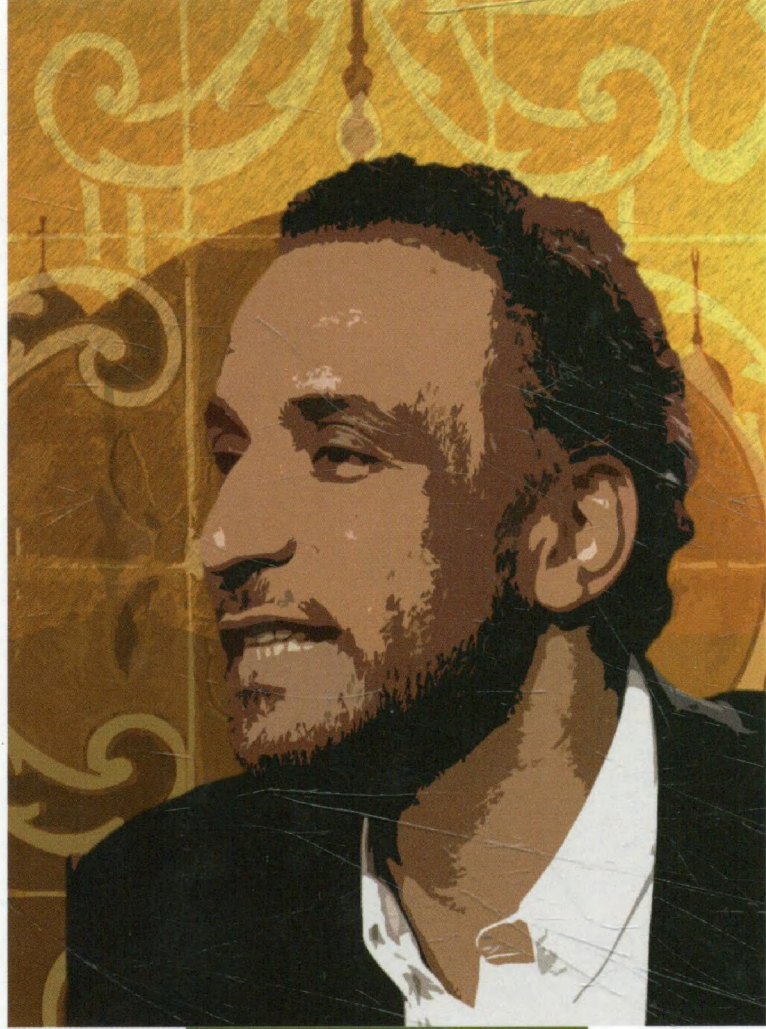


الإصلاح الجذري

الأخلاقيات الإسلامية والتحرر



طارق رمضان

ترجمة: أمين الأيوبي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الإصلاح الجذري
الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر

الإصلاح الجذري الأخلاقية الإسلامية والتحرر

طارق رمضان

ترجمة: أمين الأيوبي



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

رمضان، طارق

الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر/ طارق رمضان؛ ترجمة
أمين الأيوبي.

٣٦٧ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٥٩ - ٣٦٧.

ISBN 978-9953-533-41-4

١. الإصلاح. ٢. الفقه الإسلامي. ٣. الأخلاق الإسلامية. أ. الأيوبي،

أمين (مترجم). ب. العنوان.

340.59

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Radical Reform

Islamic Ethics and Liberation

by Tariq Ramadan

© 2009 by Oxford University Press, Inc

All Rights Reserved

First Edition Was Originally Published in English in 2009.

This Translation is Published by arrangement with Oxford University Press

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طيارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهداء

إلى من مكنتني بوجوده في القلب والعقل

أن أتقدم وأن أقف

ومنحني الطاقة والأمل

المحتويات

مقدمة ١١

القسم الأول كلمة عن الإصلاح

٢٣	: مفهوم «الإصلاح»	الفصل الأول
٢٤	: التجديد والإصلاح	أولاً
٢٦	: قضية المصادر النصية	ثانياً
٢٩	: الثابت والمتغير	ثالثاً
٣٤	: الاجتهاد	رابعاً
٣٩	: ما هو الإصلاح الذي نريد؟	الفصل الثاني
٤٠	: التمتع في الفقه	أولاً
٤٣	: التكيف أم التحول	ثانياً
٤٧	: الإصلاح الجذري	ثالثاً

القسم الثاني المقاربات الكلاسيكية لأصول الفقه

٥٧	: الإمام الشافعي: المقاربة الاستدلالية	الفصل الثالث
٥٧	: التوترات والإرباكات	أولاً
٦٠	: الاستدلال من المصادر: المنهجية والهرمية	ثانياً
		: النصوص والسياقات والمصادر الثانوية	ثالثاً
٦٣	(الاجتهاد والإجماع والقياس)	

٦٧	: المذهب الحنفي: المقاربة الاستقرائية	الفصل الرابع
٦٨	: أبو حنيفة: فترة وحياء وطريقة	أولاً
	: ممارسة الاستقراء:	ثانياً
٧٠	تحديد الأسس النظرية من الردود الفقهية العملية	
٧٣	: المنطقية والمنهجية والمصادر	ثالثاً
٧٧	: مدرسة المقاصد: مقاصد الشريعة	الفصل الخامس
٧٨	: ظهور مدرسة: من الجويني إلى الشاطبي	أولاً
	: الشاطبي: دمج المقاربتين الاستدلالية والاستقرائية	ثانياً
٨٣	في وجهة نظر استقرائية عالمية	
٨٨	: مقاصد الشريعة والسياقات الإنسانية والاجتماعية	ثالثاً
٩٥	: تولىفة	الفصل السادس

القسم الثالث

من أجل جغرافيا جديدة لأصول الفقه

١٠٣	: تحديد مصادر أصول الفقه الإسلامي	الفصل السابع
١٠٤	: الوحيان: الكون والنص والآيات	أولاً
١٠٨	: الثابت والمتغير	ثانياً
١١٩	: الواقع باعتباره مصدراً فقهياً	الفصل الثامن
١٢٠	: القراءات المطابقة: التصنيف والهرمية	أولاً
١٢٦	: الملاءمة والانسجام	ثانياً
١٣١	: التعقيد المتنامي للواقع	الفصل التاسع
١٣٢	: تطور العلوم	أولاً
١٣٦	: مقتضيات الإصلاح التحويلي	ثانياً
١٣٩	: نقل مركز ثقل السلطة الدينية والفقهية	ثالثاً
١٤٣	: التوسع بأخلاق إسلامية تطبيقية	الفصل العاشر
١٤٧	: علماء النصوص وعلماء الواقع	أولاً

١٤٩	ثانياً : إعادة النظر بالأخلاق الإسلامية ومقاصدها العليا
		ثالثاً : أخلاق تطبيقية للبشر والقلب
١٥٣	والعلوم التجريبية والاجتماعية
١٦٢	رابعاً : أسلمة الحدائث أم تحديث الإسلام؟
١٦٥	خامساً : الإيمان والإتيقان والتحوّل
١٦٨	سادساً : أخلاق التحرّر: قوة مقاومة واقتراح

القسم الرابع دراسات حالة

١٧٧	الفصل الحادي عشر : الأخلاق الإسلامية والعلوم الطبيّة
١٨٠	أولاً : مدوّنة الأخلاق الطبيّة
١٨٣	ثانياً : الفقهاء والأطباء
١٨٧	ثالثاً : منع الحمل والإجهاض
١٩٣	رابعاً : مواجهة الموت: الموت الرحيم وغرس الأعضاء
١٩٩	خامساً : الإيدز
٢٠٥	الفصل الثاني عشر : الثقافة والفنون
٢٠٧	أولاً : الدين والثقافة
٢١١	ثانياً : القراءة الحرفية مقابل القراءة «الثقافية»
٢١٥	ثالثاً : الثقافات والتعبير والرموز
٢١٩	رابعاً : ثقافة الترفيه
٢٢٢	خامساً : الفنون: الأهداف والأخلاق
٢٢٧	سادساً : البديل
٢٣١	الفصل الثالث عشر : المرأة: التقاليد والتحرّر
٢٣٤	أولاً : قراءات أولى . . تفاسير أولى
٢٣٨	ثانياً : التعامل مع النصوص
٢٤٢	ثالثاً : الأهداف والبحث والالتزام

٢٤٧	رابعاً : المجتمع والمساجد
٢٥٠	خامساً : الأسرة
٢٥٦	سادساً : قيادة نسائية جديدة
٢٦٣	الفصل الرابع عشر : البيئة والاقتصاد
٢٦٧	أولاً : الذبح الشرعي
٢٧٠	ثانياً : النمو والتنمية المستدامة
٢٧٣	ثالثاً : اقتصاد إسلامي؟
٢٨١	رابعاً : استهلاك «الحلال»؟
٢٨٥	خامساً : الكوكب والفقر والكائنات الحيّة المعدّلة وراثياً
٢٩٣	الفصل الخامس عشر : المجتمع والتعليم والسلطة
٢٩٥	أولاً : الدين والسياسة
٣٠١	ثانياً : العام والخاص والحقوق
٣٠٦	ثالثاً : القوانين والسلطة والمجتمع المدني
٣١٠	رابعاً : المدونة الجزائية الإسلامية (الحدود) والتعليق
٣١٤	خامساً : التعليم
٣١٧	سادساً : الديمقراطية ووسائل الإعلام
٣٢٣	سابعاً : السلطات والسلطات المضادة
٣٣١	الفصل السادس عشر : الأخلاق والعموميات
٣٣٣	أولاً : النصوص والإيمان والعقل
٣٣٦	ثانياً : الدين والفلسفة
٣٣٩	ثالثاً : الشريعة والصوفية والأخلاق
٣٤٢	رابعاً : الحوارات
٣٤٩	خامساً : الروحية والفكر
٣٥٣	خاتمة
٣٥٧	شكر
٣٥٩	المراجع

مقدمة

لم تكن الطريق سلسة دائماً، والبحث كان طويلاً وصعباً للغاية في بعض الأحيان. إن التأملات والاقتراحات التي سيجدها القراء في هذا الكتاب هي حصيلة استغراق طويل وعميق في دنيا «العلوم الإسلامية». ولا أزال أردد منذ عشرين سنة (صقلها التعليم التقليدي والمطالعات المتشعبة والبحوث الشخصية وتأليف الكتب) أن صحوة الفكر الإسلامي تقتضي بالضرورة التوفيق بين بُعد الروحي من ناحية، والالتزام المتجدد والقراءة المتأنية والتحليلية (الاجتهاد) للمراجع الدينية في ميادين القانون والفقه من ناحية أخرى. ولا أزال على رأيي في هذه النقطة: إن القلب المنير للإسلام هو البحث والمعرفة الروحية بالتأكيد، وبُعد العالم يتضمن بالضرورة عملية مستمرة قائمة على المطالعة وإعادة المطالعة، وعلى التفسير الصحيح والمبتكر، وهو ما يفضي إلى صياغة فتاوى دينية عصرية. إن المسلمين في الشرق والغرب، على السواء، بحاجة ماسة اليوم إلى فقه معاصر يميّز بين النصوص القطعية والنصوص القابلة للتغيير. وعالجتُ هذه القضية بأسلوب منهجي في كتب ثلاثة، مستخدماً مقاربات مختلفة: طرحتُ في كتابي *To Be a European Muslim*^(١) فكرة جديدة بالاعتماد على الأدوات الكلاسيكية الرئيسة المتاحة في أصول الفقه: التعليل الناقد والتفسيري المستقل (الاجتهاد)، والمصلحة العامة والصالح العام (فقه المصلحة)، والفتاوى المفصلة. كان المراد من هذه المقاربة تمكين المسلمين الأوروبيين (والغربيين) من الردّ على قضايا وجودهم وتحدياته في المجتمعات العلمانية التي يضطلع فيها الدّينُ بدور ثانوي في حياة الناس. وفي كتابي *Western Muslims and the Future*

Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997).

(١)

of Islam^(٢)، تعاملت مع هذه الفكرة بمقاربة مباشرة لمسألة العلوم والمنهجيات في مصادرها، وأخذ القسم الثاني من الكتاب شكل اقتراحات عملية وملموسة في الميدان الروحي والتعليمي والالتزام الاجتماعي والسياسي والحوار بين الأديان، وما إلى ذلك. وروّج هذان الكتابان لفكرة ومنهجية انتشرت وتجاوزتا ما كنت آمله. وفي كتابي *Islam, the West, and the Challenges of Modernity*^(٣)، تعاطيت مع المسألة من زاوية المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، متسائلاً عمّا هو المشروع الذي يخدم الحداثة وما هي هذه الحداثة؟ كما درستُ الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية لرؤية محتملة لمجتمع. وكان الهدف، ولا يزال، السعي إلى بلوغ الإيمان من خلال الحركة.

على أنني بلغت حدود ما كنت أرمي إليه، فتم تجديد النظرة العامة بالتأكيد، والتأويلات المبتكرة أتاحت في الأغلب توفير حلول جديدة، أو التغلب على المواقف الانطوائية، أو وضع نهاية لعزلة من يقوم بدور الضحية، أو للواقعية العلمانية: تبين أن علاقة أخرى للمرء بنفسه وبالغرب أمر ممكن. على أن الإخفاقات بقيت ماثلة، وهو ما جعل الذهاب بهذه الفكرة إلى مدى أوسع، أو تحويل حركة الإصلاح إلى عملية تكييف مستمرّ لأولوية الأشياء، وهذا هو الأهم، أمراً مستحيلاً... مهما بدت مُرضية. ويبدو واضحاً أنه كان يتوجب عليّ الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، وألاً أكتفي، كما فعل الإصلاحيون في القرنين الماضيين، بالتشكيك في مخرجات الفقه، وأن أشكك أيضاً في أصوله، ومصادره وعلم أصول الفقه. وعلى الرغم من أن قروناً من الرجوع إلى الاجتهاد قادت بالتأكيد إلى إحراز تقدم، لكنه يبقى غير كافٍ إلى حد بعيد على اعتبار أن الأزمات لا تزال قائمة، بل إنها ازدادت عمقاً، ولأنه يبدو أن المسلمين في حال ضياع في بحثهم عن رؤية ومشاريع لحاضرهم ومستقبلهم.

ويبدو أننا وصلنا إلى نهاية الدورة التي تكمن في التفكير من خلال النهضة بقراءة وتفسير متجدد للمصادر الدينية. على أنه يجدر هنا التمييز بين الشريعة (السبيل إلى بلوغ الإيمان بما في ذلك النظام القضائي) والفقه،

Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004).

Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity: Which Project for Which Modernity?* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 2000).

والمبادئ العامة والمبادئ الخاصة (بين العام والخاص)، والأعراف غير القابلة للتغيير (الثابت) والأعراف القابلة للتغيير (المتغيرات)؛ وهو ما جعل الحركة التجديدية ممكنة، كما سبق وأشار المفكر الهندي الباكستاني محمد إقبال (المتوفى عام ١٩٣٨)^(٤) وأمل به. لكن، وكما سألنا في القسم الأول من هذا الكتاب، هذا لا يكفي عندما يكون التقدم الذي يشهده العالم سريعاً جداً، وعندما تكون التحديات بالغة التعقيد، والعولمة مثيرةً للاضطراب بدرجة كبيرة.

ولذلك، يتعين عليّ المضيّ إلى ما هو أبعد من ذلك وإثارة مسألة مصادر أصول الفقه، والفئات التي تنقسم إليها، والمنهجيات الناتجة منها، وأخيراً، طبيعة السلطة التي تمنحها هذه العناصر كافة للعلماء (وبخاصة الفقهاء). وهذا ما عزمْتُ على الشروع به في كتابي الحالي: إنها خطوة جديدة كما هو واضح. والهدف هو إعادة النظر في أدوات الفقه ومضامينه التاريخية الملموسة، فضلاً عن مصادره وتصنيفها، وطرقه في الوقت نفسه، ومدى سلطته وطبيعة المقاربات التي اعتمدت على مرّ تاريخ هذا العلم (أصول الفقه). وجاءت هذه المقاربة ثمرة سنين من التأمل والتساؤل عن طبيعة الأزمات والصعوبات والعيوب التي أصابت الفكر الإسلامي المعاصر بالشلل: لماذا فشل الرجوع إلى الاجتهاد، وهو الأمر الذي جرت المطالبة به على مدى فترة طويلة من الزمن، في ولادة التجديد المنشود؟ ولماذا تراجعت الروح الخلاقة والجريئة والمبدعة التي سادت في الأزمنة الأولى أمام مقاربات لا تنظر إلى الإصلاح إلاّ بدلالة التكيّف مع العالم، ولم تعد تملك الإرادة ولا الطاقة لتغييره؟ وكيف يمكننا تفسير هذا الشرخ، وهذه الفجوة الكبيرة بين «العلوم الإسلامية» (أو «العلوم المقدسة») وسائر «العلوم الأخرى» التي تحدد ميادين منفصلة ومؤمنة جيداً للسلطة، لكنها تجعل الردّ على تحديات عصرنا بالشكل المناسب أمراً مستحيلاً؟ هذه الأسئلة، والعديد غيرها، نتحدثنا في الرجوع إلى جذور المشكلة، وحصص مداها واقتراح مقاربة جديدة ومنهجية جديدة في ما يتعلق بأصول الفقه ومصادره.

Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford (٤) University Press, 1934),

Chapter 6: «The Principle of Movement in the Structure of Islam».

انظر خصوصاً:

يتضمن هذا الكتاب اقتراحات أساسية ثلاثة: يتعين على العالم الإسلامي المعاصر (في الشرق والغرب على السواء) إعادة النظر في شروط العملية الإصلاحية (الإصلاح، التجدد) ووسائلها. ومن المهم التمييز بين «الإصلاح القائم على التكيف» الذي يتطلب فكراً دينياً وفلسفياً وقانونياً لمجرد التكيف مع التطورات التي تشهدها المجتمعات والعلوم والعالم، و«الإصلاح القائم على التحول» والمتسلح بالوسائل الروحية والفكرية والعلمية للتعامل مع الواقع، والتبحر في ميادين المعرفة كافة، وتوقع تعقيد التحديات الاجتماعية والسياسية والفلسفية والأخلاقية. وفي هذا الصدد، يتعين إعادة النظر بمحتويات أصول الفقه وطبيعة مصادره بكل تأكيد، وهذا هو الاقتراح الثاني. إذ ليس كافياً الاعتماد على المصادر النصية لمعاينة العلاقة بين المعرفة الإنسانية (الدين، الفلسفة، العلوم التجريبية والإنسانية، وما إلى ذلك) والأخلاقيات التطبيقية: يتعين دمج الكون والطبيعة والمعرفة المرتبطة بما تقدم في العملية التي يمكن من خلالها تحديد الغايات السامية والأهداف الأخلاقية (مقاصد الشريعة) للرسالة العامة للإسلام. إن النتيجة التي ستمخض عن ذلك مهمة، وتوصلنا إلى اقتراحنا الثالث: يتعين إزاحة مركز ثقل السلطة في المرجعية الإسلامية العالمية عبر تصنيف أوضح لمؤهلات العلماء في الميادين المختلفة وأدوارهم ذات الصلة. يتعين أن يتعاون علماء النصوص مع علماء الواقع من الآن فصاعداً، وعلى قدم المساواة، على إطلاق عجلة هذا التغيير الجذري الذي نَشُدُّ.

أقرّ وأنا أكتب هذه السطور بأنها ستواجه بانتقادات، حيث شكك البعض في السنين الأخيرة بأهليتي وقدرتي على معالجة قضايا معينة على صلة بالعلوم الإسلامية (الفقه، أصول الفقه... إلخ)، فضلاً عن قدرتي على اقتراح الحلول. يجدر أن نعيد القول هنا إن ما يهمنا هو التوقف عن التركيز في هذه الانتقادات على الشخص، والدخول في نقاش مثمر بدلاً من ذلك لدراسة الاقتراحات والتأملات المطروحة والإفصاح، إذا اقتضى الأمر، عن انتقادات جادة ومُفَنِّعة. عندما أطلقنا الدعوة لتعليق عقوبة الإعدام، والعقاب الجثماني، والرجم^(٥)، كان المتوقع أن تكون ردود الفعل متحمسة ومتعاطفة

(٥) راجع نص الدعوة (وردود الفعل التي تلتها) على الصفحة المركزية لموقعي الإلكتروني:

< <http://www.tariqramadan.com> > .

(حتى من جانب قلة من العلماء)، لكن خاب أمني من ندرة الانتقادات المعلّلة التي صدرت بعد دراسة شاملة لنصّ الدعوة. وأنا أرى أن هذا الافتقار إلى النقاش التحليلي والهادئ أحد الشرور التي تحطّ من شأن الفكر الإسلامي المعاصر.

أبدى بعض المحاورين، في العروض الأكاديمية (محاضرات، أو مؤتمرات أو حلقات دراسية) التي سبقت تأليف هذا الكتاب، اعتراضه بالقول إن تلك التأمّلات ليست جديدة، بنظره، وإن اتحاد العلماء (المختصين في العلوم التجريبية أو الإنسانية) أمر واقع أصلاً في بعض المجالس الفقهية الإسلامية. على أنه يوجد لديّ تحفّظات على هذا الكلام وتساؤل حول أسسه. يوجد ميادين بالطبع (مثل الطب) يتوافر فيها منابر لعلماء النصوص وللعلماء الآخرين يتشاورون فيها في ما بينهم ويضمّون خبراتهم، وهذا ما أشاروا إليه في مرات عديدة، لكن هذه الحقيقة هي الاستثناء أكثر مما هي القاعدة. أضف إلى ذلك أن حجتي أشد وضوحاً وجذرية من مجرد الدعوة إلى «تشاور» دقيق للخبراء والمختصين في ميادين المعرفة المختلفة: المسألة المطروحة هنا هي البحث في جوهر التصنيف بين مصادر أصول الفقه وبالتالي الإفصاح عن الحاجة إلى دمج علماء الطبيعة، والعلوم التجريبية والإنسانية، بشكل دائم وعلى قدم المساواة عندما يراد تحديد مقاصد الشريعة والأهداف الأخلاقية في ميادينهم المعنية. تتيح لنا هذه المقاربة اقتراح مجموعة أكثر شمولاً من النتائج الأخلاقية (بدلاً من الغايات التقليدية الرئيسة الخمس أو الست)^(٦)، واقتراح تصنيف مبتكر (أفقي وعمودي) لمقاصد الشريعة. كما توفّر هذه المقاربة إطار عمل لا يزعم أنه نهائي، بل يفرض مراجعة نقدية للمنهجيات ولدراسة النصوص الكلاسيكية.

ربما يوجد من يعترض على عدم طرحي حلولاً ملموسة دائماً للقضايا المتنوعة المثارة. أقول إنه يتعين الإبقاء على الميادين منفصلة: يتألف البحث النظري الذي شرعنا به في الأقسام الثلاثة الأولى في هذا الكتاب، من دراسة للمصطلحات وتصنيف العلوم وتاريخ المدارس المختلفة لأصول الفقه. وكجزء

(٦) هذه هي المقاصد العليا المتعلقة بصون الدين والنفس والعقل والنسل والأموال، وبحسب البعض، العرض. وسأتطرق إلى هذه المقاصد في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

من هذا التأمل الجوهرى، أقترح توزيعاً جديداً لمصادر أصول الفقه يؤدي إلى دمج البيئات الإنسانية الكونية والاجتماعية (وبالتالي جميع العلوم ذات الصلة) في صياغة الغايات الأخلاقية لرسالة الإسلام التي يحوي هذا الكتاب مقدمة وتصنيفاً جديداً لها. وبناء على إطار العمل هذا، يتم دراسة حالات عملية وإثارة عدد من القضايا والمسائل: واخترت عدداً من الميادين الأساسية (الطب، والفنون والثقافات، والعلاقات الجنسية، وعلم البيئة والاقتصاد، والعلمنة، والسياسة، والفلسفة) هي أبعد ما يكون عن الشمول، لكن يمكن أن تفتح هذه المقاربة المقترحة نواحي جديدة للتحقيق والإبداعية (ضمن الإطار المحدود لهذه الدراسة). ولست أهدف هنا إلى تقديم إجابات عن كل الأسئلة المطروحة، إذ إن الاقتراح الأساسي في هذا الكتاب هو القول على وجه التحديد إنه يتعين على المختصين دراسة تلك القضايا، وزيادة مشاركاتهم، ونفعنا بمهاراتهم في المسائل التي غالباً ما تكون معقدة ومتخصصة جداً. والمراد من هذه المساهمة البحث الدقيق في الطرق مع الإفصاح عن انتقادات جوهرية تشمل الطبيعة الشكلية أو غير المناسبة بالتأكيد للإجابات المقترحة. وبعد ذلك، يعود الأمر للفقهاء والعلماء والخبراء في الفروع المعرفية المتنوعة، من أجل تقديم حلول جديدة وفاعلة.

النقطة الأخرى التي يتعين إيضاحها هي أن ما تقدم ليس انتقاداً جارحاً ومنهجياً للعلماء والفقهاء، يُحمّلهم المسؤولية عن سائر الشرور التي أصابت المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والجاليات التي تقيم في الغرب أو في آسيا أو في أفريقيا. فأنا أخطب الضمير الإسلامي المعاصر على المستويات كافة، وأناضل لجعل الانتقادات بناءة ومتعددة الأبعاد. ويتعين على من يوصفون بالمسلمين العاديين تحمّل نصيبهم من المسؤولية في العمل التحليلي، وفي طبيعة القضايا المطروحة، وفي البدء بتأمل عميق انطلاقاً من واقع الحقائق اليومية. كما إن لمشكلة القيادة في العالم الإسلامي صلة أيضاً بغياب المساهمات النقدية داخل الجاليات الدينية، وبسلبية الأغلبية واتباعها الحصري في الأغلب، من خلال العاطفة أو الإعجاب، لهذا القائد الماهر والكارزمي أو ذلك. كما يتعين أن يشارك في عملية النقد أولئك المفكرون أو العلماء أو الفقهاء الذين يبرعون في ميادينهم ولكنهم لا يشاركون في النقاشات الفكرية والأخلاقية داخل الوسط الروحي: إنهم قانعون في الأغلب بانتقاد «عدم كفاءة الفقهاء الذين لا يعرفون عن القضايا التي يشرعون فيها شيئاً».

ولكنهم يبقون مراقبين سلبيين برفضهم تحمّل أي مسؤولية عن أزمة الوعي الإسلامي المعاصر. ولذلك، أدعو إلى صحوة عامة وإلى تقييم نقدي لسائر المهارات التي يملكها المسلمون العاديون، فضلاً عن المفكرين والفقهاء والعلماء. حتى إن هناك دوراً للمسلمين من غير الخبراء يضطلعون به، كما سنرى، في العملية بتنبية الضمير الإسلامي المعاصر إلى عدد من القضايا، أو/وبالمساهمة بمهاراتهم في التوصل إلى حلول ممكنة لبعض القضايا العلمية و/أو الأخلاقية (في العلوم التجريبية والإنسانية).

تتضمن هذه الدراسة أقساماً أربعة مختلفة. تعالج الأقسام الثلاثة الأولى الجانب النظري وتحدد إطار العمل الذي يتم التعاطي مع الحالات العملية من خلاله في القسم الرابع.

أبدأ في المقام الأول بمعاينة المصطلحات وطبيعة الإصلاح الذي تقدم الحديث عنه آنفاً.

ثم أعرف في المقام الثاني بالمدارس الكلاسيكية الرئيسة الثلاث التي بينت أصول الفقه، وهي المدرسة الاستدلالية، والمقاربة الاستقرائية، ومدرسة المقاصد.

ثم أقترح في المقام الثالث «جغرافيا جديدة لأصول الفقه»، وأعرض جملة من الاقتراحات الأساسية.

وأناقش في المقام الرابع في قليل من الميادين (وهو خيار اعتباطي لا يسمح بإجراء دراسة معمّقة) التي كان فيها تطور الفكر الإسلامي مُرضياً إلى حدّ ما (مثل الطب، وإن تكن المشاركة عالية التخصص مطلوبة)، في حين يمكن ملاحظة نكسات حقيقية في ميادين أخرى (في الفنون، والثقافات، والاقتصاد، وعلم البيئة، وما إلى ذلك). والهدف هو إظهار مدى الحاجة إلى منهجية جديدة، وسبب الحاجة إليها لمواجهة التحديات المختلفة لعالمنا المعاصر. إن ما نحن بحاجة إليه في كل ميدان علمي ليس محاولة التكيف مع التطورات الاجتماعية والعلمية، وإنما تقديم مساهمة أخلاقية، ومزيد من المُثل الإنسانية والإبداعية الإيجابية للمجتمعات والعلوم والتقدم الإنساني.

بوسع القارئ الذي يرغب في تجاوز الفصول التقنية التي تحلل العلوم الإسلامية وأصول الفقه فضلاً عن التطور النظري الذي يطرح الجغرافيا

الجديدة التركيز على دراسة الحالات العملية والفقرات الخمس في القسم الرابع. وربما يقرر القراء عندئذٍ قراءة القسم النظري في مرحلة لاحقة. ويمكن مطالعة متسلسلة للكتاب، أو اتباع مقاربة ابتدائية بالاطلاع على الحالات العملية، أن يكون منطقياً أو حتى تكميلياً، إذا أخذ المرء بالاعتبار العلاقات الأساسية القائمة بين النقد النظري والمنهجية المقترحة والحلول العملية والأخلاقية التي ترمي هذه المقاربة إليها. وأنا أتحدث انطلاقاً من عالم من المراجع قمت باستقصاء تصنيفاتها الكلاسيكية ومنهجياتها لكي أتمكن من التوفيق بين فهم المسلم المعاصر وشمولية رسالته وتعقيدات التحديات المعاصرة. وفي سياق ذلك، يتعين ألا ننسى حدود هذه المهمة وطموحاتها.

القسم الأول

كلمة عن الإصلاح

إن الجدل حول مسألة تجديد العلوم الشرعية، لا سيما الفقه، وإحيائها وإصلاحها قديم جداً بين العلماء المسلمين. لكن منذ تأسيس المذاهب الفقهية الأولى بين القرنين الثامن والعاشر، برزت معارضة قوية في المناقشات الفقهية للآراء التي تؤثر الالتزام الصارم بالمذاهب التي ترسّخت على مدى التاريخ، وكذلك للآراء التي تدعو إلى الرجوع إلى المصادر النصّية الأساسية بشكل دائم، أعني القرآن الكريم والسنة. وأشار أبو حامد الغزالي في وقت مبكر من القرن الثاني عشر إلى ضرورة «إحياء علوم الدين» في عمل جليل وأصيل حمل العنوان نفسه^(١). حتى إن الرؤية العميقة بأن الإخلاص للإسلام على مرّ التاريخ من خلال جهود البحث والتجديد والإصلاح الفكري (وإصلاح المنهجيات) المتواصل لا تزال حاضرة في دنيا العلوم الإسلامية منذ أيامها الأولى إلى وقتنا الحاضر، حيث مرّت عليها فترات ازدهرت فيها، وفي فترات أخرى ناصبها المفكرون العداء. ومع بروز حركة النهضة والحركة السلفية في وقت قريب من وقتنا هذا، في أواخر القرن التاسع عشر، ومع طرح جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده^(٢) أفكارهما النقدية، انتشرت تلك المفاهيم وأصبحت معروفة في جميع نواحي الخطاب المعاصر، ورافقتها العديد من النزاعات بالطبع، التي تراوحت بين الرفض الفوري لفكرة الإصلاح واحتكار بعض المفكرين مضامينه وغاياته. وعلى مدى السنين العشرين الماضية، ظلّ الفرقاء (سواء أكانوا فقهاء أم مفكرين)، والنقاد والمعلقون ومراقبو هذه المناقشات يعربون عن آراء مختلفة ومتعارضة بشكل جذري في بعض الأحيان، حول معنى هذه المفاهيم - ومفهوم الإصلاح على الخصوص - وحول ما إذا كان يمكن وصف هذا الفقيه أو ذاك، أو هذا المفكر أو ذاك بأنه «إصلاحي» أو «مصلح».

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٥ مج، ط ٣ (بيروت: دار القلم، [د.ت.]).

(٢) انظر: Tariq Ramadan, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, 2nd ed. (Paris: Bayard, 1998).

نعيش حال ارتباك على صعيد المصطلحات، ذلك أن معاني الكلمات كثيرة التغير إلى حد أن لا أحد يعلم على وجه اليقين الخطاب الذي ينادي به «الإصلاحي». ولذلك، يلزم توضيح معاني المفاهيم التي سأستعملها والهدف الذي وضعتة لنفسي عندما أستعملها لإيضاح اتجاه تأملاتنا.

الفصل الأول

مفهوم «الإصلاح»

يعارض العديد من العلماء، فضلاً عن المفكرين والمسلمين العاديين، استعمال كلمة «الإصلاح» لأنهم يعتقدون أنها تمثل خطراً ثلاثي الحدود على التمسك بتعاليم الإسلام. وبالتالي، فإن «إصلاح» الإسلام يعني - أو يبدو كما لو أنه يعني - للبعض تغيير الإسلام وتحريفه لتكييفه مع الأزمنة الحالية، وهو أمر غير مقبول بنظر المؤمن. والانتقاد الثاني صادر عن الأشخاص الذين يرون في «الإصلاح» شيئاً غريباً، ومقاربة مستوردة من التقاليد المسيحية لتفريغ الإسلام من مضمونه وروحه. والانتقاد الثالث يستند إلى الطابع الشمولي و«الأبدي» لتعاليم الإسلام التي، يضيف هؤلاء، ليست بحاجة إلى «إصلاح»، ويمكن تطبيقها في كل زمان ومكان.

هذه الانتقادات التي يجري الإعراب عنها غالباً بعمومية شديدة، تثير أسئلة مهمة تقتضي إجابات دقيقة. على أن النية الطيبة التي يعبر عنها بوضوح في حماية الإسلام من التحريف والخيانة لا يمكن أن تعبر ولا أن تفرض نفسها من خلال رفض أي مقاربة نقدية في التعاطي مع طبيعة الإيمان اللازم بالرسالة العالمية للإسلام. وعلى الرغم من رفض التغريب الناجم عن نظر المرء إلى نفسه من خلال مقولات التقاليد المسيحية، وصل بعض الأشخاص إلى حدّ الإفصاح عن نفور أعمق عندما وصفوا ما هو أصيل في التقاليد الإسلامية نفسها بأنه غريب: هذا الجهل الذاتي الذي يغذيه الخوف من التغيير، ومن خسارة المرء لنفسه، أو بعبارة أعم، «الخوف من الآخر» يعدّ واحداً من الأخطار الرئيسة التي تهدد ضمير المسلم المعاصر.

أولاً: التجديد والإصلاح

بالإضافة إلى مفهوم «الإحياء» الذي أشرت إليه في حديثي عن عمل الإمام الغزالي، تتضمن مفردات العلوم الإسلامية مفهوميين مُستنبطين مباشرة من المصادر النصية التي تشير مباشرة إلى فكرتي «الإحياء» و«التجديد». تظهر كلمة «التجديد» بكثرة في المؤلفات الإسلامية المعاصرة (وهو ما يصح في السنين المئة والخمسين الأخيرة على الخصوص)، ومعناها الحرفي «البعث» و«الإحياء»^(١). ويمكن أن نجد الفعل المشتق من هذا الاسم في الحديث النبوي الشهير الذي أخرجه أبو داود والحاكم عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) أنه قال «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»^(٢).

إن لهذا الحديث النبوي أهمية كبيرة. وكان باعثاً على مرّ العصور لتوضيحات كثيرة لجهة معناه وتأثيره. وتصرّح العقيدة الإسلامية بشكل قاطع أن رسول الإسلام هو خاتم الرسل، وأنه يمثل المرحلة الأخيرة للرسالات. ويخبرنا هذا الحديث بأننا سيظهر في المجتمع المسلم على الرغم من ذلك علماء ومفكرون على مرّ القرون يوجهونه ويساعدونه على رأس كل مائة سنة تقريباً «لإحياء» الدين الإسلامي أو «تجديده». على أن هذا التجديد للدين الإسلامي لا يستلزم بالطبع تغيير مصادر الإسلام ومبادئه وقواعده، وإنما يستلزم فقط تغيير طريقة فهم الدين وممارسته وتطبيقه في العصور أو في الأمكنة المختلفة. وهذا ما نرمي إلى توضيحه بالضبط: يبقى المصدران النصيان (القرآن الكريم والسنة) المرجعين الأساسيين، وتبقى مبادئ الإيمان وممارسته على حالها، لكن قراءتنا لهذه النصوص وفهمنا لها «سيتجدد» بفضل مساهمات أولئك العلماء والمفكرين الذين سيطرحون وجهات نظر جديدة عبر إحياء الإيمان الخالد في قلوبنا مع تحفيز أذهاننا لتمكيننا من مواجهة تحديات الأزمنة التي نعيش فيها.

وبالتالي، فإن التجديد - كما هو متعارف عليه في المدارس الكلاسيكية للعلماء والمذاهب - هو تجديد قراءة النصوص وفهمها، وبالتالي تجديد تطبيقها في ضوء السياقات الثقافية التاريخية للجاليات أو المجتمعات الإسلامية. يتعين على المسلمين، في مرحلة معينة من التاريخ، أن يكونوا قادرين على إعادة

(١) يتبع الفعل الصيغة ذاتها وجذر «جدد» يُستخدم في التعبير عن «الابتكار» أو «التحديث».

(٢) يمكن أن تعني كلمة «رجل» العربية في الأصل الإشارة إلى فرد أو إلى مجموعة. وهذا النص يستخدم «البشرية» جمعاء ما لم يتم تحديد الجندر.

اكتشاف الجوهر، وأعني الجوهر الأخلاقي، والأهداف السامية لرسالة الإسلام لتطبيقها بإخلاص وبشكل مناسب في سياقات ثقافية تاريخية تتغير بشكل دائم. إنها مسألة إعادة تلقّف الجوهر الأصلي للرسالة و«شكلها» من خلال فهم متجدد للبقاء، متمسكين بها مع مواجهة تطور البشر والمجتمعات بفكر واضح. إن معنى كلمة «التجديد» كما هو معبرٌ عنها في السُّنة النبوية هو «الإصلاح» المستمرّ، أي الإصلاح باسم الإخلاص. باختصار، لا يمكن أن يكون هناك إخلاص للمبادئ الإسلامية على مرّ العصور من دون تطور وإصلاح وتجديد للفكر والفهم.

هذا، أيضاً، هو معنى مفهوم «الإصلاح» الذي يتكرر في غير موضع في القرآن الكريم وبعض الأحاديث المرورية عن النبي. إنه يصوّر فكرة التحسين والتهديب والتوفيق والتجديد والتطوير. هذا هو المعنى الذي أراد النبي شعيب نقله إلى قومه كما جاء في الآية ﴿وما أريدُ أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريدُ إلاّ الإصلاحَ ما استطعت﴾^(٣). ولذلك، جاءت الرسائل الإلهية على مرّ العصور لإصلاح مفاهيم الإنسان، والرسول هم «المصلحون» الذين يجلبون الخير للبشرية، ويصلحون علاقتها بالله، ويصلحون مجتمعاتهم ويطورونها نحو الأفضل. إن فكرة الإصلاح تقتضي إعادة شيء (سواء أكان القلب أم الفكر أم المجتمع) إلى حالته الأصلية، في حين أن هذا الشيء لا يزال يعتبر نقياً جيداً: إنها بالطبع مسألة تحسين وعلاج من خلال الإصلاح.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول إن مفهوميّ التجديد والإصلاح يصوران فكرة الإصلاح نفسها، ويكتملان بعضهما في الوقت نفسه، لأنّ التجديد يشير أصلاً (لا حصراً) إلى العلاقة بالنصوص، في حين يشير المفهوم الثاني في الأساس إلى إصلاح السياق الروحي أو الاجتماعي أو السياسي للبشر. وهذا الإحياء للإيمان والدين من خلال مقارنة إصلاحية متواصلة لفهم النصوص (مقاربة تجديدية) وفهم السياقات (الإصلاحية) أمر لازم للشريعة الإسلامية، وهذا ما كانت عليه حالها منذ أيامها الأولى. وعمل العلماء الأوائل الذين صتقوا في المجالات المتنوعة والأدوات المتشعبة للعلوم الإسلامية، لا سيما في النواحي القانونية والفقهية، على مكاملة هذه الأبعاد عندما أشاروا، على سبيل المثال، إلى الاجتهاد (التعاطي التحليلي مع النصوص) أو إلى المصلحة.

(٣) رواه أبو داود. وانظر أيضاً: القرآن الكريم، «سورة هود»، الآية ٨٨.

وسنناقش هذين المفهومين الأخيرين بمزيد من التفصيل في موضع آخر في هذا الكتاب، لكن ما يهمنا قوله الآن هو أن استخدام كلمة «الإصلاح» ليس غريباً عن الشريعة الإسلامية، وأنه ضروري منذ البداية لتحديد الغاية من هذا الإصلاح ومضامينه وآفاقه.

ثانياً: قضية المصادر النصية

يتكرر التأكيد على حكم القرآن في الجدل المعاصر حول «الإصلاح»، ويبدو كما لو أن الإصلاح لا يمكن أن يتم من دون مناقشة حكم القرآن نفسه، كما جاء في الوحي الذي أنزله الله على البشر أو التشكيك فيه. يتم الإفصاح عن هذه الشروط بشكل واضح إلى حد ما، وبعبارات متطرفة أحياناً، من قبل محاورينا من اليهود والمسيحيين في عدد كبير من دوائر الحوار بين الأديان، ومن قبل عدد من المفكرين المسلمين. يجادل هؤلاء بأن الإسلام والمسلمين لن «يتطوروا»، أو لن يتمكنوا من «إصلاح» دينهم وممارساتهم ما لم يشككوا في منزلة القرآن بوصفه كلام الله المنزل، وما لم يشرعوا في قراءة وتفسير تاريخي نقدي يمكنه وحده السماح بتحديث حقيقي للإسلام على غرار الإصلاح البروتستانتي أو المجمع المسكوني الثاني. إنها حجة تحقق قدراً كبيراً من النجاح في الغرب، ويبدو أن الرد بشأن منزلة القرآن أصبح القضية التي تفصل الإصلاحيين «الحقيقيين» عن زور «الأصولية الجديدة».

