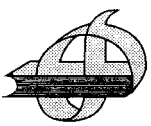
42

المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي

حقوق الطبع محفوظة

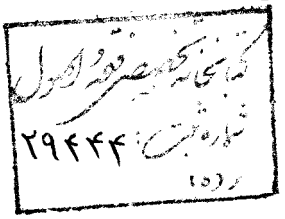
الطبعة الأولى

1424هـ - 2003م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

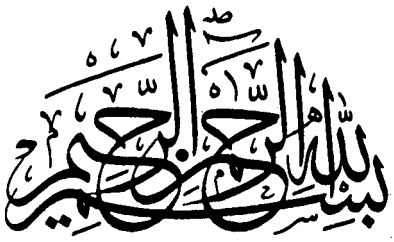

مكتبة تحصين فقه الأصول
شماره ثبت: ٢٩٤٤٤
١٥٦

المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي

مساهمة في النقد

محمد همام

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ينطلق هذا البحث من سؤال مركزي هو: لماذا فقد الفكر الإسلامي منهجيته؟ ويحاول الإجابة عليه من خلال رصده لضمور سؤال المنهج في الفكر الإسلامي المعاصر. ويقف على عملية التضييع التي تعرض لها التراث المنهجي القديم؛ مثل تراث علماء أصول الفقه، وعلماء الكلام، وفلاسفة الإسلام المبدعين كالغزالي. هذا التراث الذي أثبت حيوية العقل المسلم زمن التوهج الحضاري، واليقظة المنهجية والمعرفية. كما حاول البحث إبراز مجموعة من الكتابات الحديثة التي لامست سؤال المنهج في الفكر الإسلامي الحديث، سواء في شقها الإيديولوجي، أو التقليدي، أو التأصيلي.

وكان مدار الحديث في هذا البحث على علم أصول الفقه، لما له من دور حيوي في داخل المنظومة المعرفية الإسلامية، وباعتبار البحث فيه بحثا في المنهج والمفاهيم وأشكال التفكير. وحاول البحث أن يتقيد بنموذج أصولي متفرد هو الإمام أبو إسحاق الشاطبي، الذي كان له دور بارز في تجميع المقولات الأصولية، وترتيب البحث الأصولي وتنظيمه، وفق منهجية علمية متكاملة. كما كان لمشروعه الأثر الكبير في توجيه الفكر الإسلامي المعاصر، من النظرة الظاهرية والحرفية الضيقة، إلى المقاصدية والمآلية المنفتحة.

وقد جاء هذا البحث في فصلين؛ مهدنا لهما بمدخل عام، ناقشنا فيه باستفاضة سؤال المنهج في الفكر الإسلامي قديما وحديثا، وذكرنا أسباب ضمور الحديث في المنهج وعنه، وبداية المقاربة المنهجية في الفكر الإسلامي اليوم.

أما الفصل الأول، فيتكون من ثلاثة مباحث؛ الأول عن مركزية أصول الفقه في المعرفة الإسلامية، والثاني عن منهجية أصول الفقه، والثالث عن تجديد أصول الفقه.

أما الفصل الثاني، فتناولنا فيه منهجية الاستدلال وبعض آلياته عند الإمام الشاطبي. وقدمنا له بالإجابة عن سؤال: لماذا اختيار الإمام الشاطبي؟ ويتكون هذا الفصل هو الآخر، من ثلاثة مباحث؛ الأول عن الغارات الفكرانية (الإيديولوجية) التي تعرض لها إنتاج الشاطبي، والثاني عن الجهاز النظري الذي اقترحناه لدراسة الاستدلال عنده، والثالث عن بعض آليات الاستدلال عند الإمام الشاطبي. وفي الخاتمة جمعنا الخلاصات التي توصلنا إليها.

وبعد، فقد اعترضت هذا البحث صعاب كثيرة؛ أشدها ضيق الوقت، وصعوبة المزاوجة بين البحث العلمي والعمل الوظيفي الإداري. ولكنها لحظات ينتزعها الباحث – الموظف انتزاعا، لم تكن كافية للتدقيق أكثر في بعض النتائج، والمراجعة اللازمة لبعض الأفكار، مما قد يكون من ثغرات هذا البحث.

فما كان في هذا البحث من خير وفضل فمن توفيق الله عز وجل، وتشجيع الأستاذ الفاضل محمد الوثيق، حفظه الله، وما كان فيه من دون ذلك فأتحمل مسؤوليته وحدي، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

محمد همام

أيت ملول، المغرب

أبريل ٢٠٠١

مدخل عام

سؤال المنهج
في الفكر الإسلامي المعاصر

١- ضمور سؤال المنهج في الفكر الإسلامي:

مازال سؤال المنهج محدودا في الفكر الإسلامي المعاصر، ومازال المهتمون به لم ينتبهوا إلى أن المعرفة دون منهج هي ركام من المعلومات المفككة، الفاقدة لأي رابط، ولأية وظيفة. وهذا الغياب لسؤال المنهج قد يتلمس له الباحث مجموعة من الأسباب، من أهمها:

١ ــ طغيان الثقافة التراثية ذات الهم الكمي، وحضور هاجس التكديس والامتلاء والحفظ والتلقي السلبي.

٢ ــ افتقاد الاستقلالية الفكرية اللازمة تجاه التراث، وعدم القدرة على فرز قطاعاته المعرفية المختلفة، وكشف الإطارات المنهجية والمفاهيمية لكل قطاع على حدة.

٣ ــ تهميش بحوث وكتب ودراسات قديمة، ذات طابع منهجي، ككتب آداب البحث والمناظرة والجدل وتاريخ العلوم... فبقيت منسية ولم تخرج لا تحقيقا ولا دراسة؛ فانقطع التواصل بهذا التراث المنهجي الذي كان يوازي ويرصد الإنتاج والكسب المعرفيين لعلماء المسلمين عبر مراحل التاريخ؛ إذ يتابعه بالنقد والتقويم ويرسم له الحدود المنهجية الضابطة. ولا يمكن تحصيل الاجتهاد في اصطناع المناهج

ووضع النظريات ما لم تحصل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام في شتى العلوم[1].

٤ ــ عدم انفتاح الفكر الإسلامي المعاصر على قطاعات معرفية حديثة، وحيوية وضرورية لضبط التعامل العلمي مع المعارف والظواهر؛ كفلسفة العلوم، وفلسفة المعرفة، ونظرية المعرفة، وعلم المناهج، وتاريخ العلوم، والمنطق، والفلسفة، وعلم نفس المعرفة، وعلم اجتماع المعرفة، واللسانيات، والتأويليات.

٥ ــ تحقير سؤال المنهج والمعرفة، بوعي أو دونه، عند عموم المهتمين بالشأن الإسلامي المعاصر، وطغيان الهم الدعوي ذي النفس الخطابي والحماسي المحدودين؛ فالجهد المعرفي ليس هو التنقيب في الكتاب والسنة عن المعلومات والمفاهيم الجاهزة، كما يفعل الخطاب الدعوي البسيط، وإنما الجهد المعرفي هو تجريد نموذج من النص المقدس (الكلي) يساعدنا على تفسير الجزئي، في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه[2]، لتحقيق انطلاقة معرفية اجتهادية مطلوبة في كل عصر.

هذه الأسباب، متداخلة أو منفصلة، قد تكون إذاً من بين الأسباب التي أفقدت الفكر الإسلامي المعاصر منهجيته، وانعكست عليه سلبا؛ فاتصف بالبساطة والاختزال، وافتقد خصائص الدقة والموضوعية والعلمية. وما لم ينفتح هذا الفكر على الإبداع المنهجي الأصيل الذي عرفه التراث، وكذا ما أنتج في المراكز العلمية، والأكاديميات الغربية، فلن يستطيع أن يراوح مكانه، وسيبقى مجرد خطاب ثقافي

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن: ٢٠.

(٢) «في أهمية الدرس المعرفي»، د. عبد الوهاب المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد العشرون: ١٢٠.

غير علمي، يحبل بالتناقضات، وغير قادر على منافسة خطابات منهجية ومعرفية، تشكل القواعد الخلفية المركزية للنموذج الحضاري السائد اليوم!

٢- الخطاب المنهجي في التراث:

لقد هاجم علماء المسلمين المنطق الأرسطي بحدة، ووضعوا بموازاته منطقا جديدا، أو منهجا جديدا هو "المنهج الاستقرائي". وكانوا يعون جيدا أن كل منهج هو روح حضارة، وليس نموذجا محايدا في الدراسة والتحليل، كما اعتقد بذلك الهلينيون الإسلاميون، الذين قبلوه كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع.

وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون، والأفلاطونيون المحدثون، ويمثلهم الكندي ومدرسته والفارابي ومدرسته، ثم ابن سينا ومدرسته الممتدة حتى نصير الدين الطوسي، ومدرسة فلاسفة الأندلس منتهية بابن رشد[١].

ووقعت مواجهة منهجية حادة بين المنتسبين للمنطق الأرسطي، من المتفلسفة، وبين الداعين إلى إبداع منهجي من داخل الدائرة الإسلامية، وهذا التيار الأخير كان يتزعمه الأصوليون والمتكلمون؛ إذ لما قام الفارابي يدعو إلى المنطق كمنهج بحث ينبغي تطبيقه في جميع العلوم العقلية والدينية، عارضه المتكلمون والأصوليون، ولم يقبلوا المنطق الأرسطي على الإطلاق، وحاولوا إقامة منطق جديد من داخل البنية المعرفية والحضارية الإسلامية، وضع أسسه علماء أصول الفقه، وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل، وتطور هذا المنهج بمعزل عن المنطق الأرسطي، داخل

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار: ٢٧. سيكون اعتمادنا في عرض السنقاش المنهجي في التراث على ما سطره رائد المدرسة الأصيلة في الفكر الإسلامي المعاصر الشيخ مصطفى عبد الرازق وتلميذه اللامع علي سامي النشار، والفيلسوف المبدع طه عبد الرحمن.

دوائر المتكلمين، معتزلة كانوا أو أشاعرة أو شيعة أو ماتريدية، إلى أن ظهرت دعاوى المزج بين المنطق والعلوم الإسلامية، مع أبي حامد الغزالي[1].

فالغالبية العظمى إذاً من مفكري الإسلام رفضت المنطق الأرسطي، لتلبسه بالميتافيزيقا اليونانية، وهي في جوهرها مخالفة لميتافيزيقا القرآن، وتصدوا لهذا المنطق بالنقد من خلال قوانينه الثلاثة المشهورة: قانون الذاتية، وعدم الجمع بين النقيضين، والوسيط الممتنع. ونقْد الأصوليين لهذين المبدأين يشبه إلى حد ما اتجاه المناطقة المعاصرين في القرن العشرين لنقد هذا القانون أو هذين القانونين؛ فقد كان من أهم المسائل التي درست في فلسفة العلوم، في هذا القرن، نقد بدهيات العقل، كما أن المسألة بالذات أثيرت في المدرسة الرياضية المعاصرة؛ فلم يقبل المعاصرون قانون الثالث المرفوع، أي قانون عدم ارتفاع النقيضين، ونقد المسلمون قانون عدم الجمع بين النقيضين[2]. لقد كان عقل الأصوليين والمتكلمين متيقظا وحيويا وفاعلا، وكان يتوفر على معايير دقيقة لنقد المعرفة وتمحيص المنهج، وكانوا يدركون جيدا عناصر التحيز واللاموضوعية في مناهج البحث عند اليونان. وكان طبيعيا ألا يقبلوا منهج البحث هذا الذي استندت عليه ميتافيزيقاهم؛ إذ حقائق ذلك المنهج متصلة أيما اتصال بحقائق الميتافيزيقا الأرسطية، ويقينية منطق أرسطو مرتبطة بيقينية تلك الميتافيزيقا[3].كما حاول متى بن يونس المنطقي إثبات حيادية المنطق ودقته وواحديته في تمييز الحق من الباطل إذ قال: «لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين، إلا بما

---

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧٩-٨٠.

(٢) نفسه: ١١٤.

(٣) نفسه: ١٣٨.

حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده [يقصد أرسطو]، فاطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه»[1].

إلا أن المناظر العتيد لمتّى المنطقي وهو أبو سعيد السيرافي، يرد عليه بقوة، ويدحض حججه وادعاءاته، نافيا عن المنطق الفعالية الإجرائية، والقيمة المعيارية، واضعا منهجا آخر من صميم الحضارة الإسلامية، فقال في مجلس المناظرة المشهودة في وجه متى: «أخطأت، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل»[2].

لم يكن العقل المسلم إذاً في لحظات التوهج والإبداع، بالبساطة التي قد يظن مجموعة من المقلدين قديما وحديثا، إلا أن هذا التراث المنهجي والنقدي لم يكتب له الاستمرار؛ إذ سرعان ما انحبست المجهودات في الشرح والتعليق، فضاع تراث منهجي أصيل كان بالإمكان أن يبلغ من الرقي مبلغا عظيما؛ فابن تيمية، مثلا، وجه نقدا عميقا لمنطق أرسطو. فلم يكن ينكر الحدود على العموم ولكنه أنكر الحد الأرسطي لأنه مؤسس على أفكار ميتافيزيقية يؤدي الأخذ بها إلى الإخلال بمكون رئيسي في مجاله التداولي، وهو المكون العقدي الإسلامي؛ كالتفريق بين الذاتي والعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، واستثناء هذا التقسيم إلى فكرة الماهية ووجودها[3].

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي ١: ١٠٨.

(٢) نفسه ١: ١٠٩.

(٣) منهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٦٠.

أما ابن خلدون فلم يكن كما تصور مجموعة من الباحثين، عالم اجتماع وكفى! بل كان عالم منهج في التاريخ والحضارة، استثمر المنهج الاستقرائي في براعة نادرة، لتفسير مجموعة من الظواهر تفسيرا يستند على التحليل والتركيب. وكان إنتاجه المنهجي يوازي ما قدمه علماء الأصول والدين في الفقه والكلام[1]. ومازال العقل المسلم المعاصر في حاجة إلى إعادة قراءة ابن خلدون في إطار تصور منهجي ومعرفي أصيل، بعيد عن الاستدعاءات الإيديولوجية، والإسقاطات الفكرانية، التي هي في حقيقتها اعتداء على عطاء هذا العالم المنهجي الفذ!

٣- سؤال المنهج في الفكر الإسلامي الحديث:

١ ـ خطاب الفكرانية (الإيديولوجيا):

في مقابل جمود الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، وضمور سؤال المنهج، ظهرت دراسات حديثة انتبهت إلى هذه المقاتل، ورمقت تلك الفجوات في الخطاب الفكري الإسلامي، فبادرت إلى طرح سؤال المنهج، واستثمرت آليات النقد الحديث وأدواته، لنقد الفكر الإسلامي، والتهوين من قيمته وكسبه، وسعت إلى التشكيك في قدرات العقل المسلم على الإبداع. ولم تر حلاً إلا في الاستعانة بأحدث المنتجات النقدية الغربية في دراسة النصوص وتأويلها. والحقيقة أن كثيرا من تلك الدراسات قد توفقت إلى حد كبير في طرح أسئلة حقيقية، وعرض إشكالات منهجية ومعرفية واقعية، بل وكشفت تناقضات التفكير الإسلامي المعاصر. وقد استثمرت تلك البحوث أدوات العلوم الإنسانية، وقاربت مجموعة من الإشكالات المعرفية والمنهجية المعقدة، كالعلاقة بين الفكر والثقافة والعقل؛ ذلك أن التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل

---

(١) منهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٧١.

إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، والكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة. كما قاربت هذه البحوث العقل العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية[1]. كما وظفت مجموعة من المفاهيم المنهجية الحديثة، كالنظام المعرفي[❖]، واللاشعور المعرفي عند بياجيه، في ميدان السيكولوجيا التكوينية[2]، والقطيعة الإبستيمولوجية عند باشلار، مؤسسة لمجال جديد في الفكر العربي هو ميدان إبستيمولوجيا الثقافة.

وإذا كانت مجهودات الجابري، كما صرح بذلك، قد اتجهت إلى نقد العقل، أي الأداة المنتجة للأفكار، ومن ثمة الوقوف على العمليات الذهنية والمنهجية التي يقوم بها العقل العربي أثناء اشتغاله في الصناعة الفكرية؛ فإن هذا المجهود لم يستطع الصمود أمام النقد الصارم؛ فانكشفت تناقضاته، وانزلاقاته الإيديولوجية، بل والتوظيف غير العلمي للمفاهيم، من غير نقد أو اختبار. ويبقى هذا العمل رغم ذلك محفزا ومستفزا لكثير من العقول والمسلمات، وكان محطة منهجية وفكرية أساسية في تاريخ النقد العربي الحديث.

وظهرت دراسات منهجية أخرى حاولت نقل مفاهيم فلسفة العلوم والدراسات الغربية الحديثة، ساهم فيها أيضا الجابري بكتابه حول "مدخل إلى فلسفة العلوم"، والباحث محمد وقيدي في "ما هي الإبستيمولوجيا"، وعبد السلام

---

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: ١٣.

(❖) النظام المعرفي عند الجابري: هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية (بنية العقل العربي: ٣٧).

(٢) تكوين العقل العربي: ٤٠.

بن عبد العالي وسالم يفوت في "درس الإبستيمولوجيا"، حاولت تلقيح العقل العربي بمستجدات العتاد المنهجي والمفاهيمي الغربيين، إلا أن هذه الدراسات ليست إنتاجا لمعرفة جديدة، بقدر ما هي مداخل أولية لمعارف ومناهج ومفاهيم، أنتجت خارج الأفق الفكري والمعرفي الإسلاميين، كما غاب عنها النقد والتقويم بله الإبداع والإنتاج؛ إذ بقيت سجينة الإبستيمولوجيا الباشلارية التي تحولت بذاتها إلى عائق إبستيمولوجي أمام الإبداع العقلي العربي، فزادت تلك الدراسات في تكريس الفقر الإبستيمولوجي داخل المجال التداولي العربي. ولسنا في حاجة إلى عرض دراسات أخرى أقل علمية من مشروع الجابري، التي غاب فيها الاحتراس والحذر عند توسيع دائرة استعمال المفاهيم كما نجده عند طيب تيزيني في "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، وعند حسين مروة في "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"، التي اعتمدت المادية التاريخية مرشدا منهجيا عاما في البحث التراثي ومساءلة الفكر الإسلامي، «ومن الغريب حقا أن خطاب الباحثين تيزيني ومروة، لا يحترس تماما في إطلاق مفاهيم المادية التاريخية، على الحقبة الإسلامية، ولا يشكك في نسبية هذه المفاهيم الفعلية، من أجل المساهمة في توسيعها وإعادة صياغتها، مما أدى ويؤدي إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة، وتعميمها بدون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية»[1]. وبقيت هذه الدراسات ذات الطابع الماركسي محدودة التأثير في الوسط المعرفي العربي والإسلامي، بل صنفت ضمن الدراسات الكلاسيكية التي نظرت إلى المعرفة التراثية من فوق، ولم تستطع استكشاف عناصرها الداخلية، وآليات تشكلها المنهجية والمعرفية، وزاد من عقمها ما استجد

(١) «صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم»، كمال عبد اللطيف، ضمن إشكالية المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية: ٥٧.

في مجال المناهج الجديدة، في دراسة النصوص وتأويل الخطابات، وما ألـــمَّ بالنظرية الماركسية من أزمات منهجية ونظرية، توجها السقوط المروع للمنظومة الاشتراكية على أصعدة عدة، وصعود خطاب ليبرالي نقدي متجدد في الغرب. أما في العالم الإسلامي، فقد تعرض الخطاب الماركسي، لاندحار نظري ومنهجي، وصعود خطاب إسلامي، يسعى ليشكل المعادل المعرفي والمنهجي لظاهرة اليقظة الإسلامية المعاصرة التي عرفها العالم العربي والإسلامي.

٢ ـ خطاب الحداثة المقلدة:

في مقابل هذه الدراسات التي أفصحت بوضوح عن أدواتها ومفاهيمها التي يشكل الحقل الغربي مرجعها الأول، ظهر في الآونة الأخيرة خطاب يطرح سؤال المنهج في الفكر الإسلامي، ويختلف عن الأول، في كونه أثبت قدرة كبيرة على الإنصات إلى التراث ومحاولة طرح مجموعة قضايا وإشكاليات من داخل بنيته، والتركيز على قطاعات حيوية فيه، كعلوم القرآن والحديث وأصول الفقه، كانت محتكرة إلى وقت قريب على علماء الشريعة، أو خريجي المعاهد والمدارس الشرعية؛ كالأزهر والزيتونة والقرويين، والحوزات العلمية... فنصر حامد أبو زيد مثلا، حاول في دراسته للشافعي، تجاوز الخطاب التقليدي الإسلامي، الذي لا يمتلك حريته الفكرية أمام الشافعي، ناصر السنة، ومؤسس علم أصول الفقه، وعالم زمانه؛ إذ يكتفي هذا الخطاب بمجرد اجترار وتكرار ما قاله الشافعي في "الرسالة" و"الأم"، وإعادة ترتيب أفكاره ومفاهيمه وتصنيفها. أما الدراسة الحديثة مع نصر حامد أبي زيد من الوجهة المنهجية، وبرغم ملاحظاتنا الكثيرة عليها، فسنحاول استنطاق مفاهيم الشافعي في تنظيراته، وربط ذلك بالصراع الفكري بين أهل الرأي، وأهل الحديث. وسيشكك أبو زيد في نزاهة الشافعي في وضعه وترتيبه لمصادر التشريع، الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس. وسيحاول ما أمكن في دراسته تجاوز أخطاء

تيزيني ومروة وغيرهم من الماركسيين الأورتوذكسيين، منتقدا التحليل الميكانيكي الانعكاسي[1]، بل إن الشافعي بنظر نصر حامد أبي زيد، ليس إلا حاميا لدائرة المحافظة على المستقر والثابت؛ يسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي عليه، مما جعل العقل العربي الإسلامي مكبلا بالنصوص بعدما صيغت ذاكرته في عصر التدوين، أي عصر الشافعي، طبقا لآليات الاسترجاع والترديد، عوض آليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي. من هنا دعا نصر أبو زيد إلى ضرورة التحرر من سلطة النصوص، أو أي سلطة تعوق مسيرة الإنسان[2]! وفي هذا الإطار تندرج كتابات نصر حامد أبي زيد مبشرة بالخلاص العلماني للعقل المسلم، وهو في جوهره التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين[3]! وهذا ما حاول تفصيله في كتابه "الخطاب الديني" من خلال الوقوف على آليات الخطاب الديني ومنطلقاته الفكرية، واعتباره نتاجا طبيعيا لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره[4]! وقد استثمر نصر حامد أبو زيد العلوم اللغوية، وآليات تحليل النصوص وتأويلها، من منطلق أن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها نصوص تنتمي إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي[5].

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد: ٦.

(٢) نفسه: ١١٠.

(٣) الخطاب الديني، رؤية نقدية، نصر حامد أبو زيد: ١٠.

(٤) نفسه: ١٣١.

(٥) نفسه: ١٣٦.

ومن الدراسات التي جعلت الفكر الإسلامي موضوعا لها، ما كتبه الباحث احميدة النيفر، من كتب ودراسات، وسنركز تعليقنا على كتابه الأخير "الإنسان والقرآن وجها لوجه"، فقد نوه بدخول دراسات قرآنية جديدة إلى الساحة الفكرية من غير المختصين عادة في علم التفسير؛ هي لأدباء، ومهندسين، وأطباء، واجتماعيين، ومتفلسفة ومختصين في علوم التربية واللسانيات.. وانتقد علم التفسير في نظامه الفكري الداخلي الذي يتأسس على شبكة من الأفكار والقيم والتصورات والرموز. والمثير في بحث النيفر هو خروجه على المتعارف عليه في الدراسات القرآنية التقليدية، التي كانت تهاب القديم وتستسلم أمامه؛ فمن الوجهة النفسية والمنهجية ساءل بجرأة كتب التفسير، وشكك في خلفياتها المعرفية واحتكاريتها للسؤال عن دلالات النصوص القرآنية، ذلك أن كتب التفسير بنظره قد رسخت في القاع الفكري والتصوري للعقل المسلم رؤية مثالية تجعل المعاني والقيم مطلقة؛ أي لا تدركها إلا خارج سياق التاريخ بانفصال عن ملابسات الواقع[1]. وسعى النيفر في كتابه إلى كشف العناصر المعرفية والمفاهيمية والأسلوبية من خلال دراسة منهج التفاسير القرآنية. وقد توصل إلى أن علم التفسير نضج حتى احترق، وأن المجهودات التفسيرية الحديثة لم تستطع تجاوز السمة المنهجية التي طبع بها المفسرون القدامى هذا العلم[2]، وأي تجديد في هذا القطاع المعرفي الحيوي لن يتم، بنظر النيفر، ما لم يحصل جديد في البناء المنهجي الذي يحكم العلاقة بين المفسِّر والنص. وهذا، بنظر النيفر، ما يجسده مشروع محمد أركون الذي اعتمد

---

(١) القرآن والإنسان وجها لوجه، احميدة النيفر: ١٧.

(٢) نفسه: ٢١.

عُـــدَّةً معرفية حديثة لتأسيس منهجية أخرى وقراءة جديدة للنص القرآني[1]، تتجاوز القراءة التراثية التي فقدت مشروعيتها في الحاضر؛ قراءة مغلقة للنص القرآني، وأحادية ومعتصمة داخل علوم النص أي علوم القرآن. إن النيفر يطرح في كتابه إشكالا منهجيا ومحوريا، وهو: كيف يصبح التفسير هو جدل الوحي مع التاريخ؟ ولمقاربة هذا السؤال المنهجي انتقد النيفر المدرسة التراثية ذات التصور السلفي للتفسير، حاملا على الطابع التجميعي للمعرفة في غياب النقد والتقويم، كما نجد عند الزركشي والسيوطي. ورفض مقولة "النص القرآني المقدس" وعوضها بـــ"النص المؤسِّـــس"؛ ومعناه أن التجديد لا يكون إلا انطلاقا من النص القرآني والمحافظة عليه، وهي محافظة لا تتم إلا بإغنائه عبر اغتناء الجماعة بالوعي العلمي والفكر التاريخي. من هنا يصبح "النص المؤسِّس" رأس مال رمزي يستمد قدسيته ليس من مصدره ومن إغنائه التجربة الإنسانية والثقافية للشعوب المسلمة في الأيام الأولى فحسب، بل من قدرة الأمة في تطورها أن تبدعه حاضرا ومستقبلا؛ وهذا ما يحفظ للنَّصِّ راهنيته[2]! كما دعا النيفر إلى إعادة النظر في مفهوم الوحي، وشخصية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وفك الحجْر على النص القرآني، وإنهاء عزلته التي ضربتها حوله "النصوص الثانية"، وعرض لقيمة المنهجية التفسيرية التقليدية التي تدور في فلك المسائل العقائدية والفقهية والتشريعية، واعتبر تفاسير الناصري والشنقيطي والصابوني والقطان تفاسير لا تاريخية، ولا تعترف بالفواصل المنهجية بين عصر وآخر. ولم يفلت من قبضة النيفر النقدية، رموز ما يسميه

---

(١) نفسه: ٢٣.

(٢) نفسه: ٢٩.

"السلفية الإصلاحية"، أو فريق المنار، كالأفغاني وعبده ورشيد رضا؛ إذ اعتبرهم حراسا أوفياء لموروث ثقافي عتيق ينبغي تجاوزه.

وللحقيقة، فالباحث المنصف لا يملك إلا أن يقر النيفر على ملاحظاته الموضوعية في حق بعض التفاسير التي أوردها، تراثية كانت أم حديثة، لما تضربه من أسيجة على النص القرآني، حتى ضاع بينها، ولما تمارسه من حجر فكري، وتعطيل للإبداع عند المسلمين اليوم، بل ولما تكرسه من مفاهيم غامضة، ولما تبثُّه من أخبار غير موثقة عن الدين ومسيرته. كما لا ينبغي إغفال دور مثل هذه الدراسات من الوجهة النفسية والمنهجية، في تشجيع العقل المسلم على النقد، والجرأة على السؤال، واليقظة المنهجية اللازمة، وهو ما نفتقده في خطاب الإسلاميين تجاه التراث ومعارفه! حيث الخجل والتلعثم والاجترار والافتخار إلى حدود الغرور بهذا الإنتاج التراثي! ولكن ذكر هذه الإيجابيات لمثل هذه الدراسات لا يعني إقرار الكاتب احميدة النيفر على موقفه من علماء التفسير، وإخلاله بمقتضيات الاستدلال الموضوعي، والاستنتاج التريه؛ فقد أغفل ما كان يمثله المفسرون من قوة علمية، ونخبة مثقفة عالمة، وواعية وعيا تاريخيا محترما. أبدعت أدوات منهجية فعالة لقراءة النص القرآني، وفهمه في ضوء شروط تاريخية، وسياق حضاري لا يسمحان بأكثر من ذلك! ثم إن كثيرا من المفسرين، كانوا في الحقيقة مناضلين بالمعنى المعاصر، ومنخرطين عضويا في هموم المجتمع، بل كانوا يمثلون المعادل الموضوعي المعرفي للطبقات المحرومة في المجتمع. لقد أبدع المفسرون في قراءة النص القرآني، وصنعوا معارف وصنَّعوا مناهج، ورسَّخوا مفاهيم تستجيب لمقتضيات مجالهم التداولي. ثم إن أحدا من المفسرين لم يدَّعِ العصمة لإنتاجه، ولا بلوغه الكمال في البحث. بل كانت نسبية المعرفة بعبارة (والله أعلم) هاجسهم الأول والأخير في دراساتهم! ولم يجعلوا تفاسيرهم عوضا عن القرآن الكريم، ولم يقولوا بنموذجية فهومهم. أما

الوقوف عند حدود ما وصلوا إليه من غير إضافة ولا إبداع فهذا أمر مرتبط بانهيار حضاري عام، واستقالة عقل أمة بكامله، ولا يمكن تحميل المسؤولية للمفسرين الذين فكروا وأبدعوا وأنتجوا بما تسمح به ظروفهم وطاقتهم، ويمكن الاستفادة منهم اليوم على سبيل الاستئناس والتراكم المعرفي التاريخي، ولكن النيفر لم يكن هذا قصده! بل تجده في كتابه يحمل بعنف وتحيُّز على كل فكر عميق وأصيل.

وقدم الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي، مجهودا، قريبا مما قدمه نصر حامد أبو زيد واحميدة النيفر، في كتابه "تحديث الفكر الإسلامي"؛ حيث دعا هو الآخر إلى ضرورة الاستفادة من الفلاسفة والمؤرخين وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس، والإنتربولوجيا، وعلماء اللسانيات. ونقد صفات الحفظ والاجترار التي طبعت الثقافة التراثية، كما انتقد إطلاقية العلماء التقليديين وادعاءهم احتكار الحقيقة[1]. وكان جريئا في كثير من آرائه، ربما أكثر من أبي زيد والنيفر؛ إذ هو أولاً يماثل، من الناحية المنهجية بين النص الإسلامي واليهودي والمسيحي[2]. كما رفض مفهوم النص والاحتجاج به مما اعتمده القدماء في تفكيرهم، ودعا إلى تجاوز السنة وإلزاميتها للمسلمين[3]! ودعا إلى تحطيم القواعد الأصولية ومباحث علوم القرآن كأدوات ضرورية لتأويل النص المقدس. وحاول أن يقدم مبررات اجتماعية وتاريخية لتدوين الفقه، وتحوله إلى منظومة مغلقة ومتماسكة داخليا، ابتعدت عن الحياة وهمومها[4]. كما ناقش الإجماع واعتبره أداة لإقصاء المخالفين أكثر مما

---

(١) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي: ٨.

(٢) نفسه: ٨٣.

(٣) نفسه: ١٢.

(٤) نفسه: ١٧.

استعمل لإيجاد ملاءمة بين الدين والحياة؛ إذ قلص مفهوم الأمة لتصبح فئة من العلماء، تحولت إلى وسائط وجهت الفكر الإسلامي وجهة معينة بما يخدم مصالحها[1]، وركز الشرفي في نقده أيضا على أصول الفقه، وشكك في مجموعة من مصادراته، كالاستمرارية بين سلوك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وسلوك الأجيال المتعاقبة بعده، ومقولة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتمييز بين مجال الفقه ومجال العقيدة، ومقولة أن الشرع يحكم بالظاهر، والمصادرة الأخيرة هي التي تقول بأن الأحكام المستنبطة باستعمال قواعد أصول الفقه هي أحكام الله[2]، فقد دعا إلى إعادة النظر في هذه المصادرات التي تتحكم في قراءة النص وتأويله. فالمنظومة الأصولية، بنظره، شوهت الخطاب القرآني وحرَّفته عن مقصوده الأساسي الذي هو مخاطبة المسلمين دون تمييز[3]، بل ذهب إلى حد اعتبار بعض العبادات طقوسا تطورت مع التاريخ كالصلاة[4]، وقال بأن الصوم حكمه التخيير وليس الفرض من خلال قراءة غريبة لآياته[5].

لقد فقدت المنظومة الفقهية والأصولية، بنظر الشرفي، مصداقيتها، وأصبحت تشكل معوقا أمام الدين نفسه في اتجاه التطور والتجدد، فيلزم إذاً الإطاحة بها وتجاوزها، وهذا ما يلزم التسلح بالإيمان القلق[6]، في إطار مفهوم جديد للاعتقاد

---

(١) نفسه: ٢٨.

(٢) نفسه: ٣٣.

(٣) نفسه: ٤٢.

(٤) نفسه: ٥٢.

(٥) نفسه: ٥٤-٦٠.

(٦) نفسه: ٧٠.

يسميه «الفضيلة الذاتية والمسؤولية الفردية وتربية الضمير المستقيم»[1]. ولا يخفي الشرفي استثماره لأدوات التحليل الماركسي، من خلال دعوته إلى تحديث المجتمع وتحديث أنماط الإنتاج مع تحديث السياسة وتحديث الفكر، وتحديث الشعور الديني[2].

وتبقى الإيجابية في هذه البحوث، في القدرة على التساؤل إلى حدود الاتهام والشك، في كثير من المسلمات والمفاهيم. ولا بد من الاطلاع عليها وحسن الاستماع إلى أصحابها، ثم رصد ثغراتها وتجاوزاتها المنهجية والمعرفية، وفي المقابل إنتاج خطاب منهجي أصيل، حر وناقد، مزود بأحدث أدوات العتاد المنهجي المأصول والمنقول، في إطار رؤية معرفية متكاملة ومتماسكة، وهذا هو ما حاولت بعض الاجتهادات الإسلامية المعاصرة ملامسته من خلال مشاريع مازالت للأسف غريبة داخل المجال الإسلامي، ومتهمة في خارجه. وستكون إشارتنا المركزة في هذا المدخل المنهجي العام إلى بعض كتابات أربعة من المفكرين الإسلاميين المرموقين ممن اتسمت كتاباتهم، بنظرنا، بالدقة والإحكام، والقدرة على إبداع الجديد، وطرح سؤال المنهج على أكثر من مستوى، وهم: طه عبد الرحمن، وطه جابر العلواني، وأبو القاسم حاج حمد، ومصطفى بوهندي.

٣ ـ خطاب التأصيل:

أ – طه عبد الرحمن:

يعتبر مؤلف "تجديد المنهج في تقويم التراث" للدكتور طه عبد الرحمن، من أخطر الكتب التي تقدم تصورا متكاملا لقراءة التراث وفق منهجية علمية أصيلة؛

---

(١) نفسه: ١٠١.

(٢) نفسه: ١٠٢.

تجاوزت أشكال القراءات الإيديولوجية الغريبة والمنبهرة بالآلة النقدية الغربية، والمنبتة عن أصولها، والعاجزة، كما ذكرنا، عن إبداع أدوات بحث من داخل الحقل التداولي الأصيل، من مثل نماذج العروي، والجابري، وحسين مروة، وطيب تيزيني... فقد قدَّم الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه ممارسة منهجية عميقة، بكل ما تعنيه من وضع للمفاهيم، وإنشاء للتعاريف، وصوغ للدعاوى، وتقرير للقواعد، وتحرير للأدلة، وإيراد للاعتراضات.

ويسمي الدكتور طه نظريته النقدية بالتقويم التكاملي للتراث، ومضمونها استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين. ويحث الدكتور طه في تقويم الممارسة التراثية على حصول الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات الثقافية بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة. كما يؤكد على أن لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على آلية منهجية ومعرفية حاسمة، وهي التقريب التداولي الذي يتميز به عن غيره من طرق معالجة المنقول؛ باستناد إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي؛ فضلا عن استناده إلى آليات صورية محدودة.

وقبل أن يبسط الدكتور طه نظريته التكاملية في إطار استدلالي محكم ومتدرج، عمل على نقض أحد أبرز المشاريع النقدية التي ميزت عقد الثمانينات في الفكر العربي، وهو مشروع الدكتور محمد عابد الجابري، الذي أخذ بنظرة انتقائية تجزئ التراث تجزيئا. واعتمد الدكتور طه في نقضه ونقده لمشروع الجابري منهجية خاصة تعتمد مسلكا حواريا، مما عرف بطريق أهل المناظرة؛ إذ كشف تورط الجابري في تقويم تجزيئي للتراث، يعتمد المفاضلة والانتقاء، ويغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت

وبلغت بها هذه المضامين. بل اعتمد الجابري على آليات يسميها الدكتور طه بـــ"الآليات الاستهلاكية" أو "الآليات الفرعية" أو "الآليات الفوقية". وحصرها في صنفين: صنف "الآليات العقلانية"، وصنف "الآليات الإيديولوجية". ووقف الدكتور طه عند حدود استعمال الآليات العقلانية المجردة في نقد التراث، مثبتا افتراق "العقلانيين" أنفسهم في تحديد الشرائح التراثية الممثلة للنموذج العقلاني؛ بين النصوص الفلسفية، أو الفقهية، أو اللغوية، أو الكلامية. ثم إن "العقلانيين"، بنظر الدكتور طه، لم يبرهنوا على تحصيل الدُّربة في استخدام الآليات البرهانية المنقولة، ولم يبرهنوا كذلك على الإحاطة بتمام تقنياتها، وبكمال وجوه إجرائيتها. ثم إنهم لم يخضعوها لنقد كاف وشامل لتبين مدى كفايتها الوصفية، وقدرتها التحليلية، وقوتها الاستنتاجية. كما أن "العقلانيين" لم يخضعوا هذه "العقلانية" نفسها للنقد من حيث هي اختيار منهجي مخصوص؛ في وقت أصبحت تخضع لنقد ومراجعة في تربتها وعند أهلها، كما أن حدودها أخذت تفقد دقتها ووضوحها في موطنها الأصلي عند من وضعوا أصولها ورتبوا مسائلها.

لقد أثبتت المقاربة المنهجية للدكتور طه عبد الرحمن أن التشبث الظاهري التقليدي بالعقلانية المنقولة فوَّت على نقاد التراث، من الصنف المذكور، إدراك خصوصية المعرفة التراثية، التي لها تعلق راسخ بالحقيقة العملية، عكس العقلانية النظرية المجردة المفتقدة للتَّسديد بواسطة العمل الشرعي الذي تقوم عليه نصوص التراث.

