

قراءات



مراجعة نقدية لكتاب:



روح الشريعة الإسلامية

ل: جون بول شارف

الحسان شهيد

أستاذ التعليم العالي | كلية أصول الدين
تطوان - المغرب



مركز نهوض
لدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

مراجعة نقدية لكتاب:



روح الشريعة الإسلامية

ل: جون بول شارفاني

الحسان شهيد

أستاذ التعليم العالي | كلية أصول الدين
تطوان – المغرب

الفهرس: 

٤	تمهيد
٤	في المزايا الكليّة للكتاب
٥	قبل التفصيل
٦	أولاً: مبادئ الشريعة الإسلامية
٨	ثانياً: تطور المدونة القانونية
١٤	ثالثاً: الاختلاف بوصفه تكييفاً
٢٤	رابعاً: الغموض بوصفه ترجيحاً
٢٦	خامساً: تقديس النص
٣٠	سادساً: من الاستشراق القانوني إلى تغريب الشريعة
٣٩	خاتمة
٤٠	لائحة المصادر والمراجع

تمهيد:

يتألف كتاب "روح الشريعة الإسلامية" من ستة فصول، وسابعها ملحق مكوّن من قضايا مختلفة؛ كل فصل منها يناقش أسئلة تاريخية شائكة، وإشكالاتٍ علمية لاجبة، تستدعي نظرًا حصيفًا يجمع بين استدعاءين:

الأول: يهّم استيعابًا جزئيًا، وقراءة داخلية للعلوم الفاعلة التي أثرت الرصيد المعرفي للثقافة الإسلامية. والثاني: يخصّ معطيات تاريخية في الفكر الإسلامي، وطبيعة معالجته لمثل تلك القضايا حتى العصر الراهن.

وعليه، سوف نعرض لمضامين الكتاب الكليّة، دون أن نغادر تلكم القضايا والإشكالات، صغيرة ولا كبيرة إلا فحصناها - بحسب ما يفسحه المجال - بمراجعتها وتحقيق القول فيها، وفُق ما أثاره الكاتب جون بول شارنابي، إمّا ترتيبًا وإمّا إعادة ترتيب لها. لأنّ الغرض من الدراسات المعروضة هنا ليس كتابة (دليل) أو (رسالة) حول الشريعة الإسلامية، بل النفاذ إلى جوهرها من خلال الإحاطة بهندستها، وأنماطها في الاستدلال والاشتغال^(١).

في المزايا الكليّة للكتاب:

وقبل أن أفسح النظر في قضايا الكتاب ومسائله، يجدر في البدء التنبيه إلى جملة مزاياه الأساسية:

الأولى: تبدو في أن كتاب "روح الشريعة" يقدّم لنا صورةً جديدة للخطاب الاستشراقي المعاصر، من حيث معانياته الفكرية والاجتماعية للفكر الشرقي، وخاصةً الإسلامي منه. ومعرفة واعية بالشريعة الإسلامية ونظامها.

الثانية: اشتغال كاتبه على القضايا الدقيقة في الفكر الإسلامي، بالنفاذ إلى أغواره العلمية، كمسائل علم الكلام والفقه، وقضايا المنهجية أيضًا، كمباحث الأصول والمنطق، ثم الحفر في الروابط والعلائق المعرفية بينها. وكذلك اهتمامه بالحركة الفقهية والدينية، في صلتها بالحركة السياسية عبر تاريخ المجال الإسلامي.

(١) شارنابي، جون بول، روح الشريعة الإسلامية، ترجمة محمد الحاج سالم، مراجعة الطيب بوعزة، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٩، ص ٩.



الثالثة: اشتغاله على تاريخ الأفكار في السياق الإسلامي، من خلال سرد "كرونولوجي" متسلسل، مع استفادته من الأطروحات السابقة بحضورها البيّن في متن الكتاب.

الرابعة: حضور البُعد النقدي في الكتاب للأطروحات الفكرية في المجال الإسلامي، وتمييزه الواضح بين البُعد الفكري الإيديولوجي فيها، مما ينمُّ عن اتساع ثقافة الكاتب في المعرفة الإسلامية وتاريخها.

لذلك، فإن هذه القراءة المراجعية والنقدية ستعرض للأفكار والآراء المثبتة فيه، وقد تكون مناط اختلافٍ لدى غيري من قرّاء الكتاب، بل إنها تدعو القارئ إلى الاطلاع عليه؛ لأن فيه من المزايا والفوائد ما يغني الرصيد العلمي والمعرفي، خصوصاً عن الثقافة الاستشراقية المعاصرة، بمكوناتها العلمية ومسالكتها المنهجية.

📖 قبل التفصيل:

مهّد الكاتبُ لفصول الكتاب بديباجة حول المبدأ الأساسي في الشريعة الإسلامية، وهو فضيلة العدالة، التي تُستمدُّ من أصلها القرآن والسُّنة، ومن التفكير الرامي إلى توسيعها (التنوع المنهجي) وتطبيقها، وهو الأمر الذي اعتُبر معاكساً لاستمداد الأنظمة الملكية في أوروبا الحجج من الكتاب المقدّس للتقاضي من السلطة السياسية والقانونية لرئيس الكنيسة الكاثوليكية؛ لذلك لا صدقية في نعت الإسلام في بعض الأحيان بالثيوقراطية كما يقول. لأنّ عالمية الله بالمستقبل لا تنفي تمثُّع الإنسان بالحرية الكاملة في التصرف الوجودي، ثم إن الإسلام لا يمكن أن يكون ثيوقراطيّاً بالمعنى المؤسسي؛ لكون السلطة لا تُمارس فيه من قبل طبقة رجال الدين^(٢).

ورغم كل هذه الثورة الفكرية والعقلية في النموذج الإسلامي على المحافظة الدينية الكنسية، كما عُرفت في الفكر الغربي، فإن المجتمعات المسلمة تتعرّض الآن إلى مأساة وجودية وفلسفية عميقة، فالنماذج الغربية كثيفة الحضور، وتريد أن تفرض نفسها على جميع تفاصيل الحياة الاجتماعية وتحطيم آخر قلاع المقاومة أي: الأخلاقيات الإسلامية، والأحوال الشخصية والأسرة والميراث (قضية المرأة)^(٣).

(٢) انظر: شارناي، جون بول، روح الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٣.

(٣) انظر: شارناي، جون بول، روح الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٩.

أولاً: مبادئ الشريعة الإسلامية

يستهل شارنابي كتابه "روح الشريعة" بفصل وسمه بـ"مبادئ الشريعة الإسلامية"، وهو عبارة عن خطاطة أنطولوجية، وقبل أن ينفذ إلى عمق مباحثه مهّد له بأسئلة إشكالية مفادها: أين تكمن قيمة النص القرآني؟ وما الذي يمثله للشريعة وللمسلم؟ وهل هو متحيّز للتاريخ أم متجاوز له؟ يقول متسائلاً: "فالإيمان بالحقيقة لا يتمثل في التساؤل الدائم، بل في العبادة المتجدّدة باستمرار. هل القرآن قيمة إلزامية، أم توضيحية، أم قيمة مجازية؟ وهي قيمة متفرّدة لعصر النبي ليس لها أن تُطبق بعده، أم عابرة للتاريخ، أي: فوق التاريخية؟ أم هي قيمة فاعليها بمرور الوقت، ولكنها ما تزال محافظةً على إمكانية إحيائها؟"^(٤). ولتحرير هذا الإشكال، بنى الفصل على مباحث أربعة متداخلة، ويبدو هذا التداخل من عناوينها المختارة؛ فالأول سماه "الشريعة الإسلامية مقدّسة في جوهرها"، والثاني نعت به "الشريعة الإسلامية عقديّة في صياغتها"، والثالث وسمه بـ"الشريعة الإسلامية تمييزية في تقيّماتها"، والرابع وصفه بـ"الشريعة الإسلامية قابلة للتأويل في تطبيقاتها".

أما بيان الأول: "الشريعة الإسلامية مقدّسة في جوهرها"، فقد عقد شارنابي مقارنةً بين الوحي والكتاب المقدّس، معتبراً أن الوحي كلامٌ مباشر بعكس الثاني، الذي اعتبره أفكاراً من الله ووفق تعبيره، يقول: "ولا يشكّل الوحي النبوي أفكار بشرٍ ملهمين من الله كما في الكتاب المقدّس، بل كلام الله المباشر الذي أنزل إلى البشر في اللغة التي كان ينطق بها محمد. وتوجد علامة إلهية مشتركة، ومعتترف بها بين الشريعة، بوصفها الطريق الصحيح (القانون)؛ واللغة بوصفها (لسان) الوحي، أو اللغة في أقصى تجلياتها، وهي اللغة العربية الفصحى"^(٥). ولهذا، فإن للشريعة بالنسبة إلى المسلم قداستها من خلال تطبيقها، "فالشريعة الإسلامية ليست برغماتيةً فحسب؛ إذ إن تطبيق الشريعة أبعدٌ وأكبر من مجرد السعي لتحقيق فعالية الفعل وسلامته؛ بل هي في حدّ ذاتها تقوى"^(٦).

إن قداسة الشريعة وامتداداتها في الزمان أسّس لها شارنابي بما عُرف لدى الأصوليين باستيعاب المتناهي للامتناهي، ولحلّ هذه المفارقة بين النص والواقع، انتبه الأصوليون إلى

(٤) شارنابي، جون بول، روح الشريعة الإسلامية، ص ١٩.

(٥) شارنابي، جون بول، روح الشريعة الإسلامية، ص ٢١.

(٦) شارنابي، جون بول، روح الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٢١.



القياس لإلحاق الثاني بالأول، كما قعدوا القواعد والكليات للجمع بين كل الجزئيات القائمة والمفترضة، يقول: "ومن هنا الخطر: فالفقه لا يمكنه تصور سوى عددٍ محدود جدًا من جملة الأفعال، أو الوقائع التي تحدث بالفعل، أو التي يحتمل حدوثها؛ وقد رئي أن الحاجة تدعو إلى تضييق المسالك الرخوة في الشريعة؛ كي يمكن الإحاطة بأكبر جزءٍ ممكن من النشاط البشري وتوجيهه. وقد سدّت العقيدة هذه الحاجة بفضل ظاهرتين متشابكتين: توسيع عدد المقاييس، وتقنين الواقع"^(٧).

ومن أبلغ ميزات الشريعة أنها عقديّة في صياغتها، أي إن البُعد العقدي الحاضر بقوة لدى الفقهاء والعلماء، أعطى للأحكام الشرعية قوتها، وكان ضامنًا لاستمرار العمل بها، رغم ورود اختلافٍ بينهم مما تطلّب تكييفًا مع التاريخ، يقول: "بتبنيها بالقرآن والسنة، فإن توسّع الشريعة لا يعود إلى الفقه، بقدر ما يعود إلى صياغتها عقائدية، قام بها الفقهاء الذين يبحثون عن حلول للمسائل، التي لم تحلها النصوص المنزلة أو الملهمة. ومن هنا جاءت العديد من التفسيرات والحلول المتباينة: الاختلافات، التي لم تمنع الفقهاء من الحفاظ على حركة مزدوجة، وحماية القرآن، والتكيف مع التاريخ"^(٨).

كما أن الشريعة الإسلامية تمييزيّة في تقيّماتها؛ لأنها قائمة على التمييز بين الحلال والحرام، وما يتفرع عن ذلك من أحكامٍ مختلفة، تتّسع لسعة مصير الإنسان؛ لأن "مصير الإنسان غير مسجونٍ بين مطلقين: ما هو واجب، وما هو محظور"، بل تندرج "الغالبية العظمى من الأفعال في درجاتٍ بين المندوب والمباح والمكروه". ولتوضيح هذا الأمر، أدرج مثالًا لتعدّد الزوجات، فقال: "وكمثال، فإن تعدّد الزوجات غير منصوص به، لكنه حلال. وتندرج هاته المقاييس ضمن تركيبة أخلاقية واسعة تتّسع لتنوع السلوكيات"^(٩).

وفي حديثه عن ميزة قابلية الشريعة للتأويل في تطبيقاتها، اعتبرها تنحو نحو التوازن بين الظروف والحجج: بحيث إنها سلسة وتعمل بمرونةٍ وصبرٍ في سبيل التوقي، بأخذها نفسًا طويلًا من الاحتياط والحماية، سواء على المستوى النفسي أو الاجتماعي. أما إذا لم تجتمع هذه الظروف النفسية والاجتماعية، فإن الردع في نهاية الأمر هو الحلّ الأمثل؛ لصرامته أولاً،

(٧) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٨) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٩) المرجع السابق، ص ٣٠.

ولاعتبار ذلك مثالاً اجتماعياً ضرورياً؛ ذلك أن صرامة الردع بعد صبر الوقاية من شأنها صدّ الغرائز السيئة، ومنع انتهاك المحرمات^(١٠).

وكُلُّ هذه الميزات التي شرحها الكاتب تعود أساساً إلى الوظيفة المنهجية التي منحها علم أصول الفقه للشريعة، باعتباره المنهجية العلمية التي تقوم عليها النظريات الفقهية، يقول: "هنا الوظيفة الأساسية لعلم الأصول في الشريعة الإسلامية، وهو العلم الذي تعيش مع التقديس السيادي المعترف به للشريعة على مر القرون، قبل أن يتعالى ليغدو تقديساً للنص مبالغاً فيه من قبل الأصوليين المتشددين، ومذموماً من قبل الليبراليين"^(١١).

إن هذا التفسير للمبادئ والمزايا، التي عرضها المؤلف وختمها بالسببية الأصولية، إلى درجة مبالغته الواضحة وتضخيمه البين للوظيفة الأصولية - لا يعبر عن الروح العلمية التي ينبغي للباحث في مجالٍ وسياقٍ مغاير أن يلتزم بها، باحتكامه إلى المنهجية المعرفية الذاتية في البيان. فالمنهج الأصولي الذي نشأ وتطور عبر مراحل تاريخية مختلفة، لم تكن غايته تقديس الشريعة بله أفهام العلماء لها، فالنص مقدّس في المبتدأ والأصل، ولكل مجالٍ وسياقٍ اجتماعيٍّ نصوصه المقدّسة؛ وإنما ظهر لضبط فهومات النص، وترسيم القواعد اللغوية التي جاء بها النص أصلاً، بحيث منها ولد، وفي رحمها تخلّق. أما ذمُّ الليبراليين لذلك المنهج فمسألة طبيعية؛ لأن موقفهم من النص أصالة لا يتفق ورؤى أهل المنهج الأصولي.

