الاجتهاد بين مُقتضى تَغيّر الواقع وضرورة تجديد قراءة النصوص

الدكتور العياشي الدراوي[١]

خلاصة:

من الإشكاليّات المحوريّة التي يمكن طرحها على البحث الاجتهادي المعاصر: ما حقيقة الاجتهاد وجدواه؟ وما علاقته بالتجديد؛ سواء في فهم النصوص أم في استيعاب متغيّرات الواقع؟ ولا سيما بمراعاة عدم انفكاك مفهوم الاجتهاد عن خصائص الدين الإسلاميّ الكبرى: الختم، والأبديّة والخلود، والعموم أو الإحاطة، وعدم انفكاك أمر التجديد عن الاجتهاد المطلوب،إلى مرحلة قد تصل فيها علاقة الاجتهاد بالتجديد إلى حدوث أحدهما في الآخر؛ فقد يقع التجديد في الاجتهاد نفسه، فيغيّر المجتهد رأيه، وذلك حسب الزمن والحاجة والمصلحة، وهو ما يسمّى بـ «تجديد الاجتهاد»، الذي يشكّل مفتاح كلّ تطوّر وتحديث.

فالاجتهاد المطلوب اليوم هو ذاك الذي يوازن بين «فقه النصّ» من جانب، و«فقه الواقع» من جانب آخر، على نحو يستجيب لحيويّة تجدّد الوقائع والأحداث؛ مثلما يبعد الجمود والتقليد عن فهم النصوص.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

وإنّ أيّ مجهود تجديديّ في المجال الفقهيّ يروم إعادة ترميم الأنموذج الموروث وإعادة توجيهه، هو مطالب بأن يبتعد ـ ما أمكنه الابتعاد ـ عمّا يسمّى بـ «فقه المباني»، الذي من أبرز سماته الانحصار ضمن دائرة ألفاظ النصّ ودلالاته اللغويّة والمنطقيّة والأصوليّة، دون الارتباط بالواقع ومتعلّقاته، على عكس «فقه المعاني» المثبّتة ركائزه في الواقع، والموصول بمقاصد النصّ وروح التشريع والحكمة العامّة التي يهدف النصّ أو التشريع العامّ إلى تحقيقها في مثل هذا الواقع. ولا يعني هذا إهمال «فقه المباني»، وإبطال فاعليّته والعمل به؛ بل يكون هو الأساس للنصّ الجديد المشرّع، وحياً كان أم وضعاً، لواقعة محدّدة. على أن لا يكون هذا الفقه منهج فرد أو طريقة شخص؛ بل يقتضي وجود مجمع فقهيّ إسلاميّ عالميّ يُعتمد في ضبط الاجتهاد، وفقاً لمقاصد الشريعة الحقّة، لا وفق الميول المذهبيّة أو الأهواء الشخصيّة؛ حتى لا يسود التسيّب في الاجتهاد، ولا تعمّ الفوضى في مجال الفقه والفتوى.

مصطلحات مفتاحيّة:

الاجتهاد، الواقع، الزمان، المكان، تجديد القراءة، تجديد الفهم،تجديد الاجتهاد، مقاصد الشريعة، ثوابت الشريعة، روح الشريعة، فقه الواقع، فقه النصّ، فقه المباني، فقه المعاني، فقه المقاصد، الاجتهاد العمليّ، الاجتهاد المقلِّد.

مقدّمة:

من الثابت تاريخيّاً أنّ انطلاق الدعوة الإسلاميّة جاء مترافقاً مع حركة اجتهاد فقهيّ عامّ كانت الغاية منها مواكبة متغيّرات حياة المسلمين والاستجابة لإشكالاتهم وانشغالاتهم المتجدّدة، وذلك من خلال مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وفي ضوء ثوابتها وأسسها، الأمر الذي ساهم في تنمية الفكر الدينيّ وتجديده من جهة، وخلق تناغماً كبيراً بين النصّ الدينيّ والواقع الاجتماعيّ، من جهة ثانية، لكن ما يؤسف له أنّ منسوب الاجتهاد ـمع ازدهار الحضارة الإسلاميّةـ تراجع وضاق نطاقه، فتجمّدت الأفكار، وقَلّ الإبداع والتجديد، وبالتالي سادت قراءات معيّنة (موروثة) لجملة من النصوص الدينيّة، وسيطرت تأويلات وتفسيرات مخصوصة لها، إلى حدّ أصبح فيه الفكر الدينيّ ـعلى هذا المستوىـ مرادفاً للجمود والتخلّف و«اللاعقل».

ضمن هذا الإطار العامّ تتوخّى هذه المقالة إبراز أهمّيّة استئناف الاجتهاد في قضايا الدين في عالم اليوم، وفق ما تقتضيه متغيّرات الواقع، وتوجبه طبيعة النصوص الشرعيّة التي هي أوسع من أن تُربط بزمان معيّن أو تُقرن بمكان مخصوص.

وعليه، فإنّ الإشكال المحوريّ الذي نسعى إلى الإجابة عليه في هذا النطاق هو: ما حقيقة الاجتهاد وجدواه، وما علاقته بالتجديد؛ سواء في فهم النصوص أم في استيعاب متغيّرات الواقع؟

أولاً: حقيقة الاجتهاد وجدواه:

يمثّل الاجتهاد روح الشريعة الإسلاميّة، ومنبع الحياة لفقهها، ومخزون الطاقة الأثْرى لاستمرارها وتجدّدها، لذا لا يُتصوَّر أن تؤدّي الشريعة وظيفتها، وأن يكون لها فقه حيّ مرن ينظّم مصالح الخلق على سبيل الدوام من دون إعمال الاجتهاد، وإحياء شروطه الثقافيّة والاجتماعيّة[1].

(١) انظر: عشاق، عبد الحميد: «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»، ضمن كتاب «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلاميّ المعاصر»، المغرب، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء؛ مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠١٣م، ص٤٩.

ولعلّ ما يقوم دليلاً ساطعاً على أنّ الاجتهاد بمنزلة روح الشريعة وسبيل مرونتها وجدتها أنّه لا ينفصل أبداً عن مشروع الإسلام نفسه ومهمّته وخصائصه، فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هاهنا هو: ما مقصود الشريعة من الخلق؟ وما الغاية من وضع الشريعة كلّها؟[1] يقول الأصوليّون في هذا الصدد: «الشريعة جاءت لمصالح الخلق في عاجلهم وآجلهم»، ويقول الشيخ الطاهر بن عاشور: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلاميّة الدالّة على مقاصدها من التشريع؛ استبان لنا من كلّيّات دلائلها ومن جزئيّاتها المستقرأة أنّ المقصد العامّ من التشريع هو حفظ نظام العالم، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه؛ وهو نوع الإنسان»[2].

ومؤدّى هذا أنّ فعل الاجتهاد هو الذي يعطي للشريعة خصوبتها وثراءها، ويُمَكّنها من قيادة زمام الحياة إلى ما يحبّ الله ويرضى، من دون تفريط في حدود الله، ولا تضييع لحقوق الإنسان، خاصّة إذا كان اجتهاداً صحيحاً مستوفياً لشروطه صادراً من أهله في محلّه[3]. وليس غريباً أن تلتقي كلمة «اجتهاد» مع جذر كلمة «جهاد» نفسه، فكلا المفهومين يكمّل الآخر ويخدمه؛ أمّا الاجتهاد، فهدفه معرفة الهدى ودين الحقّ الذي أرسل به رسولهﷺ، وأمّا «الجهاد»، فهدفه حماية الدين والدفاع عنه. ومن هنا، إذا كان ميدان المفهوم الأوّل الفكر والنظر، فإنّ ميدان المفهوم الثاني هو العمل والسلوك. ومعنى هذا أنّ الاجتهاد هو وجه من وجوه الجهاد العلميّ، كما إنّ الجهاد هو صورة من صور الاجتهاد العمليّ؛ ودليل ذلك أنّ ثمرات الاجتهاد يمكن أن تضيع إذا لم تجد من أهل القوّة من يتولّى تنفيذها، كما إنّ مكاسب الجهاد يمكن أن تضيع هي كذلك؛ إذا لم تجد من أهل العلم من يضيء لها الطريق[4].