كما وقف الدكتور طه عبد الرحمن عند حدود استعمال آليات "الفكرانية" أو "الإيديولوجيا" المُسَـــيَّسَة في نقد التراث؛ ويقصد بـــ"التسييس" إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية؛ فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدأ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه

الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة، وعلى التنازع من أجل الحصول على مراكز القوة. ولا يخفى على الملاحظ الحصيف ما جنته هذه القراءة "التسييسية" على تراث الأمة؛ من اعتداء على الحقيقة، وتشويه للتراث، ودسٍّ لأفكار ومفاهيم غريبة عن عقيدة الأمة وفطرتها وكسبها التاريخي، من مثل ما نجده في كتابات العروي، ومروة، وتيزيني، وكذا في القراءات المتحيزة والمضطربة كما رأينا عند نصر حامد أبي زيد، وحميدة النيفر، وعبد المجيد الشرفي، تشوهات وانحرافات منهجية ومعرفية، يسكنها الإسقاط الفكراني للمفاهيم المادية والماركسية على الخصوص، التي تعتبر نفسها نقيضا موضوعيا للدين وقيمه[1].

وكشف الدكتور طه عبد الرحمن أن استعمال هذه الآليات الإيديولوجية من غير نقد ولا تمحيص أوقع أصحابها في جهل فاحش، فوت عليهم إدراك أن النص عموما، والنص التراثي على الخصوص، هو أقرب إلى "التأنيس" منه إلى "التسييس". ومن منطلق عقدي عميق، وخبرة منهجية ومعرفية راسخة، يعرف الدكتور طه "التأنيس" بأنه إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر؛ فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية. ولما تغافل الفكرانيون "الإيديولوجيون" عن إدراك الوظيفة التأنيسية للنص التراثي، قصدا أو جهلا، سقطوا في نظرة إيديولوجية تجزيئية، حجبت عنهم إدراك الأسباب التي تجمع بين أجزاء التراث، وتفتح نصوصه على آفاق التأليف والتوحيد.

وبعد تناول الدكتور طه مشروع الجابري بالنقد الصارم، لا أعتقد أنه تلقى مثله منذ صدوره، أثبت من خلال دعوى التقويم التفاضلي فساد النظرة التجزيئية

---

(١) لاحظ البعد الإيديولوجي عند الجابري في قراءته الشاطبي في الفصل الثاني، المبحث الأول: ٧٢-٧٨.

إلى التراث من حيث التوسل بآليات منقولة وسوء استعمالها. ثم بسط نظرته التكاملية اعتمادا على مبدأ تداخل المعارف التراثية فيما بينها، ومبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي، معرِّفا المجال التداولي بجملة الثوابت المحدِّدة والقيم الموجهة، اللغوية والعقدية والمعرفية، التي تختص بها الممارسة الإسلامية العربية.

إن المتتبع لمشروع طه عبد الرحمن يلحظ بأن همَّ المنهج والإبداع يحركانه، وقد استطاع بالفعل، إعطاء دفعة جديدة للخطاب المعرفي الإسلامي، وفتح آفاق منهجية ومعرفية أمام العقل المسلم المعاصر. إلا أن هذا المشروع الطموح مازال غير معروف بالشكل اللازم وسط الإسلاميين، ولم يقدر بعد حق قدره، لطغيان الكتابات السردية التبسيطية، وهروب القارئ الإسلامي، عموما، من الكتابة الاستدلالية المحكمة والمتعبة، والتي يمثل مشروع طه عبد الرحمن أهم ممثليها.

ب- طه جابر العلواني وسؤال المنهج في مشروع إسلامية المعرفة:

ينطلق مشروع إسلامية المعرفة من أن أزمة الأمة هي في فكرها وفي منهج تفكيرها، وما يتعلق بذلك من نظم التربية والتعليم، التي تكرس الاغتراب والابتعاد عن الإسلام وتراثه ونمطه في الحياة[1]. وينتقد مشروع إسلامية المعرفة المنهج التقليدي ويكتشف تناقضاته، ويوضح عناصر الجمود والتكلس فيه؛ إذ بقي الفقه الإسلامي، مثلا، نظاما ودائرة مغلقة، ولم يستطع أن يساير تحديات المنافسة الحضارية في العلم والتكنولوجيا. ولم تفد عمليات الإصلاح الداخلي التي تزعمها بعض الأئمة المجددين مثل محمد عبده والأفغاني؛ ذلك أن هذه المحاولات بقيت وفية

(١) إسلامية المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات: ٣٢.

للمفاهيم المغلقة التي كرسها فقه التقليد، في نظرته للفقيه أو الاجتهاد[1]، مما عزز الانفصال النكد بين القيادة الفقهية والطبقة السياسية، وسهل على هذه الأخيرة توظيف المقولات الفقهية بل وصناعة فقهاء السلطان، لتبرير العسف الاجتماعي، وشرعنة الظلم والاستبداد.

ووعيا بهذه الاعتبارات سعى مشروع إسلامية المعرفة إلى تنظيم المبادئ الأساسية التي تكون جوهر الإسلام، جاعلا منها إطارا منهجيا للفكر الإسلامي ودليلا لتكوين العقلية والنفسية والشخصية الإسلامية في جهودها العلمية والحياتية[2].

ودعا المشروع إلى القطع مع الجدل الكلامي والخوض الفلسفي في قضايا الذات الإلهية والصفات والقضاء والقدر والسببية من حيث إن العقيدة الإسلامية، من الوجهة المنهجية، تتميز ببساطة البناء المؤسس على حقائق الوجود التي أتى بها الوحي.

وألح على ضرورة إعادة تشكيل العلوم الحديثة ضمن الإطار الإسلامي ومبادئه وغاياته حتى تستعيد الرؤية الإسلامية، منهجا، وتربية وشخصية، صفاءها، وتتبين معالمها ومسالكها، ويستعيد الوجود الإسلامي الفردي والجماعي جديته وفاعليته في الحياة والوجود[3].

ووضع المشروع في مقدمته مجموعة من المبادئ الأساسية يراها أساسا للفكر الإسلامي ومنهجيته هي: التوحيد، ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية، وتكامل الوحي والعقل، والشمولية في المنهج والوسائل. ولما لم

---

(١) نفسه: ٦٣.

(٢) نفسه: ٧٥.

(٣) نفسه: ٧٦-٧٧.

يكن من مهام هذا البحث رصد رؤية المشروع وتناولها بالتفصيل، عرضا ونقدا وملاحظة إلا بما يخدم التقاط عناصر المنهج، ارتأينا رصد سؤال المنهج عند واحد من أهم ممثلي المشروع والمنظرين اللامعين له وهو الدكتور طه جابر العلواني.

طه جابر العلواني:

منذ استشهاد إسماعيل راجي الفاروقي، يكاد يكون طه جابر العلواني، المتحدث الرسمي باسم مشروع إسلامية المعرفة، والمنظر الأول للفكرة. وعليه تميزت كتاباته بطابعها التأسيسي. ويمكن لمتتبع فكر طه جابر العلواني أن يلاحظ بيسر حجم التطور الذي حصل فيه والاستزادة من آليات القراءة وأدوات التحليل، والانفتاح على قطاعات معرفية متعددة. فالكتابات الأولى لطه جابر العلواني، مباشرة بعد الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي بسويسرا سنة ١٩٧٧، وبعيد تأسيس المعهد العلمي للفكر الإسلامي ١٩٨١، والمؤتمر العالمي الأول لقضية إسلامية المعرفة عام ١٩٨٢م في إسلام آباد بالباكستان، بعد هذه الفترة تميزت كتابات طه جابر العلواني بالتأكيد على الأزمة الفكرية للأمة، وتقديم الأسباب التاريخية والموضوعية لهذه الأزمة من خلال قراءات التاريخ الإسلامي الحديث، ورصد محاولات الإصلاح بدءا بتجربة الدولة العثمانية والتجارب الأخرى المستقلة عنها، ثم دراسة فشل هذه المحاولات، التي قدمت الإسلام عنصر أزمة و تأخر أكثر مما هو أداة حل ودفع بالأمة إلى التقدم. وعرض الدكتور طه في كتاباته الأولى الصراع بين التيارات الاجتماعية والسياسية والثقافية في الوطن الإسلامي، وقوم أساليبها وانتقدها. كما قلل من أهمية حركات النقد والمراجعة التي ظهرت؛ ذلك أنها لم تقترن بالشروط الموضوعية اللازمة لإنجاح عمليات المراجعة والنقد الذاتي، أو

بطرح البديل الموضوعي الصالح من ناحية أخرى، ومن هنا فقد بدأت عمليات المراجعة ذاتها في إفراز الكثير من الآثار السلبية[1].

من هنا انتهى طه إلى أن أزمة الأمة هي أزمة فكر تندرج تحتها الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وأزمة الفكر إما أن تحدث نتيجة لاضطراب مصادر الفكر أو لاختلال طرائقه أو مناهجه، أو عن كليهما معا. ولما كانت أزمة من هذا الحجم، كثر الكلام في دراسات طه وكتبه عن العقل في الإسلام. ودعا إلى تحريره للخروج من الأزمة. وحدد مجاله في إطار التكامل الإيجابي مع الوحي. ولعل أعمق فكرة دافع عنها طه جابر العلواني في كتاباته هي القول بالأزمة الفكرية، وإدخال الوحي بقوة كمصدر من مصادر المعرفة الأولى عند المسلم. وعلى هذين الأساسين ستدور الكتابة اللاحقة في مشروع إسلامية المعرفة، بأسماء ومسميات مختلفة، كالمراجعة الفكرية، وإصلاح مناهج الفكر، وبناء النسق الثقافي، والمنظومة المعرفية. واستمرت الدعوة الملحة إلى ضرورة طرح رؤية حضارية، وإعادة طرح ومناقشة الأفكار والمفاهيم والقيم المختلفة بشكل تحقق صلاحيتها وفعاليتها وعقلانيتها، من خلال اتباع منهجية السلف، وتوضيح مفهوم صلاحية الشريعة، واستبعاد النظرة الجزئية، والخروج من الانكفاء التاريخي.

هذه المفاهيم المؤسسة لمرجعية مشروع إسلامية المعرفة، التي يكررها كثيرا طه جابر العلواني في منتديات وكتابات عدة، بقيت بنظري، تعبر عن طموح، وطرح أفكار عامة، أصيب بسببها المشروع بالتخمة النظرية، ولما تلامس قضايا حيوية في المعرفة والمجتمع والتاريخ. بل لم تستطع التخلص من إشكالات التاريخ، وسلطة السلف التي ظلت جاثمة على المشروع ومازالت، مما يجعله مشروعا فكريا مجددا في

---

(١)«خواطر في الأزمة الفكرية و المأزق الحضاري للأمة الإسلامية»، طه جابر العلواني، ضمن المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية: ١٤٠.

إطار بنية سلفية عامة. وهذا ما يبرر عدم الجرأة في تبني كتابات متقدمة في الفكر الإسلامي المعاصر، لشجاعتها وصراحتها، مثل ما طرحه محمد الغزالي رحمه الله، في كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، والمفكر السوداني محمد أبو قاسم حاج حمد، في "عالميته" و"مداخله" و"منهجيته"، والاكتفاء بالتداول المتخفي والمحدود لهذه الدراسات.

بل إن حملة المشروع من أمثال الدكتور طه، لم يجد بدا من البحث عن تأصيل المشروع من داخل البنية السلفية، والانطلاق من ألمع ممثليها الشيخ ابن تيمية، باعتباره مفتاحا حاسما لكثير من العقول المغلقة. ولم تستطع مبررات اختيار ابن تيمية، التي قدمها الدكتور طه، إغفال مشروعية الأسئلة التي طرحها هو بنفسه «قد يقول قائل: ما لشيخ الإسلام وأسلمة المعرفة؟ وابن تيمية رجل سلفي من علماء القرن الثامن الهجري وكذلك جل تلامذته وناشري علمه؟ أهي محاولة لإضفاء المشروعية القديمة على المحاولة الحديثة؟ أم هي محاولة لسحب الرداء السلفي على هذه القضية لجعلها قضية محورية لدى سائر فصائل الأصالة المعاصرة؟ أم هي محاولة لربط الجديد المستغرب بالقديم المألوف بهدف إزالة الوحشة عن مستقبله أم ماذا؟» فإذا كان جواب طه: «كل ذلك لم يكن»[1]، فإني أزعم أن شيئا من ذلك كان! وهاجس إرضاء التيار السلفي الغالب في الفكر الإسلامي ليس صعبا ملاحظته في المشروع كله منذ بدايته! وبقي المشروع منحصرا بل ومهووسا بطرح الإجابات عن القضايا اليومية التي يطرحها العالم الإسلامي من الوجهة الفكرية. فطه جابر العلواني قدم ورقة عمل عن إصلاح الفكر الإسلامي لم تخرج عما تم تسطيره في أوراق عمل قدمت لمؤتمرات عالمية سابقة منذ ندوة ١٩٧٧ بسويسرا؛ إذ طغى على

---

(١) ابن تيمية و إسلامية المعرفة، طه جابر العلواني: ٧٢.

ورقة طه العمومية، ومسها شيء من التكرار، والتبسيط. وهذا يدل على أن منظري المعهد، وفي مقدمتهم، طه جابر العلواني، يعلمون، أن المتلقي الإسلامي، لم يستوعب بعد فكرة المشروع؛ فكانت الحاجة إلى إعادة الشرح، والتوضيح. وإن كان هذا مبررا مقبولا وموضوعيا، فإنه بنظري، أفقد المشروع فئة من الباحثين الجادين الراغبين في تجاوز الإطار العام، وإشكالاته الكبرى، إلى البحث النظري الصرف، أو التطبيقي العميق!

لم يجد إذاً طه جابر بدا من إعادة التذكير بالمشروع، وأهدافه النبيلة بخطاب استقطابي، وربما فيه استجداء بعض أطراف الأمة، بحسن الظن به، والتعامل معه بشجاعة وجدية.

فطرح من جديد طه إصلاح المنهج، وتصويب الموازين، لإعادة بناء الأمة المعيارية[1]. وانتقد التروع الخطابي والحماس في خطاب الحركات الإسلامية[2]، وشيوع العقلية التبريرية والذرائعية، وإعفاء الذات من المسؤولية، ومحاصرة الأجهزة الحركية الحزبية لكل فكر متوثب وناقد وجريء[3].

كما طرح طه قضية المنهج، وإن بنوع من البساطة؛ ويعني به مجموعة من الضوابط والشروط والمواصفات التي تضبط حركة الفكر الإسلامي، وتوجه العقل المسلم نحو إنتاج الفكر المحقق لغاية الإسلام ومقاصده، والمنسجم مع كلياته وغاياته[4].

---

(١) إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ورقة عمل، طه جابر العلواني: ٦.

(٢) نفسه: ١٦.

(٣) نفسه: ٣١-٣٢.

(٤) نفسه: ٤٩.

كما انتقد بجرأة وحدة حملة العلوم الشرعية المتوهمين احتكار الحقيقة الإسلامية، والحديث الرسمي باسم الإسلام[1]. و دعا لأول مرة، بحسب علمي، إلى إلغاء قدسيتهم وتجاوز آرائهم الاجتهادية، وفتح باب الفقه المقارن، وتمرين الذهن على الحوار، والنقد، والتقصي، والمناقشة. كما أعاد التأكيد على فكرة أساسية في مشروع إسلامية المعرفة، لم تلق بعد آذانا صاغية، ولم يُجتهد في تحقيقها بشكل أعمق، وهي استفادة العلوم الشرعية التقليدية من أدوات ومناهج العلوم الاجتماعية، لتجاوز عجزها وتناقضها ومحدوديتها الفنية والنظرية[2]، كما دعا الإسلاميين إلى ضرورة نقد التراث وتقويمه، ولكنها بنظري دعوة إلى نقد محتشم، أو هو أقرب إلى توفيقية، ولا أقول تلفيقية، متخفية. ولامست ورقة عمل طه جابر قضية المناهج والمفاهيم والتاريخ، وحدود استمراريتها ونجاعتها، لكن الإغراق في الجزئيات والتفاصيل، فوّت على الورقة استحضار التاريخ بعمق في نقد المعرفة التراثية الإسلامية التي كرست التقليد والتكرار والتكديس والاجترار، فجاءتها رياح التغيير والاقتلاع من خارج أسوارها، كما يقر بذلك طه نفسه[3].

من خلال هذا العرض لأفكار طه جابر العلواني نلحظ، إذاً، أن سؤال المنهج كان ضامرا في خطابه لحساب خطاب الأزمة الفكرية، بالرغم من أنه كتب رسالة[4] في أصول الفقه منذ سنة ١٩٨٨ م بعنوان منهجي طريف هو "أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة"، وأكد في مقدمة طبعته الثانية سنة ١٩٩٥ م، أنه يرى أن "أصول الفقه " بقراءة إسلامية واعية مستلهمة توجهات "منهجية

---

(١) نفسه: ٦٢.

(٢) نفسه: ٦٣.

(٣) نفسه: ٦٧.

(٤) نفسه: ٨٢.

القرآن المعرفية" يستطيع أن يقدم مؤشرات هامة على طريق معالجة "إشكالية المنهج"[1]. ولكن الرسالة لم تتجاوز حدود البسط التاريخي لعلم أصول الفقه، وتطور مناهجه.

وبعد سنة ١٩٩٥ م، سنلحظ أن الخطاب المنهجي والنظري للدكتور طه جابر العلواني سيزداد قوة، وسيطرح إشكالات عميقة وجديدة في مشروع إسلامية المعرفة؛ فمن خلال الحوار الذي أجرته مجلة "قضايا إسلامية"، مع الدكتور طه بعنوان: "إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا"، سنلمس العمق المنهجي والنظري في المشروع، وسيقع تجاوز الخطاب العام إلى التدقيق في المفاهيم والمعارف، وستظهر مفاهيم جديدة: منهجية القرآن المعرفية، الجمع بين القراءتين، الفلسفة، وإن كانت رائجة في كتابات سابقة، إلا أنها في الدراسات الجديدة ستكون ذات حمولة اصطلاحية مكثفة.

فمشروع إسلامية المعرفة سيدقق ويصبح مشروعا منهجيا ومعرفيا[2]. وسيقطع مع الفقه الفروعي العاجز الذي كان يشده إلى الخلف؛ إذ لا يمكن استيعاب العصر بهذا الفقه الفروعي النسبي الموروث أو المعاصر، وإنما نستطيع، بنظر طه جابر، أن نستوعب أسئلة العصور والأنساق الثقافية المغايرة بكليات القرآن الكريم والمنهج الكامن فيه. فمشروع إسلامية المعرفة يسعى إلى تنوير القرآن للكشف عن منهجيته في التصديق والهيمنة والاستيعاب والتجاوز[3]. واتسم الخطاب الجديد لطه جابر بالحدة في النقد، والجرأة في التعبير؛ إذ لم يتوان في اتهام الفقه الفروعي بفرض الإصر والأغلال على الناس، ضدا على شريعة التخفيف والرحمة ورفع الحرج. وانتقد

---

(١) أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث و معرفة، طه جابر العلواني: ٨-٩.

(٢)«إسلامية المعرفة فكرة و مشروعا»، طه جابر العلواني،حوار مع مجلة قضايا إسلامية: ١٠٢.

(٣) نفسه: ١٠٨.

فكرة تفقيه حياة الناس تحت غطاء ولاية الفقيه، أو ما يشبهها عند السنة. ورفض تحويل حياة الأمم إلى قوائم من أحكام تكليفية ووضعية، وتجاوز في نظرته إلى أصول الفقه، المنحى التأريخي العرضي، إلى الكشف عن النظرية المعرفية التي تأسس عليها علم أصول الفقه، وهي الإيمان بالوحي الإلهي مصدرا هاما للمعرفة، إلى جانب الكون، في إطار الجمع بين القراءتين[1].

لم يبق مشروع إسلامية المعرفة، من خلال التنظيرات الحديثة، لطه جابر العلواني مشروعا يبحث في الأزمة الفكرية وتجلياتها التاريخية فقط، بل هو مشروع تجريدي واجتهادي، يعتمد النقد والمراجعة والتوليد والإبداع، ويقدم نفسه مشروعا بديلا ومنافسا للمشروع المعرفي العلماني. ومشروع الإسلامية، يسعى ليتسم بالفاعلية والشرعية، والقدرة التفسيرية، والنقدية، والتفكيكية، والتركيبية، وإعادة البناء، ثم التوليد المعرفي، والتصحيح المنهجي.

ولم يخف طه جابر في حواره المذكور، قصور المشروع من حيث الإبداع في معالجة مسألة المعرفة من منظور فلسفي بحت، لقلة الباحثين المتمرسين على هذا النوع من البحث والتحقيق، برغم المجهودات المعتبرة المبذولة. إلا أن هذا، بنظر طه، لا ينفي الحاجة الماسة إلى تأصيل هذه القضية، ولو على مستوى نخبوي عال، تأصيلا فلسفيا يأخذ بنظر الاعتبار الشروط المطلوبة لخطاب فلسفي، والمواصفات التي لابد أن يتصف المضمون بها[2].

---

(١) نفسه: ١٢٠.

(٢) نفسه.

وفي هذا الإطار يأتي طرح الدكتور طه لجدلية الغيب والطبيعة والإنسان كعمق فلسفي للمشروع، وهذا ما سيفصله أكثر المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد في مشروعه المنهجي.

فقد تحول إذاً مشروع إسلامية المعرفة، على مستوى التنظير والتجريد، من مستوى المعالجة الثقافية العامة، إلى مستوى القراءة المعرفية، التي تتعامل مع النماذج والمناهج، لا مع التفاصيل إلا باعتبارها انعكاسات وتجليات لتلك النماذج والمناهج. ثم حاول بناء أدوات النقد للتفكيك والتحليل ثم إعادة التركيب.

إن إعادة الاعتبار للجوهر المنهجي لإسلامية المعرفة، والمنطلق الإبستيمولوجي لها هو الذي يؤهلها لقيادة الإبداع المعرفي الإسلامي المعاصر، مع ضرورة الانفتاح على عقول فلسفية مبدعة، ممن يمكن أن يساهم في تأسيس الجذر الفلسفي العميق للمشروع الذي ما يزال غامضا إلى اليوم!

ج- محمد أبو القاسم حاج حمد:

كتاب "العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" ألفه المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، وصدرت طبعته الأولى، عن دار المسيرة عام ١٩٧٩ م، كتاب "مغر وجريء". يجد فيه الباحث حقيقة، بتعبير مؤلفه في مقدمته "أسلوبا جديدا" في تحليل القرآن وفي نهجه، ضمن معطيات عقلية جديدة. لم يحاول العصرنة وإنما حاول الاكتشاف بوعي مفهومي تاريخي مغاير. فقد اعتمد الكاتب في كتابه الفريد التحليل عوضا عن التفسير، والتبيين المنهجي في إطار الوحدة القرآنية بطرح الجزء في إطار الكل، عوضا عن الفهم التقليدي المجزئ لآيات الكتاب وسوره. وقد استثمر الحاج حمد في تحليله المنهجي انفتاحه على عدة علوم

تخصصية في مجالات التاريخ واللغة والطبيعيات والفلسفة، إضافة إلى علوم الثقافات القديمة والأديان المقارنة[1].

والغريب في الأمر أن الكتاب على خطورته وعمق أفكاره لم يتقبل بقبول حسن، لا عند الإسلاميين ولا عند العلمانيين؛ فالإسلاميون تجاهلوه على اقتناع بعضهم بأهميته وجديته، واكتفوا بتداوله داخل منتديات نخبوية مغلقة، أو عبر تـــبَـــنٍّ لبعض مفاهيمه ومصطلحاته منزوعة من سياقها العام، من دون إحالة في الغالب الأعم على صاحبها.

وأما العلمانيون، فيعتبره بعضهم، بنوع من التحامل والتشويه، ترسيخا لرؤية سلفية تعتبر أن الفهم الأمثل للنص القرآني قد أتيح للجيل الأول من المسلمين، وأن الصيرورة التاريخية لن تزيد شيئا على الفهم الأول للنص، ثم ينخرط الحاج حمد بنظرهم في خطاب إيديولوجي مغلق النسق، يرفض بموجبه اعتماد منهجية تاريخية في دراسة التراث التفسيري الذي يراه قد حرف الفهم الأمثل لجيل الصحابة، داعيا إلى إعادة اكتشاف الحقيقة الكاملة المتضمنة بكل تفاصيلها في النص القرآني[2].

ولقد أدرجنا هذا الكتاب ضمن هذا المدخل العام لأنه كتاب منهج بامتياز، يجسد التطور النوعي في الفكر الإسلامي المعاصر. كما أنه ينقل الخطاب الإسلامي من الوعظية الباردة، والسردية المملة، إلى التحريضية المقلقة، والمنهجية المكثفة،

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد: ٨.

(٢) الإنسان والقرآن وجها لوجه، احميدة النيفر: ٧٥-٧٦. و هذا عكس ما يثبته الحاج حمد حيـــث يصرح بأن التفاسير التقليدية منبثقة عن و عي مفهومي تاريخي محدد، وأن القرآن في مطلقه (...) قابل لإسقاط ذهني مختلف في مرحلة حضارية متقدمة كعصرنا. العالمية الإسلامية الثانـــية: ٢٩٩. وهذا يعني أن احميدة النيفر لم يكلف نفسه عناء الاطلاع على الكتاب كله، فكان نقده غير علمي!

ويمكن أن نلمس هذا الذي ندعيه في فصول الكتاب الأربعة؛ ففي نقد الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الراهنة، رصد الحاج حمد دور الفكر الماركسي في تطور الفكر الأوروبي، وإقامة بنائه النظري المتكامل الذي يسميه حاج حمد "لاهوت الأرض"، ونفي لاهوت السماء، والاستقلال عن كل أثر غيبي في الحركة وفي الوجود. وفي هذا الإطار يرى حاج حمد أن الماركسية ليست كما كان يفهمها البعض في الشرق، صراعا يعزز العقل العلمي في مواجهة العقل الطبيعي، وقوة نافية لموروثات العقل، بل صارت تأطيرا جديدا للعقل العلمي نفسه ضمن كفاح متصل في كل ميادين العلوم لتأكيد لاهوت الأرض[1]. ومن غير ابتعاد عن تأثيرات التطور الفكري والفلسفي الغربي على عالمنا الإسلامي، دخل حاج حمد في مناقشة منهجية وفلسفية عميقة مع صادق جلال العظم في كتابه المعروف "نقد الفكر الديني" الذي يقوم على أساس الفصل بين المنهجية العلمية والتطور الديني، ويؤكد الحاج حمد أن العلمية الأوربية ليست كما يعتقد بعض المفكرين العرب، مجرد حقائق علمية بتأويلاتها الفلسفية اللازمة لها، بل هي محتوى لتغيير كامل يمس العلاقات الاجتماعية، وموقف الإنسان ومركزه في الدائرة الكونية والتجربة الاجتماعية، وفي علاقته بالتاريخ والمستقبل والفن والأخلاق[2]. ولكن مهما كانت النتائج الأخلاقية المترتبة على سياق التطور الأوربي في اتجاه ترسيخ لاهوت الأرض، فلا يجب أن ننسى، بنظر حاج حمد، إيجابياتها، مثل تأكيد شخصية الإنسان، وتوجيه الحرية والمسؤولية بالعقل، والقطع مع الخضوع لإرادة التقليد؛ فقد أخذ البحث الفكري الجريء المعبر عن الخصائص الفردية يحتل بالتدريج مكان الاعتقادات، وازدادت

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد: ١٧.

(٢) نفسه: ٣٠.

القيمة الذاتية للإنسان... ووقف الحاج حمد على الإفرازات النفسية والمرضية لحضارة الغرب التي كرسها لاهوت الأرض، كالملل، والقرف، والغثيان؛ إذ عاد بروميثيوس من رحلته، وفي صراعه ضد الآلهة، ولم يظفر بطموحه بقدر ما أصبح منسحقا تحت وطأة لاهوت الأرض، إذ توجه بمنطق القوة والصراع ليعلو في الأرض، وإذا به يتيه في تضاريسها لتحكمه جبرية هي أكثر وقعا من جبرية الآلهة التي رفض أن يطيعها.

إن الله هو الكلمة الأخيرة في مسرحية مأساوية بعد أن يتقبل الأب والأم خطأ ابنهما العائد من اغترابه الطويل... ولكن الله لا يستجيب! فقد سبق له أن منع القتل منذ البداية[1]. وهذا مصير منهجية القوة والصراع التي شكلت خلفية دائمة ومتجددة لمسار التطور العلمي في أوروبا. وحين يكون الصراع هو الروح المسيطرة، يصبح كل شيء مشروعا بالفطرة والغريزة، كالحرب، والقتل الجماعي، والمضاربات، والاحتكار... لتحقيق اللذة والمنفعة والبقاء!

لكن السعادة لم تتحقق! ويصبح الكأس ضرورة لإنعاش النفس وطرد السأم عن الشعور؛ شعور القلق الدائم الذي لم يعد يعكس ألم المخاض العبقري، ولكن التمزق الداخلي لإنسان فقد ذاته ومعناه[2]. ويخلص الحاج حمد من تحليله العميق لبنية الحضارة الأوربية إلى أنها حضارة اتحاد بالطبيعة ضمن الشكل التحليلي والتركيبي للظاهرة، والتحول بالإنسان من معناه الخلقي إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي، والتحول بالكون من معناه الإنساني إلى معناه المادي المجرد؛ إذ تتلاشى قيم التسخير والعمران، ومقابلاتها الأخلاقية في عالم المثل، ويحل بديلا عنها إنسان

---

(١) نفسه: ٣٥.

(٢) نفسه: ٤٢.

المطلق والقوة عبر شروط البقاء والاستمرار المادي، أي عبر المثل الطبيعية القائمة على فلسفة البقاء بالقوة، وفلسفات اللذة والمنفعة[1].

ولم يقف مجهود الحاج حمد عند حدود التقاط عناصر الانسداد الفلسفي والوجودي الذي تعيشه الحضارة الغربية، بل حاول تقديم بديل حضاري، يتجاوز التأويل الفلسفي للعلم الذي كرسته الماركسية، وجنة الجحيم التي اندحر إليها الوجود الشخصي للإنسان الأوربي، هذا البديل الذي يقدمه الحاج حمد يتخذ منذ البداية قيمة عالمية: عالمية الإطار والمحتوى، مستوعبا بالوعي مقومات العالمية المعاصرة، وقادرا على النفاذ فيها والتفاعل معها[2]. هذا البديل يشكل القرآن الكريم جوهره ومنطلقه، بعد التخلص من الوعي المفهومي التاريخي الذي أسقط نفسه على نصوص الكتاب، واستلبها لظرفه الخاص، وقيدها به. ومن منطلق منهجي متماسك يدعو الحاج حمد لتحقيق الجدل المتجدد والدائم بين لاهوت الغيب ولاهوت الطبيعة. وقدم نماذج تمثيلية للبديل المنهجي القرآني الذي يطرحه، فحلل جدلية الغيب والطبيعة من خلال تجربة موسى عليه السلام؛ هذه التجربة التي كشف فيها الله عز وجل عن التطبيق الفعلي لوجود الغيب في حركة الواقع. وحمل تحليل الحاج حمد للنموذج الموسوي كثيرا من عناصر الجدة والعمق والجرأة في الطرح، مما لم نعهده في كتب التفسير التقليدي، وما يتم اجتراره من قراءات لفظية وتجزيئية لهذه التجربة الفريدة إلى اليوم. ففي هذه التجربة نلمح حضور الله في الفعل الإنساني، وأن فعل الله أكبر من فعل الواقع الموضوعي ومعطياته الظاهرة[3].

---

(١) نفسه: ٤٧-٤٨.

(٢) نفسه: ٥٨.

(٣) نفسه: ٧٤.

وخلاصة الأمر أن الله أراد لموسى أن يربط بين الغيب والواقع، ليعبر من خلالهما إلى تجربته الوجودية، ويتفهم طبيعة مساره في الحياة[1].

ومن خلال النموذج المحمدي يقدم الحاج حمد مفهوم الجمع بين القراءتين، كمنهج فلسفي مستمد من القرآن الكريم؛ قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف حق للخلق، و قراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعيته)، إذ لم يقل "واقرأ باسم ربك الأكرم" ولكن "اقرأ وربك الأكرم"[2]. وشرح حاج حمد خطورة الاقتصار على إحدى القراءتين، ووضح بعمق فلسفي ومنهجي علاقة القدرة الإلهية بالإنسان؛ فهذه القدرة ليست قائمة في الكون كفكرة تعجيزية في مقابل محدودية الإنسان، ولكنها قائمة كقوة دافعة لفعل الإنسان المنطلق بأكثر من إمكانياته الذاتية[3].

لقد أبدع الحاج حمد في توضيح أفكارٍ طالما تاه بسببها العقل المسلم، واستغرقت مساحة كبيرة في الفكر الإسلامي، وتحولت إلى مقولات شاذة وغريبة ومعيقة لهذا الفكر. وقد أوضح في مشروعه حضور الله عز وجل في وجود الإنسان وتطوره ضمن فعل كوني حضاري متطور دون أن يلغي ذلك المعنى الموضوعي لوجود الإنسان وفعله الذاتي[4].

وفي جزء "الله والتاريخ" حلل الحاج حمد بعمق منهجي متين الإرادة الإلهية وحركة التاريخ. ونقد بحدة المفهوم التواكلي للإيمان بالغيب وقدرة الله المطلقة

---

(١) نفسه: ٨٦.

(٢) نفسه: ٧٧.

(٣) نفسه: ٨٩.

(٤) نفسه: ٩١.

المقابلة لسطحية وعجز بشري[1]، وهذا وعي طفولي كان سائدا في مرحلة التكوين القومي للإنسانية؛ إذ لم يكن العقل الإنساني يستوعب بسهولة امتداد الغيب إلى واقع الحركة المتطورة بكيفية خفية؛ إذ كان العقل حينها يريد فعلا مباشرا من الله في الطبيعة، ويريد علاقة مباشرة مع الله[2]. وتجسد التجربة الإسرائيلية هذا النمط من الوعي. فحلل حاج حمد هذه التجربة بشكل ملفت في ضوء جدلية الإرادة الإلهية والفعل الإنساني، ومفاهيم التسخير والاستخلاف والتاريخ. ثم انتقل إلى تحليل آفاق التجربة المحمدية، وهي المجسدة لمرحلة النضج والاكتمال واستيعاب الغيب، والقدرة الإلهية؛ فاستعاد التجربة المحمدية في بدايتها، ورصد التفاعل بين الغيب وقوى الواقع الموضعي، لتقييم التجربة كمسيرة للفعل الإلهي في الأرض[3]. فالرسول صلى الله عليه وسلم ليس، بنظر الحاج حمد، مقدمة قومية للتاريخ العربي، ولكنه منهج كامل في فهم الحركة الكونية بأشكالها الطبيعية والتاريخية. وقد كانت رسالته نظريا وعمليا هي مقدمة أخذت بحكمة الأحداث، لا في مواضعها الجزئية ولكن في امتدادها الغيبـــي[4]. وفي الجزء الرابع والأخير من الكتاب طرح الحاج حمد إشكالية المنهج؛ ذلك أن معركة المنهج أصبحت هي الطاغية على تصنيفات البحوث نفسها ليعتبر المنهج عنوانا ومقدمة لطبيعة البحث نفسه. وقد لخص الحاج حمد منهجه في أنه يعتمد على نوع من الحكمة التأملية التي تربط بين قدرات العقل الذاتية باعتباره جملة وعي حساس، وبين مكنونات القرآن باعتباره الوعي المعادل

---

(١) نفسه: ١٠٨.

(٢) نفسه: ١١٣.

(٣) نفسه: ١٣١.

(٤) نفسه: ١٣٣.

للحركة الكونية في صدوره عن الله، وهذا ما يسميه جوهر الدمج بين القراءتين في قراءة كونية واحدة[1].

إن النموذج المنهجي الذي يطرحه الحاج حمد، لا يغفل عن اللحظة التاريخية التي يمر بها الإنسان العربي، ولكنه واثـــق من أن المرحلة هي مرحلة العالمية الثانية التي سيكشف فيها القرآن عن مكنونات المنهج الإلهي الكلي في الحركة والطبيعة والتاريخ البشري. وهي العملية التي ستحمل للإنسان كله البديل الحضاري الذي يرسي دعائم السلام كما هي حقائقه الكونية الإلهية والعلمية والفلسفية، بديلا عن فلسفة الصراع التي يغرق فيها العالم اليوم. أما كيف يدخل العربي هذه العالمية الثانية؟ وكيف يتجاوز سلبيات أوضاعه الحالية؟ وكيف سيتم الانطلاق ضمن الوضع المحلي والدولي المعقد؟ فذلك ما عمل الحاج حمد على شرحه وتفصيله بعمق في كتابه[2]، وليس من صلب بحثنا، عرضه الآن!

ولما كان كتاب العالمية الثانية، جديدا في منهجه، ومستفزا في أفكاره، اضطر الحاج حمد إلى وضع ملحق له سماه بـــ"المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية"، قدم له الدكتور طه جابر العلواني، اعترافا من المعهد رسميا، بحيوية هذا المفكر السوداني المغمور، ودعما للمنحى الجديد الذي صار فيه المعهد ومشروع إسلامية المعرفة؛ وهو التساؤل المحرج، والمقاربة المنهجية العالية. فكتاب "المداخل التأسيسية" يعتبره طه جابر العلواني كتاب وعي، من العسير أن يفهم إلا في إطار ذلك الوعي المفاهيمي القادر على إدراك المحددات المنهجية والأبعاد الفلسفية التي

---

(١) نفسه: ١٨٧.

(٢) نفسه: ١٩١-٢٥٧.

تفرضها دراسة مثل هذا الجانب[1]. وهو كتاب في المنهجية[2]. وكأن الحاج حمد يستشعر جرأة أفكاره وقسوة أحكامها، وخروجها عن المألوف، وصدمها لمسلمات القوم، فعلق على بعض ناقديه بقوله: «قد بدا للبعض، وطوال خمسة عشر عاما من توثيق هذه الأبحاث أننا نمارس فقط نفيا بعد نفي لما ترسخ في واعية الإنسان الدينية، فكأنما نمارس إحداث قطيعة معرفية مع (الثوابت) و(المسلمات) ثم نترك الإنسان في متاهات الفراغ. هذا ما ظنه البعض من الذين قرؤوا فعلا أو ناقشوا تلك الأبحاث (...) غير أن من يقرأ بتمعن فقرات هذا المدخل سيكشف بسهولة أننا لا (نفكك) ولا (نحلل) إلا لنعيد (التركيب) انطلاقا من منهجية قرآنية تحيط بهذه الأبحاث وتضبط أطرها. فنحن نتعامل مع القرآن في إطار وحدته العضوية وصياغته الكونية، وإطلاقية معانيه المكافئة والمحادلة لإطلاقية الكون، وإطلاقية الإنسان نفسه في هذا الكون، وبتفاعل مع إله أزلي هو فوق المطلق، وفوق الزمان والمكان ﴿ليس كمثله شيء﴾»[3]. ولم يخف الحاج حمد إعجابه بالمناهج المعرفية الغربية وما توفره من محددات نظرية كالصيرورة والجدلية، والمتغيرات النوعية وتاريخانية الأفكار، من غير تماه مع نهايتها الفلسفية التي انتهت إلى الوضعية المفارقة للكونية التي يطرحها القرآن[4].

إن العالمية الإسلامية الثانية التي طرحها الحاج حمد ليست إلا دورة تاريخية بعنوان فلسفي هو جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، يشير إلى المنهج رافضا

---

(١) المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، تقديم طه جابر العلواني: ١٧.

(٢) نفسه: ٢٢.

(٣) نفسه: ١٠٩.

(٤) نفسه: ١١٣.