ولمّا خُصص الكاتب من الحديث عن المنهج الأصولي، أتبعه بالمقابلة بين الأصوليين والليبراليين، وأتوجس خيفةً هنا أن تلتبس على المؤلف القضايا على اختلاف وجهاتها، لما يخلط بين مفهوم الأصوليين بالمعنى الإعلامي مع معناه العلمي المنهجي. وهذه لو صحّت من الرجل، فهو خطأ وزلل لا يليق بباحثٍ مستشرق أفنى حياته في هذا المجال، دون أن يفرّق بين الأصوليين، أي أهل علم الأصول، والأصوليين الذين سُموا إعلامياً "بالمتشددين".

ثانياً: تطور المدونة القانونية

في هذا الفصل الذي اعتبره الكاتب "خطاظة تاريخية"، تبدو سعة اطلاعه بمكونات الشريعة، وسعة قراءاته لمجالاتها العلمية^(١٢). ولأن حديثه عن المدونة القانونية وتطور منحائها

(١٠) انظر: المرجع السابق، ص ٣٢.

(١١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣.

(١٢) انظر: ص ٣٥.



في التشريع، فقد كان لزامًا عليه التنقل بين مباحث مختلفة ذات الصلة، فاستعرض قضايا عديدة تحتاج إلى نظرٍ ومراجعة، سوف نقف عند بعضها.

ففي مبحث تثبيت القرآن وانتشار الحديث: لا يمكنك إلا أن تختلف مع شارناي، خصوصًا إذا كنتَ قليل الاطلاع على التراث الإسلامي، فحين يقول: "وقد أضحى لكل طائفة من الطوائف الرئيسة، ولكل مدرسة من المدارس المحلية تقريبًا؛ جامعها الحديثي، وروايتها للسيرة النبوية، وتولى كل منها - اعتمادًا على الرصيد المشترك الذي يواصل التوسُّع بفعل التناقضات العرقية واللاهوتية - التأكيد على أحاديث بعينها دون أخرى، وعلى تفسيرات معنية لها دون غيرها"^(١٣) فهو متسرِّع في الحكم؛ لأنه كلامٌ مطلق مرسل على عواهنه من دون أدلة أو مستندات، فما أدري هل كل الفرق والطوائف الإسلامية - حسب زعمه - اتخذت لها جامعها الحديثي؟ وروايتها للسيرة؟ فهذا ما لم يُعرف له أصل علمي ولا حجة تاريخية، والذي نعرفه أن مدونات السيرة الكاملة معدودة ومحدودة، والباقي عيال عليها، والأمر نفسه مع المجاميع الحديثية، بل إن كل المذاهب مهما اختلفت فإن مستندها الفقهي والتشريعي تلك المدونات على اختلافها وتباين مذاهبها، هذا من جهة؛ ثم من جهة ثانية، ما عرفنا ولا سمعنا بأن هناك كتبًا في السيرة النبوية دُوِّنت على هوى مذهبٍ ما أو فرقة ما.

وقد دفع شارناي بأحكام كبيرة في حقِّ النص القرآني والتراث الحديثي، دون أن يفيدنا من أدلته ومستنداته أيَّ حجة أو برهان، فقط كلامًا مرسلًا، متكررًا لدى المستشرقين المحافظين، منذ جولديزيهر حتى شاخت. إذ عزى انتشار الأحاديث الموضوعية إلى الرغبة في استخدامها للتمكين للخلافة الأموية، ثم من أجل تقليص الفجوة بين سلطة تحافظ في ظلِّ البنى الفوقية الدينية على طابع زمني قوي، منبهاً على الحجة المتهافئة عند المرجئة في الترويج لفكرة طاعة السلطة القائمة مهما كانت طبيعة تدينها حسب قوله، ثم أيضًا استخدام ما يتصل بالخلاف حول شرعية الخلافة العباسية. محتجًا بعدم تنظيم النبي مسألة خلافته^(١٤).

كما ألقى بكلام مفاده سوء نية مبيته في إعدام الكتب المتعلقة بتناقضات القرآن وإتلافها، وتعمد الإبقاء على متون قرآنية خاصة^(١٥). وهذه كلها مجرد أفكار، وانطباعات مجردة عن

(١٣) انظر: ص ٣٩.

(١٤) انظر: ص ٣٩.

(١٥) انظر: ص ٣٩.

الدليل العلمي، أو المستند الشرعي ذي الوثاقة الكافية، ولا تمتُّ للعمل البحثي العلمي بصلة. إذ لو راجع كتب التوثيق الحديثي والجرح والتعديل الخاصّة بالإسناد وروايته؛ لتبيّنت له الصرامة المنهجية والعلمية في التصديق، ولو قرأ المدونات الخاصّة بجمع المصحف الكريم، وطرق تصفيته؛ لبان له غلط ما ذهب إليه.

وفي السياق نفسه، يعتبر شارناني أن مفهوم السنة تم توسيعه تاريخياً ليشمل القضايا غير المتصلة بالنبي صلى الله عليه وسلم، في كلامٍ ينمُّ عن تأثره بالصناعة الاستشراقية المحافظة أو الكلاسيكية، يقول: "أو عن طرق تحويل مفهوم السنة ذاته: فبعد أن كانت تعني في الأصل ممارسات مطبقة في الأمة، وبالتالي مجموع ومضمون السلوكيات الفردية التي عليها نوع من الإجماع الشعبي والضماني داخل الأمة، أضحت السنة تعني جملة المصادر التي تتضمّن القيم والأحكام الإلهية المنزلة إلى جانب القرآن، من خلال سلوك النبي أو الحركة العامة للأمة"^(١٦). وهذا كلام متواتر، فبقدر مغالطاته العلمية التي يتضمنها، فهو مسبوق إليه من قبل مستشرقين سابقين. ثم من فاحش الخطأ أن يحدّد مفهوم السنة بحدودٍ تتجاوز المعنى والمفهوم المتواضع عليه عند الفقهاء، ناهيك عن التخصصات الأخرى، كعلم أصول الحديث وعلم الأصول وما قاربهما، كما أن مردّد اختلاف أهل العلوم في اصطلاحات مفهوم السنة إلى تباين مقاصد وغايات كل فئة من أهل العلم. وهو القول الذي ردّده وائل حلاق في "نظرياته": "ومن خلال ممارسة هؤلاء القضاة دخلت المسائل الإدارية والفقهية السائدة في الأعمال والأمصار كيان السنة النبوية"^(١٧). وما أعلم فقيهاً أو أصولياً عرض لمباحث أصول الفقه، ووسع من مفهوم السنة الأصولي ليشمل هذا المعنى، فكيف يحاول ترسيخ المفهوم الواسع للسنة المستوعب لقضايا الصحابة وتابعيهم، خلال القرن الأول؟

وفي خلطٍ بالغ - إمّا عن جهل بخبايا الثقافة الإسلامية وأصولها وإمّا عن قلّة اطلاع - يرى الكاتب أن ما نعتّه بقداسة التراث الحديثي خاصّةً تولّد عنها ردّة فعلٍ من طبيعة اجتماعية نفسية في الوعي الإسلامي، وفي اتجاهين متعاكسين: "الأول، حاجة هائلة للاستناد إلى مرجعية جوهرية، هي ما سيدفع في بعض الأحيان (أصحاب الكلام) القائلين بالرأي، والبرهان الاستنباطي القائم على التجربة والعلم الاجتماعي - إلى الاستناد إلى الحديث، على الرغم من

(١٦) انظر: ص ٤٠.

(١٧) حلاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٧، بيروت، لبنان، ص ٣٣.



تهجّمهم السهل وما يشوبه من تناقضات واختلافات، وذلك من أجل تبرير الحلول التي تبدو لهم أفضل فكريًا واجتماعيًا. وعلى النقيض من ذلك، ستدفع نفس الرغبة أيضًا أصحاب الحديث إلى الاستناد إلى أحاديث غير موثوقة نسبيًا، من أجل تبرير الحلول التي فرضها عليهم المناخ الاجتماعي السائد. وبعيدًا عن هذه الحاجة إلى تبرير الجماعي، فقد تولد عند الأفراد (بسبب قداسة مصدر الحديث ذاته، أي: سلوك النبي) رغبة جامحة في عدم فقدان أيّ جزء من هذه المادة الثمينة^(١٨). فلا يمكن اعتبار هذه الأفكار إلا انطباعًا ذوقيًا، لا صحّة له؛ لأن أصول النظر والبيان العلمي التي قام عليها الفقه الإسلامي وأصوله وقواعده ترفضها.

وفي سياق تطور المدونات القانونية، يلحظ في توسعات الأدوات الفقهية وانكماشاتها مظهرًا لذلك، ويعوز مسألة البحث عن الحديث والتوسع في استخدام القياس إلى آراء شخصية ونزعاتٍ مذهبية، وهو تفسير لا يقوى، ويوحي بقلّة اطلاعٍ عند شارناي في المسألة، يقول: "ولّد هذا البحث عن الحديث، واستخدام القياس - عددًا كبيرًا من الآراء المتناقضة في الغالب، وهي آراء كانت أحيانًا مجردّ تعبير دينيٍّ عن عداواتٍ اجتماعية اقتصادية وإيديولوجية سياسية. ومن ثمة ردة فعل أولى: إنشاء أول المصنفات الكبرى في الشريعة الإسلامية من قبل المجتهدين مبدعي المذاهب الفقهية الكبرى، وهم من اعترف لهم بالقدرة على الاجتهاد، أي: القدرة على وضع مقاييس جديدة انطلاقًا من القرآن والسنة"^(١٩). فنتج عن كل ذلك ردود فعل مزدوجة: "الأولى: مبدئية، وتتمثّل في إغلاق باب الاجتهاد ابتداءً من القرن السابع الميلادي لتجنّب التوسع الفوضوي"^(٢٠) وهذا لا يصح؛ لأن هذا الردّ لم يكن لتلك الأسباب بل لأسبابٍ أخرى، لها صلة بالواقع العلمي والثقافي والسياسي أيضًا؛ "والثانية: شكلية، وتتمثّل في الاقتصار على الملخصات والمختصرات الموجهة لعموم المؤمنين"^(٢١) وهذا أيضًا لا يتناسب؛ لأن ظهور الملخصات والمختصرات في الحقيقة هو تعبير عن مسالك وطرق "بيداخوجية" وتعليمية، وآية ذلك أنها ظهرت حتى في مراحل قوة الفقه والنظر القانوني.

كما أن البنية القانونية الإسلامية - عبر تاريخها - عرفت تعدّدًا في النزاعات التشريعية، شكّل القانون الوسيط ما بعد الاستعماري أهمها، وتلخّص ذلك في الصراع الذي حدث بين

(١٨) المرجع نفسه، ص ٤١.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٢١) المرجع نفسه، ص ٤٣.

النزعة الشرعية والنزعة الاستعمارية؛ إذ "المواجهة بين المقاولات الذهنية والمنهجيات الغربية والإسلامية كانت على مستوى "الحجج" القانونية، أو بالأحرى على مستوى "العقل" نفسه"^(٢٢). وهذا قد زاد من حدة هذا التدافع العضوي القانوني، لرغبة كل تيار قانوني في الاستئثار بالمدونة القانونية بناءً على "ثلاثة مبادئ متناقضة جزئياً: مبدأ تفوق القول الإلهي (الوحي القرآني)، ومبدأ شرعية الأعراف الرومانية، وقوة توجيه الحزب الواحد "من الشعب ومن أجل الشعب"^(٢٣). كما أدى هذا التدافع القانوني "إلى إدراج مفاهيم ومقولات ذهنية وطرق استدلال، ضمن علم أصول الفقه الكلاسيكي، وهو ما أثر على مفاهيمه ومقولاته وطرق استدلاله"^(٢٤).

ومن أبرز المنعطفات التاريخية للمدونة القانونية هو انحسارها واقتصرها على جوانب ذات طابع أسري وشخصي، خلق شعوراً لدى المجتمعات الإسلامية بروح الانتماء، وتمتين الصلة بالشرعية، رغم سقوط أبواب كبيرة في حبال الترسانة القانونية الاستعمارية، يقول شارنابي: "فإلى حد الآن، لا يبدو أن قصر الشريعة الإسلامية المحض على عدد قليل من المجالات الأساسية (العقائد، والعبادات الكبرى وتنظيم الخلية الاجتماعية: الأسرة وتراثها) يعوق شعور الانتماء إلى الإسلام"^(٢٥) الذي في نظره "يظل أحد أقوى الحصون الضامنة لدوام الإسلام، سواء بوصفه نظام حضارة..."^(٢٦).

لتأتي بعد ذلك مرحلة المعركة التأويلية التي خاضتها العلمانية والقوى الفكرية الحديثة في تطويع النص الشرعي، وهذا الاتجاه تسببت فيه الأنظار المناوئة للشرعية، خصوصاً ما تعلّق بما حسبه "سوى قانون" عتيق "يقطع يد السارق ويرجم المرأة الزانية، ويقمع حرية التعبير" أو من اتجاهات سمّت نفسها "إسلام الأنوار" عند الليبراليين التقدميين، والنسويات، والمنتخبين الجدد، "أما هذا الاتجاه فتوزع على معاودة النظر في حركتين، ومحاولة إحياء موروثها العلمني، لما تحمله من بذور حديثة حسب زعمهم؛ "الأولى كلامية، ولكنها ثورية فيما يتعلّق بالعقيدة، وهي تحدد مرجعية لها حركة الاعتزال (في القرن الثاني الهجري)"

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٥١.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٥١.



