمة كتابه، «الرسالة الرمزية في أصول الفقه»، حيث يقول: «فأصول الفقه، وإن كان من حيث نشأته متعلقا بالفقه الإسلامي وبالتالي بأحداث تاريخية عينية، فهو من حيث كنهه علم كلي مجرد لا يمت إلى دين أو مجتمع بصلة ذاتية، بل إنه ليصلح أن يكون قالبا لكل شرع وخلق، وبقول آخر، إن علم الأصول، خلافا لما ذهب إليه نظار العرب ومن بينهم ابن خلدون، هو من العلوم العقلية وليس من العلوم النقلية، بل هو بين العلوم الشرعية في أعلى درجة التجريد»[47].

إنّ هذا الاستشهاد، يبيّن النظرة المعاصرة الممكن إلحاقها بعلم الأصول، وهي النظرة التي تفرض مجموعة وضعيات مباينة لما سار عليه العلم في تاريخه، أي الابتعاد به عن النقاشين: المذهبي اللغوي،

---

44 Hans Kelsen, Théorie pure de droit, traduction française de la 2ème édition, par Charles EISEMANN. Paris 1962 DALLOZ.

45 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمّد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م.

46 يشير عادل فاخوري إلى العلاقة المعرفية التي تربط علم الأصول بالمنطق الأرسطي في سياق استحضاره لمقولة الرازي بشأن مكانة الشافعي من علم الأصول فيقول: "على أن قيام هذا العلم، مستقلا بذاته، لا يعني أنه معاند لمنطق اليونان، بل هو تتمة له، ولذلك استهل بعض متأخري الأصوليين أبحاثهم بمقدمة عن المنطق، كما استخدموا بعضا من مصطلحاته وطرق في علمهم". الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة بيروت، ط 2 غشت 1990، ص 9

47 عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة بيروت، ط 2 غشت 1990، ص 7

والسياسي الاجتماعي، ليتحوّل إلى فعالية عقلانية متعالية تنشد الأفق الإنساني، فما حدود إمكان تحقق هذا المطلب من داخل النظرية الأصولية القائمة؟

إنّ إطلالة على أغلب الدراسات المعاصرة التي تناولت موضوع الأصول من جهة، وموضوع الشاطبي من جهة ثانية، تفضي بنا إلى استنتاج أن مطلب تحول علم أصول الفقه، من خلال النظرية المقاصدية، إلى فعالية عقلانية متعالية تنشد الأفق الإنساني لا يزال بعيدا عن التحقق، حيث لا يزال يطغى على النقاش السؤال السياسي والاجتماعي بما هو سؤال الدور المنوط بهذا العلم القيام به بوصفه الحامل لقيم التغيير. أضف إليه سؤال «الشرعية»، أو بعبارة أوضح سؤال «الدليل» الشرعي الذي يسند الحكم، رغم ادعاء البعض أنّ النقاش قد تحوّل إلى نقاش منهجي، إلاّ أنّ اطلاعنا على متن «الموافقات» مكّننا من تقدير كون الغاية المنشودة ظلت محصورة في البعد المعرفي الذي تمارسه سلطة النص، رغم أنّ الدراسة التي قام بها وائل حلاق، المذكورة سابقا، تسمح بمساءلة مفهوم «النص» نفسه عند الأصوليين عموما وعند الشاطبي تخصيصا، هذا النص التي ينحصر في مصدرين أساسين هما: القرآن والسُنّة.

عند هذا الحدّ، نتوقّف عند الدعوى القائلة بأنّ الشاطبي أراد بمشروعه التجديدي «الموافقات» إعادة توجيه هذا العلم عبر تجريده من الأثر المنطقي الذي لحقه في القرنين الرابع والخامس الهجريين، على يد كل من الجويني والغزالي، وإعادته إلى معينه الأول كما بدأ عند الشافعي، نعود لهذه الفكرة باستمرار، بوصفها موجّها حاضرا في القراءة، ولأنها دعوى تبرر بعض القفزات المنهجية، وبعض التثبيتات المعرفية، يسندها رفض الشاطبي لاستخدام نظرية الحد المنطقية، مع ما لرأيه من وجاهة، كما يسندها التجديد في المصطلح الأصولي كما يشير إلى ذلك فريد الأنصاري في مؤلفه، المصطلح الأصولي عند الشاطبي[48]. والمثال الحاضر عن هذه القفزات، ما يقوله الأنصاري عنه: «رغم ما تبين من مهاجمة أبي إسحاق العنيفة للمنطق، ومنهجيته في التعريف، فإنّه لا يمكن أن ينكر أنّ ثمة تأثيرا لتلك المنهجية على طريقته في التحليل والتعليل عموما، وكذا طريقته في التعريف خصوصا»[49].

إنّ السؤال الذي يفرض نفسه ها هنا، لم القطع مع الأثر الفلسفي والمنطقي في خضم عملية «التصحيح والتجديد»، فهل يعتبر الشاطبي أنّ لهذه المعارف جزءا من المسؤولية في فساد أحوال الأمة الاجتماعية والسياسية؟ وبالتالي يحمّل هذا الانحلال للمعرفة الوافدة، أم يعتبر أنّ هذا النمط من المعرفة شريك وحليف لرجل السياسة ورجل العلم، ممثلة في فقيه السلطان والكاتب، فيما آلت إليه الأوضاع. أم إنّ الفقيه هنا يمارس نفس لعبة رجل السياسة؛ أي التضحية بما لا يرضي الجمهور من أجل إرضاء الجمهور، أم إننا أمام محاولة تجديد

48 فريد الأنصاري في مؤلفه، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 1431 هـ - 2010 م، مصر.

49 فريد الأنصاري في مؤلفه، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 1431 هـ - 2010 م، مصر، ص 210

تتجاوز البعد الاجتماعي والسياسي من المنظور البراغماتي إلى السعي نحو تجديد يرتكز على أسس نظرية معرفة جديدة أصيلة بهذا المعنى، وهل تسعفنا هذه الدراسة الموجهة نحو سؤال التشريع وآلياته ومرتكزاته في تبين عناصر نظرية المعرفة التي يقوم عليها هذا النموذج التشريعي؟ وهل يكفي استقصاء سؤالي **العقل والعلم** لأجل تبيّن ذلك؟ أم أنّ الأمر ثاو بين حنايا المشروع وعلينا استقصاؤه بمجهود أكبر في التأويل؟.

نستحضر ها هنا، باحثا مغربيا معاصرا، جعل جلّ اهتمامه النظر في النص الشاطبي، وهو الحسان شهيد، الذي يسعى إلى بيان البعد النقدي للمشروع الشاطبي. بعبارة أخرى، يسعى إلى بيان مدى قدرة متن الشاطبي على إيفاء ما وعد به نظريا، أي تقديم العدّة المذهبية. والقصد من ذلك، العدّة المنهجية، لأجل بناء جسر الامتداد بين النظرية الأصولية القائمة في النموذج الشافعي وبين منشودها التاريخي.