بناءً عليه، فإنّ خصائص الدين الإسلاميّ الكبرى لا تنفكّ ـ صراحة أو ضمناً ـ عن مفهوم الاجتهاد؛ بحكم أنّ كلّ خاصّة من خصائصه الثلاث ـ كما سنبيّن ـ توجب فتح

(١) انظر: عشاق، «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»، م.س، ص٥٠.
(٢) ابن عاشور، أحمد الطاهر: مقاصد الشريعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، لا ت، ص٦٣.
(٣) انظر: القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، ط٤، الكويت، دار القلم، ص٦.
(٤) انظر: م.ن، ص٥.

باب الاجتهاد، وتقتضي السير في مسالكه؛ لأنّ الكفَّ عن ذلك يفضي حتماً إلى تضييق دور الشريعة في الواقع الاجتماعيّ، وتشويه تصوّرات الناس عن روح الدين وحقيقته، وبيان ذلك في الآتي[1]:

١. إنّ من خصائص الدين الإسلاميّ خاصّة الختم؛ فالإسلام هو آخر الشرائع، والنبي محمدﷺ هو خاتم الرسل. ولا يخفى أنّ «للخاتميّة» معنى عميقاً وارتباطاً وثيقاً بمشروعيّة أصل الاجتهاد. وقد وقف عنده بشكل مطوّل محمد إقبال في كتابه «تجديد الفكر الدينيّ»، إذ جعل خصيصة ختم النبوّة أو الخاتميّة هي روح النظام الثقافيّ للإسلام، وجعل في المقابل مبدأ الاجتهاد أساس الحركة لبناء مشروع الإسلام الاجتماعيّ العامّ.

٢. إنّ من أهمّ مميّزات الإسلام هي الأبديّة والخلود؛ أي إنّ رسالة الإسلام ليست موصولة بزمن محدّد، أو فترة زمنيّة خاصّة؛ وإنّما هي رسالة خالدة أبد الدهر. ولذلك نجد بعض العلماء يستدلّون بمقولة: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها أمر دينها»، على أنّه لا يخلو زمان من قائم لله بحجّة، وأنّ الأمّة لا بدّمن أن يوجد في علمائها قائم مجتهد.

٣. من خصائص الإسلام ـأيضاًـ العموم أو الإحاطة؛ أي قدرة النظام الشرعيّ على استيعاب جميع صور الحوادث الواقعة أو المتوقّعة، والاستجابة لكلّ عصر وقضاياه؛ ذلك أنّ الاجتهاد جزء من «النسق الأصوليّ الفقهيّ». وهذا النسق بطبيعته نسق مفتوح له طابع استنباطيّ. ومعلوم أنّ الطابع الاستنباطيّ هو سمة معظم الأنساق القانونيّة الحديثة، وهو الذي يلزم القاضي بالحكم في أيّ مسألة أو نازلة للفصل فيها، حتى لولم يكن ثمّة نصّ صريح يشملها؛ فالقاضي الذي يرفض أن يحكم متعلّلاً بسكوت المشرّع أو غموض النصّ القانونيّ أو عدمه، يُعَدّ مرتكباً لجريمة إنكار العدالة. وكذلك نسق الاجتهاد الشرعيّ بقواعده ومداركه ووجوه النظر فيه، هو نسق مفتوح قادر على استيعاب القضايا المتجدّدة،

(١) انظر: عشاق، «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»، م.س، ص٥٠ـ٥١.

والأوضاع الاستثنائيّة، وإيجاد الحلول المناسبة، واقتراح الصيغ الملائمة لها، وهذا ما يشير إليه الشافعي بقوله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة؛ إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[1].

إنّ الشريعة الإسلاميّة «هي خاتمة الشرائع التي تحمل الهداية الإلهيّة للبشر، قد خصّها الله بالعموم والخلود والشمول والخاتميّة، فهي رحمة الله للعالمين من كلّ الأجناس، وفي كلّ البيئات، وكلّ الأقطار، إلى أن تقوم الساعة، ولكلّ مجالات الحياة المتنوّعة؛ لهذا أودع فيها من الأصول والأحكام ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات الإنسانيّة المتجدّدة على امتداد الزمان، واتّساع المكان، وتطوّر الإنسان»[2]؛ بشرط أن تُتلقّى بعقل اجتهاديّ تجديديّ، وتُقابل بمنطق تحويليّ إبداعيّ قوامها الإضافة والإثراء، والتغيّر والاختلاف، وليس التقليد والتكرار، كما هو حاصل اليوم في مجال الفكر الإسلاميّ. فممّا لا يخفى أنّ في التقليد المفرط إضراراً بالشريعة، لا يقلّ خطراً عن الإضرار بالعقل، أو لنقل إنّ في ذلك تقويضاً للعقل والنقل على حدّ سواء؛ما يعني أنّ تعطيل مبدأ الاجتهاد هو في حقيقته حدّ من الطاقة الدلاليّة للنصّ من جانب، وإبطال لفاعليّة العقل في الفهم والتأويل من جانب آخر.

وبالنظر إلى قيمة الاجتهاد المعتبرة في دائرة الدين الإسلاميّ، وأهمّيّته في مسايرة متغيّرات الواقع ومتطلّبات الحياة، نجد أنّ الرسول الكريمﷺ قد شجّع عليه في أكثر من حال، وأقرّه في أكثر من موقع؛ سواء أكان اجتهاداً صائباً أم خاطئاً، ومن الأحاديث الواردة في هذا الباب حديث النبيّﷺ المرويّ في الصحيحين وغيرهما: «إذا حكم الحاكم ثمّ أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد وأخطأ، فله أجر». وهذا الحديث لم يكتفِ بفتح باب الاجتهاد وتقرير جوازه؛ بل نراه يفتحه ويغري به ويدفع إليه دفعاً[3].

وأمّا إذْنُ النبي الأكرمﷺ لصحابته بالاجتهاد، فيؤكّده حديث معاذ بن جبل، حين

(١) الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ط١، مصر، مكتبة الحلبي، ١٣٥٨هـ.ق/ ١٩٤٠م، ج١، ص١٩.
(٢) القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة، م.س، ص٦.
(٣) انظر: الريسوني، أحمد: الاجتهاد (النصّ، الواقع، المصلحة)، ط٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص٩.

بعث به إلى اليمن، قال لهﷺ: «كيف تصنع إذا عرض عليك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله. قال: فإنْ لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله. قال: فإنْ لم يكن في سنّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول اللهﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يُرضي رسول الله»(١).

وغنيّ عن البيان في هذا المقام أنّ التشجيع على الاجتهاد ليس في جوهره إلا تشجيعاً لحركة العقل في اتّجاه النصّ الشرعيّ، وترسيخاً لمبدأ المراجعة النقديّة لبعض الأحكام التي يفرضها اختلاف العادات وتنوّع السياقات التي تمّت في نطاقها عمليّة الاجتهاد نفسها. ومعنى هذا أنّ أيّ اجتهاد هو من حيث المبدأ قابل للمراجعة التقويميّة، محكوم بالتغيّر والتجدّد. يقول شهاب الدين القرافي مشيراً إلى تغيّر الاجتهاد بتغيّر العرف: «إنّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين؛ بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة... هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها»(٢). وإلى هذا المعنى ذهب ابن القيّم في «أعلام الموقعين»، حيث قال: «مَنْ أفتى الناس بمجرّد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلّهم (بدواء واحد)»(٣).

ثانياً: الصلة بين الاجتهاد والتجديد:

إنّ مختلف التحديدات التي أعطيت لمفهوم الاجتهاد، إنّما تدلّ في مجملها على بذل أقصى ما يمكن من الجهد، وصرف أكثر ما يُستطاع من الطاقة الذهنيّة والفكريّة لأجل

(١) عطية، يونس: الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٤م، ص١٧.

(٢) القرافي، شهاب الدين: الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، بيروت، دار البشائر، ١٩٩٥م،ج١، مبحث١، ص٢١٨.

(٣) ابن القيّم الجوزيّة: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق وتعليق: محيي الدين عبد الحميد، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٧م، ج٣، مج٢،ص٩٨.