وهي التي اتخذت من الفكر الكلامي رصيّدًا معرفيًّا في المواجهة الجدلية مع خصومها السنة، لكن القراءة المعاصرة لمثل هذه الفرق، كالمعتزلة وتمسكها بشعاراتٍ براقية لا تترجم حقيقة الفكر الاعتزالي، والمفارقة أن حاملي ألويتهم - أي "المعتزلة الجدد المعاصرين" - يهملون حقيقة كون أسلافهم لم يشكّكوا مطلقًا - من الناحية العلمية - في القواعد القانونية التي تنظم البنيات الاجتماعية العربية الإسلامية^(٢٧). وفي مقابل ذلك نجد - حسب شاناي - "الحركة الثانية التي خاصمت الفقه: الصوفية. ولكن الصوفية الجدد المعاصرين يتجاهلون الحياة المطابقة للأحكام القرآنية التي عاشها كبار المتصوفة. ومقابل هذا التجاهل، تمكّنت الشريعة من فرض نفسها بصرامة على يد الأصوليين المتشددین المدافعين على ثبات النص"^(٢٨). لكن الذي يظهر أن الكاتب بقدر عمق نظره وانتباهه إلى الفروق العلمية والسلوكية بين الحركتين في بدايتهما التاريخية، وعمق مبادئهما العملية، مقارنة مع المحدثين المدّعين اقتفاء آثارهما؛ تجده مسلوب التفكير والبحث للدوائر السياسية والإعلامية؛ لأنه يردّد أحيانًا مفاهيم تنتمي إلى الحق السياسي ومتلبسة بما هو إعلامي، ومفاهيم لا تمتُّ للبحث العلمي بصلة، خاصة حينما يقرّر "إن "الإرهابيين" أنفسهم لا يقومون بأي عمل من أعمالهم إلا بعد التأكد من مطابقته للنص الشرعي حسب فقهاءهم"^(٢٩).

ولم يكن شاناي موفقًا لما انساق في تحليلاته وتقسيماته للتيارات الفقهية الإسلامية إلى أقسام، غير صحيحة وغير سليمة، فأن يعتبر الاتجاهات القانونية المعاصرة في العالم الإسلامي اتجاهين: الأول ذو نزعة حرفية والثاني ذو نزعة توفيقية؛ فعلى علّة هذا التقسيم، فلا يوافقه أحدٌ من الدارسين والباحثين للفقه الإسلامي في أن يجعل الأول "أصحاب نزعة الفهم الحرفي للنصوص على نهج ابن تيمية، ذلك العالم الذي ظهر في القرن الرابع عشر، والذي استخدمت فتواه في تبرير قتل الرئيس المصري أنور السادات بدعوى أنه طاغية؛ ومحمد بن عبد الوهاب، ملهم السلالة الملكية السعودية في القرن الثامن عشر؛ وحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في القرن العشرين"^(٣٠). فهذا الخلط والخبط لا قياس له؛ إذ يُعتبر ابن تيمية من مطوّري النظر المعنوي والمقاصدي لا الحرفي والظاهري، أما حسن البنا فهو داعية

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٥٣.

(٣٠) انظر: المرجع السابق، ص ٥٣.

ومرشد، وحركته قد أنجبت علماء كثرًا، كلهم من مناصري النظر المقاصدي إلى اليوم، ولعل في ذكره لهذه الأسماء ومساواته بينها بحشرها في اتجاه واحد، تمثيلًا لهذا النزوع الفقهي الحر في تبرير تلك الأعمال التي وصفها بالإرهابية؛ ما يؤكّد ما قلناه سابقًا، وهو: أولاً اندفاعه وتسرّعه في الأحكام القيمية دون تثبّت، والثاني وقوعه ضحية الإعلام السياسي الغربي، الذي لا يمكن تجاهل تحامله المدفوع على تياراتٍ فقهية أو فكرية، يؤكد سياقها التاريخي حضورها المناسب والضروري. وأما ما قابل به النزعة الحرفية، وهو ما نعتته بالمدرسة الإصلاحية، أي "أصحاب النزعة التوفيقية متابعي مدرسة الإصلاح في القرنين التاسع عشر والعشرين وأعلامها مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، والطهطاوي"^(٣١)؛ فهي قد رامت الجمع بين أصالة النصوص وحدثة الحضارة الغربية، ولم يقل أحدٌ من هذه المدرسة بتجاوز النص.

ثالثًا: الاختلاف بوصفه تكييفًا

إذا شئنا أن نعدّل عنوان هذا الفصل في الكتاب، قلنا: "نظرية المعرفة الأصولية في السياق الإسلامي". وبعيدًا عن العناوين الفرعية التي اختارها الكاتب، سأختار تقسيمًا آخر يفيد بإجمال نظراته وتأملاته الفكرية في هذا الموضوع، مبتدئًا بالتأسيس الأصولي، ومثنيًا بالوظيفة الأصولية، مرورًا بصلة الأصول بالمنطق، وانتهاءً بالتجديد الأصولي.

أ- في مسألة التأسيس الأصولي: فإني أرى الرجل يخلط بين أمرين لا بدّ من الوقوف عندهما، أما الأول فهو الاستثمار الأصولي، والثاني التدوين الأصولي، فغالبًا ما يقصد الثاني؛ لأنه لما تحدّث عن الوظيفة التأسيسية لعلم أصول الفقه يستهلها من رسالة الشافعي، في حين أن التأصيل لتلك الوظيفة البنيوية التي تخلقت مع الفقه بدأت قبل الشافعي ورسالته، بل مع عددٍ من جيل الصحابة. يقول مثلاً: "لذلك، وفي الوقت الذي برع فيه الشافعي في وضع أول علم أصول شامل، بدأ باب الاجتهاد في الانغلاق، وذلك بعد ظهور آخر مذهب فقهيّ كبير، هو المذهب الحنبلي الذي لا يمكن بأي حال إنكار قوته وإرادته التوفيقية"^(٣٢)، والصواب أن هذا الفنّ تحدّث فيه عددٌ من العلماء؛ إمّا مشافهةً، وإمّا تنزيلاً، وإمّا تدوينًا قبل "الشافعي". لكن ذلك التدوين لم يرقّ إلى مستوى التدوين العمراني والمنهجي بالصورة

(٣١) المرجع نفسه، ص ٥٤.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٦٦.



التي أبدع فيها "ابن إدريس"، ومن هؤلاء الأئمة الأعلام، الذين ذكرتنا بهم الروايات التاريخية: القاضي "أبو يوسف الشيباني" صاحب أبي حنيفة المتوفى سنة (١٨٢هـ) رحمهما الله، ثم "محمد الباقر" (١١٤هـ) وابنه "جعفر الصادق" (١٤٨هـ) عليهما رحمة الله، اللذان تدعي طائفة الشيعة الإمامية أنهما أول من كتب في "أصول الفقه". وكذا الإمام "مالك" (١٧٩هـ) - رحمه الله - المعتبر لدى المالكية أول مصنف في "أصول الفقه"، وذلك في كتابه "الموطأ"؛ لتضمنه قواعد ومبادئ أصولية كثيرة، رغم عنايته بالحديث بالقصد الأصلي. ولكن هذا التأسيس العلمي التاريخي لا يقدر في أسبقية "الشافعي" في تدوين "علم أصول الفقه" من خلال كتابه "الرسالة"، ولا ينسخ اعتبارها أول كتاب وصلنا مدونًا بطريقة منهجية واضحة المعالم. وفي ذلك قال "أبو المعالي": "أما الأصول فهو أول من صنف فيه"^(٣٣)؛ لذلك فإن كل المحاولات العلمية بعد المرحلة النبوية - شفوية كانت أو مدونة - لها بالغ الأثر في تشكيل رؤية علمية ومنهجية لدى "الشافعي"، مكنته من تأليف "الرسالة".

كما لم يحالفه الصواب لما قطع بأن الشافعي لم يكن طموحًا في تطوير المدونة الفقهية، بإرسائه لقواعد أصول الفقه في الرسالة، ومما قاله: "لقد كان الوعي بالاختلاف وإمكانياته ومخاطره سريعًا. ولذلك كان الشافعي (١٥٠-٦٧٧/٦٠٤-٨٢٠م) وهو مؤسس أحد المذاهب الكبرى التي ما تزال قائمة، أقلَّ اهتمامًا في كتابه المشهور (الرسالة) في أصول الفقه بتطوير المدونة الفقهية التي سبق لها في زمنه أن تبنت عناصر عديدة ما قبل إسلامية أو غير عربية، قدر اهتمامه بتنظيمها ومطابقتها للإسلام"^(٣٤). ويبدو أنه يعلّل هذا التقصير من الشافعي باستثمار الفقه الإسلامي قبل الشافعي لعناصر جديدة غير عربية، لكن دون أن يستدلّ عليه بأمثلة. وهذا سيتناقض أصلًا مع تديج الرسالة بمباحث متنوعة ومفصلة عن الاختلاف الفقهي. ومما يؤكّد زعمه هذا اعتباره استدعاء الشافعي للقواعد المنطقية^(٣٥) لخدمة رؤيته القاضية على الاختلاف، يقول: "لذا، فإن الشافعي ينفي أهمية الاختلافات. ومن خلال سلسلة من العمليات التي تساعد على فهم أفضل لثراء المضامين القرآنية، وهي العمليات التي ستغدو من حينها كلاسيكية، فإنه يتخلّى - على الأقلّ كمياً - عن معظمها، وذلك إمّا عن طريق التمييز المنطقي الصوري بين القواعد القرآنية العامة (تلك التي تحتاج إلى سياق أو سنة

(٣٣) الجويني، البرهان، ٨٧٤/٢.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٣٥) ستكون لنا وقفة مع هذا الموضوع.

لتوضيحها، وتلك التي لا تحتاج ذلك)، وقواعد قرآنية خاصّة لا تنظم سوى عدد قليل من الحالات النوعية؛ وإمّا عن طريق التقدير الزمني (نسخ آية لاحقة أو بسنة نبوية لاحقة)"^(٣٦). ويزكي هذه الفكرة، مصرّاً على أثر الأصول في تميّط النظر الفقهي، بتوصيف لا ينطوي على قراءة متأنية، بل على استلهاً أفكار استشرافية محافظة، فيقول: "فقد تم بواسطة هذه (الحلول) المتتالية إنشاء نوعٍ من التراتبية، فحفظت الوحدة على مستوى الفروع، والحد منها على مستوى أصول الفقه عبر التشدّد المنهجي في بعض المذاهب"^(٣٧). وهذا كلام كلّه افتراء على الشافعي، لا ينبغي أن يصدر من باحثٍ قضى زمنًا غير يسير في بحث التراث الإسلامي.

ب- مسألة الوظيفة الأصولية: لا شكّ أن من قصود الشافعي في الرسالة تطوير الاجتهاد وآلياته، ويمكن استجلاؤه من خلال توجيهاته العلمية في طرق الاستنباط في مسالك القياس، وتنبهاته الأصولية على وجود خللٍ ما في اعتبار الشروط الاجتهادية المرتبطة بالمجال التداولي الأصولي في تلك المرحلة، الشيء الذي يتطلّب من الإمام الشافعي محاولة توضيح الرؤية لإعادة النظر في تلك الشروط بدقّة علمية. وهذا خلاف ما تصوره شارناي لما اعتبر أن بناء أصول الفقه قام "للحدّ من الفجوة بين المعتقدات"^(٣٨) والأخلاق، وهي بتأكيد مقاييس مفروضة في المصادر الأولى، وبين مختلف فروع الشريعة بوصفها مدونةً واقعية لتنظيم المجتمع المسلم، من أجل تحديد كل المقاييس الداخلية أو الخارجية التي ستدمجها الإسلام منذ وفاة النبي مقبولة دينياً"^(٣٩). وهذا قول الشافعي نفسه يعاكس مذهب شارناي، يقول رحمه الله: "فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النيّة لله في استدراك علمه، نصّاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدركُ خير إلا بعونه. فإنّ من أدرك علم أحكام الله في كتابه، نصّاً واستدلالاً، ووقفه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه وديناه، وانتفت عنه الرّيب، ونوّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين وضع الإمامة"^(٤٠).

بل أكثر من ذلك؛ فإن من وجوه البيان في الشريعة وجهاً اعتبره الشافعي موقعَ إلزام، وفرضاً لا يليق بالمسلم تركه، فقال بعد ذكر الوجوه الأولى: "ومنه ما فرض الله على خلقه

(٣٦) المرجع نفسه، ص ٦٨.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٣٩) حول

(٤٠) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ١٣٠٩، ص ١٩.



الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم^(٤١). لذلك كان تصنيف الأصوليين لعلم الأصول ضمن العلوم الوظيفية الشريفة التي يُعتمد عليها في الاجتهاد والبحث عن الأحكام العملية، يقول الأسنوي: "إن أصول الفقه علمٌ عظيمٌ نفَعُه وقدره، وعلا شرفُه وفخره؛ إذ هو مشار الأحكام الشرعية، ومنار الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين، معاشًا ومعادًا، ثم إنه العمدة في الاجتهاد، وأهم ما يتوقف عليه من المواد، كما نص عليه العلماء، ووصفه به الأئمة الفضلاء"^(٤٢).

إن الوظيفة الأصولية الكبرى لم تكن هي إنهاء الخلاف وتنقية الأحكام ومنطقتها، كما اعتقد شارنابي، حيث حكم على علم الأصول بالفشل في مهمته، يقول: "وإذا ما كان علم الأصول قد فشل في مهمته الكبرى، وهي تنقية الأحكام وتوسيعها وترتيبها منطقيًا؛ بوصف ذلك أول ازدهار قانوني يتم على أرض الواقع بعد الهجرة، إلا إنه توجه على العكس من ذلك إلى توليد حلول لا تنفي تلك الاختلافات التي كان يرغب في محاربتها، بل في وجود نفسه مجبرًا على تقديرها واستخدامها"^(٤٣). لذلك نقول له إن الأصول لم تأتٍ للحد من الخلاف، إنما جاءت لتدبير الخلاف وتوجيهه، بل إن وضع القواعد لمحاولة توليده على مقتضيات الرحمة والسعة والتنوع الثقافي.

ونجد الكاتب شديد الاضطراب لما تنتقل أفكاره بين غايات لعلم الأصول، يقول مثلًا: "وهكذا، فإن الجهد المضني الذي بذله الشافعي لحل الاختلافات التي كرس لها الفصل الأخير من رسالته، كان يهدف إلى الحد من الحيرة الدينية (تعايش أحكام ملتبسة أو متعدّدة في الإسلام) أكثر منه الحد من الحيرة السلوكية (اختيار المؤمن لواحد من التأويلات أو الأحكام الموجودة)". فهنا لم تعد وظيفة الأصول الحد من الاختلاف العلمي والعملي، بل مجرد توجيه الحد مما أسماه بالحيرة الدينية بين أحكام إسلامية وقبل إسلامية؛ لذلك نقول إن الإمام الشافعي جاء ليرسي قواعد تنظيم الاجتهاد، وتوجيه العلماء نحو تطوير الفقه؛ ليواكب التطورات والمستجدات، وقد انعكس عمله المنهجي الأصولي على تصنيف الأصول وترتيبها، وبنائها على خطوات تروم وضع قواعد يلتزم بها الفقيه في تفسير النصوص الشرعية؛ كي تسلم اجتهاداته من مجانبة الصواب.