ففي مؤلّفه المعنون بـ «الخطاب النقدي الأصولي، من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر»، يجزم الحسان شهيد بأنّ الشاطبي لم يحد عن النهج الذي وضعه الشافعي في بداية تأسيس هذا العلم، حيث يؤكّد دعواه بالقول: «يجب التفريق بين مسألة تجديد علم أصول الفقه الذي تطوّر عبر تفاعل فهومات العقل الإنساني مع الأدلة الشرعية وأسانيدها، وبين مسألة تجديد الأصول التي لا تسعف الفكر الأصولي ضوابطه وشروطه، لأنّها تحوي المطلق الذي لا يقبل التجديد. ثم ضرورة التمييز بين القطعيات في الأصول غير القابلة للنظر وبين الظنّيات المعدودة ضمن القضايا الاجتهادية»[50].

بيد أنّ مسألة التجديد في الأصول قد لا تكون أصولية حسب الحسان شهيد، لأنّ ضوابط وشروط الفكر الأصولي لا تسعف في ذلك، والتمييز الذي يتطرّق له شهيد، هو تمييز ينشد نوعا من الدقة، بين العلم وبين موضوعه، علم أصول الفقه وأصول الفقه نفسها، لكن هذا التمييز قد يفقد كل قيمة لو استحضرنا ما قاله وائل حلاق سلفا، من كون السُنّة لم تنشأ بالشكل الذي تم تصريفها به تاريخيا، بالتالي فالقول بأنّ «الأصول تحوي المطلق الذي لا يقبل التجديد»، يصبح كلاما فيه الكثير من المجازفة، أضف إلى ذلك، إنّ اعتبار السُنّة، بما فيها خبر الآحاد مع التسليم بصدق غيرها من المتواتر، لا يجعل من هذه «الأصول» مطلقة القطع؛ بل إنّ هذا القول هو ما يجعل تجديد «علم أصول الفقه» في موقع **العطالة**؛ أي لأنّه يفرض «القطع» لنصّ يعتبره «أصلا» وهو فاقد لذلك الشرط. قد يقول قائل: إنّ نصّ الحديث بما هو ممثّل للسُنّة، لا يستقيم مدلوله الشرعي دليلا لمجرّد الرواية، إنّما عبر استقراء يشمل عددا من الشواهد التي تسمح باستجماع ذلك المعنى المراد تأصيله، فأصلية الدليل في الدلالة على الحكم تتسم بالقطع من هذه الجهة، غير أنّ الجواب هنا يرد على شكل تساؤل: هل يعد الاستقراء سبيلا للقطع؟ وهل تقرّر ذلك على مستوى المناهج العلمية سواء في العلوم الصحيحة أو الإنسانية؟

50 الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1433 هـ / 2012 م، بيروت، ص 21

يظهر أنّ الإشكالات المثارة هنا تتطرّق لعلاقة المنظور النظري في جانبه المنهجي بالواقع، على اعتبار أنّ الأول يعدّ استجابة لهذا المعطى الوجودي (الواقع). فهل تمّ استحضار هذا المعطى مع الشاطبي، وبالتالي كان موجّها لمشروعه المقاصدي نحو قضايا عالقة في زمنه، من ثمّة يكون اعتماده أمثلة فقهية نوعا من التمرين التطبيقي؛ أي أنّ غرضه الأقصى كان تجذير البعد المنهجي نظريا بعيدا عن القضايا الجزئية التي تحضر بوصفها أمثلة، مع أنّ الأمر قد يعدّ خلافا لذلك لو استحضرنا متن «الاعتصام». فهل يصدق القول بأنّ الدافع الأصولي كان دائما علميا، سواء مع الشافعي أو أبي حامد أو الشاطبي؟ بعبارة قد تكون أوضح، هل كان البعد التنظيري بعدا تشريعيا بالنظر إلى متغيرات الواقع، أم أنّه بعد يسعى إلى تكريس قيم وأحكام تفرض منطقها على الواقع، أي السعي إلى إرغام الواقع على الخضوع لبنية الأحكام؛ بمعنى، هل تحرك قيم الواقع عملية التشريع أم أنّ التشريع يهدف إلى تثبيت قيمه في الواقع؟

بناء عليه، يستنتج الحسان شهيد أنّ المشروع الأصولي لأبي إسحاق الشاطبي في صورته التجديدية جاء ليعالج الحالة العلمية التي وصل إليها الخطاب الأصولي من هيمنة المعرفة الظنية والواقع الخلافي في الفروع والأصول[51]؛ بمعنى أنّه يبتعد عن طرح عبد المجيد الصغير في كون المحرّك والهاجس كان سياسيا اجتماعيا، هذا الطرح الذي تشهد به مثلا مراسلات الشاطبي نفسها لكل من ابن زيدون وابن الخطيب، مما يسمح لنا بالاستنتاج أنّ غرض الشاطبي كان منهجيا وبذلك نحكم بأنّ هاجس الشاطبي منفصل عن الهاجس الواقعي، بمعنى فصل العلم عن بعده العملي وأثره الواقعي، ودائما حسب مستنتجات الحسان شهيد. وبذلك، يكون الباحث قد قدّم جوابه الممكن حول منظورية الأصول عند أبي إسحاق، وهو بذلك يضع نفسه مقابل قراءات أخرى ترى في المشروع رؤى مخالفة. وهنا نشير إلى تباين الرؤية بين ما يقوله «فريد الدين الأنصاري» في استحضاره للبعد القيمي التربوي لمشروع الشاطبي، وما يقوله «الحسان شهيد» بهذا الخصوص.

قد يبدو هذا الكلام متعارضا مع ما أسلفنا في الفقرة السابقة من كون المشروع الأصولي / المقاصدي للشاطبي مشروع مذهبي. سيكون هذا الكلام صحيحا لو اعتبرنا أنّ «المنهج» غاية في ذاته؛ فالبعد المنهجي لا يلغي الغاية المذهبية، بل قد يعزّزها، خصوصا إذا تبين لنا أنّ المنهج المتبنّى لا يغيّر من واقع العلم شيئا. نعم يمكن رصد مجموعة من المتغيّرات ذات القيمة، لكن ذلك قد لا يكفي حتّى نتبنّى طرحا بمقتضاه يكون مشروع الشاطبي بكلّ حمولاته مجرّد مشروع «منهجي».

إنّ هذا التباين في النظر إلى مشروع الشاطبي في الموافقات تخصيصا يفرض علينا فتح النقاش على دراسات أخرى، أبرزها دراسة محمّد الطاهر ابن عاشور، وعبد المجيد الصغير، إضافة إلى وائل حلّاق، وفريد الأنصاري، محمّد عابد الجابري وغيرهم. فكيف هو هذا الحضور؟

51 نفس المرجع، ص 24

التأطير الاجتماعي والسياسي لعلم أصول الفقه، الشاطبي ضمن سياق مقارن:

نبتدئ النظر هنا من خلال الدراسة التي قدّمها الأستاذ عبد المجيد الصغير[52]، الذي يربط فيها بين التحولات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الدولة الإسلامية في سياق تطورها وبين ما عرفه علم أصول الفقه من تحولات، رابطا بين اللحظتين ربطا ضروريا يتسم بنوع من التقابل في العلاقة حسب اللحظة الزمنية، وهو الأمر نفسه الذي يقرّه أغلب الباحثين سواء فريد الأنصاري أو وائل حلاق الذي يقدم دراسة مستوفاة يرصد فيها مسار المذاهب الإسلامية.