من المهم بالطبع توضيح بعض النقاط، في بداية هذا التأمل العام في الإصلاح، ومناقشة بعض الأفكار المقبولة من الجميع ولكنها محل جدال واسع. ففي جوهر العقيدة الإسلامية وأركان الإيمان الخمسة، يكمن الاعتراف بالكتب السماوية والإيمان والاعتقاد بأن القرآن، آخر الكتب السماوية، هو كلمة الله التي نزلت على البشرية بلسان عربي مبين^(٤). وهذا بالنسبة إلى المؤمن أحد أركان الإيمان، وأي إصلاح يشكك في واحد من أسس العقيدة لا يمكن المسلم المؤمن القبول به أو سماعه أو الدفاع عنه. ربما يكون ذلك جذاباً بنظر الدوائر العقلانية المتمزّمة، لكن سيُنظر إليه من قبل أغلبية المؤمنين باعتباره في غير مكانه في أحسن الأحوال، وعلى أنه خيانة صريحة للتعالم الإسلامية في أسوأ الأحوال، بصرف النظر عن مستوى تطبيقهم للإسلام. وأدت

(٤) انظر: القرآن الكريم: «سورة النحل»، الآية ١٠٣، و«سورة الشعراء»، الآية ١٩٥.

هذه «العقلانية المفرطة» من جانب بعض المفكرين الأوائل أو المعاصرين إلى إسقاط مفهوم «الإصلاح» جملة واحدة، ببساطة في الأغلب، لأنه يُعتبر خطراً يقوّض مبادئ إيمان المسلم، أو لأنه مستورد من الإطار المرجعي المسيحي.

يتعين أن نضيف هنا أن هذا الجدل نفسه ولّد مسلمات يجب التشكيك فيها. ولذلك، يميل الناس إلى الاعتقاد بأن المقاربات المتمزّمة أو الحرفية ناتجة من طبيعة النصوص القرآنية، وأن عزوها إلى مصدر بشري^(٥) سيكون كافياً لفتح الباب أمام قراءة تاريخية في سياق مناسب. على أن هذه القراءة تنطوي على اختزالين خطيرين:

الأول، افتراض أن منزلة النص لوحدها تحدد أسلوب القارئ في التفسير، على الرغم من أن ذلك أبعد ما يكون عن الوضوح أو الحتمية. وتاريخ الأديان والأيدولوجيات مليء بأمثلة على نصوص جاءت ثمرة توجيهات أو مفكرين، وهي نصوص كان الماهرون بها والملتزمون بها يقرأونها، ولا يزالون، بطريقة متمزّمة. ما من شك في أن منزلة النص يمكن أن تؤثر في أنماط القراءة، لكن ذهنية القارئ الذي يفسره وذاته البشرية هما اللتان تسقطان فئاتهما وأنماط تفسيرهما على الكتاب في النهاية. فحتى عهد قريب جداً، كان أكثر الماركسيين إلحاداً يقرأون أعمال ماركس ويفسرونها بأكثر العبارات تزمناً. إن مصدراً بشرياً للنص لا يضمن بحال من الأحوال تأريخ قراءة محتوياته، ولا تزال المذاهب المسيحية، على الرغم من أنها تعترف بالطبقات التاريخية المتنوعة لإسهاب الإنجيل، تدافع عن القراءة الحرفية للعهد الجديد. الشيء الذي يتعين تقييمه والتشكيك به يتم تجاهله في الأغلب، وهو نفسية العلماء المفسرين ومجموعة أفكارهم، ما يجعل الجدل الدائر حول منزلة النص لا يصل إلى حدّ حل مسألة التفسير التاريخي والقريبي.

الاختزال الثاني أكثر خطورة من الناحية المنهجية وعواقبه أشدّ ضرراً. وهو يشمل إقحام تجربة علم اللاهوت الكاثوليكي في التعاليم الإسلامية. فيما أن اتباع المقاربة النقدية التاريخية كان ممكناً في التعاليم المسيحية فقط بعد الاعتراف بالمصدر البشري للعهد الجديد، من المفترض أن يسري الأمر نفسه -

(٥) سيكون المؤلف عندئذٍ رسولنا محمد، أو من وجهة نظر عالمية المنهج، سيتم التعامل مع النص كعمل من صنع البشر مع الأخذ في الاعتبار تسلسل أحداثه أو حتى تطوره أو تناقضاته المحتملة.

بالاستقراء الطبيعي - على التعاليم الشرعية الإسلامية. على أن وجهة النظر المستوردة من الخارج تفشل في إنصاف الشريعة الإسلامية العظيمة التي لم تربط أبداً من البداية منزلة القرآن (الوحي الإلهي الأبدي) باستحالة التفسير التاريخي والقرائني. بل إن عكس ذلك هو الذي حصل بالتأكيد، فصحابة النبي والتابعون، ومن بعدهم العلماء والشخصيات البارزة في العلوم والمذاهب الفقهية المتنوعة تمسكوا من البداية بالرجوع إلى السياق، وإلى الأسباب وإلى التسلسل الزمني لنزول آيات القرآن. كما إن علوم القرآن وتفسيره، ودراسة سيرة النبي وعلوم الحديث هي نواح دراسية نشأت مع الأخذ بالاعتبار التسلسل التاريخي لنزول الوحي ولأقوال النبي وأفعاله أيضاً. فقد استمرّ نزول الوحي ضمن فترة تاريخية محددة على مدى أكثر من اثنين وعشرين عاماً، وإذا كان بعض النصوص أو الأوامر تجاوز تاريخ الإنسان الذي يتلقاها، فهذا يعني أن هناك آيات لا يمكن فهمها من دون وضعها ضمن تسلسل زمني معين. ولذلك لا يمكن عقل الإنسان بمفرده تحديد مضامين المبدأ الأبدي المستنبط من النص، مع لزوم الأخذ بالاعتبار علاقته بالسياق الاجتماعي والتاريخي لنزوله. وكانت هذه المقاربة معروفة ومتعارفاً عليها منذ البداية من قِبَل سائر المذاهب الفقهية الإسلامية، وما دار بشأنه جدال في وقت لاحق لم يكن شرعية المقاربة نفسها وإنما أعراف وضع النصوص في سياقها وحدوده^(٦). ويتضمن هذا الجدل أصلاً تطوير التفاسير المطبقة.

ولذلك، تبين أن المسلمة - التي باتت الإشارة إليها تتكرر في بعض

(٦) يتعين أن نضيف في هذا المقام أن النقاش الساخن الذي عارض مفكري المعتزلة وابن حنبل في عهد المأمون (المتوفى عام ٨٣٣م) والذي دار حول طبيعة القرآن وهل هو مخلوق أو غير مخلوق، منفصل تماماً، بالنسبة إلى كلا المعسكرين، عن مسألة ما إذا كان ينبغي إعطاء القرآن تفسيراً سياقياً. ولا يزال النقاش المستمر إلى اليوم بأكثر الطرق انجيازاً وسطحية يحمل صفات النقاش الذي بدأ في القرن التاسع واستمر في القرنين العاشر والحادي عشر بين الحنابلة والأشاعرة والماتريديين حول مسألة خلق القرآن. كانت الفكرة تحديد منزلة القرآن في ما يتصل بمبدأ توحيد الله، لا شرعية تفسير الآيات المنزلة في ضوء السيرة النبوية والتاريخ الذي أضفى عليها معناها. ولذلك، لم يشكك الإمام أحمد بن حنبل أبداً، وهو أحد أشد أنصار القائلين بأن القرآن غير مخلوق، في الحاجة إلى قراءة فقهية سياقية. الأمر الذي اعترض عليه ابن حنبل في الحقيقة هو التوسع في القطعية وفي علم الكلام الذي جنح إلى الاعتراف بعقل الإنسان وحده كمرجع نهائي. وكانت المذاهب الشرعية الإسلامية التقليدية (السنية منها والشيعة) سريعة - بما يتجاوز المناقشات حول مكانة ما أنزله الله وصفاته وأسمائه - في إثبات أن القرآن الكريم منزل من عند الله، وأن القرآن ليس هو الله، وأن الوحي المنزل يقتضي على مرّ تاريخ البشرية تدخّل العقل البشري لاستيعابه وفهمه وللبقاء متمسكاً به على الدوام. ونجدد القول بأن القضية المركزية كانت تحديد طبيعة وحدود التفسير المقابل للنص المنزل.

الدوائر الأكاديمية ومنتديات الحوار بين الأديان في الغرب والتي تقول إنه بمجرد التشكيك بمنزلة القرآن يمكن تنفيذ إصلاح بالغ الأثر - محل نزاع كبير على صعيد افتراضاتها النظرية وعلى صعيد منطقتها نفسه؛ ذلك أنها مرفوضة من جماهير المسلمين بالإجماع. والميل المعاصر الذي يسعى إلى إبطال الحديث النبوي جملة واحدة باعتباره مصدراً نصياً أساسياً (لتطوير الفقه والأخلاقيات الإسلامية) يرفضه المسلمون بالمثل في شتى أنحاء العالم، وستبقى الحال كذلك بالتأكيد. فالسنة في منزلة تالية للقرآن، لكنها تظل على الرغم من ذلك مصدراً أساسياً لتحديد الأعراف والممارسات الإسلامية. وعلى سبيل المثال، يستحيل معرفة كيفية أداء الصلاة - الركن الثاني في الإسلام - ما لم نرجع إلى الأحاديث النبوية التي تفصل أداءها وتوصله، وهي معترف بها بإجماع الفقهاء والمؤمنين على حد سواء.

إن منزلة القرآن بنظر المسلمين - باعتباره الوحي المنزّل من عند الله - فضلاً عن السنة النبوية الشارحة له لا تشكل عائقاً أمام قراءة تاريخية وقرينية ونقدية. والأمر الذي يظل ضرورياً في هذا النقاش هو تحديد الأصناف والأعراف التي يتعين أن تيسر سبل الالتزام بالعقيدة والتمسك بها عندما يثير العقل تساؤلات وهو يواجه تطور العلوم والمجتمعات. من خلال مجموعة الأفكار هذه فقط، يمكن التطبيق الملموس للتجديد والإصلاح - وهما المفهومان اللذان تقدم الحديث عنهما - أن يكون فاعلاً ومثمراً. وهذا ما أناقشه في هذا الكتاب.

ثالثاً: الثابت والمتغير

كما إنه يتعين توضيح مفردات النقاش، بميوله الخاصة المعروفة بأنها «عقلانية على نحو صارم»، يلزم كذلك الأمر التشكيك بالافتراضات المنهجية وبعض الاختزالات الناجمة عن اتجاهات معاصرة حرفية النزعة تطرح نفسها في الأغلب بأنها الاتجاهات «السلفية» الوحيدة الحقة^(٧). تميل هذه الاتجاهات، أو الطرف الآخر لطيف التفاسير، إلى اختزال سائر نواحي

(٧) يرفض الحرفيون السلفيون تدخل المدارس الفقهية وعلمائها عند التعاطي مع النصوص وقراءتها. وهم يصفون أنفسهم بالسلفيين لأنهم ملتزمون باتباع السلف، وهو اسم صحابة النبي الكريم والمسلمين الورعين من أبناء القرون الثلاثة الأولى في الإسلام. وينبغي تفسير القرآن والسنة، بحسب مفهومهم، بشكل مباشر يتجاوز الخلافات بين المدارس الفقهية.

الدراسة والأصناف المنهجية التي أسسها الفقهاء على مرّ العصور والمساواة بينها. فبما أن القرآن أبديّ ووحى، فإن التمييز بين طبيعة المبادئ ومستويات تصنيف الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، والمنهجيات التفسيرية يُختزل إلى الحدّ الأدنى. صحيح أن أنصار التطبيق الحرفي يقرّون بأن بعض المبادئ والممارسات أهم من البعض الآخر، لكنهم يهملون المعطيات التاريخية والقرينية (وبالتالي يهملون تأثيرها في تفسير النصوص)، إذا لم تكن غائبة بالكلية عن تفصيل وترسيخ أعراف الممارسات والسلوك.

بناء على ما تقدم، تتبى المقاربة الحرفية المعاصرة ثلاثة اختزالات تقيّد التفسير وتجعل تقديم ردود مناسبة على التحديات المعاصرة أمراً مستحيلًا من الناحية الفعلية. الاختزال الأول، اختزال جوهرى ويبدو، بعد أخذ كل شيء بالاعتبار، أنه سبب الاختزالين الآخرين: الفشل في التمييز بين ما هو ثابت في الوحي ومطلق ويتجاوز التاريخ، وبين ما هو خاضع للتغير ومرتبطة بالتطور الزمني والتغيرات البيئية (متغير). فهناك العديد من المبادئ أو الممارسات التي تبقى جوهرية، وهي مطلقة وصحيحة و/أو أنها مطبّقة بصرف النظر عن الزمان أو المكان، مثل أسس العقيدة (أركان الإيمان الستة) وأسس الممارسات الدينية (أركان الإسلام الخمسة)، حيث يجتهد المسلم الملتزم في احترام هذه المبادئ والبقاء متمسكاً بالأصول وأشكال الممارسات التي لم تتغير منذ فجر الإسلام. كما إن الواجبات الأخلاقية (أخلاقيات السلوك، والمحرمات من الأطعمة... إلخ) ثابتة ويتعين احترامها بصرف النظر عن السياق الحياتي. ويتعين أخذ هذا السياق في الحسبان لتحديد الأنماط السياقية التي تتغير بالضرورة، وكذلك الأوضاع التطبيقية لتلك الفرائض التي تتجاوز التاريخ. وفي حين أن ذلك ليس ضرورياً أبداً في حال العقيدة التي تتعلق مبادئها بالضمير والإيمان ولا تتصل بالممارسات الشعائرية إلا نادراً - على الرغم من أنه يوجد رُخص (مفردها رخصة) في الأوضاع والسياقات المتنوعة - لكنّ مراعاة البيئة المحيطة أمر لازم لتنفيذ الواجبات الأخلاقية في مجال المعاملات وكل ما له علاقة بالثقافات والعادات المحلية.

ربما تكون الأوامر والنواهي والوصايا مطلقة بالفعل وثابتة بحدّ ذاتها، لكن تطبيقها العملي يأخذ بالضرورة أشكالاً مختلفة ومتغيرة بناء على البيئة. وميّر العلماء الذين درسوا أصول الفقه الإسلامي (الأصوليون) بعد الإمام محمد ابن إدريس الشافعي (القرن التاسع) بين الثابت والمتغير حتى في تطبيق

«الفروض التي تعرّف فرائض المكلفين وواجباتهم» (الأحكام التكليفية)^(٨)، ولذلك نجد أن الزواج مباح ومستحبّ على العموم، لكن يمكن أن يصل إلى حدّ الواجب استناداً إلى وضع الشخص، أو يمكن أن يعتبر، بحسب الأشخاص المعنيين، مكروهاً أو محرّماً. ولذلك يمكن السياق أن يجعل عملاً معيناً ينتقل بين الفئات الخمس التي تعرّف الفرائض والواجبات ويتمخض بالتالي عن حكم أخلاقي معيّن. وعلى مستوى أقل تقنية، يمكن أن يلحظ المرء التمييز نفسه - في القضايا الاجتماعية والثقافية - بين الالتزام بمبدأ مطلق وشكل تنفيذه، فمبدأ الاحتشام وقواعده (بالنسبة إلى الرجال والنساء على السواء) راسخ في الأخلاقيات الإسلامية، لكن تنفيذه في أي مجتمع تعيّن أن يأخذ بالاعتبار دائماً الثقافات والعادات المحلية (أنواع اللباس، الألوان... إلخ).

بسبب الفشل في التمييز بقدر كافٍ بين الثابت والمتغيّر - وعدم التمييز بطريقة منهجية - أثار أنصار التطبيق الحرفي المعاصرون سلسلة من الإرباكات التي كان لها عواقب خطيرة على الخصوص. إن التمييز بين الثابت والمتغير على صعيد العلاقات داخل المجتمعات الإنسانية يسمح بملاحظة فارق أساسي بين المبادئ والنماذج. يمكن أن تكون المبادئ ثابتة ومطلقة وخالدة، لكن تطبيقها من الناحية الزمنية أو التاريخية - النماذج التاريخية - نسبي، ومتغيّر وفي تحوّل مستمرّ. ولذلك تظل مبادئ العدالة والمساواة والحقوق والأخوة الإنسانية التي نصّ عليها نبي الإسلام المراجع التي تتجاوز التاريخ، لكن أنموذج المدينة المنورة الذي أسسه الرسول في القرن السابع إنجاز تاريخي ارتبط بوقائع زمن النبي ومقتضياته. وبناء على ذلك، يتعيّن على المسلمين على مرّ العصور محاولة المحافظة على إخلاصهم لتلك المبادئ والنضال لتطبيقها ما وسعهم ذلك، بناء على مقتضيات زمنهم، لكنهم لا يستطيعون الاقتصار على محاكاة أنموذج تاريخي تكيّف مع زمن معيّن ولم يعد يستجيب لمقتضيات زمنهم أو إعادة إنتاجه أو تكراره. إن الخلط بين المبادئ الخالدة والنماذج التاريخية عملية

(٨) يوجد لهذه القواعد خمس فئات منفصلة: يمكن أن نجد عند حدّي سلم القواعد «الواجب» (أو «الفرض» بالنسبة إلى بعض العلماء، لا سيما أتباع المذهب الحنفي، الذين يميّزون بين الواجب والفرض) و«الحرام»: تشير الفئة الأولى إلى الأعمال التي تُعتبر إلزامية، في حين تشير الفئة الأخيرة إلى الأعمال المحظورة بالمطلق. فإذا جاء الأمر القرآني بصيغة مُلزمة مثل «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» (البقرة: الآية ٤٣) أو بصيغة النهي، مثل «ولا تقربوا الزنى» (الإسراء: الآية ٣٢)، يعرف الأمر الأول بأنه فرض (أو واجب) ويعرّف الثاني بأنه حرام. وما بين هذين الحدّين، حدد العلماء ثلاث فئات أخرى لأعمال الإنسان: المستحب أو المندوب، والمكروه، والمباح.

تبسيطة وخطيرة على الخصوص: إن اعتبار شيء ما أنموذجاً يُحتذى في لحظة من لحظات التاريخ (إقامة المدينة المنورة في هذا المثال) يفضي إلى تجاهل آثم ومن دون سابق تفكير لذلك التاريخ، وإلى اختزال شمولية مبادئ الإسلام بحلم عودة مستحيلة إلى الماضي، وإلى حنين غير مسؤول إلى الأصول الماضية. وهذا الإغواء نفسه يمكن ملاحظته في الاتجاهات السلفية المعاصرة التي تتمسك بالتزام سياسي يكاد يكون حصرياً: إنها تختزل الإيمان برسالة محاكاة لتركيبية سياسية تاريخية معيّنة أو العودة إليها، أي العودة إلى «دولة» من نوع خاص، أو الإشارة إلى «الخلافة» التي يختارونها على أي تنظيم سياسي محتمل آخر (مجادلين بأن تلك البدائل ترجع إلى عصر الجاهلية أو إلى معارضة الإسلام). ومن خلال مقارنة ثنائية تتميز بالبساطة والجاذبية، بكل أسف، بسبب هذه البساطة، وضعوا نظاماً في مواجهة نظام آخر، ووجدوا صعوبة في التمعن بطبيعة المبادئ التي يستند إليها كل نظام.

إن عظمة مجتمع المدينة المنورة وأنموذجيته لا تكمن بشكله المناسب بقدر ما تكمن بالمواءمة - في تلك اللحظة من التاريخ بالذات - بين المبادئ الخالدة المعروفة والتطبيق التاريخي المسهب من جانب النبي ومجتمعه. ولذلك، يصبح الأنموذج التاريخي مرجعاً لأن صانعيه استطاعوا إيجاد الانسجام بين المثل والممارسات. إن التمييز بين المبادئ والنماذج يستهوي ضمير المسلمين، ويطلب منهم أعمال فكرهم وإبداعهم في بناء أنموذج مجتمع، في كل لحظة من لحظات التاريخ وبصرف النظر عن البيئة التي يعيشون فيها، مع الإخلاص بقدر الإمكان للمبادئ التي يؤمنون بها. وفي حين يرى أنصار التطبيق الحرفي أن الإخلاص للنبي ولصحابته وللسلف يقتضي بالضرورة تقليدهم في سلوكهم ومحاولة إعادة إنتاج إنجازاتهم التاريخية، يبدو لي أن الإخلاص الضروري يقتضي إعادة امتلاك قوتهم الروحية وطاقتهم الفكرية لبناء الأنموذج الاجتماعي الأشد تماسكاً وملاءمة لزماننا (كما فعلوا في زمانهم). إن الهدف ليس محاكاة النتيجة التاريخية التي توصلوا إليها، بل إعادة إنتاج المطلب الأخلاقي والجهود الإنسانية التي من خلالها تم بناء ذلك الأنموذج. وهذا لا يعني تكرار شكله وإنما استيعاب كنهه وروحه وأهدافه.

يمكن ملاحظة الموقف الفكري نفسه في الحقائق اليومية العادية وما ينتج من أحكام قانونية لا تقل إفراطاً وخطورة. فهناك خلط بين المبادئ والنماذج، وبين الأحكام وأشكالها، وهذا يؤدي إلى جمود مفرط ومغلاة في

الاختزال على الخصوص. ولذلك، يطلب من المسلمين أن يكونوا محتشمين، لكن يوجد طريقة واحدة فقط للتمسك بالاحتشام (وبالتالي القيام بالفرائض الإسلامية) في نظر أنصار التطبيق الحرفي: التشبُّه بالنبي وبصحابته وبالسلف، بأن يكسو المرء نفسه كما فعلوا، باستخدام الملابس ذاتها - وهذا هو المرجع الوحيد الممكن. يمكننا هنا ملاحظة كيف أن مبدأ الحشمة اختزل إلى تحقيقه في سياق تاريخي معيّن. ربما يمكن أن يتفهم المرء هذا الاختزال ويقبله لو أن المتمسكين به اقتصروا في ذلك على أنفسهم، لكنهم لا يفعلون ذلك، وتم إضفاء تركيبات قانونية على تلك المقاربة الغالية لإبطال سائر التفسيرات الأخرى. ولذلك يُنظر إلى لبس زيّ يختلف عن الزيّ الذي كان يلبسه السلف على أنه بدعة (وجمعها بدع)، وواحدة من تلك المحدثات الخاطئة التي نهى عنها النبيّ. هنا يظهر الاختزال الثالث الذي سبق أن أشرنا إليه: إنه الفشل في التمييز بين المنهجية الفقهية المرتبطة بالعقيدة والعبادات من ناحية، والمنهجية التي تُعنى بالمعاملات (القضايا الاجتماعية). على أن هذا التمييز أمر ضروري في الأساس. فلدينا في مجالّي العقيدة والعبادات تعاليم وممارسات ثابتة منصوص عليها في القرآن وفي السُنّة، وهي التي لا يمكن العقل البشري أن يُضيف إليها شيئاً أو ينقص منها شيئاً. وعلى هذا المستوى يمكن أن نوصف، بالتشبيه، بأننا «متزمتون»: لا شيء يمكن أن يقال أو يُشترط في هذين المجالين من دون الاعتماد على آية قرآنية، أو حديث نبوي، أو دليل شرعي. في هذه الناحية، يجري التقيّد بما هو مكتوب فقط، وأي إضافة أو تغيير تستحق اللوم، أو تُعتبر خطراً أو بدعة منكّرة.

لكن قرر الفقهاء في مجال المعاملات من البداية قاعدة مناقضة تماماً لما هو متبّع في العقيدة والعبادات. هنا، كل شيء جائز ما لم تنصّ المصادر النصّية أو إجماع الفقهاء على حرمة صراحة. يقول المبدأ الأساسي في مجال المعاملات إن الأصل في الأشياء الإباحة، وهو ما يفتح أمام البشرية مجالات من الفكر المنطقي والإبداع والبحث. وطالما أن المسلمين يتمسكون بالمبادئ ويجتنبون المحظورات، لا يُنظر إلى منتجاتهم الفكرية والعلمية والفنية، أو بعبارة أعمّ، المنتجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بأنها بدع، وإنما إنجازات مرحّب بها، تعزز رفاهية الإنسانية. إن الاختزال الذي يقوم به المعاصرون من أنصار التطبيق الحرفي يتمثل بالفشل في التمييز بين تلك المجالات (مجالّي العقيدة والعبادات من ناحية، ومجال المعاملات من ناحية أخرى)، وتمديد منهجية التطوير في الحكم المطبّق في المجالين الأولين

«يمكن فعل ما هو منصوص عليه فقط») ليشمل سائر الأعمال التي يقوم بها البشر، أي إن كل ما لا ينسجم - من حيث الشكل - مع ما فعله الرسول وصحابته أو أنتجوه هو بدعة يتعين إنكارها. إن عواقب هذا الاختزال واضحة، وعلى الرغم من أن العلماء من أنصار التطبيق الحرفي متفاوتون بدرجة كبيرة في مستوى ثقافتهم الفكرية والفقهية، يبقى إطار العمل النظر الذي تستند إليه مقاربتهم معارضاً لإصلاح النماذج، ويتبنى في الوقت نفسه أدوات الحكم الفقهية التي تمكّنه من الانتقاص من الفقهاء المسلمين الضالعين في هذا المسعى. وهذه ليست مجرد مسألة اختلاف في الرأي، ولكنها مبنية على كيفية ارتباط المرء بالأعراف الإسلامية مع بروز سلطة عليمة تقرر ما هو إسلامي وما هو ليس كذلك: يُظهر تفشي الإدانات لمروجي البدع^(٩) تلك التوترات التي تسود العالم الإسلامي حيال تأسيس إطار عمل لسلطة إسلامية. إنه جدال حاد ونتائجه خطيرة.

من الواضح أن لهذا الخلط والاختزال ثلاثي الحدود (الثابت/ والمتغير، والمبادئ/ النماذج، والعقيدة والعبادات/ المعاملات) عواقب خطيرة على الفكر الإسلامي المعاصر، ويميل من الناحية الفعلية إلى عدم السماح بأي إصلاح في قراءة النصوص وفهمها وتطبيقها في سياق تاريخي جديد. والأهم من ذلك كله أنه يتسبب بتبسيط زائد لرسالة الإسلام وتطبيق تعاليمه بطريقة تتناقض مع أهدافه الخالدة في بعض الأحيان، وإن يكن يدعي الإخلاص لشكله التاريخي.

رابعاً: الاجتهاد

أشار معظم الفقهاء المسلمين الذين شددوا على الحاجة إلى الاجتهاد والإصلاح إلى مفهوم الاجتهاد المحوري. ولطالما نصّ هذا المفهوم في حقل الدراسة الكلاسيكية لأصول الفقه على القراءة التحليلية للنصوص عندما يكون باب تفسيرها مفتوحاً (أي إنها نصوص ظنية الدلالة)، وإذا سكنت النصوص عن وضع معيّن، أو إذا تطلب أخذ السياق بالاعتبار في تفسير النصوص (حتى إذا كانت قطعية الدلالة)^(١٠). كانت النقاشات التي دارت حول معنى الاجتهاد وحدوده كثيرة وساخنة ولا تزال، لكنّ مشروعية مثل هذه القراءة النقدية

(٩) هذه اتهامات خطيرة تجعل العالم أو المفكر في عداد أعداء الداخل أي أنه مرتدّ أو خائن.

(١٠) انظر مناقشتي وتحليلي في: *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), p. 43.

والحاجة إليها لا تُناقش إلا نادراً، إلا من قبل أتباع الاتجاهات الحرفية الأضيق أفقاً.

وكما سنرى في القسم الثاني من هذا الكتاب، لطالما أخذ الفقهاء الذين قننوا مبادئ أصول الفقه الإسلامي وطبقوها في البيئات الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فضلاً عن الأشخاص الذين تخصصوا في استنباط الإجابات العملية عن الأسئلة المستجدة في زمانهم (وهم الفقهاء الذين يعملون ضمن المعنى المقيد للفقه) بالاعتبار. وعندما تحدثت الطائفة الأولى عن الإجماع، والقياس، والمصادر الثانوية (الاستصلاح والاستحسان... إلخ)، وعن الصالح العام بوجه أعم (المصلحة)^(١١)، أشار بشكل مباشر أو غير مباشر إلى ممارسة الاجتهاد التي تتضمن قراءة بعض النصوص في ضوء السياق، وتقتضي إصلاح فهمنا للنصوص فضلاً عن إصلاح طرق تطبيقها. وهذا بالضبط ما يقوم به الفقهاء عندما يسعون إلى تطبيق بعض القواعد الإسلامية بطريقة ملموسة في بيئة جديدة و/أو زمان جديد، وعندما يضطرون في بعض الأحيان إلى استنباط أحكام فقهية خاصة (الفتاوى). تناشد هذه العلاقة الجدلية بين النص والسياق فكر الإنسان من أجل التوصل إلى طريقة يكون بها مؤمناً من خلال الجمع بين اثنين من مستويات المعرفة: مستوى المبادئ الخالدة بالنسبة إلى الممارسة والأخلاقيات؛ ومستوى الحقائق التي تتغير باستمرار بالنسبة إلى المجتمعات الإنسانية. ولذلك، يكمن «التجديد» و«الإصلاح» المستمر بالضرورة في صميم مقتضيات الإيمان الذي يلازم ضمير المؤمن طوال الحياة وعلى مرّ التاريخ.

يتعين أن نضيف هنا أن فقهاء المسلمين وضعوا، بالتأكيد، منذ البداية شروطاً صارمة وشرعية لممارسة الاجتهاد. ولذلك، يمكن تفسير النصوص الإفرادية فقط في ضوء معرفة الرسالة العامة، ومستويات صراحتها، وفئات العلوم والمنهجيات والقواعد المطبقة على النصوص الدينية، وعلم النحو والمعنى وعلم الصرف. كما إنه لم يسبق أن اعتُبر الاجتهاد تفسيراً حراً للنصوص وميداناً مفتوحاً للتوسع في التحليل من قبل أفراد ليس لديهم إلمام بالعلوم الإسلامية ولا بالمصطلحات والأعراف التي يتعين على المختصين في دراسة النصوص وإجراءاتها اتباعها. وهذا يليق بحقول العلوم التطبيقية والقانون

(١١) انظر تقديمي في: المصدر نفسه، ص ٣١.

التي تقتضي بطبيعتها الحصول على تدريب مناسب في مجال الإمام بالنصوص وإتقان فهمها والقواعد التفسيرية التي تُطبَّق عليها^(١٢). يتعين التشديد مرة أخرى، بعكس الحجة التي نسمعها غالباً هذه الأيام في الدوائر التي يصفها البعض «بالتقدمية»، التي تقول إن «إصلاح الإسلام» سيكون ممكناً فقط عندما يملك كل مسلم (بصرف النظر عن مستوى معرفته بهذه المسألة) الحق في التوصل إلى اجتهاداته الخاصة، على أن تجديد الفكر الإسلامي المعاصر وإصلاحه لا يعني بحال فشل المرء في التقيد بمقتضيات المعرفة والعلم حيال علاقتنا بكلام الله وبالسنة وبمخرجات الفقهاء على مرّ التاريخ. هنا، تأخذ النية الحميدة «بإضفاء صبغة ديمقراطية» على الفكر الإسلامي منحى خطراً نحو مساواة تبطل الشروط الأساسية الملازمة للفهم الفقهي للنص وتطوير تفسيراته المحتملة. وفي ميدان الفقه، يمكن أن يرقى هذا الموقف إلى حدّ الأمل ببروز قضاة ومحامين مخلصين لروحية النصوص الفقهية بطريقة سحرية من دون الحاجة إلى تلقّي أي تدريب على هذا الموضوع (أو لأنهم لم يتلقوا مثل هذا التدريب). كما إنه يرقى إلى حد التصريح - الأشد خطراً - بأن مثل هذا التعاطي المباشر والحرّ وغير المتخصص مع النصوص الدينية يضمن بروز قراءات أكثر «انفتاحاً» وأكثر «تقدمية»، وأكثر «حدائثاً» بالضرورة للقرآن والسنة. خليك بنا أن نفتنح، بسبب الأعمال العنيفة والمتطرّفة التي ارتكبت باسم الإسلام في السنين الأخيرة، وبعامّة باسم القراءات السطحية لآيات قرآنية معيّنة، أن ذلك أبعد ما يكون عن اليقين.

بناء على ما تقدم، يتعين أن يكون الاجتهاد متلازماً مع الشروط الدقيقة للغاية التي صرّح بها الفقهاء في غير مرّة. وقصة معاذ بن جبل، وهو الصحابي الذي أوفده النبي إلى اليمن لتولّي القضاء فيها، مليئة بهذه التعاليم، وتحدد إطار العمل الذي يجب علينا تبنيّه عند مناقشة موضوع الاجتهاد والإصلاح. عندما همّ معاذ بن جبل بالرحيل لأداء مهمته، سأله النبي: «بما تحكم يا معاذ؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو»^(١٣). فقال الرسول: «الحمد لله الذي وفق

(١٢) الغاية من هذا الكتاب هي إثبات أن الاجتهاد ليس محصوراً بذلك البعد برغم ذلك. وبعبارة أخرى، على الرغم من أنه يتعين الاعتراف بالخبرة السياقية اللازمة واحترامها، من الملح أيضاً إعادة تقييم أهمية الخبرة في معرفة البيئة والعلوم السريرية والإنسانية والاجتماعية.

(١٣) إن الفعل أجتهد مستق من الجذر نفسه (جهّد، إجتهد) مثل «الاجتهاد».

رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»^(١٤). يشير السؤالان الأولان والإجابتان المناظرتان مباشرة إلى النصوص المرجعية وإلى تفسيرها: يصرّح معاذ بن جبل الذي وصفه النبي بأنه أحد أكفأ الصحابة في الأخلاقيات الإسلامية^(١٥)، بأنه سيبحث عن الحلول في القرآن أولاً، ثم في السنّة التي يتعين عليه بالتالي الإلمام بها بشكل كامل. كما إن السؤال الثالث مثير للاهتمام، على الخصوص، لأنه ينصّ على أن معاذ سيواجه لا محالة أوضاعاً في بيئة اليمن الجديدة لا يرد فيها شيء لا في القرآن ولا في السنّة. وهذا السؤال لوحده يظهر مبدئين رئيسين، أولهما، أنه لا يمكن العثور على كل الإجابات في القرآن والسنّة. قال الله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾، وقال أيضاً ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، لكنّ هاتين الآيتين تشيران إلى المبادئ العامة، والقواعد الضرورية والثابتة، في حين أن التطبيق العملي لما يجب إمعان النظر فيه - عبر إعمال الفكر - يعتمد على الظروف والأوضاع^(١٦). والمبدأ الثاني، على صلة مباشرة بهذه الأوضاع، ذلك أن اليمن - على الرغم من أن ذلك البلد لا يبعد سوى بضعة مئات من الكيلومترات عن المدينة المنورة وفي زمن النبي - يشكل، أصلاً، مجموعة مختلفة من العناصر الجغرافية والثقافية والفقهية، وهو ما يوجب على الفقيه التأمل وبذل جهد استقرائي والتوصل إلى اجتهاد منطقي للبقاء متمسكاً بالقواعد الإسلامية. وإجابة معاذ الأخيرة لم تكن أقل دلالة على علمه بهذا الخصوص بما تشير مباشرة إلى فكره التحليلي الخاص الذي سيجد أن النصوص ربما تسكت عن الإجابة عن مسائل معيّنة وأنه سيواجه سياقاً جديداً. في مثل هذا الوضع، إن مجرد محاكاة ما فعله الرسول وتقليده بشكل أعمى في إجاباته أو في التطبيق العملي للقواعد أمر مستحيل: ففي حين يتعين على المرء التقيد بالمبادئ الضرورية والثابتة (الأصول)، يتعين بالمثل أخذ كل من السياق والثقافة ومصالحة المجتمع المعني بالاعتبار. وبالتالي، أظهر لنا معاذ في القرن السابع للميلاد، وبحضور النبي، أن التزام القلب والعقل يتطلب مرونةً وإبداعية من فكر إنساني يملئه المعنى العميق للنصوص ويلهمه، ووضع هذه النصوص باستمرار في مواجهة التعقيد المستمر للسياقات. وهو حاز على

(١٤) رواه أبو داود وأحمد والترمذي والدارمي.

(١٥) قال رسول الله (ﷺ)، «وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» (رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد).

(١٦) القرآن الكريم: «سورة النحل»، الآية ٨٩، و«سورة الأنعام»، الآية ٣٨.

ثناء قويّ من النبي عندما قال له: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله».

تقودنا هذه التأمّلات كافة في الإصلاح، إلى الاستنتاج بأن يوجد في الشريعة الإسلامية بالطبع إشارة محورية إلى الحاجة لتجديد قراءتنا وفهمنا وإحيائهما، وبالتالي إصلاحهما. وركّزت النقاشات في الأغلب - وعلى نحو مشروع - على التحديد الواضح للقدرات والقيود اللازمة لممارسة التجديد والاجتهاد. فعندما ندرس تاريخ الفقه والأخلاقيات الإسلامية، يتضح أن المدافعين عن التفسيرات المختلفة انخرطوا في بعض الأحيان في نقاشات ساخنة وعالية التخصص في الأغلب ومتضاربة. وفي حين اشترط بعض الفقهاء ممارسة الاجتهاد باعتباره أحد شروط الإيمان، أراد آخرون منعه مخافة الإفراط فيه، أو بسبب إعجابهم الشديد بأعمال الفقهاء العظام الأول الذين أسسوا المذاهب الفقهية. حتى إن فقهاء آخرين وصلوا إلى حدّ إنكار مشروعية الاجتهاد باسم قراءة حرفية جامدة. لكن يبقى، على الرغم من ذلك، أن رأي الأغلبية السائد في جماهير كل من الفقهاء المسلمين (سواء أكانوا من السنة أم من الشيعة) والمجتمعات الإسلامية هو أنه لا غنى عن بذل جهد في إعادة القراءة (التجديد) ولا عن أداة التفسير التحليلي للنصوص في مواجهة التحديات المعاصرة. وسواء اختار المرء الالتزام بمدرسة فقهية (مذهب فقهي) أم لا، وبصرف النظر عن الاتجاه الفكري الذي يتبعه، يبدو واضحاً أن التحديات الجديدة تقتضي إجابات جديدة. ويتعين على فقهاء المسلمين، بالتأكيد العودة إلى امتلاك الأدوات الفكرية والفقهية اللازمة لذلك التجديد وذلك الإصلاح الضروري الذي يبرز كأحد مقتضيات الإيمان منذ أن ظهرت الرسالة.

الفصل الثاني

ما هو الإصلاح الذي نريده؟

إن التأمّلات السابقة في مشروعية استخدام مفهوم «الإصلاح» انطلاقاً من مجموعة الأفكار والمبادئ الإسلامية نفسها - فضلاً عن دراسة مستلزماته المنهجية وشروطه وحدوده المحتملة - أمر مهم بقدر ما يرغماًنا على الغوص في دنيا المعاني الإسلامية وعلى التكيف معها، وعلى حيازة فهم أفضل للأدوات الفقهية التي نستخدمها في مواجهة تطور الزمن وتنوع البيئات. وهذا هو الهدف بالتأكيد: المحافظة على المعاني التي توافرها النصوص الدينية، وأتباع الشريعة من خلال الأوضاع المتغيرة للزمان والمكان الذي يكتنف مصير البشرية.

إن المصطلحات الفقهية التي ترقى إلى قرون عدة دليل على الجهود المضنية التي بذلها الفقهاء والمفكرون المسلمون في معرض سعيهم لإعادة قراءة مصادرهم، وتقديم إجابات مناسبة وجريئة أحياناً، والتفكير بأساليب منهجية للالتزام المنشود، والدعوة إلى تحقيق الانسجام وتطبيق الاجتهاد. وكان للعلماء الذين أنعم الله عليهم بروحية عميقة وقدرات عقلية استثنائية وعبقرية قانونية نادرة، وشجاعة لا تُقهر، فضلاً في إنهاض الفكر الديني والفقهي، ثم إحيائه وتجديده: يتعين علينا أن نعترف بمخرجاتهم وندرسها ونأخذها بالاعتبار عندما نطرح أسئلتنا المعاصرة، وكذلك التجارب التاريخية المتنوعة التي نجدتها في أعمالهم. وإهمال مثل هذا العمل الضروري لا ينم عن عدم احترام وحسب، بل ويعتبر ضرباً من الجنون الآثم، وهذا هو الأهم، لأنه يفصل المسلمين عن تراثهم بحجة الحاجة إلى «السير بهم إلى الأمام» نحو «الحدثة»... باسم تقدم خادع مفصول عن جذوره. فإذا كانت الحدثة والتقدم في أي عصر تعني «الانفصال عن التقاليد»، فهذه الحدثة ربما تكون

تعبيراً لطيفاً عن حالة وجودية لا معالم لها ولا تاريخ ولا مبادئ ولا رؤية. إنها حادثة تفرح بوضعها من دون أن تعرف حقيقة ما يعنيه ذلك الوضع. وهذا هو الجنون والانسلاخ بعينه.