(٤١) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة. ص ٢٢.

(٤٢) الأسنوي، جمال الدين، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت، لبنان: مؤسسة

الرسالة، ط ٢، ١٤٠١ / ١٩٨١، ص ٣٤.

(٤٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢.

ج- صلة الأصول بالمنطق: من القضايا الإشكالية في التراث الأصولي خاصة مسألة صلة علم الأصول بالمعرفة المنطقية، وقد أخذت حظاً وافراً من كتاب شارنابي، وفي هذا السياق اعتبر الشافعي متأثراً بالمنطق في تأسيسه الأصولي، وهو ما نخالفه فيه ولا نتابعه عليه، يقول: "وفي جميع الأحوال، فإنه يجب التفسير المطابق للحس السليم، وللتفكير اليومي، إذا لم يجد حديثاً يؤيد هذا التفسير أو ذاك؛ ولكن من ناحية أخرى، يضيف الشافعي إلى المنطق الصوري الكامل منطقتاً أصولياً يجبر المسعى القانوني على احترام غير مشروط لـ(الحواجز) والحدود؛ أي: للمبادئ والمصادر الإسلامية. ذلك أن الشافعي يخشى - من خلال الاستدلال الحر - أن تتولد قواعد متناقضة جديدة"^(٤٤).

ونقول رداً على هذا الكلام، إن الاستثمار المنطقي في النظر الأصولي سيكون له التمكين في مرحلة متأخرة، ضمن مراحل تطور علم أصول الفقه، أما مرحلة التأسيس والتععيد الأولى فنقطع باستقلالية هذا العلم وتمييز منهجه فيها، وكذا خلوه من آثار المعرفة المنطقية سواء العلمية منها أو المنهجية، والدليل على ذلك أمور:

أولها: مفاده خلو الكتابات الأصولية التعيدية من المنطق والمعرفة المنطقية بالمعنى اليوناني الصوري، وقد تواترت أقوال العلماء المحققين في هذه الحقيقة، وسنذكر بعضها لاحقاً، ومن أقواها ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: "وقد صنف في الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك. وليس في أمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرّب هذا المنطق اليوناني. وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفاً وإن كان الفقه وأصوله متصلًا بذلك، فهي أجلُّ وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفاتاً إلى المنطق؛ إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة - التي هي خير أمة أُخرجت للناس - وأفضلها القرون الثلاثة: من كان يلتفت إلى المنطق أو يعرج عليه، مع أنهم في تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التي لا يدرك أحد شأوها؛ كانوا أعمق الناس علماً وأقلهم تكلفاً وأبرهم قلوباً"^(٤٥).

ثانيها: يرتبط بكون استمداد الأصول من العلوم اللغوية تخصيصاً والفقه عموماً يمنع من الاستفادة من المنطق، فالأصول أصلها لغويٌّ لسانيٌّ على سبيل الإجمال، وفي هذا الشأن يقول

(٤٤) انظر: المرجع نفسه، ص ٦٩.

(٤٥) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، تصحيح محمد حامد الفقي، بيروت، لبنان: المكتبة العلمية، ١٣٧٠/١٩٥١، ص ١٦٨.



القرافي حين تحدّث في قاعدة التفضيل بالثمرة والجدوى بين المعلومات: "علم النحو وعلم المنطق كلاهما له ثمرة جليّة؛ غير أن ثمرة النحو أعظم بسبب أنه يُستعان به على كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام العرب في نطق اللسان وكتابة اليد، فإن اللحن كما يقع في اللفظ يقع في الكتابة، ويُستعان به في الفقه وغير ذلك مما علّم في مواضعه؛ ولا يحتاج إلى المنطق إلا في ضبط المعاني المتعلّقة بالبراهين والحدود خاصّةً، وأيضًا العقل بمجرّده لا يهتدي لتقويم اللسان وسلامته من اللحن؛ لأنها أمورٌ سمعية، ولا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال، فلا بدّ من النحو بالضرورة فيها، والمنطق يكفي في معرفة قواعده الطبعُ السليم والعقل المستقيم؛ فيُستغنى عنه بصفاء العقل. فصارت الحاجة للنحو أعظمَ وثمرته أكثر، فيكون أفضل"^(٤٦).

ومن أجل التغلّب على المظهر غير المنضبط الذي يمكن أن تقدّمه جملة المقاييس التي ظهرت خلال فترات الازدهار القانوني الكبرى في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام مقارنةً بمحدودية المعطى المنزل (بضع عشرات من الأحكام القرآنية) أو النبوي (بضعة آلاف من الأحاديث)، وضع الإسلام بصفة بعدية منهجيةً للشريعة وفلسفة لها، وهي علم أصول الفقه، الذي كان في البداية وسيلة تنقية قبل أن يغدو وسيلةً لنمو الشريعة، فهذا العلم يجمع بين علم المبادئ وعلم المعرفة، أو هو يجمع - إذا شئنا وبالرجوع إلى أحد المفاصل الرئيسة لبنية الفكر الإسلامي - بين منطقي (مادي) أصولي، ومنطقي صوري. فالمنطق الأصولي يسمح بأن نبرهن - بوسائل مشروعة في نظر الله - على أنه توجد في الأفعال البشرية صفاتٌ شرعية تفترضها المصادر الكبرى للشريعة. أما المنطق الصوري، فهو ينقل إلى داخل الإسلام - وفقًا لمقاصده العامة أكثر منه وظيفته المواد التي تتناولها الشريعة - بعض العمليات العقلية النابعة من المنطق اليوناني الجامع بين العقل البشري ومعرفته بـ(القوانين) المادية والاجتماعية؛ ذلك أن القياس الأرسطي سينغرس بقوة في الثقافة العربية، وسيساهم في إسناد دور عمليّ بقدر ما هو وجوديّ لمفهوم عدم التناقض^(٤٧).

ومن المسلمّ به أنه من أجل التعويض عن المظهر غير المنضبط، الذي يمكن أن تقدّمه جملة المقاييس، التي ظهرت خلال حقبة الازدهار الفقهي العظيم في القرون الثلاثة الأولى

(٤٦) القرافي، شهاب الدين أبو العباس، الفروق - أنوار البروق في أنواء الفروق -، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد السراج، وعلي جمعة محمد، دار السلام، ط١، ١٤٢١/١٠/٢٠٠١، ٦٧٠/٢.

(٤٧) انظر: المرجع نفسه، ص١٢٨.

من الإسلام، فإنه تم استدعاء هذا الطابع الخاص جدًا للشريعة، الذي يفترض بعض الشكَّ وبعض عدم الاتساق بين المبادئ وبين القواعد والأحكام، وهذا الطابع الخاص يعترف به علماء الشريعة الذين يميزون بين منطق الأحكام، أو المنطق القياسي الذي يعتمد الاستدلال البرهاني الصارم، وبين المنطق القانوني الذي يستخدم جميع طرائق الاستدلال الأخرى، ففي إطار المنطق القانوني-الأصولي تعايشت - دون أن تكون دائمًا قادرةً على التوافق - الأصول أي: القرائن أو المبادئ الأساسية القائمة على المعطى النبوي المنزل، أو المنبثق عن إجماع الأمة؛ والعرف أي: القرينة التجريبية أو العادة الاجتماعية التي تملأ ثغرات المعطى - مع اختزاله في بعض الأحيان إلى مجرد نموذج بديهي فكري غير مستخدم. وقد حاولت حركة الاجتهاد العربية في علم الأصول تحويل هذا المنطق (الأصولي) إلى المنطق الصوري، أو بعبارة أخرى، حاولت التوفيق بين مقصد الشريعة في مجمل النظام الاجتماعي، وبنية الأحكام الشرعية^(٤٨).

ومن هنا، يتبين بشكل أفضل كم يبدو الفكر الإسلامي غير متجانسٍ مع عمل التفكير في القانون الغربي، كما نظر له تبعًا "كلسن" منذ عصر النهضة، في حركته التي تذكّرنا بالقياس الثلاثي الخطوات، سواء في آلية تطبيقه [القضية الكبرى (القانون العام)، والقضية الصغرى (الحالة الملموسة)، والحكم (تطبيق القانون العام على قضية الحال)]، أو في انتظامه الهرمي العام، حيث يفترض أن القواعد الخاصة لا تنشأ من سلسلة نصية أو سوسيولوجية متقطعة، بل مباشرة من القاعدة التي تعلوها^(٤٩).

إن رغبة الشافعي في استعارة المنطق - حسب شاناي - تأتي من غاية حفظ الأدلة الشرعية والأصولية من الاضطراب والتناقض، يقول: "ولكن الرغبة في إدخال أداة عقلنة، مثل القياس المنطقي في الظاهرة القانونية، المتميزة بوجود عدّة تمايزات بين الأخلاق والعقيدة من جهة، والحياة الملموسة من ناحية أخرى، يؤدي إلى تشويه أحد هذين المجالين، ونسيان الطابع الخاص جدًا للشريعة، من حيث افتراضها وجود عدم يقين نسبي، وبعض الانزياح بين المبادئ والقواعد والسلوكيات"^(٥٠). إذ إن رغبة الأصوليين في الاستعانة بالمنطق تعود إلى ما يحمله علم أصول الفقه من تناقضات داخلية، حالت دون خضوعه لمنطق عقلي، يقول: "فإن بناء هذا المنطق الأصولي، الذي يستند ضمنيًا - ولكن بقوة - على الطابع المتعالي للتشريع

(٤٨) انظر: المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٤٩) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٥٠) انظر: المرجع نفسه، ص ٦٢.



الوضعي المنزل (الشريعة القرآنية وسنة النبي)، لا يخلو من بعض التناقضات الداخلية. فهو يسعى من جهة أولى^(٥١) في حالة التباس التفسير أو تعدد المقاييس، إلى اعتماد خيارٍ يبرر الحس السليم والعقل العلمي، والظرف التاريخي أو الاجتماعي، غير أن هذا التسويغ والتفسير المتعسفين عنده لا يصمدان طويلاً، إذا ما اعتبرنا أن علماء الأصول لم يستعينوا بالمنطق زمن التأسيس الأول، بل أضفوا على المنطق قوةً خلال المراحل المتقدمة.

كما أن هذا التلخيص المتواضع يكشف - فيما يتجاوز الاختلافات والتوفيق بينها - عن القلق الناتج عن الانزياح الملاحظ بين المنطق الفقهي والمنطق الصوري، على الرغم من توافق هذين المنطقيين حسب ما يؤكد الكتاب المتأثرون بالشافعي والعلماء التقليديون مثل فخر الدين الرازي. فإن الفلسفة تميز بين التطبيق الحرفي للشريعة على العامة، وفق المنطق الفقهي والتفسير الرمزي، المقصور على السالكين، والذي يستبدل مصطلحات المنطق الفقهي، من خلال الفهم القبلي للمعنى الباطني للرموز، بمصطلحات المنطق الصوري البحت: جهود الفارابي، وابن سينا، وخاصة ابن رشد...

د- التجديد الأصولي: يتجنب الشافعي إيجاد حلٍّ على أساس القياس، وذلك من خلال الاحتجاج بالإجماع الذي تم التوصل إليه بين العلماء حول نقطة النزاع، حتى لو كان ذلك الإجماع قد تم تحديداً بتطبيق القياس. فإن الإجماع بوصفه وسيطاً بين المبدأ الديني واجتهاد الفرد، هو ما يميل الشافعي إلى بيانه. فمن خلال استقراء جريء غالباً ما مثل أحد المآخذ عليه، فإن الشافعي يبدو وكأنه ينسب إلى مجمل الأمة الإسلامية الحل الناجم عن الإجماع الذي كرسه عدد محدود من الفقهاء بوصفهم يمثلون- قدر الإمكان- جميع أراضي الإسلام^(٥٢).

كما عمل شارناي على رصد النظر الأصولي خلال مرحلة ما بعد الشافعي، بداية من الجويني في الورقات، التي تم فيها تلخيص نصوص الشافعي، بشكل مركّز، والتي حاول فيها القطع بالقواعد الأصولية من خلال "تثبيت بعض عناوين فصولها من قبيل: (من يدخل في الأمر والنهي ومن لا يدخل) و(الحظر والإباحة) و(المجمل المبين)، و(النسخ)، و(ترتيب الأدلة)"^(٥٣). ثم انتقل إلى مرحلة الغزالي وبحث مسألة الشك العلمي، بشكل لا ينمُّ عن ربط

(٥١) انظر: المرجع نفسه، ص ٧١.

(٥٢) انظر: المرجع السابق، ص ٧٩.

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٨١.

عضويٍّ وعلميٍّ بين الأصول والعقيدة عنده^(٥٤). ورغبةً منه في تنقية العقيدة الدينية من خلال تطهير الحياة الفكرية والأخلاقية، سعى إلى استبعاد الجدالات والشكوك التي تعكّر - تحت غطاء مقاربة أفضل للشريعة - صفاء الروح بإغراقها في تحديداتها الزمنية للأحكام الدينية^(٥٥). ليمر عبر العلاقة بين النظر الظاهري والمقاصدي عند ابن تيمية معتبراً إياه حاول: "لكنه يبين (وهذا ما يكون وقع فيه هو نفسه) الأخطار التي تكشفها الآيات المتناقضة والغامضة في القرآن، وهي أن الله لم يمنع الإنسان من الوقوع في الضلال، وأن النبي نفسه لم يعرف حقاً ربه، وهذه الأفكار المدمرة للإيمان هي ما ستقوم الحنبلية بالتصدّي له بشراسة"^(٥٦).