يتساءل الصغير حول كيفية ما يسميه «بداية» هذا المشروع الذي يمكن وسمه بأنّه رغبة في إنقاذ الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتردّية عبر عملية تجديد أدوار علم أصول الفقه، وهي المحاولة التي ابتدأت منذ مدة طويلة قبل مشروع الشاطبي، بمعنى أنّ دور علم أصول الفقه لا يقف عند «عملية التشريع»، بل يتجاوزها ليتحوّل وليكون حاملا لمشروع مجتمعي، بل رافعة تسعى إلى إقامة أود المشروع الزمني لحظة الانحطاط، وهذا ما كرّس تلك الفكرة الذائعة بأنّ التخلّف التاريخي مردّه الابتعاد عن منظور الشرع الصحيح، وهي الفكرة التي لا تزال تؤرّق ذهنيّة المنتمي لهذه المجتمعات والذي يتبنّى فكرة مشروع نهضة تنبثق من «الأصول» بمعناها الشامل.

وإذا كان بعض الباحثين يرجع مشروع الشاطبي لتردّي الأوضاع الاجتماعية، وتأثيره على مضمون الفقه عبر التلاعب بالفتوى والمذاهب، وما صاحب ذلك من تفسخ للحياة العامة، معتبرين أنّ منشود الشاطبي هو تخليص علم الأصول من هذه التلاعبات عبر تخليصه من الآثار المنطقية، [53] لأنّها لا تسعف في بلوغ العلم نظرا لصعوبة مقتضياتها على الناظر المجتهد وعلى المقلد، مما حدا بالباحثين القول بأنّ العودة إلى مقارنة مشروع الشاطبي بمشروع الشافعي ذي الأبعاد المذهبية المعتمدة على الآلية اللغوية، وفي ذلك كبير شبه بينهما، فإنّ الصغير يقرأ المشروع من زاوية نظر ثانية وانطلاقا من مقارنة أخرى هي مقارنته بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وهي نفس المقارنة التي نجدها عند ابن عاشور.

بالتالي، فإنّ قراءة الصغير تمكننا من التقاط معالم مشروع الشاطبي ضمن سياق تاريخي ممتد يبتدئ من الجويني مرورا بالغزالي وحتّى ابن رشد، وهي العلاقة التي نودّ التوقّف عندها في حينه[54].

52 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت.

53 يقول فريد الأنصاري في "المصطلح الأصولي عند الشاطبي": [فالقصد به نقد مشروع الغزالي خاصة، صحيح أنّه لم يذكره إلا على سبيل الاستفادة منه والمدح له. ولكن طبيعة عمل أبي إسحاق فيها نوع من النقد، بل النقض أحيانا لما بنى عليه الغزالي مشروعه العلمي]. ص 164

54 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت، ص 346

يبتدئ عبد المجيد الصغير بوضع فرضية أن يكون ابن رشد قد تأثر في كتابيه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» و«مناهج الأدلة» بمشروع الجويني المتحصّل خصوصا في مؤلَّفه «غياث الأمم» والذي حضر بشكل ما في كتابات الغزالي التي عمل ابن رشد على اختصار أحدها، وهو «المستصفى»، بمعنى أنّه من الراجح جدا حضور كل من الجويني والغزالي في المنظور الرشدي، خصوصا وأنّ الأندلسيين قد أعادوا النظر في كتابات هؤلاء والشاهد هو أنّ خلفاء عبد المؤمن الموحّدي قد أعادوه إلى الساحة الفكرية. كما أنّ الشاهد يخبرنا أنّ القاضي أبا بكر بن العربي المعافري، كان له الفضل في إثارة الاهتمام بـ علم الخلاف، وبيان القول في التأويل؛ بمعنى، أنّ هناك امتدادا لمشروع «أصولي» يجد بدايته الأولى عند الجويني الذي تحصل لديه وعي واستشراف تاريخي بزمن الانحطاط المقبل، فارتأى من ضمن ما ارتأى وضع استراتيجية علمية تقي المجتمع الإسلامي، والمكلّف الفرد خصوصا، تبعات اختلاط الأفهام وتداخل التشريعات.

إنّ حضور ابن رشد ضمن الموضوع، حضور سياقي ضروري وحضور موضوعاتي[55]، كما أنّه حضور يكتسي طابعا سياسيا واجتماعيا هاما، لا يمكن إغفاله، وسيبرز ذلك فيما سيأتي من نقاش. على اعتبار أن الشاطبي يشكل امتدادا اجتماعيا وثقافيا لابن رشد، امتداد تفرضه الجغرافيا المشتركة والسياسة المهيمنة، كما تفرض القراءة التي أقاماها كلاهما لكل من الغزالي ولغيره من السابقين، والتي يمكن اعتبارها قراءة نقدية متفاوتة الرؤية، كما أنّه حضور أطّرته السياسة الثقافية التي انتهجتها الدولة الموحّدية، والتي فرضت منظورا معينا لنمط المعرفة السائد والرسمي، زد على ذلك موقفهما الإصلاحي المعلن من علم الأصول كما بلغهما معا.

إنّ هذه الرؤية التاريخية الممتدة، سمحت للصغير بالانتقال من محطّات متعدّدة منذ الجويني بلوغا حتّى الشاطبي. من ثمّة، وبعد فيلسوف قرطبة سيبرز نجم رجل آخر هو العزّ بن عبد السلام في مصر (660 هـ) الذي يحضر هنا على سبيل المقارنة مع أبي إسحاق الشاطبي عند الصغير، وذلك من خلال كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» الذي يحاول من خلاله تنظيم مادته الأصولية، حيث عمل على تحليل وضبط القصد من المصلحة الشرعية من خلال ضبط قواعدها الكلية وثوابتها ومتغيراتها، ليصل إلى اعتبار أنّ الشريعة والطبيعة متوافقتان في مبدأ جلب المصلحة ودرء المفسدة[56]. حيث يحاول العز بن عبد السلام أن يرتقي في حديثه عن مفهوم المصلحة الواجب رعايتها إلى مفهوم «نفس الشرع»، ويقصد بذلك: مقاصد

55 "إنّ أوّل ما يلفت النظر عند قراءة المقدّمة التي كتبها ابن رشد لمختصره هذا هو إعلانه عن تصوّر خاص لعلم أصول الفقه، لا يختلف عن التصوّر الوارد في المستصفى، بل يختلف في الآن نفسه عن التصوّر السائد لدى الأصوليين المتقدمين". أبو الوليد ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تح، جمال الدين العلوي (تصدير، محمد علال السي ناصر)، ص 23

56 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت، ص 350

الشريعة، وأنّ القصد من «نفس الشرع» ذلك الفهم الذي يحصل للمكلّف بمصالح الشريعة ومفاسدها عبر اعتقاد أو عرفان ناتج عن تتبع لهذه الأخيرة، وإن لم ينصّ عليها نصّ أو قياس أو إجماع[57]..