إن التصالح مع الماضي هو الطريق المثلى للتوصل إلى سبل جديدة تقودنا إلى المستقبل. وقرأت على مدى سنين، في سياق انكبابي على دراسة القانون والفقه، وحللت المصادر المرجعية التي تتحدث عن أصول الفقه وتطبيقاته الملموسة والعملية في الفترات التاريخية المختلفة، بهدف التوصل بالطبع إلى إجابات جديدة عن التحديات الجديدة التي يواجهها المسلمون المعاصرون - ومن بينهم المسلمون الغربيون^(١). هناك العديد من الحقول التي أجرى فيها علماء مسلمون معاصرون تحقيقات، وهناك العديد من الاقتراحات التي طُرحت، وأصبح إصلاح القراءة والفهم فضلاً عن مزاوله الاجتهاد ممارسة مستمرة. لكن يبدو أننا وصلنا اليوم إلى حدّ معيّن، ولذلك يجب أن نسأل أنفسنا عن غايات الإصلاح لا عن المعنى الذي نضفيه على مفهوم الإصلاح فقط (والذي تقدمت مناقشته في الفصل السابق). وبعبارة أخرى، ما هو الإصلاح الذي نريده؟

أولاً: التمعّن في الفقه

تفيدنا تقاليد العلوم الإسلامية القديمة والغنية بأن الحقل الدراسي الذي كان الأكثر انفتاحاً على المقاربات المتباينة وعلى التجديد في فهم النصوص وتطبيقها هو حقل القانون والفقه. ونتيجة ذلك، أثار هذا الحقل أيضاً نقاشات ونقاط اختلاف كثيرة: إنه الفقه الذي أشار البعض إلى وجوب إغلاق كافة بوابات الاجتهاد فيه بشكل دائم (بدافع الإخلاص للرسالة وللعلماء العظام)، لكن في هذه الناحية من تطبيق الفقه، أجاب فقهاء آخرون بأن طبيعة التعاليم الإسلامية تحظر هذا القرار الذي سيعني في نظرهم الانغلاق على الذات، أو التراجع أو حتى الخيانة. وكما رأينا، هذا الجدل الدائر بين أنصار التطبيق الحرفي وأنصار النزعة التقليدية من جهة، والتقاليد الإصلاحية من جهة أخرى على ارتباط مباشر بتطور الفقه والأعراف، ويرجع إلى زمن الصحابيّن عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود اللذين فتح كل منهما الطريق لمقاربة مختلفة في

(١) نُشرت تولىفة هذا العمل الأولي في: Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997).

التعاطي مع النصوص: تبع أهل الحديث (وهم الأشخاص الذين يتمسكون بالروايات المنقولة وبالنص) ابن عمر، وأرادوا التمسك بالمعاني الحرفية للنصوص، في حين تبع أهل الرأي ابن مسعود وسعوا لاستنباط المعاني والغايات من النص أو الحديث من دون التقيّد بحرفيته.

اتفقت المدارس الإصلاحية كافة (سواء التجديدية أم الإصلاحية) على أنه يتعين على الفقهاء المسلمين التمعن بالفقه ودراسته على ضوء التحديات الجديدة في زمانهم. يوجد بالطبع، كما سبق ذكره، تعاليم ثابتة (ضرورية في مجالي العقيدة والعبادات، فضلاً عن الفرائض الصريحة التي ترتبط بالمعاملات)، لكن تبقى هناك حاجة إلى استنباط قانون وفقه من نوع ما، يأخذ بالاعتبار القضايا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والتعقيد المتزايد للعلوم والتقنيات والمجتمعات. كان الاجتهاد يعتبر، على حدّ تعبير محمد إقبال^(٢)، الأداة الطبيعية التي أتاحها التعاليم الفقهية الإسلامية للإحياء والتجديد. وما القرون التي مضت من التطور الفقهي إلا دليل على تمكّن العديد من الفقهاء من مواجهة تحديات زمانهم بشجاعة وعزيمة يُضرب بها المثل، في حين آثر فقهاء آخرون في أزمنة معيّنة الحماية والانغلاق على الذات والتقليد إما لأنه تملّكهم خوف حقيقي من إمكانية إفساد التعاليم الإسلامية، أو لأنهم كانوا غير قادرين على تقديم إجابات مبتكرة وصحيحة لمعاصريهم.

أدى القرن التاسع عشر مع ما رافقه من استعمار أوروبي وتفسخ بطيء وعميق للامبراطورية العثمانية ببعض الفقهاء إلى دراسة نهضوية ومحاولة استنباط وسائل لها، لا سيما في ميدان الفقه. وأجبرت الحربان العالميتان والعواقب التي خلفتهما في العالم، وما تلاهما من تحرر من الاستعمار واستقلال البلاد التي كانت ترزح تحته، العلماء والمفكرين المسلمين على التفكير بالإصلاح والحاجة إلى قراءة جديدة للنصوص على ضوء التحديات السياسية والعلمية الجديدة. كما إن تواجد المسلمين المهم بشكل متزايد في الغرب، الذين أصبحوا أوروبيين أو أستراليين أو أمريكيين مسلمين بالتدرّج، أثار أسئلة جديدة للعلماء والفقهاء في وقتنا الحاضر. ودفعتهم عولمة الاقتصاد والمجتمعات والعلاقات الجديدة بالثقافة العالمية والتقاليد الوطنية والإقليمية

Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford (٢) University Press, 1934).

إلى إعادة دراسة المخاطر والتوصل بالتالي إلى إجابات أكثر ملاءمة. وعلى مدى أكثر من مئة عام، عاش عالم القانون والفقهاء الإسلامي في حال تخبط دائم، زاد من حدته عدد لا يُحصى من الأعمال والنقاشات، وتخللته توترات حادة ومتجددة مستمرة، ونزاع في بعض الأحيان بين المدارس التي أدت إلى الرفض والإقصاء المتبادل. ولا نبالغ إذا قلنا إن العالم الإسلامي - منه سائر المجتمعات المسلمة الغربية بالطبع - كان مدفوعاً بتشكيك عميق يرتبط بأزمة حقيقية وبمقاربة نقطة تحوّل. هذه الأزمة التي سأتطرق إليها في سياق هذه الدراسة، متعددة الأبعاد، تتراوح بين أزمة سلطة (من الذي يتكلم وباسم من، ومن هو المتحدث الشرعي؟) وأزمة ملاءمة (هل تتلاءم إجابات الفقهاء الإسلامي المعاصر مع التحديات المعقدة للأزمة المعاصرة؟). ويجري التعبير عن هذه التوترات بشكل دائم بطرق متعددة، سواء داخل المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أم في المجتمعات الأمريكية أو الأوروبية أو الأسترالية أو الآسيوية أو الأفريقية. وما من شك في أن أي مراقب للعالم الإسلامي اليوم سيلاحظ حالة أزمة واضطراب مصحوبة بنقاشات جديدة وحادة ومستعرضة، وهذا هو الأهم. لكن يتواصل المسلمون بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في شتى أرجاء العالم ويسمعون ويجيبون (أو يُقصون) بعضهم من خلال تأملات ومناقشات حقيقية وخطيرة - على الرغم من أنها أصبحت اليوم مشوشة في الأغلب. تأتي الأسئلة والإجابات من كل مكان، وما عاد المسلمون الغربيون يكتفون بالإنصات إلى «العالم الإسلامي»، ولكنهم الآن يفسرون ويستعلمون ويقترحون وأخيراً - بشكل متسلسل ومتوازٍ - ينصتون ويقترحون الأسئلة ويوافقون أو يعترضون. هذه الأزمة، والأسئلة التي ترافقها، أزمة حقيقية، لكن يمكن للمرء أن يشعر في الوقت نفسه بحدوث تغيير، وسيكون صعباً للغاية التكهن بكيفية تطور هذه الأزمة وبعواقب ذلك على العالم الإسلامي وعلى سلوك المسلمين في القرن الحادي والعشرين.

توصلتُ على مدى السنين العشرين الماضية في أثناء عملي على دراسة الإسلام المعاصر، وأوضاع المسلمين الغربيين على الخصوص، إلى ترسيم خطوط إطار عمل للتراث الفقهي الإسلامي، وتحديد أدواته واستخدامها في تقديم إجابات خاصة عن أسئلة جديدة. كان ذلك الانكباب على الفقه والاجتهاد منسجماً مع التقليد الإصلاحي الإسلامي الأصيل: شمل قراءة جديدة للنصوص على ضوء السياق الجديد، وعلى تقديم إجابات جديدة وأمينة للمسلمين في وقتنا الحاضر. كان هذا العمل وسيبقى، في نظري، عملاً

ضرورياً. على أنه تبين لي أنه يتعين أن يكون هذا العمل مترافقاً مع أسئلة أساسية عن شكليات القراءة الجديدة والمنهجيات المتبعة في التعاطي مع النصوص وفهم السياق. صحيح أن إنجازات تجديد الفقه لا يمكن إنكارها، لكننا لا نجد بدءاً من التعجب من أن المسلمين - سواء في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أم في المجتمعات الغربية - لا يزالون يجدون صعوبة في التغلب على الأزمات المتعاقبة التي يمرون فيها، على الرغم من رجوعهم باستمرار إلى الاجتهاد والتجديد والإصلاح على مدى قرن من الزمان، وفي تقديم شيء يتجاوز الإجابات الجزئية، بما في ذلك الإجابات التي تبقى دفاعية باستمرار أو ثمرة وضعيات دفاعية في الأغلب.

يبدو بالفعل أننا وصلنا إلى الحدود القصوى، وأنا في حال ضياع الآن. ويُلقي الوضع الحالي الضوء، على نحو أكثر سطوعاً من أي وقت مضى، على الاختلافات العميقة داخل المدرسة الإصلاحية الكبيرة نفسها التي ترى في الاجتهاد الأداة الأساسية، وفي الإصلاح أولويته القصوى.

ثانياً: التكيف أم التحوّل

أقامت المدرسة الإصلاحية الموعلة في القدم (المدرسة التجديدية) رباطاً وثيقاً في ميدان الفقه بين تفسير بعض النصوص وتطبيقها في سياق جديد أو خاص. وبالتالي، عمل السياق كمحفّز ومسهّل لأنه أرغم الفقهاء باستمرار على إعادة النظر بتفسيرهم النصوص على ضوء الأسئلة الجديدة التي أثارها وضع تاريخي معيّن، وعلى التوصل إلى إجابات بقيت متمسكة بالنصوص وملائمة للحقائق التي برزت في زمانهم.

لطالما كان أخذ السياق بالاعتبار أمراً ضرورياً في ممارسة الفقه لأن الفقهاء احتاجوا إلى تقديم إجابات ملموسة عندما واجهوا أوضاعاً اجتماعية أو ثقافية، أو عندما واجهوا تحديات علمية وتقنية جديدة. وراعى الفقه دائماً «الإصلاح التكيّفي»، وهذا أمر يعتبر طبيعياً بنظر المتخصصين بدراسة النصوص، والذين سعوا في مجالي القانون والفقه إلى متابعة التطورات التي شهدتها أزمته. وهذا ما جرت عليه الحال طوال قرون، وإن تخللتها فترات طويلة من الجفول القائم على التقليد هنا أو هناك، لكنّ المبدأ بقي هو نفسه: يجب أخذ التغييرات والتقدم بالاعتبار، ويجب إعادة النظر بالإجابات الفقهية عندما تبرز حاجة إلى ذلك. وهذا ما واطب الإصلاحيون على الدعوة إليه في

أواخر القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين، وكانوا محقين في ذلك: لقد توجب عليهم إيجاد الوسائل اللازمة للتكيف.

بعد أن واجه العديد من الخبراء القانونيين والفقهاء أسئلة في ميادين الممارسات الثقافية، والعلوم الطبية، والاكتشافات العلمية، والتكنولوجيات الحديثة، سعوا باستمرار إلى تقديم إجابات، معتمدين في بعض الأحيان على قراءة تحليلية أكثر ملاءمة للنصوص (الاجتهاد)، وأصدروا الفتاوى التي تلازمت مع تعليقات معينة فسّرت خياراتهم أو قراراتهم. وتشير المؤلفات الفقهية المعاصرة بشكل متكرر إلى المصلحة أو إلى الحاجة أو الضرورة في شرح كيفية مواجهة التحديات الجديدة في زماننا. والهدف هو التكيف مع الحقائق الجديدة للعالم مع الأخذ بالاعتبار المصلحة العامة وضرورات الزمن ومستلزماته. وتجعل هذه الاعتبارات إيجاد الرخص، وإصدار أحكام فقهية خاصة في سياق معين أو محصورة أو هامشية أمراً ممكناً، أو اقتراح وجوب تعليق تطبيق بعض القواعد الخاصة لفترة مؤقتة. والمخرجات الفقهية المعاصرة على الصعيد العالمي في الدول ذات الأغلبية المسلمة في ميادين الاقتصاد أو الاتصالات العالمية على سبيل المثال مدفوعة ومدعومة بالكامل بهذه المنهجية التكيفية: أضحت عوالم الاقتصاد والاتصالات معقدة للغاية، ولذلك يجري صياغة الأحكام الفقهية بحيث تكون متكيفة مع الحقائق الجديدة مع صون أسس المبادئ الإسلامية. وبالمثل، يعتمد فقه الأقليات الذي لا يزال بعض العلماء^(٣) يصوغه وينتجه في السنين العشر الأخيرة للردّ على حاجات المسلمين الذين يعيشون في «وضع أقلية»، لا سيما في الغرب، على المقاربة ذاتها كونه يشتمل على استنباط الأحكام الفقهية بناء على الأوضاع الخاصة للمسلمين في السياقات الغربية، ويأخذ بالاعتبار مصلحة المجتمع المسلم وحاجته، فضلاً عن الضرورات التي يواجهها المؤمنون (كما في القوانين، والضرائب، والتأمين، والمصارف، والزواج، والجيش والطعام وما إلى ذلك).

يمكن هذا الجهد اليوم ملايين المسلمين المنتشرين في أقطار العالم، منهم المسلمون الذين يشكلون أقليات دينية في مجتمعاتهم، من البقاء

(٣) أبرزهم الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه: في فقه الأقليات المسلمة (بيروت: دار الشروق، ٢٠٠١)، وأعمال الشيخ طه جابر العلواني، منها كتابه: اجتهاد (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣). ولا يزال المجمع الفقهي في الولايات المتحدة والمجلس الأوروبي للفتوى والبحوث يعملان منذ سنين على تقديم مثل هذه الإجابات بحسب تلك المنهجية.

متمسكين بدينهم بقدر الإمكان. لكن لا تزال الحاجة ملحة للغاية إلى التمتع في عواقب تلك المنهجية وحدودها اليوم^(٤). وكانت تلك الطريقة الوسيلة المثلى طوال قرون، وبقيت كذلك، لتطوير الفكر الفقهي الإسلامي. لكن أصبحت ميادين العلوم الإنسانية والتجريبية والدقيقة اليوم معقدة جداً، وتطورت حياة المعرفة ووصلت إلى مستوى غير مسبوق في القرن الماضي إلى حدّ باتت إعادة النظر بطبيعة العلاقة التي أقامها الفقهاء بين مصادر النصوص الدينية من ناحية والسياقات العلمية من ناحية أخرى حاجة ملحة.

نتيجة العولمة والتغير السريع الذي تشهده ميادين المعرفة، أصبحت الفتاوى متلازمة الآن مع أسئلة مرتبطة بقابلية فرائض الإسلام للتطبيق في هذا العصر الجديد. فالعالم يتقدم والفقهاء متأخرون دائماً خلف ذلك التقدم المتسارع باستمرار والذي يبدو أنه يفوتهم. ولذلك فإن الإصلاحات الفقهية التي يدعون إليها أصبحت بالضرورة إصلاحات التكيّف مع النظام الجديد للعالم والمعرفة. إنهم يبذلون قصارى جهدهم لئلا يبتعدوا عن الواقع، ولمواكبة الحقائق الجديدة. في الواقع، كانت النزعة الإصلاحية الإسلامية في القرن العشرين مدفوعة بطبيعتها بذلك المطلب وبدينامية التجدد والتكيّف.

لا يوجد شيء يمكن أن يقال في الاعتراض على مقارنة سليمة إذا لم يدرك المرء اليوم الحدود الواضحة التي بلغت تلك المقاربة وافتراساتها المنهجية. إن الحاجة ماسة إلى قراءة جديدة للنصوص عند مواجهة حقائق إنسانية متحولة، وستبقى السبيل الوحيد لإنتاج أخلاقيات دينية تواجه تحديات التاريخ الإنساني. ومع ذلك، ينطوي «الإصلاح التكيّفي» على مسألة حرجة بالنسبة إلى ضمير المؤمن المعاصر، وإلى «تكيّف» نظام العالم والعلوم، وهي تعبّر بوضوح عن موقف ثنائي الأبعاد من الواقع. فمن ناحية، يقرّ المرء بأن العالم آخذ في التغيّر ويوافق على التغيّر معه، لكن ما يتم الإفصاح عنه بصراحة من ناحية أخرى هو أن المرء «يتكيّف» مع الواقع الجديد للعالم كما لو أن ذلك قدر محتوم. ولذلك فإن ما يهتمّ هو حماية المرء للأخلاقيات في

(٤) انظر مقدمتي للطبعة الفرنسية للمجلد الأول من فتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للفتوى والبحث: *Recueil de Fatwas: Avis Juridiques Concernant les Musulmans d'Europe* (Lyons: Editions Tawhid, 2001).

ومع التنويه بالمساهمة الإيجابية لهذه المقاربة بوصفها خطوة أولى في تقديم إجابات تركز على السياق، أثرت مسألة تطورها وحدودها.

مواجهة تطور يقرّ به من دون الوصول إلى حدّ البحث في طبيعة ذلك التطور. وهذا الموقف الأولي - أعنى الاعتراف بالتطور - والإيجابي متلازم مع وضعية «دفاعية»: يتكيّف المرء مع النظام العالمي بإيجاد مناطق محمية يمكن حماية الأخلاق الإسلامية إلى حدّ ما فيها. والمخرجات الفكرية للمسلمين في علم الاقتصاد هي الأبرز في هذا الخصوص: يشتري المرء أسهماً وفقاً لمقتضيات النظام الرأسمالي، ثم يكتيف العملية باستحداث تقنيات مصرفية أو مالية تحمي الشركات أو الأفراد المسلمين، ويجعل بعض التعاملات المالية أكثر «إسلامية». وفي هذه الأثناء، يبدو أننا في غفلة من أن مثل هذه الإصلاحات، التي تتكيّف مع النظام الحالي، تفشل بالتشكيك في جوهر هذا النظام، وغاياته، والأهم من ذلك كله أنها لا تشكك بعواقبه. والعكس صحيح لأن التكيّف مع هذا النظام يرقى إلى حدّ تأييد واقعه، أو هيمنته، أو الأمرين معاً. وبعبارة أخرى، تؤكد «المناطق المحمية» للتعاملات المالية الإسلامية التي تتم في صميم النظام الرأسمالي على هيمنة ذلك النظام في هذه اللحظة بالذات، في حين يجد المرء في داخله وسائل مستنبطة لحماية الأخلاقيات الإسلامية. إن التكيّف لا يعني - أو لا يعني بالضرورة - التشكيك أو الانتقاد أو التحدي. وهذه هي الحدود والتناقضات المتأصلة في الإصلاح التكيّفي الذي رعى النزعة الإصلاحية الإسلامية المعاصرة طوال العقود الماضية، وتعقيد المعرفة المتزايد بوتيرة سريعة هو الذي أظهر هذه المعضلة للمتمسكين بالدين. فهل يجب علينا الرجوع إلى أخلاقيات من أجل التكيّف مع مقتضيات عالم متغير وحسب، أم أنه يجب علينا الرجوع بمزيد من التعمّق إلى أخلاقيات شرط تغيير العالم. . لأن تلك الأخلاقيات تشكك بعدالته نفسها؟

إذا أجاب المرء عن الجزء الثاني من السؤال بالإيجاب، تتغير تماماً طبيعة الإصلاح. صحيح أن «الإصلاح التكيّفي» مطلب أساسي بالتأكيد، لكن أفقه محدود: إنه يعني مراقبة العالم، وملاحظة التغيرات التي تحدث فيه ثم الرجوع إلى النصوص لاقتراح قراءات أو رخص أو إعفاءات جديدة في تطبيقها. ومن ناحية أخرى، يتطلب «الإصلاح التحوّلي» مزيداً من البراعة من حيث إنه يضيف خطوة إضافية وشرطاً، إلى العملية بأكملها. إنه يهدف إلى تغيير نظام الأشياء باسم الأخلاقيات التي يرمي إلى التمسك بها، وبعبارة أخرى، إنه يضيف خطوة أخرى في الانتقال من النصوص إلى السياق ثم إلى العمل بناء على هذا السياق وتحسينه، من غير أن يقبل على الإطلاق بنواحي القصور فيه وبمظالمه بوصفها مسائل محتمة (يتعين على المرء التكيّف معها ببساطة).

وتقتضي هذه الخطوة الإضافية تحقيق شرط أساسي: إنها تقتضي حيازة معرفة عميقة بالسياق، وإتقاناً تاماً لنواحي المعرفة، بما في ذلك العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة، والتي يمكن أن تتيح لوحدها التأثير في العالم ونظامه بشكل مناسب. وبالتالي، تُظهر الخطوة الإضافية، على امتداد العملية، شرطاً محورياً في بداية العملية وهو أن إصلاحاً يرمي إلى تغيير العالم - فضلاً عن تقديم قراءة جديدة للنصوص - لا يمكن أن يتكل على الخبرة في النصوص، ولكنه يتطلب تكاملاً شاملاً ومتساوياً لكافة المعارف الإنسانية المتاحة.

وبناء على ما تقدم، لم تعد المسألة تتعلق بالإذعان لتعقيد العالم والتوقف عن إنتاج أخلاقيات للمناسبة على أمل حماية المؤمنين بأفضل ما يمكننا من الحقائق المنافية للأخلاق في النظام العالمي الحالي: الشيء الذي يتعين علينا فعله الآن هو امتلاك معرفة أفضل بالعالم وبتاريخه وعلومه لتزويد أنفسنا بالوسائل اللازمة للتأثير فيه. وهذا يتطلب، كما سنرى، إعادة المعرفة بالكون والمجتمعات إلى مكانها المناسب في ما يتعلق بالنصوص باعتبارها مرجعاً للأخلاقيات وتطبيقها. ولذلك، يشمل الإصلاح التحوّلي تحليل ممارسة الفقه، وكذلك تحليل مصادره وأسس (أصول الفقه). بعد أكثر من قرن من الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد والإصلاح، يبدو أننا وصلنا إلى الحدود القصوى لهذه المطالب: قراءة متجددة للمصادر النصية أثمرت إحياء الفكر الإسلامي، وفتحت آفاقاً جديدة مكّنت المسلمين من مواكبة زمانهم على نحو أفضل، لكن الواضح أن المسلمين يفتقرون اليوم إلى الوسائل الكفيلة بصياغة آفاق جديدة للمستقبل وبالتحول إلى قوة نشطة في إصلاح العالم الذي نعيش فيه. ومع كون التجديد المعاصر يبحث عن حلول للمسائل المطروحة، ويتابعها، ويجب عنها، ويتكيف معها، لكنه يفشل في توقع المستقبل وترقبه، ولذلك فهو لا يملك الغاية ولا الوسيلة لتحويل الواقع.

ثالثاً: الإصلاح الجذري

بناء على ما سبق، لا أتحدث عن إصلاح مماثل. صحيح أن الاتجاهات الإصلاحية المعاصرة تستخدم المفاهيم نفسها (الاجتهاد والتجديد والإصلاح... إلخ)، لكن أهدافها مختلفة للغاية، والاختلافات السائدة بين هذه الاتجاهات مهمة في بعض الأحيان في قضايا ثلاث على الأقل، وعلى مستويات ثلاثة مختلفة.

ما يعيننا في البداية هو تحديد منزلة الأخلاق في حياة المجتمعات والأفراد. وهذا السؤال يسري بالطبع على سائر الأديان والأيدولوجيات، وعلى كل فرد، سواء أكان مؤمناً أم لا أديماً أم ملحدًا: هل إن أخلاقنا لا تزيد على كونها مجموعة مبادئ نحميها من العالم (في المجال الخاص جداً، إذا لم يكن الهامشي، لوجودنا)، أم أنها مراجع نحاول من خلالها أن نعيش حياتنا الخاصة والعامة بانسجام؟ يتعين في هذا الصدد التأكيد على أن العلمانية لا تعني أبداً إخراج المرجع الأخلاقي من المجال العام، وإنما التمييز بين المجالات المختلفة للسلطة، تعني معارضة الفرض التعسفي للأعراف الأخلاقية والسلوكية (والدين بوجه أعم)، من الأعلى وعلى الجميع، لكنها لا تقتضي زوال الأخلاق الجماعية التي قام أفراد المجتمع بتطويرها ونشرها. إن إزالة الأخلاق من المجال العام سيرقى إلى تبني النظرية السياسية الميكافلية الأشد سواداً، والتي تنصّ على أن بعض نواحي الممارسة السياسية والعامة يمكن أن تظل خارج مجال الأخلاق. بالنسبة إلى الإصلاحيين المسلمين فضلاً عن أي عامل في المجتمعات المعاصرة، يثار السؤال بكل ما تمثله بساطته من قوة: ما هي الغاية من الأخلاق؟ وما هي الطرق وما هي الميادين التي يجب الرجوع إلى الأخلاق فيها؟

على الرغم من أن الفقهاء المسلمين يتحدثون من الناحية النظرية عن الطابع الشمولي والعالمي للأوامر الأخلاقية في الإسلام، لزم الفكر الذي أنتجه فقهاء «الإصلاح التكيّفي» وتطبيقاته «جانب الدفاع» في الحقيقة، ساعياً إلى حماية النفس، وموجداً نواحي «محلّلة» ضمن النظام الذي لا يمكن وصفه بأنه أخلاقي، ولاجئاً إلى الترخيص والإعفاء لتبرير قابليته للتطبيق في الأزمنة الحديثة. وبشكل طبيعي، يفرض نظام العالم نفسه على تلك المقاربة الإصلاحية، لكنّ هذه المقاربة لا تفرض الكثير في الواقع على نظام العالم. ولذلك نجد أن المطلب الأخلاقي عالق داخل التطور الفقهي لوحده (بشكلياته ودقائقه)، ومختزل على شكل صياغة للفقهاء، وفتاوى خجولة ومتحفظة وهامشية غالباً. ويبدو أن إلهام المطلب الأخلاقي، المدفوع بالإيمان، والذي يشكك بنظام العالم وممارسات الإنسان باسم احترام الطبيعة واحترام الناس، وباسم العدالة والانسجام، قد فقد طاقته أو أنه اختفى ببساطة من نزعة إصلاحية تتمسك بالتكيّف وتنتهي في النهاية إلى الاعتراف بالحقائق التي تشير إلى إبطال أهلية هذه النزعة نفسها.

نقطة الاختلاف الثانية جوهرية، سواء على صعيد افتراضاتها أم عواقبها. فبناء على ما تقدم، تكشف حدود التطوير المعاصر للفقهاء التي وصفناها للتو عن مشكلة حقيقية - عائق موضوعي - في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر. وفي زمن أصبحت العلوم والتقنيات العلمية معقدة على نحو متزايد، يصاب المرء بالذهول بسبب الفشل الطبيعي للفقهاء، علماء النصوص، في حيازة المعرفة الكاملة واتقان العلوم المعنية بالبشرية والمجتمعات والكون. من الواضح أن هذا الفشل هو الذي يدفع الفقهاء إلى تبني موقف دفاعي انفعالي وإلى الحماية التي تعتبر في النهاية مفهومة بظل الظروف. لكن الواضح أيضاً أن المطالبة بأخلاقيات أفضل تطبيقاً وأكثر فاعلية - في ما يختص بالطبيعة والإنسانية مثلاً - تقتضي إتقاناً أكمل لنواحي المعرفة وبيئة الإنسان في المجتمعات المعاصرة. إن ترك مسؤولية تطوير الفقه والأخلاق في أيدي فقهاء النصوص لوحدهم لا يعتبر تناقضاً وحسب، بل ويستوجب بالضرورة ظهور قصور وتباينات لا يمكن للتعقيد المتزايد للخبرات العلمية والعملية أن يفشل في تسليط الضوء عليها كما هي الحال اليوم. وأصبحت هذه الملاحظة واضحة الآن إلى حد أنها تستلزم بالاستقراء عدم وجوب تشكيكنا في ممارسة الفقه وحسب، بل وفي طبيعة أسسه وتصنيف مصادره أيضاً.

كما أشرنا سابقاً، يتعين إثارة الأسئلة على مستوى أصول الفقه: هل كانت التقاليد الكلاسيكية محقة عندما حصرت المصادر الفقهية بالنصوص فقط (وبطرق تفسيرها)، أم أنه يجب علينا أن نشكك بهذا القيد في أيامنا هذه لأنه يجعلنا نصل إلى حدود لم تعد تنتج أكثر من انسجام أخلاقي شكلي أو هامشي؟ وهل يجب علينا دراسة العالم والطبيعة والإنسان والعلوم الدقيقة كمصادر فقهية أم لا ينبغي لنا ذلك؟ هذه مسألة جوهرية لأن إصلاحاً يريد على الفور أن يظل متمسكاً بقيمه، ويتكيف مع العالم وحتى يغيره، لا يمكن أن يكون فاعلاً ما لم يجمع بين كافة تلك الميادين عند مصدر تأملاته. وسيرقى هذا إلى حد القول إن النصوص ليست المصادر الوحيدة للفقهاء، ويجب علينا التشكيك بهذا المعتقد الذي يعتبر خطأً بأنه من المسلمات. وهذا ما سنتطرق إليه في القسم الثالث من هذا الكتاب.

نقطة الاختلاف الأخيرة، كما يمكن الاستنتاج بسهولة، هي النتيجة المباشرة للنقطتين الأولى: إن التفكير بمنزلة الأخلاق والتشكيك بمصادر تطويرها على صلة لا محالة بكيفية تحديد السلطة على إنتاج وتطبيق الفقه

والأخلاق السارية. إذا كان المراد من هذه السلطة أن تكون مصدر الإلهام في كافة نواحي السلوك الإنساني، وإذا كانت المعرفة بالبيئة وبالعلوم أمراً لا غنى عنه، سيكون حصر المسؤولية عن الالتزام بالتعاليم وبالأخلاق الإسلامية والسلطة فيها بالمتخصصين في النصوص أمراً مستحيلاً. ويتعين دمج النساء والرجال الذين درسوا العلوم التجريبية والإنسانية والمنتبهين لمسألة الأخلاق لدى قيامهم بوظائفهم في النقاشات الدائرة حول صياغة المبادئ الأخلاقية وتطبيقها في العالم المعاصر. إن المسألة التي بين أيدينا لا تتعلق بالتعامل مع مقتضيات العقيدة بالطبع، ولا بأسس الأوامر المرتبطة بممارسة الشعائر بشكل مباشر (الأصول والعبادات)، وإنما بالتطبيق الأوسع للأخلاق الإسلامية في ميادين التصرفات الإنسانية. وفي هذا الصدد، هناك حاجة ملحة إلى توسيع دائرة الخبرات ومشاركة علماء الواقع وعدم حصر تلك المشاركة بعلماء النصوص في صياغة الأحكام والمراحل واستراتيجيات العمل استناداً إلى مقتضيات وطرق التمسك بالأخلاق والانسجام في الأزمنة الحديثة (بأخذ خصوصيات كل مجتمع بالاعتبار). إن مسألة السلطة مسألة مركزية وستتطرق إليها بمزيد من التفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب.

ما من شك في أنه يوجد شيء «جذري» في الإصلاح الذي أَدْعُو إليه. إن فكرة العودة إلى بُعد «التحوّل» بدلاً من الاكتفاء «بالتكّيّف» مع مقتضيات العالم المعاصر تُبرز وضعية فكرية وأخلاقية تتميز بالوضوح وكثرة المطالب. يوجد في الغرب أشخاص عديدون، من المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء، يتوقعون من المسلمين التكيّف مع العالم المعاصر، ومع الحداثة والتحديث، وما بعد الحداثة، والتقدم، والديمقراطية، والعلوم. وإلى جانب حقيقة أن تلك المناشآت العامة والسخية تمزج بين مجالات ذات طبائع مختلفة تماماً (أيدولوجيا وعلوم ونماذج سياسية)، يبدو في الأغلب أن ما يُتوقع من العالم الإسلامي بعامة، ومن المسلمين بخاصة، هو التكيّف، واللحاق بالمجتمعات المتقدمة ومكاملة إنجازاتهم. وهذا يعني من الناحية الفعلية تطوير وعي كافٍ ونقاشات نقدية حيال أنفسنا (علاقتنا بالمصادر النصية وتفسيراتها... إلخ) لنتمكن من التحديث من خلال النقد الذاتي (أو بعبارة أدق، الوصول إلى حداثة خالية من النقد). وفي حين أن الجزء الأول من العبارة يستحق الثناء (رعاية للوعي الناقد والانتقاد الذاتي)، فإن الجزء الثاني أبعد ما يكون عن ذلك من حيث افتراضاته وعواقبه. ذلك أنه يُتوقع من

الإسلام ومن المسلمين التكيف وعدم المساهمة أو اقتراح إجاباتهم الخاصة. كما إن «انتقاد الحدائثة» العميق والبتاء، أو انتقاد «مرحلة ما بعد الحدائثة» لا يبدو أنه ضمن أفق المسلمين وسيُنظر إليه على الأكثر باعتباره يُظهر رغبتهم في إيجاد مسوغات لرفضها، أو يظهر ببساطة محاولتهم «أسلمتها». وجمع بعض المفكرين المسلمين هذه المسلمات وواظب على محاولة إظهار مدى «تقدمها» عبر «التكيف» باستمرار، الذي يرقى في النهاية إلى «التقليد الفكري» واسع النطاق وفقاً لمفردات الجدال، كما صرّح بها العديد من النخب الغربية. ولذلك فهم يخلطون بين النقد الذاتي الضروري وإذعان الفكر لأوامر النظام السائد.

يوجد بين الانغلاق على الذات الذي لجأ إليه بعض الفقهاء (بفتاوى تجيز التكيف بدافع الضرورة وتؤكد بالتالي النظام القائم) وتدويب الذات الذي عمد إليه بعض المفكرين (من خلال مقاربة النقد الذاتي التي تصل في بعض الأحيان إلى حدّ إنكار المرء لذاته وقدرته على اقتراح البدائل)، توجد طريق أخرى تكسر تقليداً أضحى شديد الصلابة بدافع الخوف إلى حدّ أنه أصبح متحجراً وينتقد الاستسلام التام المدفوع بالخوف نفسه غالباً والافتقار إلى الثقة بالنفس أيضاً. إن المسلمين بحاجة إلى توازن جديد وأكثر انسجاماً، فضلاً عن طاقة جديدة أكثر تحفيزاً لتمكينهم من المساهمة واقتراح إجاباتهم الخاصة في عالم اليوم وعالم الغد.

في ختام هذه التأمّلات التمهيديّة، بات واضحاً الآن أن الإصلاح الذي نرمي إليه يشكك بالجغرافيا المتأصلة لأصول الفقه الإسلامي، بالإضافة إلى تطبيقات التجديد المعاصر والإصلاح - التي تعود بنتائج عكسية أحياناً. إنه مناشدة لإعادة النظر بالمصادر من خلال التوفيق الضروري بينها وبين العالم، وتطورها وحيازة المعرفة الإنسانية. ولذلك، فإن التوفيق بين الضمير والعلم شرط أساسي. لكن هل يقتضي ذلك أن ينتج الإصلاح تفسيراتٍ وقرارات متسقة؟ وهل سيكون ذلك تحديثاً وحدائثة عمياء؟ هذه نتيجة أبعد ما تكون عن اليقين، وربما يختار بعض الفقهاء والمفكرين «التقليد» أو «بعض التقاليد» كانتقادات بارعة - ومقاومات تنبع من فكر ناضج - تعارض مغالاة نزعة ما بعد الحدائثة التي يُنظر إليها على أنها من دون جذور وروح. وسيكون هذا التنوع نفسه في المقاربات حاضراً بنظام الأخلاق السياسية مع اختلافات أوسع نطاقاً من تلك التي في العالم المسيحي، بين اللاهوتيين المتحررين الذين

ينشطون على مستوى جماهير الناس في بعض الدول بأمريكا اللاتينية وبين الديمقراطيات المسيحية المشاركة في المعتكك السياسي في المجتمعات الغربية. إن إمعان النظر في الأخلاق وتطبيقها لا يعني أن المرء أحاط، في نهاية المطاف، وحدد إطار العمل الأيديولوجي والانتماءات السياسية، والتطلعات الاقتصادية لأنصار هذه النزعة. وسيكون الاستنتاج ذاته صحيحاً بالتأكيد في العالم الإسلامي. ستكون هناك مجالات للنقاش، وسيكون هناك اختلافات بالرأي - وستكون واضحة لأول مرة في المعسكر الإصلاحي - لكن يجب على ضمير المسلم المعاصر أن يحوّل فوضى هذه الأفكار المتقاربة أو المتباعدة إلى طاقة جدال وتجديد وإبداعية توجد الإخلاص، فضلاً عن انسجام رصين في قلب عصرنا الحديث وتحدياته.

القسم الثاني

المقاربات الكلاسيكية لأصول الفقه

كما ذكرت في القسم الأول، يكمن التحدي الرئيس الذي يواجه ضمير المسلم المعاصر في تصنيف أصول الفقه الإسلامي ومصادره. لكن ذلك لا يعني بحال التقليل من أهمية العمل على تفسير النصوص المرجعية (القرآن والأحاديث النبوية) وربطها بالواقع، أو التقليل من مركزية مقارنة تجديدية للفقه المطبق في الظروف الحياتية الجديدة^(١). لكن، وكما أشرت سابقاً، يقترب هذا العمل (عندما لا يكون متلامزماً مع تأمل شامل وإعادة تقييم على مستوى المصادر الأولية) من الحدود التي اعتقد أنه وصل إليها الآن.

ولذلك، يتعين عليّ التركيز على أصول الفقه، وعلى تطورها التاريخي، ثم أركز على تصنيفها على صعيد مجموعة الأعراف الكلاسيكية. كان يجري تطوير تفسير الوحي في زمن النبي تبعاً للزمن والظروف، وكان الرسول أول من فسره وطبقه. وأتاح النص المنزّل إجابات مباشرة عن الحاجات والأحداث وأرسى في الوقت نفسه نفسه توجهاً، وطريقة (المعنى الأول للشريعة)^(٢) يجب التزامها على مرّ التاريخ بما يتجاوز التاريخ الفريد الذي انبثقت معانيها فيه وانتشرت. وعقب وفاة النبي اقتدى الصحابة الذين عايشوا الوحي وكانوا على اتصال مباشر بالنبي وسنته في تفسير الآيات القرآنية وتطبيقها. واعتمدت منهجيتهم على تقليد النبي، أو على القياس الذي كان سهلاً لأنهم عاشوا في الفترة ذاتها والبيئة نفسها.

تبنّى الجيل التالي من المسلمين (التابعون) الطريقة نفسها في الأساس. وحتى عندما نزلوا في المدن المختلفة، اقتدوا بسنة النبي، وسعوا جاهدين للبقاء أوفياء له في الجوهر والشكل والروح. ولم يشعروا بالحاجة إلى الرجوع

(١) يناظر ذلك الكمّ الضخم من الفتاوى التي أصدرت لسدّ حاجات المسلمين في الأزمنة المعاصرة، سواء أكانوا يشكلون أغلبية أم أقلية. وهذه خطوة أولى كما قلت، لكنّ السير بالعملية الإصلاحية قدماً عمل ضروري وهو ما سأحاول إثباته في القسم التالي من هذا الكتاب.

(٢) للاطلاع على مزيد من التأملات في مفهوم الشريعة، انظر: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 31-61.

إلى منهجية دقيقة ولا إلى استنباط تصنيفات معيّنة. وهنا أيضاً، ساعد قريهم من حيث الزمن والبيئات المتشابهة على البقاء على إخلاص لم يبحثوا فيه إلا نادراً. لكن مع مرور الوقت، تبدّلت الأوضاع ونتج من المسافات البعيدة مقاربات متنوعة، ما أثار الخوف على جوهر الرسالة وعلى الانسجام في تطبيقاتها. وبات عدد متزايد من الفقهاء منشغلين بمضاعفة التفسيرات والتطبيقات المقترحة التي ربما أدت إلى الفوضى بالنسبة إلى الأعراف السائدة بدلاً من أن تكون تنوعاً مقبولاً في الأصل.

الفصل الثالث

الإمام الشافعي: المقاربة الاستدلالية

أولاً: التوترات والإرباكات

في سياق المخاوف والهواجس حيال كيفية المحافظة على الإرث الإسلامي، عمد الإمام محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤ هـ / ٨٢٠ م)^(١) إلى إعداد تصنيف أولي للمصادر الإسلامية، وقام بذلك على مراحل عدة. يسلط تاريخ هذا الإمام والنقاشات التي شارك فيها الضوء على دوافعه وجوهر فكره ومخرجاته الفقهية. وُلد الإمام الشافعي في غزّة، على الأرجح عام ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م^(٢)، ووفد إلى مكة المكرمة عندما ناهز سنّ العاشرة وعاش فيها بصحبة والدته في فقر مدقع. في تلك الفترة، كان العراق (لا سيما مدينتا الكوفة والبصرة) والحجاز (لا سيما مدينتا مكة والمدينة) مركزَي الفكر الفقهي الإسلامي. تأثر فقهاء

(١) يشير التاريخ الأول إلى التقويم الإسلامي القمري الذي يبدأ بعام الهجرة (٦٢٢). هذا التاريخ مهم وهو يمكننا من تحديد الأزمنة التي عاش فيها العلماء خلال الفترات الزمنية منذ بعثة النبي (ﷺ).