الاستلاب اللاهوتي الغيبي الأحادي، لا للإنسان، ولا للطبيعة، ورافضا كذلك النفي الوضعي للبعد الغيبي المتداخل مع الوجود وحركته. ويتخذ هذا المشروع من القرآن مصدرا لفهم كيفية تفاعل هذه الأبعاد الجدلية الثلاثة[1]، من خلال قراءة منهجية ومعرفية في القرآن والواقع؛ هذه المنهجية التي سيفرد لها الحاج حمد كتابا مستقلا هو "المنهجية المعرفية في القرآن العظيم" والتي يعرفها الدكتور طه جابر العلواني في تقديمه للكتاب بقوله: «وهذه الدراسة، في الوقت نفسه، دراسة منهجية، فهي من الدراسات المنهجية في الصميم، ففي سائر جوانبها تجد محاولة جادة متميزة لمعالجة مشكلات المنهج، لا في العلوم الاجتماعية والإنسانية فحسب، بل معالجة قضية المنهج بذاته، ومن حيث كونه منهجا، بل جاوزت ذلك بفضل القرآن العظيم وبركاته لتقدم المنهج القرآني البديل عن سائر المناهج المعروفة. وهو في الوقت نفسه دراسة فلسفية في أبعادها ومراميها وطرائق تناولها لما تناولته"[2]. وهذه الدراسة المنهجية تبناها رسميا المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واعتبرها جزءا من مشروعه في المنهج والمعرفة. هذا المنهج الذي يضع له الحاج حمد تحديدا علميا صارما؛ فالضابط المنهجي عنده «يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية، قد تكون عبقرية ومشرقة جدا، وذات جدوى في كثير من الأحيان، وتصلح للمواعظ والمجادلة الحسنة، ولكنها لا تكون منهجيته. فمنهج الأفكار أو تقنينها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة؛ فإذا لم تستند

---

(١) نفسه: ١٢٧-١٢٨.

(٢) المنهجية المعرفية في القرآن العظيم، محمد أبو القاسم حاج حمد، تقديم طه جابر العلواني: ١-٢.

أسلمة المعرفة إلى منهج، إلى ضابط قانوني للفكر، تتحول فعلا إلى خطرات تأملية انتقائية. فلكل فكر في حاضرنا العلمي المعاصر منهجه الضابط والمنظم»[1].

لقد كان إذاً حضور المنهج بارزا في كتابات أبي القاسم الحاج حمد، بل ارتفع بمستوى الفكر الإسلامي المعاصر إلى درجة المعالجة الفلسفية الفاحصة للمفاهيم والمناهج والمعارف. ويبقى فكر هذا الرجل في حاجة إلى دراسة متأنية داخل المعاهد والجامعات العلمية، ومن أصحاب تخصصات متعددة، سواء في العلوم الشرعية أو الإنسانية أو الطبيعية؛ فمقاصد البحث لم تسمح لنا ببسط كثير من أفكاره المثيرة، فاكتفينا بتجميع عناصر سؤال المنهج في كتاباته ما وسعنا المجال.

د. مصطفى بوهندي:

يشكل علم الأديان المقارن مجال اشتغال الباحث مصطفى بوهندي؛ فقد أعد رسالته الجامعية الأولى للماجستير في موضوع "العقائد الإسرائيلية وأثرها في توجيه التفسير"[2]، ودافع عن أطروحته للدكتوراه في موضوع: "العقائد النصرانية وعلم التفسير الإسلامي (دراسة تحليلية مقارنة)"[3]، و يأتي إدراجنا لأطروحة بوهندي ضمن هذا المدخل، لسببين اثنين:

١- طابعها المنهجي والنظري، من خلال مقدماتها.

٢- طابعها النقدي لكثير من المفاهيم والمسلمات، من خلال نماذجها التحليلية.

---

(١) نفسه: ٢١.

(٢) نوقشت بتاريخ ٣١ ماي ١٩٩١، و نال الباحث عنها شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية.

(٣) نوقشت في الموسم الجامعي ١٩٩٩-٢٠٠٠، و نال الباحث عنها شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية.

ويتجلى الطابع المنهجي لبحث الأستاذ بوهندي في قدرته على تنظيم البحث في مقولات علوم القرآن، وعرضها أمام النقد والتمحيص؛ كمصطلح التفسير ذاته وعلاقته بالقرآن الكريم، ودراسة مفاهيمه وآلياته ومناهجه وأصوله؛ إذ ينطلق الباحث من سؤال محرج ومحير هـــو: إلى أي حد استطاع علم التفسير أن يعين القارئ على التعامل الجيد مع النص القرآني؟ ثم ما هو الدور الذي لعبه هذا العلم في تمرير معان غير قرآنية إلى ذهن الإنسان المسلم، مأخوذة عن اليهود و النصارى[1]؟

وتميزت الدراسة بقدرتها على تحقيق حدود معينة من الاستقلال المنهجي والمعرفي عن المناهج الموروثة، بل ومساءلتها بجرأة، مما يخرج هذا البحث عن المألوف، ويدخله في خانة البحوث المنهجية "المشاغبة" على التيار العام للدراسات القرآنية.

فقد حملت الدراسة بصراحة على علماء علوم القرآن الذين وضعوا مفاهيم هي في الحقيقة أسيجة تحمي الثقافة القائمة من التجاوز، والمناهج القديمة من التجديد، وتصادر كل محاولة تخرج عن هذا الإطار، تارة باعتبارها رأيا من غير علم، وتارة أخرى بدعوى أنها ابتداع وخروج عن المألوف وما عليه العلماء وما أجمعت عليه الأمة[2]!

ودعا الباحث إلى الحذر من وساطة العلماء، وما قد تضفيه عليهم من قداسة وتبجيل مما يرفعهم عن المحاسبة والنقد، وتحول علمهم إلى دين لا يقبل المساءلة. إن تفسير القرآن بكلام الناس، في الأخير، لا يسمى تفسيرا إلا على سبيل التجاوز؛

---

(١) العقائد النصرانية و علم التفسير الإسلامي، مصطفى بوهندي: ١.

(٢) نفسه: ١٧.

لأن القرآن غير محتاج إلى بيان خارجي، وإنما هي تأملات وخواطر[1]... وعالج الباحث بوهندي مسألة التأويل، من خلال قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات...﴾ الآية. وأعطى مفهومات جديدة وجريئة للآية، والمحكم، والمتشابه، ومعنى اتباع المتشابه، وابتغاء الفتنة، وابتغاء التأويل، وما معنى "وما يعلم تأويله إلا الله"، وكذا "الراسخون في العلم والإيمان"، "وكل من عند ربنا"، والزائغة قلوبهم"، وتحدث عن السياق وعرض الآيات، و خلص بعد تحليل إلى النتائج آلاتية[2]:

١ ــ ليس في القرآن الكريم آيات متشابهات.

٢ ــ ليس هناك اختلاف في المعنى بين قوله تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾ وقوله سبحانه﴿آيات محكمات هن أم الكتاب﴾، فآيات الكتاب كلها محكمة وهي أم الكتاب.

٣ ــ ليس صحيحا ما ذكر من أن معنى "كتاب أحكمت آياته" إنما هو من حيث اللفظ والتركيب، وقوله "آيات محكمات" من حيث الدلالة، بل الكتاب كله محكم لفظا ودلالة، وليست المشكلة التي عالجها الكتاب مشكلة لفظ أو دلالة، وإنما مشكلة استدلال وبرهنة. فآيات الكتاب محكمة من حيث الاستدلال والبرهنة وقادرة على البيان، ودحض الباطل وإزالة الشكوك وإسقاط الشبهات، وهو معنى البيان القرآني.

---

(١) نفسه: ٢٣.

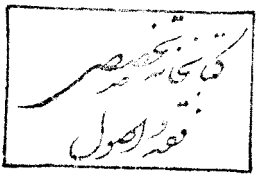
(٢) نفسه: ٣٤-٣٥.

٤ ــ ليس صحيحا أن في القرآن ألفاظا أو عبارات لا يعلم معناها إلا الله ولا يفهمها الناس، بل إن الله سبحانه وتعالى خاطبنا بلسان عربي مبين ميسر للذكر، ومهيأ للتدبر والتذكر والتفكير، قابل للتنزيل في واقع الناس وحياتهم.

٥ ــ ليس صحيحا أن آيات من القرآن لا يفهمها إلا الراسخون في العلم، وعلى غيرهم أن يكونوا عليهم عالة في الفهم والتدبر لكتاب الله سبحانه وتعالى، بل الإنسانية كلها مأمورة بقراءة القرآن وتدبره بما في ذلك الذين يرتابون فيه. و لم يفت الباحث أن يعترض على المفهوم المنحرف للآية المدروسة؛ إذ رفعت سلاحا حادا في وصف المدارس الإسلامية المختلفة بالزيغ والابتداع، مع أن النص لا يتعلق بالخلاف بين المسلمين، وإنما بين أهل الكفر وأصحاب الإيمان. ثم إن التأويل ذاته ليس تفسيرا أو تحريفا بل هو الوقوع والعاقبة، وأما المتشابه فلا يعني سوى شبهات الكفار من أهل الكتاب، وهي ليست من القرآن في شيء.

ومن المباحث المثيرة للجدل من الوجهة المنهجية والمعرفية، في أطروحة بوهندي مناقشته لقضية النسخ، أحد المفاهيم المحورية في علوم القرآن التقليدية. وبعد دراسته دراسة مستفيضة واستدلال متعدد الأوجه، خلص الباحث إلى أن "الأدلة السمعية" التي أوردها القائلون بالنسخ أدلة متهافتة ومتأثرة بخلافات اليهود والنصارى، ويقودها الهاجس الفقهي، وهو ما أدى إلى تحريف معاني أكثر هذه الأدلة وتحويلها من معناها العام المنسجم مع سياقه الوارد فيه إلى سياق خاص مرتبط بالمشاكل الفقهية التي تؤرق هؤلاء العلماء، وموجه بركام هائل من المأثورات والمقولات لا يسمح ــ بسبب كثرتها وما اكتسبته من هالة التوقير والتقديس ــ بنقدها ومراجعتها وتمحيصها.

أما الأدلة العقلية وهو ما يسمونه بالجواز العقلي فلا يبقى لها أي معنى إذا سقطت هذه الأدلة النقلية لأن إثبات الأحكام ونفيها لا يكون إلا عن طريق



الوحي، بل إن العقل لا يقبل أن يكون في كتاب الله الذي تكفل بحفظه ما يدعى من هذه الأضرب من النسخ[1]. فالنسخ المقصود هو نسخ الآيات وليس نسخ الأحكام[2]. والآية عند بوهندي، ليست هي المقطع أو الفقرات الواردة في القرآن، والمرقمة بأرقام معينة، والمفصولة بفواصل معلومة، قد يختلف الناس في تحديد بعضها، وإنما الآية هي الدليل والبرهان والعبرة والعلامة والأمارة وغير ذلك مما يحتج ويهتدى به[3].

وناقشت الأطروحة التفسير النبوي باعتباره أحد الأصول الأساسية في علم التفسير، من خلال دراسة نموذجية، تركزت على تفسير سورة آل عمران من الجامع الصحيح للإمام البخاري، لكون السورة تتعرض لمجموعة من عقائد أهل الكتاب، والنصارى منهم خصوصا، ولكون الإمام البخاري قد أورد الأحاديث التي صحت على شرطه في بيان آيات السورة، ولكون شرطه من أقوى الشروط، تلافيا للراويات المتهمة بالضعف أو الوضع.

وخلص الباحث إلى أن مسألة التفسير النبوي ليست مسألة مترهة من الخطأ، بل قد يصل الخطأ فيها إلى درجة تمرير لعقيدة أو شريعة أو مفهوم أو فكرة خاطئة عن آية ما. ورغم قلة المرويات المرفوعة الواردة في سورة آل عمران (ما يقارب العشرة) فإنها حملت إلينا في طياتها كثيرا من الإشكالات والأخطاء على مستوى الاعتقاد والتشريع والمنهج[4].

---

(١) نفسه: ٧٧.

(٢) نفسه: ٤١.

(٣) نفسه: ٢٥.

(٤) نفسه: ٩٢.

إن التعامل مع الأحاديث النبوية في تفسير النص القرآني عملية معقدة، ومعرضة للخطأ والصواب، وتحتاج إلى ضوابط؛ كتحكيم النص القرآني من جهة، وإدراك المرمى الحديثي من جهة أخرى، وتناسب النصين معا من جهة ثالثة. ويبقى الحديث في أحسن الأحوال أحد تجليات النص القرآني وليس العكس.

هذا كله اضطر الباحث بوهندي إلى معالجة مباحث قرآنية معقدة، ومسيجة بثقافة موروثة محكمة؛ كتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وهل السنة شارحة للقرآن وموضحة له؟ وعلاقة الفهم بالوحي، والعلاقة بين الوحي واتباع الوحي، وبين البيان النبوي والتفسير النبوي، وهل السنة مثل القرآن، وهل السنة وحي يوحى؟ ثم انتقل إلى تفسير الصحابة، الذي يضعه ابن تيمية في المرتبة الثالثة بعد تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة. وخلص الباحث إلى أن قضية رواية الصحابي عن غيره من الصحابة أو التابعين أو أهل الكتاب، دون أن يذكر مصادره، ليست مشكلتها في عدالة الراوي، وإنما في ثقافته ومصدرها؛ فقد يكون عدلا صالحا لكن روايته تحمل في طياتها عقائد ومفاهيم وأفكارا باطلة[1].

هذا نموذج للطريقة التي ناقش بها بوهندي المفاهيم الموروثة في علوم القرآن، وصل إلى درجة رد جلها، وإعادة النظر في الباقي، ودعا إلى إنتاج مفاهيم حديثة، وتعامل جديد مع القرآن الكريم. ولا يخرج هذا، بنظرنا، عما عرضناه عند رواد التجديد المنهجي في الفكر الإسلامي المعاصر؛ مع طه عبد الرحمن، أو طه جابر العلواني، أو الحاج حمد، مع اختلاف القطاعات المعرفية التي يشتغل فيها كل باحث.

---

(١) نفسه: ١١٤.

وانتقل بوهندي إلى دراسة مجموعة من النماذج التي يتجسد فيها اختراق المفاهيم النصرانية للعقل المسلم، ومدى التشويش الذي أحدثته في استيعاب النظرة القرآنية؛ من مثل الألوهية والنبوة؛ إذ ناقش الكلمة والروح وولادة المسيح بين القرآن والإنجيل، ومعنى النذر والاستعاذة والبشارة والعقاب والكفالة والقنوت والحصر وخلق الطير والوفاة. وبدراسة تحليلية مقارنة بين ما ورد في كتب التفسير وما جاء في الأناجيل، خلص الباحث إلى أن أكبر منفذ نفذت منه الأخبار المسيحية والإسرائيلية هي قولهم: إن أخبار أهل الأمم السالفة لا تضر روايتها عن أهل الكتاب، لكونها لا تترتب عليها أحكام عملية. ويصرح بوهندي بعد هذا بأن التفسيرات الإسلامية قد تأثرت بما عند أهل الكتاب في قصة مريم العذراء، والمسيح، حتى فسرت نصوص القرآن المتحدثة عن هذا الموضوع، بآراء أهل الكتاب؛ فتجد في هذه التفاسير أن عيسى هو كلمة الله المجسدة في المسيح، وأن الأنبياء يسجدون له في بطون أمهاتهم، كما تجد "يوسف الخطيب"، و"الكافل المرغم على الكفالة"، و"خدمة الكنيسة"، و"تعذيب الجسد في العبادة"، و"ارتباط الزواج بالذنوب"، و"نخس الشيطان في كل مولود إلا مريم وابنها"، وغيرها من المفاهيم والعقائد النصرانية التي بينت الأطروحة بطلانها[1].

ولم يخرج الباب الثالث المخصص للمعاد، والباب الرابع للقضاء والقدر والحكمة والتعليل، عن المنهج الذي اتبعه الباحث بوهندي في الباب الثاني؛ إذ اعتمد العرض والنقد والمقارنة بين الروايات. وخرج بخلاصات تثبت الأطروحة المحورية التي قام عليها البحث، وهي تسرب العقائد النصرانية إلى كتب التفسير

---

(١) نفسه: ٢٦٠.

الإسلامي، وتأثيرها السلبي على البناء العقدي والتصوري للمسلم، ودوره الإيجابي في الاستخلاف والبناء والعمران.

ففي ما يتعلق بالمعاد رفض الباحث ما يسمى بأشراط الساعة، مثبتا، بناء على أدلة قرآنية، فجائية الساعة، وأنها تأتي بغتة كلمح البصر. إلا أن مرويات أشراط الساعة تفاجئنا بترتيبها الدقيق، وتذكر لها أعدادا محددة، مبينة أولها وآخرها؛ كطلوع الشمس من مغربها، والدخان، والدجال، والمسيح المنتظر، والدابة، وياجوج وماجوج، والنار، والريح، وغيرها[1]. وأما القضاء والقدر فليس أحكاما جبرية ضد الإنسانية، أو محاباة لها، لا دخل لها فيها، بل هي سنن الله التي قدرها في الوجود وما فيه، ليقوم الناس بمهمة الاستخلاف. أما إنكار التعليل والحكمة، فقد دخل على الفكر الإسلامي بتأثير من المفاهيم النصرانية. فبالتعليل والحكمة يدرك الإنسان الغيب والشهادة والدنيا والآخرة. ويستطيع التسخير والتمكن في الأرض، وعبادة الله أحسن العبادة، وذكره أحسن الذكر. وبغير ذلك فهو دابة لا تعرف الأسباب ولا تستطيع تسخيرها في إطار الابتلاء الرباني، ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾[2].

كان هذا المدخل، على طوله، ضروريا؛ إذ رصدنا من خلاله سؤال المنهج في الفكر الإسلامي، قديما وحديثا. ووقفنا على عملية التضييع التي تعرض لها تراثنا المنهجي القديم؛ فطغت المضامين والفتاوى والأفكار، وغابت المناهج والمفاهيم والقوانين، مما سبب اضطرابا فادحا في الفكر الإسلامي برمته، أدى به إلى أزمة فكرية ومنهجية حادة، برع بعض منظري إسلامية المعرفة في تشخيصها وإبراز

---

(١) نفسه: ٤٢٧.

(٢) نفسه: ٥٢٥.

تجلياتها المتعددة؛ كالدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابه "أزمة العقل المسلم"، والدكتور عماد الدين خليل في كتابه "حول إعادة تشكيل العقل المسلم"، وكتب ودراسات طه جابر العلواني المختلفة.

وعملية التشخيص هذه لم تنتبه إليها الكتابات التغريبية، على أهميتها وجرأتها، بل اكتفت بتحقير المنجزات الفكرية القديمة، وإدانة فكر الأسلاف برمته، في تغييب ساذج للظروف الموضوعية والتاريخية والمعرفية التي أنتج فيها، وهي بحوث تدعي استثمار المادية الجدلية في قراءة الفكر والتاريخ.

ويبقى إبداع الدكتور طه عبد الرحمن أعمق ما قدم، بنظرنا، في مجال المناهج والمفاهيم، بناء على أرضية فلسفية عميقة. وهذا المجهود يتكامل بشكل ملفت مع الخصائص التصورية والمنهجية والمعرفية لمشروع إسلامية المعرفة، خصوصا ما قدمه أبو القاسم حاج حمد، والكتابات الأخيرة لطه جابر العلواني، والتي تعتبر المشروع برمته مشروعا في المنهج.

ولما كان بحثنا يقارب سؤال المنهج في مجال أصول الفقه، وخاصة الاستدلال، وعند علامة منهجي فذ هو أبو إسحاق الشاطبي، سنحاول في الباب الأول رصد الطابع المنهجي لعلم أصول الفقه، وقدرته على رفد عقل المسلم المعاصر، وتزويده بما يلزم من القواعد والقوانين المنظمة لعملية التفكير والإبداع والاجتهاد.

الفصل الأول

اصول الفقه علم منهجي

تقديم

انتهينا إلى أن سؤال المنهج ظل ضامرا في الفكر الإسلامي المعاصر. ولكن المحاولات الاجتهادية الحديثة بدأت تعيد له اعتباره. وقد حصرنا أمثلتنا في أربعة من ألمع الممثلين لهذا النموذج الاجتهادي، ومن دون أن يعني ذلك عدم اعتبار مجهودات منهجية أخرى بدأت تظهر في الساحة المعرفية الإسلامية. إلا أن مقاصد البحث لم تكن في استقصاء جميع الأمثلة وحصرها وإنما في الإشارة إلى بعضها تمثيلا وتقريبا. والتنبيه على الفكرة الرئيسية التي يسعى البحث لتوصيلها، وهي الدعوة لتأسيس المداخل المنهجية المناسبة لصياغة المنظومة المعرفية الأصيلة. وهذا لن يتم إلا بعقل مسلم حي وفعال، مازالت تنقصه هذه المقدمات المنهجية التي تساعده على مساءلة المفاهيم والقواعد والمسلمات والمصطلحات، وأنماط التحليل، ومن أجل البناء وإعادة البناء، في ضوء العمليات البحثية الدقيقة، وإجراءاتها المتناسقة. فبدون وضوح منهجي، وتأصيل منهجي، وتفكير في المفاهيم، لن تتطور القدرة الفكرية، ولن تصاغ المنظومة المعرفية!

حديث المنظومة المعرفية، يقودنا إلى الحديث عن العلوم الإسلامية ومناهجها ومفاهيمها وطرق اشتغالها. فإلى أي حد تعتبر هذه العلوم قادرة اليوم على التكيف مع ما استجد في علوم المناهج، وقضايا فلسفة العلوم، خاصة علم أصول الفقه، المؤهل أكثر من غيره، للمساءلة المنهجية، والكفاية النظرية والإجرائية؛ ما دام هو المعبر المنهجي الحقيقي عن عقلية المسلم وطرق تفكيره! ذلك ما سنحاول مقاربته في المباحث الثلاثة الآتية.

المبحث الأول: مركزية أصول الفقه في المعرفة الإسلامية

١ ـ مكانة أصول الفقه ضمن العلوم الإسلامية:

لم يبعد أحد الباحثين عندما ادعى أن الحضارة الإسلامية حضارة فقه[١]، ثم إن علم أصول الفقه هو الذي قام بمهمة التشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده بل العقل العربي ذاته، كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية[٢]. فأصول الفقه كان يعتبره علماؤه طرقا للفقه، وكيفية الاستدلال بها[٣]. كما أن علم أصول الفقه كان هو الأساس الذي يقوم عليه الفقه؛ فهو إذاً علم معياري يشمل البحث في الأحكام وأقسامها، وفي الأدلة وطرق الاستنباط والترجيح[٤].

وعادة ما ينسب وضع أصول الفقه إلى الإمام الشافعي أحد أعظم الرجالات الذين أخرجتهم الأمة الإسلامية[٥]. فهو الذي وضع القانون الكلي لأصول الفقه ليرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها[٦]. وكان همه ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، من غير الإغراق في الجزئيات والتفاريع، ونقد ونقض مجموعة من التعريفات السابقة التي لم تكن تخضع لنظام متحد في الاستنباط. وبعد الشافعي سيعرف علم أصول الفقه تطورا هائلا خاصة

---

(١) تكوين العقل العربي: ٩٦.

(٢) نفسه: ١٠٠.

(٣) كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: ١٣.

(٤) مدخل إلى أصول الفقه المالكي، ولد باه: ١٦-١٧.

(٥) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٦٦. وينظر أيضا: مقدمة ابن خلدون: ٤٥٥.

(٦) نفسه: ٦٨.

تحت تأثير الحركة الفكرية لعلماء الكلام[1]؛ وقد كان أبرز مجهود هو كتاب البرهان لإمام الحرمين الجويني؛ فهو أول من حاول إدخال أدوات التحليل المنطقي إلى علم أصول الفقه[2]. ورغم أن علم أصول الفقه سيعرف جمودا وركودا في إحدى لحظاته التاريخية، فإن بروز الإمام الشاطبي أعاده إلى سيرته الأولى كمعرفة مواكبة لهموم ومشاكل المجتمع الإسلامي، الفردية والجماعية، ويبغي تصحيح المفاهيم[3].

واكتسى علم أصول الفقه صبغة خاصة من بين المعارف الإسلامية، لقيامه على قواعد وقوانين صارمة، مما حوله إلى علم منهجي دقيق، وهذا ما سنذكره في المبحث اللاحق. وجاءت أهميته أيضا لما قام به علماء أصول الفقه من مجهود كبير في حماية المعرفة الإسلامية من الغارات الأجنبية، وخاصة اليونانية؛ فقد كان علماء الأصول، كالشافعي، وابن حزم، والباقلاني، وابن تيمية، من أول المتصدين للهجمة اليونانية، وكانوا من أكثر المتمثلين للروح الإسلامية، ولجوهر الرؤية المعرفية والمنهجية الإسلامية؛ فقد كانوا يتطابقون أكثر من غيرهم مع رؤية الإسلام[4]. وقد أثبتوا أن المنطق اليوناني يستند إلى خصائص اللغة اليونانية، وهو فهم عميق لما بين اللغة والمنطق اليونانيين من صلات دقيقة، لم يفطن لها الفلاسفة من شراح التراث اليوناني الذين استلبتهم الميتافيزيقا الأرسطية؛ فدخل عليهم من خلالها كل أجزاء الفكر الأرسطي، فضعفت مرجعياتهم، وقل إبداعهم، وأصيبت عباراتهم بالقلق، وأفكارهم بالاستغلاق؛ فقد خرَّجوا لغتهم على مقتضى القواعد النحوية اليونانية

---

(١) نفسه: ٧١.

(٢) نفسه: ٧٣.

(٣) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، عبد المجيد الصغير: ٦١٢.

(٤) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧١.

وأصول البيان اليوناني التي جاءت متخللة البحث المنطقي. كما أنهم أخلوا بقاعدة الإنجاز التي تضبط الأصل اللغوي لمجال التداول العربي، والتي توجب أن يكون التعبير موافقا لأساليب العربية، صرفا وتركيبا وبيانا[1]؛ فهم إذاً لم يستطيعوا استثمار، أو على الأقل استحضار، شروط مجالهم التداولي العربي الإسلامي ويمكن ملاحظة هذا بوضوح من خلال المقارنة بين مفكرين طارت شهرتهما في تاريخ المعرفة الإسلامية إلى اليوم؛ أحدهما فيلسوف هو ابن رشد، والآخر أصولي وفقيه هو ابن تيمية.

فابن رشد إلى وقت قريب كان يحسب على الفلاسفة المجتهدين، واليوم نلحظ بعض الهيئات تهتم به وترفعه إلى الدرجات العليا في التفكير الفلسفي. إلا أن الدكتور طه عبد الرحمن من خلال دراساته وأبحاثه، خاصة في "تجديد المنهج في تقويم التراث"، وفي "حوارات من أجل المستقبل" أعلن بجرأة أنه ليس رشديا، ولماذا ينبغي ألا نكون رشديين! فوقف بدقة عند حقيقة فلسفة ابن رشد وإضافته. وقام بكشف الغطاء الفكراني الذي يلف دراسات العلمانيين، ممن أظهروا اهتماما زائدا بفلسفة ابن رشد، كالجابري مثلا.

فابن رشد، بنظر طه عبد الرحمن، ينطلق من استقلال العلوم وعدم تداخلها، وهو بذلك فقيه وفيلسوف وليس فقيها فيلسوفا؛ فهو لم يستثمر تكوينه الفقهي في اجتهاده الفلسفي كما فعل الشاطبي مثلا في مقاصده وموافقاته، كما أنه ليس فيلسوفا فقيها، لأنه لم يستخدم معارفه الفلسفية في المجال الفقهي كما فعل الغزالي في استخدام العدة المنطقية في علم الأصول. فابن رشد إذاً لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه، كما لم يبدع في الفقه عن طريق الفلسفة.

---

(١) ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث: ٣١٨.

أما شهرته فيردها الدكتور طه عبد الرحمن إلى حاجة الغربيين إليه لتقريب فلسفة أرسطو ومواجهة سلطان اللاهوت الكنسي. كما ترجع هذه الشهرة إلى فتاوى التحريم التي أصدرتها الكنيسة في حق فلسفته. وانقسم حوله المفكرون الأوربيون بين مؤيد ومعارض. فهذه العوامل: الحاجة إلى الشارح، والحاجة إلى الظهير، والدخول في الصراع، والإفتاء بالتحريم، ولما كان العلمانيون العرب مقلدين لا مجتهدين، جعلوا شهرة ابن رشد بينهم كشهرته بين الأوربيين مع اختلاف الأحوال والعوامل.

والحقيقة الأخرى التي كشفها طه عبد الرحمن، هي أن اهتمام بعض المثقفين العرب بابن رشد اليوم هو برغبة بث روح "العلمانية" في نفوس المسلمين والعرب؛ لأن الرشدية "اللاتينية" عرفت بخروجها عن الفلسفة اللاهوتية للكنيسة في القرن الثالث عشر، وهذه الفلسفة تقوم على ضربين من المبادئ: مادية تخالف المعتقد المسيحي السائد؛ إذ تقول بوحدة العقل وقدم العالم، وتنكر العناية الإلهية، والحرية وخلود النفس والمعجزات، ومبادئ منهجية تقول بتكافؤ الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية، ولذلك سمي ابن رشد "الفيلسوف ذو الحقيقتين" وهو مبدأ يؤدي إلى الاستغناء عن إحدى الحقيقتين ومن ثمة التخلي عن اللاهوت المسيحي لفائدة الفلسفة الأرسطية. كما أن هذه الروح الرشدية "اللاتينية" ستطور لتصبح فصلا تاما بين الدين والفلسفة، مما انتشر بين أصحاب عصر التنوير وانتقل إلى المحدثين. فلا عجب أن ينصب ابن رشد إماما للعقلانيين والعلمانيين والحداثيين، وتكون بذلك إرادة الانتساب إلى ابن رشد إرادة الانتساب إلى العلمانية في أطوارها المعروفة[1].

---

(١) حوارات من أجل المستقبل، طه عبد الرحمن: ٨٨.

إن ابن رشد كان مقلدا في الفلسفة، وتقليده لأرسطو لا ينحصر في شروحه وتفاسيره، وجوامعه، بل يتعداه إلى كتبه التي تعتبر من التآليف الإبداعية كـ"تهافت الفلاسفة" و"الكشف عن مناهج الأدلة" و"فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال"؛ فالكتاب الأول دفاع عن التقليد في وجه المعترضين عليه ممثلين في شخص الغزالي، والكتاب الثاني دفاع عن التقليد في وجه المتكلمين ممثلين في الأشاعرة، والكتاب الثالث دفاع عن التقليد في وجه رجال الدين ممثلين في الفقهاء[1]. فكان بذلك واضع أصول التقليد وآلياته في الفلسفة بامتياز؛ وهذا أمر أوضحه ابن سبعين في كتابه "بد العارف" لما اتهم ابن رشد باتباع أرسطو اتباعا أعمى[2]!

أما ابن تيمية فقد انتقد المنطق ورد على الغزالي الذي ادعى أن من ليست له خبرة بالمنطق فليس له ثقة بشيء من علومه[3]. ورفض اعتباره آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن من أن يزل[4]. وذكر رفض المسلمين لهذا المنطق ومثل بكتاب "الدقائق" لأبي بكر الباقلاني، وانتقد مقلدة المنطق اليوناني واتهمهم بالشك والاضطراب، وقلة العلم والتحقيق، واعترض على عملية إدخال المنطق في العلوم الإسلامية، لأن ذلك، بنظره، يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدا، واليسير منه عسيرا[5]. بل لم يضعف ابن تيمية أمام أرسطو وانتقده بحدة

---

(١) نفسه: ٩١.

(٢) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤١.

(٣) نقض المنطق، ابن تيمية: ١٥٥، وينظر أيضا: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٩٥.

(٤) نفسه: ١٥٧.

(٥) نفسه: ١٦٩.

واتهمه في علمه[1]. فقد نقد ابن تيمية مثلا القضية الكلية من حيث هي عنصر من عناصر البرهان، ثم استطرد إلى الكلام في مسائل الكليات والجزئيات من وجهة ميتافيزيقية وإبستيمولوجية، وذهب إلى حد التشكيك في قيمة الكليات جميعها من حيث هي عالم معقول، فقدم نقدا مبتكرا أعاد صياغة مفهوم العلم ومصادره وطرقه من جديد[2]، وفق منظور إسلامي مفارق للمنظور الأرسطي. كما أن علماء أصول آخرين سيقومون بدور تقريب المنطق إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، ومحاولة الاستفادة منه من داخل الرؤية المعرفية والمنهجية الإسلامية. وهذا ما قام به العالم الأصولي ابن حزم؛ ففي وقت انقسم فيه الناس بين جاهل بالمنطق واعتبار تعاطيه بدعة، وبين مطلع عليه عبر الترجمات القلقة، قام ابن حزم بعملية عرض لهذا العلم كمرحلة أساسية؛ فحاول رفع تعقيدات الترجمة، عبر عملية منهجية ومعرفية هي التقريب، بألفاظ سهلة بسيطة يستوي في فهمها العامي والخاص؛ فالتقريب ليس فقط، مدخلا أو تبسيطا بل هو شرح للمستغلق وتعليق عليه[3]. ثم إن عملية التقريب، باعتبارها ممارسة نقدية وبنائية في الآن نفسه، نزعت عن المنطق الأرسطي وصفه التجريدي، وزودته بوصف تسديدي يصله استعماليا باللغة العربية، واشتغاليا بالعقيدة الإسلامية، وإعماليا بالمعرفة الإسلامية العربية[4].

فقد لعب إذاً علماء أصول الفقه دورا أساسيا في تقريب العلوم الأجنبية، وقدموا إبداعا متميزا في وضع أسس التفكير الإسلامي المنظم. ومن هنا اكتسب

---

(١) نفسه: ١٧١.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٧٩.

(٣) ينظر: «ابن حزم ومنطق أرسطو»، سالم يفوت، ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: ٢٩٨ ، ٣٠٠، ٣٠٥.

(٤) تجديد المنهج في تقويم التراث: ٣٨٠.

علم أصول الفقه أهميته القصوى داخل المنظومة المعرفية الإسلامية. وهذا ما انتبه له المستشرقون كشاخت وبرانشفيك؛ إذ لما أدركوا القيمة الكبرى التي يتمتع بها علم الأصول، من بين علوم الإسلام، دعوا بحرارة إلى دراسته من وجهة نظر تاريخية، وتجاوز الدراسات التقليدية والامتثالية كما هو سائد، بنظرهما، في كليات الشريعة. أما محمد أركون فيكرر آراء المستشرقين بأسلوب استفزازي، مدعيا أن علم أصول الفقه قد عرف نهايته وشهد عقمه منذ لحظته التأسيسية مع الإمام الشافعي[1].

وبسبب من هذه الأهمية القصوى لعلم أصول الفقه، انتبه أيضا مجموعة من المفكرين الإسلاميين إلى أن أية نهضة معرفية أو منهجية لا بد أن تمر عبر دراسات أصولية تجديدية[2]؛ تحاول توحيد المنهج الأصولي وتقريب أطراف الخلاف وتفهم مسائله؛ وتسد الذرائع في وجه الأهواء الشخصية والقصور في رأي الفرد الواحد[3]. فلابد إذاً، بنظر الترابي، من التواضع على منهج أصولي، ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي، حتى لا تختلط علينا الأمور وترتبك المذاهب ويكثر سوء التفاهم والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية وغيرها مما يؤثر على وحدة المجتمع المسلم ونهضته[4]. فكان إذاً علم أصول الفقه هو المنطلق، لأنه علم تتداخل معه أيضا مجموعة من العلوم والقطاعات المعرفية والمنهجية المختلفة.

---

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٢٧-٢٨.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، محسن عبد الحميد: ١٣٣.

(٣) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي: ٣٦.

(٤) نفسه: ٤١.

٢ ـ تداخل المعارف الإسلامية من خلال علم أصول الفقه:

مقتضى التداخل هو حصول الاندماج بين علمين أصليين، كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام وعلم اللغة، أو بين التصوف والفقه من دون اعتبار الاتجاه الذي يتخذه هذا الاندماج، وهذا ما يسمى بالتداخل الداخلي. وهناك نوع آخر من التداخل هو الذي يحصل فيه الاندماج بين علم أصلي وآخر غير أصلي مع ضرورة ضبط اتجاه هذا الاندماج[١]. وكان علماء الأصول من الأولين الذين انتبهوا إلى تداخل العلوم الإسلامية وتكاملها؛ فابن حزم في "مراتب العلوم" يقول بتعلق العلوم بعضها ببعض وحاجة بعضها إلى بعض. والغزالي في "ميزان العلم" يدعو المتعلم إلى ألا يدع فنا من فنون العلم، ونوعا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرا يطلع به على غايته ومقصده وطريقه، لأن العلوم كلها متعاونة ومترابطة بعضها ببعض[٢]. وقد رصد علماء الإسلام مستويات التفاعل بين العلوم وتشابك العلاقات بينها، مما ساهم في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض، من خلال التوجيه والامتزاج على مستوى الإشكالات والمفاهيم والمصطلحات والآليات مما أضفى نزعة تكاملية واضحة على النظرية التراثية للمعرفة[٣]. وأي دارس للتراث لم يكن على اطلاع واسع بهذا التداخل والتكامل، لن يستطيع قطعا، معالجة المعرفة التراثية، وفرز مفاهيمها وآلياتها ولن تجتمع له العناصر المنهجية الكافية لبناء أحكام في التراث دقيقة ومقنعة وسليمة.

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٢٥.

(٢) نفسه: ٩٠.

(٣) نفسه: ٨٩.

ولن يجد الباحث صعوبة في اكتشاف عملية التداخل والتطابق بين علوم وفنون مختلفة مع علم أصول الفقه. فعلى مستوى التداخل الداخلي استثمر عالم الأصول مباحث اللغة، والكلام والأخلاق والحديث... في بناء نظريته المعرفية والمنهجية المتكاملة.

وفي ما يتعلق بتداخل علم أصول الفقه مع اللغويات، نلحظ ذلك من خلال المباحث اللغوية التي يضعها الأصوليون في مقدمة بحوثهم ويبحثونها بنوع من التعمق إلى حدود التعقيد والإبهام؛ فأبو الحسين البصري بحث في معتمده حقيقة الكلام وأقسامه[١]، والحقيقة والمجاز وحدَّهما[٢]، وأقسامهما وأحكامهما، وإثبات المجاز في اللغة[٣]، والمجاز في خطاب الله [٤]، والقول في الحروف[٥]، وفصول الأمر[٦]، وفي أن لفظة "افعل" تقتضي الوجوب[٧]، وفي الأمر بالأشياء على طريق التخيير[٨]، وفي أن الأمر المعلق بصفة أو بشرط هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرار كل واحدة منهما أم لا[٩]، والأمر إذا قيد بوقت محدود بأول وآخر[١٠]. وإذا قيد بغاية وحد أو

---

(١) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري: ١٤.

(٢) نفسه: ١٦. وينظر: المسودة: ١٦٨-١٦٩.

(٣) نفسه ١: ٢٩.

(٤) نفسه ١: ٣٠.

(٥) نفسه ١: ٣٨.

(٦) نفسه ١: ٤٣. ينظر: المسودة: ٥.

(٧) نفسه ١: ٥٧، ينظر: المسودة: ٤.

(٨) نفسه ١: ٨٤، ينظر: المسودة : ٢٧.

(٩) نفسه ١: ١١٤.

(١٠) نفسه ١: ١٣٤.