الظفر بجديد، والإتيان بمفيد يحلّ إشكالاً أو يذلّل صعوبة حادثة. ويعرّف فخر الدين الرازي الاجتهاد بأنّه «استفراغ الوُسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه»[1]. أمّا عند ابن حزم؛ فهو «استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة، حيث يوجد ذلك الحكم»[2]، وهو ـأيضاًـ في اصطلاح بعض الأصوليّين المحدثين: «استفراغ الوسع، وبذل غاية الجهد؛ إمّا في إدراك الأحكام الشرعيّة، وإمّا في تطبيقها»[3].

وهنا تتبدّى مسألة في غاية الأهمّيّة؛ وهي العلاقة الجدليّة القائمة بين الاجتهاد من ناحية والتجديد من ناحية أخرى؛ بما يعني أنّه لا تجديد إلا إذا استند إلى اجتهاد، ولا اجتهاد إلا إذا أفضى إلى جديد (نظريّ أو عمليّ). وإذا كنّا قد أوضحنا معنى الاجتهاد وحقيقته، فجدير بنا تحديد معنى «التجديد» أيضاً؛ لتوضيح العلاقة بينهما، وتعيين حدودها.

التجديد لغةً مأخوذ من جدد، والجِدُّ الاجتهاد في الأمر، وقد جَدَّ به الأمر إذا اجتهد، وفلان جَادٌّ أي مجتهد، ويقال أَجَدَّ يَجِدُّ إذا صار ذا جِدٍّ واجتهاد، والجِدَةُ ضدّ البلى، والشيء يَجِدُّ فهو جديد[4].

أمّا التجديد في الاصطلاح العامّ، فـ «لا يعني التخلّص من القديم أو محاولة هدمه؛ بل الاحتفاظ به وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه»[5]. فدلالات التجديد هذه؛ اللغويّة منها والاصطلاحيّة، تؤول إلى معنى الاجتهاد الذي يدلّ على مرونة الشريعة

(١) الرازي، فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، ط١، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤١٨هـ.ق/ ١٩٩٧م، ج٦، ص٦.

(٢) الأندلسي، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق:أحمد شاكر؛ إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج٨، ص١٣٣.

(٣) هكذا عرّفه الشيخ عبد الله درّاز في تحقيقه الموافقات. الشاطبي، إبراهيم: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله درّاز؛ محمد عبدالله درّاز، القاهرة، دار الفكر العربي؛ المكتبة التجاريّة، ١٣٤١هـ.ق، ج٤، ص٨٩.

(٤) انظر: الزبيدي، محمد: تاج العروس، تحقيق: علي شيري، لا ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.ق/ ١٩٩٤م، ج٤، ص٣٧٩.

(٥) القرضاوي، يوسف: الفقه الإسلاميّ بين الأصالة والتجديد، ط٢، القاهرة، مكتبة وهبة؛ مطبعة المدني، ١٤١٩هـ.ق/ ١٩٩٩م، ص٢٩.

وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان، كما يدلّ على ثرائها وكمالها؛ مقارنة مع ما يسنّه البشر من قوانين وضعيّة[١].

وعليه، إذا كنّا قد شدّدنا سلفاً على أنّ الاجتهاد ينزّل منزلة القلب من جسد الشريعة الإسلاميّة؛ فإنّه ـ أيضاً ـ يمنحها دوام الأهليّة لاستيعاب كلّ جديد، ويعطيها استمرار القابليّة لاحتضان كلّ طارئ؛ سواء عَلى المستوى النظريّ أم في الواقع العمليّ. ومن هنا، يكون الاجتهاد هو السبيل إلى كلّ تجديد مطلوب، والمسلك إلى كلّ تغيير منشود.

إنّ أمر التجديد يكاد لا ينفكّ عن الاجتهاد المطلوب، فالاجتهاد من طرق تجديد أمر هذا الدين، ويدخل في أمر تجديد الدين ـ عند كثيرين ـ توضيح ما أبهمه الجهل بتعاليمه، وتمكين ما زحزحه التهاون من أمره، وتحسين الربط بين أحكامه وبين ما تحدثه الدنيا من أقضيته، وتنزيل أحوال الحياة المعاصرة على مقتضيات القواعد العامّة والمصالح المرسلة[٢].

وهذا كلّه من وظائف الاجتهاد، وقد تصل علاقة الاجتهاد بالتجديد ـ كما سبقت الإشارة ـ إلى حدوث أحدهما في الآخر؛ فقد يقع التجديد في الاجتهاد نفسه، فيغيّر المجتهد رأيه، وذلك حسب الزمن والحاجة والمصلحة، وهو ما يسمّى بـ «تجديد الاجتهاد»، الذي يشكّل مفتاح كلّ تطوّر وتحديث.

ولا يخفى على الناظر في تاريخ الأمّة الإسلاميّة «أنّ عصور الاجتهاد؛ إنّما كانت هي عينها عصور الازدهار الحضاريّ، وما إن أخذ مسار الأمّة ينحطّ حتى أصيب الفكر بالجمود، ونادى المنادي بإغلاق باب الاجتهاد. فالنشاط الفكريّ مظهر بارز من مظاهر تقدّم الأمم، وهو لا ينفكّ عن أوضاعها السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة. والاجتهاد هو ركن العمران الركين الذي لا يمكن أن ترتقي أمّة ولا ينتظم أمر حكومة مدنيّة بدونه؛ بل إنّ وجود السياسة الحقّ والإمامة الحقّ ـ كما يقول رشيد رضا ـ يتوقّف على هذا الاجتهاد»[٣].

(١) انظر: عطيّة، الاجتهاد والتجديد في الفقه المقاصديّ، م.س، ص٢١.
(٢) انظر: م.ن، ص٢٢.
(٣) عشاق، «شأن الاجتهاد وحاجة الأمّة إليه في هذا العصر»، م.س، ص٥٦.

ثالثاً: تخلّف فقه النصّ عن فقه الواقع:

لعلّ ما ساهم في غياب مصدريّة الواقع في استنباط الأحكام وتنزيلها، وساهم ـأيضاًـ في تعميق الفجوة بين فقه النصّ من ناحية، وفقه الواقع من ناحية أخرى، وبالتالي تخلّف المنظومة الفقهيّة والأصوليّة عن واقع الناس وحياتهم، مجموع عاملين اثنين، هما:

١. **الجمود والتقليد**: فالجمود والتقليد علّة من العلل الفكريّة الطارئة على الأمّة، وأخطارُها لا تقتصر على كونها تُوقف حركيّة وفعّاليّة العقل المسلم الذي أُنيطَ به واجبُ التفكير، والتدبّر، والاعتبار، والفقه، والتعقّل، والاجتهاد، والتجديد في العلم بالدين والعمل به،بما هو منصوص في الكتاب والسنّة؛ بل تعدّى الأمر ذلك إلى توقّف مواكبة حركة الفقه الشرعيّ للواقع المتغيّر المتجدّد. فالأصل في الفقه ـبوصفه فهماً لما ورد عن الله تعالى في كتابهـ أن يؤطّر بالشرع الخالد حركة الواقع ومستجداته ونوازله في كلّ زمان ومكان. لكنْ عندما تتوقّف حركة الفقه عند قرن معيّن، فتعمد إلى استهلاك مقرّراته والالتزام بعدم الخروج عليها، فها هنا يتمّ عزل الفقه عن الواقع، فيغدو الفقه شيئاً والواقع شيئاً آخر. وهذا واضح في عصرنا اليوم؛ حيث ما زالت تُدرَّس بيوع ومعاملات ماليّة وقضايا أسريّة واجتماعيّة وغيرها، بمقرّرات فقه سابق، وبألفاظه واصطلاحاته القديمة الموروثة؛ ما يجعله عاجزاً عن التأطير والمواكبة، ومستعصياً على الفهم والاستيعاب، كما يجعل حركيّة تنزيله ـكما هوـ تسفر عن آفات وطامّات فرديّة واجتماعيّة؛ فكثير من الصراعات والمشكلات والخصومات الواقعة الآن هي نتيجة فهم وفقه سيّئين للواقع من ناحية، ونتيجة استصحاب أقوال وفتاوى جامدة قيلت في سياقات تاريخيّة معيّنة مختلفة تمام الاختلاف من ناحية أخرى.