(٢) يوجد كتابان بمثابة مرجعين يسردان حياة الإمام الشافعي: ابن حاتم الرازي، كتاب أدب الشافعي ومناقبه، حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري (القاهرة: [د. ن.].، ١٩٥٣)، وأبو نُعَيْم الأصفهاني، كتاب جلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة: المكتبة العربية، ١٩٣٨). ينبغي الإشارة أيضاً إلى الاستعراض العام الأول لحياته الذي أعده الفخر الرازي في كتاب مناقب الشافعي (القاهرة: [د. ن.].، ١٩٣٣) (المتوفى عام ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م) والذي كتب سيرة ذاتية بالعنوان نفسه. تحتوي هذه الأعمال المتنوعة في بعض الأحيان على اختلافات هامة في التواريخ والأماكن والمراحل في حياة الإمام الشافعي، لكن الإطار العام والأوضاع الرئيسية المتعلقة بتوسع فكره متشابهة تقريباً.

العراق بالإمام أبي حنيفة (المتوفى عام ١٥٠ هـ/ ٧٦٧ م) وعُرفوا بأهل الرأي^(٣)، في حين تبع فقهاء الحجاز الإمام مالك بن أنس وعُرفوا بأهل الحديث. وبحكم إقامتهم في مهد الإسلام - المدينة ومكة - اعتبر فقهاء الحجاز أنفسهم حماة في وجه ما اعتبروه تفريطاً من جانب فقهاء العراق (أو الفقهاء في المناطق المحيطة النائية) باستخدامهم المفرط، بنظر أهل الحديث، للقياس أو لتعليل تحليلي مستقل عن النصوص ومتجاوز لها (الاجتهاد). ولذلك، أصرّ الإمام مالك بن أنس على تقديم القرآن على سائر المصادر الفقهية الأخرى، يليه مباشرة سنة النبي وأقوال صحابته الذين عاشوا في المدينة أو مكة. وعلّق الإمام مالك الذي انتقد الفقهاء الأحناف الذين رأى أنهم متهاونون جداً بسنة النبي^(٤)، أهمية على الشرط المنهجي المتمثل باتّباع هدي النبي وأفعال صحابته الذين كانوا بالبداية أكثر قابلية لفهم معاني آيات الأحكام وتفسيرها وتطبيقها بإخلاص^(٥).

كان الشافعي تلميذاً للإمام مالك بن أنس طوال عشر سنين في المدينة (بين عامي ١٧٠ م و١٧٩ م على الأرجح). درس الموطأ الذي ألفه أستاذه، وحفظه عن ظهر قلب. واحتذى بحذوه، وسرعان ما تبوأ مركز المدافع عن السنة إزاء أهل الرأي وأنصار المقاربة التحليلية. وعندما تُوفي الإمام مالك، رحل الإمام الشافعي عن المدينة وارتحل إلى العراق مركز أهل الرأي الذين عارضهم وهو في الحجاز. وفي بغداد، تعرّف إلى محمد بن حسن الشيباني (المتوفى عام ١٨٩ م)، أشهر تلامذة أبي حنيفة، ودار بين الاثنين نقاش حادّ. انتقد الإمام الشافعي مقاربة أبي حنيفة ومقاربة الشيباني وأتباعهما، وهو ما أثار حفيظة الأحناف. وما لبث الإمام الشافعي أن غادر العراق إثر تعرّضه لضغوط من خصومه وبسبب الرفض الذي لقيه هناك. ويرجّح أنه ألف كتابه الأول الرسالة في أصول الفقه^(٦) في أثناء إقامته الأولى بالعراق. شعر الإمام الشافعي بالحاجة إلى الردّ على منتقديه بوضع إطار عمل وقواعد ومنهجية

(٣) مذكور في: الفصل الثاني «ما هو الإصلاح الذي نريده؟» من هذا الكتاب.

(٤) هذا الانتقاد (الذي ينبغي أن يُفهم في سياق ذلك الوقت) مشكوك فيه في حدّ ذاته وينبغي إخضاعه لتحليل شامل يتجاوز نطاق هذه المناقشة.

(٥) هذا لا يعني، كما سنرى، أن الإمام مالك بن أنس لم يكن يدرس البيئة الإنسانية والاجتماعية. كان في ذلك الوقت ملتزماً بشكل صارم بالنصوص المرجعية متى وُجدت ومنفتحاً للغاية في أخذ الواقع في الاعتبار عندما لا تشير النصوص إلى حكم.

(٦) لا يبدو الشافعي نفسه اقترح ذلك العنوان وهو لا يشير إليه بناء عليه.

لتبيان كيفية فهم القرآن والسنة وتفسيرهما. عرف أن الاختلاف في وجهات النظر سابق للآراء الفقهية نفسها، وأنها على ارتباط مباشر بطريقة التعاطي مع النصوص الأساسية لاستنباط الأحكام والقواعد. وفي رده على أتباع مدرسة أهل الرأي، وضع المبادئ الرئيسة لأصول الفقه الإسلامي، ويكون بذلك قد تأثر بشدة بالنقاشات والاختلافات التي برزت في زمانه. وبوصفه أحد تلامذة الإمام مالك، واجه انتقادات أنصار مذهب أبي حنيفة، وحدد المصادر الرئيسة للفقه الإسلامي في مسعى لوضع إطار عمل واضح. وكان للسنيين التي أمضاها مع أتباع مدرسة الرأي - الذين مالوا بشدة إلى القياس وإلى القراءة التحليلية للمصادر النصية^(٧) - أثر حاسم في تطور فكر الإمام الشافعي، إذ إنه أعاد النظر باجتهاداته عندما استقرّ بمصر في مرحلة لاحقة، وألف نسخة ثانية للرسالة (وهي النسخة الوحيدة التي وصلتنا كاملة).

غادر الإمام الشافعي العراق بعد تلك المواجهة الأولية وعاد إلى مكة المكرمة وبقي فيها بضع سنين. وهناك التقى بأحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١هـ/٨٥٥ م) الذي أصبح تلميذه، ثم اختلف معه بعد وقت قصير. وبدا أن كان لإقامته في العراق بعض الأثر عنده، فأضحى، وفقاً لما قاله ابن حاتم الرازي، أقل تشدداً في الرجوع شبه الحصري إلى النصوص والأحاديث^(٨). ثم رحل عن مكة مجدداً وعاد إلى بغداد وبقي فيها أربع سنين. وفي عام ١٩٨هـ/٨٤١ م، بسط الخليفة المأمون حكمه على بغداد وقرر أن مذهب المعتزلة العقلي هو المذهب الرسمي للدولة. ويبدو أن هذا الضغط، ثم إجراءات القمع السريعة التي اتخذت بحق الفقهاء المسلمين الذين اختلفوا مع المقاربة العقلية، تفسر سبب رحيل الإمام الشافعي إلى مصر، حيث أقام فيها إلى أن توفي. ولذلك أُلّف النسخة الثانية لكتابه الرسالة في القاهرة. ويبدو أنه العمل الجديد لعالم عزم - في غمرة التوترات والإرباكات - على إرساء مبادئ واضحة لكيفية التعاطي مع النصوص وعرض على معاصريه منهجية راعت النطاق الواسع لوجهات النظر التي خبرها طوال حياته. وهذا ما يجعل الإمام الشافعي شخصية بارزة في جغرافيا المذاهب الفقهية وتاريخها. فلما كان تلميذ الإمام مالك، ومعاصر الإمام الشيباني، وأستاذ أحمد بن حنبل، كان في وضع

(٧) برغم أن التمسك بالقرآن والسنة سمتان أساسيتان للمذهب الحنفي لا ينكرهما ولا يقلل من شأنهما.

(٨) ابن حاتم الرازي، كتاب أدب الشافعي ومناقبه، ص ١٦٥ - ١٦٦.

مثالي لصنع توليفة لم تكن مجرد ردّة فعل لاتجاه فكري واحد (أهل الحديث) على اتجاه فكري آخر (أهل الرأي). وتميز كتابه الثاني بأنه أكثر «شمولاً»، وإن أظهر أثر المناخ الذي كان سائداً في ذلك الوقت بتوتراته التي لا تنتهي وخوف العالم من رؤية تفسيرات جديدة تبرز في تغاضٍ كامل عن المطالب الموضوعية للنصوص أو لسنة النبي. ولذلك كافح الإمام الشافعي في حقل الدراسات الفقهية لسدّ حاجة كانت تزداد وضوحاً إلى إطار عمل عام، أو إلى توليفة، تُمكن الفقهاء من البقاء متمسكين بالمصادر الأساسية ومن مواءمة أعمالهم من دون رفض التنوع الطبيعي لمقارباتهم الفقهية.

ثانياً: الاستدلال من المصادر: المنهجية والهرمية

عرّف الإمام الشافعي الفقه الإسلامي بطريقة توليفية، ومع تتابع القرون، ساد ذلك التعريف وأصبح مرجعاً للمتخصصين، يسمو على الاختلافات بين المذاهب الفقهية. يعرّف الإمام الشافعي الفقه بأنه «معرفة الأحكام [المنزلة] للفقه [الإسلامي] المتعلقة بأعمال البشر» واستنباطها من الدليل الوارد في المصادر [النصية] الخاصة^(٩). تبع المسلمون من البداية الأنموذج الذي سنّه النبي وصحابته، وسعوا «لاستنباط» الأحكام والقواعد من المصدرين النصيين القرآن والسنة لتمكنهم من تنظيم أعمالهم في مجتمعاتهم المناظرة بالمدينة المنورة أولاً، ثم بالحجاز، وأخيراً في مختلف ربوع العالم الإسلامي الآخذ بالتوسع بسرعة. كانت العملية طبيعية وضرورية وملحّة في بعض الأحيان بالنسبة إلى المسلمين الذين أرادوا المحافظة على تمسكهم بالكتاب في أثناء مواجهتهم بيئات جديدة وحقائق وثقافات جديدة.

رأينا سابقاً أن النبي شدد على الحاجة إلى هذا الجهد المستمر وروحه في تطوير الفقه عندما أرسل الصحابي الجليل معاذ بن جبل إلى اليمن. ولذلك لم يجد الصحابة والعلماء الذين جاءوا من بعدهم صعوبة في التعرف إلى الحاجة لعمل تحليلي للتطور الفقهي وقاموا به بطريقة تكاد تكون طبيعية. والشيء الذي أثار اهتمام الإمام الشافعي في سياق رحلاته والنقاشات الكثيرة

(٩) الاقتباس العربي مقتضب ومختصر: «العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية». انظر التحليل المفصل لهذا التعريف للدكتور: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلتها، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩)، ص ١٦ - ١٨. توفر المقدمة ككل شرحاً وافياً ولازماً لأطر الدراسات الفقهية.

التي شارك فيها (سواء مع الإمام مالك والمالكيين، أم مع الأحناف، أم مع أحمد بن حنبل نفسه) كانت العملية لا الإنتاج الفعلي للفقهاء. وكما الأطراف الأخرى، لم يعترض على مبدأ استنباط القواعد من خلال قراءة تحليلية (اعتبرها جزءاً من ممارسة الفقه)، لكنه حدد مشكلة كانت تتنامى في ظل غياب القواعد المستنبطة، وغياب منهجية واضحة لكيفية قراءة النصوص الدينية نفسها. واقتنع بوجود حاجة إلى قراءة تحليلية في ميدان الفقه، كما إن النقاشات التي دارت بينه وبين الفقهاء المخالفين أقنعت به بأن إرساء إطار عمل، وهو أصول الفقه - أي إرساء منهجية وقواعد - أمر ضروري كخطوة أولى. ولذلك شرع في تقديم منهجية تنظم استنباط الأحكام، وتحدد المصطلحات والمستويات المختلفة للتعبير اللفظي، فضلاً عن تصنيف لأصول الفقه يراعي طريقة تفسيرها ومضمونها. ومثل ذلك ولادة علم جديد وتأسيسي هو علم أصول الفقه. وبذلك يبرز هذا العمل الأصيل للإمام الشافعي كنقطة تحول في تاريخ الفقه الإسلامي.

تمسك الإمام الشافعي بضرورة الرجوع إلى المصدرين النصيين الأولين، الكتاب والسنة، وقسم المصادر نفسها إلى فئات، مميّزاً بين المستويات المختلفة للبيان، فضلاً عن مراعاته عناصر مثل الأفق والوضوح في صياغة الأحكام. ويركز من البداية، في الفصل الثاني في كتابه الرسالة^(١٠) على مفهوم «البيان» (الذي يعني «شرح مضمون ما يُنقل» فضلاً عن «توضيح مضمون ما يُنقل»)، ويشير إلى أن «العبرة عامة ويمكن أن تحمل معاني عدة»^(١١). يبدأ بتبيان تصنيف أولي، فيحدد مستويات خمسة للتوضيح، مشيراً إلى كل من الأهمية المتفاوتة للأوامر وإلى خصوصية مصادرها (القرآن لوحده، أو القرآن والسنة، أو السنة لوحدها). ومن دون أن نخوض بالتفاصيل التي ستصرفنا عن القضية التي بين أيدينا، نقول إن مقاصد الإمام الشافعي كانت واضحة منذ البداية: إذ شرع في استنباط إطار عمل من المصادر النصية (مع التمييز بين طبيعتهما - القرآن والسنة - فضلاً عن أهمية بيان الأحكام

(١٠) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ص ٢١ - ٢٥، و Ash-Shâfi'i, *Risala*, translated by Majid Khadduri (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1987), pp. 67-80.

Ash-Shâfi'i, *Ibid.*, p. 67, and

(١١)

الشافعي، المصدر نفسه، ص ٢١.

وطابعها القطعي) لكي يتمكن من اقتراح رموز للأحكام الفقهية، وهو الموضوع الذي سنبينه في الفصل التالي، والذي يركز على المستويات المختلفة للمعرفة الفقهية الإسلامية.

يتبين أن المقاربة التي تبناها الشافعي استدلالية. فهي تركز في المقام الأول على النصوص الأساسية - من دون الاهتمام بالمخرجات الخاصة لأصول الفقه - وتحدد الفئات الأساسية الأولى بوصفها الطرق التي تُستخدم في قراءة النصوص. وهو اقترح في الفصل الذي بيّن فيه منزلة القرآن مقارنة مبتكرة أتى عليها في وقت لاحق الفقهاء المتممون إلى مختلف المذاهب الفقهية لأنها ميّزت بين أساليب التعبير (العام والخاص) ومضمون العبارات (الصريح والضمني). وهذه مقارنة مناسبة لتحديد منهجية تعتمد على تمييز ذي شقين لجهة مستويات البيان وطبيعة اللفظ نفسه (وسببه في الأغلب). ميّز الإمام الشافعي قبل كل شيء بين العام والخاص في النصوص القرآنية، ثم حدد فئات فرعية تنتمي إلى النوع الأول (العام) مشيراً إلى سياق البيان، أو إلى الطابع الضمني لمعناه، أو إلى الحاجة إلى ربطه بالسنة للتمكن من فهمه. وأشار في كل من هذه الفئات إلى الآيات، وأثبت صحة مقارنته بتفصيل الأنواع المتنوعة المحتملة للتفسير الذي يمكن أن يُعطى لتلك الآيات. وأكمل تلك التأمّلات بدراسة الحاجة إلى الاعتماد على الأحاديث النبوية (وبالتالي أوضح في غمرة النقاشات موقفه المعارض لأهل الحديث وأهل الرأي) ودراسة طرق استخدامها مع المصدر الرئيس، أي القرآن^(١٢).

بعد ذلك تم إرساء إطار العمل العام والمصطلحات الأساسية، وهو ما مكّن الشافعي من تنفيذ ما كان قد شرع القيام به: استنباط القواعد وترتيبها. وفي غمرة النقاشات التي كانت سائدة في زمانه، وفي مواجهة الانتقادات وسياق الرغبة في توفير توليفة خاصة بأصول الفقه، ركّز الشافعي بشكل أساسي على المصدرين النصيّين الأساسيين الذين يوجد إجماع واضح عليهما. وأعطى اهتماماً أقل لمناقشة المصادر الثانوية مثل الإجماع والقياس. تتميز مقاربة الشافعي بالانسجام والحس المنطقي بما أنه لا يمكن التعاطي مع

(١٢) من هذا المنظور، فضلاً عن العلاقة بالمناقشة التي دارت في زمانه، درس في الفصل التالي مسألة نسخ الآيات، معتبراً القرآن بمثابة المصدر الأول، والأحاديث النبوية بمثابة المصدر الثاني والتي لا يمكنها نسخ القرآن (بعكس ما يقوله الأحناف).

مسألة الأوضاع غير المسبوقة، والتي لم يرد في النصوص بشأنها شيء إلا بعد إرساء المنهجية وأشكال التعبير وفئات البيان. وعلى الرغم من موافقة صحابة النبي والفقهاء منذ البداية كما رأينا على مبدأ تفسير المصادر النصية والرجوع إلى التحليل وإلى التعليل المستقل (في حال عدم توافر مصادر)، مقترحين وضع إطار عمل ومنهجية - مسبقاً - لأن ممارسة التفسير التحليلي لا يمكن إلا أن يكون قضية حساسة ومهمة محفوفة بالمخاطر بما أنها تقتضي وضع إطار عمل لشرعية وسلطة فقهية تتجاوز سلطة النصوص التي تحظى بقبول مطلق.

ثالثاً: النصوص والسياقات والمصادر الثانوية (الاجتهاد والإجماع والقياس)

رأينا أن هدف الإمام الشافعي الأساسي كان وضع إطار عمل ومنهجية في التعاطي مع النصوص، وكان ذلك الهدف الرئيسي لدراسته. وفي سياق هذا التحليل، أشرتُ أيضاً إلى أنه كان يشير إلى «السياق» في الأغلب عندما كان ذلك ضرورياً أو عندما كان يلقي الضوء ببساطة على معاني النصوص التي بين يديه. فمن ذلك أن بعض الآيات ارتبطت بقصص معينة كأن يشار إلى وضع معين. واستدل الشافعي بالآية الكريمة ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ...﴾^(١٣) ويشير إلى ذكر سكانها الذين ﴿يَعُدُّونَ فِي السَّبْتِ﴾، ويقدم بعد ذكر الآية الكريمة دليلاً قرينياً لفهم أن الإشارة الأساسية في القرية التي كانت حاضرة البحر هي لسكانها في الواقع. في هذه الحالة، تُحدد العناصر المتنوعة التي في النص سياق بيان يجعل استنباط المعنى الحقيقي لواحد أو أكثر من العناصر التي في النص المدروس أمراً ممكناً. كما أرسى الشافعي المبدأ نفسه في الأحاديث النبوية: يمكن للنصوص والسياقات البيان والأوضاع الإنسانية أيضاً، تسليط ضوء جديد على بعض النصوص المفتوحة للتفسير (النصوص الظنية)، ولذلك يراعى السياق الإنساني في عملية التفسير صراحة أو ضمناً.

تكمن خصوصية المصادر الثانوية في حقيقة أن مبرر وجودها نفسه مرتبط

(١٣) القرآن الكريم، «سورة الأعراف»، الآية ١٦٣. انظر أيضاً تحليل هذه الآية في: الشافعي،

Ash-Shāfi'i, Ibid., p. 102.

المصدر نفسه، ص ٦٢، و

بالبيئة الاجتماعية والثقافية الجديدة التي تحتم استنباط القوانين، بالإضافة إلى ما هو مبيّن في النصوص المصدرية الأولية. وعلى سبيل المثال، يجبر الانتقال من المدينة إلى اليمن، أو مواجهة اختلافات ثقافية حادة، أو مجرد تطور التاريخ، الفقهاء على قراءة النصوص بطريقة تحليلية «على ضوء السياق الإنساني» للمحافظة على التمسك بالنصوص وروحها لدى التكامل مع الواقع الجديد والتعامل معه. وتطورت بذلك مقاربة الشافعي في التعاطي مع مفهوم الإجماع بشكل جذري. ففي البداية، حصر أفق الإجماع، بتأثير من الإمام مالك، بفقهاء المدينة أو الحجاز، لكنه أصرّ في كتابه الأخير، الرسالة، على وجوب توسيع قاعدة الإجماع لتشمل الأمة ككل. على أن هذا الانفتاح يمكن أن يرقى، على نحو يوحى بالتناقض، إلى حدّ تقييد إمكانية لجوء الفقهاء إلى الإجماع لأن إجماع الأمة بأكملها من الناحية العملية أمر مستحيل ويمكن أن يتحقق فقط في المبادئ التأسيسية الأساسية للإسلام (الأصول) والتي يوجد إجماع حولها بالبدهة، ولذلك سيكون زائداً وهدّاماً للفائدة.

تؤكد هذه النظرة المُقيّدة في الواقع عندما يتأمل المرء في حذر الشافعي من التعليل التحليلي المستقل (الاجتهاد) الذي يختزله بالقياس بشكل كامل تقريباً. تجدر الإشارة إلى أن القصد الأساسي للإمام الشافعي كان الدفاع عن أولوية النصوص وتقديم وسيلة قراءة تضمن التمسك بجوهر النصوص. وتمسكه بالقياس يتلاءم تماماً مع مهمته. فالبيئة تتحدى بالتأكيد تفسير العالم للنصوص، لكن يتعين عليه الرجوع إلى النص نفسه، وتحديد العلة التي تقف وراء الحكم بناء على سياق بيانه (أو سياقه الإنساني)، وإجراء دراسته لتكييف ذلك الحكم مع البيئة أو مع الوضع الجديد. ولذلك، يبقى التعليل التحليلي للفقهاء مضبوطاً ومحتمياً: تتيح النصوص التفكير في الواقع الجديد عن طريق «القياس» على حكم سابق، بحيث يبرز إطار النص كمرجع وعرف. إن الإمام الشافعي حذر، ويبقى وصفه لتلك القضايا الجوهرية موجزاً جداً. لكنه اعترف على الرغم من ذلك بالحاجة إلى الاجتهاد، إذ تبين أنه لا يمكن الرجوع إلى السياق - بطريقة أو بأخرى^(١٤) - لفهم المصادر النصية. كما تتميز مقاربتة الاستدلالية بتوضيح الفئات وجعل ميادين بحوث الفقهاء أكثر أمناً. وتم إرساء منهجية الاستنباط ومبادئه بالفعل عبر تحديد المصادر الأساسية للفقهاء، وهي

(١٤) بالإشارة إلى شيء آخر عدا النص نفسه، إما إلى نص آخر أو إلى واقع محيط.

القرآن والسنة، والإجماع في معناه الأوسع القائم على إجماع الأمة، والاجتهاد من خلال وسيلة القياس الأكثر حصرًا^(١٥).

تتيح لنا البيئة الدينية والسياسية - والتاريخية - التي أحاطت بالإمام الشافعي فهم أولوياته وطبيعة مقاربتة. فمن خلال الرجوع إلى أصول الفقه، يعيد القرآن والسنة على الخصوص إلى قلب النقاشات. وتُبرز الطريقة الاستدلالية التي وجهت الشافعي في مشروعه مركزية النصوص بشكل منهجي وتوضح فئات البيان. وهذه بالطبع وسيلة للقراءة، كما بينا، تساعد على استنباط أمين للمبادئ والقواعد والأحكام الإسلامية. وعلى الرغم من أن السياق الإنساني حاضر في كل مكان - ولازم - في تفسير الطريقة، لكنه يظل مرجعاً ثانوياً. وعلى أي حال، السياق أقل مرجعية من التوضيح، وهو وسيلة لإظهار المعاني ومرآة لها في الأغلب. وبناء على ذلك، يقوم الفقهاء أو العلماء المتخصصون في دراسة النصوص بتحليله بقدر ما يسلب الضوء على ناحية في النص أو يثير تساؤلات حوله (بالإضافة إلى سكوت النص) بطريقة خاصة. وعلى الرغم من أن البيئة ليست أحد مصادر أصول الفقه، لكن سائر الأسس النصية ترتبط بالسياق الاجتماعي والإنساني والتاريخي سواء في العمل بموجبه أم شرحه أم في توجيه تطبيق المبادئ والأحكام.

(١٥) الاستحسان في نظر الشافعي توسع (يخضع لقيود مشددة) للقياس الذي يبقي العرف السائد في تطبيق الأحكام في الأوضاع التي لا تقول فيها النصوص شيئاً.

الفصل الرابع

المذهب الحنفي: المقاربة الاستقرائية

وُلد الإمام أبو حنيفة بالكوفة (في عام ٨٠هـ/٦٩٩م على الأرجح) وتوفي في عام ١٥٠هـ/٧٦٧م. وهو أحد أبرز العلماء في المدرسة الفقهية العراقية، ولذلك يعتبر أحد مناصري أهل الرأي^(١). لكنّه لم يكتب بنفسه شيئاً عن أفكاره وطرقه واستنتاجاته، وكل ما نعرفه عن منهجيته وممارساته وصل إلينا أساساً عن طريق تلامذته - نخص بالذكر الإمام أبا يوسف، والإمام محمد بن الحسن الشيباني، وزُفر بن هُدَيل. ولا نعرف على وجه اليقين شيئاً عن كيفية جمعه للأحاديث النبوية في كتابه المسند، لكن يبدو أن تلامذته جمعوا الكتاب، ثم راجعه معتمداً على الترتيب الكلاسيكي للفصول المتبع في الكتب الفقهية.

عمل أبو حنيفة بالتجارة أولاً (وهي مهنة اشتغل فيها طوال حياته)، وأصبح بالتدريج مهتماً بالدوائر المثقفة في بلده الكوفة، حيث كانت النقاشات الدائرة حول القضايا الفقهية والفلسفية (علم الكلام) والعقيدة والسياسة حادة ومتكررة. ودرس مجموعة كبيرة من المواضيع مثل علم الكلام وتفسير القرآن، ثم ركز على الفقه خصوصاً، وتلمذ فيه على يد فقيه عراقي يدعى حمّاد بن أبي سليمان. والتقى في وقت لاحق بفقهاء من مذاهب شتى

(١) يمكن الاطلاع على حقائق ذاتية وعلى تعليقات مهمة في كتاب: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١)، وباللغة الإنكليزية: Muhammad Abu Zahra, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought*, translated by Aisha Bewley (London: Dar at-Taqwa, 2001), pp. 113-254.

(اتجاهات شيعية متنوعة) ومن مذاهب فقهية أخرى (الإمام مالك، والإمام الأوزاعي، والإمام الثوري) فضلاً عن بعض أصحاب النبي، وبخاصة في أثناء الفترات التي أقام فيها بمكة المكرمة، أو في أثناء رحلاته إليها.

أولاً: أبو حنيفة: فترة حياة وطريقة

عاش الإمام أبو حنيفة في عصر سابق لعصر الإمام الشافعي ولم يواجه التحديات التي واجهها الأخير. ففي حين عمل أبو حنيفة على تطوير الفقه الذي بدأه صحابة النبي ثم التابعون في مدينة يرقى عمر النشاط الفكري فيها إلى قرن من الزمان، عمل الشافعي - في كتابه الرسالة - على التوضيح، والتوليف، وإعادة التركيز المعياري في وجه أشكال المغالاة والاختلافات الفقهية التي كانت كثيرة في زمانه. كان في عداد فقهاء الكوفة علماء من الشيعة (مثل جعفر الصادق الذي كان أحد أساتذة أبي حنيفة)، ومن الزيدية والخوارج والمعتزلة ومن الاتجاهات أو الطوائف الأخرى، ولم يتردد أبو حنيفة في الدخول بمناقشات ومناظرات معهم. حتى إنه ذهب إلى البصرة لمناقشة آراء أنصار المذاهب الأخرى، بمن فيهم الظاهريين الذين كانوا ملحدين وماديين. وشارك في تلك المناقشات والرحلات طوال حياته. كما إن إقامته التي دامت ست سنوات في مكة مكنته من الالتقاء ببعض صحابة النبي، وبعض التابعين، والإمامين مالك والأوزاعي، فضلاً عن غيرهم، بالإضافة إلى التعرف إلى فكر أهل الحديث. ولما كان أبو حنيفة يبعد مسافة طويلة عن الحجاز، ومع اطلاعه على عدد محدود من الأحاديث النبوية، كان عليه أن يطلب المعرفة من أكبر عدد ممكن من المصادر واستنباط منهجيته الخاصة التي حولها التزام تلامذته بها إلى مذهب فقهي مشهور ومرموق. وعلى العكس من زمان الشافعي، كان زمان أبي حنيفة مفعماً بالأعمال الفقهية لدرجة أنه بات للمكان نفسه أهمية ببعده عن مكة والمدينة، ما أوجب التوصل إلى حلول جديدة للتحديات الجديدة.

خالط أبو حنيفة في مدينته اليونانيين والهنود والفرس والعرب، ما أضاف ثقافتهم المتنوعة إلى العديد من الاتجاهات الفكرية المختلفة التي ذكرناها. وكان لتلك السمات تأثير واضح في فكره كونه دائم الاشتغال بالتجارة. واجه فكره الفقهي واقع العادات والتجارة والممارسات المالية بشكل مباشر، وصعوبة تجاهل أخذ مصالح الناس في الحسبان، إن لم نقل استحالتة. ولذلك

نجد أن قراءته للنصوص متشربة بطبيعتها بمقتضيات الواقع والحياة اليومية للناس. وهذه المقتضيات أوجبت عليه تحليل المصادر النصية عندما تكون مفتوحة أمام التفسير (نصوص ظنية)، أو عندما تسكت عن الموضوع. وفي هذه الحال، يتعين عليه التوصل إلى إجابات تبقى وثيقة الصلة بالنصوص مع حل مشكلات زمانه. يعرف أبو حنيفة مصادر ثانوية ثلاثة يجمعها (أو يضيفها) إلى المصادر الرئيسة الثلاثة المعترف بها في زمانه (القرآن والسنة والإجماع). ولذلك فهو يقوي اللجوء إلى القياس ويشجع عليه مع اعتماده على مبدأ الاستحسان (الذي يلجأ إليه العالم لأخذ مصلحة الناس بالاعتبار) ودمج مرجعية العرف في الفقه. على أن المزية المشتركة لهذه المصادر الثانوية كلها أنها تأخذ جميعاً البيئتين والأوضاع الجديدة والثقافات ومصالح المجتمعات بالطبع بالاعتبار. ولذلك، تبقى النصوص المرجع الأول، لكن يتعين أخذ السياق الإنساني والاجتماعي بالاعتبار لدعم التطور الفقهي. وهذا يعني قراءة النصوص مع محاولة استنباط الحقائق المطلقة للبيان (وهو الأمر الذي جاهد أهل الرأي للقيام به) من أجل دمج أكثر سلاسة للسياق مع تطبيق تلك النصوص في بيئة جديدة.

وكما رأينا، لم يكتب أبو حنيفة أي توليفة لفكره ولمنهجيته الخاصة. لكن تلامذته هم الذين أوصلوا مجمل مخرجاته فضلاً عن المعلومات المتعلقة بطريقته إلينا. إذ اعتاد أبو حنيفة جمع تلامذته، وطرح مسألة عليهم وتركهم يدرسونها ويدلون بأرائهم حولها. عندئذٍ يعمد إلى التدخل ويشرح رأيه في المسألة بالتفصيل. وبالإضافة إلى ذلك، لم يتردد، بخلاف الإمام مالك، كما سنرى، باقتراح أوضاع فرضية واللجوء إلى الاستقراء، والطلب إلى تلامذته صياغة إجابات محتملة. هذا التطور الفقهي الفرضي (الفقه التقديري)^(٢) مشوق ما دام الفقيه يحلل النص مع تخيل إمكانات الواقع (أو حتى المستقبل): وبالتالي فهو يرغب نفسه باستمرار على السعي لإيجاد مسوغ، والتعرف إلى علل الأوامر أو النواهي للبقاء ممثلاً إليها بقدر الإمكان أيأ تكن البيئة أو الوضع الإنساني. كان الإمام أبو حنيفة مهتماً بالفقه ولم يمعن النظر بالفئات الخاصة باستنباط الأحكام من المصادر النصية الأولية - أو لم يصرح بذلك بوضوح. وسرعان ما ركزت مخرجاته الفقهية، كما نقلها تلامذته، على الناحية

Abu Zahra, Ibid., p. 240.

(٢) انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٠٢، و

العملية، وعلى التشعبات الفقهية (الفروع) وعلى الأسئلة الثانوية المفصلة. وطريقته هذه التي تصر على مواجهة الوقائع الإنسانية، قادته للتوصل إلى إجابات براغماتية ومفصلة. وقد خدمت تلك الإجابات كأساس لتطوير الطريقة الاستقرائية للفقهاء الأحناف.

ثانياً: ممارسة الاستقراء: تحديد الأسس النظرية من الردود الفقهية العملية

هذا الوصف الموجز الذي تقدم لتجربة الإمام أبي حنيفة ومخرجاته وثيق الصلة إلى حدّ بعيد بدراستنا الحالية. يمكن أن يتصور المرء بوضوح مواجهة الفقيه وقائع مجتمعه ووقائع الناس الذين من حوله. إنه يسعى إلى إيجاد حلول ملموسة على ضوء النصوص، لكنه يأخذ بالاعتبار مقتضيات المكان والعادات والصالح العام. وهو يسعى في سياق هذه العملية لتحديد علل الأوامر والنواهي المذكورة في المصادر النصية لكي يضع القواعد بعد ذلك أو يقترح فتاوى تظل ملتزمة بالغاية من الأمر (التي تبيّن العلة) عند تجاوز حرفية النص (أو سكوته). يمكن تلمّس وجود الواقع المحيط في طريقة أبي حنيفة، ويتعين أن نشير إلى أن ازدهار مدرسة أهل الرأي كان في العراق لا الحجاز، لم يكن مصادفة. فلما كان هؤلاء الفقهاء أقل قدرة على الاطلاع المباشر على الأحاديث النبوية، ولما كانوا يعيشون في مجتمع مختلف تماماً عن مجتمع كل من المدينة ومكة، أرغموا على مواجهة متطلبات السياق وتعقيداته والأسئلة الجديدة في ما كانوا يحاولون تطبيق الأحكام المذكورة في النصوص. في زمن الإمام أبي حنيفة، كانوا لا يزالون في المراحل الأولى لإنتاج هذا القانون المطبق: التحليل، واتباع مقاربة نقدية - تميزت بالشجاعة والجرأة في بعض الأحيان - وإبداعية أكيدة ومتواصلة لازمت العالم والفقيه الذي لم يتردد بمناقشة التفاصيل العملية، أو حتى تخيّل أوضاع فرضية، كما ذكرنا سابقاً.

بعد مرور نحو نصف قرن على ذلك، عاش الشافعي بوضع مختلف. وهو لم يتردد على الرغم من أنه فقيه في استجماع الروح التحليلية ذاتها والشجاعة والإبداع كما فعل سلفه أبو حنيفة، لكنه تصوّر أولى علامات الإفراط في استخدام المصادر الثانوية - الرأي والأحكام الفقهية المعتمدة على الصالح العام (الاستحسان)، والعرف، وحتى الاستخدام المفرط للقياس -

على حساب المنزلة المركزية للنصوص باعتبارها مراجع أولية. وقاده ذلك للرجوع إلى النصوص واقتراح وسيلة للقراءة، كما رأينا، ومنهجية لاستنباط الأحكام بفئاتها ومبادئها وقواعدها. أراد وضع إطار عمل لتجنب الانحراف في ميدان الفقه. لكن يتعين الإشارة إلى أن أبا حنيفة نفسه واجه انتقادات حادة لطرقه. إذ اتُّهم بإهمال السنّة لمصلحة القياس، وبالاستخدام المفرط لرأيه الخاص في الوصول إلى الرأي الفقهي (الاستحسان). وفي مواجهة السلطات العامة، فضلاً عن المناقشات مع الفقهاء الآخرين، توجب عليه الرد باستمرار على مثل هذه الاتهامات والإصرار على المنزلة الأساسية للأحاديث النبوية في فكره وفتواه^(٣). وهو الذي قال ذات مرّة: «ما جاء عن الله تعالى فعلى الرأس والعينين، وما جاء عن رسول الله فسمعاً وطاعة، وما جاء عن الصحابة تخيّرنا من أقوالهم ولم نخرج عنهم، وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال»^(٤).

وفي ما عدا المناظرة التي جرت بين الشافعي والشيباني، أحد تلامذة أبي حنيفة (كما ذكرنا آنفاً)، والاختلافات في الرأي بينهما، تبين أن تطوير أصول الفقه كما وضعها الشافعي كان تحدياً حقيقياً لأتباع مذهب أبي حنيفة. فكيف لهم أن يفسروا الاستنتاجات التي توصل إليها أبو حنيفة وأغلب تلامذته المشهورين؟ وكيف يمكنهم تفسير الاختلافات داخل مذهبهم نفسه (بما أن أبا يوسف، تلميذ أبي حنيفة، أشار إلى اختلافاته في الرأي مع أستاذه؟) وكيف يمكن دمج مجموع المخرجات الفقهية للأحناف - التي تتبعت الواقع عن قرب، ولذلك كانت شديدة التفصيل - مع منهجية الشافعي والفئات شبه المسلم بها التي وضعها؟ لذلك، توجب على الأحناف التكيف مع موقف مختلف عن موقف الشافعي في تعاطيهم مع النصوص ومع أصول الفقه. بدلاً من التشكيك بالمنتجات والمخرجات الفقهية العملية - أو تقييدها - بفرض مجموعة أفكار مسبقاً، أعادوا بناء مجموعة أفكار انطلاقاً من استنتاجات فقهاءهم وآرائهم الفقهية. ولذلك استمروا في العملية الاستقرائية «للوصول»

(٣) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٣٦ - ٢٣٧، الاقتباس عن الشمراني في الميزان، و Abu Zahra, Ibid., p. 246.

(٤) أي أن «رأينا مساوٍ لآرائهم». انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٣٧ (هذه الفقرة ليست مترجمة إلى الإنكليزية). تجدر الإشارة إلى أن الانتقاد الموجه إلى أبي حنيفة بأنه يهمل الأحاديث النبوية غير منصف بالمرّة، فقد كان من أوائل الفقهاء الذين اعتمدوا على أحاديث الأحاد في صياغة فتاواه الفقهية.

إلى الدوافع وإلى العلل التي تقف وراء آراء الفقهاء لتحديد العلل التي تفسر الأحكام النصية (كما فهمها علماؤهم). وبالتالي تمكنوا من تحديد عدد من قواعد الاستنباط الخاصة بمذهبهم، فضلاً عن وضع منهجية وتصنيف عام بناء على الممارسة المصطلح عليها لدى العلماء.

هذا العمل الاستقرائي مثير للاهتمام لكنه غني أيضاً بطبيعته بتجربة الفقه المطبّق على وقائع العالم والتي ميّزت أبا حنيفة وأتباعه. إن المخرجات المدهشة للفقهاء الأحناف معروفة جيداً، كما في الأعمال الشهيرة مثل كتاب الأثر أو كتاب الخراج للإمام أبي يوسف، وكتاب المبسوط (والذي يسمى أحياناً بالأصل نظراً إلى أهميته) للإمام الشيباني، والجامع الصغير أو الجامع الكبير. على أن توليفة الفكر الحنفي في ميدان أصول الفقه على الخصوص تظهر في أعمال أبي الحسن علي بن محمد البزداوي (المتوفى عام ٤٨٣هـ/ ١٠٨٩م) والذي يُعرف أيضاً بفخر الإسلام. وعمله الرئيس في كنز الوصول إلى معرفة الأصول (الذي يشار إليه اختصاراً بالأصول في بعض الأحيان)^(٥)، تُبين مبادئ المذهب الحنفي ومنهجيته الخاصة بالأصول التي جاءت ثمرة عمل استقرائي طويل (قام به البزداوي بنفسه، لكن عمل عليه فقهاء أحناف سابقون). وعلى ضوء هذا العمل المهم، بالإضافة إلى أخذ أقوال الإمام أبي حنيفة بالاعتبار (كما نُقلت هنا أو هناك)^(٦)، يمكن للمرء أن يحدد المصادر التي اعتمدها المذهب الحنفي في استنباط أحكامه، وهي سبعة: القرآن والسنة وأقوال الصحابة والإجماع والقياس والاستحسان والعرف.

من الواضح أن الطريقة الاستقرائية التي تعيد بناء تسلسل التعليل الجدلي (النصر - السياق)، بدءاً بالإجابات والأعمال الفقهية، ووصولاً إلى تقنين الأسس النظرية، تختلف عن الطريقة الاستدلالية التي اتبعتها الشافعي على صعيدين على الأقل: طرق وطبيعة التعليل استناداً إلى الفتاوى التي أثّرت في الواقع تأثيراً شديداً - إذ لم يكن تأثيراً حاسماً كما في حالة الاستحسان - وكيفية تحديد مصادر أصول الفقه.

(٥) ينبغي الإشارة أيضاً إلى أنه بالإضافة إلى كتبه التي علّق فيها على أعمال من سبقوه (لا سيما الشيباني)، يعتبر تفسيره للقرآن في كتابه كشف الأسرار، نافعاً للغاية في تفسير عدد من الأحكام وفي وضع التفسير والفهم في السياق المناسب.

(٦) العمل المرجعي الذي يُعنى بحياة أبي حنيفة وأعماله وأقواله هو: أبو المؤيد الموفق المكي، مناقب الإمام أبي حنيفة، ٢ مج (بيروت: [د.ن.ا.، ١٩٨١).