لكن الرجل انساق في بياناته الفكرية أمام الآراء الفكرانية الموجهة لتراث ابن تيمية؛ إذ اعتبره موجهًا تاريخيًا للاتجاه الحرفي الظاهري رغم استقواء المعتدل به حسب رأيه، يقول: "وكما أشار "هنري لاوست"، فإن حرفية ابن تيمية أثرت بالتأكيد على العودة إلى النقاء الأولي الذي دعت إليه الوهابية، ولكن عقلانيته ألهمت حركة الإصلاح المعتدلة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي تلهم اليوم عودة متصاعدة إلى الحرفية"^(٥٧). ومثل هذه الآراء تؤكّد بشدة تهافت الفكر الغربي الاستشراقي في تعامله مع النص التراثي الإسلامي وفهوماته.

ولم يُفته أن يقف وقفةً مع دعاة الحركة الإصلاحية كمحمد عبده...، معتبراً أن الإشكال الذي انتبه له هو تحرير مسألة النزعة السلبية والنزعة التقدمية، ورأب الصدع بينهما من خلال تجديد الخطاب الأصولي خصوصاً؛ إذ "سيكون علم أصول الدين قادراً على حلّ التعارض المبدئي بين الإسلاميين المتناقضين والمتكاملين في آن، والقادرين على إرضاء الحساسية الدينية: نظرية الضرورة السلبية القائمة على الخضوع للحتمية، ونظرية التقدم النشطة... ومن هنا، فإن علم الأصول سيساعد - بحدّه من عدد تلك الاختلافات أو تبريرها - على التقليل من غموضها"^(٥٨). وهذا الأمر لا يتم إلا بفتح باب الاجتهاد الذي دعا له وأيده معظم الإصلاحيين، إنما عتب شارنابي أنهم "اقتصروا في الغالب على الدعوة إلى الاختيار من بين الحلول القديمة التي سبق أن وضعها كبار الفقهاء، في العصر الكلاسيكي أو تلاميذهم، وأكثرها تكييفاً نسبياً مع

(٥٤) انظر: المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٥٥) انظر: المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٥٦) انظر: المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٥٧) حول

(٥٨) انظر: المرجع نفسه، ص ١٢٨.



العصر الحالي"^(٥٩). لكن ذلك سيصطدم مع البنية العلمية الأصولية التي تهدف إلى الحفاظ على القواعد المؤسسة للنظر الفقهي، بدل تطويرها لتتواشج مع الفكر الغربي وتشريعاته، يقول: "فعلم الأصول يهدف بالتالي إلى الحد من صياغة مقاييس جديدة، أكثر منه صياغة أحكام (مباحة) تتلاءم مع المؤسسات، أو المقاييس التي تقدمها التشريعات الغربية، أو التي يحظرها الإسلام حتى الآن"^(٦٠).

وحين حديثه عن حضور الشريعة في البقاع النائية، كالهند مع استحضاره لأعلامها خصوصاً، كأحمد السرهندي، وشاه ولي الله، والفاروقي...، ركّز على أولوياتهم في الامتداد والانتشار، والوفاء لروح الشريعة، كقيمة الحرية والاختلاف والكرامة. "وهكذا، فإن الاختلاف يكتسب في المجتمع الإسلامي مهمة رئيسة، وهي تزويد الفرد والمجتمع بحرية نسبية في الفعل. وهذه الحرية هي ما يسمح لهم بالعيش والتطور دون ضيق، ودون أن يصابوا بالشلل بسبب أغلال النصوص والطقوس والأعراف"^(٦١). كما إن "الاختلاف يمنح الكرامة الاجتماعية والحرية الدينية، فهو يمنح الكرامة الاجتماعية من خلال الاعتراف بملكة التفكير؛ إذ طالما لا يكون الإيمان موضع شك"^(٦٢) بمعنى "أنه لا ينبغي للإسلام أن يجبر أتباع الديانات الأخرى على تبني إيمانه؛ بل عليه - بناءً على التسامح الإسلامي التقليدي - محاولة إقناعهم بذلك عن طريق الدعوة"^(٦٣).

لهذا التطور الحضاري الحاصل، وتحت تأثير الحضارة المعاصرة، تطلّب الأمر محاولاتٍ تجديدية في النظر الأصولي للانخراط في الواقع المعاصر، والانتقال به من الوظيفة التبريرية إلى التجديدية، بحيث "إن بعض الاتجاهات سعت - تحت تأثير الحضارة الحديثة - إلى عكس وظيفة المنهجية الأصولية، لا بجعلها نموذجاً تبريرياً في جوهرها فحسب؛ بل ولتكون مكلفةً بإعادة صياغة الشريعة أيضاً، وحينها لم يعد الاختلاف مجرد تشوه علينا تقليصه إلى الحد الأدنى؛ بل فرصة تسمح للإسلام بالانخراط في العالم المعاصر"^(٦٤).

(٥٩) انظر: المرجع نفسه، ص ١٠٤.

(٦٠) المرجع نفسه، ص ١٠١.

(٦١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٦٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٠٨.

(٦٣) انظر: المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٦٤) انظر: المرجع نفسه، ص ١١٤.

ويرى الكاتب أن علم الأصول تتقلَّص مجالات إعماله في قضايا خاصة، ورغم ذلك، فإن الاختلاف الذي ولَّده على المستوى الفقهي أثرى المعرفة الإسلامية؛ إذ "له الفضل في ثلاثة نجاحات: فهو موضوع لا ينضب للتعمُّق والاختلاف في البحوث الإسلامية، وهو ما سيطفو مرةً أخرى على السطح، أو بالأحرى سيأخذ وجهًا جديدًا في القرن العشرين؛ وهو طريقة لتبرير بعض فروع تطبيق الشريعة فيما يتعلَّق بمبادئ وأحكام القرآن؛ وأخيرًا، فهو إمكانية اختيار بين حلولٍ متناقضة قائمة أو متولَّدة بفعل ضغط الوقائع"^(٦٥). أما المسألة الأولى فما أدري مبرر القول بها عند شارنابي، خصوصًا وأنه يعلم أن علم الأصول - منذ بدأ - شكَّل عصب النظر الفقهي، اللهم إن قصد بعد الحركة الاستعمارية. أما مسألة الثروة الفقهية، فلا شك أن تلك من مزاياه التاريخية. وهذا يتناقض مع قوله السابق بخصوص انحسار النظر الأصولي وتاريخيته.

رابعًا: الغموض بوصفه ترجيحًا

سمَّى شارنابي هذا الفصل بالخطاطة المنهجية، وفيه يمجد الفكر الأصولي لقدرته على تطوير نفسه على مستوى التنزيل والتفعيل؛ إذ بإمكانه الجمع بين ثوابته والمتغيرات الواقعية، حتى يستطيع التجاوب مع جميع الحالات الطارئة والمستجدة: "وهذه الظواهر هي ما يعطي الفقه الإسلامي جانبًا فريدًا في نظر الفقهاء الغربيين؛ إذ ينظرون إليه بوصفه كتلة هائلة من المقاييس، التي يولد كل مقياس فيها مكتملاً، وهي مكونة من متغيرات ثابتة في ارتباط وثيق لا ينفصم، ولكنها تقدم دائماً كفيض ديناميكي للشريعة الإلهية ومكملاتها"^(٦٦).

ورغم انتباهه إلى مناطات الاختلاف الأصولي بين المذاهب، واعتباره يطال الفروع الفقهية والتزيلية، لا غير دون الأصول، ورغم أنه برَّر ذلك بما سمَّاه بالرحمة الإلهية في الاختلاف الواقعي، والبيئي بين المجتمعات؛ فإنه لا يتوانى في التلميح إلى وجود اختلاف أصولي، أي في الأصول المؤسسة، "بحيث تظل التباينات الاصطلاحية أو الإقليمية ثانويةً، وهي برهان (الرحمة الإلهية) التي تضمن لكل فئة اجتماعية حرية تنظيم حياتها، وعاداتها الخاصة داخل إسلام موحد. ومع ذلك، وفيما يتعلَّق بالأصول نفسها، فإن الاختلافات في بعض الأحيان لا تتصل

(٦٥) انظر: المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(٦٦) المرجع نفسه، ص ١٣٦.



بشروط تطبيق مقياس أو مؤسسة فحسب، ولكن بالعناصر المكونة لها أيضاً^(٦٧). لكن المؤسف أنه لم يقدم لنا مثلاً واحداً على ذلك الاختلاف، الذي طال العناصر المكونة للأصول.

يجعل شارناني ثالوث "سلطة الوحي، التقيّد بالنص، الفقه" قوامَ الشريعة؛ إذ يمكن تعريف الإسلام بأنه (سلطة وحي)، إذ الحكم كُله للوحي كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم^(٦٨)، وهذا يقتضي حماية وصيانة له من الفهومات المختلفة، لكن "قد تظهر تناقضات بين نظام الشرع القائم وتلك الحماية في اتجاهين، متعاكسين ومتكاملين في ذات الوقت؛ إما العودة إلى نظام الشرع، من خلال نفي السلوكيات الاجتماعية القانونية السائدة، والمشتبه في ابتعادها عن الإسلام؛ أو على العكس، دفع ذلك النظام نحو مزيد من النقاء الإسلامي"^(٦٩).

وفي خلطٍ صارخ غير متناسق، يقابل بين اتجاهين في هذه الحماية، إذ "يمكن أن تكون حركات المعتزلة، والإصلاحية السلفية... إلخ - ممثلةً للاتجاه الأول؛ كما يمكن أن تكون حركات الصوفية، والوهابية، والمهدوية... إلخ - ممثلةً للاتجاه الثاني"^(٧٠). وانظر هنا، كيف قابل بين اتجاهين كل اتجاه يجمع بين متناقضين؟ من حيث فهومات الشريعة في صلتها بالواقع، وبين فكر المعتزلة والسلفية من ناحية وبين الصوفية والوهابية من ناحية أخرى. وهذا مؤشّر على تسرعٍ في التنظير دون تثبّت. كما وصف الفقه الإسلامي بأنه فقه وجودي؛ لأنه مؤسس على قواعد كلية وشاملة وسابقة، يقول: "ومن هنا وصفنا لهذا الوجه من الفقه (بعيداً عن كل مرجعية فلسفية بالطبع) بأنه (فقه وجودي)؛ فالقواعد دقيقة وشكلانية، ولكنها متقطعة وشاملة، وهي خارجية، وسابقة على من يصوغها، وتحافظ بالتالي على طابع الوحدانية والفردية، الذي يمثل كما نعرف أحد ثوابت الشريعة الإسلامية"^(٧١).

أما في باب القضاء، فإن الغاية الكبرى هي حفظ الشريعة، وسريانها في الوجود الإنساني؛ إذ إن دور القاضي في الإسلام لا يقتصر على تهدئة النزاعات؛ بل يتجاوزها إلى حفظ الشريعة، التي هي أيضاً التزام بأخلاق وإيمان. وبناءً على ذلك، فإن القاضي ليس فاعلاً محايداً في حد ذاته، فهو محمود إذا كانت القضية صحيحةً، ومذموم في الحالة المعاكسة، وهذا فيما

(٦٧) انظر: المرجع نفسه، ص ١٣٩.

(٦٨) انظر: المرجع نفسه، ص ١٤٣.

(٦٩) انظر: المرجع نفسه، ص ١٤٤.

(٧٠) انظر: المرجع نفسه، ص ١٤٤.

(٧١) انظر: المرجع نفسه، ص ١٥٤.

يتعلّق باحترام الشريعة، لا فيما يتعلّق بالحالة الاجتماعية الاقتصادية، وهدف كل طرفٍ من المتنازعين^(٧٢). متجاهلاً أن مقتضيات حفظ الشريعة هي حفظ ما أُسس لأجله القضاء، بأسسٍ عادلة من حفظٍ للأموال والأنفس والأعراض وغيرها.

هذا، ولا يمكن فهم انطباعات شارنابي، التي درجت الأدبيات الاستشراقية عليها، وهي التشكيك في أصالة الفقه القانوني، والقضائي الإسلامي، من خلال إقحام الأثر اليوناني والروماني في الموضوع، يقول: "كما أن النزاع القضائي الإسلامي يدمج في مركّب معقّد ومتشابك الفوارق الكلاسيكية في الموروث اليوناني الروماني المتعلقة بمختلف أنواع الخطابة، بمعنى فن الانقسام بين الجميل والشريف والشري (أحكام الظواهر الاجتماعية: خطاب إيضاحي) وبين المفيد والضار (تحديد الفعل أو الامتناع عنه وفق النتيجة الاجتماعية المرجوة: خطاب إنشائي)؛ وبين العادل والظالم (الاختيار بين حكمتين متعارضتين: خطاب استحضاري)"^(٧٣). وهذا غير مفهوم؛ لأنها دعوى مرسلة دون بيّنات، أو حتى قرائن، وهي سلبية دعاوى سابقة، كالتي ادعى فيها شاخ تآثر الفقه الإسلامي وأصوله بالفقه الروماني واليوناني، حيث يقول: "قد يكون تأثير علم البلاغة الإغريقي الروماني سبباً في وجود آثارٍ أخرى من المنطق اليوناني والقانون الروماني في المرحلة المبكرة لنشأة علم الفقه المحمدي، الذي يتضمّن ذلك الصنف الخاص من الاجتهاد، القائم على القياس والمعروف بالاستصحاب، الذي نجده لدى الشافعي لأول مرة، وربما حتى الاجتهاد المعروف باسم الاستصلاح"^(٧٤). وهذا في اعتقادي لا يفهم إلا بمحورية الذات والتمركز المفارق للعقل الغربي، الذي أراد الهيمنة على كل منجز ثقافي، أو حضاري؛ إما ردّاً إليه وإمّا استيعاباً له^(٧٥).

خامساً: تقديس النص

يمكن اعتبار هذا الفصل بحثاً في فلسفة الأخلاق في السياق الإسلامي، ومظاهرها وتجلياتها؛ ولذلك نعتة بالخطاطة الأخلاقية، حيث طاف الكاتب حول القضايا الكثيرة ذات الصلة،

(٧٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٧٢.

(٧٣) انظر: المرجع نفسه، ص ١٧٢.

(٧٤) أصول الفقه المحمدي، مرجع سابق، ص ١٢٦.