ولهذا، فإنّ التحرّر من آفّة الجمود والتقليد، واكتساب مهارات الاجتهاد والتجديد، هو وحده الكفيل بتحريك العقل المسلم من جديد، وجعله مسايراً لحركيّة الزمان والمكان، ضابطاً لسياقات الواقع والفقه على حدّ سواء، قادراً على تحقيق متطلّبات

التنزيل، ومنسجماً مع متطلّبات التشريع[١].

٢. **الصوريّة والتجريد**: لا تقلّ هذه الآفة خطورة عن سابقتها؛ وإنّما تتفوّق عليها بلحاظ الضرر الناجم عنها. فإذا كانت المشكلة الأولى تعكس جمود العقل الفقهيّ، وبالتالي عدم قدرته على مواكبة الواقع؛ فإنّ الثانية تعكس نموّ فكر لا علاقة له بالواقع أصلاً. والمقصود هنا أساساً علم الكلام أو أصول الدين، وبعده بدرجة أقلّ علم أصول الفقه. ولكنّ هذا الحكم ليس مطلقاً؛ فمن المعلوم أنّ بداية علم أصول الدين إنّما كانت في ظلّ ظروف وتحدّيات عرفها واقع الأمّة الإسلاميّة، وعرفتها عقيدة الأمّة؛ حيث انبرى للدفاع عنها والردّ على الخصوم بمختلف المناهج العقليّة والنقليّة. لكنْ ـ كما يرى مؤرّخو هذا العلم ـ ممّا لا شكّ فيه أنّ توغّل الفكر الفلسفيّ اليونانيّ وشيوع الأقيسة المنطقيّة، مضافاً إلى انتشار الفكر الصوريّ المسيحيّ؛ كلّ ذلك لعب دوراً كبيراً في نقل هذا العلم من الارتباط بقضايا واقع الأمّة إلى التجريد والصوريّة؛ إلى درجة ـ كما يقول ابن خلدون ـ أن «اختلطت فيها الطريقتان: طريقة المتكلّمين وطريقة الفلاسفة، حيث التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة». ونتيجة لهذا غدت حركيّة الواقع بدون علاقة لها مع العقيدة، وصارت حركة الفقه وتنزيل الأحكام منفصلة كذلك عن أطرها العقديّة، وأشبه ما تكون بمساطر وبنود شكليّة، أو في أحسن الأحوال شبه عارية عن منطلقاتها ومقاصدها ومآلاتها[٢].

يقول عبد المجيد النجّار مشخّصاً هذه الحالة: «إنّ الانحدار العامّ الذي أصاب الفكر الإسلاميّ أصاب الفكر الكلاميّ أيضاً، فأصبح ينزع منزع التجريد الذي ينشغل به عن مجريات الواقع المتعلّقة بالأصول العقديّة بصفة مباشرة أو غير مباشرة، بمجادلات نظريّة في المسائل القديمة، واحتجاجات تتعلّق بتحدّيات ماضية، وميل إلى

(١) انظر: شبار، سعيد: «فقه الواقع؛ سياق خارجيّ ومقاميّ للنصّ»، ضمن كتاب «أهمّيّة اعتبار السياق في المجالات التشريعيّة وصلته بسلامة العمل بالأحكام»، الرباط ـ المغرب، منشورات الرابطة المحمّديّة للعلماء، ٢٠٠٧م، ص٦٧٩.

(٢) انظر: م.ن، ص٦٨٢.

التأليف وترتيب الآراء والمقولات السابقة في نسق منطقيّ مدرسيّ. حتى ليمكن القول إنّ الصلة كادت تُفقَد بين هذا الفكر وبين واقع المسلمين الذي لم يَخلُ في أيّ عصر من تحدّيات داخليّة وخارجيّة تهدّد مرجعيّته العقديّة»[1].

ما من شكّ أنّ واقع حال علم أصول الفقه لا يختلف كثيراً عن هذا السياق، خاصّة بعد أن ترسّخ الجمود والتقليد على ما استقرّ عليه في إطار المذاهب المشهورة. ولم تبقَ حركة التأصيل، والاستنباط، وتفعيل القواعد، ومراجعة بعض الأحكام عملاً متجدّداً مواكباً للتطوّرات والمستجدّات؛ بل إنّ صوريّة هذا الأصل وتجريديّته ـ وإنْ كانت أقلّ حدّة من سابقه ـ تغذّت هي كذلك من الحلول والأقيسة المنطقيّة والتوسّع فيها منذ وقت مبكر؛ تعريفاً وتصنيفاً وتأليفاً؛ إلى درجة جعلت الغزالي صاحب «معيار العلم» يذهب إلى «أنّ من لا يحيط بهذه المقدّمات المنطقيّة فلا ثقة بعلومه أصلاً»[2].

رابعاً: مدى الحاجة إلى الاجتهاد العمليّ:

إنّ من أهمّ المشكلات التي يواجهها الفكر الاجتهاديّ الإصلاحيّ المعاصر هي مشكلة ردّ الاعتبار إلى واقعيّة الأحكام الشرعيّة؛ بما في ذلك خلفيّاتها العقديّة، من خلال التحقّق بفقه الواقع، وقبله بفقه الشرع؛ لتحقيق مناطات التنزيل، بالنظر إلى ما هو حاصل من انفصال المشرِّع عن تأطير الواقع، ومن بقاء الكثير من المجالات بعيدة عن توجّهاته؛ الأمر الذي يؤثّر حتماً في منهجيّة تنزيل الأحكام على واقع الناس، وذلك ـ كما سبق التوضيح ـ بسبب غياب فقه الواقع على امتداد قرون الانحطاط في الأمّة؛ لمّا بقي الفكر والفقه معاً مجرّدين عن عنصر الواقعيّة في الفهم والتنزيل[3].

ولهذا، فإنّ الاجتهاد المطلوب اليوم هو ذاك الذي يوازن بين فقه النصّ من جانب، و«فقه الواقع» من جانب آخر، على نحو يستجيب لحيويّة تجدّد الوقائع والأحداث؛ مثلما يبعد الجمود والتقليد عن فهم النصوص. وكما سيتّضح لاحقاً، فإنّ من جملة ما

(١) النجّار، عبد المجيد: مباحث في منهجيّة الفكر الإسلاميّ، ط١، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٢م، ص١٤٨.
(٢) شبار، «فقه الواقع؛ سياق خارجيّ ومقاميّ للنصّ»، م.س، ص٦٨٣.
(٣) انظر: م.ن، ص٢٨٩.

وقع فيه الفكر الأصوليّ القديم من أخطاء، قيام كثير من تنظيراته على أساس الفهم (الاستنباط)، لا على أساس التنزيل (التطبيق).

وممّا لا يحتاج إلى برهان في هذا النطاق، أنّ «الاجتهاد في التفهّم والاستنباط ليس بأولى من الاجتهاد في التطبيق؛ إنْ لم نقل إنّ قيمة الاجتهاد عمليّاً إنّما تنحصر فيما يؤدّي إليه من ثمرات في تطبيقه، تحقّق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة»[١]. و«المجتهد الحقّ هو الذي ينظر إلى النصوص والأدلّة بعين، وينظر إلى الواقع والعصر بعين أخرى؛ حتى يوائم بين الواجب والواقع، ويعطي لكلّ واقعة حكمها المناسب؛ لمكانها، وزمانها، وحالها»[٢]. ووفق ذلك «ينبغي أن تكون الفتوى، يزدوج فيها فقه الدين وفقه الحياة. وبدون معرفة الناس ومعايشتهم في واقع حياتهم، يقع المفتي في متاهات أو يهوم في خيالات، فهو لا يعرف إلا ما يجب أن يكون دون ما هو كائن»[٣].

في سياق هذه الرؤية التصحيحيّة لمسارات الفكر الاجتهاديّ وتوجيه البحث الفقهيّ المعاصر ليتحرّر ممّا أعاق نموّه سابقاً، وحوَّله إلى صيغ جامدة، ومدوّنات ناجزة، مكتفية بنفسها، مفصولة عن واقعها، عديمة الأثر فيه؛ في سياق هذا كلّه، نقترح التوقّف مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي قام برصد جملة من الاختلالات التي حصلت في مناهج الاجتهاد الفقهيّ والأصوليّ، نوجزها في الآتي:

١. هيمنة النظرة الفرديّة التجزيئيّة وغياب الرؤية الشاملة، وهو أمر حصل حين انعزل الفقه عن حركة المجتمع واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصّة، في عباداته ومعاملاته. وحتى عندما اقتربوا من المسائل العامّة وقضايا المجتمع؛ نجد أنّهم عالجوها من زاوية معاناة الأفراد، ومن جهة تأثيرها في حياة المسلم الفرد، ولم يلحظوا تأثيرها في المجتمع والأمّة، كما هو مطلوب.