بعدد[1]، أو باسم أو بصفة[2]، والأمر الوارد عقب الأمر بحرف عطف وبغير حرف عطف[3]. وفي النواهي ومتعلقاتها[4].وتكلم عما يتعلق بالعموم والخصوص من حيث المفهوم، وحقيقة الكلام العام[5]. وفي ما يفيده من جهة اللفظ ومن جهة المعنى[6]. وفي الألف واللام إذا دخلا على اسم الجمع[7]، أو على الاسم المفرد المشتق وغير المشتق[8]، وفي لفظ الجمع العاري عن الألف واللام[9]، وفي أقل الجمع ما هو؟[10] وفي المعطوف هل يجب أن يضمر فيه جميع ما يمكن إضماره فيما في المعطوف عليه أم لا؟[11] وفي المطلق والمقيد[12]، وفي المجمل والمبين[13]. ومثل هذا أو قريب منه من المباحث اللغوية نجده عند ابن حزم في إحكامه؛ إذ تكلم عن

---

(١) نفسه ١: ١٥٦-١٥٧.

(٢) نفسه ١: ١٦٠-١٦١.

(٣) نفسه ١: ١٧٣.

(٤) نفسه ١: ١٨١.

(٥) نفسه ١: ٢٠٣.

(٦) نفسه ١: ٢٠٦.

(٧) نفسه ١: ٢٤٠.

(٨) نفسه ١: ٢٤٤.

(٩) نفسه ١: ٢٤٦.

(١٠) نفسه ١: ٢٤٨.

(١١) نفسه ١: ٣٠٨.

(١٢) نفسه ١: ٣١٢. وينظر: المسودة: ١٤٧.

(١٣) نفسه ١: ٣١٦ . وينظر المسودة : ١٦١.

كيفية ورود الأمر[1]، وفي موافقة معنى الأمر لمعنى النهي[2]، وفي ورود الأمر بلفظ خطاب الذكور[3]، وفي عطف الأوامر بعضها على بعض[4]، وفي العموم والخصوص بدليل[5]. والأمر نفسه يقال بالنسبة للجويني في برهانه والغزالي في مستصفاه والرازي في محصوله والسبكي في إبهاجه، مع اختلافات طفيفة في ترتيب المسائل والاستدلال لها استفاضة أو تلخيصا.

لقد تلبست، إذاً، المباحث اللغوية بالمباحث الأصولية حتى أضحت جزءا منها، حتى إن هذه المباحث اللغوية تضايق غير المتخصص في اللغويات، وتحجب عنه الرؤية العامة لأصول الفقه. ولكن عالم الأصول أثبت قدرة فائقة على تحليل هذه المباحث اللغوية واستثمارها في بنائه الأصولي، بل لقد أبدع علماء الأصول في بعض القضايا اللغوية أكثر من اللغويين أنفسهم[6]، ولم يكن هذا ليتوفر لعالم أصول الفقه، لولا أن مجاله الأصولي تتداخل فيه معارف متعددة.

أما تداخل علم أصول الفقه مع علم الكلام فلا يكاد يحتاج إلى دليل؛ ذلك أن علم الكلام أظهر قدرة تداخلية قل نظيرها في الممارسة التراثية؛ إذ تداخل مع جل هذه العلوم، وفي مقدمتها علم الأصول، والفقه والتصوف والبلاغة واللغة والنحو،

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم ١: ٣٢.

(٢) نفسه ٣: ٦٨.

(٣) نفسه ٣: ٨٠.

(٤) نفسه ٣: ٩٤.

(٥) نفسه ٣: ٩٧، ١٢٧، وينظر: المسودة: ٨٩ .

(٦) كما امتزجت المباحث اللغوية عند الأصوليين بالقضايا المنطقية والبيانية، ينظر ذلك مع نماذج لمناهج بعض الأصوليين كالبزدوي والقرافي والتلمساني في: مدخل إلى أصول الفقه المالكي، ولد باه: ٢٨،٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤.

كما تداخل خارجيا مع العلوم المنقولة كالإلهيات والمنطق والأخلاق[1]. كما كانت إشادة ابن خلدون بـ"طريقة المتكلمين" في علم الأصول، دليلا على التواصل المعرفي والمنهجي بين العلوم الإسلامية، وتأكيداً على أن علم أصول الفقه كإنتاج معرفي لا يستبعد الأهداف والمقاصد السياسية والعملية التي نافح دونها رجل الكلام، وهو المؤسس لشروط المناظرة والحوار في الإسلام[2]. وبأفول شمس القرن الرابع الهجري، وإقبال القرن الخامس، غدا علما الأصول والكلام علمين متداخلين مباحث وموضوعات ومناهج، واصطبغت جل مباحث علم الأصول بصبغة الكلام، حتى إن اللغة الفصيحة البليغة السلسة التي أودعها الشافعي قواعده أمست منذ ذلك الحين ذات سمة كلامية وعرة المصطلحات، جافة المضامين والمحتويات[3].

أما على مستوى التداخل الخارجي، فيمكن أن نمثل بتداخل علم الأصول مع المنطق؛ إذ برغم أن المسلمين لفظوا التراث اليوناني وأفكاره، وتزعم الأصوليون وعلماء الكلام حملة إنكار شديدة على نقلة الفكر اليوناني والمتفلسفة العرب، سواء ممن قبلوه كوحدة فكرية كاملة، أو ممن حاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطية وبين منطق أرسطو مع زيادات وإضافات لغوية، استلزمتها طبيعة اللغة العربية، وهذا الصراع الشديد حول الفكر اليوناني أدى بابن الصلاح إلى حد تحريم تعلم المنطق، إذ اعتبر مزج العلوم الشرعية بالمنطق من البدع والمنكرات، بل دعا السلطة إلى إخراج معلمي المنطق الأرسطي من المدارس، وعرضهم على السيف حتى

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٤٢.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٦٠٨.

(٣) «المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام»، قطب مصطفى سانو، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد التاسع:٤٧-٤٨.

يستتيبوا، وكان لهذه الفتوى الأثر البالغ في العالم الإسلامي، بحيث نرى بحثا جديدا في أول الكتب المنطقية المتأخرة هو: هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز[1]؟

وكان الأصوليون مرة أخرى، مؤهلين أكثر من غيرهم لتقريب المنطق اليوناني والتفاعل معه، وإدخاله في المجال التداولي الإسلامي، من خلال المجهودات الأولية لابن حزم كما ذكرنا، والجويني في "البرهان" باعتدال[2]. ويأتي مجهود أبي حامد الغزالي مميزا في هذا الجانب، حتى اعتبر ذا نزعة أرسطية واضحة؛ ذلك أنه اعتبر علم أصول الفقه جزءا من المنطق، وحرص أكثر من غيره على دمجه في العلوم الإسلامية[3]، بل اعتبر في مقدمة المستصفى أن من لم يحط بالمقدمات المنطقية فلا ثقة له بعلومه أصلا. وألف كتبا في المنطق لتبيين نجاعته؛ كمعيار العلم، ومحك النظر، والقسطاس المستقيم. إلا أن تحمس الغزالي للمنطق واستثمار آلياته في مباحثه الأصولية، ليس بالشكل الذي قام به شراح أرسطو من المتفلسفة؛ كالفارابي وابن سينا وابن رشد، ذلك أن علماء الأصول عموما كانوا على وعي بالخلفيات المعرفية والمنهجية لمنطق أرسطو، وارتباطه بالميتافيزيقا اليونانية؛ فقد ناهض الغزالي الجزء الإلهي وبعضا من الجزء الطبيعي من الفلسفة اليونانية. وانتقد من تأثر بها من فلاسفة المسلمين المشائين، وخاصة ابن سينا[4]. كما أن دعوته لاستثمار المنطق في البحوث

---

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٤٦.

(٢) ينظر: في حضور المترع المنطقي في كتاب «البرهان»: العلاقة بين المنطق و الفقه عند مفكري الإسلام، قراءة في الفكر الأشعري: ١١٠-١٢٠.

(٣) حوارات من أجل المستقبل: ٩٦-٩٧.

(٤) العلاقة بين المنطق و الفقه عند مفكري الإسلام، قراءة في الفكر الأشعري: ١٢٢.

الأصولية، إنما كان بغرض التخلص من الالتباس الذي وجده في استخدام الاصطلاحات النظرية والشرعية[1].

وأما ابن تيمية فهو الآخر، كان يقر باستحالة تطبيق هذا المنطق على إلهيات المسلمين؛ ذلك أن القرآن الكريم برأيه، لا يستخدم أبدا فكرة الإمكان الذهني المجرد في إثبات عقائده، و إنما يستخدم الإمكان الخارجي[2]. فعملية تقريب علماء أصول الفقه لهذا المنقول، كانت بناء على رؤية منهجية واعية؛ ذلك أن الأمر استوجب منهم تغطية وصفه التجريدي بوصف تسديدي، بناء على أن التسديد يزوده بسند عملي يختلف باختلاف أصول هذا المجال التداولي الأصلي.

وأما الشاطبي فقد حذر من إقحام العلوم الأجنبية في صلب المواضيع الشرعية. ورفض الآليات المنقولة في دراسة الخطاب الشرعي؛ فتلك العلوم بنظره لا تمت إلى النص القرآني بصلة. ولن يعدم المطلع على الموافقات أو الاعتصام، فرصا كثيرة ينتقد فيها الشاطبي الفلسفة والمتفلسفة كابن رشد. ويهون من القيمة العلمية للمنطق اليوناني. وحاول بعض الدارسين[3] تفسير رفض الشاطبي للتداخل الخارجي بين العلوم الإسلامية والعلوم الأجنبية، فذهب إلى أنه برغم ما يلاحظ في موقف الشاطبي من ضيق في الأفق الفكري، وتشديد تجاه بعض المعارف الإنسانية أو العلوم العقلية والطبيعية، فإن الغرض المهيمن على موقفه هذا لا يفهم إلا في ضوء المقصد الأكبر من مشروعه العلمي؛ وهو إعادة تأسيس صرح الشريعة من جديد، بما يحقق الاتفاق ويقلص من أسباب الخلاف، سواء بين الخاصة والعامة أو بينهم جميعا، لما أصاب علوم الشريعة من تشويه، أعاق فهم مقاصدها بسبب إقحام تلك

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٨٨.

(٢) نفسه: ٢٠١.

(٣) ينظر : الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية..: ٥٦٤.

المعارف التي هي أشبه بالألغاز والطلاسم، يصعب فهم الخواص لها بله العوام. فلابد إذاً لرفع الغموض ودرء الالتباس، من توفير الشروط المنهجية لضمان الفهم وإدراك المقاصد، ثم التحول إلى التطبيق والعمل والاشتغال، يشترك في ذلك الجمهور والخواص، من خلال تجربة حية وفاعلة مع الشريعة في إطار الالتزام بمقتضيات التكليف والامتثال لخطاب الله.

ولم يقف تأثير علماء أصول الفقه عند حدود القطاعات المعرفية النظرية، بل تعداها إلى مجال البحوث التطبيقية؛ ذلك أن منهجهم في الاستقراء والتمثيل استفاد منه الحسن بن الهيثم في تطوير بحوثه في علم الضوء[1]. وهناك دعوات اليوم إلى استثمار المنهج الأصولي، بعد تطويره وتجديده، في ميدان الدراسات الاجتماعية والمنهجية وفلسفة العلوم[2].

وجماع القول: إن علم أصول الفقه يوجد في موقع مركزي من المنظومة المعرفية الإسلامية. وأي تقييم لها لابد أن يبدأ بتقييم الإنتاج الأصولي؛ فهو المعبر الحقيقي عن العقلية الإسلامية وكيفية اشتغالها، على مستويات التجريد والتنظير والتنظيم.

---

(١) نفسه: ٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) أبرز الدكتور جمال عطية تخوف علماء الاجتماع من فرض علم أصول الفقه على العلوم الاجتماعية، وما قد يؤدي له هذا من تجميد وتقييد هذه العلوم، تقييد لا يبرره العلم أو الدين. ولكن، برأيه، هناك بعض المباحث في علم أصول الفقه تصلح نبراسا و معيارا للعلوم الاجتماعية في مناهجها، و بالتحديد في تحليل الظواهر الاجتماعية و بيان علاقات السببية بينها. أما الدكتور طه جابر العلواني فيقر بالاستفادة، ولكن بعد تجديد أصول الفقه، وتجاوز بنيانه التقليدي. [ينظر: قضية تجديد أصول الفقه، علي جمعة: ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٤].

المبحث الثاني: منهجية أصول الفقه

١ ـ التجليات المنهجية في علم أصول الفقه:

ما يمكن استنتاجه من المبحث الأول، أن نظار المسلمين من علماء أصول الفقه قد استقلوا بمنهجهم في العلم والمعرفة. وأثبتوا بنظر ابن تيمية ما في طريقة المتمنطقة من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق. وخرجوا من معركتهم مع حملة الفكر اليوناني ببناء منهجي متماسك؛ فالإمام الشاطبي مثلا، وهو موضوع بحثنا، كان يسكنه الهم المنهجي في مشروعه المقاصدي، وانطلق من مقدمات علمية؛ وهي في الحقيقة مداخل منهجية تلخص الأطروحة الكبرى التي ينهض عليها فكره لإحداث تغيير حقيقي في المعرفة الإسلامية، ومجال علم الأصول، بالخصوص، ويمكن أن يلمس الباحث البرهنة على هذا الوعي من خلال "الموافقات" و"الاعتصام"[١]. فمنذ المقدمات المنهجية الأولى، تصادفنا مجموعة من المفاهيم الإجرائية ذات صلة بطرق الفهم والمعرفة وبمشكلة المنهج؛ كالفهم والشك، والعقل والوهم، والموافقات، واليقين والدليل... بل إن الشاطبي يسير في اتجاه تعميق الوعي بمفاهيم محورية في الخطاب الشرعي والأصولي، كالتكليف والمصالح والمفاسد والمقاصد وهي التي يدور حولها مشروعه بكامله. وسيتجاوز في أطروحته ما وقف عنده الشافعي في أبحاثه من الكشف عن صور الأوامر التكليفية ومراتب البيان إلى البحث المتعمق عن أسرار التكليف، ورصد مقاصد الشريعة الكبرى[٢]. وبذلك يتكشف الطموح العلمي المنهجي للإمام الشاطبي وهو وضع نظرية لأصول التفكير المنهجي الإسلامي، من خلال وضع آليات للفهم، وشروط محددة للاستنباط

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٤٩١.

(٢) نفسه: ٤٨٨.

والاستدلال. فقد دقق الأصوليون، عموما، في فهم الكلام العربي، فزادوا في استقرائهم على الاستقراء اللغوي المعروف، وأغنوا علم أصول النحو وطوروه، في إطار المنطق الإسلامي البحت الذي أسسوه. كما وفروا ما يلزم من أدوات وآليات إجرائية لدراسة النصوص الشرعية واستنباط أحكامها، وكشف آفاقها في الهداية والتوجيه. كما انفتحوا على الواقع الخارجي بمستوييه الأصلي وما يتبعه من لواحق وإضافات لتحديد محل للحكم وتحقيق مناطه الذي يرتبط به[1]. وليس مبررا من الوجهة المنهجية، ادعاء الفصل التام بين منهج "الأصولي الفقيه" و"الأصولي المتكلم" بدعوى أن الأول تحليلي ينطلق من الملموس العيني أو المعطى العقلي إلى العناصر المكونة له، والثاني ينطلق من تفاصيل العناصر المكونة للخطاب إلى المجموع؛ أي الانطلاق من العناصر إلى الكلي العام[2]. ذلك أن التداخل الداخلي حاصل بين علم الأصول، وعلم الكلام، والفقه، وهذه العلوم ذات صفة أصلية تنتمي إلى مجال التداول العربي الإسلامي. وقد ذكرنا من ذي قبل أن تقويم الإنتاج الأصولي، منهجا أو معرفة، لا يصح ما لم يقع التسليم بأن العلوم الإسلامية متعاونة بينها، وأن العلم الأصلي المتداخل مع علم الأصول تداخلا مفيدا للفقه في جميع فروعه، وغير مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول، هو أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي[3].

كما برزت قدرة الأصوليين المنهجية في دراسة الخطاب، وابتكار مقاربات منهجية رائعة لسياقه وهو ما عبر عنه أبو الوليد الباجي بـــ"معقول الأصل"، وجعله على أربعة أقسام هي: لحن الخطاب، وفحواه، والاستدلال بالحصر، ومعنى

---

(١) ينظر: المنهج الأصولي في فقه الخطاب : ١٦١.

(٢) نفسه: ١١.

(٣) تجديد المنهج في تقويم التراث : ١٥.

الخطاب، ويعني به القياس[1]. كما ميزوا بين الدلالات اللفظية المفردة والدلالات السياقية، وقسموا الأولى إلى دلالة المطابقة، ودلالة التضمين، ودلالة الالتزام، واستثمروا آليات سياقية ونظمية في ضبط الدلالات بدقة كالاقتضاء والإشارة والإيماء[2]. ولن يجد الباحث صعوبة ما في رصد ثمرات تفاعل علم أصول الفقه مع المباحث المنطقية؛ إذ نجدهم قد وضعوا الحدود والرسوم اللفظية للتصورات الذهنية، وانطلقوا من المسلمات البديهية إلى الإدراكات المعرفية، بحسب تسلسل المقاييس والحجج العقلية، وكانت استنتاجاتهم القياسية تعتمد منهج الاستقراء في استنباط الأحكام، وتحديد أوجه الشبه بين المسائل، والتي تعتبر أصلا في القياس عند الفقهاء[3].

لقد انصب اهتمام الأصوليين إذاً على مناهج التفكير وأساليب البرهان والتدليل؛ لأن القضية في جوهرها مرتبطة بالتعامل مع الوحي من خلال طرق الفهم وآليات الاستنباط، وسد الطريق أمام أية نزعة فوضوية أو متسيبة ذاتية احتكارية لحقيقة دلالة النصوص، وضبط مستويات توظيفها على صعيد السلوك والواقع. وعليه يكون مجال أصول الفقه المجال الذي تجلت فيه مجهودات التأسيس لنظرية العلم، وتبديد العماء المعرفي، وترسيخ الرؤية المنهجية المناسبة، في الحقل المعرفي الإسلامي. وهذا ما جعل بعض الدارسين ينتبه إلى أن أصول الفقه بقراءة إسلامية واعية مستلهمة توجهات "منهجية القرآن المعرفية" يستطيع أن يقدم مؤشرات هامة على طريق معالجة "إشكالية المنهج"[4] في الفكر الإسلامي المعاصر. ولما كان ثمرة

---

(١) مدخل إلى أصول الفقه المالكي، المختار ولد باه: ٥٠.

(٢) نفسه: ٣٥

(٣) نفسه: ٢٩-٣٠.

(٤) أصول الفقه، منهج بحث ومعرفة: ٨-٩.

العقل الإسلامي الخالص، من غير إغفال تداخلاته الخارجية مع بعض الحقول العلمية الاجنبية، فهو منهج البحث العلمي الدقيق والمنضبط، برأي باحث آخر، والذي لا بد من الرجوع إلى قواعده وأصوله ومبانيه ومناهجه في أية محاولة تأصيلية منضبطة ومتماسكة[1].

٢ ـ الفوائد المنهجية لعلم أصول الفقه:

من أبرز الفوائد المنهجية لعلم أصول الفقه، هي وضعه للقواعد التنظيمية للتفكير الإسلامي، التي عصمته في كثير من المراحل التاريخية من الذوبان داخل أنساق منهجية مفارقة، وأهلته للتعامل الدقيق مع الوحي.

فبفضل يقظة علماء أصول الفقه تحطمت "أسطورة أرسطو" العقل الواحد، التي تلبس بها المتفلسفة، وكانوا على وشك أن يوقعوا الأمة في اندحار علمي مروع؛ فبفضل مجهودات الأصوليين تأسس المنهج الإسلامي الاستقرائي، القائم على التجربة والذي تنظمه قوانين بسيطة ومحددة، وكان إلى حد كبير تعبيرا عن روح الإسلام التي تجمع بين معطيات النظر، وممارسات العمل. في حين كان المنهج اليوناني يتأسس على القياس المشبع بالنظر الفلسفي والفكري، والذي يستبعد التجربة، التي هي إحدى الركائز الكبرى في المنهج الإسلامي[2]. فقد نجح إذاً علماء الأصول في بث روح جديدة في البحث العلمي تتجاوز الأحكام اليونانية، وتقوم على جمع المعرفة وتركيزها، ووضع المناهج الدقيقة، واستثمار فوائد الملاحظة والاستقراء، وتطبيق آليات البحث التجريبي[3]، مما كان غريبا عن المنهج اليوناني.

---

(١) الفكر الإسلامي المعاصر، قراءات ومراجعات، زكي الميلاد: ٢٤

(٢) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٧٥.

(٣) ينظر مثلا اعتماد الشاطبي على التجربة في كثير من بحوثه واستدلالاته، الموافقات ١: ٥٠، ٥٤، ١٤٠ و٢: ١٩١.

كما قام علماء أصول الفقه بعمل نقدي جريء، شمل المتفلسفة ممن امتلأت أذهانهم بخرافات الميتافيزيقا اليونانية، وأقاموا دعاوى لا أدلة عليها، كما نجد عند الإمام الشاطبي في نقده لهم لأكثر من سبب، وفي أكثر من موضع[1]. وبفضل المنهج العلمي الأصولي خفتت أصوات التقليد في المعرفة والمنهج. ولقد أحيى الأصوليون المصطلح القرآني، وأكسبوه مناعة منهجية ومعرفية. ولم يعد العقل العلمي الإسلامي تائها بين المعاني المجردة والغامضة لمفاهيم منقولة بطرق رديئة، كالجوهر والصورة، والهيولي، والجزء الذي لا يتجزأ، وإنما أصبح يتداول مصطلحات مرتبطة بالطبيعة الحية الواقعية كالهباء، والذرة، والدخان، والماء، والنار، والشجر، والجبال، والطير، والنحل، والظلام، والسحاب[2]... فتأسست بذلك العقلية الإسلامية العملية والواقعية مفارقة للعقلية اليونانية التجريدية والخيالية.

ولم يكن نقد الأصوليين للحد والقضية والقياس، بمجرد انطواء ذاتي، أو رفض ساذج للمنهج العلمي، وإنما كان نقدا أصيلا، استمد مقوماته من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضاري جديد، ينأى أشد النأي عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقيا وفيزيقيا وغيرهم[3]... ولم يفت عالم الأصول في نقده لنظريات العلم الأجنبية الاستفادة من آليات متنوعة أصيلة ومنقولة، لغوية ومنطقية، مجردة وواقعية؛ فقد استفاد من الشكاك اليونانيين أنفسهم، ومن الرواقيين والمتكلمين كما نجده عند ابن تيمية في نقضه للمنطق والرد على المنطقيين[4].

---

(١) الموافقات: ١: ٣٥،٣٧-٣٨، ٣٩-٤٠، ٤٠-٤١، ٤٢، ٤٤ و٢: ٣٠٨.

(٢) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، محسن عبد الحميد: ١١٨-١١٩.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٩

(٤) نفسه: ١٥٩-١٦٠.

والفائدة العظيمة الأخرى التي تحسب لعلماء أصول الفقه، هي وضع القواعد والمبادئ الأساسية للتعامل مع الوحي؛ فقد وضعوا المنهج لفهم الدين، وتبيين أحكامه ومقاصده ورسم مستويات التنزل في الحياة؛ ذلك أن علم أصول الفقه وفر للفقيه، بل للمسلم بعامة، الأدوات العقلية والتجريبية، التي تؤهل الناظر العاقل للتعامل مع النص القرآني. ويبقى علم أصول الفقه في أبسط تعريفاته عبارة عن قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية[1]؛ أي أن مهمة الأصولي هي توفير آليات العلم المعينة على حسن فهم النص الشرعي، وضبط حركة الاجتهاد الفقهي فهما وتنزيلا. ولم يكن منهج أصول الفقه بعيدا عن مواكبة التصورات الاجتماعية والسياسية والعلمية التي كان يحبل بها المجتمع الإسلامي، بل إن مجموعة من القواعد قد انعكست فيها تلك التطورات، وكانت وفية لشروطها التاريخية مما يستدعي اليوم تجاوزها أو على الأقل تطويرها. واهتمام الإمام الشاطبي بالمسألة المقاصدية، كان تعبيرا عن حاجة المجتمع الذي عاش فيه إلى معرفة فقه الدين والتدين، وفقه الواقع، ومآلات الأفعال، وطرق ترشيد الحياة الاجتماعية، وإحاطتها بتعاليم الدين وتوجيهاته.

ويبقى علم أصول الفقه بالنسبة للفقيه، منهج بحثه، ومنطق مسائله، بل هو القانون العاصم لذهنه من الزلل في الفهم، والخطأ في الاستدلال. ولكنه، وبتوقف العقل المسلم عن الاجتهاد، وانتهاء المحاولات الأصولية التجديدية منذ الشافعي إلى الشاطبي، وبينهم اجتهادات علماء الكلام، أشاعرة أو معتزلة، كالباقلاني والقاضي عبد الجبار، وأعمال الفلاسفة المبدعين كأبي حامد الغزالي، بانتهاء هذا السيل العارم من المعارف والمناهج في مجال الأصول، ومع نهاية القرن الثامن الهجري، جمدت

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني ١: ٤٨.

المنهجية الأصولية، إن على مستوى المصادر، أو المناهج، أو المفاهيم. وانحصرت الأعمال في شرح المدونات الأصولية، واختصارها، بل تحولت بعض هذه الشروح والتلاخيص إلى ألغاز وطلاسم، يحتاج فكها إلى جهد وتعب. وأصبحت قضايا الأصول، من قواعد ومناهج، تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقها البتة، بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أنه نشأ في مجابهة التحديات العملية! فلابد لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي[1]. وأصبح ضروريا الحديث عن تجديد أصول الفقه وتحطيم الأسيجة التي يضربها عليه عقل التقليد، عجزا لا حماية، وكسلا لا إبداعا؛ إذ بالتجديد والاجتهاد في أصول الفقه سنكتشف القيمة المعرفية والمنهجية الحقيقية لعلم أصول الفقه، مما يمكن توظيفه في نظرية المعرفة الحديثة، أو في المسائل الثقافية أو قضايا الفكر السياسي، أو ما يرتبط بصورة عامة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية[2].

---

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، د.حسن الترابي: ٦.

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي، قراءات ومراجعات: ٢٤.

المبحث الثالث: تجديد أصول الفقه

١ ـ ظاهرة العجز في فقه التقليد

تضافرت الظروف الموضوعية وعوامل الزمن وانطفاء شعلة الإبداع الذاتي لتحكم طوق الجمود والتقليد على الفضاء المعرفي الإسلامي، وتهدر المجهود المعرفي والمنهجي الذي أقيمت على قواعده المنظومة المعرفية الإسلامية. فانقطع التواصل، وتقطعت أوصال المعرفة الإسلامية، ووقعت المفارقة بين تقدم الإرادة الإسلامية، وتخلف العلم، مما عرض حركة الإسلام اليوم إلى التيه والاغتراب، وكذا الارتباك.

وهذا ما سنعمل على بسطه بصراحة وجرأة وبنفس نقدي قاس أحيانا، لا يستمد منهجه ونموذجه من المشاريع النقدية الاستشراقية المتحيزة، ولا من تلك التي تعلن انفصالها عن الأطروحات الاستشراقية المعهودة إلا أنها لا تلبث أن تعود لتنطلق من الرؤية نفسها، وتروج لها بصيغ جديدة، كما نجد مثلا في كتابات محمد أركون، المبشرة، بشكل مبالغ فيه بجملة علوم إنسانية؛ كاللسانيات، والأنتروبولوجيا، والإثنولوجيا، وعلم النفس التاريخي، والتحليل النفسي وعلم مقارنة الأديان، في غياب أية رؤية متماسكة للتنسيق بين هذه التخصصات المتباينة، وانعدام النقد التقويمي للمفاهيم والآليات، والاكتفاء باعتبارها، بسذاجة، "اكتشافات" معاصرة في العلوم الإنسانية! وهذا ما أصاب مشروعه بالفقر في النتائج، وامتلاءه بالعنف والاستفزاز والجدال السجالي والتجريح المبالغ فيه للثقافة الإسلامية، وهو ما يغلب على مجمل أطروحاته "العلمية" التي تتكرر وتتشابه في جل أعماله النقدية حول الفكر الإسلامي[1]؛ فهو يعتبر مثلا مذاهب الفقهاء ومدارس

---

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٢٦-٢٧.

المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ؛ سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان، ثم إنكاره على الفكر الإسلامي التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية[1].

وأما منحانا النقدي في هذا المبحث فيدخل في إطار النقد الذاتي، وهو وعي بالذات، أو قل هو أرفع رتب الوعي[2]، لأن حيوية الإنسان الحضاري تتجه في مجراها إلى الباطن[3]. ومناخ النقد الذاتي دون إرهاب فكري يحرر من جو المشيخة والدروشة (جو الشيخ والمريد)، ويحرر ثورة عقلية، وخصوبة فكرية؛ باعتبار أن جو الزوجية هو شرط الخصوبة، والخصوبة هي حصيلة تلاقح زوجين[4] ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾ [الذاريات: ٤٩]. إن النقد الذاتي، بنظر الكاتب اللامع خالص جلبي، حركة ديناميكية حية متطورة نامية، وأداة إنضاج للوعي. وهو أداة سترافق الإنسان حيث أعمل عقله سواء في رؤية برنامج تلفزيوني، أو في قراءة قصة، أو تناول بحث، أو فك علبة، أو أكل طبخة، أو ركوب سيارة؛ إنه أداة نفض مستمرة للوعي لكي يبقى نشطا حيا[5].

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ١٥٨.

(٢) في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية، خالص جلبي: ٣٨.

(٣) نفسه: ٦٥.

(٤) نفسه: ٣٤.

(٥) نفسه: ١٦٤.

ويصبح مبررا، الآن، التعرض لفقه التقليد، وكشف تناقضاته، ورصد عجزه، ليكون مدخلا مشروعا لطرح قضية تجديد أصول الفقه، ومن ثمة تجديد آليات الاشتغال العقلي الإسلامي.

وقصدنا بفقه التقليد هو هذا الركام من العلوم الشرعية المسيطر على عقولنا، والذي أكسبه التاريخ مناعة وقدسية. وأصبح الإسلام لا يفهم إلا من داخل بنية هذه العلوم الموروثة، مع أن الجميع يقر بأنها علوم أصابها من عوائد الزمان ما حولها إلى مجرد أثر تاريخي، وتراث عاجز عن تأطير عقل المسلم، وتسديد حياته. بل أصبح هذا العلم الشرعي الموروث أداة لاستبعاد عقل المسلم من صراع عالم الشهادة إلى جدال عالم الغيب! ومادة مناسبة يستخدمها الحكام الطغاة وأنصاف العلماء لإخضاع الإنسان المسلم، وإذلاله بمقولات الطاعة، بل لم يعد الباحث المسلم يملك استقلاليته الفكرية أمام هذا الفقه المحنط، وأصبح مكرها على الاطلاع عليه بحسب مناهج التلقين والتكرار. ولا يسمح له بالنقد أبدا. وإذا ما حاول، فسدنة التراث الفقهي، من خريجي الجامعات والمعاهد الشرعية سيكونون له بالمرصاد. هؤلاء السدنة الذين تحولوا إلى رجال دين، بالمعنى "المسيحي"، وشكلوا كهنوتا، وسلطة ردع، ضد من يحاول إعمال عقله، وتناول تلك العلوم بالمراجعة والتقويم، أو حتى إن سولت له نفسه مجرد ذلك، بدعوى أن ليس في الإمكان إبداع أكثر مما كان! فإنكار المحافظين المتزمتين ظاهرة تتحرك في وجه كل اجتهاد جديد وتنشط بقدر هجمة حملات التجديد. إلا أن القيام بتكاليف الاجتهاد، وزرع بذور التجديد في مثل ظروفنا، يتطلب جرأة في الرأي، وقوة في الصبر على ضغوط

المحافظين، لاسيما وأن التجديد سيكون شاملا، وسيعمل على إحداث ثورة تصلح الأصول مع الفروع[1].

وبسبب جنوح الحياة الدينية الإسلامية إلى الانحطاط والجمود، وفتور الدوافع التي تولد الفقه الحي والعمل في حياة المسلمين، تحول علم أصول الفقه الذي كان في إحدى اللحظات التاريخية عاصم الذهن وهادي التفكير، إلى معلومات جافة لا تهدي إلى فقه، ولا تولد فكرا. وأصبح نظرا مجردا، مبالغا في التشعيب والتعقيد بغير طائل. يوضع في المنظومات لتحفظ على سبيل التلهي، أو يستعمل في المبارزات والمفاخرات بين طلبة العلوم الشرعية. كما زاد من جمود أصول الفقه، هيمنة نزعةٍ نحو المحافظة عند المسلمين عموما، علماء وعامة، نزعة ميالة إلى الضبط والتشديد؛ مما جعل هذه الأصول غير مساعدة للفقيه لإنتاج معارف ملبية لحاجاتنا اليوم، ولا تستوعب حركة الحياة المتطورة.

إن منهج التربية في التاريخ الإسلامي، عرف انحرافا حادا، وكان له الأثر السلبي المباشر على تطور المناهج العلمية، ثم على صياغة الشخصية المسلمة؛ إذ في ظل تحولات تاريخية وسياسية، سعت الأجهزة الحاكمة المستفيدة مما آلت إليه التدافعات السياسية، إلى بث روح المسكنة والذل والخضوع، واعتزال الناس، والاهتمام بخويصة النفس عند المسلم. ودعمت هذا التوجه تربية متورعة خجولة وغير مقدامة، ما فتئت تذكر بالخوف من الله، واتقاء الشبهات والمحارم[2]. وحولت هذه التربية مشروع الإسلام، معرفيا ومنهجيا، إلى خلاص أخروي وأناني، يعيش على الوهم، ويقفز على قيم الاستخلاف، والتوكل، والتسخير.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي: ٥٠.

(٢) نفسه: ٥١.

إن هذا المنهج التربوي الزائف، والذي مازال مستمرا داخل الفكر الإسلامي المعاصر، ومازالت الحركات الإسلامية، تعتبره عنصر تميزها وقوتها بالمقارنة مع حركات أخرى؛ هذا المنهج هو الذي غيب الامة، وأفرغ مشروع الإسلام من جوهره، ولم يشرك المسلمين في صنع تاريخهم على الوجه الأكمل في صيغة فاعلة ومسؤولة. ومن هنا حصل التجاوز على حقوق العباد، وألزموا صيغ الحكم الظالم، فألفوه عبر الأيام والقرون، حتى رأوا ذلك قدرا مقدورا عليهم لا راد له ولا جدوى من مقاومته[1].

وبسبب من هذه الروح الدينية السلبية انعزل علماء أصول الفقه، والفقهاء، وابتعدوا عن معالجة قضايا الحياة العامة، واكتفوا بمجالس العلم المعهودة. ولذلك كانت الحياة العامة تدور بعيدا عنهم، ولا يأتيهم إلا المستفتون من أصحاب الشأن الخاص في الحياة؛ يسألونهم عن قضايا فردية في أغلب الأمر، فتضخم مجال فقه الفتاوى الفرعية، وضمر الإبداع الفقهي في القضايا المنهجية والنظرية، بل أصبحت المدونات الفقهية عبارة عن قضايا أفراد طرحتها لهم ظروف الحياة من حيث هم أفراد[2]، فانغمس العقل الفقهي في المسائل الشعائرية كالزواج والطلاق والآداب. وهيمن النص والتقليد، وتقلصت مساحة العقل والتجديد.

فالإمام مالك، مثلا، لم يكن مسؤولا، ولا موجودا في إحدى المؤسسات العامة، اجتماعية أو سياسية؛ مما جعله لم يستثمر مجموعة من القواعد وأصول المصالح التي وضعها فآلت إلى التعطيل الكامل. ومازال الفقه المالكي المعاصر، لم يستوعب نشأة الفقه المالكي، على يد فقيهه الأول، في علاقته بالتاريخ والجغرافيا.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي، محسن عبد الحميد: ١٣٣.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي: ٣٨.

فالمدينة، حيث عاش الإمام مالك، أصبحت هامشا بعد تحول المركز إلى الشام؛ فظلت مناشط الحياة ضيقة وكذا الفقه، في غياب التفاعل الحيوي مع مشكلات يفترضها واقع حيوي، أيضا، ليست المدينة نموذجه في تلك اللحظة! وتم تضييق مجال القياس، بل أصبح أقرب إلى قوانين المنطق الصوري الصارم، ولم يعد مجديا هذا القياس المحدود إلا في تبين أحكام النكاح، والآداب، والشعائر. وعجز عن الإحاطة بمجالات الدين الواسعة. ولم تُجْدِ إيديولوجية الضبط في الأحكام التي اقتضاها، لغير سبب علمي ولا منهجي، حرص السلط المتنفذة على الاستقرار والأمن، خشية الاضطراب والاختلاف[1]، ومن ثم نقد ونقض شرعية النظام القائم. لذلك سعت السلطة السياسية، في إحدى اللحظات، بعدما أفلحت في مصادرة الحرية الفكرية، إلى محاولة مصادرة الحرية الفقهية، زمن المنصور، لولا ذكاء الإمام مالك، وتفطنه لذلك فاستطاع تلافيه. كما جعل فقهاء التقليد العلة منضبطة، ووضعوا لها قيودا ألغوا بسببها كثيرا من حكم الشارع[2]!

ورغم أن الإمام الشاطبي قد وعى جيدا أزمة المعرفة الفقهية والأصولية، وما تطرحه من مشكلة الفهم ومناهج التفكير والاستنباط، فإنه لم يفلت هو الآخر من قبضة التقليد، واضطر في لحظات عدة إلى التسليم به، ودعا إلى الانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال؛ فتارة يسمي التقليد تسليما، وتارة أخرى اقتداء، حتى إنه امتدح الإمام مالكاً بمبالغته في هذا التقليد[3]. لكنه في أماكن

---

(١) نفسه: ٤١.

(٢) قضية تجديد أصول الفقه، علي جمعة: ٣٦.

(٣) الموافقات ١: ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩.

أخرى تراه يحذر من الإخلاد للتقليد والتعصب للمذهب[1]، بل ويعلن في خطبة كتابه، عكس دعوته للتقليد، ويحذر قارئه من ذلك عندما يقول له: «وفارق وهد التقليد راقيا إلى يفاع الاستبصار، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار»[2]. كل هذا يجسد الحيرة التي يعيشها العالم الأصولي، وهو يقف أمام تراث فقهي يحبل بكل التناقضات، ويحتاج إلى ثورة جذرية، مع الأخذ بعين الاعتبار بنيته التقليدية المتماسكة.

إن موضوعة التقليد في العلوم الإسلامية، وعلم أصول الفقه على الخصوص، تشكل سرطانا في جسم الأمة؛ ذلك النوع السرطاني الذي استطاع التكيف مع الجسم، وخلق علاقات حميمية مع بقية الأعضاء، حتى أصبح يطمأن إليه، بل وأصبح جزءا لا يتجزأ من التركيبة العضوية للجسم، يصعب الاستغناء عنه، وإلا كيف نفسر هذا التشبث المتين بهذا الفقه التقليدي، وعدم السماح لأي كان بنقده؟ إن هذا الوضع في حاجة إلى دراسات نفسية واجتماعية، تكشف عن المركبات المتحكمة في الالتحام بالتقليد، والاحتماء بأمجاده وأيامه السعيدة، وطمس عثراته، والمبالغة في تضخيم حسناته. والتحليل النفسي يذهب إلى أن أكثر العناصر استلابا وقهرا في المجتمع المتخلف، هي أشدها عدوانية وعنفا على من حاول التمرد على التقاليد وتحدي المعايير وخرقها.

فهناك في المجتمع المتخلف تعبئة نفسية ضد كل من يخرج عن التقليد؛ إنها الفضيحة تلاحقه، وهو يستباح في سمعته ورزقه وحياته. ويأخذ العدوان عليه طابع التشفي والبطش والتشهير. يتحالف الكل للنيل منه. وفي كل ذلك تصريف واضح

---

(١) نفسه ١: ٦١.