يقارن عبد المجيد الصغير بين الشاطبي وبين العزّ بن عبد السلام في منظورهما معا لمفهوم المصلحة، بما هو منظور استقرائي، فما وجه الشبه بينهما حسبه. الاعتبار قائم فيما يقدمه العزّ بن عبد السلام من خلال مفهوم قواعد الأحكام، وهو نفس ما يثيره الشاطبي من خلال حديثه عن مقاصد الشريعة، وهو الأمر المستقرأ عند العز بن عبد السلام من خلال ما يسمّيه «نفس الشريعة».

إنّ القصد من «نفس الشرع» هو ما يتحصّل من «الاستقراء» أو النظر في مجموع المقاصد الضرورية والأدلة الجزئية (من هنا ذلك التماهي بين الطبيعة والشريعة في مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد)، حيث يعتبر عبد الصغير أنّ الأمر مماثل لما أسماه الشاطبي بـ «روح المسألة»، وهو المستفاد من استقراء مجموع أدلتها التفصيلية، وهي التي يجتمع من انتظامها أمر واحد تتعاضد عليه الأدلة[58]، ثم إنّ واقع إرجاع الأحكام إلى علل وأسباب معقولة المعنى يقحم معطى آخر هو «الزمان»؛ بمعنى أنّ الأحكام تتغير بقدر ما تتغير المعاملات، أو على حسب عبارة العز بن عبد السلام، «تحدث للناس من الأحكام بقدر ما يحدث لهم من المعاملات»، وهو بذلك يرهن فعل التشريع بأحداث الواقع؛ بمعنى أنّ الشرع متغيّر الأحكام تبعا لتغير الواقع.

وعلى هذا الأساس، يعتبر عبد المجيد الصغير أنّ الحديث عن مفهوم المصلحة من وجهة نظر العز بن عبد السلام يفتح الباب أمام ما سيقوله الشاطبي في هذا الشأن، على اعتبار أنّ هناك رابطا بين ما يقدّمه العز من خلال مفهوم قواعد الأحكام وما يثيره الشاطبي من خلال حديثه عن مقاصد الشريعة.

نخلص من هذا إلى أنّ، الشاطبي في قوله بـ المقاصد العامة والكلّيّة للشريعة، بوصفها موجهات للأحكام، كان مسبوقا بقول مثيل، هو قول العز بن عبد السلام، والأكثر بيانا هنا، أنّ منطلقاتهما التعليلية هي نفسها من حيث المنظور، فالعز بن عبد السلام يعتبر أنّ ما تقرره الطبيعة مصلحة كلية، يماثل ما تقرره الشريعة، وأنّ بلوغ هذا النمط من المصلحة لا يتم إلا بالاستقراء، سواء استقراء الطبيعة أو استقراء الشريعة، ثم إنّ العز بن عبد السلام، يقر للمكلف القدرة على «الفهم» فيما يوافق ما أسماه نفس الشرع، وهو الفهم المؤسس لمصلحة الشريعة في أبعادها عبر طريق معرفي لا علمي، يفتح فيه الباب أمام الاعتقاد والعرفان الناتجين عن تتبع الشريعة نفسها. وهذا الكلام يذكرنا بما أشار إليه وائل حلاق من كون فقهاء القرن الأول كانوا يستقرئون الشرع دون سند ودون حديث، ولربما هي الفطرة المقصودة التي تحدث عنها نص

57 نفس المرجع السابق، ص 351

58 نفس المرجع، ص 352

حديث نبوي. من ثمة، يمكننا القول بأن الشاطبي شكل لحظة «تراجع» مقارنة بمن سبقه، إذ سعى إلى تقييد نوايا المكلف نفسها من خلال محاولته ضبط مقاصد الشريعة.

نورد هذا الكلام في هذا السياق، لنبين أنّ مشروع مقاصد الشاطبي بالنظر إلى الموروث الذي سبقه، مشروع يتأطر ضمن سياقه الاجتماعي والسياسي، وأنّه خارج هذا الإطار يضحي مجرد مشروع أخطأ هدفه كما يقول محمّد الطاهر ابن عاشور.

الشاطبي والجويني، امتداد مسكوت عنه:

يعتبر عبد المجيد الصغير أنّ دعوى القطعية، قطعية أصول الفقه، دعوى «الجويني» تبناها الشاطبي في كتابه «الموافقات»، وهي دليل حضور الجويني وتأثيره في الشاطبي، وهذا القول مخالف، بل على النقيض من عديد من الدراسات التي تجعل من مشروع الشاطبي مشروعا يسعى إلى القطع مع التأثير المنطقي الذي أحدثه الجويني وبعده الغزالي في علم أصول الفقه[59]، بل هي دعوى تبين أنّ مشروع الشاطبي ليس مشروعا فذا من حيث كان البادئ بالقول بالمقاصد، ولا القائل الأوّل بمسألة القطعية في أصول الفقه، وهي الدعوى التي علينا التوقّف عندها مطولا؛ دعوى رغبة الشاطبي من خلال مشروعه سواء في «الموافقات» أو في «الاعتصام»، العودة بعلم أصول الفقه إلى معينه الأول ممثلا في الشافعي، وتخليصه بالتالي من الشوائب المنطقية التي علقت فيه جرّاء تحوّله في لحظة ما من مساره التكويني نحو النزعة المنطقية، مع الجويني في البرهان ثم الغزالي في «المستصفى». من ثمة نتساءل: هل كان مشروع الشاطبي مشروعا «معرفيا» بالمعنى النظري للكلمة، أم كان مشروعا اجتماعيا سياسيا؟ وإذا كان غرض الشاطبي تخليص علم الأصول من الآفات التي لحقته في المجتمع الأندلسي، خصوصا آفة التلاعب بالفتوى عبر التنقل بين المذاهب (وإن كان لنا في هذا نظر بناء على ما يورده وائل حلاق)، فلماذا جعل موقع «التصوف» ضمن التقليد المعرفي الشرعي؟ وكيف أمكنه تبرير هذا التقليد مع العلم أنّه رفض بالمقابل كل المعارف الدخيلة، تحت دعوى أنها لم تكن في الصدر الأول من الإسلام، وأنّه لا حاجة لنا بها بناء على ذلك؛ بمعنى لم لا تستقيم الحجة في الاتجاهين معا ومع المجالين معا؟ بالتالي، هل كان مشروع الشاطبي «تشريعيا» أم أنّه كان مشروعا معرفيا يهدف إلى بناء نظرية معرفية مخالفة لما ساد أو كان يمكن أن يسود بفضل شيوع التقليد الفلسفي والعلمي؟

إنّ دعوى قطعية علم أصول الفقه، هي أهم دعوى في مشروع الشاطبي، لذا نجد عبد المجيد الصغير يقدّم لها ابتداء عبر مقارنة مشروع الشاطبي بمشروع الجويني، خصوصا في كتابه «غياث الأمم»، وهي

59 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت، ص 353

قراءة تنطلق من محددات اجتماعية وسياسية يمكن اعتبارها محددات سياقية، سبق وقلنا إنّها تلك النظرة الممتدة لتاريخ علم الأصول منذ النشأة مع الشافعي إلى لحظة المقاصد عند الشاطبي.