(١) الدريني، محمد فتحي: المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلاميّ، ط٣، الشركة المتّحدة للتوزيع، ١٩٨٤م، ص٥.

(٢) القرضاوي، يوسف: من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا، الدار البيضاء ـ المغرب، دار المعرفة، ص٤٥.

(٣) القرضاوي، يوسف: الفتوى بين الانضباط والتسيّب، القاهرة، دار الصحوة للتوزيع والنشر، ١٩٨٨م، ص٤٠.

٢. اعتبار الخطابات للأفراد، وإغفال خطابات الأمّة والجماعة -بل إهمال-. والغريب -فيما يراه الشيخ شمس الدين- أنّ الفقهاء لم ينتبهوا إلى أنّ الكتاب والسنّة حافلان بالخطابات الموجّهة إلى الأمّة؛ باعتبارها مكلّفة، في مقابل عدِّهم أنّ الخطابات الشرعيّة كلّها موجّهة إلى الأفراد، وحتى ما أسموه «تكاليف كفائيّة» أدخلوه في إطار خطابات الأفراد.

والحال أنّ الشريعة إنّما اشتملت على صنفين من الخطابات التكليفيّة: خطابات للأفراد، وخطابات للأمة؛ بل إنّ تلك الموجّهة إلى الأمّة والجماعة كثيرة جدّاً، وهي خطابات عينيّة تعيينيّة للأمّة والجماعة في الاجتماع السياسيّ، ضمن صيغة المجتمع، وضمن صيغة الدولة أيضاً.

٣. اعتبار الشريعة مشروعاً أخرويّاً فقط؛ بمعنى أنّ الشريعة تحوّلت -بسبب انحراف الحكم السياسيّ وفساد المجتمع في مراحل تاريخيّة محدّدة- إلى مشروع أخرويّ يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة فقط، دون أن يكون له أثر يُذكَر في الحياة الدنيا؛ في حين أنّ الإسلام -كما هو معلوم- عقيدة وشريعة وأخلاق، وهو -حسب وضعه الأصليّ- مشروع إنسانيّ كونيّ للدنيا والآخرة، ولكنّ الفصام النكد حدث في فترة من الفترات بين الواقع والمنهج، وبين التشريع والمجتمع، وغدت الشريعة شأناً أخرويّاً، حتى في أحكامها التي تتناول شؤون الحياة الدنيويّة.

٤. الانقطاع عن الواقع الموضوعيّ المتغيّر، وعدم التفاعل مع المحيط؛ ذلك أنّ منهج الاستنباط الفقهيّ لا يرتكز على دراسة النصّ فقط؛ بل يرتكز -أيضاً- على رؤية الواقع وتدبّره. وهذا التدبّر ليس مجرّد معرفة علميّة ورؤية بصريّة؛ وإنّما هو في حقيقته وعيٌ للعلاقة بين الواقع والنصّ، ووعيٌ للعلاقة بين الواقع وصيرورة حياة الناس. وتَبَعاً لهذا، يرى الشيخ شمس الدين أنّ آيات التفكّر والتدبّر في خلق الله من المكوّنات الأساس لمنهج الاجتهاد؛ لكونها توجّه فكر الفقيه ونظره

نحو الواقع والطبيعة، ونحو الاجتماع الإنسانيّ؛ حتى يبني فهمه للشريعة في ضوء ذلك، بما يتجلّى في استنباطه لأحكامها.

٥. عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه؛ ذلك أنّ استغراق عمليّة الاستنباط الفقهيّ في الجزئيّات، وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصوليّة العقليّة في استنطاق النصّ، أفضيا بها إلى فهم حرفيّ للنصّ، ونأيا بها ـ أحياناً ـ عن روح الدليل، فتمّت صياغة فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة. يُضاف إلى هذا أنّ التعامل مع النصّ بمعزل عن حقله الخاصّ، وبمعزل عن علاقة حقله الخاصّ مع الحقول الأخرى، يؤدّي إلى عدم وعي مقاصد الشريعة[١].

خامساً: من فقه المباني إلى فقه المقاصد:

بناءً على ما تقدَّم، فإنّ أيّ مجهود تجديديّ في المجال الفقهيّ يروم إعادة ترميم الأنموذج الموروث وإعادة توجيهه، هو مطالب بأن يبتعد ـ ما أمكنه الابتعاد ـ عمّا يسمّى بـ «فقه المباني»، الذي من أبرز سماته الانحصار ضمن دائرة ألفاظ النصّ ودلالاته اللغويّة والمنطقيّة والأصوليّة، دون الارتباط بالواقع ومتعلّقاته، على عكس «فقه المعاني» المثبّتة ركائزه في الواقع، والموصول «بمقاصد النصّ وروح التشريع والحكمة العامّة التي يهدف النصّ أو التشريع العامّ إلى تحقيقها في مثل هذا الواقع. إنّه فقه يتّصل بتشخيص الواقع ومعالجته، ويستمدّ من مقاصد التشريع ومقاصد النصّ لمعالجة الواقعة الفقهيّة. وعليه، إذا كان فقه المباني عملاً صناعيّاً فنّيّاً؛ فإنّ فقه المعاني عمل علميّ يقرِّب روح التشريع إلى الواقع»[٢].

ولا يعني هذا ـ بأيّ حال من الأحوال ـ إهمال «فقه المباني»، وإبطال فاعليّته والعمل به؛ بل يكون هو الأساس للنصّ الجديد المشرّع، وحياً كان أم وضعاً، لواقعة محدّدة. فهو

(١) انظر: الميلاد، زكي: تجديد أصول الفقه، دراسة تحليليّة نقديّة لمحاولات المعاصرين، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م، ص١٤٣ـ١٤٥.

(٢) أحمد، محمد شريف: تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة، دار الفكر، ٢٠٠٤م، ص٤٣.

المناسب للحالة القائمة التي ورد النصّ بشأنها أصلاً. أمّا عندما تتغيّر الظروف، وتتبدّل أوضاع الحالة المعنيّة، وتستجدّ أمور؛ فإنّه يتعسّر على فقه المبنى معالجة هذه المستجدّات والتفاعل مع هذه المتغيّرات من دون اللجوء إلى فقه المعنى، وهذا ما يفسّر التأويلات المختلفة التي ظهرت في الفقه الإسلاميّ خلال عصور الاجتهاد المزدهرة[1].

ومع تقدير كلّ ذي ملكة فقهيّة للرصيد الهائل من التراث الفقهيّ الإسلاميّ الذي تركه الجهد العظيم للمذاهب الفقهيّة المعتبرة؛ فإنّ ما يعرفه عالم اليوم من تطوّر اجتماعيّ وسياسيّ واقتصاديّ وعلميّ قلب العالم القديم، محدثاً تغييراً شاملاً في طبيعة العلاقات الداخليّة والدوليّة، يقتضي ـ بلا شكّ ـ فقهاً جديداً، وفكراً مغايراً، يعتمد مواجهة الواقع برؤية فقهيّة تستحضر حكمة الشريعة وفلسفتها وروحها ومقاصدها، لا بالاستعانة بصناعة الجدل اللفظيّ أو المنطقيّ البعيد عن واقع الناس الملموس؛ وإنّما بالاستنارة بالمبادئ العامّة والمعايير الإنسانيّة والقيم الروحيّة للشريعة الإسلاميّة[2].