ثالثاً: المنطقية والمنهجية والمصادر

كان على فقهاء الأحناف الذين سعوا لفهم منطق المنهجية التي وضعها الإمام أبو حنيفة واتساقها - من دون توضيحها بشكل صريح - المقارنة أولاً بين استنتاجاته وإجاباته ومراجعاته أو تصحيحاته الخاصة لبعض آرائه الفقهية أحياناً. واستحال عليهم الاقتصار على الرجوع إلى القرآن والسنة، ولذلك توجب عليهم في سياق محاولة استنباط علل التفسيرات إمعان النظر بالعلاقات بين النصوص وسياقات معيّنة، لأن ذلك برر الآراء الفقهية المتنوعة المذكورة. واستند التحليل الذي أجروه إلى التعليل الجدلي من البداية بين النص والسياق، كون هذان البُعدان حاضرين أصلاً بالطبع في الإجابة الفقهية التي كانت نقطة انطلاقهم. ولذلك، تألفت العملية من إيجاد روابط منطقية بين أسباب الرأي الفقهي البشري ونتائجه من ناحية، وبين واحد أو أكثر من النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية وثيقة الصلة بالمسألة. كان المراد من هذه المناظرة المنطقية والجدلية تسليط الضوء على ما فهم من المراد الصريح والضمني للمصادر النصية. يمكن للمرء أن يلاحظ هنا أن الواقع، أي البيئة الاجتماعية والإنسانية، تسلط الضوء - بالاستقراء - على طرق تفسير النص، وتتيح، في عملية مؤلفة من مرحلتين، استنباط علل النصوص نفسها وليس استنباط علل الرأي الفقهي المجرد فقط. وبناء على ذلك، يصوغ المنطق، والتعليل الجدلي، وتحديد علل الحكم عالم الفقهاء الذين يسعون إلى استنباط الأصول وترغيمهم باستمرار على الأخذ بالاعتبار السياقات الإنسانية والاجتماعية ككل وليس سياق البيان فقط - كما هي الحال مع الشافعي.

بدأ فقهاء الأحناف بالتدرج، مثل البزداوي، بوضع إطار العمل لمنهجية شكلت، على الرغم من أن أبا حنيفة نفسه لم يعبر عنها بشكل صريح، وسيلة لقراءة شكّلت الأساس لعامة مخرجاته. إن الحضور الدائم للسياق جعل التعليل الجدلي والحجة التحليلية ضرورتين، كما رأينا، بحيث أشار ابن خلدون في وقت لاحق إلى مدى المساهمة الحاسمة للبزداوي في هذا الميدان. وبعد وضع الإطار النظري لتلك المنهجية التي كانت تمارس بشكل طبيعي وغير رسمي، أتاحت الانكباب على أصول الفقه وتصنيفها، وبخاصة تحديد المصادر التي تلازمت مع العمل الاستقرائي. ونذكر أنه عندما شرع الشافعي في عمله الاستدلالي انطلاقاً من المصادر النصية، لم يشر بوضوح إلى أن المصادر

النصية تحتل منزلة محورية في العملية وحسب، بل وأشار إلى أن لها الأولوية على سائر الاعتبارات الأخرى. ولذلك، حتى في حال سكوت النص، يكون الاجتهاد، بالمعنى الضيق للقياس - أو ربما الاستحسان^(٧) - والذي يعيد العالم إلى المنطق وإلى العلة التي تم تحديدها بالاعتماد على النص نفسه. وسبق أن ذكرنا أن أبا حنيفة وفقهاء المذهب الحنفي اعترفوا بالطبع بالمنزلة المركزية للقرآن والسنة^(٨)، ولذلك لا يوجد تبرير للانتقادات التي وُجّهت إلى أبي حنيفة بدعوى إهماله للسنة، وبخاصة عندما نرى الأهمية البالغة التي علّقها - وعلّقها تلامذته من بعده - على أقوال الصحابة. لكن ما يبدو واضحاً في تحديد المذهب الحنفي لمصادر الفقه الإسلامي هو سلسلة المصادر الثانوية التي من الواضح أنها أخذت بالاعتبار العلاقة بالسياق الاجتماعي والإنساني.

عندما لا يرد في المصادر النصية شيء عن مسألة معيّنة، يعترف أبو حنيفة بالصفة الملزمة للإجماع - الذي يعرفه بأنه إجماع الصحابة والفقهاء على العموم - الذي يبدو أنه الشكل (الجماعي) الأول لممارسة الاجتهاد. كما يحتل القياس منزلة مركزية في منهجية المذهب الحنفي بالتأكيد، ويعتمد الفقه التقديري باستمرار على القياس عند معاينة عدد كبير من الأوضاع المعقدة. وعلى العكس من الشافعي، لم ينظر أبو حنيفة إلى الاستحسان على أنه مجرد امتداد للقياس (الذي كان سيقيد استخدامه)، ولكنه رأى فيه، كما الإمام مالك^(٩)، مرجعاً كافياً بذاته وأداة. وما من شك في أن دور الاستحسان بنظر أبي حنيفة مناقض لرأيه المقيد في تصنيف الشافعي، فهو لا يقيد الاستحسان من خلال القياس، بل يلجأ على العكس من ذلك إلى الاستحسان لتجنب

(٧) يبقى استخدام الاستحسان مقيداً للغاية، ويتعين أن يُنظر إليه على أنه توسيع للقياس. وكان الشافعي يتحدث عن كتابه الأم بأنه كتاب يتحدى صحة الاستحسان (إبطال الاستحسان): أبو زهرة، أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص ٣٠٢، و Abu Zahra, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought*, p. 252.

(٨) على الرغم من أن التصنيف والمصطلحات المستخدمة تميّز بوضوح بين تصنيف المصادر والمكانة المميّزة للقرآن الكريم. ولذلك، يُوصف الأمر المنصوص عليه في القرآن الكريم بأنه فرض، في حين يوصف الأمر بأنه واجب إذا نص عليه حديث نبوي (وبالمثل، يوصف النهي بأنه حرام إذا جاء في القرآن الكريم، ويوصف بأنه مكروه إذا ورد في السنة النبوية المطهرة). وهذا التمييز تفرد به مذهب أبي حنيفة.

(٩) يُروى أن الإمام مالكاً قال بأن الاستحسان يمثل «تسعة أعشار المعرفة [الفقهية]». انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص ٣٠٢، و Abu Zahra, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought*, p. 252.

تطبيق صارم وحرفي للقياس إذا كان يتناقض مع مقاصد الشريعة التي ترمي في الأساس إلى حماية سلامة الناس وممتلكاتهم مع تسهيل أمور حياتهم. يمكن أن يرى المرء، من غير أن ينكر العلاقة اللازمة بالنصوص، أن الاستحسان يبدو من الناحية العملية مصدراً ثانوياً يأخذ بالاعتبار السياق الاجتماعي والإنساني - بالبداية. وينطبق الأمر نفسه بالطبع على المصدر السابع المذكور آنفاً، أعني العرف الذي يُرسي علاقةً بالبيئة، علماً بأن البيئة تُؤخذ بالاعتبار لتسليط الضوء على قراءة المصادر النصية، ولتوجيه التطبيق الفعلي للأحكام، وأخيراً لتشريع الممارسات الإيجابية المعتادة (أو الجيدة بذاتها) والتي لا تذكر النصوص بشأنها شيئاً. وهذا يقتضي من العلماء أيضاً فهم المجتمع الذي يعيشون فيه لدى صياغة الأحكام الفقهية.

كان عمل أبي حنيفة سابقاً لعمل الشافعي. والرغبة في التوضيح وفي التقييد ظهرت بعد ذلك عندما بدا أن الإفراط أخذ في الازدياد، وأن بعض الأشخاص يتعامل بكثير من الحرّية مع الطابع العياري والمُلزم للنصوص. ولما كان أبو حنيفة أقرب إلى المصدر من الناحية التاريخية، تبنّى بشكل طبيعي مقارنة أكثر جرأة وحاول تطوير تجربة الجيل الأول من المؤمنين لتنفيذ الأحكام بإخلاص، والمحافظة على روحية النصوص (لتسهيل الأمور الحياتية على الناس) وتقديم إجابات براغماتية. وكان يستعين بتجربته الخاصة مع الرجال دائماً في أثناء تطوره الفقهي، لا سيما في ميدان التجارة، إذ إننا نجد أن عدداً من القواعد أو الإعفاءات التي وضعها أبو حنيفة (مثل دفع الزكاة نقداً وليس عيناً، أو القواعد الأقل وطأة عند المتاجرة في الدول غير الإسلامية) تأثرت بشكل واضح باعتبار البيئة الاجتماعية أو حتى بعادات الناس وسلوكياتهم. كما نتلمّس هذه المرونة في عدد كبير من الميادين في عمل الإمام مالك الذي عاش في عصره، بتفصّيه المفصل عن المصالح المرسلة (وهي القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة والتي لم يرد فيها نص) أو بلجوثه إلى الاستحسان إذا كان تطبيق القياس يعود بنتائج عكسية. في كلتا الحالين، نلاحظ أن السياق أخذ بالاعتبار بدرجة كبيرة. صحيح أنه يظل يُعتبر مصدراً ثانوياً، لكنّ دوره أساسي ويضطلع صراحة أو ضمناً بدور تنظيمي إما في قراءة النصوص أو في تطبيقها. والهدف دائماً هو تحديد الباعث، أو علّة الأمر أو النهي لاستنباط المراد أو القصد أو الحكمة من هذه الأوامر. ومن دون هذه العملية، سيكون تطبيق الأحكام أو إصدار الفتاوى في بيئة جديدة أمراً

مستحيلاً من دون المخاطرة إما بالتطبيق الحرفي الذي يخون روح النص أو الانشغال بواقع اجتماعي يتسبب في إهمال النص.

تتيح الطريقة الاستدلالية، كما الطريقة الاستقرائية، تحديد المصادر الأولية للفقهاء الإسلاميين بمرور الزمن. والقضية التي على المحك هي معرفة كيفية التعامل مع النصوص المرجعية في السياقات الجديدة وعلى مرّ تاريخ البشر. كان الانشغال ولا يزال في محاولة المحافظة على التمسك بالقرآن والسنة: صحيح أن العلماء الأوائل سعوا بشكل بديهي للتوصل إلى حلول خاصة بزمنهم، لكن كان من الضروري أيضاً وضع إطار عمل وأعراف ومنهجية. والشيء الذي نتج من عملية التقنين الطويلة هذه هو أن العلماء الأوائل انفتحوا على العالم والمجتمع والعادات والأعراف بوصفها مجالات طبيعية يجب أخذها بالاعتبار في عملية صناعة القوانين. ثم أعاد العلماء التركيز، بمرور الزمن - ومع التوسع الجغرافي والاستقرار المفرط في الأغلب - على النصوص، وشدّدوا على أولويتها قبل أي اعتبار آخر. لكن ما من مرحلة حالت فيها هذه الحركة التاريخية دون الإنتاج الفقهي، ولا حالت على الخصوص دون اعتبار علل النصوص ومقاصدها. وهذا الانشغال على ارتباط أصيل بالأعمال الأولى للفقهاء، حيث كان الاعتماد على الميراث الضخم الذي خلفه الفقهاء والمذاهب الفقهية في محاولة طرح وسيلة جديدة للقراءة ومنهجية جديدة، وهو نابع من المقاصد السامية للفقهاء الإسلاميين. إنه عصر ثالث لعلم الأصول، وكان لإسهام هذه المدرسة أثره الحاسم، لا سيما من خلال فرض طريقة جديدة في التعاطي مع العلاقات بين الفقه ومقاصده والسياق البشري والاجتماعي ودراساتها.

الفصل الخامس

مدرسة المقاصد: مقاصد الشريعة

عندما ندرس مساهمات المذهب الحنفي أو المذهب الشافعي، يمكننا ملاحظة بروز الأسئلة المتعلقة بأسباب الحكم والمراجع الضمنية والصريحة لعلّة الأمر أو النهي، سواء في ممارسة الفقه نفسه أم في التقنين الاستدلالي أو الاستقرائي لأصول الفقه الذي تم في وقت مبكر من العملية. وما من شك في أن القياس أو الاستحسان ممكنان فقط بعد أن يتم تحديد العلة في المصدر النصي الأولي. فهذا يتيح استنباط أصل يمكن للعلماء من خلاله فقط إسقاط الباعث الفقهي على أوضاع إنسانية أخرى مشابهة (وهو ما يعرف بالفروع). وبعبارة أعم، يسري المبدأ نفسه على المصالح المرسلّة (وهي القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة والتي لا تقول فيها النصوص شيئاً) التي أرساها في وقت مبكر جداً الإمام مالك (المتوفى عام ١٧٩هـ/٧٩٦م) والتي تقتضي من الفقهاء، في ظل غياب النص، التوصل إلى قوانين تتماشى مع توسع المصادر النصية ومنطقها. ومثل هذا المشروع سيكون مستحيلاً من دون الاستنباط المسبق للمقاصد الضمنية والصريحة من النصوص المرجعية^(١). ولذلك، كان على الفقهاء الأوائل - والأصوليين من بعدهم - الرجوع باستمرار، كما رأينا، إلى السبب، أو العلة، أو المراد، أو القصد أو الحكمة التي تسوّغ أمراً أو رخصة أو تحريماً (أي الحكم) أو تشكل الأساس له للتمكن من إصدار فتاوى جديدة أو وضع منهجية تتضمن مبادئ استنباط الأحكام الشرعية. كان البحث في ذلك

(١) الأمر نفسه ينطبق على قاعدة «سدّ الذرائع» للإمام مالك (أي غلق الطرق التي ربما تؤدي إلى الوقوع في محذور أو في محرّم). وهنا أيضاً، سيكون التوصل إلى «إسقاط فقهي» أمراً مستحيلاً إذا لم يتم تحديد المعنى، أي علة النهي الابتدائي الذي يعتمد على التعليل المنطقي بأكمله.

ضرورة عملية كجزء من علاقة الفقهاء بالنصوص إما بقصد تطبيقها على أرض الواقع أو اقتراح وسيلة للقراءة يمكن أن تضبط وتوجه تطبيق الأحكام على الوقائع الجديدة. وبناء على ذلك، كانت مقاصد الأحكام المستنبطة بهذه الطريقة، سواء بالنسبة إلى الفقهاء أم إلى الأصوليين، وسواء باستخدام الطريقة الاستدلالية أم الاستقرائية، محصورة بالضرورة؛ ولذلك اقتضت الضرورة العملية إسقاط ذلك الضوء على كل حكم أرسته المصادر النصية.

اعتمد تصور بعض الفقهاء المتخصصين في أصول الفقه (الأصوليون) على التوصل إلى مقارنة أعم بالرجوع عن المعاينة الفردية للعلل أو للنوايا الصريحة أو الضمنية للأدلة التفصيلية لمحاولة تحديد المقاصد التي كانت الدافع للأحكام الشرعية الموجودة في المصادر النصية. ولذلك كان الهدف محاولة استنباط مقاصد الشريعة وتصنيفها وهو ما شكل نوعاً من الفلسفة العامة للشريعة الإسلامية. وكما سنرى، لم يكن لدى الفقهاء الأوائل الذين صاغوا بعضاً من تلك المقاصد، المراد ولا حتى الحدس لتأسيس مدرسة أصولية جديدة. والشئ الذي أرادوه بتطوير مقارنة شاملة كان تحقيق الانسجام الأساسي بين مجموع الأحكام بغرض توضيح الغايات من ممارسة الفقه. على أنه كان لهذه المقارنة المبتكرة تأثيرات مهمة في طريقة تعامل الأصوليين مع النصوص، وكذلك في التطبيق العملي للفقهاء الذين توجب عليهم إصدار الفتاوى في سياقات جديدة. باستخدام توليفة من المساهمات الاستدلالية والاستقرائية المتاحة لهم وبتحديد مقاصد النصوص، وضع هؤلاء العلماء الذين أسسوا مدرسة المقاصد تصنيفاً جديداً للأولويات الخاصة بالمقاصد والأحكام، وفتحوا أيضاً على نحو متناقض، كما سنرى، الطريق إلى دمج ضروري وبناء للبيئة الإنسانية والاجتماعية في التطبيق العملي للفقه.

أولاً: ظهور مدرسة: من الجويني إلى الشاطبي

رأينا كيف أن الإمام الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤هـ/٨٢٠م) أسس علماً جديداً هو أصول الفقه. ولا يمكن لأي دراسة لاحقة في هذا الميدان أن تتجاهل هذا العمل الأصيل الذي قام به الشافعي ومساهمته الحاسمة في هذه المسألة. إذ وضع إطار عمل بقي سارياً على مدى قرون، إلى وقتنا الحاضر، ومقاربة حظيت باعتراف الجميع، وإن تكن خضعت لمجادلة أو نقاش أو واجهت تحدياً أحياناً. ونذكر أن النقاشات الدائرة حول تحديد المصادر

الرئيسة والثانوية - في ما عدا الإجماع المتعلق بالقرآن والسنّة - لم تتوقف أبداً. كان تأثير مذهب الإمام الشافعي شاملاً وسيبقى كذلك، وهو طال سائر المذاهب الفقهية والفكرية الإسلامية. في الواقع، فتح الشافعي طريقاً جديدة وأرسى منهجية وقواعد انتفع بها سائر الفقهاء الذين أتوا من بعده، سواء الأصوليون أم الفقهاء، بدمجها أو بالجدال بشأنها.

بعد مرور زهاء مئتين وخمسين عاماً على ذلك التاريخ، شرع فقيه شافعي المذهب في تأمل مبتكر في أصول الفقه. ما من شك في أنه اعتمد على أعمال الشافعي، لكنه تمسك ببعض النواحي التي لزم أستاذه الحذر حيالها، لأنه شعر بأنها تفتح المجال أمام مجاوزة الحد وإفساد النصوص: مراد المشرّع وعلل الأوامر والنواهي التي تتجاوز القياس الذي أقرّه الشافعي. إذ استنبط أبو المعالي الجويني (المتوفى عام ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) والذي يُعرف أيضاً «بإمام الحرمين» - والذي صدف أنه كان أستاذاً أبي حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥هـ/١١١١م) - تصنيفاً جديداً في عمله الفذ الذي حمل عنوان البرهان في أصول الفقه^(٢). ويبدو أنه كان السباق إلى تصنيف الأحكام بناء على ما يمكن تصوره بقصد المشرّع الحكيم - وعلل الأحكام - لا على حرفية الأحكام ومضامينها فقط. ولذلك اقترح البدء بتوزيعها رأسياً وفقاً لدرجة أهميتها وأولويتها (من الأهم إلى الثانوي)، وذلك بتحديد مستويات خمسة مختلفة^(٣). وأضاف إلى هذا التصنيف توزيعاً أفقياً يميّز بين الأهداف الذي ترمي إليها الأحكام (الدين، حياة الإنسان، العفة... إلخ)^(٤). ولذلك كان الجويني أول من أرسى منهجية انطلاقاً من الفقه وتطبيقاته العملية: بالبدء بالمراد والعلة التي تقف خلف كل حكم، سعى لتحديد مقصد المشرّع الحكيم بما أنه يمكن استنباطه بدراسة مجموعة الأحكام والشريعة ككل. وكان العديد من الفقهاء الذين جاءوا من قبله قد أشاروا إلى النوايا، وامتلكوا تصوراً عميقاً بوجوب أخذ مثل هذين البُعدين بالاعتبار، لكن لم يقترح أحد إلى ذلك الحين مثل هذا التصنيف المنهجي والتماسك للأحكام بناء على المقاصد التي تقف خلفها.

شرع أبو حامد الغزالي، تلميذ الإمام الجويني، في هذه المهمة وسعى

(٢) أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، ط ٢ (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٩).

(٣) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٩٢٣.

(٤) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٥١.

لتوضيح هذه الفئات والمبادئ التي يمكن أن تتضمنها. وعلى الرغم من أن الغزالي كان شافعي المذهب، فقد عاد إلى مفهوم الاستحسان الذي كان الإمام الشافعي قد قيّد استخدامه بدرجة كبيرة، كما مرّ معنا، بحيث جرّده من أي مضمون خاص به عدا مجرد استخدام القياس. ساند الغزالي بقوة في كتابه المهم في أصول الفقه، والذي يُعرف بـ المُستصفى من علم الأصول^(٥)، رأي الإمام مالك ومذهبه في مسألة المصالح المرسلة (وهي القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة والتي لا تقول فيها النصوص شيئاً) وفي الاستصلاح (التي تعتمد على المصلحة العامة في ظل غياب نصوص ذات صلة). ولذلك يقول: «المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، ولَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمُنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضْرَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لِكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلِحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَّصِفُ بِحِفْظِ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلِحَةٌ، وَكُلُّ مَا يَقْوَتْ هَذِهِ الْأُصُولُ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلِحَةٌ»^(٦).

وبأسلوب أوضح من أسلوب أستاذه، بيّن الغزالي الفئات الخمس التي أصبحت في ما بعد المصدر لسائر الفقهاء الذين جاءوا من بعده. وأضاف شهاب الدين القرافي (المتوفى عام ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)^(٧) ونجم الدين الطوفي (المتوفى عام ٧١٦هـ/١٣١٦م)، وتاج الدين بن السبكي (المتوفى عام ٧٧١هـ/١٣٦٩م)^(٨) العرّض إلى المقاصد أو المبادئ الرئيسة الخمسة - وهو عمل وافق عليه فقهاء آخرون في بعض الأحيان، واعترضوا عليه في أحيان أخرى - لكن يمكن القول من دون تردد إن الإطار العام الذي وضعه أبو حامد الغزالي خدم كنقطة انطلاق للدراسة في المراحل الأولى لمدرسة المقاصد وصولاً إلى زمن الشاطبي (المتوفى عام ٧٩٠هـ/١٣٨٨م). ويجب أن نضيف إلى المستويات الخمسة التصنيف الرأسي الذي كان الإمام الجويني أول من أرساه، وأن

(٥) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (بغداد: المثني، ١٩٧٠).

(٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(٧) قارن: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (القاهرة: منشورات مكتبة الكليات الأزهرية؛ دار الفكر، ١٩٧٣)، ص ٣٩١.

(٨) قارن: تاج الدين بن السبكي، جامع الجوامع (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.].) حيث يشير ابن السبكي نفسه إلى الفقيه الحنفي تاج الدين الطوفي حول تلك المسألة في ص ٢٨٠ من مج ٢.

الغزالي قام بعملية توليف من خلال التمييز بين مجموعات المقاصد الثلاث وفقاً لأهميتها وأولويتها، وهي الضروريات (المقاصد الرئيسة الخمسة)، والحاجيات (المقاصد المرتبطة بالحاجات التكميلية) والتحسينات (المقاصد الثانوية المرتبطة بالتحسين أو التطوير). وبذلك يكون عمل الغزالي - لا سيما كتابه المستصفى من علم الأصول، في هذا الميدان - عملاً قُداً بشرّ بولادة مقارنة جديدة في التعاطي مع أصول الفقه. إذ أطلق بعد الجويني عملية السعي لتحديد فلسفة للشريعة الإسلامية، متجاوزاً مجرد قراءة الأحكام، بهدف تحديد مسأمة يجب على الفقيه الرجوع إليها ويجب عليه إسناد مسألة تالية إليها في تطبيق الفقه مع عدم إغفال ترتيب المقاصد التي يجب المحافظة عليها. وبعد تحديد تلك المقاصد، بما يتجاوز الشكل الحرفي للنصوص، يتوجب على الفقهاء دمج السياق الإنساني والاجتماعي بتأملاتهم في ما يختص بالتطبيق العملي والملموس للأحكام لأن السؤال المتجدد الذي تقتضيه وسيلة الغزالي في القراءة المستمرة هو كيفية بقاء المرء متمسكاً بمقاصد المصادر النصية، في زمن و/أو في سياق معين، عند تطبيق الأحكام الفقهية في ميدان المعاملات^(٩).

هناك نقطتان مهمتان على الخصوص يتعين أن نشير إليهما في معرض مناقشة أصول الفقه وتطورها إلى «مدرسة المقاصد»: النقطة الأولى هي سمتها المستعرضة بما أنه توجب دمج تأملاتها بشأن «مقاصد الشريعة»، على الرغم من أنه يبدو أنها تبلورت في أعمال فقهاء الشافعية، و/أو مناقشتها بطريقة أو بأخرى من قبل سائر المذاهب الفقهية الإسلامية. وغالباً ما كان فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة (مثل تاج الدين الطوفي)، وحتى فقهاء الظاهرية، يقبلون بالمستلزمات النظرية لهذه القراءة المعتمدة على المقصد أو يتبنون موقفاً ناقداً (لكن من دون رفض المقاربة جملة واحدة). وتعلق النقطة الثانية التي يتعين التشديد عليها هنا برجوع الغزالي (ورجوع أستاذه) إلى المصادر وإعادة دمجها للمبادئ المنصوص عليها لدى أهل المدينة، ونخص بالذكر بالطبع الإمام مالك بن أنس. إن أبعاداً مثل الرجوع إلى المصالح المرسلة - لدى تحديد المقاصد والمصلحة الفردية - فضلاً عن الطرق الخاصة بقراءة فقهاء المالكية للنصوص والتي تسعى إلى تحديد نواياها ومقاصدها،

(٩) ومن ناحية أخرى، ينبغي أداء العبادات (الممارسة العملية للعبادة) بناء على ذلك، في جوهرها، وفي ضوء غاياتها الأصيلة، من دون أخذ الزمن والاختلافات في الزمان والمكان في الاعتبار.

تقرّب الإطار النظري لأصول الفقه الذي وضعه الغزالي الشافعي المذهب من التطبيق الملموس للأحكام في المذهب المالكي. ونشير إلى أن عمر بن الخطاب، حمو النبي وأحد صحابته المقربين، والخليفة الثاني بعده - والصحابة، والإمام مالك في وقت لاحق (الذي قام بتوليف أسس الفكر والممارسات بالمدينة في كتابه الفذ المعروف بـ الموطأ)، طبّقوا الأحكام القرآنية مع الأخذ بالاعتبار باستمرار مقاصد النصوص - في المعاملات - بالإضافة إلى مصلحة الناس. ومكّنتهم معرفتهم بالمصادر النصية فضلاً عن بيئتهم الإنسانية الطبيعية والاجتماعية من التحلي بمرونة عالية غالباً في ما يتعلق بالرخص التي تبقى الأهم في الشؤون الإنسانية، كما هو مذكور في القاعدة الشهيرة: «الأصل في كل شيء [مرتبط بالشؤون الاجتماعية والعلاقات بين الأشخاص] الإباحة». يمكن ملاحظة ذلك على الخصوص، كما في مذهب أبي حنيفة، في كافة المسائل المتعلقة بالزراعة والتجارة والممارسات المتعارف عليها، والتي يدمجها الإمام مالك في قراءته للمقاصد والنوايا. حتى إن مبدأ سدّ الذرائع (الذي يحظر ما قد يؤدي إلى أمر محرّم أو مؤذٍ) الذي كان يؤدي بين الحين والآخر إلى الإفراط في التحريم بتطبيقه، طُرح على أمل تحديد ما قد يؤدي إلى انتهاك المحرمات، بدءاً بالنوايا السيئة والمقاصد المضرة. وهذا التدبير الاحترازي الصارم حيال الطرق المؤدية إلى أعمال محرّمة قبله في البداية الثقة والمرونة في التعاطي مع ما هو مباح وما هو حلال.

من المثير أن نشير هنا إلى هذه العودة إلى أصول الممارسات كما طبقها فقهاء الشافعية المتأخرون. كما قلت سابقاً، وضع الشافعي إطار عمل في منتهى الوضوح لتجنّب وتلافي الإفراط الذي وقع فيه بعض الفقهاء في زمانه، ولذلك كان صارماً على الخصوص حيال المصادر الثانوية واستخدامها. لكن أعاد الفقهاء المتخصصون بأصول الفقه النظر في وقت لاحق بتلك الأصول، وحاولوا إعادة اكتشاف وإحياء الروح والمنهجية والأدوات التي سبق أن مكنت أبا حنيفة ومالك بن أنس من التمسك بالنصوص وكذلك التحلي بالثقة والمرونة في البيئات الإنسانية والاجتماعية التي كان لديهم اطلاع على ثقافتها وعاداتها وممارساتها في الميادين المتنوعة من الداخل. المفارقة هي أنه في الأزمنة الأولى وفي المداخل التي وضعتها مدرسة الصحابة الأولى في المدينة المنورة ثم في عمليات التطوير التي قام بها الإمام مالك، وجد فقهاء مدرسة

المقاصد (من جديد) قراءة مرتبطة بالمقصد للنصوص تميزت بديناميتها ومرونتها العالية وتحررها الواسع وتركيزها الدائم على علاقة جدلية بالسياق.

ثانياً: الشاطبي: دمج المقاربتين الاستدلالية والاستقرائية في وجهة نظر استقرائية عالمية

يبدو أن أبا إسحاق الشاطبي وُلد بغرناطة وكانت مقرّ إقامته الدائم^(١٠). ولم تشر الدراسات التي عنت بسيرته، والتي اعتمدت بالبداية على ما قاله تلامذته عنه^(١١)، إلى أنه أقام فترة مهمة في الخارج، وتذكر أنه عاش ببيئة انغمس فيها منذ طفولته وتميزت بطابع ديني وثقافي. درس الشاطبي المذهب المالكي وعُرف عن عامة مشايخه بغرناطة التزامهم الصارم بتلك المدرسة الفكرية، مثل ابن الفخار البيري، وعلى الخصوص المفتي أبو سعيد بن لبّ (الذي أصبح على خلاف قوي معه في وقت لاحق حول قضية العقيدة). وبناء على ما سبق ذكره عن التقاليد التي كانت سائدة في المدينة المنورة وعن المذهب المالكي، لا يبدو أن انتماء الشاطبي إلى المذهب المذكور كان مصادفة بما أن عمله بأكمله تأثر بالأدوات التي وضعها صحابة النبي والتابعون، والإمام مالك بالطبع. وما من شك في أنه رجع إلى كل ما تقدم مع أخذه بالاعتبار، أو حتى دمجها في مقاربتة، سائر الأعمال والمنهجيات التي أنتجها في زمانه الفقهاء من المذاهب الأخرى - المذهب الشافعي والحنفي والحنبلي والظاهرية (من خلال ابن حزم المتوفى عام ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)، والمذاهب الشيعية المتنوعة. وهناك اعتراف سائد اليوم بالدور الذي قام به الشاطبي في اقتراح نظرية جديدة في أصول الفقه بناء على استنباط «مقاصد الشريعة» وتصنيفها. إذ تبنى تأملات الغزالي، وأكمل وفصل وأرسى أرضية العمل لمدرسة أصبحت قادرة منذ ذلك الحين على الادعاء بأنها تحتل هذه المنزلة، بامتلاكها فلسفتها الفقهية الخاصة، وطرق قراءة مشروعة (للنصوص وللسياقات)، ووجهة نظر خاصة حول كيفية التعامل مع القضايا الفقهية من الناحية العملية. ويجب أن نضيف هنا إلى أنني لا أقصد من ذلك الإشارة إلى

(١٠) لا يوجد مصدر يتيح أهلة يمكن التعويل عليها بشأن مكان مولده، لكن المتعارف عليه أن أمضى في الأندلس أغلب حياته.

(١١) انظر على وجه الخصوص: Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, translated by N. Roberts (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005), pp. 73-105.

عدم وجود عالم مثير للاهتمام، أو إلى عدم وجود مساهمة مهمة في هذا الميدان، خلال القرنين اللذين تخللا الفترتين اللتين عاش فيهما الغزالي والشاطبي. فالأعمال التي قام بها الرازي (المتوفى عام ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، والبيضاوي (المتوفى عام ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، وابن السبكي (المتوفى عام ٧٧١هـ/١٣٦٩م)، والطوفي (المتوفى عام ٧١٦هـ/١٣١٦م)، وابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ/١٣٢٧م) - وغيرهم كثر من العلماء المشهورين - غنية ومهمة. لكن يشكل عمل الشاطبي نقطة تحول في التعاطي مع أصول الفقه، بنظريته ومنهجيته التي تجاوزت المذاهب الفقهية مع الجمع بين الأدوات المتنوعة التي استنبطتها تلك المذاهب (لا سيما المقاربتين الاستدلالية والاستقرائية اللتين تقدم الحديث عنهما).

لم تكن نية الشاطبي في الأصل تأسيس مدرسة جديدة، وإنما العودة إلى المصادر وإحياء الروح الأصيلة - بناء على دقة بالغة وإخلاص وثقة - حاكي فيها فقهاء المدينة الأوائل في زمن تطويرهم للفقه العملي. لكن نيته في «الرجوع إلى المصدر»، والإخلاص، والتوضيح أكدها كتابه الرئيسي الأول «الاعتصام»^(١٢) الذي هاجم فيه كافة البدع والانحرافات التي رآها والتي كانت كثيرة جداً في ميدان العقيدة الإسلامية. ولم يتردد في معارضة شيوخه السابقين والدفاع عن مواقف حازمة في مسائل العقيدة، لا سيما تلك المتعلقة بالممارسات الدينية، واتجاهات صوفية معينة، والعادات المحلية (المتعلقة بالصلاة، والدعاء، والأولياء، وما إلى ذلك). وألب عليه موقفه النقدي هذا العديد من الأعداء، سواء في أوساط السلطات السياسية أم في أوساط الفقهاء الآخرين، لكنه حافظ على التزام لا يتزعزع، وأوضح خطه الفكري ومعارضته للبدع بتأليفه كتاب «الاعتصام». وتلازم إخلاصه ودقته و«عودته إلى المصدر» في ميدان العقيدة، حيث يتعين أن تكون المصادر النصية المرجع الوحيد الذي يمكن التعويل عليه، مع إرادة مماثلة في الرجوع إلى الممارسات الأولى في ميدان «الشؤون الاجتماعية والتعامل بين الأشخاص» (المعاملات). وفي حين عني «التمسك» بالمصادر واتباع المثال الذي وضعه النبي وصحابته الحزم وعدم المساومة في ميداني العقيدة والعبادات، أثار موقفه ذلك ضرورة التوافق مع الطرق التي سنها السلف الصالح بناء على الاعتراف بالنصوص والبيئة،

(١٢) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).

وعلى قصد الشارع الحكيم، وعلى الإحاطة بمصالح الناس، والثقة التي يمكن أن يتمتع بها علماء التفسير^(١٣).

أوضح الشاطبي مبادئ منهجيته بتفصيل شامل في قسم كتاب المقاصد في كتابه الثاني الموافقات في أصول الشريعة^(١٤). الشيء الذي يثير ذهول القارئ من البداية هو عنوان القسم الأول فيه والفقرات التي تحته. ميّز الشاطبي على الفور بين نوعين من المقاصد: المقاصد التي حددها الشارع الحكيم و«مقاصد المكلفين». تضع هذه الطريقة الوسطية النص بين نيتين (أو هدفين) يتعين على الفقيه محاولة «قراءتهما» وفهماهما ومحاولة التوفيق بينهما في النهاية أثناء تطبيق الفقه وتوجيه فهم البشر وسلوكهم. العنصر المركزي في هذه المقاربة هو المبدأ الأساسي العام الذي تعتمد عليه تعاليم مدرسة المقاصد وهو أن كافة الأوامر والنواهي التي نصّ عليها الشارع الحكيم وأرساها النبي تهدف إلى التشجيع على ما هو مفيد ونافع للبشر وحمايتهم من الشرّ والأذى وما يتبعهما من معاناة. ويلقي هذا المبدأ الضوء على طريقة قراءة النصوص وفهماها، وي طرح منهجية مبنية على استقراء النوايا (والتي نجدتها أصلاً، بمقياس مختلف، في أعمال الشافعي وأبي حنيفة ومالك والفقهاء الآخرين الأوائل) واستقراء سائر العلل التي تكون إيجابية بالضرورة في حالة المكلفين بعد أن يتعرفوا إليها ويفهموها.

ولذلك، يجب أن يتوافر قبول فكري طبيعي لمعاني الأحكام المفهومة، ويجب إكماله بالممارسة الروحية التي تركز على قلب الفرد ونيته بطاعة مولاه وبالتالي إكمال انسجام نوعي المقاصد^(١٥). وبالتالي، يمكننا أن نرى، حتى قبل استنباط تصنيف لمقاصد الشريعة، أن الشاطبي أسس علاقة جدلية بين نوايا الشارع الحكيم ونوايا البشر، وخاض بالبداهة في عملية توفيق ذات حدّين بين النص المنزّل والسياق الإنساني.

(١٣) تنطبق منهجية المقاصد بالطبع على أحكام أركان الإسلام الأربعة (العبادات) كما يؤكد على ذلك الشاطبي نفسه، انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦)، مج ٢: كتاب المقاصد، ص ٣٢٤ - ٣٢٦.

(١٤) المصدر نفسه، مج ٢: كتاب المقاصد، ص ٣٢٤.

(١٥) يمكن للمفكر أن يفهم بأن الاحتباس في سجن غرور المرء ورغباته وعواطفه أمر مؤذٍ، وأن مقصد الشارع الحكيم بالتالي بتحريرنا مقصد نافع، على أن يقبل المرء في ذاته وقلبه وإرادته معنى ذلك المقصد، وهذا يتطلب تثقيفاً روحياً ووعياً مستمراً بماهية دافع أفعالنا.

عند التعامل مع مقاصد الشارع الحكيم واقترح التصنيف الرأسي^(١٦) والأفقي^(١٧) للفرائض، لا يضيف الشاطبي شيئاً محدداً إلى ما سبق أن وجدناه في تعاليم الجويني، وفي تعاليم الغزالي على وجه الخصوص. لكن الشيء الذي يلفت هو تأملاته في نتائج هذا التصنيف: فالشيء المهم في النهاية هو كشف مقياس للأولويات وكذلك الروابط التي من خلالها يعتمد بعض الأحكام على البعض الآخر. من الواضح أنه يتعين حماية الضرورات أولاً قبل الحاجيات أو قبل التحسينات. فإذا كان النص يمكننا من تحديد هذه التصنيفات، ستفرض علينا البيئة الإنسانية والاجتماعية، والسياق، تحديد متى تكون الضرورات معرضة للخطر، وما إذا كان يجب التخلي عن الكماليات في سبيل حماية مقصد أعلى، وما إذا كان بالإمكان التخطيط للعملية على مراحل. وإذا كانت الحال كذلك، تحديد طريقة القيام بذلك وما إلى ذلك. وبالإضافة إلى ما تقدم، لا يمكن معاينة النصوص ما لم تؤخذ مصالح الناس بالاعتبار بما أنه يتم تحديد كل الفئات في النهاية لخدمة ذلك المقصد الشرعي الذي حدده الشارع الحكيم. وهنا أيضاً، يقترح الشاطبي تصنيفاً لمصالح البشر يميز بين المصالح الأساسية والمصالح التبعية، وهما يناظران بطريقة منهجية المقاصد التي حددها الشارع الحكيم كون المصالح الأساسية متعلقة بحماية الأصناف الخمسة (الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل) المطلوبة من البشر، في حين أن المصالح التبعية تناظر المقاصد الثانوية التي تتضمن كل ما له علاقة برفاهة البشر وسعادتهم^(١٨).

يعالج الشاطبي في التحليل الذي يختم هذا القسم مسألة حيوية (ما هي الوسائل التي تتيح معرفة مقصد الشارع الحكيم؟) ويتوصل إلى موقف وسطي بين حَرْفِيَّة المذهب الظاهري والتفسيرات المنفتحة للغاية للباطنيين (الذين يبحثون في ما وراء النص نفسه عن المعنى الباطني لعباراته). ويشير الشاطبي إلى أن عامة العلماء آثروا دراسة محصورة وشاملة للنص وفقاً لشكله ومضمونه من دون التغاضي عن تحديد أسباب الأحكام المدروسة وعللها واستنباطها. تتيح

(١٦) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مج ٢: كتاب المقاصد، ص ٣٢٤.

(١٧) المصدر نفسه، مج ٢: كتاب المقاصد، ص ٣٢٦. إن الترتيب الذي يقترحه الشاطبي في هذا الخصوص مختلف بدرجة كبيرة عن الترتيب الذي توصل إليه الغزالي: بالنسبة إليه، ما ينبغي حمايته هو الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

(١٨) المصدر نفسه، مج ٢: كتاب المقاصد، ص ٤٧٦ - ٦٧٣.

هذه المقاربة ذات الحدّين وهذا المنظور ذو الحدّين أيضاً، التوصل إلى فهم شامل وعميق للآيات المنزّلة ومقاصدها. ثم يواصل عمله التصنيفي ويحدد الترتيب والمراحل التي يجب اتباعها عند التعامل مع الأحكام المنزّلة وفهمها: يتعين سرد الأوامر والنواهي المنصوص عليها صراحة أولاً، ويتعين تحديد عللها ومقاصدها، ثم تحديد العلل والمقاصد الثانوية، وأخيراً يجب إمعان النظر بسكوت النصوص عن القضايا الجديدة (سواء تلك التي ظهرت في فترة نزول الوحي) التي واجهها الفقهاء في بيئاتهم الجديدة. هنا، يدمج الشاطبي ببساطة المقاربتين الاستدلالية والاستقرائية اللتين نوقشتا في كتاب الشافعي وفي المذهب الحنفي، لكن بتعامله مع المقاصد الشرعية كسوابق - تأتي قبل القراءة الفعلية للنصوص - يسلط ضوءاً خاصاً على عملياته الخاصة باستنباط الأحكام وي طرح مقارنة استقرائية عامة على ضوء المقاصد المذكورة. كما إن تصنيفه المعتمد على ترتيب الأولويات (من النصوص الصريحة إلى سكوت النصوص عن ذكر أحكام) الذي فصلناه آنفاً يسمح بتوجيه عملية الاستنباط الفقهي وبالتالي حمايتها، في حين أن مقاصد الشريعة - المحددة بناء على مراد الشارع الحكيم - تعطي العملية برمتها معناها وتوجيهها. وفي هذا الصدد، لا يمكن إلا أخذ البيئة الإنسانية والاجتماعية بالاعتبار في كافة الظروف، سواء في إصدار حكم أو رأي فقهي أم في استنباط تطبيق عملي لها من خلال التمسك بأسباب النص وعباراته الصريحة من ناحية، ومن خلال حماية مصالح الناس في زمن معيّن، وفي بيئة معيّنّة من ناحية أخرى. ولذلك، يتعين على الفقهاء قراءة النصوص وفهمها والاستدلال منها على ضوء نوايا الشارع الحكيم الذي يشترط أيضاً وجوب أن يأخذوا بالاعتبار أوضاع الناس ومصالحهم المفهومة جيداً. ومن خلال معرفة شاملة ثنائية الحدّين بالنصوص والسياقات فقط يمكنهم إكمال هذه المهمة التي تتضمن توفيقاً ثلاثي الأبعاد: بين النص وعلله، والنص وعلله وسكوته، وأخيراً بين النص وعلله وسكوته من ناحية، والبيئات الإنسانية والاجتماعية من ناحية أخرى.