يفيد التقديم الذي يفتتح به الصغير كلامه هنا في محاولة للربط بين الشاطبي والجويني، أنّ مشروع «المقاصد» عند الرجلين مرتبط بالوضعية السياسية، بمعنى أنّه محاولة من الفقيه في سبيل تقويم ما اعوجّ في المجتمع بسبب تخاذل رجل السلطة المالك لحد السيف، وبسبب فقد رجل العلم لمكانته الاعتبارية ولدوره الريادي بوصفه وريث النبوة، أي بوصفه الوريث الشرعي للمشروع الإسلامي في بعديه التشريعي والمعرفي.

إنّ المنظور المقاصدي حسب عبد المجيد الصغير يعكس العلاقة المتينة بين الوعي بـ مقاصد الشريعة ووظيفتها، وبين شكل الممارسة السياسية والإنقاذ الحضاري. لقد ظل الحديث عن «المقاصد الشرعية» ولمدة زمنية طويلة مختفيا خلف مفاهيم: القواعد الأصولية، ضوابط القياس، جلب المصالح ودرء المفاسد. فهل تحقق فعلا تأسيس علم المقاصد على يد هؤلاء، أم أنّ وجهة نظر الطاهر ابن عاشور التي ترى في هذه المحاولة مجرد محاولة يائسة لم تتمكن من تحقيق أي تقدم على هذا الطريق تبقى وجهة النظر الصحيحة في هذا الشأن؟؟

في هذا السياق، يعتبر عبد المجيد الصغير، أنّ «المقاصد» هنا، مع هؤلاء، كانت تبشيرا ببناء علم جديد، وليست مجرّد استثمار لإمكانات علم الأصول[60]. من ثمة، يمكننا أن نفهم القصد الذي نحا إليه الطاهر بن عاشور، من كونهم لم يؤسّسوا فعلا لهذا العلم، بل تنبّهوا له فقط. بل إنّ هذا التنبيه ينسحب على كل تاريخ علم أصول الفقه منذ الشافعي، باستثناء منظور الجويني لما له من غاية واضحة ومعلنة. وبناء عليه يمكننا الحسم بالقول بأنّ المنظور المقاصدي ضمن المشروع الشاطبي لم يكن مشروعا تشريعيا بالمعنى المؤسس.

لهذا، يعتبر الصغير أنّ الجويني أول من ربط مشروع المقاصد بالمشكل السياسي والاجتماعي محاولا تجاوز كلّ مثالب علم أصول الفقه لهذا الغرض، حيث يرى الجويني، من وجهة نظر الصغير، أنّ الحل أمام التراجع والانتكاسة القائمة في المجتمع الإسلامي، وتخوفا أو ارتقابا لمزيد من الانتكاس، أنّ الحل بالضرورة يكمن في تأسيس علم مقاصد الشريعة الكلية، والارتقاء بها من مستوى الظن إلى مستوى القطع، على اعتبار أنّ الظن يفصل فيه المفتي عبر آلية الترجيح، أمّا في غياب المفتي القادر على ذلك لا بد أن يكون النص نفسه قادرا على الحسم. ولو صح هذا الكلام، فإنّ مشروع الشاطبي لن يكون سوى امتداد لمشروع الجويني، مع تحويلات وتحويرات طالت وضع العلم من منطق وفلسفة وطبيعيات في علاقتها بعلم

60 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت، ص 355

الأصول، بل سيكون مشروع الشاطبي بهذا المعنى، انتكاسة لما قدم له سلفاه؛ الجويني والغزالي، سلفاه هنا بالقصد المذهبي من جهة، وبقصد الاهتمام بنفس المبحث.

فهل كان الوضع الاجتماعي والسياسي السائد في عصر الشاطبي هو ما دعاه إلى تبنّي هذا المآل المعرفي سعيا منه إلى التمكين لمشروعه اجتماعيا وعن وعي، وبالتالي كان رفضه للفلسفة والعلوم الوافدة، غير الشرعية، ومباحثها مجرد نتيجة هامشية ليست قصدا موجها؟ بمعنى آخر، هل كان مشروع الإنقاذ يقتضي ضرورة التخلّي عن المتحصل الفلسفي والعلمي من حيث إنّه نموذج لنظرية في المعرفة مخالفة لتلك التي تدعو إليها أصول الفقه. سؤال يحتاج توضيحا بعديا بتفصيل خصوصا مع ما يثيره عبد المجيد الصغير في بحث آخر عن كون الفلسفة في زمن الشاطبي كانت ممنوعة، أو على الأقل كان ذكر ابن رشد تهمة شنيعة.

يستأنف الصغير قراءته لمشروع الجويني عبر التطرّق إلى الانتقادات التي يوجّهها هذا الأخير إلى المباحث التي اتخذت من السياسة موضوعا لدراستها النقدية، كـ علم الكلام، والكتابة السياسية المتداولة، معتبرا أنّ قيمتها الأبرز تكمن في «القول في الإمامة». بالتالي، فإنّ من بين ما يدعو إليه الجويني حسب قراءة الصغير، إمكان إقامة مجتمع إسلامي يحفظ غاياته في وجود رجل سلطة قادر على حفظ الغايات المدينية، أما في حال غيابه لا يمكن لرجل العلم القيام بدوره، أي بدور رجل السلطة، بل يمكن الذهاب إلى حد الاستغناء عن رجل العلم أيضا ممثلا في المفتي، عبر إيجاد «قواعد شرعية كلية قطعية». من ثمة، تظهر العلاقة بهذا الشكل، يمكن الاستغناء عن رجل الدين برجل السلطة، ولا يمكن الاستغناء عن رجل السلطة برجل الدين، بل يمكن الاستغناء عنه كلية، أي رجل الدين، عبر إقامته للشريعة على قواعد كلية قطعية تتجاوز سلطة رجل الدين الفعلية[61]. إنّها الدعوى التي تؤسس للسؤال الرئيس في بحثنا عن كيفية اشتغال العقل في التشريع من خلال نظرية المقاصد. إنّها دعوى الدسترة التي نجدها في القانون الحديث.

خلاصة القول هنا، إنّ الجويني يناظر بين موقع رجل العلم ورجل السياسة؛ فحضورهما على مستوى وعيه حضور جدلي، فهما متلازمان، زمن العلم وزمن السياسة، وحضورهما متزامن في كتاب «غياث الأمم»، وهو بالضبط وجه المقارنة الذي يسمح بالجمع والمقارنة بينه وبين الشاطبي.