في ضوء هذا كلّه، يبدو أنّ مشكلاتنا سوف تزداد حدّة على مستوى ملاءمة الفقه مع الواقع المتحوّل المتجدّد؛ إنْ لم يُبادَر إلى تغليب فقه المقاصد والمعاني على فقه الأشكال والمباني؛ ففقه المعاني يبدو هو المدخل المناسب لحلّ كثير من مشاكل العصر، والتعامل معها بإيجابيّة. أمّا فقه المباني ـ إن اعتُمِد كما هو ـ فسيُبقي الأمّة أسيرة العقول الماضية التي فكّرت وأثمرت وأنتجت لأزمنتها الماضية. وهو لن يساعد في تحريكها للّحاق بالركب الصاعد في المجالات الحضاريّة المختلفة. على العكس من فقه المقاصد الذي من شأنه أن يساعد الأمّة على التعايش الودّي مع الأمم الأخرى، ويؤكّد للعالم قدرة الإسلام على الإسهام الحضاريّ الفعّال والتفاعل المثمر مع كلّ جديد وطارئ.

يبقى أن ننبّه في هذا الإطار إلى أنّ فقه المعاني والمقاصد ينبغي أن لا يكون منهج فرد أو طريقة شخص؛ بل يقتضي وجود مجمع فقهيّ إسلاميّ عالميّ يُعتمد في ضبط الاجتهاد،

(١) انظر: أحمد، تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة، م.س، ص٤٤.
(٢) انظر: م. ن، ص٤٦.

وفقاً لمقاصد الشريعة الحقّة، لا وفق الميول المذهبيّة أو الأهواء الشخصيّة[١]؛ حتى لا يسود التسيّب في الاجتهاد، ولا تعمّ الفوضى في مجال الفقه والفتوى.

إنّ استمرار حال الجمود وعدم تحريك عجلة التجديد في الفقه وفي مجامع العلم الشرعيّ؛ سيؤدّي إلى إخلال الأفكار والآراء الغريبة التي تخرج علينا كلّ يوم في صورة بديل واقعيّ عن الفكر الإسلاميّ الموثوق والمؤسّس تأسيساً صحيحاً. «وإذ ذاك نكون أمام معضلة حقيقيّة ذات انعكاسات كبيرة؛ سواء في الحاضر أم في المستقبل؛ تتلخّص في أنّ ما يُعرَض باعتباره فكراً إسلاميّاً أو منهجاً لنهضة المسلمين، ليس في جوهره إلا جمعاً مرقّعاً فيه من الحقيقة، مثل ما فيه من الزيف، حيث يصعب على المسلم العادي الراغب في معرفة دينه التمييز بين ما هو من الدين حقّاً وبين ما هو بعيد عنه. والعلاج الصحيح لهذا المشكل ليس سوى إعادة تقويم أولويّاتنا، خاصّة فيما يتعلّق بمجالات اشتغال المجامع العلميّة باتّجاه الانصراف عن إعادة إنتاج الماضي إلى إنتاج الجديد الذي هو موضع حاجة الجيل الجديد من المسلمين»[٢].

ومن جملة ما يجب إعادة النظر فيه: مفهوم «الفقه» نفسه؛ كما هو متصوَّر في التعريف التقليديّ الذي ينطوي على كثير من أوجه القصور، ليس أقلّها جعله قيمة العلم التي قال بها الإسلام منصرفة إلى جانب محدود من العلم؛ وهو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة فقط. بينما يفيد إطلاق الأدلّة أنّ المقصود بالعلم في الآيات والروايات التي دلّت على تعظيمه وتشريفه مطلق العلم؛ من حيث كونه ضروريّاً لجعل حركة الإنسان في حياته منتظمة ومتصاعدة إلى الأمثل والأسلم، وهو ما يحقّق المقاصد الكبرى للشريعة الإسلاميّة. رُوي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في بعض وصاياه لكميل بن زياد: «يا كميل، إنّ هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها... الناس ثلاثة؛ فعالم ربّانيّ، ومتعلّم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع كلّ ناعق،

(١) انظر: أحمد، تجديد الموقف الإسلاميّ في الفقه والفكر والسياسة، م.س، ص٦٥.

(٢) السيف، توفيق: «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، مجلة الكلمة، العدد٥، السنة الأولى، خريف١٩٩٤م، ص٥٢ـ٥٣.

يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق»[1].

وغير خافٍ أنّ التقويم التقليديّ للعلم قد أفضى ـبشكل مباشر أو غير مباشرـ إلى انفصال العلوم الإنسانيّة والعقليّة والتجريبيّة غير المرتبطة ارتباطاً بيّناً بعلم الشريعة ـولاسيّما العلوم الحديثة منهاـ عن سُلَّم القيم الدينيّة، فأصبح يُنظر إليها على أنّها أجنبيّة عن الدين غريبة عنه، أو غير ذات جدوى وأثر في إنجاز الأمور الدينيّة، وهذا من مداخل الفصل بين الدين والحياة؛ فالحياة ـ كما هو معلومـ تتطوّر تبعاً لتطوّر العلوم وازدهارها. هذا في الوقت الذي لا تتمتّع فيه هذه العلوم ولا أصحابها بالاعتبار الاجتماعيّ الذي تقول به الشريعة لنظرائهم من أهل العلم في عصور الإسلام السالفة. ولا شكّ في أنّ أغلبيّة المسلمين تجمعُ على أنّ تقدّم الأمّة مرهون باستعادة الربط الضروريّ بين الدين وعلومه من جهة، وبين حركة العلم وتطوّراته في مجالات الحياة المختلفة من جهة أخرى[2].

وليس من المبالغة في شيء القول إنّه «لا يوجد أيّ فهم للدين لا يستند إلى معارف ومفاهيم من خارج الدين؛ بمعنى أنّه ما من نقطة في مناحي المعرفة الدينيّة لاترتبط ولا تتلاءم مع المعارف الخارجيّة. فالمعرفة الدينيّة إذاً ـأي الفهم الصحيح أو السقيم للشريعةـ تستفيد كلّيّاً من المعارف البشريّة غير الدينيّة وتستمدّ منها، تقترن بها وتنسجم معها؛ سواء من حيث ظهور المراد أم خفاؤه، ومن حيث كشف صدق المعاني أم كذبها، وثباتها أم تحوّلها»[3]. وهذا يعني ـمن ضمن ما يعنيهـ أنّ ثمّة تفاعلًا متواصلًا وحواراً مستمرّاً بين المعرفة الدينيّة من جانب، والمعارف العلميّة والفلسفيّة والعرفانيّة وغيرها من جانب آخر؛ فكلّ واحدة تؤثّر في الأخرى وتتفاعل معها، إفادة أو استفادة.

من هنا، فإنّ المسألة التي غُفل عنها في حمأة الصراع بين التقليد والتجديد هي:كيف

(١) الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى العلوي: نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ ورسائله وحكمه)، شرح: عباس علي الموسوي، ط٣، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٩م، ص٣٥.

(٢) انظر: السيف، «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، م.س، ص٥٣.

(٣) سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ط٢، دار الجديد، ٢٠١٠م، ص٢٧ـ٢٨.

يمكن أن يتجدّد فهم الإنسان طالما أنّ فهمه للشريعة راكد آسن؟! فلا يمكن أن يُوفّق أحد إلى هذا التجديد ـ ولو بنسبة قليلة ـ دون أن يكون على معرفة عميقة بالمعارف البشريّة الجديدة؛ فالفقه ـ مثلاً ـ جزء صغير من المعارف الدينيّة. وفي التفسير يُستفاد من المباني والأركان والمعتقدات الكلاميّة والأصوليّة؛ لذا مالم يظهر تجدّد في كلام شخص (بالمعنى العام للعلوم المتعلّقة بالله، والنبوّة، وعلم المعرفة، وعلم الإناسة)، فإنّ فقهه لن يتغير[١].

سادساً: نقد «الاجتهاد» المُقَلِّد:

انبرى ثلّة من المفكّرين والعلماء لتحمّل مسؤوليّة مواجهة التيار التقليديّ في فهم الدين عامّة، وفي المجال الفقهيّ على وجه الخصوص، فأنكروا صحّة التعريف التقليديّ إنكاراً ونقضوه نقضاً؛ومنهم: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي الذي يرى أنّ الروايات الكثيرة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فيما يتعلّق بالفقه تدلّ على أنّ المراد بالتفقّه ما هو أعمّ بكثير من تعلّم الفقه بالمعنى المصطلح عليه اليوم. ولذلك عارض ـ أي السيد الطباطبائي ـ تفسير الشيخ الطوسي لآية النفر؛ قائلاً: إنّ المراد بالتفقّه ـ هنا ـ هو تفهّم جميع المعارف الدينيّة؛ من أصول وفروع، لا خصوص الأحكام العمليّة؛ كما هو الفقه المصطلح عليه عند «المتشرّعة». والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾[٢]؛ فإنّ ذلك إنّما يتمّ بالتفقّه في جميع الدين؛ وهو ظاهر[٣].