يتم تقديم هذه المقاربة الجدلية متعددة الأبعاد كطريقة وسطية تسعى للمحافظة على التمسك بكل من النصوص ومقاصدها: وكما هو واضح، تتلازم مقاربة الشاطبي الحازمة والواضحة تماماً في ما يختص بالعقيدة، والعبادات، مع منهجية صارمة بالفعل لكنها مضمونة في ميدان العلاقات بين الأشخاص والشؤون الاجتماعية (ميدان المعاملات). وبناء على ذلك، يتعين أن

تكون مراعاة مصالح البشر، والتخفيف من التكاليف الفقهية، وتبسيط نظام الأحكام هموماً دائمة عند دراسة المصادر النصية وتطبيقها. ويبقى أن نشير إلى أن تضمين «سكوت الشارع الحكيم»^(١٩) في تصنيفه ليس شيئاً جديداً، لكن تضمينه هنا - ضمن المقاربة الاستقرائية الشاملة - يكتسي أهمية خاصة. فمن دون أن تعبر عن ذلك صراحة، توقق منهجية الشاطبي بين الفقهاء والثقة الأصلية التي تقاسمها صحابة النبي، وأهل المدينة المنورة، والإمام مالك نفسه لأنهم ينتقلون بحرية أكبر بين معاني النصوص ومعرفتهم الممتازة والوثيقة بسياقهم الإنساني. وبعبارة أعم وأكثر بدهاء، تسلط هذه المقاربة ضوءاً متجدداً على الحديث النبوي الذي يقول «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيّعوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وحدّ حدوداً فلا تعتدوها وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»^(٢٠). وهذا يعني أن سكوت الشارع الحكيم رحمة، ونعمة امتنّ بها على البشر لئلا يتحمّلوا أعباء ثقيلة جداً، لكنه إقرار إيجابي ومفعم بالثقة بقدرتهم البشرية والفكرية على استنباط طرقهم الخاصة للإخلاص للرسالة في مختلف الأزمنة والعصور. وهذا السكوت يريح الضمير ويحرّك العقل.

ثالثاً: مقاصد الشريعة والسياقات الإنسانية والاجتماعية

لا يمكن قياس مساهمة الشاطبي في ميدان دراسة أصول الفقه الإسلامي. فهو لم يخترع شيئاً جديداً من خلال مقاربة مقاصد الشريعة كما رأينا، لكن مهّد عمله القائم على التوليف والتوضيح السبيل أمام منهجية كاملة ومستقلة ترمي إلى تجديد طرق قراءة المصادر النصية وتطبيقها بشكل شامل على مرّ العصور وفي البيئات الإنسانية المختلفة. وهناك ثلاثة أوامر مرتبطة بهذا التجديد يمكن تحديدها وتتصل اتصالاً وثيقاً بهذه المناقشة.

يتعلق الأمر الأول بتقييد مبادئ الشريعة ومقاصدها (المرتبطة بالضرورة بالحاجات التكميلية أو التحسين)، حيث شدد الشاطبي بجرأة لم يمتلكها من

(١٩) المصدر نفسه، مج ٢: كتاب المقاصد، ص ٦٨١.

(٢٠) حديث «حسن» (جيد)، رواه الدارقطني، والبيهقي (١٣/١٠)، والحاكم (١٢٢/٢)، والتبريزي في المشكاة (١٩٧)، والحافظ في المطالب العلية (٢٩٠٩). وقد وصفه الإمام الترمذي بـ «الحسن».

كان قبله، على طابعها الشامل وعلى تجاوزها سائر الأديان. وأشار الغزالي إلى طابعها المستعرض (بين سائر الأديان) لكن الشاطبي يزعم أنه ما من دين أو نصّ منزل قديم يفشل في الإشارة إلى تلك المقاصد بشكل صريح أو ضمني، أو يذكر عرفاً يتناقض معها^(٢١). ولما كان المبدأ الشامل لمقاصد الشريعة تلك التشجيع على الخير وتلافي الشرور والضرر، لا يمكن لتلك المقاصد إلا أن تكون شاملة ويشترك فيها الجميع بطريقة أو بأخرى. ولذلك، أتاح العمل الاستقرائي للعقل - من خلال توسطه الضروري - تحديد سلسلة مقاصد، وتصنيفها، وتحديد جوهر القضايا الكلية المشتركة بين سائر البشر. وبالتالي تتألف حماية الدين والنفس والعلاقات الأسرية والمال والعقل (والتي أضاف إليها الشاطبي في نقاط متنوعة من تحليله مفهوم العِرض كفئة سادسة)، بنظر الشاطبي، مجموعة مقاصد مشتركة بين سائر الأديان، ولذلك فهي تتجاوزها لتضع إطار عمل يتعين فهم كافة النصوص المنزلة - لا سيما القرآن بالطبع - من خلاله. وعلى العكس من الطريقتين الاستدلالية والاستقرائية اللتين سبقت الإشارة إليهما واللتين توصل إليهما علماء كانوا في الأساس فقهاء اهتموا بالمسائل العملية وتقديم الإجابات. استقرأ الشاطبي أولاً المقاصد الشاملة من المصادر النصية نفسها، ثم انتقل إلى معالجة القضايا العملية على ضوء الأوامر والتوجهات التي حددتها تلك المقاصد: وهذا يؤثر في طرق فهم النصوص وكذلك في ممارسة التحليل المستقل والنقدي في الاجتهاد، كما سنرى لاحقاً.

تسلط هذه المقاصد الشاملة بمستوياتها المنفصلة ضوءاً خاصاً على النصوص والأحكام وتطبيقاتها العملية: سيكون مستحيلاً على ضوء مقاصد الشريعة دراسة النصوص في معزل عن علاقتها بسياق تطبيقها العملي بما أنه يتعين أن يظل هذا التطبيق مخلصاً في سائر الظروف لمبادئ حماية الخير ودفع الضرر في الفئات المتنوعة التي تقدمت الإشارة إليها. ويتعين بالتأكيد أخذ البيئة، ووضع الفرد أو الجماعة، والعادات والأعراف ونوايا الأشخاص المعنيين، بالاعتبار كجزء من عملية إصدار الفتوى وتطبيقها. وهذا صحيح إلى حدّ أن الشاطبي يشير على نحو أدق من إشارة العلماء الأوائل، إلى أنه على الرغم من أن أي عمل يمكن أن يُعتبر مباحاً أو حلالاً، أو مكروهاً أو حتى

(٢١) انظر العمل الهام في مبادئ الاستنباط للريسوني: *al-Raysuni, Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, pp. 317-323, especially point 7, p. 318.

حراماً بحد ذاته^(٢٢)، فقد تتغير منزلته تبعاً للسياق الذي يُدرس العمل ويُحكّم عليه فيه. وينطبق الأمر نفسه أيضاً على ترتيب الأولويات بين العناصر التي تنتمي هي نفسها إما إلى الضرورات أو إلى الحاجيات أو إلى التحسينات - وبالطريقة نفسها، يمكن أن تتحول تلك الأعمال وتنتقل من فئة إلى أخرى تبعاً للسياق. ولذلك فإن المنهجية التي تشكلت سلفاً انطلاقاً من نظرة عامة ومقاصد شاملة - والتي تم التوصل إليها بطريقة استقرائية من خلال العقل - تقتضي تطبيق القواعد على ضوء تلك المقاصد وترغم العلماء على أعمال العقل باستمرار، وعلى التنقل الجدلي بين النصوص وعللها من ناحية، والسياق والبشر وممارساتهم ونواياهم من ناحية أخرى. وبالتالي يصبح التطبيق الحرفي والتقليد الأعمى للسلف الصالح مستحيلًا، ويصبح نطاق احتمالات التوصل إلى أحكام وفتاوى منطقية ومعتمدة على العقل أوسع بكثير بما يتجاوز القياس أو الاستحسان المحصورين بأوضاع مقيدة للغاية في تطبيق الفقه. والهدف هو التمسك بالمقاصد الشاملة للمصادر النصية لا بصياغة حكم معين فقط: وبذلك تكون مقارنة الشاطبي قد حوّلت وجهات النظر وقلبتها أحياناً.

إن قراءة الشاطبي للمصادر النصية، في هذه الناحية، هي الأكثر إبداعاً، ويمكن أن تقودنا إلى المرتبة الثانية في التجديد التي تقدمت الإشارة إليها. يرى الشاطبي أن فترة نزول الوحي في مكة (بين عامي ٦١٠ و٦٢٢م) كانت حاسمة لأن الآيات التي نزلت خلال هذا التسلسل الزمني الأولي بيّنت المقاصد الشاملة للفقه الإسلامي. ولذلك، ورد ذكر مبادئ مثل صون الدين والنفس فضلاً عن عناصر فئتي الحاجات والتحسينات المكملتين أصلاً خلال السنين الأولى لبعثة النبي، كما إن كل الآيات التي نزلت في وقت لاحق بالمدينة المنورة (بين عامي ٦٢٢ و٦٣٢م) والتي تظهر مزيداً من التفاصيل والتطبيقات الملموسة ما هي إلا ترجمة وتوضيح لمعاني تلك المقاصد والمبادئ في سياق المدينة^(٢٣). ولذلك، هناك علاقة زمنية معينة ومحددة بوضوح بالسياق الذي يتعين أخذه بالاعتبار عند التعامل مع المصادر النصية نفسها، وأن العمل الفقهي الاستقرائي يمكن أداؤه بطريقة متماسكة ومعقدة

(٢٢) هذه هي الفئات الخمس التي تصتّف كافة الأعمال التي يقوم بها المكلفون، وهي تُعرف بالأحكام التكليفية.

(٢٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، - مج ٤، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

فقط بأخذ مثل هذه البيانات الموضوعية بالاعتبار. يضاف إلى ذلك أنه يجب على المرء مراعاة ترتيب آخر للأولويات له علاقة بارتباط القرآن بالسنة: فالنصوص القرآنية تأتي أولاً فتحدد المبادئ الرئيسة وتتطرق إلى عدد من التفاصيل في بعض الأحيان، في حين أن وظيفة السنة هي التفصيل والتوضيح والشرح، ولذلك فهي تحتل مرتبة ثانية^(٢٤).

يكتسي التأكيد على علاقة التبعية هذه - الكلاسيكية والمعترف بها - بين السنة والقرآن في هذه المرحلة وبهذه الطريقة أهمية خاصة، فهي ترقى من الناحية الفعلية إلى تحرير القرآن من التفسير السياقي الخاص الذي يرجع إلى حقبة المدينة المنورة وحدها. توضح هذه الحقبة معاني الأحكام الفقهية، وتحدد نمطاً معيناً في التفسير، لكنها لا تحصر القرآن ومقاصد الشريعة الشاملة ضمن تطبيق خاص ومحدد تاريخياً. وتتيح عملية التصنيف ثنائية الحدّين هذه مرة أخرى من خلال النصوص الإسلامية الأساسية نفسها (الفترة المكية/ المدنية، والقرآن/ السنة) وضع إطار عمل وتحديد الأولويات قبل استنباط أي حكم أو تنفيذ أي عمل. أضف إلى ذلك أن الشاطبي يولي أهمية كبيرة للسياق الإنساني والاجتماعي في العملية الاستقرائية وفي فهم مقاصد الشريعة لأنه يتعين على العلماء أن يطرحوا السؤال التالي على أنفسهم باستمرار: إذا كان مراد الشارع الحكيم أن يُطبّق هذا المبدأ (أو هذا الحكم) بهذه الطريقة وفي هذه البيئة، كيف يمكن تحديد المقصد الأساسي لذلك المبدأ (أو الحكم) بطريقة استقرائية خارج تلك البيئة لكي يتسنى لأناس آخرين، يعيشون في عصر آخر وفي مجتمعات أخرى، استخدامه؟

من الواضح أن الانشغال نفسه بالسياق، وبتجاوزه وإعادة النظر فيه على ضوء مقاصد الشريعة، هي التي توجه تحليل الشاطبي عندما يتعامل مع الأحكام التي تحدد فرائض المكلفين وواجباتهم (الأحكام التكليفية)^(٢٥). يبدأ الشاطبي بالتمعن في فئة المباح، ويعرض تحليلاً مسهباً للعلاقة بين الأعمال والنوايا التي تحركها وتضفي عليها صفاتها الأخلاقية. ولذلك تقتضي هذه الصفات عملية استقرائية أخرى بسيطة توجب فهم دوافع الأفراد، وبالتالي تفتح فئة المباح مجالاً واسعاً يتيح فيه الشارع الحكيم نطاقاً شاملاً من الحرية

(٢٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٣-٤٢، ومج ٤، ص ٣٩٢-٤٣٤.

(٢٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩٥-١١٥.

البشرية ويمكن كل شخص من العيش وفقاً لطبيعته وعاداته وأعرافه طالما أنه لا يتجاوز حدود المحرمات المذكورة في النصوص. ولذلك، المهم هو نوايا الشخص ودوافعه. وبتوضيح ذلك، يتبنى الشاطبي موقفاً في الجدل الذي عارض اتجاهين فكريين كبيرين (يتجاوزان أفق المذاهب الفقهية) هما اتجاه من يعتقدون أنه يجب تقييد أفق الأمور المباحة (أو أنه يجب الطلب من المؤمنين اجتنابها) مخافة الوقوع في المحرمات. إن هدف الشاطبي هو حماية هذا الميدان الشاسع من القضايا غير المحددة أخلاقياً، وهو لا يرى مسوغاً لتقييد استخدامه. وعلى النقيض من ذلك، يحدد بالاستناد إلى الطريقة الاستقرائية نفسها بعض خصائص مقاصد الشريعة التي يمكن استنباطها من ميدان المباحات في ما يتعلق بالبشر والمجتمعات والأعراف، وبعبارة أعم، بالمصالح الفردية والجماعية. وهنا أيضاً، تقتضي المقاربة من خلال «المباح بطبيعته» منا أيضاً دراسة السياق الاجتماعي والإنساني مباشرة لفهم معنى سكوت النص المنزّل وطبيعته في هذه المسألة.

تؤثر مناقشتنا للاجتهاد هنا والتي تتعلق بمرتبنا الثالثة للاعتبارات في التحليل السابق: سواء أكانت النصوص متوفرة أم لا، يُطلب من العقل البشري باستمرار اكتشاف الروابط العرضية، والعلاقات المختلفة بين المقاصد المستقرأة والنتائج الظاهرة ومجالات القياس المحتملة والعلاقات الجدلية بين النصوص والسياقات المتنوعة. ولذلك تظهر هذه العملية ككل في منتصف الطريق بين الاعتراف بمقاصد الشريعة الشاملة (المستقرأة والمحددة سلفاً) ومتطلبات التطبيق الملموس للفقهاء في النهاية في زمن محدد وبيئة معينة. وبناء على ذلك، تتطلب ممارسة الاجتهاد معرفة شاملة بمقاصد الشريعة الشاملة للمصادر النصية، وبقواعد الاستنباط، فضلاً عن مصالح الجماعات والأفراد. وبالمقارنة مع اللوائح الطويلة من الشروط التي نصّ عليها العلماء الأوائل، يؤلف الشاطبي هذه الشروط ضمن فئتين، ويقول: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها؛ والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»^(٢٦). يتبين أن ما يهم، سواء في تحليل النصوص المنزلة أم في التعامل مع الأوضاع التي تسكت فيها المصادر النصية، هو المعرفة العميقة بمقاصد الفقه. يأتي هذا الشرط أولاً لأنه يحدد

(٢٦) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٤٧٧، وص ٦٤٠ - ٦٧٩. انظر أيضاً تحليلي في كتابي: *To Be a*

European Muslim (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997), pp. 86-89.

طرق استنباط الأحكام وعللها من النصوص التي تأتي في المرتبة الثانية هنا، وهو يتطلب من العلماء دمج كافة العناصر المرتبطة بمصلحة المجتمعات والناس عندما لا يتوافر نص، على ضوء السياق (المصالح المرسلّة). إن فلسفة الفقه الناتج من منهجية مقاصد الشريعة مبتكرة، وهي تغرس في المفاهيم جوهرًا ومعنى جديدًا. ومن الواضح أن صيغة «مقاصد الشريعة» تشير إلى معنى كلمة الشريعة (طريق أو مسار يؤدي إلى مصدر [المياه]) المذكور في القسم الأول: إنها «طريقة» مصدرها (الشارع الحكيم) ومقاصدها هي التي يتعين على الناس السعي الدؤوب للتمسك بها، في زمانهم وفي مجتمعاتهم المتنوعة، عندما يتطور الفقه بشكل ملموس، سواء أكانت المصادر النصية مصرّحة أم ساكنة. ولذلك فإن الاجتهاد أداة لا غنى عنها وميدان متاح للعقل البشري للتعبير. إنه مخلص ومستقل في الوقت نفسه بما أنه يسمح بإيجاد كافة أشكال العلاقات الجدلية (الاستدلال، والاستقراء، والقياس، وما إلى ذلك) اللازمة للبقاء متمسكين بالطريقة (مقاصد الشريعة) على مرّ التاريخ الإنساني. كما تُلقِي هذه المقاربة ضوءاً جديداً على القواعد والأحكام أو القوانين ذاتها: إن التطبيق الحرفي أمر مستحيل في الواقع (باستثناء الأحكام المتعلقة بالعبادات)، ويتعين النظر إليها من زاوية مقاصد الشريعة التي يتعين أن تحدد في كل الأزمنة طرق تطبيقها المحتملة (حتى في حال النصوص الأشد صراحة). هكذا يجب أن نفهم قرار أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بتعليق معاقبة السارقين الفقراء في زمن المجاعة: فالتنفيذ الحرفي لحدّ السرقة كان سيتعارض مع مقاصد الشريعة لأن السارقين الفقراء سيكونون ضحايا مرتين. ولذلك، توجّه مقاصدُ الشريعة وتحدد تطبيقَ القواعد والقوانين بما يتجاوز صياغتها الحرفية في النصوص المرجعية، وبالتالي فإن النظر إليها من منظور مقاصد الشريعة هو الشرط اللازم للإيمان.

إن عدم أخذ البيئة الإنسانية والاجتماعية بالاعتبار أمر مستحيل بالتأكيد في مدرسة المقاصد. فهذه المدرسة لا تلقي الضوء على النصوص الأساسية وحسب، بل إن المعرفة الدقيقة بها هي فقط التي تمكّن المرء من العمل بموجب ما أراد الشارع الحكيم. ولذلك فإن تضمينها من بداية عملية التطوير الفقهي أمر مهم للتعامل مع الأوضاع الجديدة التي لا يرد لها ذكر في النصوص. وكما أثار أحمد الريسوني أن يشير، عندما قال: «وبالتالي، من خلال التعرف الشامل على الأحكام ومقاصد الشريعة، والإحاطة بأوضاع ومقتضيات الأمة المسلمة، والتحري الدقيق والتقييم المنطقي، يصبح تحديد

المصالح المرسلة (التي لم تتحدث عنها النصوص بشيء) وترتيبها وفقاً للترتيب المناسب لأولوياتها أمراً ممكناً^(٢٧). ما من شك في أن مسألة «الإحاطة بأوضاع ومقتضيات الأمة المسلمة» مسألة حاضرة دائماً في تطوير منهجية الشاطبي، وهذا يتطلب دراسة عن قرب. بعد التحليل التوليقي لفكر الشاطبي، نلاحظ أنه استطاع وضع تصنيفات مهمة على الخصوص بالنسبة إلى مقاصد الشريعة الشاملة. فهو استمر بالرجوع إلى السياقات الإنسانية والاجتماعية في سياق العملية، سواء لتحديد مقاصد الشريعة مسبقاً أم لاستنباط تطبيق للأحكام يبقى ملتزماً بها بعد التطبيق. ولذلك يمكن فهم مدى أهمية الإحاطة بالسياق الإنساني. إن السؤال الأول الذي نواجهه اليوم هو معرفة إن كانت مدرسة المقاصد، إلى زمن الشاطبي، قد سنحت لها كل الإمكانيات لاستنباط مقاصد الشريعة الشاملة، وتحديد ما إذا كانت تحديات زماننا قد تقتضي منا مراجعة لائحة الأصناف الرئيسة الخمسة أو الستة (الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض في بعض الأحيان) وإضافة مقاصد شاملة أخرى. وكما يشير الريسوني في تحليله المسهب لفكر الشاطبي، يبقى تصنيف تلك المقاصد ثمرة الاستقراء الذي قام به العقل البشري. والسؤال الثاني المطروح لا يقل عن سابقه أهمية - وربما كان أهم منه - وهو تحديد إن كانت البيئة الإنسانية الاجتماعية قد نالت اهتماماً كافياً في أثناء تطور الفقه الإسلامي. ما يظهر في أعمال علماء مدرسة المقاصد - وإن بطريقة ضمنية - هو أن البيئة الاجتماعية والإنسانية تعمل كمصدر فقهي محتمل بقدر ما يتعين على علماء الأصول أخذها بالاعتبار لفهم حكم، أو التوصل إلى طريقة لتنفيذه، أو إصدار فتوى عندما لا يتوافر نص. لكنّ التشديد على أهمية الإحاطة بالسياق والمعرفة الشاملة به شيء، وإعطاؤه المكانة الصحيحة ومنح البيئة التصنيف وترتيب الأولويات نفسه شيء آخر. وسأقترح في الفصل التالي جغرافياً جديدة لمصادر الفقه الإسلامي. لكن يبدو أنه يلزم قبل ذلك إعداد تقييم شبه مكتمل بعد التعريف بالمدارس الكلاسيكية المتنوعة لأصول الفقه.

al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, (٢٧) p. 264.

الفصل (الساوس)

توليفة

يُظهر تحليلي لعمل الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) مدى مركزية مساهمته في ميدان أصول الفقه الإسلامي. إذ كان أول من تنبّه إلى أنه قبل تطوير الفقه وممارسته، يتعين وضع إطار عمل وإيجاد وسيلة قراءة ومنهجية للتعامل مع المصادر النصية. ولذلك وضع القواعد، وحدد العلاقات بين النصوص وسياقات بياناتها، وأرسى العلاقات بالبيئة الإنسانية والاجتماعية للتمكن من تحديد الأعراف واستنباط علل الأحكام. وانطلاقاً من هذا العمل، حدد بعد ذلك أفق القياس وحدوده، مقيداً استخدام الاستحسان. ولو عدنا إلى القرن الثالث بعد الهجرة (القرن التاسع الميلادي) فنسجد أن الشافعي الذي تتلمذ على يد الإمام مالك، وعاصر تلميذَي أبي حنيفة الرئيسين أبا يوسف والشيباني، وشيخ الإمام ابن حنبل، كان في مركز الجدالات الفقهية الأكثر سخونة واتقاداً. أدرك أن هناك المزيد والمزيد من العلماء الذين تعاملوا من دون قيود مع النصوص باسم القياس الحرّ، أو باسم الإجماع الذي يكتنف تعريفه الغموض، أو باسم الاستحسان الأقل تبريراً. ولذلك قرر وضع إطار عمل صارم لكي لا تضيع أسس الفقه الإسلامي أو تذوب نتيجة تعامل العلماء والسلطات السياسية بمزيد من الحرّية مع المصادر النصية. عاد الشافعي إلى النصوص التأسيسية ووضع طريقة استدلالية منهجية أراد منها إعداد إطار عمل ومنع التطوير المفرط للفقه.

لم يضع فقهاء الحنفية مثل هذه المنهجية مسبقاً لكن كان بمقدورهم الاعتماد على مجموع الفتاوى الفقهية لأبي حنيفة وتلامذته. استخدم هؤلاء

الفقهاء تلك الفتاوى كنقطة انطلاق لمحاولة إعادة بناء العمليات التعليلية المتنوعة التي استخدمها أستاذهم لتحديد منطقته في التفكير وطرقه في استنباط الأحكام الفقهية. وحملتهم هذه الطريقة الاستقرائية، على الرغم من أنها ظهرت بعد الطريقة الاستدلالية للشافعي، إلى الرجوع إلى ممارسة كانت أقرب من الناحية التاريخية لطريقة النبي وصحابته. ووفقاً لمدرسة أهل الرأي، لم يتردد أبو حنيفة أبداً بتفسير الأوضاع، أو اللجوء إلى القياس، أو حتى افتراض أوضاع نظرية (الفقه التقديري). على أن السمة الأبرز لمقاربتة في الفتوى كانت أخذه البيئة والحقائق الإنسانية والممارسات الاعتيادية بالاعتبار باستمرار والتي دمجها وتلامذته في طريقتهم بإصدار الفتاوى (كما فعل الصحابة بالمدينة في بيئة أحاطوا بمكوناتها بشكل مثالي). كما فتح الإمام أبو حنيفة مجالاً واسعاً، باستعانه بالاستحسان لمنع التطبيق المقيد للقياس - على النقيض من موقف الشافعي - أمام ممارسة الاجتهاد بناء على ثقته بفهمه للنصوص فضلاً عن معرفته بمجموعه: كان ذلك واضحاً تماماً في ميدان التجارة التي كانت مهنته.

أحيا الإمام الشاطبي (المتوفى عام ٥٧٩٠هـ/١٣٨٨م) في القرن الثامن بعد الهجرة - بعد الجويني والغزالي والكثير غيرهما - وقوى التطلع الذي كان قد رعاه مؤسس المذهب الفقهي (أو العالم المرجعي) الذي ساد في غرناطة آنذاك. عاش الإمام مالك بن أنس في المدينة المنورة، بل وكان أقرب إلى الصحابة والتابعين من الإمام أبي حنيفة على صعيد التسلسل التاريخي. وتلازمت شدته في ميدان العقيدة وأحكام العبادات مع مقاربة دقيقة في التعاطي مع الأوضاع الجديدة التي لم يرد فيها نص (المصالح المرسلة). ولم يتردد الإمام مالك في تقصي علل الأوامر والنواهي (لتحليل النوايا التي تتجاوز المعنى الحرفي للنصوص والأقوال ولأخذ مصلحة المجتمع والأفراد بالاعتبار عندما لا يتوافر نص في المسألة (الاستصلاح). كان الميدان المفتوح بنظره للتفسير وممارسة الاجتهاد متناسباً مع الأدوات المتاحة للفقهاء. وبعد مرور أكثر من خمسمئة عام، اقترح الشاطبي، مستخدماً الأدوات نفسها ومعداً توليفة من عدد كبير من الأعمال السابقة (التي قام بها علماء ينتمون إلى سائر المذاهب الفقهية)، مقاربة اعتمدت على مقاصد الشريعة التي أرغمت العملاء بحكم طبيعتها على الرجوع إلى الموقف الطبيعي للصحابة وللفقهاء الأول بسبب المتطلبات الخاصة بهذه الطريقة. كان الهدف التفكير

في تطبيق الأحكام بناء على المقاصد الشرعية الشاملة التي أوجبت أخذ صياغة النص والسياقات الإنسانية والاجتماعية (الواقع) بالاعتبار. ورأينا كيف أصرّ الشاطبي على عملية استنباط العلل في استقراء مقاصد الشريعة لكي توجه هذه المقاصد بالتالي عمل الفقهاء في تطبيق الأحكام. يرجع انتشار الاجتهاد - بهدف فهم النصوص وتطبيقها - إلى أقوال الصحابة وإلى فحوى الإجابة التي أفصح عنها الصحابي الجليل معاذ بن جبل في إجابته عن الأسئلة التي طرحها عليه رسول الله. في اليمن، وفي سياق جديد، كان يتعين اللجوء إلى الاجتهاد (عندما لا يتوافر نص من القرآن أو السنة) للتوصل إلى الجواب الفقهي الصحيح الذي يحترم مقصد الرسالة وروحها ونصها.

بإلقاء نظرة فاحصة، يتبين أنه كلما عدنا بالزمن إلى الوراء، زاد اقترابنا من النبي وصحابته، وزاد شعورنا بأن العلماء، الأقل قلقاً من التجاوزات المحتملة لنظرائهم، وثقوا بقدرتهم على فهم معاني النصوص وطرق تطبيقها في بيئتهم. الشيء الذي حدد في الأساس مقاربة الصحابة والعلماء الأوائل كان معرفتهم المطلقة بمجتمعهم من الداخل. ويفترض موقفهم الطبيعي من النصوص مسبقاً بطريقة ضمنية حيازتهم هذه المعرفة ببيئتهم المحيطة، ما مكّنهم من إقامة الروابط، والتوصل إلى آليات للتكيف، و«قراءة» النص بطريقة مختلفة. كانت تلك المعرفة باطنية ولذلك اعتبر من المسلمات أنها لم تتنافس مع المعرفة التي كان يُعتقد أن هناك حاجة إلى اكتسابها، وبالتالي كانت أشبه بالمعرفة الظاهرية (أي المعرفة بالمصادر النصية). ولا يمكن أن يجد المرء أي إشارة واضحة إلى معرفتهم بالبيئة، باستثناء حيازتهم معرفة تابعة لمعرفتهم بالنصوص. وحتى في هذه الحالة، ستظهر أي دراسة جدية لأعمال الفقهاء، لا سيما الفقهاء الأوائل مثل الإمام مالك أو الإمام أبي حنيفة، كفاءتهم في التعامل مع النصوص وفهمهم لطبيعة المصادر الثانوية (الاستحسان، الاستصلاح، العرف، وما إلى ذلك) التي لجأوا إليها. وهذا ناتج أساساً من عنصر ضمني في تعاملهم مع النصوص وهو معرفتهم بمجتمعهم أو بميدان النشاط الذي يصدر عن فتاواهم فيه. وهذا يثبت أنه لم يكن لمدرسة المقاصد مساهمة مبتكرة لو لم تتضمن إحاطة بالسياق الإنساني والاجتماعي في وصف منهجيتها نفسها كما رأينا. والسؤال الذي نواجهه من جديد الآن هو معرفة إن كان العلماء قد قطعوا شوطاً كبيراً في دمج السياق بتطور الفقه. ألا يجدر بالتالي أن يكون للإحاطة بالسياق، التي كانت طبيعية

في البداية (كما في حال الصحابة والعلماء الأوائل) ثم تم اكتسابها كمرجع ثانوي ضمني أو غير مباشر (عن طريق منهجيات أصول الفقه)، منزلة جديدة كون الإحاطة به أضحت شديدة التعقيد وتتطلب الآن عدداً كبيراً وصعباً من العناصر التي يجب أخذها بالاعتبار؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، ألا يجدر بنا إعادة النظر بمكانة البيئات الإنسانية والاجتماعية في جغرافيا مصادر الفقه الإسلامي؟ هذان هما السؤالان اللذان سأعالجهما في القسم التالي من هذا الكتاب.

القسم الثالث

من أجل جغرافيا جديدة لأصول الفقه

بيّنتُ في القسم الأول من هذا الكتاب تلك الحدود التي أعتقد أننا وصلنا إليها بالتركيز على التطبيق الملموس للفقهاء. إن المخرجات المعاصرة للأحكام الفقهية (الفتاوى) ضرورية بقدر ما تمكّن المسلمين من مواجهة التحديات المباشرة في زمانهم. لكن تبقى تلك الأحكام التي تشجع على الإصلاح التكييفي وتتمسك به عبر إيجاد مساحات محصورة في قلب العصر الحديث، داخل النظام العالمي أو بقربه حيث تتوافر الحماية للأخلاق الإسلامية، لكن هذه المساحات تفضل في ممارسة أي تأثير ملحوظ في ذلك النظام نفسه سواء على مستوى الانتقاد النظري الأساسي أم على مستوى المقاومة الحقيقية، أم على مستوى الممارسات التحولية. وما من شك في أن جيوب النشاطات الأخلاقية تلك (المحللة) ناتجة في بعض الأحيان من هياكل قننتها مقارنة سفسطائية تعالج التقنيات - باعتمادها على المصطلحات العربية والإسلامية وعلى تعديلات شكلية تافهة بين الحين والآخر - بدلاً من المضمون، وتعالج الوسائل أكثر مما تعالج الغايات في كل ميدان تقريباً، من قضية التعليم إلى علم الاقتصاد، ومن مكانة المرأة إلى التحديات الاجتماعية أو العلمية أو الثقافية. لقد أصبحت الأخلاق الإسلامية المعاصرة دفاعية وسلبية ومتخلفة عن زمانها، ومعزولة، ولا تردّ بحال على متطلبات ضمير ديني أو إنساني يجدر به، بتمسكه بالمثُل، إنتاج أخلاق حاملة وحازمة ومنفتحة تطرح الأسئلة على العالم، عن نظامه، وعن إنجازاته وعن زلّاته، ثم تستنبط وتقرح طرقاً ملموسة لتحويله.

وكما مرّ معنا، تكمن المشكلة، بنظري، في قضايا تتعدى القضايا الحالية المرتبطة بالفقهاء. وهي لا تكمن في الحاجة إلى الاجتهاد. فالشيء الذي على المحك هو طبيعة ممارسة الاجتهاد، ويتعين علينا أن نسأل أنفسنا على نحو ملزم عن هدفه، ونطاقه، وعن مؤهلات النساء والرجال الذين يمكنهم، بل يتعين عليهم، ممارسته اليوم. لكن قبل أن نطرح هذا السؤال، هناك حاجة إلى أن نتساءل أولاً عن تحديد المصادر الأولية التي تقنن ممارسة الاجتهاد المعاصر: هل يمكننا الاعتماد على التقاليد الكلاسيكية لأصول الفقهاء؟ وهل يجدر بنا دراسة

مصادر أخرى، أم أنه يجب علينا ببساطة استحداث أدوات جديدة؟ كما الشافعي في القرن التاسع، أو الشاطبي في القرن الرابع عشر، نحن نواجه سؤالاً جوهرياً دقيقاً عن علاقتنا بالمصادر النصية بقدر ما يشكك العالم من حولنا في إيماننا، وتماسكنا، وبالنهاية في معنى وجودنا في هذا العالم.

رأينا في القسم الثاني أن التقاليد الكلاسيكية لأصول الفقه تعاطت دائماً مع المصادر المؤسسة بكل احترام وإخلاص، وأنها خدمت أساساً، بإحالتها التي كانت حاضرة دائماً إلى البيئة الإنسانية والاجتماعية، في تسليط الضوء على معاينة النصوص أو على كيفية تطبيقها. ولم يتم النظر بالكون، أي السياق الاجتماعي والإنساني، باعتباره مصدراً قائماً بذاته للفقه ومخرجاته. في اعتقادي، إنها المنزلة هذه، والتميز النوعي في السلطة - بين النص والسياق - الذي يمثل مشكلة اليوم. فقد كان العلماء الأوائل على اتصال وثيق ببيئاتهم التي ستوا القوانين فيها ومن أجلها، ولهذا السبب كانوا شديدي الثقة بأنفسهم، ومبدعين وبرامتيين. لكن العالم أضحي أشد تعقيداً، وباتت الممارسات المحلية متصلة بالنظام العالمي، وباتت مجالات الأعمال الإنسانية معتمدة على بعضها ومترابطة، ولذلك أصبح فهم العلماء اليوم لهذا التعقيد بالثقة نفسها التي تحلّى بها العلماء الأوائل أمراً مستحيلًا. بل إن العكس هو الصحيح، ذلك لأن الصعوبة واضحة جداً، حلّ الخوف وأنتج فكراً فقهياً انفعالياً جباناً، يخشى كل من لم يعد يملك سيطرة عليه، ويعمل كحارس للمراجع المحاصرة. من خلال معرفة أفضل بالعالم وبتعقيداته، والرهانات الخطيرة في الحاضر والمستقبل، يمكن للعلماء المسلمين استعادة الثقة بالنفس - والإبداعي المصاحب لها - التي ستمكّنهم من تقديم أخلاق إسلامية تطبيقية معاصرة، بناء على مسوغات عدا الضرورات والحاجات. وهذا يتطلب الاعتراف بأن العالم وقوانينه ونواحي المعرفة المتخصصة لا تسلط الضوء على المصادر النصية وحسب، بل وتشكل مصدراً فقهياً قائماً بذاته. وهذا ما سوف أناقشه بعد قليل، ويتعين التشديد على أن لهذا الموقف مضامين عميقة بالنسبة إلى أصول الفقه والفكر الإسلامي المعاصر.

الفصل السابع

تحديد مصادر أصول الفقه الإسلامي

رأينا في القسم السابق أنه كلما عدنا بالزمن إلى الوراء - واقترنا أكثر من الصحابة أو العلماء الذين التقوا أو عاصروا التابعين (الجيل الذي جاء بعد الصحابة) - زاد شعورنا بأنه كان يتم التعاطي مع النصوص بشمولية وثقة على صعيد تفسيرها، بالإضافة إلى تطبيقها. واتضح أن ما جعل هذا الأمر ممكناً وطبيعياً تقريباً كان قربهم الزمني من المصادر النصية، والأهم من ذلك المعرفة الوثيقة للمفسرين الأوائل للنصوص بسياقهم وبمجتمعهم، وبنواحي المعرفة التي أتقنوها في زمانهم، فضلاً عن الأعراف والممارسات التي كانت معروفة على نطاق واسع. كانت الحركة المستمرة جيئة وذهاباً بين المقاصد المصرّح عنها في النصوص ونوايا السكان وعاداتهم طبيعية وجلية، ولذلك لم تتطلب جهداً خاصاً. كما كان السياق الاجتماعي والإنساني في المجتمعات الأولى التي عاشت في شبه الجزيرة العربية مصدراً فقهياً بحدّ ذاته، دمج المفسرون بالكامل في النصوص، إلى حدّ أنهم احتاجوا فقط إلى الرجوع إليه ضمناً، ومن دون أي إصرار معيّن، لكي يفهموه. وركز العملاء الذين جاءوا من بعدهم، بوصفهم حماة النصوص ومفسروها، على النصوص في الأساس كمصادر للفقه لأنه بدا بالنسبة إليهم أن هذا السياق الإنساني، الذي أصبح أكثر تنوعاً وتعقيداً، بدأ بتهديد التمسك بالنصوص بسبب التفسيرات الحرة على نحو متزايد، التي نجمت عن العديد من العوامل المتزامنة (معرفة ضعيفة بالعربية، تحريف معاني الآيات القرآنية، تشويه الأحاديث النبوية، حقائق إنسانية جديدة تتطلب اجتهاداً يُنظر إليه على أنه مفرط أو غير مبرر... إلخ). وبات ضرورياً، كما رأينا، فرض إطار عمل ووسيلة قراءة ومنهجية.

الشيء الذي ضاع في عملية هذه الممارسة التاريخية الضرورية على الرغم مما تقدم كان الإحاطة الضرورية بالسياق الإنساني والاجتماعي كمصدر للفقهاء الإسلاميين (وكمراجع لا غنى عنه في عملية تطبيقه). والشيء الذي كان لدى العلماء الأوائل (الذين لم يرجعوا إلى أي منهجية لاحقة) متكاملًا بشكل طبيعي، أصبح مع تطور هذه المنهجية على مرّ التاريخ عنصراً ثانوياً، ومرجعاً في أحسن الأحوال يمكن أو يجدر أخذه بالاعتبار، لكنه لم يعد بحال من الأحوال مصدراً ينظر إليه علماء التفسير على أنه كذلك. وتعززت عملية التمييز والتصنيف هذه (النصوص هي مصادر الفقه، والسياق الإنساني مرجع ثانوي) بشكل طبيعي بحقيقة أنه بات من الصعب على الفقهاء المتخصصين بالنصوص في البداية إتقان نطاق شامل من المعرفة التي جمعت على مرّ الزمن في مجتمعاتهم المناظرة ثم أصبح ذلك الجمع مستحيلًا في النهاية. فبات من المستحيل أن يكون العالم متخصصاً في المصادر النصية وملماً بشكل تام في آن بسائر المعارف العلمية والاقتصادية والاجتماعية في زمانه: أي إن الشيء الذي كان طبيعياً ومتكاملاً في الأصل لدى المرء أصبح بالتدريج مميّزاً ومعقداً وموزعاً بين عقول الجسم الاجتماعي الموزع في التاريخ. وفي ما اعتاد العلماء على السعي للوصول إلى الكمال والانسجام، كثرت التوترات والنزاعات بين نواحي المعرفة على نحو متزايد، وبات يتعين على المحاولات المبدولة لتحديد هرمية التعامل مع القضية الجوهرية المتعلقة بالصلاحيات والسلطة التي تتجاوز الحاجة الطبيعية لإعداد إطار عمل يمكن التعاطي مع النصوص من خلاله. يجب علينا بالتالي أن نرجع إلى نقطة البداية ونطلب تحديد المصادر النصية التي تذكر لنا في النهاية دور الكون، والخلق، والسياقات الإنسانية والاجتماعية في تطور الفقه. وبعبارة أخرى، ما هي الإضاءة التي تسلطها المعرفة بالنصوص على المعرفة بالسياقات الإنسانية؟ وما هو الشيء الذي يخبرنا عنه الوحي الخالد بشأن طريقة تعاملنا مع زمنية التاريخ؟ هذان سؤالان جوهريان ويقعان في صلب التحليل الحالي.