(٧٥) انظر: الحسان شهيد، أصول الفقه المحمدي لجوزيف شاخ، مراجعة نقدية، وهي منشورة على موقع مركز

نهوض للدراسات والنشر، <https://nohoudh-center.com>



مبتدؤها حديثه عن العلاقة التي تربط بين فلسفة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ونظيرتها في الفلسفة الأرسطية. لكني لا أجز خلطاً وقع فيه الكاتب هنا، وهو عدم تفريقه بين علم السلوك والأخلاق كما عُرف في الثقافة الإسلامية وفلسفة الأخلاق؛ إذ لا أحد ينكر التلاحم المشار إليه، إنما الجانب السلوكي التربوي بدأ وتطور بناءً على النظرية القرآنية، التي تساوي بين الدين والخلق، وقبل منعطفات الترجمة الفلسفية اليونانية في نهاية ق ٢، ولبين ذلك أورد نصاً لشارناي يقول: "حدّد الدين الإسلامي، من خلال فقهاءه، وعلماء الأخلاق فيه، وفلاسفته - مجموعةً من الصفات والفضائل، التي تشكّل في مجموعها صوراً وسيطة، بين النفسيات الملموسة لمختلف الشرائح الاجتماعية والثقافية، والذائل أو الفضائل في معناها المجرد. وقد عرضوا الفضائل في الغالب - تحت تأثير أرسطو - كنقاط توازن بين الرذيلتين المتعاكستين: البخل، الكرم، الإسراف، وقد اعترفوا عمومًا كأساس للأخلاق النفسية بأربعة أسس رئيسية للفضائل: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة؛ وأضداد هذا الرذائل: الجهل والشرخ والجبن والجور. وفي الواقع، فإن الاختلافات كثيرة، والبعض أقام قاعدة الأخلاق لا على مواقف قد تطيع مجمل الأفعال القابلة للتحقيق؛ بل على افتراضات سلوكية، أي: نماذج نفسية اجتماعية"^(٧٦).

ثم إن البنية الأخلاقية في التشريع الإسلامي كانت عاملاً قوياً للبحث في آفاق واسعة لتطوير النظرية الأخلاقية، وهذا تزامن مع قصود النهل والانفتاح على المعارف المغايرة، وهذا ما حصل حسب شارناي مع الفلاسفة المسلمين، الذين تشوفوا إلى المعرفة الصوفية خصوصاً، إذ "المؤكد أن التيار الموسوعي، والرغبة الجامحة في المعرفة، والرغبة في احتضان كل العالم المعروف - لن تنطفئ في الإسلام، منذ أكبر الفلاسفة مثل ابن سينا، وابن رشد، والمصلحين المتصوفة مثل الغزالي، نزولاً إلى أصغر كتّاب الحواشي والتعليقات، في أكثر البحوث رقيًا، وبالشكل الأكثر قابلية لـ "الاستهلاك"^(٧٧).

إن هذا البُعد الأخلاقي السليم المتسم بالنزعة العلمية، جعل عالم الشريعة أقرب إلى عامة الشعب في خطابه الديني، بعكس أهل النزعة الصوفية التي غابت عن المشهد الاجتماعي، وتتحدّد آليات هذا التقريب في إمكانات ثلاث حسب الكاتب، "فمن الناحية الشرعية، ومن خلال الإجماع، وهو المصدر الثالث للشريعة الإسلامية، يمكن لمجموع العلماء استنباط قاعدة

(٧٦) انظر: المرجع نفسه، ص ١٧٤.

(٧٧) انظر: المرجع نفسه، ص ١٧٨.

يريدها الله لأمته"^(٧٨) أي بناءً على النظرية الإجماعية بين العلماء، التي تعتبر أساسًا من الأسس الأصولية. ثم أيضًا "من الناحية السياسية، فللعلماء الكلمة الفصل فيما يسمّى بأهل الحل والعقد في اختيار الحاكم، أي "في حالة وجود فراغٍ في السلطة، فإن الأمر يعود إلى علماء المقاطعة أو المملكة (والذين غالبًا ما يمثلهم علماء الحاضرة)، في تعيين الحاكم الجديد. فهم يشكلون أهل (الحل والعقد) الذين (يتعاقدون) مع الحاكم الجديد باسم الأمة المسلمة ومصحتها، والذين يمكنهم أن يحملوا المسؤولية في صورة عدم احترام حدود سلطته علة نحو ما حددته الشريعة"^(٧٩). ثم الإمكان الثالث، ويتمثل في الجانب الاجتماعي، وخصوصًا مجال القضاء الذي تحضر فيه قوة العالم في صلته بالعموم والخصوص في الأمة: "فإن العالم، من خلال فتاواه القضائية أو الشعائرية الموجهة إلى العموم، وأحيانًا على مستوى إلى الولاة والحكام؛ هو من يوجّه السلوكيات الفردية والجماعية"^(٨٠).

هذه النظرة التي رسمها شارناني للعالم الاجتماعي من خلال الإمكانيات المتاحة له، أراد بها التأسيس لطبيعة الصوفي المنعزل في عبادته وعن جماعته، يقول الكاتب: "ظل الصوفي هامشيًا في الواقع، إن لم يكن أحيانًا مشبوهًا في نظر الأرثوذكسية الصرفة، فهو يضع فكرة إصلاح الجماعة في مرتبة ثانوية، ويركّز على صعوده الشخصي نحو الله، ويحاول باتحاده مع الله أن يغدو (الإنسان الكامل)، ولكنه إنسان منعزل، ومنفصل عن البيئة الاجتماعية"^(٨١). ومسألة الانعزال تحت تأثير فكرة الاتحاد، عرفت تجليات متعدّدة في مختلف الثقافات، وهي نظرة متسللة من النظرات إلى التصوف الغربي خصوصًا المسيحي وغيره، كما يخبرنا بذلك والتر ستيس، حين قال: "والنرفانا هي التأويل البوذي لما تحدث عنه أفلاطون على أنه الاتحاد مع الواحد، وما ذهبت إليه الفيدانتا من أنه تحقق الهوية مع الذات الكلية، وما أسماه التصوف المسيحي الاتحاد بالله"^(٨٢). إلا أن الصوفي في السياق الإسلامي لم يكن أبدًا خارجًا عن السياق الاجتماعي، ولا منعزلًا؛ بل إن الحركة الصوفية لها فضل كبير في التماسك الاجتماعي الإسلامي، والسياسي والاقتصادي أيضًا. صحيح أن التصوف تم توظيفه عبر أطوار تاريخية، في ظل الانهيار القيمي والنظمي، لصالح جهاتٍ، إلا أنه تم عزله لا انعزاله.

(٧٨) انظر: المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٧٩) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٨٠) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٨١) المرجع نفسه، ص ١٨٣.

(٨٢) ستيس، والتر، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩، ص ٢٤٧.



وإن من أشد التخريجات الفكرية، التي تؤكّد غياب العلمية عن خطاب شارنابي، هو اندفاعه في إرجاع التصوف الإسلامي إلى آثار أجنبية، خصوصاً التي لم تعرفها الثقافة الإسلامية إلا بعد استقواء عود التصوف، كالثقافة الهندية والفارسية، كأن يضيف عامل الفتوة^(٨٣) والملامتية^(٨٤) التي عرفتها الثقافة الصوفية الهندية والفارسية، يقول: "فإنه توجد أسباب كثيرة تفسر ارتداد التصوف في المجتمعات الإسلامية، منها أصوله الأجنبية والشعبية، وطرائق اندراجه في التاريخ، وخصوصيات سلوكياته الاجتماعية؛ منذ البداية، كانت عملية نقل العديد من العناصر الهندوسية والفارسية (المشاعر والمفاهيم والأعمال)... التي تشكّل جوهر الحركة الصوفية - مناط شبهة عند العلماء العرب، ويكفيها قراءة بعض أطروحات التصوف الإسلامي لنقف على هذا الأمر، فهي تفسر بسهولة الانسحاب الذي شعر به الفقيه المتشعب بالمنطق اللاهوتي العقائدي (علم الفلك) والأدب"^(٨٥). وهي الآراء العاربية عن الصحة التي روج لها مستشرقون قبله، وعلى رأسهم شيخهم غولدزيهر القائل: "إنّ ما اعترى حركة التصوف من تطور داخلي، فإن رد الفعل الخارجي والمؤثرات التاريخية التي غلب أثرها في البيئات الصوفية المختلفة أدّى إلى اختلافات وتفرّعات لا تُحصى، وانقسامات في الأساس النظري لهذا النظام، بل تظهر هذه الاختلافات في كيفية النظر إلى فكرة التصوف نفسها"^(٨٦). إذ يمتح التصوف في الإسلام من الزهد، الذي أصلت له نصوص القرآن والسنة، ثم تطور إلى حركة صوفية، وإن كان من تأثيرٍ للتصوف بالثقافات الأجنبية فسيكون خلال مراحل متأخرة لا تأسيسية، هذا إذا لم نتحدّث عن تأثيرٍ في تلك الثقافات لا عن تأثرٍ بها.

وفي تمييزه بين السلطتين العرفانية والعلمية، أي بين المعرفة الصوفية (الصوفي) والمعرفة العلمية (العالم)، يعتبر الكاتب التوظيفات السياسية للتصوف من قبل رجال السلطة، "إنما ظهرت في أوقات ضعفٍ نسبي؛ فمن الناحية العملية، كان التصوف بطبيعته ميالاً في الظاهر إلى معارضة سلطة الحكام، و(سلطة رجال) الدين، فقد كانت ثقافته الباطنية، بتفكّكها في تأويلات رمزية مجازية ستضعه على حافة التدهور، كما كان تمجيده البعد العجائبي يجعله

(٨٣) انظر: المرجع نفسه، ص ١٨٦.

(٨٤) انظر: المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٨٥) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

(٨٦) غولدزيهر، إيجناس، العقيدة والشريعة، ترجمة محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد

الحق، المركز القومي للترجمة، ع ١٩٦٣، القاهرة، مصر، ٢٠١٣، ص ٢١٦.

في صدامٍ عنيفٍ مع الأحكام الشرعية^(٨٧)... وهذا التطور في العلاقة بينهما أفضى إلى اتهامٍ متبادلٍ بين طرفين: الصوفية الذين يتهمون غيرهم من الفقهاء المشاركين في السلطة "بوقوفهم وراء قتل أولياء الله (الحلاج، السهروردي...)، وعلماء النص الذين يتهمون الصوفية بالطموح - عبر فيوضاتهم وتوحدتهم بالله - إلى تأليه الإنسان وبالتالي الوقوع في الشرك"^(٨٨). لكن الذي يؤخذ هنا على شارناي، أنه خصَّ الصوفية مع الفقهاء، في حين لم يكن الأمر كذلك؛ إذ من الصوفية من كان فقيهاً كالعز بن عبد السلام مثلاً، ومن الفقهاء من كان صوفياً كالغزالي، فهذه المقابلة لم تجر في تاريخ الفرق بين التصوف والفقهاء.

سادساً: من الاستشراق القانوني إلى تغريب الشريعة

يمكن تسميه هذا الفصل بالخطاظة القانونية، سيراً على منهجية الكاتب، ويستهل بسؤال جوهرى، يتلخَّص في الوظيفة الأساسية للقانون، هل هي شكلية في ضم المكونات الاجتماعية؟ أم هي صورة رمزية عاكسة للهوية الثقافية للمجتمع؟ بمعنى "هل يقتصر القانون على مجرد إضفاء الطابع الشكلي على الهياكل الاجتماعية، أم هو ما يحدّد الهويات الثقافية؟"^(٨٩).

ولتحرير النظر في السؤال، انطلق من قانون حماية المرأة، وخصوصاً قانون الأحوال الشخصية، الذي اعتبره من القلاع المتبقية للقانون الإسلامي، الحاكم بالشريعة بعد مرحلة الاستعمار، و"لقد شكل قانون الأحوال الشخصية وضعية المرأة خلال الفترة الاستعمارية، وقيمة/ملجأ، وحضناً ضد الإغراءات ومحاولات التخريب الصادرة عن حضارة الحاكمين الاستعماريين، وقد كان من الممكن حينها - وفي الحد الأقصى - اعتبار أن القانون الجنائي (العقوبات الجسدية) يمكنه من خلال ما يتضمنه من ردع قويٍّ حماية الأخلاق الإسلامية القديمة"^(٩٠). كما استعان بالتمييز بين الفقه المنطلق من الفتوى والفقهاء المنتهي إلى القضاء، وهذا حق في التراث الإسلامي، لكن الفقه ليس دائماً فتوى واستشارة قانونية، فهناك الفتوى، وهناك الاجتهاد، وهناك فقه النوازل، وهناك الحكم القضائي، بل إن من الكتب الفقهية ما هو محسوب على الفقه المبدئي، الذي لا يمتُّ لا إلى هذا ولا إلى ذلك بصلة، أي إن التراث الإسلامي هو

(٨٧) المرجع نفسه، ص ١٩٢.

(٨٨) المرجع نفسه، ص ١٩٣.

(٨٩) المرجع نفسه، ص ١٩٧.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ١٩٧.



ثروة متنوّعة من الاتجاهات المعرفية والفقهية، وهو ما يبدو قد غاب عن الكاتب لما صرح قائلاً: "يتمثل الفقه في إصدار الفقيه استشارات قانونية، تقترح تسويات على المتنازعين حسب معرفته بالشريعة (دور الفتوى الرئيس)، أكثر منه أحكاماً باتة يصدرها قاضٍ بناءً على سوابق قضائية قاطعة. ولعله من الدلالة بمكان أن يشير رجال القانون المسلمون المتغربون إلى الفقه الإسلامي - في الغالب - بأنه فقه قضاء، والحال أنه يتعلق بأراءٍ وبعقيدة"^(٩١). وصحيح أن الأساس المرجعي للفقه عقدي بالأصل، لكن الفقه ليس هو العقيدة، لا من حيث الدلالات أو الثبوتات أو الحجية، فالفقه معتبرٌ في الظنيات بعكس العقيدة. ويضيف: "ولكن المشكلة الرئيسية للفقهاء تتمثل في الترجيح بين آيات قرآنية، بعضها متشابه، وفي الاختيار من بين آلاف الأحاديث النبوية"^(٩٢). فحقيقة المشكلة بالنسبة إليّ هنا، هي أن شارناي لا يفرق تفریقاً جوهرياً بين طرق استثمار النص الشرعي، من حيث القطعي فيه ثبوتاً أي القرآن، والظني منه أي الأحاديث، ثم من حيث الثابت قطعاً في دلالاته المختلفة، سواء كان قرآنيّاً أو حديثيّاً.