أما الحكيميّ، فذهب إلى «أنّ الصورة الراهنة للاجتهاد في المجامع العلميّة تجعله أقرب إلى التقليد منه إلى الاجتهاد بمعناه المفترض؛ لأنّ الاجتهاد يستهدف استخراج الحكم الشرعيّ للواقعة الجديدة، لكنّ الفقيه المعاصر استبدل الجواب الجديد على المسألة

(١) انظر: سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ط٢، دار الجديد، ٢٠١٠م، ص١٠٤.
(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢
(٣) انظر: السيف، «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، م.س، ص٥٤.

الجديدة بافتراض لها مُستَورَد من التاريخ، فهو يفصل المسألة عن زمنها، ويعيد تصوّرها ضمن زمن سابق، فيجيب عنها ضمن هذا الإطار؛ بينما يفرض تحوّل الزمن اختلافاً في طبيعة المسألة تفرضه العلاقات الجديدة بينها وبين محيطها، الأمر الذي يجعل للحكم الشرعي أبعاداً وانعكاسات غير تلك؛ لأنّها كانت لمسألة الزمن المنقضي. وبالتالي، فإنّ هذا ليس اجتهاداً وإنّما هو تقليد مكشوف. فالجواب على المسألة ضمن إطارها الزمنيّ الفعليّ هو الاجتهاد الصحيح[1].

وإلى مثل هذا الرأي يذهب السيد الشيرازي عندما يؤكّد على أنّ العودة إلى بحث ما بحثه السابقون لا يدخل ضمن دائرة معاني التفقّه التي نستنتجها من الروايات؛ حتى لو أُجريت بعض التغييرات في الأحكام؛ لأنّ الفقه الحقّ هو الذي يتولّى استنباط الأحكام التي يحتاجها المسلم اليوم؛ ولذلك، فإنّ نجاح أو فشل الفقه الإسلاميّ في الحفاظ على مكانته الرفيعة مرهون بقدرته على التكيّف مع واقعيّات الزمان، أمّا بقاؤه في حدوده الموروثة، فسيجعله ـ لا محالة ـ مجرّد تنظير علميّ قليل الأهمّيّة في حياة المسلمين، ولن يتجاوز اعتباره أو تأثيره أبواب مدارسه[2].

من المؤكّد أنّ كلّ يوم جديد يأتي بمشاكل وقضايا جديدة تحتاج إلى معالجة على الصعيد الفقهيّ، وهذا ـ من دون شكّ ـ يحتاج إلى فقهاء أحياء يتمتّعون بفكر حيّ متيقّظ. فمعنى الاجتهاد ـ كما رأى المرحوم مطهّريّ ـ يصحّ في تطبيق السنن الكلّيّة على الجديد من الحوادث، والمجتهد الحقيقيّ هو الذي يدرك هذا الأمر بعمق، ويستوعب كيفيّة تغيّر الموضوعات مع تغيّر الزمان والمكان، ما يوجب تغييراً موازياً في أحكامها. أمّا إعمال النظر في القديم الذي أرهقه الآخرون بحثاً حتى يتوصّل الفقيه بعد سنين طويلة إلى استبدال عبارة »على الأحوط»بعبارة»على الأقوى»، فليس بالفقه الذي سيحقّق ذلك التشريف والتعظيم، ولا بالاجتهاد الذي يوجب الاعتراف والتقدير[3]؛ لأنّه لا

(١) انظر: الحكيمي، محمد رضا: «الآفاق الفكريّة خارج الحوزة»، مجلة حوزة، العدد٢، ربيع الأوّل١٤٠٤هـ.ق، ص٣٤.
(٢) انظر: السيف، «نحو تعريف جديد للفقه ووظائفه»، م.س، ص٥٥.
(٣) انظر: مطهري، مرتضى: الاجتهاد في الإسلام، ص٢٦.

يفعل أكثر من تطويع النصّ لعالم واقع لا يناسبه، والحال أنّ النصّ ـ بحكم طبيعته نصّاً شرعيّاً ـ هو الذي يجب أن يتكيّف مع تحوّلات الواقع وتغيّراته.

من هذه الزاوية يتّضح أنّ بناء فقه الواقع هو عنصر أساس من العناصر المهمّة لفقه الدين ككلّ، وفقه تنزيل أحكامه. «فقد يحصل فهم الدين، ولكن لا يحصل تطبيق الدين» ـ أي التديّن ـ؛ ذاك أنّه إذا كان «الدين دائراً على العلاقة بين مصدر الدين قرآناً وحديثاً، وهو منضبط في خصائصه ومواصفاته، وبين العقل المدرك وهو منضبط في قانونه الإدراكيّ، فإنّ التديّن يدور على العلاقة بين عناصر ثلاثة، تضمّ إلى جانب العنصرين السابقين عنصر واقع الحياة الإنسانيّة، وهو عنصر شديد التعقيد في أسبابه وتفاعلاته وملابساته»[١]. وتَبَعاً لهذا، فإنّ «فهم الواقع الإنسانيّ يغدو عاملًا بالغ الأهّميّة في التديّن، ولا يقلّ أهمّيّة عن فهم الدين نفسه، فهما الشرطان المتلازمان في مرحلة الفهم، اللذان يعتبران الخطوة الأولى في سبيل تحقيق الدين في الواقع؛ أي في سبيل تحقيق التديّن»[٢].

ولا يخفى أنّ أوّل سبيل إلى الواقع ـ بوصفه شبكة علاقات اجتماعيّة وإنسانيّة ـ هو الانخراط فيه، ومعايشة الناس، والوقوف على مشكلاتهم، والاستعانة في تحليل ذلك وفهمه بالعلوم الإنسانيّة المختلفة، اجتماعيّة ونفسيّة واقتصاديّة وغيرها[٣].

إنّ أيّ محاولة لتجاهل التغيير الحاصل على مستوى الواقع، تنتج نظرة لاتاريخيّة، تخفي في جوهرها رؤية ثابتة، تجمّد الواقع، ولا تعترف بتحوّلاته. ولا بدّ من الإشارة في هذا النطاق إلى الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام الذين لم يقتصروا على بيان الحكم الشرعيّ؛ بل كانوا يشخّصون الموضوعات انطلاقاً من الأدوار السياسيّة والاجتماعيّة التي كانوا يلعبونها في الحياة العامّة.

تأسيساً على هذا، يُفترض أن يكون الفقيه المجتهد أكثر مرونةً في تعامله مع النصوص،

(١) النجّار، عبد المجيد: «في فقه التديّن فهمًا وتنزيلًا»، ضمن كتاب الأمّة، العدد٢٣، ١٤١٠هـ.ق، ص ١٢١ وما بعدها.
(٢) م.ن.
(٣) انظر: شبار، «فقه الواقع؛ سياق خارجيّ ومقاميّ للنصّ»، م.س، ص٦٩١.

وأكثر انفتاحاً في فهمه للواقع. ولعلّ الجمود الفقهيّ الحاصل اليوم في أكثر من اتّجاه ومجال هو السبب المباشر في ابتعاد كثير من المسلمين عن دينهم؛بما أنّ هؤلاء ينظرون إلى الدين ويقوّمونه من خلال المتحدّثين باسمه؛لأنّ الصيغ التي يقدّمها هؤلاء تعقّد حياة الإنسان ولا تحلّ مشاكله[1].