ثمّ يتطرّق الصغير للمقارنة التي قام بها الجويني، والتي يمكن وسمها بالمقابلة، بين امتلاء الزمن السياسي وما يناظره من ملاء في الجانب العلمي، والعكس صحيح، الفراغ السياسي وما يماثله من فراغ

61 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت، ص 373

علمي، وقتا بوقت ونمطا بنمط. وهو ما يسمح بالتالي باستنتاج كونها تفيد معنى واحدا صريحا هو ارتباط النبوغ العلمي ضرورة بالوضع السياسي وحالته[62]. فإلى أيّ مدى تصحّ هذه الدعوى؟

لقد أناط الجويني من خلال وعيه بزمن الانحطاط القادم، مهمة الإنقاذ، أو على الأقل التعديل، إلى علم «أصول الفقه»، وبالتالي وبالنظر إلى الوضعية المرتقبة كان لا بد من «تأسيس قول جديد في الشريعة» يضمن القدرة على التكيف، والقول الجديد لن يكون مؤسسا إلاّ على «مقاصد الشريعة»، وهنا تبرز دعوى الجويني، حسب الصغير، في ضرورة اعتبار أصول الفقه «قطعية»[63] إنّ قصد الجويني هنا: استبدال السلطة العلمية الشاخصة في الأفراد، بسلطة علمية من نوع ثان حاضرة في القواعد بغض النظر عن آراء وفتاوى أشخاص العلماء؛ ربما هي بعبارة أخرى: إنّها دعوى دسترة العلم.

استئنافا للنظر في الموضوع من هذه الزاوية، يماثل الصغير بين الشاطبي في بداية الموافقات وبين الجويني في غياث الأمم، في تنبيههما إلى خطورة الالتجاء إلى مقياس: مطلق المصلحة، حيث تجعل مقياسا بدل فروع الفقه وأصوله .. لأنّ هناك خطرا من الاستغلال السياسي لمفهوم: المصلحة. لهذا يعمل على ضبط مصادر كل أمر، كما سيضبط مصدر كل استنباط سواء كان أمرا أو استنباطا لرجل السياسة أو رجل العلم سواء.

هكذا ستصبح أوصاف «المضبوط المعلوم» و«المحدود المتناهي» أوصافا تقف هنا في مقابل «الظني» و«الجزئي» اللذين تنعت بهما مسائل أصول الفقه وفروعه. في حين أنّ قواعد الشريعة يجب أن ترتفع إلى مستوى المبادئ الكلية والقطعية، وهو المستوى الذي يجعل من قواعد الشريعة مقاصد واضحة ثابتة، وشاملة لكل وجوه الاستصلاح[64].

والقصد من الضبط هنا، أن تكون القواعد والأصول مهيمنة حاصرة لكل الظروف والحيثيات. ويظهر أنّ من بين أسباب الانغلاق دون جعل «العقل» شارعا بالنظر إلى قدرته الاستنباطية وتبينه للمصلحة بما هي مصلحة معقولة، تخوّف الأئمة الأصوليين من استغلال ذلك من طرف رجل السياسة، الذي صار النموذج الحاضر منه أمام الأصولي هو رجل السلطة المقلّد لسلاطين كسرى والروم؛ بمعنى أنّ الداعي سياسي محض وليس علميا معرفيا بالمعنى النظري والشرعي، إنّه التدافع المجتمعي الذي أفضى إلى هذا الوضع المعرفي، والذي سوف يتحوّل إلى عائق أمام «أصول الفقه» نفسها.

62 نفس المرجع السابق، ص 377

63 نفس المرجع السابق، ص 383

64 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، بيروت، ص 384

والمثال على ذلك، انتقاد الإمام الجويني بشدة فتوى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي (234 هـ)، للأمير عبد الرحمن بن الحكم، بصوم شهرين متتابعين تقديما على الحكم القرآني بعتق رقبة، على اعتبار أنّ ذلك لردعه عن الصيام لما له من مكانة عتق الرقاب، على اعتبار أنّ الغائية المعقولة لا يمكن أن تتحول إلى شرع بما هي مدركة بما هي مصالح، وهو ما أشرنا إليه سلفا من رفض الشاطبي والعز بن عبد السلام لمسألة اعتبار المصلحة المطلقة.

استئنافا للقول، وقبل التطرق لباقي العناصر، يمكننا رصد محاولة الصغير ربط العلاقة بين مشروع الجويني ومشروع الشاطبي، بمعنى أنّ ما قدّمه الشاطبي يمكن عده بوصفه امتدادا أو استلهاما لمشروع الجويني. غير أنّ السؤال المطروح هنا، لِمَ عمد الشاطبي إلى رفض منهج «الجويني» المنطقي مع ما يستدعيه هذا من أسئلة؟

عند هذا الحدّ يمكننا الاستنتاج أنّ الموقف من الوضع السياسي هو ما استدعى القيام بعملية الإصلاح، وهو نفسه الذي أدى إلى تقييد العقل بغرض تقييد التشريع وفق مفهوم مطلق للمصلحة، والإطلاق هنا معناه تحييد المصلحة عن الضوابط الشرعية الحاكمة لها.

دعوى قطعية المقاصد:

مقارنة منظور الصغير بمنظور محمّد الطاهر ابن عاشور:

يقول محمّد الطاهر ابن عاشور مستهلا حديثه عن واقع علم أصول الفقه أمام دعوى قطعية هذا العلم، الآتي: «وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعا للاختلاف في الفروع»[65]. يظهر جليّا من خلال هذا النص ما أشرنا إليه سلفا أعلاه، في كون موقف الطاهر ابن عاشور، يسير في منحى مخالف لما قال به الشاطبي في كون علم الأصول علم قطعي[66]. إنّ نصّ الشاطبي يؤكد بما لا يدع مجالا للشك قناعته كون علم أصول الفقه علما قطعيّا، محاولا تقديم حجج على ذلك، عبر الربط بين مستويي النصية والعقل في عملية بناء الأصول، سنده في ذلك قوله بـ الاستقراء الكلي. فهل

65 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص 166

66 "إنّ أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنّها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه. أحدها إنها ترجع، إمّا إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإمّا إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه." أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة ج 1، شرح وتخريج: الشيخ عبد الله الدراز، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة. (دون سنة طبع)، ص ص 29 - 30

كان المنظور الاستقرائي في زمن الشاطبي يبرر مثل هذا القول، سواء نظرنا إليه بوصفه استقراء أصوليا أو استقراء منطقيا ضمن التقليد الفلسفي؟

لكن الملاحظ كون الطاهر ابن عاشور يذهب مذهبا أكثر جذرية في تناوله للموضوع، وهو الرأي الذي يتوافق فيه ومن خلاله مع رأي ابن رشد في علم أصول الفقه، حيث يرى أنّ العلاقة بين الفقه وبين أصوله علاقة غير واضحة، بل هي علاقة غامضة وغير ذات جدوى، سواء من حيث المقتضى الزمني أو من حيث المقتضى الموضوعي. حيث يقول: «وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الأصول، لأنّ قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذا كان علم الأصول لم يدون إلاّ بعد تدوين الفقه بزهاء القرنين. على أنّ جمعا من المتفقهين كان هزيلا في الأصول يسير فيها وهو راجل، وقل من ركب متن الفقه فدعيت نزال فكان أول نزال، لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال. **على أنّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ**»[67].