ويعود الكاتب في هذا الفصل مرةً أخرى إلى عرض مسألة أصول الفقه لصلتها بالمسألة القانونية، معتبراً أن هذا العلم كان امتداده المعرفي يتجاوز الأثر القانوني إلى البُعد الاجتماعي في الإصلاح والتوجيه، يقول: "وقد كان لعلم الأصول دور يتجاوز الدور القانوني، وهو دور التوجيه العام للأمة الإسلامية، من خلال الوعي بالتغيرات التي تحدث في العالم الخارجي"^(٩٣). لكن يقيله عن قدرته في الإجابة عن كل المستجدات والقضايا الطارئة، متناسياً الأثر الذي تركه هذا العلم في تطوير النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية عبر التاريخ، سواء حين نشأته وتدوينه أم بعده بقرون، حيث امتدَّ به الزمن طويلاً دون التشكيك في قدرته القانونية واللغوية، متسائلاً: "إلا أنه لا يمكن أن يوفر إجابةً على جميع المشاكل المعاصرة، ولا تعديل البنى القانونية المقاومة اجتماعياً، ثم هو يثير سؤالاً أساسياً: هل يتعارض التدوين الإصلاحي (الذي ما زال مستخدماً في مادة الأحوال الشخصية والمواريث) مع روح الفقه المتمثلة في قبول الاختلافات وإمكانية الاختيار بينها وفق متطلبات التطورات الاجتماعية؟ لقد انتهت السلفية، من خلال استخدام الاختلاف إلى نفي الاختلاف ذاته، من خلال الدعوة إلى توحيد الفرق والمذاهب"^(٩٤).

(٩١) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

(٩٢) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

(٩٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٥.

ثم إن أزمة الفقه الإسلامي الناتجة عن الصدام القانوني والفكري مع التشريعات الاستعمارية، دفعت الفقهاء المسلمين إلى البحث عن حلولٍ للنوازل الجديدة، وهذا اقتضى منهم تطوير آليات الاجتهاد وفتح أبوابه، وهو الأمر الذي انحسر في استعمال الآليات الكلاسيكية حسب شارنابي، ومع ذلك كان معظم الإصلاحيين يؤيدون أيضاً إعادة فتح (باب الاجتهاد) في مجال وضع القوانين. ولكن بما أنهم كانوا أكثر تهيّباً، فإنهم غالباً ما كانوا يقتصرون على الاختيار من بين الحلول القديمة التي سبق أن وضعها كبار الفقهاء في العصر الكلاسيكي أو تلاميذهم، وأكثرها تكيفاً نسبياً مع العصر الحالي. لكن غير المفهوم هو كيف يعتبر الكاتب أن الحداثيين في العالم الإسلامي أكثر تقليدياً ودعوةً إلى أعمال الطرق والمناهج القديمة، متابِعاً: "فيما كان الحداثيون أكثر راديكالية، وطالبوا بتطبيق الطرائق المنهجية، التي استخدمها الفقهاء القدامى في استنباط حلولهم الموافقة للقرآن"^(٩٥).

لكن رغم كل هذا التناقض الحاصل بين دعوات فتح باب الاجتهاد الفقهي والتجديد المنهجي، فإن الجهات البحثية المعاصرة في الجامعات تدفع نحو إيجاب مقارباتٍ وحلولٍ للمشكلات الطارئة بين الرؤى الشرعية الفقهية، والرؤى الوضعية القانونية؛ لأنه "في الواقع، فإن وظيفة الفقيه لا تزال مستمرةً في صياغة الشريعة عقائدياً، وما تزال الجامعات الرسمية تجادل السياسات الحكومية، حيث ما زالت بعض المنظمات البحثية تقترح حلولاً وإجراءات تستهدف الربط بين المقياس الكلاسيكي وبين القوانين المستوردة والاحتجاجات المعاصرة (معهد القانون، دار الفتوى في جدة)"^(٩٦). وهذا يؤشر على التضارب الذي تشهده الوضعية القانونية في البلاد الإسلامية، بحيث تقوم دساتيرها على مبدأ إسلامية الدولة، فيما تنبني هياكلها ومؤسساتها وقوانينها على ترسانة من المبادئ الغربية الاستعمارية، "وهذا ما أدى - وهذا أمر لا يخلو من مفارقة - إلى علمنة نسبية للشريعة الإسلامية؛ لأن الأدوات القانونية المستمدة من الشريعة من قبل مختلف الدول غير متطابقة فيما بينها، ومن هنا ظهور شريعة إسلامية وضعية، أو (شريعة إسلامية وضعية) تتحكّم فيها الدول، وبالتالي غير موحدة مطلقاً"^(٩٧).

ومن المفارقات العجيبة التي تثير انتباه القارئ في كتاب "روح الشريعة"، بعض الرؤى غير المؤسّسة لا على استنباط حقيقي، ولا على استقراء نهائي، ومن أهمها زعم الكاتب أن قراءة

(٩٥) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

(٩٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

(٩٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.



القرآن لقضية المرأة أخذت طابعًا جمعيًا، مع تجاوز القراءة الفردية القائمة على الحرية في كل الأصعدة، يقول: "وفيما يتعلّق بالمرأة، كثيرًا ما فُرى القرآن - ولا نقول فهم - حسب مكانتها في المجتمع، ودورها في الأسرة، وتأمين الذرية والحفاظ على القيم الإسلامية، ولكن أيضًا وفق مجتمع الإناث الذي يشكّل الكهف الأكثر سريةً، والأكثر حميميةً للحياة الإسلامية. وفي هذا الصدد، فإن القرآن يُقرأ تقليديًا في صيغة الجمع المؤنث"^(٩٨). لكن لا أفهم كيف تحصل لشارناي هذه الفكرة والنتيجة وما مؤداها؟ إذ الخطاب القرآني طافح بالدلالات المساوية بين الذكر والأنثى، إن مفردًا أو جمعًا، أما الأحاديث فتتخللها نصوص ليست بالقليلة من هذا النوع، وباطلاعٍ بسيط يتبيّن ذلك، لكن هذه هي عادة المستشرقين: إنهم يبنون آراءهم إمّا على انطباعات مسبقة، وإمّا على مشاهدات واقعية تمثّل مرآة تدين لا دين، إن أعرافًا أو عاداتٍ. وبناءً على ما خلص إليه الكاتب، بعد خلق إشكال وهميٍّ، وتفسيره على الظن، يحاول أن يجد له تحريرًا من المقاربة نفسها، ليتساءل عن إمكانية قراءة القرآن بصيغة مغايرة عن المعتاد، بمعنى "هل يمكننا الاجتهاد لقراءته في صيغة المؤنث المفرد والمؤنث الراهن؟ هنا يظهر الغموض وتبرز المفارقات"^(٩٩).

ولكن ما يشفع للمؤلف أنه اهتدى إلى مواطن التكريم البالغ، والمحتمفي بالمرأة في القرآن، وكأنه يتعجّب من ذلك الغموض الناتج عن إخلاء ذمّة المرأة من مسؤولية الإنفاق (النفقة) عليها وعلى أولادها (وأحيانًا الرضاعة)، ومن خلال تفضيل الفرع الأبوي، وربط صحة الأطفال، وكذا المفارقة الموجودة في أن المرأة (مصونة) ومقيدة ضمن الجماعة الأنثوية الأسرية - أي: الحريم - ولها حقوق قد يصعب أحيانًا ممارستها والعمل على اكتساب متحققاتها^(١٠٠). كما إن الكاتب رصد من خلال اطلاعه على النصوص الشرعية عددًا من الآيات الدالات على ذلك التكريم البالغ، وكذا الأحاديث الشواهد على ذلك الاحتراف البالغ، من خلال رصد حياة زوجات النبي: أمهات المؤمنين، والحديث عن مؤسسة الزواج والطبيعة الفزيولوجية للمرأة، ثم أيضًا تنويهه بالكرامة الاجتماعية للمرأة، وكيف ينشئ القرآن تعايشًا معتدلًا، واستقلالية نسبية لصالح المرأة ضمن جماعة موسعة نوعًا ما^(١٠١).

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(٩٩) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(١٠٠) انظر: المرجع نفسه، ص ١٩٣.

(١٠١) انظر: المرجع نفسه، ابتداء من ص ٢١٥ وما بعدها إلى ص ٢٣٥.

بعد هذا الرصد الاجتماعي ومقارنته بالوضع الشرعي للمرأة، وفي سياق الهوة الشاسعة، والبون الواسع بين المرأة في العالم الإسلامي وغيرها في العالم الغربي، يتساءل: "هل يمكننا الموازنة بين الاجتماعي والاقتصادي العام للمرأة في البلدان الصناعية؟ منذ ثورة التصنيع الأولى والحربين العالميتين والتحولت التي شهدتها بنية الأسرة والعلاقات النفسية بين الجنسين؟ أو وفقاً للتعبير الأنكلوسكسوني الرائج، بين (الأنواع الجنسية) واقترح استنساخها فيما يتعلّق بتطور المجتمعات العربية؟"^(١٠٢).

وراح المؤلف يمهّد لتلك الموازنة بالحديث عن بعض الاتجاهات والتيارات المتمرّدة على النص، ونسبتها إلى الأصل القرآني، معتبراً "تنامي (العودة) إلى الإسلام القرآني الأصل، وراء ما يسمّى بالثورات الإسلامية تأكيداً للهوية والكرامة، ولكن أيضاً كرد فعل أخلاقي على الإباحية الشائعة والتفكك الأسري"^(١٠٣). ومن خلال ذلك، قام بعرض بعض الشخصيات الثائرة على العادات والتقاليد الاجتماعية، والمتأثرة بالمكتسبات النسوية الغربية.

يبدو من خلال ما سطره المؤلف أن الإشكال الحقيقي في قضية المرأة يتصل بالمسألة التشريعية، وصلتها بالمسألة التنفيذية؛ لأن النصوص واضحة والأحكام مستنبطة، "وقد تم سنُّ الأحكام الخاصة بالمرأة إلى حدّ كبير من قبل القرآن. ولكن القرآن كمسألة عقدية، وحتى في آياته النسخة والمنسوخة، لا يزال قائماً. فما الذي يجب فعله عندما تطرح الأحكام القرآنية صعوبات في التطبيق؟ هل نلغيها في صمتٍ - لأنه لا إكراه في الإسلام - أم نضفي عليها شروطاً تقيد تطبيقها؟"^(١٠٤).

بهذه الأسئلة الكثيفة والمثيرة، يبدأ تجوله في قضية التشريع التي عرض فيها لمحاولات تياراتٍ وجمعياتٍ مدافعة عن المرأة ضد التقليد الفقهي والتقاليد الاجتماعية، بالتوقف عند بعض المحاولات المغاربية، كالجزائر والمغرب، حيث دفع هذا التعارض العلمانيين والحدائين المنافحين عن المرأة إلى الاحتماء بالدولة ومؤسساتها، في حين أن عدم مبالاة الدولة عزّز من سلطة رجال الدين في مواجهة العلمانيين^(١٠٥). وفي هذا السياق، يأمل الكاتب في بروز ما أسماه بلاهوت إسلامي للمرأة،

(١٠٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٣٥.

(١٠٣) المرجع نفسه، ص ٢٣٦.

(١٠٤) المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

(١٠٥) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٤٦.



غاياته أن يتجاوز المنهجية الفقهية الكلاسيكية في مواجهة آيات الأحكام التي تحدّد وضعية المرأة في بنية الأسرة، وهو ما يستدعي النظر مجدداً في البنية العامة للقرآن من أجل تحقيق مقاصده^(١٠٦).

وسيراً على العادة المنهجية نفسها، يستبق فكر الكاتب مسألة الاقتصاد الإسلامي المبكر، ليربطه باقتصاد الإمبراطوريات الكبرى، بل اعتبر أن أصل الملكية فارسي وبيزنطي خالص، نقلها الفقهاء الاقتصاديون المسلمون عنها، معتبراً أن "تطور ما بين القرنين الثالث والسادس للهجرة، ما نسميه الفقه في مده الكلاسيكي، إنه قانون عربي إسلامي يصف الأشكال المرنة لنقل الملكية، وهو مستوحى من بعض تشريعات الإمبراطوريات الكبرى المخضعة (بلاد فارس الساسانية، المقاطعات البيزنطية...) أو من أعراف الشعوب الداخلة توّاً في الإسلام"^(١٠٧). ولكن ذلك لم يمنعه من التنبيه إلى أن قانون الملكية، الذي بدأ مع التصور الأصلي القرآني، والسني مع النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته - "قد خضعت ولادته إلى توترات متباينة بين الانفتاح على العالم، والانهياب بسحر الحضارات الأخرى، والتقوقع على الذات، والتمسك بالنقاء القانوني والأخلاقي، أي: بين نداء الربح والنظر الديني"^(١٠٨). إنها جملة تناقضات وتباينات صريحة لا تستوي على هدى معرفي أو واقعي، أسس بها شارناي لصفحات من البيان التاريخي والنموذجي لصلة البنى الاجتماعية والاقتصادية بالعالم الغربي والحدائي.

من الطبيعي إذن أن يسجّل الكاتب اختلافاً جذرياً بين الحضارتين الإسلامية والغربية، بخصوص ما يسمّى بحقوق الإنسان؛ أولاً لاختلاف السياقين الحضاريين، ولاختلاف المرجعيتين الثقافيتين، ثم لأن مبدأ الحقوق مختلف فلسفياً من حيث النشأة والظهور بينهما؛ ولذلك فإن حقوق الإنسان - من حيث المبدأ - لا تبعد كثيراً عن حقوق الله ثم حقوق الأمة، أي ما بين الفرد والله والمجتمع، وهو ما أكّده المؤلف قائلاً: "ففي الإسلام إذن، نادراً ما تظهر حقوق الإنسان على أنها مطلقة. وهي تعتمد من حيث أساسها على الوحي الوضعي؛ أما من حيث ممارستها، فيجب أن تكون متصلةً بحقوق الله، وبالتالي متصلة اجتماعياً بالحفاظ على الأمة الإسلامية وازدهارها. ومن المؤكّد وجود علاقة مباشرة بين كل مخلوق والخالق، وهي علاقة ترسي الحق في الحياة (أو عدمها)، والأمن، والحرية (أو عدمها) والتسامح الأيديولوجي، والملكية الخاصة، والأهلية القانونية"^(١٠٩).