(٢) نفسه ١: ١٧.

لما تراكم عند كل فرد من أفراد الجماعة، خصوصا المقهورين منهم، من حقد وعدوانية، نابعين من الإحباط والمهانة اللذين يتضمنهما الغبن المفروض عليهم[1]. وهذه المعطيات النفسية يمكن أن نلحظها بسهولة عند الممتلئين بالعلوم الشرعية؛ ممن يتصدون اليوم للإفتاء والوعظ والارشاد؛ إذ تلحظ في خطاباتهم، مركبات البؤس، وفقر المعرفة، وهزال المنهج، وضمور الإبداع والنقد، لصالح الاستشهاد واستحضار النصوص والأقوال والإحالة على الخلف! والإفتاء وفق منهج احتياطي حال دون اتساع دائرة الفقه[2]، وأعجزه أمام مسائل مستجدة اليوم في الطب والجمال والفنون والمال والقانون، ومجال الملكية، والتأمين في الحياة أو على الأعضاء، أو المترل أو وسيلة النقل، وفي السياسة، والحرب، والفضاء، والمعلومات... إنها قضايا مستحدثة، وما هو قادم أخطر! لا يملك الفقه الفروعي إلا التلعثم أمامها، أو البحث عن بعض الفتاوى الجزئية لبعض المسائل، مما يثير الضحك والشفقة في الآن نفسه!

ويبقى الخطاب الملائم لمجتمع نائم، جمدت علومه، وتوقف اجتهاده، وأحكم عليه طوق التقليد، مبادرته بالمنبهات ودواعي الحركة، وأن نستبدل عبارات: احتط، انتبه، قلد، بعبارات: جاهد، اجتهد، تقدم... ولم يعد مقبولا التواصي بالمحافظة والاعتدال، بل المطلوب بث المنبهات المنعشة والمنشطة في جسم الأمة وعقلها، وطرح التخوفات من الحرية؛ فالحس الإسلامي السليم في تاريخه القديم استقام في وجه كل الابتلاءات والفتن الفكرية التي ابتلاه الله سبحانه وتعالى بها،

---

(١) التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور، مصطفى حجازي: ١١٠.

(٢) ينظر: «المنهج التقليدي في أصول الفقه ومعوقات التجديد»، الشيخ محمد إبراهيم الجناتي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثالث عشر، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م: ١٩٧.

فحاصرها وتجاوزها، بل تجده من تلقاء نفسه يراعي التحفظات اللازمة[1]. فلا مفر من التفكير بصوت مرتفع، والاجتهاد، وتجاوز سلطة الأقدمين، وتحطيم كل الحواجز المعيقة لانطلاقة العقل، وفتح الباب أمام الفكر المنفعل بالدين.

٢ ـ معالم التجديد في أصول الفقه:

لم يكن عرضنا لأزمة أصول الفقه، والمعرفة الفقهية بعامة، بغرض التشفي أو بنية القفز على البناء العلمي الشامخ للمعرفة الإسلامية، والذي ساهم في تأسيسه بدرجة أولى علماء أصول الفقه. ولكن كانت رغبتنا عرض تلك الحقائق المرة، وإبراز الثغرات بموضوعية، قد يتلبسها بعض التشنج، وتختلط ببعض الطباع الحادة، والتي لا يملك الباحث أن يدفعها عن ذاته بالمرة! فالأسلوب هو الرجل كما يقول علماء الأسلوبيات وتحليل الخطابات!

ولقد وصلنا إذاً إلى أن المفاهيم والأدوات التي نشأت في مجال أصول الفقه لم تعد تنتج إلا الفقه الثابت. وأصبحت عاجزة عن استيعاب كل مرافق التنظيم الاجتماعي في حياة المسلمين. وادعاء استيعاب نصوص الوحي لكل الوقائع الحياتية، كما جاء في رسالة الشافعي، أدى إلى ثبات الأحكام الاجتهادية وعدم مسايرتها لواقع الناس، برغم القاعدة المعروفة "الحكم يدور مع علته وجودا وعدما"، ذلك أن العلة لم تعد تفسر بالحكمة والغاية، وإنما أصبحت هي الأمارة الظاهرة، والأمارة وصف ثابت غير قابل للتغير مكانا وزمانا[2].

كما أدى ذلك الادعاء إلى الاقتصاد في استعمال العقل، واستثمار آليات التحليل، وبناء النظريات؛ إذ أصيب الفقيه بالخوف، والاحتياط من التقول على

---

(١) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي: ٥١.

(٢) وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، الجزء الثالث، أحمد الخمليشي: ١٠.

الله، واكتفى بالتقيد بالدلالات اللفظية طبقا للقواعد المحددة في أصول الفقه، لأنه يرى ذلك أسلم له! وحتى إن توسع واستعمل القياس باعتباره وسيلة عقلية ومنطقية، فمن غير تدقيق في العلة التي يقوم عليها ومن غير حصره في الأحكام المقررة بالنص، مما جعله يطال أحكاما اجتهادية فولد تطبيقات شاذة في قضايا حيوية وخطيرة في حياة المسلمين؛ كتعيين رئيس الدولة، وصلاحياته بعد التعيين، والشورى[1].

إن شدة المحافظة والتوجس من العقل واجتهاداته، بناء على مقولات فقهية غريبة على المنظومة الإسلامية، هو الذي فوت على علماء أصول الفقه وكذا الفقهاء، تطوير مفاهيمهم، بل وتفعيل ما سطروه من هذه المفاهيم والقواعد؛ كقاعدة جلب المصلحة ودرء المفسدة التي تسمح للفقيه بربط اجتهاداته بتطورات الحياة ومتطلباتها، وهذا ما أكده الإمام الشاطبي في أكثر من مكان من موافقاته؛ فقد نبه في خطبة كتابه على دقة البحث في قضايا المقاصد، بل اعتبره بحثا عن حقائق أعلى العلوم[2]. كما أن مفهوم المصلحة عرف عنده توسعا كبيرا، ويكاد يكون من أعمق المفاهيم التي جدد فيها في مشروعه؛ فهو ينطلق من أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، ورد على الرازي في ادعائه بأن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة[3]، لإثبات المصلحة. وانفرد الإمام الشاطبي بوضعه قانون الترجيح بين المفاسد والمصالح[4]، ووضع له قواعد منفتحة ومرنة مثل

---

(١) نفسه: ٥٠.

(٢) الموافقات ١: ١٥.

(٣) نفسه ٢: ٤.

(٤) نفسه ٢: ٢٠.

قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح[1]، وقاعدة ارتكاب خير الشرين؛ لأنه أولى من ارتكاب شرهما، وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]. وربط الشاطبي، من خلال هذا القانون وقواعده، الفتوى بالواقع مما ساهم في تطور الفقه نفسه، وحيوية العقل المفتي؛ ذلك أنه «لا يصح للعالم، [بنظر الشاطبي] إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع، إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين»[3]. كما تفرد الشاطبي باعتبار مآلات الأفعال، مما أكسب رؤيته المقاصدية مرونة كبيرة، وفتح أمام العقل المسلم، فضاء فسيحا للخروج من دائرة الدلالات اللفظية الثابتة؛ «فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تنشأ عنه تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك..»[4]. إلا أن هذه المفاهيم حول المصلحة والمفسدة، والقواعد الإجرائية التي وضعها الشاطبي ستضيع في خضم تفسير ضيق لمفهوم المصلحة ودور العقل والاجتهاد البشري في رصدها؛ فانكمش مفهوم تعليل الأحكام، وزهد الفقه في البحث عن مبررات المصلحة في واقع الناس وظروفهم المتغيرة، وبقيت مفاهيم الشاطبي في

---

(١) نفسه ٣: ١٤٣ و ٤: ٢٠٠.

(٢) نفسه ٤: ١٨٤.

(٣) نفسه ٣: ٦٢.

(٤) نفسه ٤: ١٤٠-١٤١، ينظر أيضا: ٣: ١٩٢، ٢٨٤ و٤: ١٥٢،١٤٣، ١٦٩.

المصلحة متداولة في الحلقات النظرية وحسب، لا تؤثر في الواقع، ولا يتأثر بها[1]. إضافة إلى هذا، فإن غياب الحس النقدي في الدراسات المنهجية والأصولية بعد الشاطبي، لم يعن على مساءلة المقولات المقاصدية للشاطبي؛ هل هي فعلا مقاصد عامة للشريعة؟ أليس هناك ما هو أنسب منها، كما يقول الأستاذ أحمد الخمليشي؟ ثم هل تساعد هذه المقاصد الفقه على صياغة الأحكام للوقائع المتجددة؟ أسئلة مازالت معلقة ما لم نعمل على رسم معالم مشروع تجديدي لأصول الفقه، يتعامل مع الإنتاج الأصولي القديم بما يلزم من موضوعية وجرأة ومنهجية!

إن البحث عن الأحكام في النص من خلال الاقتصار على الدلالة اللغوية للألفاظ، أو عبر وسائل رفع التعارض بين النصوص، هو تجميد لمعاني تلك النصوص، والوقوف عند اجتهادات الأقدمين وإن تغيرت ظروف الناس واحتياجاتهم. وهذا ما ساد في الدراسات الفقهية والتفسيرية، ولم تستطع تنظيرات الشاطبي وابتكاره لمفهوم المآل، والمقاصد، فك العقل المسلم من قبضة اللغة الثابتة. كما لم تستطع آليات البحث عن الأحكام غير المنصوص عليها، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، بث روح دفع وحيوية في الفقه؛ إذ تعرضت هذه المفاهيم بدورها لتقييد وتضييق إلى حدود الإلغاء! ثم إن غياب الوضوح في تحديد الأصوليين لمعاني هذه المفاهيم، وعدم ضبط مجال استخدامها، هو الذي جعل نتائجها سلبية على الفقه[2].. فالاستحسان مثلا، الذي هو تسعة أعشار العلم كما نقل الشاطبي[3] عن مالك، وبرغم ما أورده من تعريفات الإمام مالك[4] وابن

---

(١) وجهة نظر: ١٤.

(٢) ينظر: وجهة نظر: ٤٩.

(٣) الاعتصام ٢: ٣٧١.

(٤) الموافقات ٤: ١٤٩.

العربي[1]، فهو يعتبر بأن العبارة قد ضاقت عن معناه، حتى قالوا: «أصح عبارة فيه أنه معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه»[2]. أما القياس فقد سبق أن قلنا إنه استعمل في غير مجاله، مما أنتج فقها مناقضا لمقاصد الدين الكبرى؛ فتطبيق القياس مثلا في قضايا الإمامة وصلاحيات الإمام، ومعنى أهل الحل والعقد، والشورى، أدى إلى انحراف رهيب في المنظومة السياسية الإسلامية؛ فأنتج لنا فقه الأحكام السلطانية بناء شرعيا مبررا للاستبداد، ولوجود الخليفة المستبد، ذي الصلاحيات الواسعة، في مدة حكمه، وفي اختصاصاته، واختزلت الأمة في أهل الحل والعقد، وانحبس مفهوم الشورى. ولن يجد الباحث عناء كبيرا في رصد عناصر الحكم الظالم، والمهين للإنسان وكرامته، في "الأحكام السلطانية" للماوردي، ومن لف لفه. كما أن بعض الفقهاء المجددين ممن أصلوا مفاهيم "السياسة الشرعية" لم يتنبهوا إلى أنهم يزرعون مفاهيم علمانية، تفصل بين السياسة والفقه، وتحصر مجال تحرك الفقهاء في الفتاوى الشخصية، وتمنح الحاكم و"علماءه" سلطات واسعة قد تنتج تشريعات وقوانين وممارسات منفلتة من غايات الشريعة ومقاصدها. بل وتم تغييب الأمة عبر مسار الانحراف السياسي الذي شهدته الدولة الإسلامية، ويتحمل جزءا كبيرا من مسؤوليته الفقهاء، سواء منهم الذين ضيقوا من الشورى، أو الذين شرعوا لصلاحيات الحاكم الواسعة، ولم يقيدوها، في وقت ان غايات الدين ومقاصد الشريعة تنطق بأن الشورى هي أصل ثان في النظام الإسلامي بعد النص، بل هي بذاتها نص! نص على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية؛ فالشورى

---

(١) نفسه ٤: ١٥٠.

(٢) الاعتصام ٢: ٣٧٦.

إذاً أصل من أصول الدين، ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف بواسطتها مرت السلطة الربانية إلى العباد الذين أعطوا الميثاق إلى الله أن يعبدوه[1].

لقد كان استعمال القياس في تحديد صلاحيات رئيس الدولة الإسلامية كارثة حقيقية حالت دون نمو الفكر الدستوري والسياسي الإسلاميين[2]. كما أن مجالات أخرى ذات خطورة في حياة الناس انسحب منها الفقه ليكتسحها النموذج الغربي بإيجابياته وسلبياته، ويفرض على الأمة تبعية مشينة ومذلة، وبقي الفقه التقليدي، كما سبق وأن ذكرنا، تراثا يدرس على سبيل التعويض النفسي، أو التلهي ليس إلا.

إنه بالقدر الذي أسهم به علم أصول الفقه في بناء الشوكة المعرفية والمنهجية للأمة، بقدر ما أدى جموده إلى إحداث ثقوب واسعة في صرح الأمة المعرفي. من هنا جاءت مشروعية الدعوة إلى تجديد أصول الفقه.

وقد لخص الدكتور علي جمعة في كتابه "قضية تجديد أصول الفقه" مختلف دعاوى التجديد الأصولي خلال القرن العشرين، منذ تأليف الشيخ محمد الخضري كتاب "أصول الفقه"، (وطبعه عام ١٩١١ م/ ١٣٢٩ هـ)؛ انتقد فيه التدريس بطريقة المتون والحواشي والتي تجعل التلميذ وشيخه سواء لا فرق بينهما إلا كثرة الفروع في رأس هذا عن ذاك. فتجديد الخضري إذاً هو تجديد الأسلوب وطريقة العرض فقط[3]. أما دعوة الدكتور محمد عبد اللطيف فرفور في وجيزه، فقد عبرت عن استحالة تقديم الجديد، والاستدراك على فحول الأقدمين، ولخص مهمته في التبسيط والتحقيق للمسائل العلمية، والرجوع في النقول إلى أمهات المصادر[4].

---

(١) ينظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الشيخ راشد الغنوشي: ١٠٨-١٠٩.

(٢) وجهة نظر: ٥٣.

(٣) قضية تجديد أصول الفقه، علي جمعة: ٤.

(٤) نفسه: ٥.

وعرض علي جمعة لدعوة الدكتور حسن الترابي، واختزلها في أن علم أصول الفقه التقليدي لَمَّا يعد مناسبا للوفاء بحاجاتنا المعاصرة فوجب تغييره. ويعلق الدكتور جمعة، على هذه الدعوة بأنها عن أصول الفقه وليست في أصول الفقه؛ ذلك أن الترابي لم يظهر المساحة التي ينبغي تغييرها من الأصول، وما هي المسائل التي يجب تركها، وما هو أثر ذلك كله في الفقه[1]؟ والحقيقة أن علي جمعة اختزل دعوة الترابي بشكل مخل، وتعليقه منذ بدايته ينبئ بأنه غير متحمس لهذه الدعوة. فدعوة الترابي قاربت الرؤية التصورية المؤطرة لعملية التجديد، ولم تسع إلى وضع معالم التجديد بدقة، وبتحديد مسائله ومجالاته، فذلك تقوم به خلايا بحث وورشات معرفية ومنهجية يشارك فيها متخصصون من قطاعات معرفية متنوعة. وربما الدكتور جمعة لم يرقه ذلك النفس الاستفزازي والحاد، الذي يعلق به الترابي على الفقه التقليدي؛ إذ يعتبره "فقه الأنابيش" كما أنه كشف عجزه عن تلبية حاجات الدعوة وتطلع المخاطبين بها[2]. ويربط علم الأصول القديم ببيئته الثقافية، وواقعه المادي والحضري وإطاره الاجتماعي والسياسي[3]. كما أن الترابي يدعو إلى ثورة جوهرية في مفاهيم الدين؛ كالتوحيد[4]، والعلم والاجتهاد، والشورى[5]، ويدعو إلى الانفتاح على الثقافة الإنسانية، والمجهود البشري[6]، بل إن تجديد الترابي، ينحو في إحدى لحظاته منحى الجذرية، واقتلاع القديم، وتعزيز معاني الحرية الفردية،

---

(١) نفسه : ١٩.

(٢) نفسه: ٢٠.

(٣) تجديد الفكر الإسلامي: ٣٤-٣٥.

(٤) منهجية التشريع الإسلامي، حسن الترابي: ١٧٣.

(٥) نفسه: ١٧٨.

(٦) نفسه: ١٧٩.

وتركيز الوعي بالتكليف الديني لكل مسلم، أن يكثف مبادراته ويكسب كسبه الخاص ويشارك به في حركة الإسلام[1].

ويكاد هذا التصور التجديدي لحسن الترابي يتطابق في رؤيته وبعض مفاهيمه مع دعوة الدكتور طه جابر العلواني، الذي دعا إلى تكسير القيود لينطلق الناس مرة أخرى[2]. ولكن طه يختلف عن الترابي، في كون الأخير يخاطب الفرد المسلم بالاجتهاد كيفما كان مستواه العلمي، وقدرته الفكرية؛ فالتجديد عند الترابي يعني المسلم المكلف، وأما طه فالتجديد عنده يقوم به علماء في المناهج، وآخرون في أصول الفقه؛ أي علماء متخصصون على أعلى درجات التخصص في هذه العلوم ومناهجها، ليكمل كل منهج الآخر[3]. وهذه مفارقة بين المفكر الذي يقود الجماهير، والمفكر الذي يخاطب النخبة. وهي إشكالية لا يمكن تجاوزها إلا بوضع رؤية متكاملة ومتوازنة بين الفكر والحركة، وكذا بين الجماهير والعلماء.

وانتقد الدكتور طه جابر، تقييد الأصوليين للاجتهاد، وجعله مثل الإجماع؛ حتى إنه يستحيل وجود مجتهد بالطريقة التي وضعوها[4]. وألح على اعتبار عنصري الوحي والوجود مصدرين للمعرفة[5]، في إطار رؤية فلسفية عميقة تعتمد آلية الجمع بين القراءتين كما هو مبسوط في مشروع إسلامية المعرفة الذي سبق الحديث عنه.

---

(١) نفسه: ١٩٠.

(٢) قضية تجديد أصول الفقه، علي جمعة: ٣٧.

(٣) نفسه: ٤٠.

(٤) نفسه: ٣٧.

(٥) نفسه: ٣٤.

وعرض الدكتور جمعة دعوة جمال عطية لتجديد أصول الفقه، والتي اعتبرها تجديدا في التقسيمات؛ مما يتيح للفقيه التوسع في المسألة أو الموضوع محل البحث، وأن هذه التقسيمات سيتولد منها فهم أعمق واستعمال لأداة الأصول افضل، مما يؤدي في النهاية إلى فقه متجدد خادم للموضوعات المثارة في عصرنا الحاضر[1]. كما أن الدكتور عطية دعا إلى الاستفادة من المنهج الأصولي في العلوم الاجتماعية، وكذا الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في علم أصول الفقه[2]. أما دعوة محمد سليم العوا فهي لا تخرج عند علي جمعة، عن الانتقاء في علم أصول الفقه ما يساعد على تبين مراد الله، وإعادة النظر في التطبيقات الأصولية[3].

ورغم أن الدكتور جمعة، أبدى إعجابا بدعوة طه جابر وجمال عطية، واعتبرها خطوة أخرى أبعد وأعمق بإدخال المناهج في السوق الفكرية[4]، وأبدى تبرما من دعوة الترابي، وعمل على احتواء دعوة العوا، فإنه كان يعبر عن العقل الأصولي المتوجس من الجديد، والخائف على تراث أثبت الزمان عجزه عن التطور الذاتي، وتفعيل معاني الدين في حياة المسلمين. فقد أبدى علي جمعة تشبثا مفزعا وغريبا بالتراث الأصولي، ورسم حدودا ضيقة وصارمة لعملية التجديد لا ينبغي أن تتجاوز؛ كالتعاريف والحدود والمفاهيم، لأنها، ضابطة ضبطا شديدا لهيكل العلم ومتسقة مع بعضها من أوله إلى آخره، مما يجعل تغييرها أمرا بالغ الصعوبة، إن لم يكن مستحيلا[5]. فلا ينبغي لأية عملية تجديدية في أصول الفقه، عند جمعة، أن

---

(١) نفسه: ٢٢-٢٣.

(٢) نفسه: ٣١.

(٣) نفسه: ٢١.

(٤) نفسه: ٥٢.

(٥) نفسه: ٤٨.

تتجاوز ترتيب مسائل أصول الفقه الموروث، ووضع الفهارس الفنية لتيسير التعامل مع المادة الأصولية، وتحقيق النصوص، وتخريج الفروع على الأصول، وجعل المقاصد الشرعية في خدمة هذه القيود الصارمة[1]! وهي مهام كما لا يخفى، تقنية؛ يغيب فيها أي إبداع أو تجديد. أما استخدام المناهج الحديثة، وما يستجد من العلوم فهي أمور لاحقة وغير ذات أهمية، بعدما ينجز العمل السابق "الضخم" وهو إعادة عرض التراث الأصولي، ووضعه بيد الأجيال. إن التجديد عند جمعة، ليس إلا تنظيم القديم، والجلوس عنده!

وبهذا يتم إبعاد العقل، وقتل الإمكانات المنهجية والمعرفية الجديدة لبناء صرح معرفي حديث. فلن نستطيع تحقيق ذلك بهواجس الخوف على التراث والرغبة في الحفاظ على ما كان وما ورث عن السلف[2]. إن هذه الرؤية مازالت غير قادرة على التحرر من "سجن التاريخ" وعاجزة عن إدراك الأبعاد المنهجية لنظرية المعرفة، كما تتجسد في أصول الفقه، فأحرى تقديم "التصور المنهجي البديل" للعالم. إن إلزام أجيال الأمة وشبابها من الباحثين، بقواعد أصول الفقه القديم كما دونت في إحدى لحظات التاريخ، هو فرض للإصر والأغلال على العقول، وتجاوز لقاعدة الرحمة والتخفيف ورفع الحرج. فمنهجية علم أصول الفقه، ودوره التاريخي المميز في العلوم الإسلامية، لا ينبغي أن يحوله إلى عنصر إعاقة للتفكير والمراجعة والتقويم، وتضخيمه إلى الحد الذي يجعل الشاب الباحث يتصوره "نهاية العلم"! مما يحدث له تناقضا في معارفه وارتباكا في أفكاره؛ لما يراه من مستجدات البحوث والمناهج والمفاهيم، في قطاعات معرفية حديثة، تتجاوز بكثير قواعد أصول الفقه،

---

(١) نفسه: ٥٢-٥٣.

(٢) نفسه: ٤٩.

وتكسب الباحث آليات معرفية ومنهجية ذات كفايات تفسيرية وتحليلية كبيرة؛ كالميتودولوجيا "علم المناهج"، والإبستيمولوجيا "فلسفة العلوم"، والسيكولوجيا "علم النفس"، والإنتربولوجيا "علم الثقافة"... فلا يمكن للفقيه أن يدعي قدرة على الإحاطة بالقضايا من غير اطلاعه على هذه العلوم، بعد القيام بعمليات مقاربة بين أنساقها والنسق المعرفي الإسلامي، وهي عمليات محفوفة بالمخاطر وتحتاج إلى جهابذة[1] ومبدعين، وليس إلى مقلدين ومحافظين[2]!

إن مشروع تجديد أصول الفقه هو تجديد لعقل الأمة وتنظيفه من مجموعة من المقولات والمفاهيم العتيقة. والأمر يحتاج إلى مجهودات منظمة يقوم بها مجموعة من الباحثين المتطوعين الشباب، من أهل الكفاءة والقدرة، منظمين في خلايا ومجموعات بإشراف علماء ومتخصصين من أهل الجرأة في النقد والقدرة على مواجهة التقليد وسدنته. فمشاريع التجديد المطروحة لم تتعد الأفكار العامة والطموحات الجامحة عند البعض، ولم تزد على إعادة إحياء القديم وترسيخ مقولاته عند البعض الآخر. إلا أن القلة القليلة والنادرة من المفكرين هي التي استطاعت مقاربة قضية التجديد من وجهة معرفية ومنهجية متكاملة، في إطار مشروع الأمة، وحاجاتها الحضارية، وتحدياتها المعاصرة.

---

(١) «إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا»، حوار مع طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية: ١٢٠.

(٢) نود التنبيه إلى أن الدكتور علي جمعة، قد تطور في نظرته إلى تجديد أصول الفقه وتجاوز أفكاره المحافظة إلى فضاء أكثر انفتاحا ومرونة، ودعا إلى إدخال أدوات حديثة في التجديد الأصولي، وطالب بإعادة النظر في كثير من المقولات؛ كاعتبار السنة التطبيق المعصوم للقرآن، وانتقد الفقه التقليدي... ينظر: ندوة «ملامح التجديد الفقهي»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان التاسع والعاشر ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م: ٩٥، ٩٦، ٩٧.

وأعتقد أن ما طرحه حسن الترابي وطه جابر العلواني وأحمد الخمليشي يصلح أن يكون أرضية مؤسسة لانطلاقة حقيقية في مجال تجديد أصول الفقه.

فحسن الترابي في رسالته الموجزة المعروفة، وفي مقاله "منهجية التشريع الإسلامي" دعا إلى ثورة اجتهادية تؤسس للمعرفة والمنهج، وقدم نقدا جذريا للقديم، فيه قسوة وموضوعية. ووضع مقاربة لمفاهيم ضابطة لمشروعه؛ كالتوحيد والشمولية في مدى الأحكام وصورها، والشمول في المصادر الوضعية، والشمول في مسالك النظر للأحكام، والوحدة والتوازن بين النظام والحرية. كما أنه أعاد النظر في مجموعة من الآليات الاستدلالية القديمة؛ كالقياس، سواء القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسلة، والاستصحاب الضيق والاستصحاب الواسع[1]. وخلص إلى أن النظرة المتجددة في علم أصول الفقه قادرة على تأسيس منهجية علمية شاملة لكل علوم التدين؛ شرعية منقولة أو طبيعية معقولة. كما يمكن تكييف تلك المنهجية لأغراض العلوم المختلفة[2].

والدكتور طه جابر العلواني، يحاول النظر إلى تجديد أصول الفقه، من داخل إطار فلسفي عميق هو "منهجية القرآن المعرفية" مما يجعل دعوته منفلتة من قبضة الفقه الفروعي، ومن سلطة السلف، فهي دعوة إذاً مؤسسة لإبداع حقيقي في مجال نظرية المعرفة لعلم أصول الفقه. فإذا كان الترابي قد قدم في رسالته الأصولية تحليلا مركزا لبعض جزئيات الاستدلال في علم الأصول، فإن طه حاول أن يؤسس للكليات أولا، وأن يرسم إطارا عاما لعملية التجديد، وإن كانت أفكاره مبثوثة

---

(١) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي: ٤٠، ٤٢، ٥٠.

(٢) منهجية التشريع الإسلامي: ١٩١.

ومتفرقة في دراسات وحوارات، ولم تجمع بعد، حسب علمنا، في كتاب مستقل، يساعد على رسم معالم رؤية متكاملة لتجديد أصول الفقه.

أما الدكتور أحمد الخمليشي فقد لخص دعوته لتجديد أصول الفقه في كتابه الثالث من وجهة نظر بعنوان: "الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه"؛ إذ انطلق من كشف خطورة ثنائية المرجع في التنظيم الاجتماعي الإسلامي:

مجال منه تستقل الدولة بالتقرير فيه بالوسائل "الدستورية" لنفسها.

مجال آخر يتلهى الفقه بتداوله ويلوك فيه ما قاله السابقون، مع محاولات محدودة لإبداء رأي مخالف في جزئيات معزولة[1]. وبرغم دعوات التجديد والإصلاح فما زال الفقه، بنظر الخمليشي، يضعف في توجيه حياة المجتمعات الإسلامية وتنظيمها. والسبب هو الدعوة إلى الاجتهاد بمواصفاته وعناصره المرجعية في أصول الفقه. هذه العناصر أصبحت اليوم عاجزة عن استيعاب مرافق التنظيم الاجتماعي، وفاقدة لقوة الإلزام التي يفرض بها الفقه نفسه على الحياة اليومية للمجتمع. وانتقد الخمليشي، بجرأة كبيرة، دعاوى أصولية يعتبرها متهافتة، كادعاء استيعاب الوحي لأحكام جميع وقائع الحياة إلى نهاية وجود الحياة على الأرض. كما انتقد طرق الأصوليين في البحث عن الحكم الموحى به نصا أو دلالة. وناقش مفهوم الرأي الاجتهادي، ومفهوم المجتهد. وخلص الخمليشي إلى أن مجموعة من القضايا الأصولية في حاجة إلى تحليل وإعادة تركيب، ومناقشات أوسع لمضمون أصول الفقه، لتتكامل الرؤية ويصقل التصور، وتقدم ثمرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء. وحدد المعالم الأولى للطريق الموصلة إلى هذا في[2]:

---

(١) وجهة نظر: الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، الجزء الثالث: ٣.

(٢) ينظر: نفسه: ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧.

التركيز على كليات الشريعة التي تحدد علاقة الإنسان بالكون، وتذكره برسالته الاستخلافية؛ هذه الرسالة التي تقوم على نسق شعائري يربط الفرد بربه، وآخر سلوكي اجتماعي يربطه بالكون.

التكليف فردي ولا مجال للتقليد.

تضمين الكتاب المدرسي لهذه المعاني؛ فهو الآن لا يزود بمعرفة ولا يحمي عقيدة ولا يغرس سلوكا.

تطوير الخطاب الفقهي من خطبة الجمعة إلى المحاضرة في الجامعة؛ بالتركيز على السلوك في العلاقات الاجتماعية وعلى كليات الشريعة. وأن يكون خطابا مبدعا خلاقا. وتجاوز آفات النقل والحكاية. ومراعاة الواقع، والالتزام بقواعد المناقشة الفكرية النزيهة، وعدم التعصب للآراء الفردية. والتسلح بالتصور الشمولي لأحكام الشريعة، والشعور بالمسؤولية الكاملة في فهم نصوص الشريعة وتنزيل أحكامها على واقع الناس.

إن التجديد هو قدر الأمة اليوم؛ به تكون أو لا تكون. لا بد له من "فيالق استشهادية" لأن التقليد مدرك أنه يقيم على جرف هار، ولن يستسلم بسهولة. وعمليات التجديد تكون بدايتها باستثمار الجهود النقدية التي ذكرت، والتعريف بها، ثم اعتماد التكوين الذاتي وتطوير الخطاب المعرفي والمنهجي لكل باحث من أبناء الأمة الغيورين على صرحها العلمي. مع تخفيف الحديث عن الماضي، واسترجاع الذات الأصيلة، وتطوير ملكاتها واستنهاض إمكاناتها الباطنية من غير نكوص ولا ارتداد!

الفصل الثاني

منهج الاستدلال وآلياته عند الإمام الشاطبي

تقديم: لماذا الإمام الشاطبي؟

لما كان هدف هذه الدراسة كشف عناصر المنهج في الفكر الإسلامي، ذهب تقديرنا إلى أن الإمام الشاطبي، رحمه الله (٧٩٠ هـ) هو خير ممثل للتراث المنهجي الأصولي القديم. وقد أسسنا هذا التقدير على اعتبارات عدة، نذكر من بينها:

١ـ ان الشاطبي يمثل قمة ما وصلت إليه الدراسات الأصولية. وكتاب "الموافقات" هو في جوهره، تجميع وتنظيم، بشكل محكم، لما سبقه من أفكار ومقولات أصولية أحاطها بسياج استدلالي محكم، كما سنتبين.

٢ـ كتاب الموافقات، طريف في عنوانه، إذ هو على وزن المفاعلات مفرد مفاعلة من التفاعل وهذا ما يفترض أكثر من رأي. فهو عملية استدلالية بامتياز؛ إذ المفاعلة تنتمي إلى معجم المناظرة، الذي اعتمده المسلمون في تحصيل المعرفة وتبليغها، ومن مفرداته: المناظرة، والمحاورة، والمخاطبة، والمجادلة، والمحاججة، والمناقشة، والمنازعة، والمذاكرة، والمباحثة، والمجالسة، والمفاوضة، والمراجعة، والمطارحة، والمساجلة، والمعارضة، والمناقضة، والمداولة، والمداخلة، وأخرى غيرها

كثير[1].فكتاب الموافقات ،إذاً، من الوجهة المنهجية هو كتاب في الاستدلال، كما أنه كتاب في المنهج[2].

٣ــ رغم الاهتمام الكبير بأبي إسحاق الشاطبي، في السنوات الأخيرة، وهذا ما تترجمه العديد من الأبحاث والدراسات، على مستويات جامعية وأكاديمية متعددة، إلا أن هذه المجهودات لم تتجاوز عرض أفكاره المقاصدية، ومحاولة صياغتها في إطار نظرية متكاملة، أو التدقيق في بعض المفاهيم والمصطلحات في إطار رؤية اصطلاحية، وصفية أو تحليلية. ولم تتجه دراسات الشاطبي إلى الكشف عن منهجه في الاستدلال، وكذا الوقوف على الآليات التي يشتغل بها، فكان الاستغراق في جانب المضامين، وإهمال جانب الآليات، إلا من دراسة يتيمة ومحكمة قدمها الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه الفريد "تجديد المنهج في تقويم التراث" في معرض تدليله على التداخل الداخلي بين العلوم الإسلامية، خاصة بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه. فكان، إذاً، إبراز جانب الآليات في مشروع الشاطبي، عملا مسوغا من حيث التراتبية المنهجية؛ أي احترام شرط التقدم، وهو البحث في الآليات قبل المضامين.

وزيادة على هذه الاعتبارات، لا ينبغي أن ننسى أن مشروع الشاطبي، رحمه الله، منذ خروجه محققا ومنظما، قد أعطى للفكر الإسلامي قوة دفع جديدة، وحرر العقلية المسلمة، من قيود فقه التقليد الموروث، ومن أغلال الظاهرية الحرفية. كما أعاد الثقة إلى الذات المسلمة العاقلة، وكشف عن مستويات في التحليل والتدليل،

---

(١) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٦٤.

(٢) ينظر: «الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات للإمام الشاطبي»، يونس صوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الرابع، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م: ٦٥-٨٢.

والمرونة والسعة، تدعو إلى الاعتزاز الموضوعي بهذا الطود الشامخ، فكان بالفعل علامة على لحظة تحول جذري معرفي ومنهجي، في التفكير الإسلامي، وفي مسار الحركة الإسلامية المعاصرة.

فالشاطبي إذاً كان صاحب نظر وبحث، وهو المالكي إلى حدود التعصب في بعض اللحظات، عكس ما ادعاه ابن خلدون، من أن المالكية كان الأثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر على غرار أكثر أهل الغرب، من أهل البادية الغفل من الصنائع، وقصره النظر والبحث على الحنفية[1]. فالشاطبي، قد وسع من أصول الأدلة، أكثر بكثير من ابن خلدون الذي ضيقها، إلى حد يوحي فيها بمعالم عقلية خلدونية محافظة جدا ومتحفظة[2].

ولو أن الأفكار المقاصدية، قد شاعت عند مفكرين أصوليين سابقين على الشاطبي[3]، فإن نضجها واكتمالها قد اقترن به، لما قام به من عمليات استيعاب

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٧، وورد عن ابن خلدون أيضا أن أهل المغرب لم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، مقدمة ابن خلدون: ٤٩.

(٢) نفسه: ٤٥٣.

(٣) يرجع الدكتور أحمد الريسوني الأفكار المقاصدية الأولى إلى كتاب (محاسن الشريعة) لأبي بكر القفال الشاشي، من أهل القرن الرابع، وكذا الحكيم الترمذي، لا تعرف سنة وفاته، ولكنه عاش في أواخر القرن الثالث، فله كتاب (الصلاة ومقاصدها) وله كتاب (إثبات العلل)، وله كتاب (الحج وأسراره)، و(معرفة الأسرار) وكذا أبا الحسن العامري (ت. ٣٨١هـ). وكذا ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، نشر له كتاب (علل الشرائع). فهذه الكتب تبحث جميعها في المقاصد من حيث الجزئيات والتفاصيل، قبل أن يبدأ البحث فيها من حيث الكليات، مع الجويني، والغزالي، والعز بن عبد السلام، والقرافي،(«مقاصد الشريعة»، حوار مع

وتنظيم ونقد. وقد شبهه بعض الباحثين بإمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤ م) حيث ذهب يبحث عن تعليل وتفسير وتبرير تقدم العلوم الرياضية والفيزيائية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وما تتميز به من طابع اليقين والقطع، فسعى إلى إحداث ثورة عقلية، من خلال القبض على عناصر الفهم وامتلاك أطره الكلية اليقينية لتضاف إلى الحدوس التجريبية للمفكر، كما شبه عمله بثورة كوبرنيك ونجاحها في تغيير الرؤية إلى ذات المعطيات الفلكية القديمة، وإلى نفس فروضها التفسيرية المتداولة[1]. فقد قام الشاطبي بتغيير منهجي عميق، وقام بمراجعة كان يعتبرها ضرورية لعلم أصول الفقه، رغم أن نقده، بنظرنا، لم يتجاوز السقف المرسوم سلفا. وإن كان مشروعه أكثر انفتاحا، إلا أن تضخيم الجانب النقدي في مشروع الشاطبي، وهذا شأن عموم الدراسات، سيمنعنا من التقاط كثير من عناصر القصور والاستسلام للقديم في خطابه، وهذا ما سنبرزه بموضوعية، في مواضع عدة من هذا الفصل. وهذا لا يمنع من الإقرار بأن معالم نظرية مقاصدية، تنحو نحو التماسك والترابط، أمر بارز لكل مطلع على مشروع الشاطبي، ولا يحتاج إلى كبير استدلال، مع أن الشاطبي استشعر منذ خطبة كتابه، خطورة البحث في المقاصد وأسرار الشريعة، مما يستلزم بالطبع خطورة الاستدلال على هذه المقاصد وصعوبته. فطريق البحث في المقاصد، بنظره، ممتزج ضوؤه بالظلمة، وما لم يتيقظ سالكه، فقد دليله، فيصاب ذهنه بالكلل، وقلبه بالعلل، فيمشي على غير سبيل، وينتمي إلى غير قبيل[2].

أحمد الريسوني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد: ٩-١٠، ١٤٢١ هـ/٢٠٠٠ م، ملف: مقاصد الشريعة، الجزء الثاني: ٦٢-٦٣).

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٤٧٠-٤٧١.

(٢) الموافقات ١: ١٥.

لم يكن همُّ الشاطبي في مشروعه، مراجعة الفكر الأصولي، وبناء تصور جديد ومتكامل وحسب، بل كان همه أيضا نقد العلم ومناهجه، وتحديد مصادره، ونقد العلماء، مما يتيح للباحث فرصة اقتناص بعض عناصر فلسفة العلوم في مشروعه، مما لم ينتبه إليه لحد الآن! فرغم ذمه للبحث النظري[1]، وحصره للعلم في العرب[2] في نزوع عرقي واضح، ولمفهوم العلم في العلوم الشرعية[3]، سيكتشف الباحث مجهود الشاطبي في تنقيح العلم وتحديد ما هو من صلبه[4]، وما هو خارجه، وتحديد العلم النافع، بنظره، من غيره[5]. ووضعه لشروط العالم، والتي يجملها في أن يكون عارفا بأصول علمه، وما يبني عليه، قادرا على التعبير عن مقصوده فيه، عارفا بما يلزم عنه، قائما على دفع الشبه عليه فيه[6]. كما يصادف الباحث نماذج كثيرة لنقد العلماء والاحتجاج على مذاهبهم، كابن حزم الظاهري[7]، وتحليل بعض القضايا المتعلقة بمصادر المعرفة وطرق تحصيلها كالإلهام والتعليم[8].