إنّ المأزق الذي يعيشه العقل الإسلاميّ عامّة اليوم، والعقل الفقهيّ على جهة التخصيص، لا ينبع «من الفقه نفسه؛ بل من الفلسفة الموجَّهة له، أي من أسسه وفرضيّاته المعرفيّة والأخلاقيّة، أو بعبارة أخرى: هي مشكلة ناشئة من العقلانيّة الفقهيّة. وهذه الأسس والمرتكزات ليست سوى الأصول والقواعد المنظِّمة لعمليّة البحث الفقهيّ، والتي تحدّد للفقهاء من أين ينطلقون في البحث الفقهيّ، وكيف يرتّبونه، ومن أيّ منابع يستلهمون، وما هو دور العقل والنقل والتجربة والعرف في عمليّة الاستنباط الفقهيّة»[2]. ومن هنا، فلا مطمع في تجاوز محنة هذا العقل إلا بإصلاح اختلالاته، وتخطّي آفاته التي في مقدّمتها: الإفراط في «التماهي مع النصّ والابتعاد عن الواقع»، أو بكلام آخر: الإفراط في الحرفيّة النصّيّة، والارتهان للجمود التأويليّ إلى حدّ يبدو فيه أنّ مشكلة النصّيّين المقلّدين في هذا الزمان أكثر خطورة وتعقيداً من تلك التي كان يعيشها النصّيّون السابقون؛ بحكم قربهم من النصّ وتفاعلهم المباشر معه. أمّا هؤلاء، فالوضع عندهم مختلف؛ لذا، فهم مجرّد تابعين للنصّيّين الأوائل، مقلّدين لهم. لكنْ يبقى أنّ غياب القراءة العقلانيّة، والتلقّي العلميّ للنصّ، وإلغاء أيّ أبعاد اجتماعيّة أو تاريخيّة أو سياسيّة في فهمه كلّ ذلك يظلّ مركز التقاطع والقاسم المشترك بينهم جميعاً، وإن اختلفت الظروف وتباعدت الأزمنة.

ولا يبعد عن هذا ما تواجهه هذه «العقلانيّة التقليديّة» من تجميد لحركة العقل، ونكوص عن الاشتغال بآليّات الممارسة النقديّة الحقّة، بدعوى أنّ ما في الكتاب والسنّة يغني عن العقل الإنسانيّ، ويسدّ مسدّ النقد (من حيث هو تمظهر للقراءة المنتجة المؤسّسة

(١) انظر: شعيب، قاسم: تحرير العقل الإسلاميّ، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص١٤٨ـ١٤٩.

(٢) فنائي، أبو القاسم: «العقلانيّة الفقهيّة والعقلانيّة العرفيّة»، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد٥١ـ٥٢، ٢٠١٢م، ص٣٤٤.

على آليّات علميّة للتحليل ومناهج دقيقة لاستنطاق النصوص وإنتاج المعرفة)؛ بل ـ كما هو راسخ في حيّز اعتقاد البعض خطأً ـ إنّ ما أنتجه السلف ـ فهماً وشرحاً وتأويلاً للنصّين المذكورين هو من الغنى والإحاطة والإطلاقيّة ـ بما ينزّله منزلة الحقّ الذي لا يمكن أن يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ومن ثمّة ليس في الإمكان أبدع ممّا كان! الأمر الذي أنتج على مستوى الواقع كائنات بشريّة عماد التفكير عندها الحرفيّة النصّيّة من جهة، والرجوع إلى بدايات تشكّل الفكر الدينيّ ـ نسخاً وتقليداً ـ من جهة أخرى[1].

إنّ خطورة الاستناد إلى هذا المنظور في التعامل مع الموروث الدينيّ جملة، تكمن في تمثّلها للنصوص الدينيّة (قرآناً وحديثاً)، وكأنّها استنفدت طاقاتها الدلاليّة وإمكاناتها التأويليّة مع الجيل الذي عايشها لحظة نزولها أو بعدها بقليل؛ لذلك يتصوّرون أن لا حقيقة إلا ما أقرّوه، وأن لا باطل إلا ما بيّنوه، وأن لا جواب بعدهم إلا بما أجابوا به، حتى وإنْ كانت أجوبتهم «القديمة» سابقة على أسئلتنا ومشكلاتنا «الحديثة». والواقع أنّ «لكلّ زمان أسئلته التي تخصّه، كما إنّ واجب كلّ أمّة ـ كائنة ما كانت ـ أن تجيب عن هذه الأسئلة. وما قد يغيب عن أذهان البعض هو أنّ الأمّة لا تكون أمّة بحقّ حتى ترقى بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به؛ إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقلّ، وإلا صار ملكه إلى أمّة سواها، فتُضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه»[2].

ولا يعني «الجواب» ـ ها هنا ـ إلا التجاوب العاقل المنتج والتفاعل الإيجابيّ المثمر مع مُفَصّل ما يشهده واقع الناس ومُجمَله من تقلّبات، وما تعرفه حياتهم وعصرهم من تحوّلات، على كافّة الصعد والمستويات، وفي مختلف المناحي والاتّجاهات، على نحو

(١) انظر: الدراوي، العياشي: سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة، الدار البيضاء ـ المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠١٣م، ص١٦ ـ ١٧.

(٢) عبد الرحمن، طه: الحقّ العربيّ في الاختلاف الفكريّ، الدار البيضاء؛ بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص١٥.
ويُستحسن في هذا الإطار الرجوع إلى: الدراوي، العياشي: في التواصل التكاملي؛ فصول من التناظر بين الفكر العربيّ والفكر الغربيّ، بيروت، منشورات ضفاف، ٢٠١٤م، مقدّمة الكتاب تحديداً.

يعكس بصمات هويّة هذه الأمّة، وخصائص عصرها، ورؤيتها للعالم التي تجعلها تبدو متميّزةً عن غيرها، مختلفةً عمّا سواها في قراءة الوقائع والأحداث وفهمها،كما في التعامل مع العلامات والنصوص وتأويلها.

خاتمة:

إنّ الاجتهاد ـمن حيث كونه عاملاً من عوامل التجديد والتطوّر، سواء أفي مجال الدين والقضايا الموصولة به، أم فيما سوى ذلكـ هو حاجة دائمة، وسيرورة ثقافيّة واجتماعيّة تقتضيها طبيعة الحياة وتقلّباتها، وتُوجبها حركة الإنسان وسعيُه، ومن ثمّ فهو (أي الاجتهاد) ضرورة شرعيّة دينيّة، مثلما هو ضرورة إنسانيّة واقعيّة؛ فبه تحصل المسايرة والمواكبة لروح العصر وتغيّراته وتطوّراته، وبفضله تتأتّى مجابهة المشكلات الطارئة والقضايا الحياتيّة المستجدّة. ولهذا، فبدونه تُصاب الحياة بالجمود والتحجّر، وتَعرف الثقافات طريقها نحو الانكماش والتراجع.

ولا يعني الاجتهاد في نظرنا ـكما سبق البيانـ إلا التعامل مع الحاجات الفكريّة للعصر الحاليّ بقدر من «الوعاية والدراية»، على نحو يُمَكّن من صياغة أجوبة حديثة للقضايا المتجدّدة، والإتيان بردود جديدة على المعضلات الحديثة، ليس بالضرورة أن تكون غير مسبوق إليها بشكل مطلق؛ وإنّما على الأقلّ يتحقّق فيها نوع من الإبداع القائم على أساس من «الانفصال المتّصل» بالماضي والتراث، أو «الاتّصال المنفصل» عنهما.

وهذا يعني أنّه كما لم يكن ممكناً مواجهة أسئلة الأزمنة الماضية بإجابات اليوم، ولا مقاربتها بمنطق الراهن؛ فكذلك من غير المقبول ـمنطقاً وواقعاًـ مواجهة إشكالات اليوم بأجوبة الزمن الغابر، أو قياسها بميزان العقل القديم، وإلا سيكون ذلك وجهاً من أوجه «الجحود» بمبدأ التغيّر والتطوّر، وشكلاً من أشكال مقاومة ـبل رفضـ التجدّد والتقدّم؛ بما هما سمتان مميّزتان للإنسان في كلّ عصر ومكان، وصفتان مقترنتان بالعقل في كلّ حال وزمان.

ولهذا، فممّا يتوجّب على العقل المسلم ـ تحديداً ـ لكسب التحدّيات التي يفرضها الزمن المعاصر أن يسعى إلى ملاءمة فهم الدين مع المتغيّرات التي تطرأ على العالم الخارجيّ، مُراعياً مقتضيات المناهج الفكريّة الحديثة، ومستجيباً لشروط المعايير العلميّة المستجدّة التي من شأنها أن تساهم في إحياء إنتاجيّته، وتمدّه بأسباب القوّة والمناعة؛ عَلّه يخرج من نفق الاتّباع والتقليد، إلى أفق الاجتهاد والتجديد.