فمن حيث المقتضى الزمني، تأخّر تشكّل علم الأصول إلى ما بعد تشكل علم الفقه بقرنين، حسب ما يورد ابن عاشور، معتبرا أنّ عُدّة الفقهاء من الأصول هزيلة، وأنهم لم يقبلوا التخلي عن بضاعتهم من الفقه مقابل الاشتغال على «أصول الفقه»، بالتالي كان موقع علم الأصول موقعا غير ذي جدوى، ما دام لم يكن المنتهى الذي يلجأ إليه في الاحتكام في قضايا الفقه، من هنا ذلك التساؤل حول مكانة العلم الفعلية، بعيدا عن الشعارات اللغوية الفضفاضة، وهو الوضع الملحوظ في متون أصول الفقه، حيث يختلط علم الأصول بالأمثلة الفقهية فيرتبك القارئ والناظر ولا يجد من وحلته تلك مخرجا. الأكثر وقعا هنا، إقرار الطاهر ابن عاشور بـ «أنّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة الشريعة»، بمعنى أنّها في موقع الزيادة والإطناب في هذا الشأن، بل ربّما هي تقنية تجعل الغرض هو وضع العراقيل أمام النظار، فيستعصي عليهم نقد البنية المعرفية القائمة. من ثمة، تنحصر مهمّة علم الأصول ومعه الأصولي في أمرين حسب الطاهر بن عاشور، إمّا في «استنباط أحكام من ألفاظ الشارع باستخدام قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ»[68]، حيث تصير تلك الأوصاف (العلل) باعثا على التشريع. هنا يتفرّع الإشكال إلى التعلق بالعلة وبتحرير عملية التشريع من نصية الدليل، ليخلص بعد ذلك إلى النتيجة

67 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص- ص 166 -167

68 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص 167

الآتية، «تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم أصول الفقه»[69]، نخلص من هذا أنّ منظور الطاهر ابن عاشور لأصول الفقه منظور سلبي، سواء من حيث مسار التشكل، أو من حيث واقع الممارسة، أو من حيث علاقته بعلم الفقه نفسه. بعبارة جامعة، إنّ دعاوى هذا العلم أكبر مما هو ممارس فعلا، وأكبر من مهمته النظرية أو العملية الفعلية. لذلك، نفهم غرض هذا الرجل في الفصل بين علم الأصول وبين علم مقاصد الشريعة.

هكذا، يؤوّل علم أصول الفقه حسبه إلى علم بدلالات الألفاظ، وإلى كونه منخرطا في النظر في مباحث الألفاظ من منظور لغوي صرف[70]، بمعنى كونه علما في الدلالة، وهو ما يتوافق والمنظور الرشدي كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك.

في سياق هذا النقاش ينتقد الطاهر ابن عاشور إمام الحرمين لكونه ادعى إمكان بلوغ القطع فيما يتعلق بأصول الفقه، بما هي أصول الأحكام، معتبرا أنّ ادعاءه واهٍ، وذلك على اعتبار أنّ أبا المعالي، يردّ على من ينتقد كون تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يوجد إلى في علم الأصول، وهي ليست «قطعية»، ومع ذلك يصرّ إمام الحرمين على أنّ القصد من القطع هنا هو إظهار وجوب العمل بها، حيث يتخذ القطع معنى عمليا تشريعيا وليس نظريا معرفيا، معتبرا، أي ابن عاشور، أنّه لا وجود لنصوص قواطع في أصول الفقه، ففي رأيه أنّ القواعد في أصول الفقه مستمدة من الفقه نفسه، وأنها مجرّد تثبيت للتوجهات المذهبية لا غير. بالتالي يخلص إلى أنّ معظم أصول الفقه: ظنّيّة[71].

إنّ طائلة النقد هذه، نالت من رجال كالعز بن عبد السلام في كتابه «القواعد»، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي في مؤلفه المسمى بـ «الفروق»، معتبرا أنّ محاولتهما ظلت قاصرة، وهو نفس السياق الذي أشاد فيه بأبي إسحاق منتقدا ما أقدم عليه في هذا الباب، واصفا إياه بـ «الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عني بإبرازه في القسم الثاني من كتابه المسمّى: عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه. وعنون ذلك القسم بـ كتاب المقاصد، ولكنّه **تطوّح** في مسائله إلى تطويل وخلط وغفل عن مهمّات المقاصد»[72].

---

69 نفس المرجع، ص 167

70 يقول الطاهر ابن عاشور: "وقصارى ذلك كله أنّها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها ... وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العام والخاصة في أحكامها "، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص 167

71 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص ص 167/168

72 نفس المرجع، ص 174

المقاصد الأصولية، المشترك الغائب:

في سياق ما تقدّم، لا بد أن نخلص إلى نتائج جامعة لهذه الرؤى تكفينا عناء التطوّح نحن أيضا في دروب علم الأصول ومقاصده. فهل يتفق النُظّار الأصوليون حول مقصدهم بـ مقاصد الشريعة؟ هل تستعمل العبارة في دلالتها على «الغائية» الثاوية في الشرع والمستهدفة من الخطاب، استعمالا موجها قصديا، أم أنّها تتلوّن حسب السياقات والاستعمالات لتصير مطيّة لبناء أمثولة ونموذج لا وجود له إلاّ في الخطاب فقط؟

بالعودة إلى ما يقوله الطاهر ابن عاشور، نجده يقدّم للمقاصد بمعنى محدّد في «البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنّها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة»[73]. بهذا الشكل يكون الغرض المعلن من المقاصد هو التشريعات في مجال المعاملات دون العبادات، وهو ما يختلف جذريا عن القصد والمعنى الذي يقدمه لها الشاطبي، أكثر من ذلك، فإنّ تعريف ابن عاشور لمعنى التشريع يحدث فرقا في النظر إلى الشريعة الإسلامية. لذلك ينص على الآتي: «فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليس بمرادين لي. كما أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة»[74]. ومن هنا، يظهر جليّا اختلاف المنظور التشريعي والأصولي بين الشاطبي وبين الطاهر ابن عاشور، بل يمكننا القول إنّ الأخير تجاوز المنظور التقليدي ليساير ما ذهب إليه منظرون معاصرون في محاولتهم لصورنة الفعل الإنساني، والقصد من ذلك، الاستغناء عن حكمي: المندوب والمباح بما هما حكمان يعلّقان الحكم فعلا. ووجه المفارقة الأكبر، رغبة الشاطبي في أن يطال فعل التكليف والضبط نوايا المكلف، من خلال ضبط مقاصد الشريعة، التي يرى ابن عاشور أنّها تدخل مجالا آخر، هو مجال الديانة.

واستمرارا لتعريفه لمفهوم الشريعة، بما هي آلية، يذهب ابن عاشور إلى حد اعتبار أنّ نص القرآن يقرّر، وفي علاقة بباقي الشرائع السابقة، أنّ الشريعة تهدف صلاح الإنسان في العاجل والآجل دون تخصيص، وليس القصد بـ الآجل أمور الآخرة، «لأنّ الشرائع لا تحدّد للناس سيرهم في الآخرة، فالآخرة جعلها الله جزاء على أحوالهم في الدنيا»[75].