أولاً: الوحيان: الكون والنص والآيات

يجب علينا التذكّر أن أولى الآيات التي نزلت من القرآن (والتي جاء ترتيبها في آخر المصحف في شكله النهائي) تشير باستمرار إلى الكون المخلوق، وإلى عناصر الطبيعة، وإلى «الآيات» المنتشرة فيه. وأظهر الوحي المنزّل من البداية علاقة بين الوحي المكتوب، العلم، والكون المحيط كأبعاد

ثلاثة تشهد على وجود الله. فهناك إشارة صريحة إلى ذلك في أولى الآيات التي نزلت من القرآن: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١).

تشير هذه الآيات إلى حقيقة أن الله خلق البشر، وعلمهم «بالقلم» الذي يشير بشكل مباشر إلى نزول الكتاب - وتعلم الكتاب - الذي يبدأ بتلك الكلمات^(٢). وتضيف السور والآيات الأخرى للأشخاص المعنيين بالكون باستمرار وبالعناصر التي فيه دليلاً على وجود الله: ﴿يُسَبِّحُ لِلهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ. الْجَوَارِ الْكُنُوسِ. وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ. وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ. إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ؛ ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى. الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى. وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى. وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى. فَجَعَلَهُ نَعْمَاءً أَحْوَى﴾^(٣).

هذه الآيات من أوائل ما نزل من القرآن، تشير إلى الكون كشاهد على وجود الخالق - على الصعيد الروحي وكتعبير مادي عن النواميس الكونية. ففي سورة الحج، يظهر الرباط بين هذين البعدين بوضوح: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٤).

الكون فضاء يخاطب العقل والقلب ويظهر معنى الخلق. فإذا كان القلب لا يستطيع أن يعقل أو يفهم، فإن العيون لا يمكنها أن ترى، ويصبحون عمياً لا يستطيعون «قراءة» العالم. في آيات خمس شديدة الإيجاز، تجمع سورة الرحمن جوهر الرسالة وتربط كل تلك الأبعاد. قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحَسَابٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانُ﴾^(٥).

(١) القرآن الكريم، «سورة العلق»، الآيات ١-٥.

(٢) تشير السورة الثانية من حيث ترتيب نزول القرآن الكريم، بحسب التسلسل الأكثر قبولا، أيضاً إلى تلك المعرفة ذاتها: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ. مَا أَنْتَ بِنَعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ. وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ. وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ. فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ. بِأَبْيَعُكُمْ الْمُتُنُونَ﴾ [القرآن الكريم، «سورة القلم»، الآيات ١-٦].

(٣) القرآن الكريم: «سورة التغابن»، الآية ١؛ «سورة التكويد»، الآيات ١٥-١٩، و«سورة الأعلى»، الآيات ١-٥.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية ٤٦.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الرحمن»، الآيات ١-٦.

الوحي المكتوب تعاليم تذكّر البشر بالنعمة التي أنعم الله بها على الخليقة: لقد امتنّ الله تعالى بإنزال الوحي والعلم والخطاب، ويتعين على البشر أن يتعلموا لكي يروا ويفهموا، بعين العقل، ونظام الطبيعة الدقيق، فضلاً عن فهم صلاة المخلوقات بالعين الروحية لقلوبهم. وهذا المعنى تؤكد آية أخرى تحدد تناظراً ضمنياً بين الوحي والكون. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٦).

تشهد السماوات والأرض والليل والنهار والفضاء والزمن على وجود وكرم الله الواحد الذي بسط الكون ككتاب مفتوح مليء «بالآيات» لكي يتأمل فيها الناس بعقولهم وقلوبهم. إن ما يُترجم «كآيات» في اللغات الأوروبية - وفقاً «للآيات» في النظم التوراتي - له معنى مختلف تماماً في اللغة العربية. فالترجمة الدقيقة الأكثر بروزاً هنا هي «آية» والتي تعني أن الوحي المنزل مؤلف من «آيات»، مثلما أن الخليقة المحيطة عبارة عن عالم من الآيات التي يتعين استيعابها وفهمها وتفسيرها. تخبرنا الآيات عن معنى... ولذلك تكشف لنا آيات الكون أنه يزخر بالمعاني. حتى إن المرء يتلمس ذلك في تأملات أبي حامد الغزالي العميقة في «الكتاب المنشور»، أي كتاب الكون، الذي هو مرآة نظرية ومادية للقرآن، «الكتاب المسطور». وهذا المعنى شائع في الأدبيات الأوروبية الأولى في عصر النهضة وقد غير بالتدريج شكل العالم، الذي كان يُنظر إليه على أنه حيّز يجب فك رموزه وتفسيره وفهمه: أفق مفتوح أمام العقل والمعرفة والعلم.

هذا التناظر بين الكتابين حاضر في غير موضع في القرآن الذي يشير باستمرار إلى الآيات ويحث عقل الإنسان على فهم النص المنزل، فضلاً عن الطبيعة المخلوقة. ويخاطب هذان الكونان ويرددان صدى بعضهما ويُظهران للبشرية أن الخلق، وحياة الناس، والتاريخ مليء بالمعاني. الواضح أنهما «وحيان» يتعين تلقيهما وقراءتهما وتفسيرهما وفهمهما بكماهما المتصل فيهما. ويتعين على القلب الذي يغذيه الإيمان أن يكون قادراً على ملاحظة الآيات، ويتعين على العقل أن يسعى لفهم النظام الطبيعي، ويستخرج معانيه، ويحدد نهائيته. يتطلب تفسير الكون، كما تفسير النص، بصيرة في القلب لاستيعاب المعاني بالإجابة عن الأسئلة التي تبدأ بكلمة «لماذا». وهذان الكونان يُظهران

(٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٩٠.

فقط نظامهما، وتركيبتهما، ومعناهما - وإجابات الأسئلة التي تبدأ بكلمة «كيف» - عبر واسطة العقل. ويتعين على العقل الذي يعتمد على التحليل الشامل، محاولة توفيق وتوحيد الأشياء الموجودة في عالم «لماذا» والأشياء الموجودة في عالم «كيف».

لاحظ العلماء الأوائل في معرض سعيهم لتحديد مقاصد الشريعة في النص المنزّل أن مراد الشارع الحكيم هي الدعوة إلى ما هو خير للبشر في النهاية وحمايتهم من الضرر والشرّ. وكل ما يقال بشأن خلق الكون يجيب بالضبط عن المقاصد نفسها: الكون نعمة، والهدف من خلقه نبيل، والنهائيات الأساسية والطبيعية للطبيعة نافعة للبشر ومفيدة لهم. ولهذا السبب يعيد الكثير من الآيات إلى الذهن معاني مثل: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلُّ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ... اليَوْمَ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ...﴾^(٧).

الحلال يناظر بشكل طبيعي ما هو طيّب والطبيعة تقدم نفسها كحيز ضروري وأساسي لما هو جيد وصواب وسارّ وجائز. حتى إن الآية التالية، وإن تكن أكثر تحديداً، توجّه ضمائر البشر نحو الربط بين ما هو «طيّب وطبيعي» وما هو «حلال وجائز»: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً...﴾^(٨).

دفعت هذه الآيات والكثير غيرها الفقهاء إلى تأمل الطبيعة ونظامها بنظرة إيجابية في الأساس وإلى صياغة القاعدة الفقهية المشهورة التي تقول «الأصل في الأشياء الإباحة»، والتي تُعنى بالعلاقة بالطبيعة، وبالعلاقات بين الناس، وبالشؤون الاجتماعية. وتعبّر المفردات المستعملة عن هذه الثقة بالطبيعة، سواء في العلاقة بالكون أو بالميل الطبيعية للبشر. وبالتالي الحلال متلازم دائماً مع الطيّب، والجائز والمباح يوجهان الضمير نحو الميل البشرية الجماعية: المعروف (وهي كلمة مشتقة من عرف)، ومعناها الحرفي «الذي يقرّه المجتمع بأنه جيد» هو المفهوم القرآني الذي يشير إلى ما هو طيّب وجائز وحلال، وبالتالي يغطي بعمومية أكبر فتحي الحلال والمباح (وكذلك فتحي المكروه والمستحبّ المتوسطتين).

هذه النظرة الإيجابية والمنفتحة على العالم - وعلى طبيعة البشر على

(٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآيتان ٤ - ٥.

(٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٦٨.

العموم أيضاً^(٩) - مهمة لأنها تصنّف من البداية كتاب الكون، ووحيه، ونظاميه المختلفين، والطريقة التي يجب دراستها أو التفاعل معها. وكما عبّر الشاطبي بوضوح في ما يتعلق بالقرآن (بمبادئه التأسيسية التي نزلت في مكة، ثم تطبيقها والالتزام بها ببساطة في السياق الخاص بالمدينة المنورة)، يمكن للمرء القول إن كل ما نزل من أوائل الآيات في ما يتعلق بكتاب العالم، أي الوحي المخلوق، يوجّه الضمير نحو نظام يؤثر في الناس، وهو آية تدل على وجود الخالق. بغرس الناس ما تقدم في قلوبهم وتحليلها بعقولهم، يكتشفون أن غايات الكون المخلوق قريبة من آمالهم بقدر قرب نظام «الطيب والمريح» لهم ولمستقبلهم (من حيث إن الحلال يناظر ما هو مسرّ بطبيعته ونافع لهم). وبالتالي لا يوجد إحساس بالذنب، وإنما علاقة قوامها الضمير والمسؤولية: التعرف إلى ما هو طيب، والتعبير عن الشكر، والعمل بناء على ذلك بشكل راسخ. ومن أول الآيات التي نزلت في مكة إلى آخر الآيات التي نزلت في المدينة (سورة المائدة)، يقدم الكون نفسه ككتاب يُظهر آياته، وكحيز يرحب بثقة وكرم وانسجام. ويتعين على البشرية محاولة الالتزام، من خلال أخلاقيات أعمالهم في العالم، بما تلقوه بحكم أنهم في هذا العالم. ولذلك يجب للمرء أن يتصرف بإخلاص وألا ينسى الشكر على النعم. قال تعالى: ﴿فكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نعمةَ اللَّهِ إِنَّ كُتُوبَكُمْ إِنبَاءُ تَعْبُدُونَ﴾^(١٠).

تحكي هذه النظرة إلى العالم وهذا الشكر المستمر من جانب الضمير في النهاية كل شيء عن الوحي، هذا الكتاب الأول، ثم ينير الوحي الثاني ويكشف بمزيد من الوضوح ويردد الصدى للتذكير بمعاني الآيات والغايات.

ثانياً: الثابت والمتغير

رأينا أن الكون الأشبه ما يكون بالوحي المكتوب، بحاجة إلى أن يتم التعاطي معه بعيون وفكر القلب والعقل. ومن المهم أن نتذكر أننا في نظام رسالة ظهرت ونزلت على ضمير المؤمن الذي يُطلب منه السعي للتعرف إلى الله الواحد، والتقرب منه، وكذلك فهم مراده والسعي الدؤوب للالتزام به. وهذه الرسالة التي تخاطب القلب تلتقي مع البحث الطبيعي الشامل عن معنى

(٩) انظر: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), chap. 2.

(١٠) القرآن الكريم، «سورة النحل»، الآية ١١٤.

واضح بالنسبة إلى البشر إلى حدّ أن القرآن يصفه بالفطرة^(١١): إنه هذا الشيء الطبيعي الذي يتوق إلى السمو، بما يتجاوز الذات، سواء الداخلي أم الميتافيزيقي، والذي يعبر عنه بالسؤال بكلمة «لماذا». إن النص المنزّل يرّد على هذا السؤال الإنساني ويرحّب به - هذه الحاجة الماسّة إلى المعنى - وبالتالي يحرر عقل الإنسان ويطلبه بالسعي، والملاحظة، والتحليل، والتفسير والفهم. إن الوحي المكتوب يدعو العقل إلى البحث أيضاً في سائر مصادره الفكرية، وإلى دراسة الوحي البادي أمام عينيه، وإلى دراسة الكون الذي يكشف أسراره وحقائقه، ويؤكد جوهر الرسالة. وسيردد الوحيان صدى بعضهما وسيكشف أحدهما عن الآخر من خلال اتحاد هذين الأفقين: في صميم هذه المقاربة الواثقة، تناظر أسئلة «كيف» أسئلة «لماذا»، ويؤكد العقل صحة الإيمان. وكما قلتُ في موضع آخر في الرد على صيغة باسكال، «للقلب عقول لا يعرف عنها العقل شيئاً»: هنا، للقلب عقول سيتعرف إليها العقل^(١٢).

هذه المناقشة التي تقدمت ليست مقارنة منطقية عن بُعد، حيث الأهداف المفترضة للعالم تؤكد في وقت لاحق وجود مقاصد إلهية. فالكتاب المنزّل لا يخنق العقل ولا يوجّهه، وهو يحرره في صميم الكون: العالم يتكلم بنفسه، وبشكل مستقل، ومهمة عقل الإنسان هي فهم لغته، ومفرداته، ودلالات ألفاظه، ونحوه، ونظامه. إن الوحي المكتوب ليس كتاباً علمياً، لكنه يحثّ عقل الإنسان على استعمال كل مقدراته النقدية والتحليلية والعلمية في طلب العلم. ولا يوجد شيء غائب في القرآن مثل الخوف أو رفض العلم، سواء الديني أم الدنيوي، وهذا ما شعر به الفقهاء أو العلماء الأوائل وفهموه تماماً عندما انخرطوا في ميادين العلم (من الفلسفة إلى العلوم الدقيقة والتجريبية)، وهم على ثقة بأن تلك الحرية المطلقة المعطاة لعقولهم في تلك الميادين لا تحدّها مقتضيات الإيمان وجوهره. إن النص المنزّل لا يعيق عقل الإنسان، بل العكس هو الصحيح، إذ إنه يفتح آفاقاً متنوعة ومتعددة الأبعاد للتفكير المنطقي النشط والمستقل. صحيح أنه يمكن تصور مستويات عدة للخطاب في النص تشير إما إلى النظام الطبيعي أو إلى خصوصيات المجتمعات الإنسانية، لكنه يطالب عقل الإنسان دائماً بالمراقبة والفهم. ولذلك فهو يُبرز ذلك في

Ramadan, Ibid., chap. 1.

(١١) للاطلاع على تأملات مفصلة بشأن الفطرة، انظر:

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

نظام الكون وفي نظام النص المنزّل، فنجد أن بعض القوانين شامل وقطعي، والبعض الآخر سياقي ومتغير ومتأثر بالتاريخ: هنا أيضاً، يردد كل من النظامين صدى الآخر. وكما رأينا، أشار القرآن في مرحلة مبكرة جداً إلى النظام الطبيعي، بدءاً بما هو بارز مباشرة أمام عيون المؤمنين، مثل السماء والأرض والشمس والقمر والنجوم والأشجار والمياه والينابيع والخضار والصحراء والدواب وما إلى ذلك. ولذلك، يُطلب من العقل مراقبة هذه العناصر ودراستها، والتنبيه أيضاً إلى وجود بعض القوانين الطبيعية النهائية والشاملة: من ذلك أن الله تعالى يقول: ﴿الشمس والقمر بحُساب﴾، ويشار إلينا إلى أن كليهما ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، ويقول أيضاً: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^(١٣).

تحت الأديان السماوية عقل الإنسان على فهم ودراسة الطبيعة ونظامها. إذا كان الكون في نظر القلب مليئاً بالآيات، سيكون اطلاع العقل عليها ممكناً فقط بعد أن يلاحظ النظام، ويدرس تعقيداته واتساقه. وهناك عدد كبير من الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا النظام الطبيعي وتدعو عقل الإنسان إلى النظر والتفكير. وعلى سبيل المثال، بعد الربط بين أصل الحياة والماء، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كلَّ شيءٍ حيٍّ﴾، يذكر الوحي عقل الإنسان بالحقيقة الكونية للموت. قال تعالى: ﴿كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت﴾^(١٤). وبتوسيع الأفق بحيث يتجاوز زمنيته، يتعين أن تمكّن مراقبة الكون الإنسان من استيعاب قوانين الكون ودوراته. ولذلك، فإن التقاء مياه الأمطار بالأرض يوجد التنوع ويحمي الحياة. قال الله تعالى: ﴿وفي الأرضِ قطعٌ متجاوراتٌ وجنّاتٌ من أعنابٍ وزرُّوعٍ ونخيلٍ صنوانٍ وغيرِ صنوانٍ يُسقى بماءٍ واحدٍ ونُفضَلُ بعضها على بعضٍ في الأكلِ إنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يعقلون﴾^(١٥).

وهذه الماء نفسها تنمي الخضروات المتنوعة الغنية التي تضمن بقاء الكائنات الحيّة. قال تعالى: ﴿أولم يروا أنّنا نسوقُ الماءَ إلى الأرضِ الجُرُزِ فنُخرِجُ بهِ زرعاً تأكلُ منه أُنعامهم وأنفسُهم أفلا يُبصرون﴾^(١٦).

(١٣) القرآن الكريم: «سورة الرحمن»، الآية ٥؛ «سورة الأنبياء»، الآية ٣٣، و«سورة يس»، الآية ٤٠.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء»، الآيات ٣٠، و٣٥ على التوالي.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الرعد»، الآية ٤.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة السجدة»، الآية ٢٧.

على أنه يجب على عقل الإنسان أن يراقب ويتنبه إلى المبدأ الكوني - البيولوجي والفيزيائي والتاريخي - إلى الدورات من خلال تعاقب الليل والنهار، الذي تقدمت الإشارة إليه، والموت والحياة، والجفاف والمطر. باستنهاض ضمير الإنسان من خلال فكر أبناء الصحراء أولاً، يعود الوحي بشكل متكرر إلى صورة الدورة تلك من خلال صورة الأرض الميتة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ﴾^(١٧).

إن الأشياء التي يمكن للبشر مراقبتها من حولهم في القوانين الطبيعية والكونية تتأكد بذواتهم وداخل المجموعات البشرية من حولهم. ولذلك، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ﴾^(١٨).

وإلى جانب وضع الإنسان الثابت والشائع الذي تعكسه مراحل الحياة والموت الذي سيدوقه كل إنسان، يجب على المرء ملاحظة تنوع المخلوقات والأشكال - كأحد قوانين الطبيعة. قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَأَنَامِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾^(١٩).

تصور هذه الألوان واللغات شيئاً عن مصير الناس في صفاتهم وخصائصهم. فعلى الرغم من أن سائر البشر جاءوا من مصدر واحد، من ذكر وأنثى، فقد جعلهم الله ﴿شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾^(٢٠)، ويتعين بالتالي التعامل مع هذا النوع وهذه الاختلافات. وهذا يناظر قانوناً قطعياً، مثل التنوع في الخضار الذي تقدمت الإشارة إليه.

وكما هو واضح، يطلب الوحي المكتوب من ضمير الإنسان مراقبة الكون من حوله بدقة، ويدعوه إلى التفكير في قوانينه الطبيعية والكونية. وبالتالي، في حين أن النص المكتوب يحوي آيات تشير بوضوح وبصراحة إلى المبادئ القطعية (العقيدة والعبادات على سبيل الذكر لا الحصر)، يُظهر الكون للمراقب أيضاً قوانينه الطبيعية والكونية (السنن الكونية) التي لا تقل وضوحاً وصراحة وقطعية. ويمكن للمرء باستخدام لغة الاختصاصيين في النصوص

(١٧) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٣٩.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة غافر»، الآية ٦٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة الروم»، الآية ٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

القول إنها قطعية، وواضحة ونهائية ولا تتيح مجالاً واسعاً لتفسير جوهرها^(٢١). وعلى هذا المستوى الأول، يردد ويعكس الوحيان بعضهما: للكون، كما للنص، مبادئه وسننه وقواعده. ويتعين على عقل الإنسان أن يراقب هذه المبادئ والسنن ويستنبط منطقتها وفئات نظامها لأخذها بالاعتبار في كل من مقاربتة المنطقية في تعاطيه مع الطبيعة وفي إدارته للمجتمعات.

يوجد في كتاب العالم مستوى آخر للخطاب لا يهتم بالقوانين الطبيعية وإنما بتنوع الحقائق الإنسانية وتغيرها على مرّ التاريخ. لقد قرأنا للتو آيات قرآنية تشير إلى التنوع في الألوان واللغات والشعوب والمجتمعات. ومبدأ الاختلاف الطبيعي هذا يكتمل بمبدأ تنوع الأديان والمعتقدات. قال الله: ﴿... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢٢).

إن لهذا الهدف الذي شاءه الخالق عواقب فورية على الموقف الذي يتعين على البشرية تبنيته، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٢٣).

في ما عدا مبدأ التسامح المطروح كخيار متاح للبشرية، يقتضي مبدأ التنوع، المتحقق سلفاً، من ضمير الإنسان احترام النظام الطبيعي بالطلب من الإنسان التعايش مع الاختلافات والتعاطي معها بذكاء حاد. وهذا يتأكد بالمبدأ الأساسي المنصوص عليه كقانون عام سام وشامل والذي يقوم على احترام حرّية المعتقد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٢٤).

إن الوحي المكتوب مليء بالقصص التي تتحدث عن المجتمعات الإنسانية التي تباينت في ثقافاتهما، وعاداتهما، ومساكنها، ونظمها الاجتماعية والسياسية، وكذلك في معتقداتها. ولو عرضنا تاريخ البشرية، نجد أن تاريخ

(٢١) يمكن أن توحى هذه الآيات (سواء أكانت آيات جلية أم مبادئ طبيعية أساسية) في حدّ ذاتها دائماً بتفسير أوسع بالنسبة إلى بيئتها: الاجتماعية والإنسانية في الحالة الأولى، والمادية في الحالة الأخيرة كما تعلمنا نظرية النسبية أو الفيزياء الكميّة اليوم.

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٤٨.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة يونس»، الآية ٩٩. الفعل «تُكْرَهُ» المستخدم هنا مشتق من «كْرِهَ» والأمر نفسه بالنسبة إلى كلمة «إكراه» الواردة في الآية التالية (الهامش التالي) والتي ترسي مبدأ الحرّية الدينية.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٦.

الرسالات يسלט الضوء على حقيقة التنوع والاستمرار ثنائية الحدّين. فهناك شعوب تعبد الأجرام السماوية، وهناك شعوب تعبد الأصنام، وهناك شعوب تحفر مساكنها في الصخور، وشعوب تعيش في خيام مؤقتة، وشعوب رحّل، وشعوب مستقرة. وهناك شعوب تولّى أمرها ملكة (تحكم بالشورى) في حين تميل شعوب أخرى إلى تبني الحكم القاسي للملك الإله (بفرض سلطته الوحشية والتعسفية). إن التنوع حاضر في كل مكان داخل المجتمعات الإنسانية، وتحليل السياقات الإنسانية والاجتماعية يقتضي في الأغلب فهم معاني التعاليم التي تنقلها القصص المتنوعة.

إننا هنا في مملكة الحقائق الثقافية والاجتماعية والسياسية المؤقتة والتي تناظر الخيارات المتعددة للمجتمعات الإنسانية ولا تبقى ثابتة أو قطعية أبد الدهر. والقاعدة هنا هي أنه لا يوجد قاعدة وحيدة، ولا قانون طبيعي واحد يقوم المصائر التاريخية، أو النظم الثقافية، أو الأنسجة الاجتماعية، أو النفسية الجماعية للمجتمعات الإنسانية. والأمر عائد إلى المراقب في محاولة استنباط خصوصيات كل مجتمع أو كل شعب، وإرساء علاقات بين السياقات التاريخية والخيارات الإنسانية، ثم تحليل السلوكيات وتفسيرها على ضوء تلك العناصر المختلفة. والغاية هي استيعاب الأسس التي بنت عليها تلك المجتمعات نفسها وشرح ممارساتها اليومية. وهذا جزء من عالم العلوم الإنسانية التي تسعى، من العلوم الاجتماعية والسياسية إلى النفسية الفردية والاجتماعية، إلى دراسة التنوع الإنساني، وإلى الاستدلال على الثوابت المحتملة، إن وُجدت، والمبادئ المشتركة التي تشكل الأساس للتباين الطبيعي الواضح للسلوك الإنساني. ونحن نصادف في عالم دراسة الوحي المكتوب بعض الآيات التكهنية والقابلة للتفسير، أو ما يُعرف بالنصوص الظنّية. والكون، كما الكتاب المنزل، مليء بالحقائق، الآيات، التي تضع نفسها أمام التفسيرات البشرية: على العكس من القوانين الطبيعية، ومبادئ الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء، الشيء الذي يتعين على البشر دراسته هنا هو العناصر التي تتباين وتتغير في صميم الثقافات والمجتمعات، ويتعين عليهم السعي إلى الفهم وإعطاء معنى وتوجّه متماسك لطريقة التعامل مع تلك الحقائق.

يطرح الكتاب المنزل بعض المبادئ الأساسية التي يجب الاستدلال بها في سياق دراسة العلوم الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، يوجد بكل تأكيد

ثوابت عندما يراقب المرء مواقف الأغنياء وأصحاب السلطة عندما يواجهون أخطاراً تهدد امتيازاتهم، ويلاحظ بالعكس ثوابت عندما يراقب الناس الفقراء الذين يكافحون لكي ينالوا حرّيتهم الاجتماعية والسياسية. الرابط الأساسي بين الأعراف الثابتة، والخوف مما هو غريب وجديد من ناحية، والعلاقة بالسلطة من ناحية أخرى، هو ثابت آخر موجود في كل من القصص المذكورة في الكتاب المنزل والتي تصف رد فعل السلطات والسكان على أولئك الذين بدأ أنه يهددون النظام القديم، قال الله تعالى: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٢٥).

يمكن للمرء بالتالي تحديد عدد كبير من هذه الثوابت التي ترسي في النهاية المبادئ التي تحكم عمل الإنسان على مرّ التاريخ وتحدد بالتأكيد طابعه الدوري على اعتبار أن الأمر يحصل دائماً مهما اختلفت الفترات. يتعين على مراقب و«قارئ» كتاب العالم أن يدرس تلك الحقائق ويفسرها ويبدل قصارى جهده لوضع قوانين وقواعد لسلوك الأفراد والمجتمعات الإنسانية القابل للمراقبة. وهذا ما يشير إليه الوحي عندما يتكلم عن «سنة الله» في التعبير عن ثوابت التاريخ التي تتكرر وتتحقق في مختلف العصور والسياقات ولذلك تشكل مبادئ يمكن استنتاجها أو الاستدلال بها بحسب الظروف. قال الله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(٢٦).

خلف هذا التنوع الظاهر، إن لم يكن فوضى، في الشؤون الإنسانية، يوجد ثوابت ومبادئ قطعية تتيح، في المبدأ، تأسيس شبكة قراءة، ومنهجية وفتات تفسيرية للعالم. ويجيب التاريخ الإنساني بما يتجاوز تصوراتنا عن منطق داخلي، وهو ما تكلم عليه ابن خلدون في مقدمته عندما تطرّق إلى مبدأ المراحل والدورات في الحضارات. ويكرر القرآن الكريم الإشارة إلى حقيقة بروز أنماط متشابهة خلف افتقار التاريخ الظاهري للمنطق والانسجام الذي يبدو أنه يتجاوز نطاق مقارنة علمية. قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾^(٢٧). إن مهمة العقل البشري هي قراءة حقيقة العالم، واستيعاب معناه والعودة إلى قواعده. قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة يونس»، الآية ٧٨.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٦٢. وقرأ بعضاً من أوضح الآيات في هذا الخصوص: «سورة فاطر»، الآية ٤٣؛ «سورة الفتح»، الآية ٢٣، و«سورة الروم»، الآية ٣٠.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٤٠.

قَبْلَكُمْ سُنُّ فَسِروا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ ﴿٢٨﴾.

يتبع هذا الاستلالُ بدقة المنطق نفسه الذي تبعه الأصوليون، من الشافعي إلى الشاطبي بشأن إقامة روابط بين النصوص والسياقات المعبرة، وعلى نطاق أوسع، البيئات الاجتماعية والإنسانية: إنه البحث عن العلة، وعن المبدأ التفسيري للملاحظة، وآية كلها معان. وهذا كله يردد صدى البحوث التي أُجريت في العلوم الإنسانية عن مراقبة الثوابت في سلوك الناس والمجتمعات. وهذا هو بالطبع نظام الظنّيات، نظام الآيات والحقائق التي لا تشير إلى العلوم الدقيقة، وهي ماثلة أمام عقل الإنسان الذي يتعين عليه مراقبتها وتحليلها وإيجاد علاقات ذات معنى واستنباط قوانين خاصة والطابع الثابت لمبادئ معيّنة.

يمكن للمرء بالتالي أن يجد في الكون عناصر قطعية تتجاوز العناصر المتغيرة (القوانين الطبيعية والمبادئ الفيزيائية - السنن الكونية) فضلاً عن عناصر قطعية تقع في جوهر التغيير (ثوابت التغيير - سنن الله)، كما إن هناك قواعد قطعية عبر التاريخ ضمن النص المنزل (العقيدة والممارسة) وعللاً ثابتة (يمكن الاستدلال بها) خلف النطاق الذي توافره الظنّيات: يتطلب الوحيان من العقل التمييز بين تلك الفئتين والقيام بعمل تحليلي مهم في كل من الناحيتين، لحيازة فهم مناسب على الخصوص لكل من الكون ونظامه والبشر وتنوعهم في المكان والزمان.

القرآن ليس المرجع النصي الأساسي الوحيد في دراسة القابلية للتغيير. وكما رأينا، يعالج القرآن في الأساس المبادئ العامة، في حين يجري التشديد كثيراً في السنة النبوية على تنوع الثقافات والأعراف والحقائق الاجتماعية في مختلف الأزمنة والأمكنة. وكما أشار عامة العلماء، من خلال تلك النصوص يتجسد تطبيق القواعد العامة بالتفصيل. وفي هذا الصدد، تحتل السيرة النبوية أهمية بارزة. ففي الحقائق المختلفة التي سادت في كل من مكة والمدينة، بقيت المبادئ والشعائر الإسلامية على حالها، لكن العلاقة بالثقافة المحيطة، والأعراف المحلية والممارسات الاجتماعية تغيرت^(٢٩). وهناك العديد من

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١٣٧.

(٢٩) انظر: Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), chap. 8.

الأحاديث النبوية التي تشير صراحة أو ضمناً إلى الاختلافات الثقافية بين المدينتين وهو ما أوجب على الأصوليين فضلاً عن الفقهاء أن يأخذوا بالاعتبار مصالح الناس والعرف عند استخدام القياس، وبشكل أوسع، عند استخدام الاستحسان. فالانتقال من مجتمع تجاري إلى مجتمع يغلب عليه الزراعة، ومن حيّز عام كانت النساء شبه غائبات فيه إلى عالم ثقافي تمتعت فيه بمنزلة مرموقة، إلى جانب المواقف شديدة الاختلاف من الشهرة والفن والجمال كان له أثر كبير في فهم كل من المبادئ الدينية الثابتة والحقائق الاجتماعية المتغيرة. فقد شدد النبي على المزية الثقافية الخاصة بسكان المدينة (الأنصار) عندما قال لزوجته عائشة في أثناء الاحتفال بعرس: «يا عائشة ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو». كما أنكحت عائشة ذات قرابة لها من الأنصار فجاء النبي وقال: «أهديتُم الفئاة؟ قالوا نعم. قال أرسلتُم معها من يُعني؟ قالت لا. فقال: «إن الأنصار قومٌ فيهم غزلٌ». وكذلك عندما قالت عائشة، «يَعْمُ النساءُ نساء الأنصار لم يمنعهن الحياءُ أن يتفقهن في الدين»^(٣٠). يشير كل ما تقدم إلى أنه يتعين أن يكون تطبيق الأحكام مقروناً بعملية تحليل ومراقبة واستدلال بشأن المجتمع الطارئ والحقائق الثقافية. بالانطلاق من هذه الدراسة، ومن العمل بناء على الحقائق الملموسة والظاهرة وصولاً إلى الأحكام التي تقف خلفها، يمكن إرساء منهجية متماسكة للتعامل مع الحقيقة الإنسانية وإدارة الأسئلة التي يطرحها مجتمع معين في وقت معين من التاريخ^(٣١). وهذا أيضاً الانشغال المنهجي الذي صادفناه مع العلماء في تعاطيهم مع النصوص.

لكي يكون بحثنا شاملاً، من المهم أن نستحضر في ختام هذا التحليل بُعداً آخر ألمحتُ إليه سابقاً من دون الإصرار على التعاليم التي استنبط منها.

(٣٠) رواه البخاري، ورواه ابن ماجه، ورواه مسلم.

(٣١) يمكن الإشارة إلى أوضاع أخرى مثل الحالات المتكررة التي شدد فيها رسول الله (ﷺ) على منزلته كإنسان لا يملك سلطة مطلقة على سائر أعمال البشر، وبخاصة عندما تتعلق بعلم دنيوي. ولذلك، يمكن المرء تذكر الحادثة التي حصلت بعد وقت قصير من وصول الرسول الكريم إلى المدينة المنورة، وهي «أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بقوم يلحقون فقال لو لم تفعلوا لصلح. قال فخرج شيباً فمر بهم فقال ما لنخلكم؟ قالوا قلت كذا وكذا. قال أنتم أعلم بأمر دنياكم» (رواه البخاري ومسلم عن رافع وعن أنس). كما ذكر العديد من الحالات المشابهة وهي تُلقي الضوء على المنزلة الخاصة للنبي الكريم: فعلى الرغم من كونه المستأمن على الوحي وأنه المرجع في المسائل الدينية، فهو يبقى إنساناً غير معصوم في سائر الميادين الأخرى عدا التبليغ عن الدعوة.

إن حقيقة كون الكتابان، أو الوحيان، يخاطبان كلاً من العقل والقلب تحليل ضرورية، يتجاوز عملية المراقبة فحسب، واستدلال يتيح فهم الكتاب والكون. إن ما يهتم بالنسبة إلى ضمير المؤمن ليس فهم الحقائق وحسب - على الرغم من أنها بحد ذاتها ضرورية - بل وفهم مقاصد نظام العالم وجوهر الرسالة الموحى بها ومعناها ونهايتها حيث يلتقي الوحيان في النهاية. ولذلك، يتعين أن يتحد تأمل القلب والروح مع تأمل العقل. وهذا ما يحدث عليه القرآن البشر الذين يتلقونه، قال تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾^(٣٢). وقال أيضاً: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾^(٣٣). إن هذا التأمل الروحي والعقلي في الوحي بمثابة دعوة إلى الاعتراف بوجود الله، وصدق الرسالة ومصير البشر. وهذه النظرة نفسها، والتأمل ذاته مثال أخلاقي بالنسبة إلى الناس عن كتاب العالم عندما تلتقي أمانة الدين بآيات الطبيعة. قال تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها﴾^(٣٤).

كما يلتقي الوحيان على نحو أكثر وضوحاً من خلال التأمل في الجبال التي ستتأثر قطعاً صغيرة أمام القوة الروحية للرسالة. قال تعالى: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله﴾^(٣٥).

يعكس النظامان بعضهما عند دراسة القوانين والمبادئ القطعية والمتغيرة، ويتوحدان ويتآلفان على مستوى جوهر ومعنى الخلق والحياة. هنا، يجد ضمير المؤمن شريعة، وهدى، ومعنى الحرية وبالتالي المصير المسؤول. يتعين على المرء استخدام كل مقدراته العقلية، والوصول إلى منبع المصادر الروحية للقلب، وتذكر أن العقل بحاجة إلى القلب بقدر ما إن القلب بحاجة إلى العقل وأنه يمكن تحقيق قدر أكبر من التوفيق بين النظامين بتأمل فكري عميق يستوعب المعاني ويصل إلى الأعالي. وهذه المرحلة النهائية في المقاربة المرآوية ضرورية بالطبع في نظام الإيمان في حين أنها تبقى غائبة في مقاربة علمية عقلانية محضة في بعض الأحيان، أي إن النظامين ليسا متعارضين، وإنما يكمل أحدهما الآخر ويعطيه معناه ويحسن مسار المعرفة بالتوفيق بين

(٣٢) القرآن الكريم، «سورة النساء»، الآية ٨٢.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة محمد»، الآية ٢٤.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٧٢.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآية ٢١.

أسئلة «لماذا» وأسئلة «كيف»، وبالتالي ينير العقل ويفرح القلب. على أن هذا الاتحاد، وهذه الروحانية ليست خالية من التعاليم التي تحدد بالطبع طبيعة المسؤولية البشرية وأهميتها أمام القوانين المستنبطة من الوحيين - التي يتميز بعضها بأنه قطعي (واضح ونهائي) في حين أن البعض الآخر ظني (قابل للتفسير) - اللذين يتعين على المرء أن يجاهد للبقاء متمسكاً بهما. ولما كانت المحافظة على المعنى ضرورية للغاية، ولما كان احترام الغايات حقيقة ملحة، فذلك يعني التأمل في أوامر الكتاب وحماية نظام الكون. من الطبيعي أن يُسقط الضمير الأخلاقي نفسه على علوم الطبيعة، وهذه هي التعاليم الأساسية التي تعبر عنها الصيغة الموجزة لحديث النبي، لكن المليئة بالمعاني: «تَحَفَّظُوا مِنْ الْأَرْضِ فَإِنَّهَا أُمُّكُمْ»، ووصفه للطبيعة المطهرة للأرض عندما قال: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»^(٣٦). ويرجع التقاء الحقيقة الدنيوية مع الحقيقة الأخروية لأن الرسالة تمزج ما هو روحي وما هو طبيعي وبالتالي تستلزم إيجاد انسجام بين الأخلاق التي توجه والعقل الذي يصف.

(٣٦) الحديث رواه الطبراني؛ الحديث رواه البخاري.

الفصل الثامن

الواقع باعتباره مصدراً فقهياً

رأينا في القسم الثاني أن الأصوليين فضلاً عن الفقهاء ركزوا بالبداية على مجموعة النصوص المتاحة، وشرعوا في تحديد مصطلحات المصادر، وقراءة واستنباط المنهجيات، وتصنيف المقاربات، والتوصل إلى مجموعة مبادئ أساسية وإرشادات عامة وقواعد تسمح بتوسيع الفقه مع توافر إطار عمل واضح وبعض الانسجام. وفي كل مرحلة، وفي كل المجالات المحددة بسياق توسيعاتهم النظرية، تم الرجوع إلى السياقات الإنسانية والاجتماعية (الواقع) باعتباره مرجعاً أساسياً وبعدها لا مفرّ منه وواجب أخذه بالاعتبار عند تطبيق القانون. يبقى أن نشير إلى أنه في حال العلماء المتخصصين في النصوص، خدم الواقع أساساً في إلقاء ضوء إضافي وعمل كعون - أو أداة في بعض الأحيان - في فهم النصوص الأساسية التي تظل المصادر الفقهية الوحيدة. ولم يسبق أن اعتُبر الكون والوحي المنزل بحدّ ذاته مصدراً مستقلاً للفقه وتوسيعه.

أصبح مستحيلاً اليوم الاعتماد على المعرفة بالسياقات التي راعاها علماء النصوص لأن المعرفة العملية نمت بشكل كبير بحيث لم يعد الإمام بها واستيعابها أمراً ممكناً من دون دراسة عالية التخصص في مجال واحد ومحدد من مجالات العلوم الدقيقة أو التجريبية أو الاجتماعية. فهل يمكن أن يبقى الرجوع إلى الواقع الإنساني والاجتماعي - الذي تضخمت المعارف المتعلقة به بشكل هائل - ثانوياً إلى هذا الحد؟ وهل يتعين أن تتوسع الفجوة بين نظامي المعرفة والنصوص والسياقات؟ رأينا أن هذا الوضع يفرض على الفقهاء المسلمين المعاصرين وضعية انفعالية وحمائية مجردة: فلمّا لم يعد

باستطاعتهم الإلمام بمجالات الخبرات التخصصية التي تفسر حقوق العالم، استحال عليهم النظر إلى الأمام، أو تخيل ما هو حقيقي، أو حتى توجيه تطوره الحالي أو المستقبلي. فلم يعد يكفي ببساطة مواكبة التطور والبقاء خلفه بخطوة على صعيد الإلمام بالمعارف لأن ذلك لا يتيح إمكانية إلا التكيف المستمر مع الحقائق الجديدة التي تفرض نفسها لأنها تتجاوز بالبدهة المعرفة التي حصلها علماء النصوص.

وحتى في هذه الحالة، يدرك المرء عند الرجوع إلى المصادر النصية ذاتها أنها تعطي صورة أخرى للكون وتضفي عليه وضعية أخرى. يوجد مبادئ عامة وشاملة بالطبع - كما ذكرت في الفصل السابق - لم تحظ بالكثير من التوسيع المفصل، لكن هذا يؤيد ما أشار إليه كافة الأصوليين عندما سعوا لفهم طبيعة التعاليم القرآنية. وسواء أكان الوحي المكتوب يشير إلى نفسه أم إلى الكون أم إلى قواعد سلوكية، نجد أنه يضع مبادئ عامة دائماً، بمعنى أنه يهيئ إطار عمل ابتدائياً، ويحدد الأهداف العالمية السامية ويبين الشريعة في مختلف العصور. على أن كل ما في القرآن يشير إلى أنه يجب النظر إلى الوحي المنزل، وهو كتاب العالم، بالقدر نفسه من الأهمية، وبالقدر نفسه من العمق الروحي، وبالقدر نفسه من الشمولية التحليلية والمنطقية بقدر ما يتطلب التعامل مع المصادر النصية. ولذلك، يتعين عليّ، عبر الرجوع بالتدرج إلى ما سبق أن ذكرته عن الطبيعة، الاستطراد لإنتاج العمل التحليلي نفسه والمصطلحات وتصنيف مراتب الكون والواقع الإنساني والاجتماعي كما حصل في التعامل مع النصوص. يتعين النظر إلى الكون كما لو أنه وحي بحد ذاته - يصور القوانين الكونية والمبادئ الثابتة والقواعد المحددة، والنواحي غير المحددة - وكمصدر مستقل وشامل للتوسع الفقهي. وهذا ما سأحاول القيام به في الفصول القادمة لإتاحة سبل تقييم معنى مثل هذه العبارة ونتائجها (إذا مضيت في هذا الأمر حتى نهايته المنطقية). ولذلك، يتعين عليّ التوقف للتمعن في المصطلحات ونظام المعرفة المرتبطة بالواقع.