هذه المعطيات مجتمعة، هي التي نعتقدها، مبررا موضوعيا للاهتمام بالإمام الشاطبي، ومحاولة دراسة منهجه الاستدلالي وبعض آلياته باعتباره مثالا نموذجيا

---

(١) نفسه ٤: ٢٣٤.

(٢) الاعتصام ٢: ٣٩٨.

(٣) نفسه ٢: ٤١٦ والموافقات ١: ٦٤.

(٤) الموافقات ١: ٥٥.

(٥) نفسه ١: ٥٩.

(٦) نفسه ١: ٦٥ والإفادات والإنشادات، أبو إسحاق الشاطبي: ١٠٧.

(٧) نفسه ١: ٦٧.

(٨) نفسه ١: ١٢٩.

للعلماء قبله، وباعتبار علم أصول الفقه، علما نموذجيا لبقية العلوم الإسلامية. كما أن هذا البحث سيمكننا من الكشف عن القدرات الاستدلالية والتواصلية في الخطاب الإسلامي، وتجنب الكتابات السردية والإنشائية، التي لا تبني منهجا ولا توصل معرفة، ومازالت للأسف هي السائدة إلى اليوم في أغلب الكتابات المسماة "إسلامية"! ثم إن كشف بعض آليات الاستدلال في مشروع الشاطبي، سيجعلنا نقف على عناصر الضعف والقصور وبالتالي إمكانية الزيادة والتجاوز بعد التمثل والاستيعاب، بالطبع؛ فليست مقاصد الشاطبي، ومن جاء قبله، هي نهاية البحث في هذا المجال، بل يمكن إعادة النظر في تلك الأصناف من المقاصد، ووضع قيم أخرى باعتبارها مقاصد عليا استخلف الإنسان لتحقيقها كالتوحيد والتزكية[1]، بعد وضع منطلقات لبلورة فكر مقاصدي كلي وجديد يتأسس على العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء والتسخير[2].. فعملنا، إذاً، سيعتمد الكشف والتصنيف والنقد والتقويم والاقتراح، وسنسلك منهج الإحالة المكثفة والمتنوعة المعتمدة على المسح والاطلاع الشامل على المشروع. والأهم من هذا كله، أننا نفحص الخطاب الشرعي القديم، من غير ادعاء التخلص من الهموم المنهجية والمعرفية المعاصرة، واستحضار هاجس الرغبة القلقة والمتوترة في رفد الخطاب الإسلامي المعاصر، بعناصر الدقة والإحكام، وتجاوز نقط الضعف والقصور.

---

(١) «مقاصد الشريعة»، طه جابر العلواني، حوار مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان التاسع والعاشر ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م، الجزء الثاني: ٤٥.

(٢) نفسه: ٤١.

المبحث الأول:

الشاطبي ضحية الغارات الفكرانية (الإيديولوجية)

١ ـ الشاطبي وإيديولوجية البرهان:

تعرض مشروع الشاطبي لغارات فكرانية شرسة، في إطار الحرب العامة على مقومات الفكر الإسلامي، نقدا ونقضا، وقدحا وتنقيصا، وتشكيكا في قدرات العقل المسلم على الإبداع، والتجريد، والتنظير. فمحمد أركون، ذهب إلى حد إرجاع مجهود الشاطبي في التقعيد لمفهوم المصلحة والمقاصد إلى "طريقة المدراش اليهودي"! الضاربة في أعماق تاريخ بني إسرائيل، وكذا إلى القاموس الصغير للثيولوجيا الكاثوليكية. وتحاول هذه المحاولة إلغاء المسافة الزمنية بين تشكل الفكر الإسلامي، والفكر القديم قبله، وتسقط بذلك في مقارنات فكرانية (إيديولوجية)، وصورية[1]، لا نصيب لها من الواقع والتاريخ والعلم.

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية..: ٢٨-٢٩.

أما حسن حنفي في بحثه الأصولي(*) فلم تتجاوز إحالاته بعض صفحات الجزء الثاني من الموافقات، مع إغفال المقدمات المنهجية التي استهل بها الشاطبي كتابه[1]. والأمر نفسه حصل في بحث خالد مسعود[2].

أما بحوث عبد المجيد التركي الأولى، فقد حاول فيها التقريب بين الشاطبي وابن رشد، مما سيتراجع عنه في بحوث لاحقة، كاشفا عن تأثر الشاطبي بمصادر أخرى لا صلة لها بفكر ابن رشد[3].

وأما الدكتور محمد عابد الجابري، فقد حاول، في مشروعه النقدي، توظيف مشروع الشاطبي، للتدليل على نزوعه البرهاني الأرسطي، بل تجرأ على إطلاق أحكام منفلتة من أي ضابط علمي أو واقعي. وقد أثبت البحث والدراسة والنقد، أن تناول الجابري للشاطبي كانت تحكمه تحيزات فكرانية صارخة، كما انه يفتقد للبراهين اللازمة للتأسيس. وذلك ما سنتناوله في هذه الفقرة.

فالجابري يعترف أولا بريادة الشاطبي في ميدان الأصول[4]؛ إذ يرجع له الفضل بنظره في تطوير ثلاث خطوات منهجية هي الاستنتاج والاستقراء ومقاصد الشريعة[5]. إلا أن هذه النقلة الإبستيمولوجية الهائلة التي دشنها الشاطبي في الفكر

(*) Les méthodes d'exégèse رسالة تقدم بها إلى جامعة السوربون سنة ١٩٦٥م ينظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، حسن حنفي: ١٧٨.

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية..: ٣١-٣٢.

(٢) نفسه: ٣٢.

(٣) نفسه: ٣٤.

(٤) بنية العقل العربي: ٥٥٢.

(٥) نفسه: ٥٥٣.

الأصولي البياني العربي، بقيت بدون قابلة، وبدون مستقبل[1]. ولكن الغريب في تحليل الجابري، هو ادعاؤه أن المشروع التجديدي الذي قدمه الشاطبي ما هو إلا استلهام من ابن رشد وابن حزم[2]، بل إن اعتبار مقاصد الشرع، كخطوة منهجية، أخذها الشاطبي، بنظر الجابري، من ابن رشد الذي وظفها في مجال العقيدة. ولم يقف الجابري عند هذا الحد، بل ادعى أن الشاطبي قد دشن بمشروعه قطيعة إبستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده، وكان الشاطبي واعيا تمام الوعي بذلك[3]. ومازال الجابري متشبثا بهذا الرأي، وقد تكرر في كتب أخرى، بصيغ متقاربة، كادعائه بأن التفكير الذي أنضجه ابن رشد في مجال الكلام والفلسفة سيتبناه الشاطبي في محاولة إعادة تأصيل أصول الفقه[4].

فالجابري، يريد ربط مشروع الشاطبي، بابن رشد؛ هذا الأخير هو رمز البرهان، وشارح أرسطو، والمبين لتهافت ادعاءات الغزالي، واتهامه بالتخليط، والمزج بين طريقة الفلاسفة والمتكلمين، والاستناد إلى فلسفة ابن سينا التي ليست إلا خرافات وأقاويل دخيلة على الفلسفة[5]. والحط من فلسفة ابن سينا، عند الجابري آت من رفض ابن سينا شرح كتب أرسطو لمخالفته له في قضايا كثيرة كالنفس، والإلهيات. وكونه أعاد النظر في مجموعة من المفاهيم الميتافيزيقية الأساسية

---

(١) نفسه: ٥٦١.

(٢) نفسه: ٥٥٣.

(٣) نفسه: ٥٥٤.

(٤) التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري: ٢١٠.

(٥) نفسه: ٢٠٤.

التي بنى عليها أرسطو كل فلسفته[1]. أرسطو هذا الذي تبنى الجابري، منطقه وأسماه منهجا، واتخذ فلسفته رؤية، وجمع المنهج والفلسفة وسماهما "برهانا"؛ الذي بواسطته يمكن تحصيل معرفة صحيحة وتأسيس تصور "علمي" يقيني عن العالم[2]. ومن هذه الخلفية الأرسطية، ذات الطابع "البرهاني" قرأ الجابري الشاطبي، وربطه بابن رشد. وسيصبح الشاطبي، وفق نظرة الجابري الأرسطية، برهانيا؛ أي مؤسسا للشريعة على البرهان[3]، أي منطق وفلسفة أرسطو أو ما أسماه الجابري، المنهج والرؤية.

لم يكن الجابري في قراءته للشاطبي، يقدم معرفة، بقدر ما كان في نهاية استكمال بناء إيديولوجي ضخم، ابتدأ في تكوين العقل، وانتهى في بنيته؛ أي أنه وصل مرحلة الإنشاء، بعد هدم ما سماه بالنظامين المعرفيين، البياني والعرفاني. وكانت أحكام الجابري، في الحقيقة، تؤخذ في إحدى اللحظات، مآخذ الجد والاحترام، إلا أن تطور البحث المعرفي والمنهجي في المغرب، وتقدم البحث الفلسفي، كشف ثقوباً كثيرة في مشروع الجابري، بل وعلى ادعاءات غير علمية، وافتراءات على الشاطبي، لم تكن تنقصها المعطيات، بنظرنا، ولكنها الرغبة الملحاحة لبناء منظومة فكرية على أساس الزيف الإيديولوجي، واعتماد طرق الاستغفال والتلبيس.

---

(١) ينظر: «ابن سينا وفلسفته المشرقية، حفريات في جذور الفلسفة العربية الإسلامية بالمشرق»، م. ع. الجابري ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، ١٦١-١٦٢. وينظر أيضا: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق: ٤٣.

(٢) بنية العقل العربي: ٤٢٢.

(٣) نفسه: ٥٦٢.

فلا يقبل أن يرد مشروع الشاطبي برمته إلى ابن رشد، والشاطبي نفسه لم يجد حرجا في التصريح بمصادره الفكرية. فإما أن الجابري لم يطلع حقيقة على "الموافقات" و"الاعتصام"، أو أنه اطلع على نسخة أخرى من الموافقات ليست هي التي بين أيدينا اليوم ! والاحتمال الأول، بنظرنا، أقوى، يضاف إليه غير قليل من الجرأة والتعسف في التعامل مع نصوص أبي إسحاق، والتراث عموما.

و لم يجد الباحثون المتمرسون كبير عناية في رصد مصادر الشاطبي في مشروعه، كالغزالي غريم ابن رشد وأعمال الجويني؛ وهي مصادر صاحبت الشاطبي طيلة مشروعه، ووقف منها موقف المساند والمبين والمكمل[1]. وبذلك ينهار مفهوم القطيعة الذي ادعاه الجابري، بنظر عبد المجيد الصغير، لأن مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلي، والاستقراء، عناصر منهجية كانت حاضرة عند من أتوا قبل الشاطبي[2]. وقد لا نبالغ إذا ادعينا بأن الغزالي ينافس الإمام مالكاً نفسه، في تشكيل المرجعية الفكرية والمنهجية للشاطبي؛ إذ يحضر كثيرا على سبيل الأخذ والتزكية[3]. ولكن يقظة الشاطبي واستقلاليته لا تمنعه من نقد الغزالي، إذا استدعى الأمر ذلك[4]، كما نقد العز بن عبد السلام والقرافي[5] والباجي[6]. والغريب أن الجابري يدعي أخذ الشاطبي لمنهجه من ابن رشد وابن حزم، وهما لم يحضرا في مشروعه إلا مُنتَقَدين؛

---

(١) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٦٠٠-٦٠١. ينظر أيضا: ٤٤٤.

(٢) نفسه: ٤٩٤.

(٣) ينظر: الموافقات ٣: ١٨٢، ٣٠٤، و ٤: ١٩٥.

(٤) نفسه ٣: ٣٠٢، والاعتصام ١: ٢٤٧.

(٥) الموافقات ٢: ٤٢-٤٤، ١٩٩ والاعتصام ١: ١٣٨-١٣٩، ١: ١٥١.

(٦) نفسه ٤: ١١٠.

فقد رد على ابن رشد زعمه في كتابه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" أن علوم الفلسفة مطلوبة إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ويعلق الشاطبي بقوله: «ولو قال قائل إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة»[1]. ومباشرة بعد نقد ابن رشد البرهاني، يحتكم الشاطبي، في الأخذ بالفلسفة، أم لا، إلى السلف الصالح، باعتبارهم متحققين بفهم القرآن، وفي مقدمتهم أبو حامد الغزالي؛ ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه[2]! أبعد هذا يدعي الجابري بأن الشاطبي رشدي إلى هذا الحد؟ و لم يخف الشاطبي تفضيله للعلوم الشرعية على بقية العلوم وأفضلية علماء الشريعة على غيرهم[3]. كما لم يخف تحيزه ضد أهل الرأي[4]. وكذا تبرمه من الفلاسفة المقلدين، ومقولاتهم، ممن يعتبرهم الجابري حملة لواء البرهان[5]. واستفادة الشاطبي من الغزالي لم تمنعه من نقد ابن سينا واتهامه[6]. مما يضعف ذلك الربط الميكانيكي الذي يجعله الجابري بين الغزالي وابن سينا. وإضافة إلى نقد الفلاسفة، من أهل البرهان، بتعبير الجابري، رفض الشاطبي ربط علم الأصول بالمنطق، وإدخاله في

---

(١) نفسه ٣: ٢٨١.

(٢) نفسه.

(٣) الاعتصام ٢: ٥٠١.

(٤) نفسه ١: ٧٤-٧٥، ٧٩.

(٥) الموافقات ١: ٣٥، ٣٧-٣٨، ٣٩-٤٠، ٤٠-٤١، ٤٢، ٤٤ و٢: ٢٣، ٣٠٨ و٣: ٢٨١ و٤: ٢٤٢. والاعتصام ١: ٣٦، ١٥٢ و٢: ٢٨٤.

(٦) الموافقات ٢: ٣٠٣.

القضايا الشرعية، مما يعني موقفه السلبي من التداخل الخارجي للعلوم[1]. وأقر بالمقابل بـــ"التداخل الداخلي" خصوصا في الاجتهاد[2]؛ كتداخل اللغة والأصول[3]. وجسد هو ذلك العالم الموسوعي الذي تتداخل في تكوينه الفكري والمنهجي مجموعة من العلوم[4]. وكان حضور الأصوليين، على أية حال، بارزا في مشروع الشاطبي أكثر من غيرهم، خصوصا من أهل المشرق، كالجويني والغزالي، وغيرهما[5].

أما ابن حزم، وهو الذي ادعى الجابري أن الشاطبي أخذ منه المنهج فقد انتقده الشاطبي بحدة، كما انتقد الظاهرية، الذين لا يفرقون بين العبادات والعادات ولا يقولون أصلا بالمصالح، فأحرى المصالح المرسلة.

وإذا كان هذا الذي ذكرناه مما يمكن أن نسميه "الأخطاء العلمية" التي سقط فيها الجابري في قراءته للشاطبي، فإن الدكتور طه عبد الرحمن، قدم ما يكفي من الأدلة والبراهين المنهجية، على عدم دقة الجابري، وتجاوزاته، بل وتناقض مشروعه ككل، من خلال نموذج الشاطبي.

فبغض النظر عن غياب معيار موحد، لتقسيمات الجابري للنظام المعرفي العربي أي من حيث المضمون، أو بحسب الصيغة اللفظية، أو بحسب الصورة الاستدلالية، فإن إثبات التداخل الداخلي للتراث من خلال نموذج الشاطبي، سيكشف عن

---

(١) نفسه ٤: ٢٥١، ٢٥٠.

(٢) نفسه ٤: ٧٨-٨٥.

(٣) نفسه ٤: ٨٥.

(٤) الاعتصام ١: ١٨.

(٥) الموافقات ينظر مثلا ١: ٢١-٢٥، ٢٨، ٦٣.

المنحى التجزيئي الصارخ لمشروع الجابري. وسيفصح عن المركبات الإيديولوجية التي يحبل بها مشروعه. فإذا كان الجابري يدعي بأن الشاطبي نقل البحث الأصولي من المماثلات القياسية الظنية للنظام البياني إلى الممارسات الاستدلالية القطعية للنظام البرهاني[1]، وليس البرهان الذي يقصده الجابري إلا المعقول العقلي الأرسطي، وهو الذي يقتضي الانطلاق من مبادئ وأصول يقينية والنظر فيما يلزم عنها من نتائج لزوما ضروريا يفرضه ربط المسببات بأسبابها[2]، فإن الشاطبي كما نعلم كان موقفه واضحا من الفلسفة والمنطق الأرسطيين، بل عاب على الفلسفة الخوض في المجردات التي ليس تحتها عمل. كما يصف أسلوبها بالتعقيد، بينما هو ما فتئ يدعو إلى ربط العلم بالعمل، وترجمة المفاهيم إلى سلوكات[3]. كما رد على الفلاسفة ادعاءهم بأن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها[4].

وأما محاولة الجابري إلباس الشاطبي مفهوم السببية الأرسطي، ففيه من التعسف والإسقاط مالا تقبله الأعراف العلمية، والممارسات المنهجية الرصينة؛ فالسببية عند الشاطبي لا تخرج عن تصوره الإسلامي، الذي يرى السبب والمسبب مرتبطين بقدرة الله تعالى وإرادته، وهو المسبب الذي ليس له شريك في ملكه. ومن هنا فالشاطبي لا يعتبر السبب في المسبب من جهة نفسه، ولكنه يعتبره فيه من جهة أن

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث: ١١٤-١١٥.

(٢) التراث والحداثة: ٢٠٤.

(٣) الموافقات ١: ٣٥، ٤٩، ٤١، ٤٠، ١٢٦ و٤: ١٧٢-١٧٣.

(٤) نفسه ١: ٣٥.

الله مسببه[1]. وهذا التصور الإسلامي للسببية لم يمنع الشاطبي من اعتبار النظر في الأسباب من أعلى المراتب وأزكى الأعمال، تحقيقا لعناصر التوكل والحركة في سلوك المسلم[2]. كما ناقش من يدعي اطراح الأسباب، وميز بين أسباب وأسباب[3]. كما أن سببية الشاطبي قائمة على التعليل الغائي وليس التعليل السببـــي، من خلال القول بالمقاصد والغايات ومآلات الأفعال[4]. ويبطل بذلك ادعاء الجابري أن الشاطبي بنى برهانيته على التعليل السببـــي، متأثرا في ذلك بما جاء به ابن رشد من تجديد الاعتبار للسببية وللعقلانية[5]. بل بالعكس من ذلك كله، كان الغزالي مرجعا أساسيا في مشروع الشاطبي، بكل ما يحمله اسم الغزالي من إحالة على المجال الأخلاقي، أو العرفاني، بتعبير الجابري. وألمحنا إلى أن اعتبار الأخلاق من خلال عملية الربط بين العلم والعمل، مرتكز تصوري حاسم في مشروع الشاطبي، وهذا ما سنبرزه لاحقا، في الفقرة الموالية. كما أن فكرة المقاصد لم يأخذها الشاطبي فقط من الأصوليين أو المتكلمين، بل أخذها من الأخلاقيين؛ كالراغب الأصفهاني والحكيم الترمذي[6]. ويكون بذلك الشاطبي إذا أردنا الالتزام بتقسيم الجابري، أقرب إلى أهل العرفان، منه إلى أهل البرهان. ولكن غياب الوعي

---

(١) نفسه ١: ١٤٨ و٣: ١٨٧-١٨٨.

(٢) نفسه ١: ١٦٦

(٣) نفسه ٣: ١٩٠.

(٤) الموافقات ٣: ١٩٢، ٢٨٤ و٤: ١٤٠، ١٤٣، ١٥٢، ١٦٩.

(٥) تجديد المنهج في تقويم التراث: ١١٩.

(٦) ينظر نفسه: ١٢١، وأحمد الريسوني، حوار مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٩ و ١٠ ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م: ٦٢.

بتداخل العلوم الإسلامية، هو الذي جعل ابن رشد نفسه، يضطرب في استيعاب فكر الغزالي، فاتهمه بالتقلب العشوائي بين المذاهب؛ إذ هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف. ودعا ابن رشد إلى النهي عن قراءة كتبه، وحرض ضده[1]! ولقد أثبت الدكتور طه عبد الرحمن أن أبا الوليد نفسه، لم يفلت من خاصية التداخل، إلا أنه حققها بشكل متناقض، فهو العالم صاحب التكوين التداخلي؛ فانتسب إذاً إلى مجال التداول بفضل تكوينه، ولكنه خرج عن هذه النسبة بسبب تآليفه، فالنسبة التداولية موجودة ومفقودة معا، مما يثلم اتساقه التداولي، فيعجزه عن النهوض بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية[2].

وجماع القول إن الجابري لم يكن وفيا لمنهجه الذي وضع معالمه الرئيسية في مقدمة كتاب التكوين؛ إذ لم ينقد العقل العربي بالاستناد إلى أدوات هذا العقل وآلياته، ولم يباشر تشريح أداء هذا العقل العربي وحركته من أرضيته ومناخه أو قل مجاله التداولي. ولم يكن الجابري مفاضلا في أجزاء التراث فقط، بل تعامل مع الفكر اليوناني والأوربي بانتقائية مخلة حين استعراضه؛ فقد انتقى مفهوم العقل الذي انحبس في إدراك الأسباب فقط. ولم يلتفت إلى الهزات العنيفة التي أصابت مفهوم السببية في ضوء فيزياء الكم. ومارس بذلك القفز المصنوع في عرضه لمسيرة الفكر اليوناني والأوربي لإثبات التوافق بين العقل والطبيعة في ذلك الفكر. وقد تحاشى الإشارة إلى السفسطة في تاريخ الفلسفة اليونانية، والمثالية في الفلسفة الأوربية التي مازالت تتمتع بقوتها وتوهجها منذ بيكون وباركلي إلى اليوم، ويمثلها فلاسفة كبار

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد: ٥٢-٥٣. وينظر أيضا تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٣٢.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٣٧-١٣٨، ١٩٨، ٢٣١-٢٣٢.

في ألمانيا وإنجلترا وغيرها[1].. فالجابري تعمد هذا الانتقاء وأهمل كل المعطيات التي تخرق قاعدته، وتعاكس المسلمات والأفكار المسبقة التي حملها إلى بحثه!

٢ ـ الشاطبي والإيديولوجية السلفية:

أقام الدكتور طه عبد الرحمن قراءته للشاطبي على أساس نظرية تكاملية، تعتمد مبدأ التداخل بين العلوم الإسلامية. وأسس عمله على فكرة محورية، وهي أن الشاطبي هو أبو التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول، وهو الذي فتح الطريق لبناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل، وهو عنصر تميز الشاطبي وتفرده عن سابقيه[2]. واعتمد طه عبد الرحمن على منهجية دقيقة في كشف عناصر التداخل بين العلمين؛ فقد ميز في الحكم الشرعي بين بنيتين: إحداهما فقهية، والثانية أخلاقية[3]. فيكون الحكم الشرعي بذلك مقتضيا للشرائط الأخلاقية. فهو بذلك يحمل أقوم وأسمى القيم الأخلاقية[4].

وعلى هذا الأساس قدم الدكتور طه اجتهادا معتبرا في قراءة "علم المقاصد" وميز بين ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، والثانية نظرية القصود، وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية، والثالثة نظرية المقاصد، وهي تبحث في المضامين

---

(١) «أوليات الجابري بين النظرية والتطبيق»، غالب حسن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد ٣، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨ م: ٢٦٩.

(٢) ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٢٢.

(٣) نفسه: ١٠٦-١٠٧.

(٤) نفسه: ١٠٤

القيمية للخطاب الشرعي[1]. فقد نظر إذاً طه عبد الرحمن إلى المقصد من حيث مضمونه الدلالي، والشعوري أو الإرادي، والقيمي. فالمكون الشعوري والقيمي أساسيان في نظرية المقاصد، بالإضافة إلى المكون الدلالي. فيكون علم المقاصد هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول[2].

وهذه النتائج التي توصل إليها الدكتور طه عبد الرحمن، كانت محل نقد ورفض، من بعض الدارسين، بدعوى أن المنطلقات السياقية التي بنى عليها أبو إسحاق استعماله لمصطلح (القصد) هي منطلقات كلامية، كما نص عليه هو نفسه[3]. أو أن الدكتور طه تعسف كثيرا في إرجاع مصطلح (القصد) عند الشاطبي إلى المعنى الصوفي[4]. كما أنه يحمل لفظ (آداب شرعية) خصوص المعنى الصوفي، بينما هو على غير ما يميل إليه هواه، لأنه لا يعدو المعنى العام للتخلق في الإسلام[5].

وهذه الاعتراضات التي أوردها الدكتور فريد الأنصاري في بحثه، ليست مسوغا موضوعيا، لكي يملأ خطابه بالعنف والاتهام، والخروج عن آداب البحث والمناظرة. ولكنها الرغبة الجامحة، في ترسيخ وصاية خريجي العلوم الشرعية، على البحث في هذه العلوم، بدعوى التخصص، وحسن الفهم، وأشياء أخرى.. ثم

---

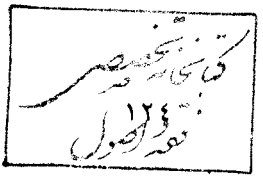
(١) نفسه: ٩٨-٩٩.

(٢) نفسه: ١٠٣

(٣) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، د.فريد الأنصاري ١: ١٧٩.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه ١: ١٨٠.



النزعة الإيديولوجية السلفية لتصفية حسابات فكرية غير علمية، مع التيارات المخالفة، كالصوفية مثلا.

وسنرى من خلال تصنيف خطاب الدكتور فريد الأنصاري، ورصد آلياته، قمة التوهج الإيديولوجي، وغلظة الأسلوب السلفي في أحيان كثيرة.

أ – آلية التعالم:

هذه الآلية تستند إلى التقليل من قيمة الخصم المعرفية، وفي المقابل استعراض الامتلاء المعرفي الذاتي، قد يصل حدود الغرور. وقد يعتمد مستعمل هذه الآلية على ذاته، وقد يقحم معه أشياخه، مباهيا بعلمهم، ومحرجا للخصم بمكانتهم واجتهادهم وسبقهم.

والدكتور فريد الأنصاري كثير الاستعمال لهذه الآلية في أبحاثه ودراساته، ليس مجال رصدها الان، ولكن سنقف عما استخدمه في أطروحته.

فمنذ الاعتراضات الأولى تراه يقلل من نقد طه عبد الرحمن للجابري، في قول الأخير بتأثر الشاطبي بابن رشد؛ ذلك أن طه عبد الرحمن، بنظر فريد الأنصاري، مسبوق في هذا النقد بما ذكره أحمد الريسوني في بحثه عن نظرية المقاصد عند الشاطبي ، بما يكفي ويشفي[1].

ولكن إذا كان طه عبد الرحمن مسبوقا في نقد الجابري، فقد يكون أحمد الريسوني هو أيضا مسبوقا من غيره، وغيره هذا مسبوق من غيره... وهذا تتبع غير ذي موضوع ولا هدف! فلا طه عبد الرحمن ادعى يوما أنه الأسبق، ولا أحمد الريسوني اشتكى من السطو على "سبقه"!

---

(١) نفسه ١: ١٧٩.

فلا يتعدى دور الباحث فريد الأنصاري، في هذه الحالة، بإثارته لهذه النعرات البحثية، وبهذا الاستفزاز أو (التعالم) إلا الإيقاع بين العلماء، وزرع بذور التوتر والتعصب النفسي بين الباحثين. ولكن المحقق أن طه عبد الرحمن لم يكن مسبوقا في وضعه لنظرية تكاملية في المعرفة الإسلامية، مما تجاهله فريد الأنصاري. والشاطبي ليس إلا نموذجا تطبيقيا حيويا لجزء من نظرية كاملة ومتماسكة. كما لم تستطع البحوث الجزئية أو التبسيطية الانتباه إلى عناصر التداخل والتكامل بين العلوم الإسلامية. ولم تستطع التقاط خلفيات التجزؤ والمفاضلة، التي تكتنز بها الرؤى العلمانية في قراءة التراث، كما نجد عند الجابري وغيره. وكان طه عبد الرحمن رائدا في نقده وفي تشييد معمار منهجي ومعرفي متين. ولم يقف (التعالم) عند الدكتور فريد الأنصاري عند حدود وهم السبق، والتقليل من قيمة نقد طه للجابري، بل انتقل إلى شكل أكثر شراسة وفجاجة، وهو اتهام طه عبد الرحمن في علمه، واطلاعه؛ فطه عبد الرحمن، كما يتوهم فريد الأنصاري، لم يقرأ كتاب الموافقات كاملا، وبالتالي غابت عنه نصوص كثيرة، ذلك انه لم يطلع إلا على الجزء الأول من الكتاب[1].

ولا يخفى ما في هذا الأسلوب من رغبة مدرسية لإعطاء دروس في القراءة والتعلم! مع ما تحمله لفظة "فضيلته"[2] من احترام يستبطن الذم والتهكم! فالدكتور طه عبد الرحمن إذاً، بحسب تخريجات الدكتور فريد الأنصاري لما لم يقرأ كتاب الموافقات جملة، بله تراث الشاطبي، قراءة استقرائية متفحصة، فإنه تصور موضوع "المقاصد" جملة، من خلال تقسيماته الاصطلاحية تصورا مضطربا. وجاء في كلامه

---

(١) نفسه ١: ١٨٠.

(٢) نفسه.

خلط اصطلاحي كبير؛ فكان تقسيمه فاسدا، وكيف لا يكون كذلك، وقد اختلط عليه قصد الشارع الامتثالي، بقصد المكلف[1]؟ وهذه التقسيمات لمصطلحات المقاصد وتعريفاتها، والتي يعتبرها الدكتور فريد الأنصاري، فاسدة، كان الدكتور طه عبد الرحمن مسبوقا إليها أيضا من خلال بحثين على الأقل، الأول لشيخه الذي أقحمه معه تعسفا في تحامله على طه عبد الرحمن، وهو الدكتور احمد الريسوني، والبحث الثاني من إنجازه هو عن (مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي).

وهذان البحثان سابقان زمانا على كتاب الدكتور طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث" بل ينصح الدكتور فريد، طه للرجوع إليهما، ليجد أن الإمام الشاطبي لا يفرق في استعماله لمصطلحات (القصد)، و(المقصد) و(المقصود) جمعا وإفرادا، ذلك التفريق الذي ذكره الدكتور طه[2]. وكأن بحثي أحمد الريسوني وفريد الأنصاري هما التفسير المعصوم لنصوص الشاطبي، ولا ينبغي الخروج عنهما. وليس مبررا لهذا الادعاء أن الباحث فريد الأنصاري قد قرأ الموافقات مرات عديدة، منذ اشتغاله به، في دراسته الجامعية، لأن إعادة القراءة ليست عنصر نباهة دائما، بل قد يكون مؤشرا على عكس ذلك.

ب- آلية التحقير:

هذه الآلية تستند إلى الرغبة في اتهام الخصم، والنيل منه، وتضعيف خلقه، وذلك بإمطاره بمجموعة من المواصفات السلبية، والتسلل إلى خويصة نفسه، وفضح نواياه.

---

(١) نفسه ١: ١٨٢.

(٢) نفسه.

فطه عبد الرحمن، بنظر، فريد الأنصاري متعسف في شرح المصطلحات المقاصدية لدى الشاطبي، لإثبات دعوى تأثر المقاصد بالتصوف[1]. وهو مغرب حينما أرجع مصطلح (الإرادة) إلى المجال الصوفي، ومتأثر في ذلك بمفهوم (المريد) بلغة القوم، على أساس أن علم المقاصد متداخل مع علم الأخلاق[2]. وهو متكلف بتحميل لفظ (آداب شرعية) خصوصا المعنى الصوفي، بينما هو على غير ما يميل إليه هواه[3]. فهو إذاً متبع لهواه، بل هو محرف ومدلس، بتعبير الدكتور فريد، وزاعم، وملق لحكم غليظ، واتهام شنيع في القول، بأن لكل من المقصود والقصد والمقصد أوصافا أخلاقية، ظاهرة وخفية؛ وهو إنما يقوم في عمله بانتقاء النصوص بما يخدم ظاهر هواه ! فجاء في شرحه بتقسيمات وتعريفات غريبة لا أصل لها في تراث أبي إسحاق[4]. بل هي صادرة عن ذوق لا عن علم، برغم محاولته إيهامنا أن هو ما يوجد لدى الشاطبي[5]. وقدم لنا الدكتور طه كل ذلك في شرح غير واف، بل مختلط[6].

وهذه الألفاظ لا ننسى أن الدكتور فريد الأنصاري، قد أوردها في رد مطول على الدكتور طه عبد الرحمن، في هامش الأطروحة وليس في المتن، مع أن النقاش يتمحور حول قضايا اصطلاحية ومفاهيمية شديدة التعقيد في مشروع الشاطبي.

---

(١) نفسه ١: ١٧٩.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ١: ١٨٠

(٤) نفسه ١: ١٨١.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه ١: ١٨٣.

ولعل الرغبة في الحفاظ على طهر تفسير الأنصاري لمفاهيم الشاطبي وكذا إبداعات شيوخه، ممن لم يسبقوا إليها! منع من إدخال أي عنصر غريب ومشوش على المتن الطاهر! فكان حظ طه عبد الرحمن الهامش.

وإذا كانت آلية التعالم قد كشفت عن مركبات معرفية مازالت تبحث عن ذاتها. ولم تميز بين الإفحام العلمي المحمود، والغرور الإيديولوجي المذموم. كما داست على شروط البحث وآدابه، والمناظرة وأساليبها، فإن آلية التحقير كشفت عن مركبات أخلاقية تستند إلى سلوكات عدوانية عرف بها بعض فقهاء السلف عبر التاريخ، غفر الله لهم، فتجاوزا حدودهم، واعتدوا على أعراض مخالفيهم، وألبسوا العلم الإيديولوجيا، والشرع الطائفية، فوقع في الأمة ما يعلمه الجميع من التمزق والنفور وإفساد ذات البين، وهو ما تؤدي الأمة ثمنه إلى اليوم، ومازال البعض يصر على إحياء هذا الماضي الحقير.

ج- آلية التحامل:

رغم أن الدكتور فريد الأنصاري مقتنع بأن الشاطبي، من داخل نظريته المقاصدية يؤصل للمنهج التربوي الإسلامي، وأنه ربط الضبط العقلي بالعدالة القلبية، وعمق مغزى التكاليف الظاهرة وربطها بأصولها من التكاليف الباطنة[1]، فإنه لم يسلم للدكتور طه عبد الرحمن بتداخل علم الأخلاق وعلم الأصول؛ فهو أصلا يتحفظ على مصطلح "التداخل" ويضعه بين قوسين أكثر من مرة[2]. ويصر على إلباس الشاطبي ثوبا مذهبيا ضيقا، ولكن المعطيات لم تسعفه في ذلك، مما ألجأه إلى استخدام آلية التحامل، والتي ترتكز على احتكار تفسير النصوص، والجرأة في

---

(١) التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، فريد الأنصاري ٢: ١٢٥

(٢) المصطلح الأصولي عند الشاطبي ١: ١٧٦، ١٧٤.

إصدار الأحكام وتعميمها، بل "وتقويل" صاحب النص ما لم يقل، وتحميل نصه أكثر مما يحتمل! فقد رسم فريد الأنصاري للشاطبي صورة اكبر من حجمه في نظرنا، وتجعلنا ننظر إليه كوساطة علمية صعبة التجاوز، كما لا يمكن نقده ولا الاعتراض عليه، فهو رحمه الله، من مجددي الفكر الأصولي[1]، بل هو المجدد في العلم، والمؤسس في الاصطلاح[2]، وهذا جهد لأبي إسحاق لا ينكر، لكن دعوته إلى تحقيق الجوهر الصافي لأصول الفقه[3]، ورفض خلط بعض العلوم ببعض[4]، فهم عند فريد الأنصاري على غير وجهه؛ ذلك أنه حمل دعوة الشاطبي أكثر مما تحتمل بغرض استبعاد أي تأثير صوفي أو أخلاقي في مصطلحات علم أصول الفقه، وبذلك حاول الرد على طه عبد الرحمن.

فلقد سبق أن أثبتنا بأن الشاطبي يعارض التداخل الخارجي بين علم أصول الفقه وعلم المنطق، ويقر في المقابل بالتداخل الداخلي، بل هو أنسب نموذج لهذا التداخل كما أثبت ذلك الدكتور طه عبد الرحمن.

ورغبة فريد الأنصاري في مخاصمة الصوفية وعلماء الأخلاق، والتحامل عليهم، بالتعسف في اصطناع عداء الشاطبي لهم أمر بين صريح في أبحاثه؛ فهو يريد أن يضع سدا منيعا بين علم الأخلاق وعلم الأصول، ولا يقر إلا بالقلة القليلة من الألفاظ الصوفية، التي دخلت الصلب الاصطلاحي الأصولي، على سبيل الإضافة في

---

(١) نفسه ١: ١٧٢.

(٢) نفسه ١: ١٧٦.

(٣) نفسه ١: ١٧٦.

(٤) نفسه ١: ١٧٥

شكل ضمائم لمصطلحات أخرى[1]. والأغرب من كل هذا أن الأنصاري يلزم الشاطبي بالعداء للتصوف، بل لقد ألف كتاب الاعتصام بنظر الأنصاري، خصيصا لمهاجمتهم[2] ! وشبه الشاطبي بابن تيمية في نقده للصوفية[3]، ليلبسه اللباس السلفي الرسمي.

ولما سيصطدم الدكتور فريد الأنصاري بمصادر التفكير عند الشاطبي، والتي يمثل الغزالي أبرزها، فهو سيسلك مسلك الجابري في وضع قطيعة تعسفية وليست إبستيمولوجية بين العالمين، من خلال اختلاق صراع بين الشاطبي وأبي حامد الغزالي، في تفضيل المتصوفة على سائر الفرق[4]. وعليه ففريد الأنصاري كان متحاملا من الأوجه الآتية:

١ ــ إن الشاطبي لم يعاد الصوفية وعلماء الأخلاق، بل انصفهم أكثر من أي فقيه أو عالم آخر، وكان موضوعيا في نقده وتقييمه لعطائهم الفكري والسلوكي؛ فقد مدحهم كثيرا، ودافع عن الأولياء، وأوضح المعنى الحقيقي للتصوف، ووضع أقسامه[5]. ولم يمنعه هذا من نقد التروعات الباطنية عند بعض مقلديهم، وكذا

---

(١) نفسه ١: ١٨٩.

(٢) نفسه ١: ١٨٨-١٨٩. والحقيقة أن اكتشاف الأبعاد التي من أجلها ألف الشاطبي "الاعتصام" ليس عسيرا، من خلال روايته لحكاية الإمام الشهير ابن بطة الحافظ مع أهل زمانه، فهو يرد على كل المنحرفين والمبتدعة من سدنة السلطان، وفقهاء البلاط! من المحرضين ضد العلماء الأحرار، ينظر: الاعتصام ١: ٢١-٢٢ و٢: ٣١٨.

(٣) التوحيد والوساطة في التربية الدعوية ٢: ١٣٠.

(٤) نفسه.

(٥) ينظر الموافقات ٢: ١٠١، ١٨٩، ٢٠٧، ٢٢٥، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨ و٣: ٢٤٩ و ٤: ١٧٣، ١٧٤ وينظر الاعتصام ١: ٦٧، ٧١، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٩ و٢: ٥٠٨.