إنّ استقراء أدلة الشريعة النصية يبيّن أنّ أحكامها منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمسلمين (الناس)، جماعة وأفرادا. والغرض من هذا الكلام بيان أنّ للشريعة مقاصد بالجملة. وفي هذا السياق، تتحدد مهام المجتهد، ومنه مهام الاجتهاد بما هو آلية تشريعية معتمدة، فيصل إلى نتيجة أنّ مهام المجتهد خمس،

73 نفس المرجع، ص 175

74 نفس المرجع، ص 175

75 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص 180

غير أنّه يحصرها تحديدا في الفعالية الرابعة من حيث الترتيب الذي قدمه، حيث ينيط ابن عاشور بالفقيه مهمة الحفاظ على الشريعة من خلال النحو الرابع، وهو النحو الذي يسمح باستنباط حكم الفعل، بلا سند من أدلة الشريعة، ولا من خلال نظير قياس، بمعنى اعتمادا على اجتهاده الحر، عبر استقراء يتجاوز الأدلة النصية، لأنّ ذلك ما يضمن المصالح المرسلة. وفيه قال الأئمة بضرورة مراعاة الكليات الشرعية. وبناء عليه، يمكننا استنتاج أنّ منظوره يحدث قطيعة مع التصوّر الأصولي الذي يشترط ضرورة استناد أي حكم إلى نص دليل. أما باقي الأنحاء الخمسة، فيمكن إيرادها هنا من باب التذكير واستكمالا للصورة.

فأما النحو الأول، فيحتاج لأجل بيان دلالة الألفاظ على الأحكام، بجهة الجزم. أمّا النحو الثاني فيفيد في رفع التعارض، أو إذا ما لجأ إلى الترجيح بين الدليلين (الأدلة)، (والفيصل هنا، القدرة على الخروج من حالة الظن إلى اليقين / القطع، بما ثبت لديه من استقراء مجمل قد يتجاوز نصية دليل ليرجح دليلا آخر).

أمّا في النحو الثالث، فيفيد في إثبات العلل في الأقيسة، قد يحتاج إثبات العلل المعرفة القبلية بمقاصد الشريعة، (أو في سياق آخر العكس)، وذلك بتخريج المناط (مناط الحكم)، أو تنقيحه (عبر فتح دلالته اللفظية على ما يمكن أن تشمله)، على اعتبار أنّه يقرر في اختيار الأدلة المناسبة للأحكام وفق العلّة التي يراها ملائمة للوضع.

أمّا فيما يتعلّق بتفعيل هذه المقاصد، فليس المقصود بها هو المكلف كما نجد الأمر عند الشاطبي، الذي يعتبر أنّ على المكلّف أن يتقيّد بمقاصد الشريعة في كل أفعاله، نية وفعلا، بل نجد الطاهر ابن عاشور مقابل ذلك، يقرّ بأنه «ليس كل مكلّف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأنّ معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم»[76]، ليصل إلى إقرار التفاوت بين المتلقين وبين العلماء سواء بسواء.

ينتقل بعد ذلك، إلى بيان الطرق التي يتم بها بلوغ إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات. وكيفية بناء استدلال يعين مقصدا من تلك المقاصد، وكيف يمكن أن يكون هذا الاستدلال موضع توافق بين مستنبطيه وبين متلقيه. من ثمة، يكون بابا نأمن به الاختلاف بين المقلدين[77]. والوضع الذي نحن بصدده هنا، أنّ إثبات المقاصد الشرعية ليس يكون بنفس الأدلة المألوفة، لأنّ اليقين والظن القريب مفقودان فيها. فحتّى أدلة القرآن أغلبها «ظواهر»، أما أدلة السُنّة فأغلبها أخبار آحاد. دليل ذلك، أنّ القرآن بين يدي جميع المجتهدين وكل يستنبط منه حكما مختلفا.

76 محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م، ص 188

77 نفس المرجع، ص 189

خلاصة

إنّ الاهتمام بالمقاصد الشرعية سواء عند الشاطبي أو غيره، يندرج ضمن اهتمام عام وشامل يتعلق بالنظر في كيفية اشتغال الفعالية العقلية في مجال التشريع، كما يندرج ضمن سؤال مخصوص متعلق بمدى قدرة هذه الفعالية في مكونها المخصوص المنبثق من علم الأصول على الاستجابة لمتغيّرات الواقع في الفضاء الفكري العربي الإسلامي تحديدا. غير أنّ دراستنا لهذا الموضوع بيّنت أنّ هناك نوعا من تضخيم الخطاب وتهويل الانتظارات فيما يخص هذه الفعالية ونجاعتها في بلوغ المراد، وأنّ ارتهان الخطاب الأصولي بمعالجة الوضع السياسي والاجتماعي المتردي في ظلّ سيادة نظام استبدادي جعله خطابا يتعالى عن الفاعلية الأساس لفعل التشريع، ليتحول إلى مجرد خطاب يتنحل تبرير ما آل إليه الوضع عبر تحميل المكلف بما هو فرد الجزء الأكبر من مسؤوليّة التردّي.

بعبارة أخرى، إنّ توجّه الخطاب الأصولي نحو تقييد أفعال المكلّفين دون طرح الفاعلية التشريعية في شموليتها ليس سوى مداهنة للفاعل السياسي بما هو المشرع الأول، وبالتالي بما هو المسؤول الأول عن واقع الحال.

إجمالا، يحتاج النظر الأصولي في بعده المقاصدي مساءلة مزدوجة، من جهة مساءلة المفاهيم والآليات التي يقوم عليها العلم، من جهة ثانية مساءلة الفاعل السياسي بما هو حجر الزاوية في فعل التشريع.

المراجع:

لائحة المراجع العربية:

1. الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج: الشيخ عبد الله الدراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية، الجزء 1، 1395هـ/1973م.

2. الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج: الشيخ عبد الله الدراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية، الجزء 4، 1395هـ/1973م.

3. ابن رشد أبو الوليد، الضروري في أصول الفقه، تح، جمال الدين العلوي (تصدير، محمد علال السي ناصر)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1994م.

4. الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1433 هـ / 2012 م، بيروت.

5. فاخوري عادل، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة بيروت، ط 2 غشت 1990.

6. الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 1415 هـ - 1994 م.

7. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية، دار الشروق، جدة، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م.

8. الأنصاري فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط 1، 1431 هـ - 2010 م.

9. المنصوري مبروك، الفكر التشريعي وأسس استمرار الإسلام في المغرب، تونس، الطبعة الأولى 2011 م / 1432 هـ، الدار المتوسطية للنشر.

10. حمّادي ذويب، الإمام الشافعي مؤسسا لعلم الأصول ومجددا له. مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، مارس 2014.

11. ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس – الأردن، ط 2، 1421 هـ / 2001 م.

12. أبو زيد نصر حامد، الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي - القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1996.

13. حلاق وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السنّي، ترجمة، أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007.

المراجع باللغة الفرنسية:

1. Hans Kelsen, Théorie pure de droit, traduction française de la 2ème édition, par Charles EISEMANN. Paris 1962 DALLOZ.

2. M.F.C. De Savigny, Traité de Droit Romain, traduit de l»allemand: M.CH. Guenoux, 2ème Eddition, Tome Huitième, Paris Librairie de Firmin Didot Frères et cie, 1860.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018