(١٠٦) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٤٧.

(١٠٧) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٥١.

(١٠٨) المرجع نفسه، ص ٢٥١.

(١٠٩) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٦٩.

لكن في السياق نفسه، ينتقد ثقافة حقوق الإنسان في السياق الأوروبي، بالنظر إلى التناقضات والتباينات الشاسعة بين المبادئ النظرية والتطبيقات العملية، كمبدأ العدالة والمساواة وحق تقرير المصير الاستقلالي؛ لذلك "قد كشف الثقاف، والتربية المدنية، والوعي المناضل - التناقضات بين المبادئ الكونية والمساواتية المعلنة من جهة، والخضوع الواقعي المعيش من جهة ثانية؛ فكيف تتقاطع في الواقع الوضعية الاستعمارية والمادة الأولى من إعلان عام ١٧٨٩م: (يولد جميع الناس ويظلون أحراراً ومتساوين في الحقوق) أو مبدأ الشعوب في تقرير المصير؟ لقد كانت المطالبة بحقوق الإنسان أساس الإلهام الكبير للنضال من أجل الاستقلال"^(١١٠). لكن في الجانب الإسلامي يعيش تناقضات صارخة؛ نظراً لاستناده إلى مرجعيتين متناقضتين: الأولى المبادئ المتعلقة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨م؛ والثانية مفاهيم الوحي ومشتقاته، المتأصلة في الشريعة الإسلامية^(١١١)، مما يسهم في خلخلة أربع دعائم أساسية للإسلام الممتد عبر القرون: تماسك المجتمع، والأخلاقيات الشخصية، والأخلاق الجماعية، والدين. لكن شارناي لا يوافق على إقصاء غير المسلمين من الدوائر السياسية في البلدان المعلنة عن إسلامية الدولة: "في الواقع، فإن إعلان الإسلام كدين للدولة، أو دين أغلبي، يقود مجدداً إلى بعض التمايز: إذ تستند المراكز السياسية إلى المسلمين، وهذا أمر بلا شك طبيعي من زاوية اجتماعية وثقافية"^(١١٢). ولكن هذا الرأي غير صحيح وليس سليماً من جهتين: الأولى أنه ليس على إطلاقه، أي لأنه تاريخياً وخاصةً في البلدان ذات الاختلاف الديني حظي غير المسلمين بامتيازات خاصة في كل المناحي، ثم مقارنةً بالسياق الغربي قد نجد أن الدول الأوروبية - ما عدا في العصر الأخير - لم تكن بالحرية وثقافة التعددية المطلوبة التي يتحدث عنها الكاتب.

والأمر نفسه ينطبق على ما ذكره من التعددية الفكرية، وحرية التعبير والتفكير لغير المسلمين خصوصاً، يقول: "أما عن حرية ونشر الأفكار، ولئن تم التأكيد على حريات الفكر والتعبير وشجب الرقابة، فإن المطبوعات الماركسية والإلحادية أو المعبرة عن ديانات أخرى خاضعة لغربة شديدة نسبياً حسب كل بلد. فالمواضيع والخيارات المخالفة للإسلام مستبعدة

(١١٠) المرجع نفسه، ص ٢٦٩.

(١١١) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٧٠.

(١١٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٧٠.



عملياً من التدريس والصحافة" (١١٣). فما يقوله الكاتب هنا فيه نقلٌ لصورة قائمة عن البلاد الإسلامية فيما يفهم منه صورة وردية له في بلدان أوروبا، وهو غير صحيح، ولعل الثورة الإعلامية المعاصرة قد كشفت الحجب الكثيفة التي غطت عليها الدراسات والبحوث الاستشراقية، ويستند المؤلف في ذلك إلى بعض الحجج منها: أن الغالبية العظمى من المدافعين عن حقوق الإنسان لا يجروون على رفض الوحي النبوي؛ بل يسعون جاهدين لاقتراح أنظمة تأويلٍ تذهب إلى أن الأحكام القانونية للقرآن غير المتوافقة مع حقوق الإنسان على الطريقة الغربية، لا يمكن تطبيقها. وفي الواقع، فإن الأنظمة السياسية غالباً ما تستغل المدونتين المعياريتين لضمان سلطتها وردع المحتجين (١١٤).

وفيما يبدو أنه فصلٌ ختامي، يذيل شارنابي كتابه روح الشريعة بما أسماه "أزمة ضمير: إلغاء تشريعات الإسلام" يصدره بمعيقاتٍ وتحدياتٍ تقف في وجه المسلمين، ولخصها في ثلاثة: أولها غياب الاستقلال التام، وثانيها التضارب - حسب رأيه - بين نصوص الوحي والتنمية المعاصرة، وثالثها القراءات الحدائية التأويلية للنصوص الشرعية" (١١٥). وفي هذا السياق يعتبر أن الثروة الفقهية قيمةً تاريخية، وعبرة عن الآراء والحلول التي اقترحها الفقهاء على مر القرون. وهي بذلك تختلف عن التراث المسيحي من حيث عدم تطابق الهرمية الروحية، وقيمة النصوص في الإسلام مع ما في المسيحية: إذ شغلها قوى العلمنة من الداخل كما الخارج، حتى أصبح قانونها الكنسي، الذي اتخذ شكلاً مؤسسياً في جميع نواحيه، حتى فيما يتعلّق بمنح الرتب الدينية (١١٦). وفي الجهة المقابلة، فإن الشريعة الإسلامية تمثّل "أكثر من مجرد قانون تنظيمي (سياسي)، هي قانون غائيٌ يبني هياكل اجتماعية (الأسرة والميراث)، وهو ما ينتج أخلاقية تضمن الخلاص الأبدي. ولكن التعالي الناتج عن الوحي يأخذ أبعاداً مختلفة" (١١٧).

وفي ظل هذا التطور الحاصل في البنية الفقهية التاريخية، فإنه منذ الحقبة الاستعمارية خضعت المجتمعات الإسلامية إلى عمليات تحول قانوني عميقة تمثّلت في نوعين من إلغاء الأحكام: الأول فردي ذو طابع شخصي، (intuitu personae) ويقصد به ممارسة الحقوق ذات

(١١٣) المرجع نفسه، ص ٢٧١.

(١١٤) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٧٦.

(١١٥) المرجع نفسه، ص ٢٧٠.

(١١٦) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٨٧.

(١١٧) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٧٨.

الطابع الفردي، وخصوصاً قوانين الأحوال الشخصية، خلال الفترة الاستعمارية. والثاني حسب مجالات الاختصاص الموضوعي (ratione materiae)، "وبهذا انحصر الفقه في الأحكام التي سنّها القرآن مباشرةً: أحكام الأسرة الممتدة، والمرأة والميراث، أي: المعقل الرئيس لإسلام المجتمع طوال عدة قرون. ولكن هذا المعقل لم يسلم بدوره من هجمات الحداثة^(١١٨)، الأمر الذي أدى إلى حصول شرحٍ كبير في البنية القانونية والفقهية بين المؤسسات العلمية التي باتت غير قادرةٍ على الجمع بين شريعة فقهاء وشريعة مدنية تحتكم إلى القوانين المدينة بدل الإلهية، يقول: "ومن هنا بروز قلق مهول: هل الشريعة الإسلامية بصدد التحول من شريعة فقهاء (عقائدية في صياغتها) إلى قانون دولة وحاكم، مما يضعف هويتها (جوهرها)، ويتسبّب في تغييب المرجعية الإلهية، وفي إضعاف طبقة الفقهاء باختزال دورهم في مساعدي العدالة والمحامين؟"^(١١٩).

بعد هذا الطواف حول الإشكالات الفقهية، وصلتها بتطور النظم الإسلامية مع العصر، يقترح الكاتب افتراضاً مفاده: الفصل بين إسلام الحضارة وإسلام الشريعة، بإعادة التوجيه نحو الأول والاكتفاء به بدل الثاني، يقول: "وفي المحصلة إذن، ألا تتمثّل إعادة التوجيه الأساسية في تأكيد الإسلام الحضارة، لا الإسلام الشريعة والإسلام الهيكل الاجتماعي، كما صاغته وعززته خمسة عشر قرنًا من التفسير القرآني؟ وهذا ليس فقط من خلال التشكيك؛ بل رفض الحلول التي اعتمدها في وقتهم علماء الفقه في مختلف العصور والمدارس. ولكن من خلال التشكيك في وضعية القرآن ذاته: كيف نتجرأ على فكّ تمرکز الذات على نفسها من أجل تأكيد ذاتنا في التاريخ؟"^(١٢٠). وهو اقتراح على شاكلة النمط التاريخي الذي اختارته المسيحية؛ ولذلك يجيب عنه بإمكانية حصول النتائج نفسها التي حصلت في السياق المسيحي مع الإسلام، أي "هل سيبقى بعد ذلك إسلام؟ هل سيعاني الإسلام من السخط السوسيولوجي الذي يضرب المسيحية التي تخسر قيمها، بعد أن خسرت طقوسها، والتي لا تستمر في العيش إلا من خلال بعض الطوائف المتحمسة، ومن خلال تعبيراتها السياسية، واستدامة أعمالها الثقافية الكبرى (العمارة والرسم والموسيقى و الأدب...؟) وهذا - تحديداً - ما يفاقم تعلمنه"^(١٢١).

(١١٨) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٧٩.

(١١٩) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٩٢.

(١٢٠) انظر: المرجع نفسه، ص ٢٩٤.

(١٢١) المرجع نفسه، ص ٢٩٦.



وفي ظلّ ما أسماه الأنثروبولوجيا القانونية، باعتبارها مسلکًا من مسالك فقه القانون المغاير، أو الغيرية القانونية - يمانح شارناي أن يكون هذا الاعتراف على أساس الطبيعة الأصلية لقانون الغير، بل على أساس ما سيقبله الآخر، ويراه مناسبًا وفق منظومته الثقافية من حرية الإنسان وحقوقه، يقول: "الاعتراف بالثقافة المقابلة، هذا مؤكد، ولكن ليس الاعتراف بقانونها الأصلي في حرفيته. وهذه هي المواجهة الحالية بين حقوق الإنسان والحريات المدنية على النمط الغربي، المدفوعة باستعمار ثقافيّ جديد وإمبريالية اقتصادية وجيوسياسية جديدة، والتي تزيد علاوة إلى ذلك العولمة الليبرالية في تأجيحها". مما يدفع الكاتب إلى التساؤل: كيف يمكن التخلّص من التعالي اللاهوتي من جهة، والتجاوز الفلسفي لطغيان الغيرية القانونية؟ وفي هذا السياق، فإن ترسيخ القيم الغربية للتسامح المتبادل وتنظيم التعايش من خلال العلمانية، يمكن أن يؤدي إلى: إمّا إلى تناص ضمن حوار سلمي: (قانون كوني شامل) ملفق. وإمّا إلى اللامبالاة بالعتيدة: كل القوانين متعادلة إذا لم يكن أيّ منها كونيًا. وإمّا إلى اللامبالاة بمصير الآخرين: ما الذي يهمنا فيما سيحدث لهم إذا اتبعوا طريقهم؟ وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى المطالبة الذاتية بأقصى ما يمكن من الأحكام المقتبسة من تشريعات الوحي التقليدية - بدءًا بأحكام الأحوال الشخصية^(١٢٢). وهذه حلول ونتائج بقدر ما تفاقم الأزمة، فإنها تنتج تضاربًا حقيقيًا بين العلمانية والدين.

خاتمة:

وعلى سبيل الإجمال، فإن كتاب "روح الشريعة الإسلامية" بمثابة تاريخ معطيات وأفكار للفكر الإسلامي، منذ نشأته الأولى إلى الزمن المعاصر، توقف فيه شارناي عند أبرز المحطات العلمية، والمنعطفات الثقافية التي شكّلت تاريخًا مستجدًا من الرؤى والتصورات للواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي، وكذا العوامل المؤثرة فيه أفرادًا واتجاهات ومؤسسات. وإن سجّلت هذه المراجعة النقدية عرض شارناي النبيه لقضايا الفكر الإسلامي وإشكالاته بعمقٍ وحدّة شديدين، فإنها لم يفتها أن تنتبه إلى قدرٍ لا بأس به من المغالطات الفكرية، والأوهام العلمية التي لا تغيب عن أيّ باحث في هذا المجال، والتي غالبًا ما كان مردّها إلى تسرع في الحكم، أو الاحتكام إلى الانطباعات الذوقية والذاتية، وهذا ليس بخافٍ على صنيع القراءات الاستشراقية الموجهة، إما فكريًا أو سياسيًا أحيانًا.

لائحة المصادر والمراجع:

١. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **نقض المنطق**. تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، تصحيح محمد حامد الفقي. بيروت، لبنان: المكتبة العلمية، ١٩٥١/١٣٧٠.
٢. الأسنوي، جمال الدين. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**. تحقيق محمد محسن هيتو. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١.
٣. الحسان شهيد، أصول الفقه المحمدي لجوزيف شاخ، مراجعة نقدية، وهي منشورة على موقع مركز نهوض للدراسات والنشر، <https://nohoudh-center.com>
٤. حلاق، وائل. **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني**. ترجمة أحمد موصللي. دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٧.
٥. ستيس، والتر. **التصوف والفلسفة**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٩.
٦. شاخ، جوزيف. **أصول الفقه المحمدي**. ترجمة رياض الميلادي ووسيم كمون. دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان. ٢٠١٨ / ١٤٣٩.
٧. شارناي، جون بول. **روح الشريعة الإسلامية**. ترجمة محمد الحاج سالم، مراجعة الطيب بوعزة، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٩.
٨. الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الفكر، ١٣٠٩.
٩. غولدزيهر، إيجناس. **العقيدة والشريعة**. ترجمة محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق. المركز القومي للترجمة، ع١٩٦٣، القاهرة، مصر، ٢٠١٣.
١٠. القرافي، شهاب الدين أبو العباس. **الفروق - أنوار البروق في أنواع الفروق**. تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد السراج، وعلي جمعة محمد. دار السلام، ط١، ٢٠٠١/١٤٢١.



مركز نهوض
للدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

قراءات