مسقطي الشرع من الأولياء، وأهل الطرقية المنحرفة عموما[1]. كما انتقد المفاهيم السائدة عن الرؤيا[2]. وميز بين الكرامات والخـــوارق والأخذ بالأسباب[3]، كما أوضح أن الولاية أمر باطن لا يعلمه إلا الله[4].

٢ ــ مخاصمة الأنصاري لعلماء الأخلاق والمتصوفة، حقيقة لا تحتاج إلى كبير برهان، ولكن الغريب هو أن يخوض معركته معهم وإكراه بعض العلماء على مرافقته، كما فعل مع طه عبد الرحمن، باستدعاء أحمد الريسوني. وذهب ينسب الشاطبي إلى المدرسة التربوية السلفية مع ابن تيمية، في مقابل مدرسة التصوف برائدها أبي حامد الغزالي؛ هذه المدرسة الأخيرة التي ترسخ بنظر فريد الأنصاري الوساطة الروحية في التربية مما يحجب عن المتربي الاتصال المباشر بالنص القرآني، مصدره الأول للتربية، ويقيم بينهما حواجز من الأوراد والأحوال والمقامات[5]. ولكن في المقابل، لا يعتبر الأنصاري المفسرين وساطات لأنهم بنظره، خاضعون للنسق القرآني أو الحديثي على الإجمال! فهو بذلك يلغي حقيقة الذات المفسرة، أو الشارحة، وكذا الظروف الموضوعية، والأحوال المتغيرة، بل يلغي عقل المتربي وشعوره، ويشل قدراته على التفاعل الحيوي مع القرآن والانفتاح على آفاقه وفضاءاته؛ لأن الوساطة هي عملة واحدة، أي حاجز بين الإنسان والوحي، كان

---

(١) ينظر الموافقات ١: ٦٠ و٢: ١٨٥، ٢٢٣، ١٩٧ و٣: ٣٠٠-٣٠١ وينظر الاعتصام ١: ١١٤، ١٤٩، ١٩٣ و٢: ٢٨٤، ٣١٧، ٣٧٩.

(٢) الموافقات ١: ٥٧ و٢: ٢٠٣ و٤: ٣٤-٣٥، ٦١ وينظر الاعتصام ١: ١٨٩، ١٩٢.

(٣) ينظر الموافقات ١: ٢٦٧، ٢٦٨ و٢: ٢١١،٢٠٧،٢٠٠، ٢١٢.

(٤) ينظر: الاعتصام ٢: ٢٧٨.

(٥) التوحيد والوساطة في التربية الدعوية ٢: ١٥٢.

تفسيرا أو فقها أو غيرهما.. وكتب التفسير المتداولة اليوم بين المتدينين قد لعبت دورا سلبيا في حجب معاني القرآن عن الإنسان، وفي بث وعي تاريخي في العقل المسلم المعاصر، متجاوز وغريب عن مقصد الإسلام وحكمته. إن رفض الوساطة تحرر، والتحرر هو التسليم لله، وهو طاعته التي تستبعد طاعة البشر والخضوع لهم؛ فهو صلة جديدة بين الإنسان وبين الله أولا ومن ثم بين الإنسان والإنسان[1].

ولم يقف تحامل فريد الأنصاري على الصوفية عند هذا الحد، بل ألصق بهم انحرافات اعتقادية كبيرة، وخص السلفية وحدهم، بالتروع التوحيدي[2] بل بالحق، وغيرهم وساطة أو انحراف؛ في حين نجد أن السلفية فهم في الدين، وسلوك في التدين، ليس ملزما، بالضرورة، لكل المسلمين.

كما أن صفة السلفية ليست ملزمة لحركة الإسلام المعاصرة اليوم، بل إنا نذهب إلى أن غلبة هذا الطابع السلفي على الحركة الإسلامية المعاصرة، كان وسيبقى عنصر إعاقة وتعطيل، لأدائها الفكري والسلوكي، ومؤثرا سلبيا على قدرتها في المدافعة والجهاد في الحياة. ولكن إلى عكس هذا الرأي يذهب الدكتور فريد الأنصاري لما يعتبر الأساس السلفي لحركات الدعوة المعاصرة مكسبا لحركة الوعي الإسلامي الحديث، الذي بنت عليه مشروعها، واستأنفت في إطاره عملية إعادة التشكيل التربوي[3]. وهذا اختيار إيديولوجي صريح وليس قاعدة علمية صارمة.

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيغوفيتش: ٣٩٦.

(٢) التوحيد والوساطة في التربية الدعوية ٢: ١٥٣.

(٣) نفسه ٢: ١٥٤.

٣ــ لم يكن إذاً الدكتور فريد الأنصاري، في نقده لطه عبد الرحمن، يصدر عن معطيات علمية موضوعية، بل كان يمثل حساسية سلفية متوترة، وشرسة في أحيان كثيرة. هذا التروع الفكري السلفي هو الذي حاول أن يؤصله معرفيا في بحوثه التربوية، أو منهجيا في قراءته للإمام الشاطبي.

ذلك أن الذي يتشبث بالأدوات المنهجية الإجرائية، مما أنتجه العلماء في إطار العلوم الشرعية[1]، من غير انفتاح حقيقي على مستجدات البحث في العلوم والمعرفة والمناهج، لن يقبل أي جديد يخرج عن سقف السلف، وتلكم هي الوساطة المنهجية، وهي أخطر الوساطات!

ورغم هذه الصرامة التي ميزت أسلوب فريد الأنصاري في نقده للدكتور طه عبد الرحمن، أو حمله على الأخلاقيين والمتصوفة، فلن يعدم الباحث تأثر الدكتور فريد الأنصاري نفسه، سواء في أشعاره أو في أفكاره بمصطلحاتهم. بل إن رغبته الملحاحة في استبعاد التصوف لا ينسجم مع بعض النقول التي أوردها على سبيل الموافقة والتزكية، تذهب إلى أن الأخلاق والتصوف جزء أصيل من أجزاء الفقه[2]. فهو إذاً ينتمي إلى البنية الداخلية للعلوم الإسلامية، مما يجعل عملية التشكيك في التداخل الداخلي بين العلوم الإسلامية، سلوكا غير علمي وغير منهجي من جهة، ومن جهة أخرى، سلوكا لا واعيا، يخدم التصورات التجزيئية والتفاضلية في المعرفة الإسلامية، ذات التروعات العلمانية المدمرة.

والطريف أيضا أن فريد الأنصاري لم يفلت من سلطان الخطاب الأخلاقي، أو الصوفي، مهما حاول؛ فإذا كان طه عبد الرحمن يصدر عن ذوق لا عن علم، فإن

---

(١) نفسه ٢: ١٦٤.

(٢) نفسه ١: ١٢٦.

فريد الأنصاري نفسه يدعو إلى انفتاح العقل على التجارب، العقلية والذوقية، على السواء، بشرط وضعها في موضعها الطبيعي ألا وهو المرجعية الإجرائية، وعدم المنازعة في مصدرية القرآن والسنة[1]. كما لم يجد الدكتور فريد حرجا في استخدام مصطلحات ومفاهيم أنتجها عقل أخلاقي كبير هو طه عبد الرحمن من غير إحالة عليه ! ذلك انه دعا حملة المشروع الإسلامي الحديث إلى الاستعداد لتسديد العقل بقصد الشارع، فلا يبقى مجردا وإنما يصير مؤيدا، فهو إذاً يجعل المعنى الأخلاقي للعقل هو المؤطر الحقيقي وليس المعنى الفقهي.

فمصطلحا التسديد والتأييد العقليان، اللذان أبدعهما طه عبد الرحمن، وفصل الحديث فيهما في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"، لو استثمرهما فريد الأنصاري بشكل معمق وموضوعي، لأعاد النظر في كثير من أحكامه التي تضمنها بحثه "التوحيد والوساطة في التربية الدعوية"!

و لم يخف الدكتور فريد الأنصاري، على كل حال، إعجابه بالدكتور طه عبد الرحمن، في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، حيث نعى على الكتاب العرب استيرادهم للمصطلحات الغربية، واستعمالها في التعبير عن قضايا الفكر الإسلامي، فبادر إلى إبداع اصطلاحاته الخاصة به[2].

فإذا كان الإبداع الاصطلاحي ميزة طه عبد الرحمن، وعنصر قوة في الخطاب المعرفي الإسلامي المعاصر، فلماذا يؤاخذ وينتقد بحدة في تقسيماته واصطلاحاته عند قراءة الشاطبي؟

---

(١) نفسه ١: ١٦٤.

(٢) أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري: ١٦٦-١٦٧.

أعتقد أن الدكتور فريد الأنصاري في حاجة إلى إعادة النظر والقراءة والتأمل في أحكامه وتقديراته، بناء على معطيات علمية ومنهجية موضوعية، واستبعاد أي نزوع مذهبي ضيق، لأن ذلك لا يخدم البحث العلمي في الفكر الإسلامي المعاصر، بل يتيح الفرصة للمتربصين، لتعميق الهوة بين الباحثين الإسلاميين، وتضييع جهودهم في الردود والمساجلات.

المبحث الثاني:

الجهاز النظري لدراسة الاستدلال عند الشاطبي

١ ـ نموذج النظرية الحوارية:

ظهرت توجهات منطقية جديدة لا صورية منذ نهاية الستينات، أدركت قصور المنطق الصوري في شكله التقليدي الأرسطي والرواقي، أو في شكله المعاصر كحساب للقضايا وللتوابع الصدقية، أي في شكله الرياضي. كما وقفت عن عجزه أن يكون أداة مفيدة في وصف وتفسير الظاهرة التدليلية كما تتجلى فعلا في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وفي التفاعل الحجاجي، العلمي أو العادي بشكل خاص.

والخلاصة أن المنطق الرياضي لا يمكنه أن ينفع في دراسة تدليل وتفاعل حجاجي لا يمكن تصور وجوده بدون ذوات وبدون لغة تتواصل بها هذه الذوات[1]. وعلى هذا الأساس قامت دراسات معرفية ومنهجية حديثة، تجاوزت منطق البرهان الصناعي، وسعت إلى تأصيل خطاب تداولي طبيعي، استثمر ما زخر به التراث الإسلامي القديم من أساليب البحث في آليات الخطاب، وطرق التدليل.

---

(١) ينظر: المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم، حمو النقاري ٢: ٤٧٤.

ولقد أثبت الدكتور طه عبد الرحمن، أن المنهج الأصولي منهج تداولي، يعتمد في استدلاله المناظرة[1]. كما أن طريقة المناظرة الجدلية تشمل كل مناحي الفكر الإسلامي، وأغلب المعارف الإسلامية آخذة بمسلك المناظرة الجدلي[2].

ولدراسة الاستدلال في الخطاب الأصولي أصبح لزاما على الباحث الوعي بجوهر الخطاب الذي هو خطاب طبيعي استثمر مسالك الحجاج لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بتحصيل الإقناع والدفع إلى العمل[3].

ولقد وظف عالم الأصول المناظرة لوعيه الحاد بأنها تفاعل طبيعي بين بني البشر يكون القصد منه هو معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، كما قال أبو الوليد الباجي في كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج"[4]. فالمناظرة إذاً، أسلوب حجاجي فعال، ارتقت في الفكر الإسلامي إلى مرتبة العلم المنظم، الذي يبين وجوه نصب الموانع ووجوه التخلص منها، وبالتالي يستطيع الناظر باستثمارها أن يسلم من المعارضات ليستوفي نظره[5]. ويرجع ابن خلدون قلة الاعتناء بعلم المناظرة وهجرانها إلى فشو الجهل ونقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية[6]. ولقد ازداد إهمال منهج المناظرة، حتى ابتليت المعرفة الإسلامية بكتابات سردية، تفتقد

---

(١) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٦١.

(٢) نفسه: ٦٥.

(٣) نفسه: ٦٠.

(٤) المنهج في إنشاء المعارف الكلامية.. ٢: ٣٨١.

(٥) نفسه ٢: ٣٥١.

(٦) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٨.

الإحكام، وتفتقر إلى الأدلة. بل أصبح يتبرم من كل كتابة متينة، تسلك مسلك أهل البحث والمناظرة، بدعوى الغموض والتعقيد! وعليه فالخطاب الإسلامي اليوم في أمسِّ الحاجة إلى إحياء منهج المناظرة، وسلوك مسلك الاستدلال في الكتابة والمدافعة.

وكان الدكتور طه عبد الرحمن رائد إحياء منهج المناظرة في الفكر الإسلامي المعاصر. واعتبر كتابه الفريد "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" فتحا في الكتابة الاستدلالية، نبه الكثير من الباحثين للاهتمام بهذا المسلك، وإنجاز دراسات أكاديمية وبحوث متخصصة في الاستدلال والمناظرة.

ورغم أن الدكتور طه عبد الرحمن يعتبر علم الكلام هو أكثر العلوم الإسلامية أخذا بمنهج المناظرة «حتى كان أحق بأن يسمى بعلم المناظرة العقدي»[1]، فإن علم أصول الفقه كان أيضا آخذا بهذا المنهج؛ فقد وقع له تداخل داخلي متين، كما رأينا، مع علم الكلام.

فعالم أصول الفقه أيضا من الوجهة الاستدلالية: معتقد وناظر ومحاور. واكتشاف "منهج المناظرة" في الخطاب الأصولي، بنظر طه عبد الرحمن، يساعدنا على تجديد كشف وفهم التراث الإسلامي، وتحليل نصوص المناظرات ومن ثمة تغيير كثير من الأحكام التي غرسها تسلط عقلانية ديكارت على الفكر الأوربي عامة والفرنسي خاصة[2].

وتفرد الدكتور طه عبد الرحمن في إحياء وتطبيق منهج المناظرة، هو الذي حفزنا لاستثمار نموذجه المنهجي الذي قدمه في أصول الحوار، معتقدين، بأنه يصلح

---

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٦٥-٦٦.

(٢) نفسه: ٦٨-٦٩.

لمقاربة خطاب الإمام الشاطبي، الذي يظهر في مشروعه مناظرا ومتفاعلا مع قارئه؛ فهو لا ينكر غيره، ولا ينظر بمفرده، وهذا ما يمكن رصده من خلال الآليات الخطابية والاستدلالية التي يستخدمها.

فقد ميز طه عبد الرحمن بين ثلاث مراتب للحوارية هي: الحوار والمحاورة والتحاور.

ففي مرتبة الحوار، قدم نموذجا نظريا أسماه "النظرية العرضية للحوارية"، أي أن الحوار يعتمد "العرض" كآلية خطابية. والعرض، عند طه عبد الرحمن هو: «أن ينفرد "العارض" ببناء معرفة نظرية، سالكا في هذا البناء طرقا مخصوصة يعتقد بأنها ملزمة "للمعروض عليه"، فالعرض في هذه الحالة "ادعاء"»[1]! والنظرية العرضية للحوارية يمكن رصدها في نموذجين صوريين؛ نموذج إعلامي يسمى "البلاغ" ونموذج منطقي يسمى الصدق؛ فالأول يظهر فيه الناقل إليه والمنقول إليه بمظهر عالمين تقنيين متبايني الوظيفة، فالأول "يعقد" والثاني يحل، عبر قناة متفق عليها[2]. أما نموذج الصدق، الصوري، فهو يفيد أن صدق الجملة قائم في تحصيل شروط صدقها[3].

وتعتمد النظرية العرضية للحوارية البرهان، منهجا للاستدلال، بكل ما يتميز به من خصائص صورية، تجريدا ودقة وترتيبا، هي أقرب إلى نظام الحاسوب. وتشتغل آلية "العرض" بشكل نموذجي في الحوار الفلسفي" و"الحوار العلمي". فالحوار الأول

---

(١) نفسه: ٣١. ينظر معنى فعل الادعاء، في: المنهج في إنشاء المعارف الكلامية، ٢: ٣٥٠.

(٢) نفسه: ٣٢.

(٣) نفسه: ٣٣.

حقيقي، فيه عرض للنتائج على "المعروض عليه"[1]، والثاني تشبيهي، فيه تظاهر باشراك المعروض عليه في طلب المعرفة أو إنشائها[2]. وقد وجهت لهذه النظرية العرضية للحوارية، انتقادات كثيرة؛ فهي تختزل اللغة في عرض المعلومات، من غير انتباه لشروط الاستعمال. والبرهان يقطع الصلة بأسباب إنشاء الخطاب وفهمه وإلغاء دور المعروض عليه في العرض، إذاً كان العارض عالما[3]، أي في الحوار العلمي، والتصرف في كل ظهور حواري للمعروض عليه، بما يخدم العرض، إذاً كان العارض فيلسوفا[4]، أي الحوار الفلسفي. وخلاصة النظرية العرضية للحوارية، أن العارض يمحو المعروض عليه لينمحي هو بدوره.

أما مرتبة "المحاورة" فقدم لها الدكتور طه عبد الرحمن نموذجا نظريا أسماه "النظرية الاعتراضية للحوارية"؛ أي المحاورة التي تعتمد "الاعتراض"، وهو أن يرتقي "المعروض عليه إلى درجة من يتعاون مع "العارض" في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، ملتزما في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع[5].

ومن خلال هذا التعريف حصر الدكتور طه "للاعتراض" الخصائص الآتية: فهو استجابي، يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه، وهو فعل إدباري، لا إقبالي، يتعلق بما سبق من الكلام لا بما يأتي منه، وهو فعل استشاري لا

---

(١) نفسه: ٣٤.

(٢) نفسه: ٣٥.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه: ٣٦.

(٥) نفسه.

استبدادي، وهو فعل تقويمي، وهو فعل تشكيكي، وهو فعل سجالي. ولا تستقيم للاعتراض هذه الخصائص، إلا إذا كان مرجعه هو مرجع قول العارض، ومنطوقه متصلا بمنطوق قول العارض، وغرضه مفاعلا لغرض هذا القول، و"حجيته" معاكسة في قوتها لحجية قول العارض، والتدليل عليه وتوجيه هذا التدليل تابعان لتدليل قول "العارض" وتوجيهه لدليله[1]. و"النظرية الاعتراضية للمحاورة" يمكن رصدها من خلال نموذجين، هما نموذج "الإبلاغ" ونموذج "القصد". فالنموذج الأول يقوم على بنية مستترة في كل قول أيًّا كان، يقدر فيها القائل لهذا القول والمقول له[2]. وأما النموذج الثاني فيقتضي تأسيس الدلالة اللغوية على قصود المتكلمين، أي أن قصد القائل هو: نهوض "المقول له" بالجواب، وتعرفه على هذا القصد، وأن يكون انتهاضه بالجواب، مستندا إلى تعرفه على قصد القائل[3].

وتعتمد النظرية الاعتراضية للحوارية "الحجاج"، منهجا للاستدلال، وهو أوسع وأغنى من بنيات البرهان الضيقة. والسبيل الاحتجاجي في الاستدلال، أي الذي يعتمد منهج الحجاج، يعمل فيه "المحاور" عند بناء نصه على الجمع بين الصور الاستدلالية ومضامينها، كما يطوي الكثير من المقدمات والنتائج، ويفهم من قوله أمورا غير تلك التي نطق بها، ويذكر دليلا صحيحا على قوله من غير أن يقصد التدليل به، ويسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها، كل ذلك لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات

---

(١) نفسه: ٣٧-٣٨.

(٢) نفسه: ٣٨.

(٣) نفسه: ٣٩.

موجهة ومطالب إخبارية وأغراض عملية[1]. ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أن أبلغ النصوص التي يظهر فيها اشتغال آلية "الاعتراض" هي المناظرة، كما عرفها الأقدمون، وكذا "التناص" في السيميائيات الأدبية. ولما كانت المناظرة اقرب إلى كشف ذلك الاشتغال من التناص، فقد سماها بالمحاورة القريبة، والتناص بالمحاورة البعيدة. فالمناظرة، إذاً، هي النظر من جانبين في مسألة لإظهار الصواب فيها. فالمناظر يكون عارضا أو معترضا، ويكون لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره سعيا لاقناعه، او الاقتناع برأيه. وتمتاز المناظرة عن الحوار، علميا كان أو فلسفيا، بتقابل "العارض" و"المعترض" لإنشاء نص "المناظرة" منطوقا ومفهوما. أما التناص فهو تعالق النصوص بعضها ببعض، وكون هذا التعالق ظاهرا أو باطنا[2].

وقد وجهت انتقادات للنظرية الاعتراضية للحوارية؛ إذ ليس هناك تفاعل حقيقي بين العارض والمعترض، ولا يتقاسمان مناصفة المبادرة والتوجيه، في النموذج الإبلاغي. وأمـــا "نموذج القصد" فرغم وصفه الدقيق " للقصد" وهو أحد أركان القول، فإن تكاثر القصود ليس شرطا ضروريا ولا كافيا لتحصيل "التقاصد" بين القائل و"المقول له"[3]. وأما التناص، فإن نص الغير لا يسد مسد المعترض، كما أن "المناظرة" قد تتعرض للتحريف في الغرض والتزييف في المناهج، فلا يقع التفاعل التام بين المتناظرين[4]!

---

(١) نفسه: ٤٠.

(٢) نفسه: ٤١-٤٢.

(٣) نفسه: ٤٢

(٤) نفسه: ٤٣.

وأما مرتبة "المحاورة" فقد قدم لها الدكتور طه عبد الرحمن نموذجا نظريا اسماه "النظرية التعارضية للحوارية"، وهي التي ترتكز على آلية خطابية تدعى "التعارض" وهو «أن يتقلب المتحاور بين "العرض" و"الاعتراض" منشئا لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحث على العمل»[1].

ويقوم على ثلاث قواعد هي:

أ- لا تنص على شيء وأنت لا تقصد تخصيصه.

ب- لتسلك طرق التقابل في تشقيق الكلام.

ج- لتستحضر في أقوالك إمكان الاعتراض عليها.

فالمتحاور من خلال هذه القواعد ينشق إلى ذاتين؛ واحدة عارضة، والأخرى "معترضة"، فهو يتزاوج عند كل قول من أقواله[2]. وتستند "النظرية التعارضية للحوارية" إلى نموذجين أحدهما تبليغي، والآخر تفاعلي؛ فالأول يقوم على أسبقية العلاقة التخاطبية بين المتكلم والمخاطب، أي أن يشرك المتكلم معه المخاطب في إنشاء كلامه، كما لو كان معه يسمع وينطق[3]! وأما الثاني فهو الذي يخرج فيه المتحاور عن نفسه إلى الغير ليقوم بكل وظائفه من خلال الاعتراض، الذي هو: النهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات، والمعارضة هي هذا الاعتراض وقد ذهب بهذا التفاوت إلى أقصاه مقيما "الذات" و"الغير" طرفين متساويين في تجربة المتحاور الخطابية[4].

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه: ٤٤.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه: ٤٦.

وتعتمد "النظرية التعارضية للحوارية" في الاستدلال"، طرق التحاج" وهي أساليب استدلالية تلتزم مبدأ المراتب وتجنح إلى التناقض. فالتحاج هو أن يثبت «المتحاور قولا من أقاويله بدليل ثم يعوج إليه ليثبته بدليل أقوى. وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر أو أن يثبت قولا بدليل ويثبت نقيضه بعين الدليل»[1].

واعتبر الدكتور طه عبد الرحمن أن اتجاهي "التناظر الرأسي" و"التناظر الأفقي" من الاتجاهات التداولية التي اعتمدت آليات في تحليل النص قريبة من آلية "التعارض"؛ فالاتجاه الأول أي "التناظر الرأسي" يتقلب فيه المتحاور في أحوال كثيرة في محل واحد ووقت واحد[2]. وأما الاتجاه الثاني أي "التناظر الأفقي" فيقوم على مبدأ تعدد أفعال المتكلم في القول الواحد واختلاف ذوات المتكلم وذوات المخاطب باختلافه؛ فقد نميز في المتكلم بين ذوات مختلفة، كما نميز في المخاطب بين من ينقل إليه كلام المتكلم ومن يشهد هذا النقل ومن يلزمه فعل التكلم[3]. فمن خلال آلية " التعارض" وأسلوب "التحاج" يحصل التكاثر والتداخل للذوات، مما يعزز امتلاك المتحاور لآليات التوجيه والتأثير، وفتح اتجاهات خطابية، وآفاق توليدية في النص[4].

وخلاصة القول في مراتب الحوارية، انا نجد في الحوار، إقصاءً لـــ"لمعروض عليه" كما قد يقصى "العارض" نفسه خضوعا لشرط البرهان. أما المحاورة ، فرغم

---

(١) نفسه: ٤٦-٤٧.

(٢) نفسه: ٤٩.

(٣) نفسه: ٥٠

(٤) نفسه: ٥١.

إشراك الغير المعترض في إنشاء النص، والتوسع في آفاق الاستدلال بإحلال الحجاج، محل البرهان، فان التفاعل الحقيقي لا يحصل بين المحاور ونظيره. هذا التفاعل الذي نجده يتحقق في "التحاور"؛ لما تتساوى عند المتحاور حقوق نفسه مع حقوق غيره في تكوين النص[1]، وهذا هو أعلى مراتب الحوارية. وسنعمل الآن على كشف مراتب الحوارية في خطاب الشاطبي، لرصد مستويات الاستدلال وآلياته في مشروعه.

٢ – تداخل مستويات الاستدلال عند الإمام الشاطبي:

دعا الشاطبي إلى تنقية علم أصول الفقه من مجموعة من المباحث التي يعتبرها دخيلة، ولا تنبني عليها، بنظره، فروع فقهية أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونا في ذلك[2]؛ كقضايا العربية، من اشتقاق، وأصل الألفاظ وغيرها[3]. لكنه عند حديثه على ثقافة المجتهد، تحدث عن علوم كثيرة متداخلة ومتعاونة، ملزم المجتهد بتحصيلها، إن على سبيل الإحكام أو على سبيل الإحسان، مما تعلق بمسألته[4].

ورغم موقف الشاطبي السلبي، كما ذكر سلفا، من تداخل علم الأصول مع المنطق، والعلوم الأجنبية عامة، فهو يقر بتداخله الداخلي مع كثير من العلوم. ويكفي أن رؤيته المعرفية الأصولية تقوم، أو قل تتأسس على الربط الوثيق بين علم الأصول، والعمل، والسلوك والأخلاق. ولا يجد الباحث كبير عناء لإثبات هذه

---

(١) نفسه.

(٢) الموافقات ١: ٢٩.

(٣) نفسه ١: ٥٧.

(٤) نفسه: ٣٢.

الدعوى[1]. وهذا التداخل ليس فقط في مضامين هذه العلوم، بل حتى في آلياتها؛ فالشاطبي، ما فتئ يميز بين آليات العلوم أو ما يسميه أدوات الفهم واستخراج الفوائد[2]، ومضامين العلوم؛ كما نجد في العلوم المضافة إلى القرآن؛ ككلام النبوة، وما هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزال القرآن، وخطاب الخلق به. وجعله عربيا يدخل تحت نيل أفهامهم[3].. كما ميز بين العلوم الأصول، والعلوم التوابع[4] ويلحظ الباحث أيضا قدرة الشاطبي الكبيرة على ضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم، مما يحول "الموافقات" إلى موسوعة مصطلحية ثرية، تدعم ما سبق أن ادعيناه من أن الشاطبي كان ينظر للعلم، ويضع أصول فلسفته، على هامش مباحثه الأصولية المعروفة. فالبحث في المسألة المصطلحية عند الإمام الشاطبي لا ينبغي أن يقف عند حدود الإحصاء والوصف، أو حتى التحليل في إحدى مستوياته، بل لابد من جعل المسألة المصطلحية جزءا وثيق الصلة بنظرته المعرفية للعلم وفلسفته، وكذا رؤيته المنهجية لآليات هذا العلم وأدواته[5]. كما أن رصد الآليات الاستدلالية عند

---

(١) نفسه ١: ٣٥، ٤١، ٤٩، ١٢٦ و٤: ١٧٢-١٧٣.

(٢) نفسه ٣: ٢٨٠.

(٣) نفسه ٣: ٢٨١-٢٨٢.

(٤) نفسه ٣: ٢٨٥.

(٥) تنظر نماذج من التحديدات الاصطلاحية، من مثل: العلة والسبب والمانع، والعزيمة والرخصة، والمعاملات، ومقصود التاريخ، والمعنى الاصطلاحي والمعنى التبعي، ومعنى الاستدلال، والمقاصد التابعة، وتحقيق المناط، والحديث، والمجتهد، والاجتهاد الواسع، وحكم الناس وحكم الله، وغيرها في الموافقات ١: ١٩٦-١٩٧، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦ و٢: ٨، ٩، ٢٤، ٧٢، ٧٥، ٨٠، ١٣٦، ٢١٦ و٣: ٣١، ٥١، ٥٥، ٩٢، ١٠٢، ٢٠٤، ٢٩٢ و ٤: ٦٥، ١٥٩ والاعتصام ١: ٢٨.

الشاطبي لا ينبغي فصله عن رؤيته التداخلية للعلوم مما يساعد على تداخل هذه الآليات الاستدلالية فيما بينها. والاستدلال في حد ذاته فاعلية متشعبة، تتشابك فيها مستويات من الأدلة والصور والأمثلة، وتندمج فيما بينها لتكون مستويات مختلفة من حيث القوة والوثاقة[1]. فليس هناك إذاً ما يمنع من اندماج الآليات الاستدلالية واتصالها في الممارسة العقلية والحوارية الفعلية[2]. وإذا كان الدكتور طه عبد الرحمن قد ميز بين ثلاث مراتب للحوارية، قدم لكل مرتبة نموذجها النظري، ومنهجها الاستدلالي، وشواهدها النصية، مما قد يوحي بأن هذه المراتب منفصل بعضها عن البعض بل ومتناقضة، فإنا نذهب إلى أن هذه المراتب الحوارية، قد نجدها عند المفكر الواحد، أو في النص الواحد.

فبنظرنا، مثلا، مستويات الاستدلال متداخلة في خطاب الشاطبي، بين البرهان والحجاج والتحاج، من خلال تقلبه في أحوال خطابية متعددة. كما أن نصه، كما سنتبين، يحتوي مستويات حوارية متعددة ومتداخلة. إلا أن هذا الادعاء، لا يلغي تفرد علماء الأصول، من أهل البحث والمناظرة في بحث مختلف آليات الرد ووضع أركانها وضوابطها[3]، مما يصلح أن يستثمر اليوم في أعمال أصيلة تساهم في الاجتهادات المعاصرة التي تشرف على الحوار وعلى التواصل اللغوي بصفة عامة، بمنظار منطقي، بل والتي تحاول رد المنطق الطبيعي إلى منطق المناظرة[4]. كما

---

(١) «الاستدلال:مستويات في القوة والوثاقة»، بناصر البعزاتي، ضمن آليات الاستدلال في العلم: ١٩.

(٢) نفسه: ١٨.

(٣) المنهج في إنشاء المعارف الكلامية.. ٢: ٣٦٥. ينظر: أدب المستدل والآداب المختصة بالمعترض وترتيب حقوق السائل المعترض، في ٢: ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٨.

(٤) نفسه ٢: ٥١٣.

استطاع الأصوليون بمنهجهم المناظراتي، تجاوز جدل الفلاسفة المقلدين، من حيث القيم الرافدة التي تشكل قيما خلقية وأدبية للتفاعل الحجاجي[1]. وهذا ما يسير إليه الدرس المنطقي المعاصر[2]. ولكن هذا لم يمنع بعض الأصوليين، كالشاطبي، من استثمار آليات الاستدلال البرهاني، للوصول إلى مبتغاه في الإقناع، أو في الاعتراض، ولكن ليس إلى الحد الذي يجعل هذه الآلية الصناعية مهيمنة على منهجه في الاستدلال بكامله كما يدعي بعض الباحثين، كالجابري مثلا. ذلك أنه لا يمكن اختزال الفاعلية الاستدلالية في أي بناء صوري قار[3]. كما أن الاستدلال تتداخل فيه عوامل كثيرة من قبيل المكونات الشخصية للمستدل. كما تلعب الذاكرة الجماعية أدوارا في شحذ القدرات الإدراكية والاستدلالية للأفراد، أي أن الاستدلال يتفاعل مع سياقه[4]، وكذا مقامه. وبما أن الاستدلال كلام ومراتب حوارية، فمن اللازم أن تتشابك في بنيته المعطيات الصورية بالمعطيات اللسانية التداولية، بمعطيات أخرى خطابية وبلاغية وجدلية[5]... كل هذا يدفعنا إلى ادعاء تداخل آليات الاستدلال عند الإمام الشاطبي.

---

(١) نفسه ٢: ٥٠٤ وينظر أيضا ٢: ٤٧١.

(٢) نفسه ٢: ٤٧٢.

(٣) «الاستدلال: مستويات في القوة والوثاقة»، بناصر البعزاتي: ٢٦.

(٤) نفسه: ٢٦-٢٧.

(٥) ينظر: «الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجا»، حمو النقاري، ضمن آليات الاستدلال في العلم: ١٤٠.

المبحث الثالث: بعض آليات الاستدلال عند الشاطبي

تقديم:

لن نتقيد في عملنا التطبيقي هذا، بتحديد بعض علماء أصول الفقه لمفهوم ضيق للاستدلال؛ وهو مجموعة من الأدلة التي لا تستند على نص ولا إجماع، أو قياس؛ كسد الذرائع، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، والعرف[1]... ولكن الاستدلال الذي نقصد هو مجرد استعمال الأدلة، أو إقامتها؛ فالدليل هو ما يرشد إلى شيء، من حيث اللغة. أما من الناحية المعنوية والاصطلاحية؛ فهو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[2]. ولهذا فالشاطبي، لما قدم في مشروعه مجموعة من الأفكار والاعتقادات وأصدر مجموعة من الدعاوى، فإننا سنحاول رصد الأدلة التي استعملها أو أقامها لتحقيق غايته في الإقناع والتأثير والتوجيه. وسنقف عند مستويات الاستدلال بحسب مراتب الحوارية في خطابه.

١ ـ الاستدلال البرهاني:

يوظف الاستدلال البرهاني، كما سبق ذكره، لبناء معرفة نظرية، يكون فيه العارض، العالم، متفردا ومعتقدا بإلزامية معرفته "للمعروض عليه". هذا الأخير الذي يقتصر دوره على التلقي، والاستجابة لأوامر العارض "العالم".

فالشاطبي في هذه الحالة التي يستخدم فيها الاستدلال البرهاني، يلقي بمعطيات ومعلومات من غير مشاركة المعروض عليه، ولا حتى افتراض الاعتراض على فكرته، مادام هو في بنائه الاستدلالي البرهاني قد أكثر القيود لتخليص عرضه من

---

(١) مدخل إلى أصول الفقه المالكي، محمد المختار ولد اباه: ٨٨.

(٢) ينظر: معنى الاستدلال بدقة وتفصيل في فقه الفلسفة ١، الفلسفة والترجمة، طه عبد الرحمن: ١٧٥-١٧٦.

فكرته، مادام هو في بنائه الاستدلالي البرهاني قد أكثر القيود لتخليص عرضه من الاحتجاج، أو تدخل المعروض عليه. وهذا الوثوق هو الذي لا يمنعه من القطع والحسم في قضايا عديدة؛ لما يقول: والأدلة على هذا تنتهي إلى القطع[1]. أو لما يلزم "المعروض عليه" بحجية الصحابة في جميع القضايا[2]، أو لما يتوصل إليه بعقله، وبمحض تخريجه[3]. ولا يخرجه من طابعه البرهاني الأحادي نقده لأهل العقل في إحدى مراحل استدلاله[4]. ويقدم نتائج تجربته على أنها العموم والاطراد والثبوت من غير زوال[5]. ويقيم الشاطبي استدلاله البرهاني أيضا على أساس التقسيم المنطقي[6]، رغم تبرمه، في إحدى اللحظات من أهل التقسيم والتفريع[7]. أما السلف فيتحولون مع الشاطبي إلى آلية استدلالية ملزمة[8]، بل ومهيمنة على التفسير والفهم، مما يلغي أية مبادرة للتفكير، أو رغبة في النقد والتجاوز، بل لا يسمح "للمعروض عليه" أن يرفع صوته فوق أصواتهم. بل إن هذه الآلية السلفية،

---

(١) الموافقات ١: ١٤٣.

(٢) نفسه ٣: ٢٥١، ٢٥٣ و ٤: ٥٧.

(٣) نفسه ١: ١٤٠، ١٤٢-١٤٣، ٢٠٤، ٢٣١ و٢: ١٧، ٩٧، ١٨٧، ١٨٨، ٢٥٣، ٢٨٦ و ٤: ١٧٨-١٧٩ والاعتصام ١: ٣٥، ٣٦، ١٠٥.

(٤) الاعتصام ٢: ٣٠٣.

(٥) الموافقات ١: ٥٠، ٥٤، ١٤٠ و٢: ١٩١ و٣: ٢٦٤-٢٦٥ و٤: ٢٣٩.

(٦) نفسه ١: ٧٦، ١٤٥، ٢١٨، ٢٣٠ و٢: ١٤، ٣٨، ١٢٠، ١٥٥، ٢٠٧ و٣: ٥، ٣١، ٦٦ و٤: ٢٤٧.

(٧) نفسه ٣: ٦٢.

(٨) الموافقات ١: ٣٥، ٤٠، ٦٥، ٨٣ و٣: ٤٥، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٧، ٧٣، ٧٤، ٢٨١، ٣٠١، ٣٠٦، ٣١٧ والاعتصام ١: ٦٥، ١٤٨ و٢: ٢٨٣، ٢٩٢، ٣١٧، ٤٠٥.

قد تتماهى في إحدى اللحظات مع آلية استدلالية برهانية أخرى هي آلية الشرع[١]. ورغم أن الشاطبي قد نبذ التقليد[٢] ورفض الإمعة، ولو كان اتباع السلف أو مذهب مالك[٣]، وعمل على تقييد آلية السلف[٤]، فإن الطبيعة البرهانية الصارمة للاستدلال بالسلف والشرع والصحابة، كرس فقه الطاعة والخضوع[٥]، وقتل أي تفاعل بين العارض والمعروض عليه، وغلق باب التفاكر والاجتهاد[٦]. بل إن هذه البرهانية الحادة، ولدت آلية نقيضة وسلبية، وهي آلية التحامل والهجوم على المخالفين واتهام العلماء[٧]. فليس عسيرا كشف تحامل الشاطبي على المعتزلة[٨]، وتحيزه ضد الشيعة[٩]، وطعنه في المؤرخين[١٠]، والتهجم على آخرين ممن قد يسمون أهل بدعة وتحريف؛ فيدعو إلى إذلالهم، وعدم توقير مجالسهم[١١]، مما يزرع بذور التوتر والاضطراب في بنية المجتمع الفكرية والنفسية. وهذه الحملات

---

(١) الموافقات ١: ٢٠٤، ٢٣٠.

(٢) نفسه ١: ١٧، ٦١ والاعتصام ١: ١٩، ٢٠، و٢: ٤٠٢، ٥٠٧، ٥١٣.

(٣) الاعتصام ٢: ٥١٥.

(٤) نفسه ٢: ٥١٤.

(٥) الموافقات ٢: ٢٥٣.

(٦) نفسه ١: ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٦٨، و٣: ٣١٧ و٤: ٦٧ والاعتصام ٢: ٣٦٦.

(٧) الموافقات ٣: ٥٦ والاعتصام ٢: ٤٠٥، ٤٥٩.

(٨) الموافقات ٢: ٢٣، ٣٥، ١٣١ والاعتصام ١: ٥٥، ١٠٦، ٥١١.

(٩) الموافقات ٤: ٥٨.

(١٠) الاعتصام ٢: ٣٣١.

(١١) نفسه ١: ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٩، ٨٠، ٨٤.

من التحامل والتحيز بدورها تكون مؤسسة على خلفيات استدلالية برهانية، يعتقد العارض العالم برسوخها؛ كخلفية الإجماع! فرغم أن الشاطبي قد نقل قولة أحمد بن حنبل المثيرة: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»[1]! فإن سيف هذا الإجماع ظل مسلطا على رقبة المعروض عليه، بتعابير مختلفة؛ إجماع الأمة، وإجماع العلماء، وإجماع التابعين[2]... ولا يسمح بحسب منطق الاستدلال البرهاني، بالتساؤل، بله الرد والاعتراض؛ فهل الإجماع حقيقة أم خرافة؟ ألا يمكن النظر في اعتبار الإجماع من الأدلة الشرعية؟ أليس الإجماع أداة سياسية استخدمت ضد أي موقف نقدي لسلطة الحاكم ولممارسات وسياسات الحكم؟ وكذا لمواجهة رأي المخالفين في المجال السياسي؟ ألم يؤد القول بحجية إجماع الفقهاء إلى تعطيل الفقه الحضاري في المجال الحياتي العام[3]؟ ثم ما قيمة إلزام المعروض عليه بالإجماع، والشاطبي لا يعتبر منكر الإجماع والقياس كافرا[4]؟! واستثمر الشاطبي منهج الاستقراء، كآلية استدلالية برهانية، ملزمة نتائجها للمعروض عليه، وكانت هذه الآلية أكثر حضورا في مشروعه، حتى ظن بعض الباحثين أن هدف الموافقات هو تأصيل الاستقراء[5]، ووضع معالم منهجية له[6]، والاستدراك على تطبيقات الأصوليين قبله كالجويني

---

(١) نفسه ١: ٢٦٢.

(٢) الموافقات ١: ١٤٤ و٢: ١٨٧، ٢٩٢ و٣: ٢١١ والاعتصام ٢: ٣٧٣.

(٣) ينظر: «مقاصد الشريعة»، حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان التاسع والعاشر ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م: ١٨-١٩.

(٤) الاعتصام ٢: ٤١٣.

(٥) «الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الموافقات للإمام الشاطبي»، يونس صوالحي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع، ذو القعدة ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م: ٥٩.

(٦) نفسه: ٦٦.

والغزالي[1]. بل لم يعد الاستقراء مع الشاطبي عملية تتبع وحسب، وتحول إلى منهج متكامل[2]، سواء في بعده التام أو الناقص لإثبات مقاصد الشريعة[3]، وغيرها من المقولات الفكرية والمنهجية. وبرغم ما قد يوجه لآلية الاستقراء من انتقادات، خصوصا في قضية الاطراد، واعتباره لحظة بدائية في تجميع الوقائع التي يفعل فيها الاستنباط العقلي، في احسن الأحوال، وإلا فهناك من ينكر أي دور للاستقراء في تكوين المعرفة[4]؛ ذلك أن الاستقراء لا يستطيع تجنب الشك الذي يحوم حول التعميم[5]. رغم هذه الاعتراضات التي يمكن تسجيلها على آلية الاستقراء، مما يقلل من كفايته الإجرائية، وقوته الاستدلالية، فإن الشاطبي يعتبر نتائجه قطعية، ويدعو إلى الالتزام التام بنتائجه[6]، من غير أن يمنعه ذلك من التصريح بأن هذه الآلية قد تعجز على حصر السبل المتفرقة والمتعددة[7]. ولكن من دون التشكيك في فعاليتها.

---

(١) نفسه: ٨٠.

(٢) نفسه: ٩٠.

(٣) نفسه: ٨١.

(٤) »الاستدلال: مستويات في القوة والوثاقة«، بناصر البعزاتي: ٢٠.

(٥) نفسه: ٢٥.

(٦) الموافقات ١: ٣١،١٦، ٣٢، ٥٤، ١٣٩، ١٩٨ و٢: ٤، ٥، ٢٦، ٢٧، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٨٩، ١١٤، ١٣٤، ٢١٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢١٣، ٢٣٢، ٢٨٥، ٢٩٧، ٣٠٠ و٣: ٦، ٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٥٩، ٦٤، ٧١، ٧٢، ٨٨، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١٢٤، ١٣٨، ١٤٤، ١٥٨، ١٩٤، ٢٠٥، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٨٣، ٣٠٤ و٤: ١٠، ١٢، ٢٢، ٧٧، ١٤٢، ١٦٧، ١٨٩، ١٩٠ والاعتصام ١: ١٠٥ و٢: ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٦٠، ٤٧٠، ٤٩٩.

(٧) الاعتصام ١: ١٦٣.

وفي المقابل قلّل الشاطبي من القيمة الاستدلالية لبعض الآليات كالقياس[1]، والكشف الذي أسقط عنه صفة الدليل[2]، وأقرها للسمع[3].

ويستمر الشاطبي في استدلاله البرهاني، مرسخا مجموعة من الأفكار والآراء، وحاسما في كثير من القضايا المعقدة، في التاريخ والمعرفة والمنهج، ولو أنها أثارت خلافات كثيرة في التاريخ الإسلامي، إلا أن الشاطبي، يقدمها كما لو كانت مسلمات لا يرقى إليها اعتراض أو رد! كمفهوم الأمية عند العرب، الذي يعني، بنظره أمية الحرف[4]، وليس أمية كتاب، وقضايا الفقه السياسي، والدفاع عنها كبيعة الإكراه[5]، وتشريع الاستبداد وترسيخه، بتقديم قراءة موجزة لرواية "من كره من أمير شيئا فليصبر"[6]، وادعائه أن الشريعة بكاملها مبنية على الاحتياط[7].

هذه نماذج من بعض آليات الاستدلال البرهاني التي اعتمدها الشاطبي في مشروعه، والتي تبرز فيها الذات العارضة والعالمة على حساب الذات المعروض عليها، والتي ينحصر دورها في التلقي والانصياع.

---

(١) الموافقات ٤: ٢٣٤. ولكنه لا ينفي عن القياس صفة الدليل الشرعي، ينظر الموافقات ١: ١٢٤.

(٢) نفسه ٣: ٢٩٧.

(٣) نفسه ٢: ٩٧، ٢٠٤.

(٤) الموافقات ٢: ٥٣، ٥٤، ٦٠، ٦٦، ١٩٣ و٣: ٣٠٧.

(٥) نفسه ٢: ٣٦٣.

(٦) نفسه ٢: ٣٢٥.

(٧) الموافقات ٢: ٢٧٦.

٢ ـ الاستدلال الحجاجي:

يوظف الاستدلال الحجاجي، كما سبق ذكره في الحالة التي يرتقي فيها "المعروض عليه" إلى درجة من يتعاون مع "العارض" في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، من خلال تقويم العرض وتحقيق الإقناع.

ويمكن رصد هذا النموذج الاستدلالي، من إقرار الشاطبي بوجود الاختلاف، أو الرأي الآخر؛ وهذا الرأي الآخر يفترض أن له أدلته واعتراضاته؛ فتنتفي إذاً النزعة الوثوقية، التي يكرسها الاستدلال البرهاني، كما رأينا في الفقرة السابقة. وإقرار الشاطبي بالاختلاف، في قضايا عديدة، لا يدفعه ذمه له، أو النظر إليه باعتباره تضادا وصراعا[١]، أو برده إلى الابتداع[٢]، أو التكلف[٣]، أو عدم الاقتصار على ما يفي من العلم[٤]، وتبرئة الشريعة منه[٥].

كما أن استحضار الشاطبي "للمعروض عليه"، وطلب اعتراضه، لا يلغيه انتصاره لكراهة السؤال، وتكريس الطاعة[٦]، ورفض الجدل وربطه بالخصومة في الدين[٧]، وذم البحث النظري[١]. بل إن نص الشاطبي يحبل بأشكال متعددة من

---

(١) الموافقات ٢: ١٠ و٤: ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١٠٩، ١١٦، ١١٧، ١٦١.

(٢) الاعتصام ٢: ٤١١.

(٣) الموافقات ٢: ٦٨.

(٤) نفسه ١: ٣٥.

(٥) نفسه ٤: ٢٢٧.

(٦) نفسه ١: ١١٧،١١٦، و ٤: ١٣٨، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٣٧ و الاعتصام ١: ٥٤

(٧) الاعتصام ٢: ٣٣٨.

المحاورة سواء القريبة التي تسمى "مناظرة"، أو البعيدة التي تسمى "تناصا". بل أكثر من ذلك، قدم الشاطبي مجهودا تنظيريا لـ"لمناظرة" والحجاج، مازجا بين التقسيم المنطقي، وآليات الجدل، وفقه التناظر الإسلامي[٢].

وكم تضايق الباحث غير المهتم بفقه الخطاب، وآليات الاستدلال، أشكال الرد على اعتراضات، "المعروض عليهم"، والتفصيل في الرد على أسئلتهم؛ فيتحول الشاطبي إلى ناظر ومستدل ومدع، وبقدر أخف من هذا، يحضر المعروض عليه، باعتراضاته، وأسئلته، وتقويماته، يبسطها الشاطبي بأمانة واستطراد، ثم يكر عليها بالنقد والنقض والمحاجة[٣]. كما يلحظ الباحث ميل الشاطبي إلى الموافقة بين المذاهب، والتنازل جزئيا، عن رأيه والنزوع إلى التوسط[٤].

وإذا كانت قيم التفاعل الحجاجي، تستلزم وجوب التعاون في البحث وإفادة الغير وإرشاد المسترشد وتصويب المخطئ وتنبيه الغافل، وكل هذا يدخل في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥]، فإن نقد الشاطبي لكثير من الفرق والجماعات، لم يمنعه من الاستفادة منهم، والتعاون معهم في البحث عن الحقيقة،

---

(١) الموافقات ٤: ٢٣٤.

(٢) نفسه ٤: ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) الموافقات ١: ٦١، ٦٢، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ٨٨، ٩٥، ١٠١، ١٠٥، ١١٢، ١١٩، ١٢٠، ١٤٦، ١٧٢، ٢٣٢، ٢٣٣ و٢: ١٧٠-١٧١، ١٧٢، ١٧٦، ١٨٠، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٧، ٢١٨، ٢٧٨ و٤: ٥٠، ١٤١، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٤ والاعتصام ١: ٢٨، ٣٣.

(٤) الموافقات ٤: ١٦٧، ١٩١ والاعتصام ٢: ٣٤٣.

(٥) ينظر: المنهج في إنشاء المعارف الكلامية.. ٢: ٥٠٢.

والنتائج النافعة؛ كالمتكلمين[1]. كما لا يخفى على الحصيف ما استفاده الشاطبي من اللغويين في تحديد مفهومات الخطاب ومقصوده[2]، وكذا المفسرين في تحديد مراد الله من خطابه، ظاهرا وباطنا[3]، وشروط ذلك وأدلته[4]، ومن اجتهادات البلاغيين واللسانيين في التنظير لوحدة الخطاب وانسجامه، أو تنوعه وتعدد آفاقه[5]، وكذا استحضار المتلقي، أي المعروض عليه، وقدرته المعرفية، وقيمة العلم المعروض، وملاءمته لمقامه وسياقه[6].

ويستلزم الاستدلال الحجاجي، كما سبق ذكره، مقتضيات الحال، أو المقال، وكذا التفاعل مع المجال التداولي، بسطا للآليات الاستدلالية، أو طيا لها[7]؛ كإخفاء الكثير من المقدمات والنتائج، بحسب المعارف المشتركة والمعتقدات الموجهة، والمطالب الإخبارية، والأغراض العملية، بين "العارض" و"المعروض عليه". لهذا نرى الشاطبي ينوع في آلياته الاستدلالية الحجاجية، بحسب المقام والسياق؛ فقد يشير إلى كثرة الأدلة[8]، وقد يلقي بالفكرة مدعيا عدم حاجتها إلى استدلال[1]، وقد يثبت

---

(١) الموافقات ١: ٦١ و٣: ٣١٤ والاعتصام ٢: ٤٩٦.

(٢) الموافقات ٣: ٢٥.

(٣) نفسه ٣: ٢٨٨.

(٤) نفسه ٣: ٢٩٥.

(٥) نفسه ٣: ٣١١.

(٦) نفسه ٤: ١٣٨-١٣٩.

(٧) ينظر استعمال الشاطبي آلية الطي والاختصار في الموافقات ٢: ٥٢، ٨٢، ٩٠ والاعتصام ١: ٨٩.

(٨) نفسه ١: ٢٠٦، ٢١٢، ٢٣٦.

الدعوى بإبطال نقيضها[٢]. وفي أحيان أخرى تتعارض في يده الأدلة[٣]، فيعمل على درء التناقض[٤]، الذي سيحتج عليه المعروض عليه لا محالة! كما يعمل الشاطبي على سوق الأدلة على بعض القضايا المشهورة والمعهودة، التي تدخل في باب المسلم به كتزول القرآن على معهود العرب في الكلام[٥]، أو الاستدلال على أن شريعة الإسلام، شريعة تخفيف ورحمة[٦]، من غير نفاذ إلى المعاني العميقة لفلسفة التخفيف والرحمة، وما قد يؤدي إليه عدم الوعي بها، من فرض الإصر والأغلال على الناس باسم الإسلام. ولكن الشاطبي، نفسه، لم يسلم من السقوط في التشديد والتكلف[٧]، والانحياز لتيار الإصر والأغلال، ونقد أهل التيسير[٨].

لقد كان حضور اعتراضات المعروض عليه، عند الإمام الشاطبي، أمرا واضحا في منهجه الاستدلالي؛ فهو في هذه الحالة يشبه نفسه بالقاضي الذي لا يمكنه الحكم في واقعة، بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب الخصوم بما عليهم إلا بعد فهم

---

(١) نفسه ٢: ٢٦٥ و٣: ٢٥٧.

(٢) نفسه ١: ٢٠، ٢٣.

(٣) نفسه ٤: ٩٣.

(٤) نفسه ١: ٧٨ والاعتصام ٢: ٤٢٧.

(٥) الموافقات ١: ٣٧، ٣٩ و٢: ٤٩، ٥١، ٥٠، ٥٢، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٢٩٧، ٢٩٨ و٣: ٢٢، ٢١٣، ٢٤٥، ٣٠٧، ٢٩٣ و٤: ٨٣، ٨٤، ١١٧، ١١٨، والاعتصام ٢: ٤٧١، ٤٧٣، ٤٧٤.

(٦) الموافقات ٢: ٩٣، ١١٤ و٣: ١٦، ٤٦ و٤: ٢٣ والاعتصام ١: ٢٣١، ٢٣٠.

(٧) الموافقات ٤: ١٠٨.

(٨) نفسه ٤: ١٠٢.

المدعي من المدعى عليه، وهو أصل القضاء. ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة؛ وهو تحقيق المناط بعينه[1].

ونختم نماذج الاستدلال الحجاجي عند الشاطبي، بآلية الاستذكار والاستباق؛ ذلك أن الشاطبي في كثير من اللحظات يذكر قارئه بما سبق التطرق اليه، كما تدل هذه الآلية على الاتساق والانسجام الذي يتصف بهما نص الشاطبي سواء في "الموافقات" أو في "الاعتصام"؛ بل هما يشكلان نصا واحدا متماسكا؛ فنجد عبارات: وهذا مقرر في موضعه من هذا الكتاب، وبيان ذلك لا يسعنا ههنا، ولربما يذكر فيما بعد إن شاء الله. ولكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي ظهر مغزاه وتبين معناه.. وغيرها كثير من عبارات الاستذكار والاستباق[2]، التي تدعو المعترض إلى التنبه واليقظة في كل حين.

وهذه النماذج الاستدلالية الحجاجية، على سبيل التمثيل والاختصار، لا الحصر والتفصيل، أوضحت لنا حضور المعترض في نص الشاطبي سعيا وراء الإقناع أو الاقتناع برأي، سواء ظهر الصواب على يد العارض أو المعترض. لكن حضور

---

(١) نفسه ٤: ٦٦.

(٢) نفسه ١: ١٠٥، ١٤٤، ١٥٨، ١٦١، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٥، ١٩٠، ١٩١، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٥ و٢: ١١، ١٧، ٢٥، ٤٠، ٧٦، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٠٣، ١١٧، ١١٨، ١٣٢، ١٣٤، ١٥٦، ١٧٣، ٢٥١، ١٨٨، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣١٠ و٣: ١١، ٢٣، ٣٠، ٣١، ٤٠، ٤١، ٥٧، ١٠٢، ١١١، ١١٦، ١١٨، ١٣٨، ١٤٣، ١٥١، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٥، ١٨٩، ١٩١، ٢١٨، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٠ و٤: ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١٤٨، ١٦٢، ١٦٥، ١٩٣، ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٤٦.

العارض، الشاطبي، كان بارزا، مما أعاق تحقيق التفاعل الحقيقي بين العنصرين، وأخل بشرط اقتسام المبادرة والتوجيه مناصفة. إضافة إلى انحراف أسلوب المناظرة عند الشاطبي، في بعض الأحيان، والدخول في الاستدلال على قضايا، بعيدة عن غرض التناظر الأصلي؛ كنقد الشاطبي للمهدي بن تومرت[1]، والاستدلال على حكمة وضع الشرائع[2]، وعلى ما بين الحلال والحرام[3]، وغيرها من القضايا الفرعية، بالنظر إلى أصل الموضوع المتناظر حوله.

٣ ـ الاستدلال التحاجي:

يوظف الاستدلال التحاجي، كما سبق ذكره، في الحالة التي يتقلب فيها المتحاور بين"العرض" و"الاعتراض"، إذ ينشق إلى ذات "عارضة" وأخرى "معترضة" تصل المنطوق بالمفهوم المخالف. ففي هذه الحالة يشرك المتكلم معه المخاطب في إنشاء كلامه، كما لو كان يسمع بأذنه، وينطق بلسانه، بل يكون المتحاور قادرا على الخروج من ذاته إلى ما يغايرها.

وأهم تجليات الاستدلال التحاجي في خطاب الشاطبي هي إيمانه بنسبية اجتهاده، من خلال عبارات الله أعلم[4]، أو عبارات أخرى، كقوله: هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين، فلنقبض عنان الكلام فيه[5]، أو قوله: هذا تقرير وجه النظر في هذا الطرف[1]. فلم تعد الذات

---

(١) الاعتصام ١: ١٨٦، ١٨٧ و٢: ٣٤٢، ٤١٠، ٤٢٥.

(٢) الموافقات ٢: ١٣١.

(٣) نفسه ١: ١١٥.

(٤) نفسه ١: ١٦٠، ١٧٠، ١٧٨، ٢١٠، ٢٦٤ و٢: ١٧٣.

(٥) نفسه ١: ١٩٣.

العارضة، محيطة بكل العلم، بل تشاركها ذوات أخرى. كما يمكن الوقوف على تراتبية الأدلة، من القوي إلى الأقوى، أوالعكس. فكثيرا ما يكون الاستدلال التحاجي مستندا إلى القرآن الكريم[٢]، ثم من بعده الحديث[٣]. ويتخلل الاستدلال بالحديث مجموعة من القضايا ذات العلاقة بعملية الاستدلال ذاتها بالحديث؛ كحجية عمل الصحابي[٤]، والاستدلال بخبر الآحاد[٥] أو عدمه، وشرح بعض الأحاديث المشكلة[٦]، ونقد بعضها المضطربة[٧]، وقضية الاستدلال بالحديث ذاته[٨]. ثم يلي القرآن والحديث آليات استدلالية تحاجية، تختلف ترتيبا وقوة وضعفا؛ كآلية المقام أو السياق؛ فضبط مفهوم العموم مثلا يكون بالاستناد إلى الاستعمال. ووجوه الاستعمال كثيرة؛ ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان[٩]. فعلم المعاني والبيان، ومعرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال؛ حال الخطاب من جهة الخطاب نفسه، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب

---

(١) نفسه ١: ٢٥٣.

(٢) نفسه ١: ١٢٦، ١٥٥، ٢٢٩ و٢: ١٦٢، ١٧٤، ١٨٦، ٢٨٨ و٣: ١٨٦.

(٣) نفسه ١: ٨١، ١١١، ١٥٥ و٣: ١٤، ١٧، ١٨٧ و٤: ٨، ١٦، ١٧، ١٨٧.

(٤) نفسه ٢: ١٠٠.

(٥) نفسه ٢: ١٠٠، ١٨٣ والاعتصام ١: ٨١، ١٧٢.

(٦) الموافقات ٢: ١٨١.

(٧) نفسه ٢: ١٨٢.

(٨) الاعتصام ١: ١٥٨ و٢: ٥١٠.

(٩) الموافقات ٣: ٢٠١-٢٠٢.

مخاطبين، وبحسب غير ذلك[1]. وهذه الآلية المقامية أو السياقية تفتح خطاب الشاطبي على آفاق استدلالية متداخلة ومرتكزة بالأساس على المباحث اللغوية[2]، التي يشترك فيها مع المخاطب لا محالة. ويكاد ينفرد الشاطبي، من بين الأصوليين، باستعمال الآلية المقاصدية، بعد التمهيد لها بمجموعة من المقولات المساعدة؛ كقوله باختلاف الأحكام بحسب العوائد وأصل الخطاب[3]، وأن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدا[4]. كما وضع للآلية المقاصدية مجموعة من القواعد التطبيقية؛ كالإقرار بأن الشرائع لمصلحة العباد[5]، والترجيح بين المفاسد والمصالح[6]، وعن هذه القاعدة تتفرع قواعد صغرى؛ كقاعدة ارتكاب خير الشرين[7]، ودرء المفاسد مقدم[8].

ورغم أن الاستدلال التحاجي يعتمد التفاعل الكامل بين العارض والمعترض، إلى الحد الذي ينشق فيه العارض إلى ذاتين؛ فإن الشاطبي كثيرا ما ينفلت من مقتضيات التفاعل ليدخل في نطاق الإلزام باستدلاله؛ من خلال استعمال آليات استدلالية أقوى في مجال، قد يبدو للوهلة الأولى، أنه لا يتطلب كل ذلك الحشد

---

(١) نفسه ٣: ٢٥٨.

(٢) نفسه ٣: ٢٠٠، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٣٠٨.

(٣) نفسه ٢: ٢١٧.

(٤) نفسه ٣: ١٥٦، ١٧٨.

(٥) نفسه ٢: ٤.

(٦) نفسه ٢: ٢٠.

(٧) نفسه ٤: ١٨٤.

(٨) نفسه ٣: ١٤٣ و٤: ٢٠٠.

الاستدلالي والعتاد الآلي؛ فقد استثمر الشاطبي، مثلا، ما يمكن تسميته "بالآلية الأصولية" أي المنهج الأصولي بتقسيماته، في دراسة البدعة، وقدم مقاربة استدلالية للبدعة، مفهوما وأنواعا، بشكل غير مسبوق؛ فقد انطلق الشاطبي من نقد آليات استدلال المبتدع[١]، وسلك، بنظره، مسلك إلزام الخصم على عادة أهل النظر[٢]. وهو مسلك الراسخين في اتباع الحق[٣]. وأثبت دعوى هي أن البدعة لا تكون في العادات[٤]، وإنما في العبادات[٥]. وانتقد تقسيمات القرافي والعز بن عبد السلام للبدعة بحسب الأحكام الشرعية[٦]؛ لأن ذلك التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي؛ بل هو في نفسه متدافع، لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده[٧].

وميز في مستويات البدعة؛ فبدعة الباطنية والزندقة، بنظره، ليست كبدعة المعتزلة والمرجئة وأشباههم. ووجوه التفاوت كثيرة، وهي ظاهرة عند العلماء[٨]. وقد تكون البدعة كلية في الشريعة، وقد تكون جزئية، ومعنى ذلك عند الشاطبي، أن يكون الخلل الواقع بسبب البدعة كليا في الشريعة؛ كبدعة التحسين والتقبيح

---

(١) الاعتصام ١: ٢١٠.

(٢) نفسه ٢: ٣١٧.

(٣) نفسه ١: ١٦٣.

(٤) نفسه ١: ٣١.

(٥) نفسه ٢: ٣٢٤.

(٦) نفسه ١: ١٣٦.

(٧) نفسه ١: ١٣٨-١٣٩.

(٨) نفسه ١: ١٢٥.

العقليين، أو أن يكون الخلل جزئيا؛ وهو إنما يأتي في بعض الفروع دون بعض، كبدعة الاعتماد في الصلاة على إحدى الرجلين[1]!

وخلاصة القول: ان الاستدلال التحاجي لم يكن بارزا جدا في خطاب الشاطبي، لتلبسه بالمستويات الاستدلالية السابقة، ولصعوبة تطبيق نظرية مراتب الحوارية، من غير إدخال بعض التعديلات أو الإضافات عليها، خاصة في ما يتعلق بالشواهد النصية النموذجية. ثم إن دراسة الخطاب الأصولي من الوجهة الاستدلالية مازال تكتنفه مجموعة من المضايقات النظرية والتطبيقية، مما لم نستطع التغلب عليه في هذه المحاولة الأولية التي قدمناها في هذا البحث.

---

(١) نفسه ٢: ٣١٣.

خاتمة

انتهينا في هذا البحث إلى أن العقل المسلم في حاجة ماسة إلى يقظة منهجية حقيقية، تكون بدايتها بتفكيك بنية الخطاب القديم، وفرز قطاعاته، وتصنيف مفاهيمه، وكشف تناقضاته، وتوسيع آفاقه. وإذا كان التراث المنهجي القديم قد تعرض لعملية تضييع مروعة، مما أفقد العقل المسلم المعاصر توازنه ورؤيته الموضوعية إلى الماضي، فإن الكتابات المنهجية الحديثة التي أشرنا إلى بعض ممثليها، يمكن أن تكون منطلقا توجيهيا لبداية تلمس طريق الوضوح المنهجي، والرؤية المعرفية؛ فطه عبد الرحمن اجتهد في رصد آليات اشتغال العقل المسلم، وقدم نظرية تكاملية ضابطة للقراءة. وأبو القاسم حاج حمد وطه جابر العلواني اجتهدا في رسم معالم مشروع الأسلمة، بناء على كليات القرآن والجمع بين القراءتين. أما مصطفى بوهندي، فقد قدم قراءة اجتهادية تطبيقية على قطاع معرفي مؤثر في طرق تفكير المسلم المعاصر وهو علوم القرآن، وانتهى إلى نتائج أعلن عنها بجرأة وشجاعة.

وهذه النماذج الأربعة، وغيرها مما لم نذكره، دشنت عهدا جديدا في الخطاب المعرفي الإسلامي، الذي يحاول إخراج العقل المسلم من سجون الحزبية، وفضاءات المذهبية. هذا الخطاب الذي أصبح يعرف إقبالا كبيرا من الشباب الإسلامي الذين كادوا يختنقون داخل التنظيمات، تحت وطأة تيار سلفي مهيمن، أحكم إغلاق كل منافذ التجديد والسؤال! هذا عن المنهج، أما عن الاستدلال فقد حاول البحث تقديم مقاربة لخطاب الإمام الشاطبي، رصد من خلالها منهجه في الاستدلال وبعض آلياته. كما وقف البحث قبل ذلك على الغارات الفكرانية التي تعرض لها مشروع الشاطبي، سواء من التيار العلماني أو التيار السلفي؛ إذ لم يتورع بعض ممثلي هذين التيارين من إلباس الشاطبي ثيابهم المذهبية، وإخراج مشروعه في طبعة إيديولوجية

ضيقة. وعملنا على رصد آليات التحيز في قراءة الشاطبي عند كلا التيارين ممثلين بنموذجين اثنين. ولما أثبتنا تداولية الخطاب الأصولي، واعتماده منهج أهل البحث والمناظرة، في جانبه الاستدلالي، اكتشفنا تداخل مستويات الاستدلال وآلياته في الخطاب بعامة، وخطاب الشاطبي بخاصة. هذا ما شجعنا على تطبيق نموذج مراتب الحوارية ونظريات الخطاب الذي قدمه الدكتور طه عبد الرحمن، لرصد مستويات الاستدلال في خطاب الشاطبي. هذه العملية التي قمنا بها، حفتها كثير من المخاطر، ولم يسعفنا الوقت، لاختبارها أكثر في مشروع الشاطبي؛ فكانت نتائجها أولية، نرجو أن تتاح لنا فرصة الرجوع إليها، لاستكمال إجراءات تطبيقها، سواء في خطاب الشاطبي، أو في غيره. ولن نذيع سرا، إذا أعلنا بأن هاجس المغامرة، والفضول، كان محركنا، لدمج مستويات مراتب الحوارية، والبحث عنها في الخطاب الأصولي، وعدم التقيد بالشواهد النصية التي اعتبرها صاحبها نماذج عليا لتطبيقها، برغم إيمانه هو نفسه بأن مراتب الحوارية قد تجتمع عند الناطق الواحد بسبب تقلبه في أحوال خطابية متعددة عبر تجربته الكلامية. كما أن النص الواحد قد يحتوي مستويات حوارية متعددة ومتداخلة. وفي الأخير: لم يكن هدف هذا البحث هو الإجابة التامة عن سؤال المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، بل سعى إلى التحسيس بالمشكل والتنبيه على حالة الانسداد، عموما، التي وصل إليها العقل المسلم المعاصر، بضغط الثقافة التاريخية الموروثة، ودهشة التحديات الحضارية المعاصرة. كما سعى إلى التعريف بكتابات دقيقة نادرة في الساحة الفكرية، حجبتها يد الرقيب التنظيمي، وهاجس الخوف من الجديد. وسعى إلى تقديم قراءة جديدة، بآليات خطابية، لنص قديم، إشارة إلى أهمية أدوات تحليل النصوص، ومناهج القراءة، ودراسة الخطابات، في التعامل مع التراث، وإغناء تعامل العقل المسلم المعاصر مع النصوص عموما.

المصادر والمراجع

١) **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، فريد الأنصاري، سلسلة الحوار ٢٧، منشورات الفرقان، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ذو القعدة ١٤١٧ هـ/ أبريل ١٩٩٧ م.

٢) **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، طه جابر العلواني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة ١٣، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥م.

٣) «ابن حزم ومنطق أرسطو»، سالم يفوت، أعمال **ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا، وثلاثة وعشرون قرنا على وفاة أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٥، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

٤) «ابن سينا وفلسفته المشرقية، حفريات في جذور الفلسفة العربية الإسلامية بالمشرق»، محمد عابد الجابري، أعمال **ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**.

٥) **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت. ١٢٥٥ هـ)، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م.

٦) «الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد على الغائب، نموذجا»، حمو النقاري ضمن **آليات الاستدلال في العلم**، تنسيق عبد السلام بن ميس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٨٤، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

٧) «الاستدلال: مستويات في القوة والوثاقة»، بناصر البعزاتي، ضمن **آليات الاستدلال في العلم**.

٨) «الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات للإمام الشاطبي»، يونس صوالحي، مجلة **إسلامية المعرفة**، السنة الأولى، العدد الأول، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م.

٩) **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بيغوفيتش، المترجم محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، الطبعة الأولى، رجب ١٤١٤ هـ/ يناير ١٩٩٤ م.

١٠) «إسلامية المعرفة فكرة ومشروعا»، حوار مع طه جابر العلواني، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد الرابع، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٧ م.

١١) **إسلامية المعرفة والمبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة ١، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢ م.

١٢) **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ورقة عمل**، طه جابر العلواني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة ١٠، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢ م.

١٣) **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، طه جابر العلواني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية ١، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥ م.

١٤) **الاعتصام**، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م.

١٥) **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية**، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.

١٦) **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت – صيدا، دون تاريخ.

١٧) **الإنسان والقرآن وجها لوجه**، احميدة النيفر، نشر الفنك، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ماي ١٩٩٧ م.

١٨) «أوليات الجابري بين النظرية والتطبيق»، غالب حسن، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد الثالث، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨ م.

١٩) **تجديد الفكر الإسلامي**، حسن الترابي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، الطبعة الأولى، دون تاريخ.

٢٠) **تجديد الفكر الإسلامي**، محسن عبد الحميد، دار الصحوة للنشر، دون طبعة، دون تاريخ.

٢١) **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.

٢٢) **تحديث الفكر الإسلامي**، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، ١٩٩٨، دون طبعة.

٢٣) **التخلف الاجتماعي، سيكولوجية الإنسان المقهور**، د. مصطفى حجازي، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة السادسة، دون تاريخ.

٢٤) **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م.

٢٥) **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سبتمبر (أيلول) ١٩٩١ م.

٢٦) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصطفى عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون طبعة، دون تاريخ.

٢٧) **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، فريد الأنصاري، سلسلة كتاب الأمة، منشورات الفرقان، الجزء الأول، العدد ٤٧، جمادى الأولى ١٤١٦ هـ، السنة الخامسة عشرة، الطبعة الأولى.

٢٨) **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**، فريد الأنصاري، سلسلة كتاب الأمة، منشورات الفرقان، الجزء الثاني، العدد ٤٨، رجب ١٤١٦ هـ، السنة الخامسة عشرة، الطبعة الأولى.

٢٩) **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، الشيخ راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آب/ أغسطس ١٩٩٣.

٣٠) **حوارات من أجل المستقبل**، طه عبد الرحمن، كتاب الجيب، منشورات الزمن، الكتاب ١٣، أبريل ٢٠٠٠.

٣١) **الخطاب الديني رؤية نقدية، نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية**، نصر حامد أبو زيد، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م.

٣٢) «خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية»، طه جابر العلواني، ضمن **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الجزء الأول، المعرفة والمنهجية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية ٢، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠ م.

٣٣) «صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم»، كمال عبد اللطيف، ضمن **إشكالية المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م.

٣٤) **العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، محمد أبو القاسم حاج حمد، الطبعة الأولى، دار المسيرة، لبنان، ١٩٧٩ م.

٣٥) **العقائد النصرانية وعلم التفسير الإسلامي**، مصطفى بوهندي، أطروحة الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص العقيدة ومقارنة الأديان، نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الموسم الجامعي ١٩٩٩ ــ ٢٠٠٠.

٣٦) **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، قراءة في الفكر الأشعري**، د محمود محمد علي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.

٣٧) **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، أبو الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦ م.

٣٨) **فقه الفلسفة ١، الفلسفة والترجمة**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

٣٩) **الفكر الإسلامي المعاصر، قراءات ومراجعات**، زكي الميلاد، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م.

٤٠) **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد التشريع**، عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤ م.

٤١) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م.

٤٢) «في أهمية الدرس المعرفي»، عبد الوهاب المسيري، مجلة **إسلامية المعرفة** السنة الخامسة، العدد العشرون.

٤٣) **في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**، خالص جلبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

٤٤) **قضية تجديد أصول الفقه**، د.علي جمعة، دار الهداية، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م، د. ط.

٤٥) **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤ م)، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله، بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، الجزء الأول، دمشق، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤ م، د. ط.

٤٦) «المتكلمون وأصول الفقه، قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام»، قطب مصطفى سانو، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد التاسع، صفر ـ ربيع ١٤١٨ هـ/ يوليوز ١٩٩٧ م.

٤٧) «المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشرعة والمنهاج»، محمد أبو القاسم حاج حمد، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد ٧، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩ م.

٤٨) «المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية»، محمد أبو القاسم حاج حمد، مطبوع منسوخ من كتاب **العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.

٤٩) **مدخل إلى أصول الفقه المالكي، د. محمد المختار** ولد أبّاه، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧ م، د. ط.

٥٠) **المسودة في أصول الفقه**، تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، وشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، جمعها وبيَّضها شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الغني، الحراني، الدمشقي، المتوفى في سنة ٧٤٥ هـ، حقق أصوله وفصله، وضبط شكله، وعلق حواشيه، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.

٥١) **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص أصول الفقه، إعداد الطالب فريد الأنصاري، وإشراف الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، شعبة الدراسات الإسلامية، الموسم الجامعي ١٤١٩ – ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٨ – ١٩٩٩ م.

٥٢) «مقاصد الشريعة»، حوار مع الدكتور أحمد الريسوني، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، ملف مقاصد الشريعة، الجزء الثاني، العدد التاسع والعاشر، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

٥٣) «مقاصد الشريعة»، حوار مع الدكتور طه جابر العلواني، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، ملف مقاصد الشريعة، الجزء الثاني، العدد التاسع والعاشر، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

٥٤) **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت، د. ط، د. ت.

٥٥) «ملامح التجديد الفقهي»، ندوة مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد التاسع والعاشر ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

٥٦) **مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، الدكتور علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨ م.

٥٧) **المنهج الأصولي في فقه الخطاب**، د. إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

٥٨) «المنهج التقليدي في أصول الفقه ومعوقات التجديد»، الشيخ محمد إبراهيم الجناتي، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد الثالث عشر، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

٥٩) **المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، تخصص المنطق وتاريخ العلوم، أعدها الطالب حمو النقاري، تحت إشراف الدكتور طه عبد الرحمن، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، الموسم الجامعي ١٩٩٧ م.

٦٠) «منهجية التشريع الإسلامي»، د. حسن الترابي، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد السابع، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩ م.

٦١) **المنهجية المعرفية في القرآن العظيم، أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية**، محمد أبو القاسم حاج حمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، طبعة محدودة التداول، ١٩٩١ م.

٦٢) **الموافقات في أصول الشريعة**، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه فضيلة الشيخ عبد الله درّاز، ووضع تراجمه الأستاذ محمد عبد

الله درَّاز، وخرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.

٦٣) **نقد العقل العربي، ١) تكوين العقل العربي**، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، أيلول ١٩٩١ م.

٦٤) **نقد العقل العربي، ٢) بنية العقل العربي**، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، يناير ١٩٨٦ م.

٦٥) **نقض المنطق**، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، حقق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، وصححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، د. ط، د. ت.

٦٦) **وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، الجزء الثالث**، أحمد الخمليشي، دار نشر المعرفة، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

المحتويات

مقدمة ٥

سؤال المنهج في الفكر الاسلامي المعاصر ٧

الفصل الأول

اصول الفقه علم منهجي

مركزية أصول الفقه في المعرفة الإسلامية ٦٠

منهجية أصول الفقه ٧٥

تجديد أصول الفقه ٨٣

الفصل الثاني

منهج الاستدلال وآلياته عند الشاطبي

تقديم: لماذا الإمام الشاطبي؟..... ١٠٧

الشاطبي ضحية الغارات الفكرانية (الإيديولوجية) ١١٣

الجهاز النظري لدراسة الاستدلال عند الشاطبي ١٣٧

بعض آليات الاستدلال عند الشاطبي ١٥١

خاتمة ١٦٧

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

❑ اشراقات الفلسفة السياسية	كامل الهاشمي
❑ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
❑ منهج الامام في التفسير	عبد السلام زين العابدين
❑ علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
❑ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
❑ الامام السجاد	حسين باقر
❑ اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
❑ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
❑ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
❑ جداليات الفكر الاسلامي	ابراهيم العبادي
❑ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
❑ اسلمة الذات	كامل الهاشمي
❑ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
❑ القسط والعدل	لمحمد رضا حكيمي واخويه
❑ مقدمة في اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
❑ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية	عبد الجبار الرفاعي
❑ قضايا التجديد	حسن الترابي
❑ نظرات في الإعداد الروحي	الشهيدحسين معن

❑ الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
❑ الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته	زكي الميلاد
❑ علم الاستغراب	حسن حنفي
❑ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
❑ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد
❑ أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم	غالب حسن
❑ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
❑ مقاصد الشريعة	طه جابر العلواني
❑ الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل	شلتاغ عبود
❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر	جمال الدين عطية
❑ فقه النظرية عند الشهيد الصدر	باقر بري
❑ محاولات للتفقه في الدين	حسن خليفة
❑ الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم	غالب حسن
❑ المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر	محمد الحسيني
❑ المنهج البنائي في التفسير	محمود البستاني
❑ المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي	محمد همام