أولاً: القراءات المطابقة: التصنيف الهرمية

على ضوء ما تكلمنا عنه في الفصل السابق، يمكنني التوسع بتصنيف للمعرفة التي لها صلة بفهم العالم. على أنه يمكن بسرعة إدراك أن المصطلحات المطروحة تناظر - من دون الخوض بالنقاشات المربكة في

الأغلب حول «المصطلحات المعرفية» - ما نعرفه في ميادين العلوم المعاصرة مع تمييز ابتدائي بين العلوم التجريبية (العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية) والعلوم المنطقية والعلوم الأساسية (الرياضيات، المنطق... إلخ). ويؤكد ما ذكرته في الفصل السابق، عن مستويات التعبير المختلفة في ما يختص بكتاب العالم وقواعده، ذلك بشكل طبيعي. ولا يكمن الشيء الذي يعيننا في أصالة الأصناف المقترحة، ولكن في تصنيف القواعد المستنبطة في كل ميادين المعرفة العلمية.

قبل دراسة مصطلحات ميادين المعرفة تلك، من المهم أن نتذكر في هذه المرحلة مبدأً سبقاً كشفت عنه النصوص بشأن كيفية مقارنة الكون، ونظامه وتنوعه. فكما أن الغاية الأساسية والسامية للوحي بالإجمال هي الدعوة إلى ما هو صالح ونافع للبشر (وبالتالي حمايتهم من كل ما يمكن أن يؤذيهم)، فالكون نفسه وقوانينه يقدمان كمنحة وحيث إيجابي للبشر، لإفادتهم، ورفاههم ورفع مستواهم الفكري والمادي. قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ. وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾^(١).

تحتل هذه النظرة الإيجابية الابتدائية، المصحوبة بدعوة الفكر الإنساني إلى تذكر أن يكون ممتناً، أهمية فائقة. فهي تؤثر في سائر نواحي المعرفة الإنسانية بالكون المخلوق: كون هو منحة و«آية» زاخرة بالمعاني، ويدعو خالق هذا الكون باستمرار «أولي الألباب» إلى مراقبته ودراسته وتحليله في سائر أبعاده. وكما قلت، يمكن للمعرفة المجموعة من خلال هذا الجهد أن تؤكد فقط - بمنطق النص القرآني - «معنى الآية»، وبالتالي لا يمكن أن تعرّض الإيمان للخطر. فالمعرفة «العلمية الصارمة» ليست أدنى منزلة من المعرفة «الدينية الصارمة» وحسب، بل وأصبحت معرفة ممتعة وإيجابية بتركيزها على كائن ليس أقل إيجابية ووداً وهو الطبيعة. فلا يوجد أساس لمخاوف بليز باسكال (Blaise Pascal) الذي رأى أنه من المناسب «الكتابة ضد أولئك الذين يتعمقون كثيراً بالعلوم»، أو لتأملات فردريك نيتشه الذي وصف العلوم بأنها مجموعة «ضد حصن الإيمان» بحكم تعريفها وطبيعتها. هنا، يظهر السعي إلى المعرفة

(١) القرآن الكريم، «سورة إبراهيم»، الآيتان ٣٢ - ٣٣.

العلمية ملازماً للإيمان، ويعتبر إيجابياً بذاته وأهدافه. وهذا ما يعبر عنه القرآن عندما يذكر أولاً نظام الطبيعة وألوانها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ. وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْوَانُهُ كَذَلِكَ..﴾^(٢)، ثم تمضي الآية فتقول: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٣).

الإشارة إلى العلماء هنا عامة، وتشمل كل من يملك شيئاً من المعرفة سواء أكانت معرفة بالكون أم بالنص. ومن المهم قبل أن نعالج مصطلحات العلوم ونصنفها وفقاً للأبواب الفقهية، دراسة الضوء الإيجابي الذي تنظر من خلاله المصادر النصية، وبالتالي ضمير المؤمن، إلى هذه الكائنات لدى دخول دنيا العلوم المستقلة بذاتها.

وكما مرّ معنا، المستوى الأول هو مستوى علوم الطبيعة التي تهدف إلى دراسة ظواهر الكون. هنا، يجب مراقبة الكون لفهم قوانينه وكيفية عمله. إن العديد من القوانين المستنبطة، أو المبادئ المحددة، قطعي وشامل ويفرض نفسه على الناس في كل زمان ومكان. في الحقيقة، لن يتم التأكد من الطابع الشمولي والقطعي لبعض من تلك المبادئ بشكل مطلق أبداً (وهو الأمر الذي تُظهره المكتشفات الحديثة ونظرية النسبية أو الفيزياء الكمية بشكل أساسي)، وهو مرتبط بالتفاعل القائم بين الظواهر المختلفة. لكن يبقى هناك العديد من القوانين والقواعد التي تم التأكد من أنها كونية (أي إنها قوانين طبيعية كونية) وقطعية. في نظام العالم الذي يعكس شروط القواعد القطعية التي وضعها علماء النصوص، توصف هذه القواعد بأنها قطعية كونها تفرض نفسها بوضوح وبشكل نهائي على العقل البشري، وتنتمي إلى السنن الكونية (قوانين الكون)، وأي عمل في العالم يفشل في أخذ هذه القواعد بالاعتبار، أو يفشل في احترامها، سيكون عملاً ضد نظام ومعنى الوحي المعروض الذي تفرض بعض مبادئه نفسها على العقل البشري. وفي سياق معالجة النصوص، يكون تحديد الضرورة القطعية التي لا يمكن إنكارها لمبدأ الصلاة (المستنبطة من المبادئ القطعية) مناظراً لتحديد قوانين المبادئ القطعية التي لا يمكن إنكارها

(٢) يمكن أن يرى المرء بوضوح هنا ورود كلمة «الله» ثم «إنا» والمراد تنزيه الله عن الصبغة الشخصية باستخدام الضمير المفرد المتكلم. يشار إلى كلمة الله في القرآن الكريم بكلمة «هو» أو «إنا». انظر أيضاً: المصدر نفسه، «سورة فاطر»، الآيات ٢٧ - ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة فاطر»، الآية ٢٨.

(مثل قانون الجاذبية) في نظام الطبيعة (المستنبط من المبادئ القطعية). ونتيجة ذلك، من المهم أن ندرس هذه القوانين ونعرفها، وأن نأخذها بالاعتبار في سائر الظروف. ولن يكون فهم الكتاب المنزل الذي يرمي إلى تقديم التوجيه الأخلاقي لأعمال البشرية على مر العصور واحترامه أمراً ممكناً إذا لم يتم الاعتراف بقوانين كتاب العالم واحترامها بالمثل.

تراقب العلوم التجريبية (الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا، وعلى نحو أعم، الاختصاصات الطبية المختلفة) الواقع وتبني علاقات عرضية وتستنبط وتستقرئ القوانين والقواعد المثبتة بالتجارب. بعض هذه القوانين ثابت وكوني وقطعي (مثل كيفية عمل جسم الإنسان)، في حين يبقى البعض الآخر متعلقاً بحالة المعرفة الإنسانية الحالية وهو عرضة للتطور أو التحول إلى قوانين أكثر دقة بمرور الزمن. لكن تبقى تلك القوانين والمبادئ المستنبطة والموضوعة من خلال القدرة المنطقية لدى البشر - بعد عملية طويلة من المراقبة والتجربة - والتي تفرض نفسها على العقل البشري قطعية وكونية. وبالتالي، فهي تنتمي من حيث تصنيفها إلى مرتبة القطعي (المبادئ الواضحة التي لا مجال لإنكارها) التي تقدمت الإشارة إليها. وبناء على ذلك، لا يوجد دلالة أخلاقية معينة متلازمة مع تلك القوانين والمبادئ في ما عدا الحاجة إلى أن نتذكر من البداية أن الغاية الأسمى للكون بأجمعه وقوانينه هي صالح البشرية ورفاهتها. ولذلك نجد أن ممارسة العلوم وأدوات هذه الممارسة ليست خاضعة بحد ذاتها، ولا بوصفها أدوات، لتصنيف أخلاقي معين. فهذا التصنيف حاضر من البداية، كما رأينا، في الغاية منه (سبب وجود الكون)، وكذلك في أهدافه (حيازة المعرفة، ومنح البشر حماية أفضل، وتقديم ما هو صالح لهم، والتأمل في الطبيعة... إلخ).

هذه الأشياء مختلفة إلى حد ما في سياق العلوم الإنسانية والاجتماعية (مثل الفلسفة والعلوم الإنسانية والسياسية وعلم النفس والتاريخ وعلم الأجناس وعلم الاقتصاد) التي لا تعتبر علوماً تجريبية دقيقة. هنا، تكون الظواهر متنوعة ومتذبذبة وخاضعة لتفسيرات متعددة ومتناقضة. عندما ندرس البشر في بيئتهم وزمانهم، لا نعود نتعامل مع الحقائق وإنما مع النوايا، ومع نفسية الفرد والجماعة، ومع نظم القيم المختلفة، ومع الثقافات التي لا تستجيب للقوانين الدقيقة ولا لمبدأ شامل ووحيد. في العلوم الاجتماعية، يتعين التمييز بين عمليتين تعكسان أيضاً ما سبق أن مرّ معنا في سياق التعامل مع المصادر النصية:

أولاً، يوجب على المتخصصين بالعلوم الإنسانية، في سياق دراساتهم للسلوكيات والمجتمعات، تطوير مقاربة استقرائية تمكّنهم من العمل انطلاقاً من الحقائق والأنماط الملحوظة في هذا الميدان أو في التاريخ وصولاً إلى تحديد مبدأ يبين وجود ثابت يفسر السلوك الفردي أو الجماعي. يمكن تفسير تنوع السلوكيات عبر سلسلة من المبادئ الثابتة التي يمكن تحديدها في مجتمع معيّن، أو يمكن أن تعمل، على نطاق أعمّ، عرضياً في كافة المجتمعات الإنسانية أياً تكن ثقافتها أو خصائصها. وينظر هذا النوع من قراءة الواقع القراءة الأخرى التي أجراها الفقهاء للنصوص الظنيّة حيث سعوا لاستنباط علة مؤثرة تقف خلف العبارة أو العبارات بطريقة استقرائية للتوصل إلى منطق وإلى تناغم في أصل ذلك التباين. وتحاول العلوم الاجتماعية فعل الشيء نفسه في مجال دراستها، وتسعى في سياق العملية لتحديد مبادئ شاملة (أو مبادئ عامة في حالة مجتمع معيّن) تفسر السلوك الإنساني. وهذه الشمولية محل نظر وقادت إلى مناقشات لا نهاية لها (حول الطابع العلمي أو غير العلمي للمكتشفات في الميادين المتنوعة للعلوم الاجتماعية)، لكن يبقى هناك بالطبع عدد من القوانين أو المبادئ التي تنظّم السلوك الإنساني والاجتماعي أو تفسره، ويتعين على المختصين أو المدافعين في المجتمعات المتنوعة أخذها بالاعتبار. ولذلك، تتطابق الثوابت في النماذج التشريعية المتنوعة، والعلاقات بالسلطة، والهيكل المسيطرة، والعلاقة بالسياسة، والسلوكيات التاريخية للأغنياء والفقراء، والتعبيرات الرمزية مع أنماط منطقية ومبادئ عرضية ربما يمكن التحقق منها وإن لم تكن دقيقة أو قطعية من الناحية العلمية. وتبقى القوانين التي تحكم تنوّع الظواهر فاعلة وشاملة، وهي شبيهة في هذا الخصوص بفئة النصوص القطعية في تصنيفها. ولا يمكن للمرء في العلوم الاجتماعية إنكار أو تجاهل وجود الثوابت التي تفسر أنماط السلوك الإنساني، حتى وإن كان هناك أيضاً هامشاً تفسيري واسع.

العملية الثانية ذات طبيعة مختلفة كونها تتألف من مراقبة وتحليل وفهم تنوع المجتمعات والثقافات، والنظم والقيم، في واقعيتها الفورية والتاريخية. فلا يوجد قانون يفرض نفسه مباشرة هنا، وميدان المراقبة مفتوح أمام التفسير العلمي أو الثقافي أو الوصف الجمالي أو حتى الأيديولوجي: لا يمكن للمرء اكتشاف قوانين طبيعية أساسية، ولا يوجد تناغم معيّن يقف خلف المادية التي لا مجال لإنكارها لتنوع البشر. هنا، يتعين على عقل الإنسان مراقبة وفهم

وتفسير، في غياب أي قاعدة راسخة سلفاً للقراءة وغارقة في التنوع المتعدد والمتناقض للمجتمعات الإنسانية بعصورها وثقافتها وذكرياتها وسلوكياتها. سيكون العقل الناقد مستقلاً في المعنى الأشد تزمناً لأنه يواجه أكثر الحقائق انفتاحاً وأكثرها عرضة للتخمين وأقلها قطعية. إن كتاب العالم والعلوم الاجتماعية الذي يتكشف هناك يفتح الأبواب أمام الظنيات التي تقتضي من العقل البشري ممارسة الاجتهاد بشكل دائم (المقاربة التحليلية المستقلة) لتحديد المبادئ العرضية الدائمة أو المتغيرة والعلاقات المتنوعة بالثقافات أو العادات، والإسقاطات الرمزية أو التخيلية وما شابه ذلك. وبالتالي يفتح مجال واسع لممارسة المنطق البشري، وهذا ليس أقل أهمية مما يحويه من علوم أقل قطعية من العلوم الدقيقة أو التجريبية: بل على العكس، فحاجة الإنسان إلى أن يكون على اتصال مباشر بالواقع الذي يعيشه وبالسلوك الإنساني (وتنوعه الواسع) تفرض إيلاء عناية خاصة بالعلوم الاجتماعية ككل. والشيء الذي تنبئنا به بشأن البشرية والعناصر غير المحددة في الجماعات والسلوك الإنساني ونظم القيم والثقافات - وإن كان ذلك ظنيّاً (مفتوحاً أمام التأويل) - ضرورياً لأي جهد فكري يكافح للتمسك بالمعنى الأخلاقي للكتاب المنزل. وفي مجال الظنيات هذا وسّع الفقهاء الجزء الأساسي لتأملاتهم: في قلب التنوع وما يبدو أنه غير منسّق وغير منظم، سعوا - بالاستقراء كما بالاستدلال - لاقتراح سبل للإخلاص للرسالة العالمية والإيجابية دوماً للمصادر النصية. والعلوم الاجتماعية، بتخصصاتها المتعددة في مراقبة الواقع وفهمه، تؤدي الدور نفسه، وسيكون من غير الوارد - وسخافة وبعداً عن المنطق - الانفصال عن ميادين المعرفة تلك كونها لا توقّر شيئاً «معيناً»، أو لأن السلوكيات أو حتى «الفئات الأخلاقية» تبدو هناك كما لو أنها غير محددة أو متناقضة. وهذا ما يمكن أن نسمعه اليوم - صراحة أو ضمناً - في أوساط الأصوليين أو الفقهاء: إنهم يقرّون، بفعل قوة القوانين والأشياء، بأنه يتعين عليهم الأخذ بالاعتبار المعرفة التي لا جدال فيها التي تم التوصل إليها بواسطة العلوم الدقيقة والتجريبية التي تبدو ثانوية بنظرهم؛ ذلك أنهم يصفونها في العادة بأنها إضافات ظرفية (لتقديم تفسير ظرفي لظاهرة اجتماعية أو اقتصادية)، لكنهم لا يعتبرونها مصدراً ثابتاً - ومطابقاً - للتأمل الفقهي. ويبدو كما لو أن تعقيد هذه الحقيقة الإنسانية المجردة من أي نظام أو قاعدة قطعية فتحت هذا المجال الواسع من عدم القابلية للتحديد التي تهدد الالتزام

بالنصوص وبالشريعة، وبالتالي بات من الضروري حمايتها منها أو تجاهلها في أثناء استنباط القوانين والأحكام من المصادر النصية. وهذا الموقف القائم على الخوف من العلوم الاجتماعية وفئة الظنّيات أو الشك فيها (المفتوح أمام التفسير وبالتالي أمام ممارسة التحليل المنطقية المستقل) في عالم الحقائق الإنسانية مناقض للثقة الأصلية التي أشرنا إليها سابقاً. فالصحابة الأوائل، فضلاً عن الفقهاء الأوائل، الواصلون كما ذكرنا بالرسالة العالمية للوحي والذين كانوا على إمام دقيق بالبيئة الطبيعية التي من حولهم لم يحجموا عن تضمين هذه العلوم في توسعاتهم الفقهية. وفي عالم أصبح بالغ التعقيد، ومجهّز بنص متزايد ومتخصص بالمعرفة (لكنه حتماً أقل اتصالاً بالبيئة)، آثر علماء النصوص وضع قيود على تأثير العلوم - لا سيما العلوم الاجتماعية - إما بهدف نبيل هو حماية الدين، أو لأسباب أنانية دفعتهم إلى المحافظة على نفوذهم الخاص في مواجهة النواحي المعرفية التي لم يكن بمقدورهم الإحاطة بها.

ثانياً: الملاءمة والانسجام

يظهر التحليل المتقدم على الرغم من ذلك أن تبني مقارنة عالمية في التعاطي مع الوحيين (النص والكون) أمر ممكن - وأعتقد أنه مطلب أساسي - بوضع الأول في مقابل الثاني مع السعي الدؤوب لجعل أحدهما مكتملاً للآخر. وهذا لا يعني الخلط بين النظم أو فرض قيم ومنهجيات لا تنتمي في الواقع إلى هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة المعنية. ولذلك أنا لا أقترح بحال وجوب إخضاع العلوم التجريبية أو الاجتماعية «لقاعدة قراءة أخلاقية» أولية تؤثر في طرق التحليل، أو توجه استنتاجاته التي صيغت باسم «الانسجام» (أو التوافق)^(٤) مع الأعراف المذكورة في المصادر النصية الأساسية: يطرح كل حقل معرفي طريقته وقواعده وتحليله الخاص وأعرافه التجريبية بطريقة مستقلة وفقاً لمجال الدراسة^(٥). إن استخدام المقاربات التكميلية لا يعني الخلط بين

(٤) لا علاقة لهذه المسألة «بالانسجام» الذي سيعني محاولة تحويل الوحي المكتوب إلى كتاب «علمي» يفرض أو يؤكد المعرفة المكتسبة في هذا الميدان أو ذاك من البحث العلمي. ويبدو لي أن هذه المقاربة غير مناسبة من وجهتي النظر العلمية والدينية الصرفة: الوحي ليس نصاً علمياً بكل بساطة.

(٥) انظر: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 55-61.

النظم، وكما أنه يتعين على المختصين بالنصوص وضع مبادئ لاستقراء الأعراف بالضرورة - وهو الأمر الذي لا يزالون يقومون به منذ البداية - واستنباط القواعد من النصوص ومن خصوصياتها، ويلزم بالمثل ترك الأمر إلى العلماء، بوصفهم سلطة مقتدرة، في تحديد طرقهم المناظرة وأعرافهم وتطبيقاتهم بشكل مستقل بالمثل ضمن أطر ميادين دراستهم الخاصة.

لكن المسألة التي في أيدينا هنا مختلفة تماماً. وتمثل بتحديد المبادئ الموضوعية مسبقاً لمقاربة شاملة يمكنها لوحدتها، في ما أعتقد، الاتاحة للمسلمين إحياء التمسك بالنصوص التأسيسية واستعادة الثقة الخلاقة بالعلوم والمعارف المعاصرة. كما تتمثل في بناء هذا التمسك على فهم ذي بُعدين (فهم للنصوص وفهم للكون) وفي منح أنفسنا، بمواجهة التعقيد المتنامي للمعرفة، الوسيلة للرجوع إلى طائفة واسعة من الخبرات لتحديد الإطار العام لسلطة أخلاقية متينة وظروفها، وتكون مهياً لتوجيه العملية الإصلاحية. وبالتالي ينبغي عدم الإعراض عن العلوم ولا الخوف منها، ولكن يجب دمجها بالكامل وبالتساوي في إنتاج أخلاقيات تطبيقية معاصرة، كما سنرى في موضع لاحق. لقد عرضنا في الصفحات السابقة الإطار العام لهذه المقاربة الشاملة التي تطالب العقل باستمرار بمراقبة الحقائق الإنسانية بشكل متوازٍ مع صون استقلالية العلوم: النصوص التي تعبر عن المعنى والكون الذي يعبر عن الواقع زاخر بالقوانين والمبادئ والحقائق التي تكون عالمية ومحددة ونهائية (قطعية) في بعض الأحيان، وتكون ظرفية ونسبية (ظنية) أحياناً أخرى. إن كلاً من هذين الأفقين بحاجة إلى الآخر لأنه يمكن استيعاب كل منهما فقط في سياق علاقته بالآخر، وذلك بهدف التوصل إلى معرفة تفسر، وأخلاق تبين الطريق على شكل أخلاق تطبيقية في العلوم والمعرفة. إن مسؤولية المنطق البشري التحليلي والمستقل استنباط القوانين والمبادئ والأعراف واستقراؤها، وإيجاد تكاملات بين مجالات المعرفة المتنوعة: يتعين استيعاب هذه المعرفة وفقاً لمجال الدراسة المعنية التي تفرض نفسها عليها ومن دون التملص منها بسبب تعددها وتعقيدها. يتعين على عقل الإنسان الترحيب بهذا التعقيد، وعلى ضوئه يتعين عليه أن يحدد المهارات المتنوعة ويعترف بها، وأن يمنح نفسه الوسيلة اللازمة للتوفيق بينها. وبقدر ما يبدو الاعتراف بالمدلول المنطقي بسيطاً، يقتضي دراسة أساسية مسبقة للتصنيف الكلاسيكي للمصادر الفقهية.

إن المسألة معقدة والعادات متجذرة. فالتصنيف القديم للعلوم الذي

وصل إلينا من العصور الوسطى ولا يزال فاعلاً في مجالات «العلوم الإسلامية» بالعالم كله، يُظهر طبيعة المشكلة وتعقيد تناقضاتها. فقد وُصفت سائر الميادين التي لها علاقة بدراسة المصادر النصية «بالعلوم الإسلامية»، وكان واضحاً على الدوام - ومعترفاً به بشكل صريح - في مجال الرجوع إلى الدين والأخلاقيات بأن علماء النصوص كانوا «الحراس» الوحيدين والأساسيين للعلوم الضرورية وللإيمان. وكانت العلوم الأخرى، تلك التي تدخل في مسمى «العلوم الإسلامية»، تُعتبر ثانوية في تراتبية الإيمان، وبالتالي كانت ثانوية في هرمية المعرفة النافعة للمؤمنين (العلم النافع). ويوجد هذا التصنيف مشكلة، كما رأينا، كونه يستحيل أن تكون متمسكاً بالأخلاق الإسلامية المطبقة على طائفة واسعة من العلوم من دون امتلاك مهارة واسعة بتلك العلوم. وهذا التمييز بين «العلوم الإسلامية» والعلوم الأخرى لا يصلح، كما إنه يعود بنتائج عكسية ويشكل خطراً على المدى الطويل. وما لم يكن هدف المرء ببساطة تصنيف العلوم تبعاً لمواضيعها (وفي هذه الحال تكون «العلوم الإسلامية» تلك التي تتعامل مع النصوص المرجعية «الإسلامية»)^(٦)، ستبرز مشكلات في تصنيف ميادين المعرفة بهذه الطريقة الصارمة: استنباط القواعد بطريقة استقرائية من «متن النصوص» للتفسير والفهم ليس أكثر «إسلامية» أو «قداسة» من تحديد مبدأ في عمل جسم الإنسان. فلا يوجد شيء «إسلامي بحد ذاته» في الدراسة العقلانية لنص أو لبيئة إنسانية ما لم يقرر المرء مسلماً، مرة أخرى، وهي أن بعض وظائف العقل البشري أكثر «إسلامية» أو أكثر «أهمية» في جوهرها من البعض الآخر^(٧). لقد اكتسبت «العلوم النصية» المختلفة التي وصفت بأنها «إسلامية» أو «مقدسة» مقابل العلوم «الأخرى» (في سياق معناها الأوسع) «سلطة دينية» بالفعل، لكنها فقدتها من الناحية العملية - على نحو يوحى بالتناقض - على صعيد تأثيرها في الواقع. إذ أضحت بعيدة عن الواقع بالمعنى الحرفي للكلمة، وعلى الرغم من الشعارات التي تتحدث عن «الطابع الشمولي للعلوم الإسلامية» و«الطابع العالمي» لتطبيق الأخلاق الإسلامية، يتضح اليوم أن «العلوم الإسلامية أو المقدسة» - التي تتمتع بسلطة (حقيقية أو رمزية) على سائر العلوم الأخرى - أصبحت

(٦) بالنسبة إلى مفهوم العلم، يمكن المرء أن يضيف بأنها تعتبر «علوماً» في نظر المؤمنين فقط.

(٧) سأعين النتائج الخطيرة (والسلبية) لمثل هذه المقاربة في موضع لاحق من هذا الكتاب.

مهمشة وباتت متخلفة عن سائر مجالات المعرفة الأخرى وفشلت في تبوء مركز الصدارة.

بات لزاماً علينا الآن إعادة النظر في ما كان يعتبر شرعياً في العصور الأولى لوضعية العلم، ما لم نقبل، في ميدان الفكر الإسلامي، بإيجاد فصل دائم بين المصادر الفقهية من ناحية، والميادين المتنوعة للمعرفة الإنسانية من ناحية أخرى. وما يهمننا في النصوص المختلفة، أو في علوم الواقع هو عملية تكييف منهجية كثيرة للمطالب مع ميدان الدراسة واستنباط القوانين والمبادئ التي تسمح بفهمها واستيعابها. وهذا يشمل عقلاً محلاً مستقلاً يراقب ويصتف ويسعى لتحليل وفهم الكتابين، أي الوحيين اللذين يتعامل معهما. ولا يوجد في هذه العملية الشاقة المحكومة بالمجال الدراسي وبالعقل الذي يعاينها شيء «إسلامي» من الناحية العقلية، وهي تقتضي من العلماء امتلاك مهارات تحليلية خاصة^(٨). على أنه يجب إيجاد الانسجام بين حقول المعرفة في المستويين الآخرين: علوم النصوص الدينية - التي لم يعد ينطبق عليها اسم «العلوم الإسلامية» - فضلاً عن علوم البيئات الإنسانية والاجتماعية. وفي حين أنها تتطلب من الفقهاء شمولية علمية حقيقية عند التوسع بمعارفهم الشخصية والتعامل معها، فهي لا تمنعهم بحال من الأحوال من الجمع بين هذه المعرفة ومنظور روحي وأخلاقي ثنائي الحدين تجاه معنى ما هو حقيقي. إن جوهر التدبر في أصل النصوص والسياقات ومعانيها وأهدافها السامية، فضلاً عن صياغة الفكر للقيود الأخلاقية على أعمال البشر في الكون وتجاه البشرية هو الموقف الذي يشكل الأساس للبعد «الإسلامي» للمقاربة العلمية وللخيارات الأخلاقية. إنها ليست مسألة سطحية «إضفاء مسحة إسلامية على العلوم والمعرفة»، وإنما إيجاد وعي إسلامي ضروري وعميق بالأهداف، وأخلاقيات إسلامية تتصل بالسلوك الإنساني والاستخدام النوعي للمعرفة.

هذا مشروع ضخم يتضمن إعادة النظر بالأصناف القديمة التي حددها الفقهاء وتقبلها المسلمون من دون نقاش. ومع تجاوز هذا الإطار يكون المعنى

(٨) أو أنها على العكس من ذلك «إسلامية» بالمطلق إذا كانت تعني خضوع العقل لنظام الكتابين المنزّلين و«الخضوع» لكل منهما. ولذلك، يمكن أن يكون أي عمل طبيعي «إسلامياً» بقدر ما تبدو هذه المقاربة جذابة، فهي لا تسمح بأي تصنيف عملي سابق ولذلك تفرغ تأملاتنا من خلال طابعها المفرط في عموميته.

الأساسي لما تقدم إعادة النظر بما صنّفه علماء الأصول، بصرف النظر عن المدارس التي انتموا إليها، من الشافعي إلى الشاطبي، بأنه مصادر فقهية. إذا كان يوجد كتابان وحيان، بالفعل، ولكل منهما قوانينه الكونية والظرفية والتاريخية، وإذا كان فهم النصوص والسياقات يتطلب استنباط تلك القوانين من خلال دراسة تحليلية مستقلة بناء على الموضوع الخاضع للدراسة، وإذا كان يتعين على ضمير المؤمن التدبّر في الغايات النهائية والأخلاق في ضوء الكتابين وسائر نواحي المعرفة، يتعين دراسة الكون والعلوم المرتبطة به على نحو ملزم بوصفها غاية ومصادر لا غنى عنها في الفقه الإسلامي. فليس بمقدورنا الإبقاء على التصنيف الكلاسيكي الذي يتمسك من خلال نظريته القديمة تجاه مكانة العلم والمعرفة، بأولويته وبعلاقاته بالسلطة التي تقف في طريق الإصلاح الذي بات مطلوباً اليوم.

الفصل التاسع

التعقيد المتنامي للواقع

ذكرتُ أن الكون كـ «كتاب» و«وحي» - والسياقات الاجتماعية والإنسانية، بطبيعتها الجغرافية والتاريخية، مصادر كاملة للفقهاء الإسلامي، لكنها ليست كافية لبلوغ الهدف المنشود. كما إن العلماء (سواء أكانوا أصوليين أم فقهاء) لن يجدوا صعوبة في الاعتراف بهذا المبدأ، بل إنهم سيسارعون إلى إضافة أنه طالما أخذ المختصون بالنصوص الواقعَ بالاعتبار بطريقة أو بأخرى، والشيء الذي يهمنا أكثر من غيره ليس توضيح معنى إعادة التوازن والنصوص من جهة وبين السياق (الواقع) من جهة أخرى وحسب، بل والتوصل إلى كافة نتائج تلك النظرية في ضوء المعرفة المعاصرة، سواء في التعاطي مع النصوص أم في التعامل مع المعرفة العلمية والإنسانية، أم في تطبيق الأخلاقيات الإسلامية بالطبع على نطاق أعمّ.

من حق العلماء المعاصرين الادعاء، كما أشرتُ غير مرة في هذا العمل، أن العالم والتاريخ والبيئة عناصر متكاملة دائماً في تحليلهم للنصوص. كان هذا الإدراك في العصور الأولى طبيعياً لأن العلماء كانوا على معرفة وثيقة بالبيئة التي سنوا لها القوانين (كان العديد منهم علماء مختصين، وفيزيائيين وفلاسفة)، ولذلك لم يترددوا مع مرور الوقت في الاستعانة بالمتخصصين في هذا المجال العلمي أو ذاك، وطلب التزود بالمعرفة منهم في مجالاتهم أو طلب الإجابة عن الأسئلة. وجمعت مجالس الفقهاء في العالم قاطبة آراء العلماء أو المتخصصين الذين يمكنهم إفادتها بالمجالات التخصصية لخبراتهم. يعرض هؤلاء الخبراء مجالات دراساتهم، ويجيبون عن الأسئلة، ويقدمون آراءهم أو نصائحهم في بعض الأحيان، ومن ثم يعمد مجمع العلماء المتخصص في دراسة المصادر

النصية - بالاستعانة بالمعلومات التي قدمها العلماء، وإن يكن اجتماعه محصوراً بأعضائه في الأغلب - إلى صياغة حكم أو رأي قانوني (فتوى) في مسألة معيّنة. وفي مجالس نادرة جداً (أو في مناسبات نادرة)، يجلس العلماء والمتخصصون في النصوص، والخبراء في مجال علمي معيّن (على صلة بالواقع الإنساني العام) سوية لتحديد التصور العام لأخلاق مطبقة في ناحية معينة من المعرفة. وعلى الأرجح أن هذا النوع من العمل كان يجري بأقصى قدر من الدينامية والفاعلية في ميادين الطب وعلم الفلك، لكن ذلك كان الاستثناء وليس القاعدة.

على أن التفكّر بطبيعة المعرفة في الأزمنة الحديثة دفعني إلى التشكيك بإطار العمل والمنهجيات المستخدمة في مجالس التشريع الإسلامي المعاصر ودوائره. وجدتُ أن المعرفة تتزايد تعقيداً على نحو غير معقول، وأن هناك ثورة هائلة تحدث في القدرات الإنسانية، لكن لا يبدو أن شيئاً يتغير في إنتاج الأخلاقيات الإسلامية على ضوء هذه التطورات. وستنتج هذه الحقيقة، كما قلتُ، مشكلة أعمق بكثير في مرحلة لاحقة بتحديد المصادر الفقهية، وبالتالي بتحديد مجالات السلطة في تطوير الأخلاقيات، كما سنرى بعد قليل. على أنه يتعين علينا إلقاء نظرة فاحصة على تطور العلوم لتكوين صورة أوضح عما سيقترضه ذلك عند التعامل مع النصوص وإرساء أخلاقيات إسلامية.

أولاً: تطور العلوم

إن مقدار المعرفة التي تراكمت خلال القرون الأربعة الماضية، وبخاصة في القرن العشرين، مذهل حقاً. وكان لهذا التطور العلمي نتائج على صعيد السلوك الإنساني وتطور المجتمعات بشكل أعم. بات الناس أقدر على استيعاب الواقع، لكن هذا الواقع أصبح في الوقت نفسه أكثر تعقيداً ويكشف عن كمّ هائل من المواضيع التي لا يزال يتعين مراقبتها واستكشافها. فمن الفيزياء الفلكية إلى علم الأعصاب، يشير البحث العلمي إلى الاستنتاج نفسه: لقد امتلكننا قدراً هائلاً على نحو غير عادي من المعرفة الجديدة، لكنّ النواحي التي لا يزال يجب دراستها وفهمها واسعة جداً. اقتضت هذه الثورة بالبداهة من العلماء الجنوح إلى مزيد من التخصص في ميادين المعرفة المختلفة وفي النواحي العالية التخصص ضمن كل ميدان. وشهدت العلوم التجريبية والدقيقة والاجتماعية من دون استثناء توسعاً وتجزئة لمواضيع الدراسة فيها مع تزايد مقدار المعرفة المتاحة.

ولذلك بات بحكم المستحيل، كما ذكرت، أن يكون متخصص بالنصوص

عالم) قادراً على استيعاب هذا النطاق الشامل لتلك العلوم، حتى إن مجلساً للعلماء ربما لن يفي بالغرض لأن ميادين المعرفة تلك تتجاوز دوائر اختصاصاتهم. وحتى عندما يتعين على مجالس الخبراء تلك إصدار الفتاوى في سياق محلي، لمجتمع أو لثقافة يعرفونها معرفة تامة (مثل العلماء في العصور الأولى)، نجد أن العالم وكافة نواحي المعرفة أصبحت شديدة التداخل، وأن الأوضاع أصبحت أشد تعقيداً وصعوبة، وأنه بات يستحيل عليهم الاتكال على المعرفة المكتسبة بالبداية فقط لكي يفهموا بشكل كامل ومناسب زمانهم ومكانهم، بنصرف النظر عن مدى الطابع «المحلي» لهذه المعرفة. وما بين المجتمعات الأكثر تطوراً من الناحية التكنولوجية إلى تلك التي تعاني أفطع حقائق التخلف الاقتصادي - من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب - تردد الحقائق صدى بعضها وتشابك نواحي المعرفة: بات يستحيل عزل الأوضاع وإصدار الفتاوى والإجابات الأخلاقية ما لم يكن ذلك ناشئاً عن تخليد لتصور مهجور للحقيقة.

في مجال العلوم التجريبية، تواجه المعرفة المكتسبة الفقهاء بأسئلة جوهرية وصريحة. وعلى سبيل المثال، مكنت المعرفة المكتسبة في الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء أو علم الأعصاب أو الطب العلماء من حيازة فهم أفضل لتنظيم المادة، أو عمل الكائنات الحية - عمل العقل وجسم الإنسان على سبيل المثال. إننا نواجه بالطبع بحقيقة تزداد تعقيداً، حقيقة تقتضي من العقل البشري توسيع معرفته وصياغة مقاربة تتميز بالشمولية والتخصص في آن إذا كان المراد التفكير وتطوير أخلاقيات تطبيقية تجاري المعرفة بالموضوعات المطروحة. ولم يجد الفقهاء صعوبة في الإقرار بأن مقدار وتعقيد المعرفة اللازمة في العلوم التجريبية المعاصرة يتجاوز قدراتهم ومهاراتهم، وأنه يلزمهم التعويل على العلماء في تكييف فتاواهم الدينية متى اقتضى الأمر ذلك. وعلى سبيل المثال، كل ما هو معلوم اليوم عن الحمض النووي (DNA) والخلايا والأنسجة الحية والأجنة، فضلاً عن طريقة عمل الدماغ والتعريفات السريرية للوفاة له تأثير مباشر في الفتاوى الدينية التي يتعين تكييفها سواء في الأوضاع العامة أم في الحالات الأكثر حصرًا: فمن الهندسة الجينية إلى الاستنساخ والتبرع بالأعضاء والإجهاض إلى الموت الرحيم، يستحيل إصدار فتوى من دون مراعاة وضع المعرفة الحالية. والسؤال المطروح، الذي سأعرج عليه بعد قليل، هو كيفية إشراك العلماء، أو زيادة مستوى مشاركتهم في الإنتاج الفكري وتطبيق القيم الخلقية في زماننا.

إن دنيا العلوم الاجتماعية ليست أقل تعقيداً. فسواء في علم الإنسان أم في علم النفس أم في علم الاقتصاد أم في المجالات العلمية الأخرى، يواجه المرء التعقيد المتزايد نفسه وتراكم المعرفة المتخصصة والدقيقة الآخذة بالتزايد. سبق وذكرنا أنه باعتبار أن هذه العلوم أقل «دقة» وأقل «قابلية للتحقيق» بواسطة التجارب العلمية، رأى فيها الفقهاء علوماً «ثانوية»، وبالتالي كانت ضرورة دمجها في عملية إصدار الفتاوى أقل إلحاحاً. وبدا مفيداً بالطبع الاعتماد على بحوث الخبراء، أو على تأملات المفكرين أو على طرح الفرضيات، لكن لم تكتسب هذه المشاورة أهمية مطلقة كما لم يكن الإحساس بطابعها الإلزامي واضحاً، كما هي الحال في العلوم التجريبية. وتبقى العلاقة البعيدة - إذا لم تكن الحذرة - بالعلوم الاجتماعية القاعدة اليوم، ويبقى التشاور هامشياً وسطحياً.

تجاهل العلماء المسلمون بدرجة كبيرة معظم إنتاج العلوم الاجتماعية (مثل علم الاجتماع) ونظرياتها أثناء توسعهم في فتاواهم الدينية (على الرغم من أنها تصدر في سياقات اجتماعية وتاريخية أجريت بحوث شاملة بشأنها). وغالباً ما تكون الدراسات الاستدلالية حول الديناميات الاجتماعية التي تسعى إلى استنباط المبادئ الرئيسة والعلاقات العرضية الثابتة في التغيرات التي تشهدها الجماعات البشرية الوطيدة محل اهتمام كبير من جانب الفقهاء الذين يصدرون الفتاوى من دون دراسة ميادين المعرفة تلك التي يعتبرونها «تقريبية للغاية». وبالمثل، لا يتم الرجوع إلى الفروع المختلفة لعلم النفس التطبيقي إلا نادراً: بالإضافة إلى الرفض الشامل والتبسيطي لعلماء النفس (الذي يؤول إلى تحليل منحاز لعمل فرويد لوحده)، يمكن للمرء تصور عدم مراعاة النظريات المختلفة التي تم التوسع فيها بعلم النفس التطبيقي، من الإدراكية إلى السلوكية، أو بعلم النفس في الثقافات المختلفة ضمن إطار أعم. أضف إلى ذلك أنه يمكن الإشارة أيضاً إلى أن هذا البحث بالإجمال يلقى الإهمال، إلى جانب ميادين تطبيقه، سواء في علم النفس السريري أم الاجتماعي أم التربوي أم القانوني أم في الأنواع المختلفة للعلاجات والدراسات النفسية في علم النفس العصبي وأصول التدريس النفسي. صحيح أنها علوم ليست «دقيقة» أو قطعية، لكن ميادين المعرفة تلك توفر وجهات نظر يجدر معرفتها، ويبدو من الضروري دمجها بعملية توسيع الأعراف الأخلاقية التي توجه السلوك البشري الفردي والجماعي.

يمكن الإدلاء بالملاحظة نفسها في مجال علوم الاقتصاد. صحيح أن الفقهاء أو الخبراء الاقتصاديين المسلمين أجروا بحوثاً - شاملة للغاية في بعض الأحيان -

حول الاقتصاد المعاصر وتعقيده، لكن لا مناص من الإشارة إلى الفجوة الهائلة بين الفتاوى الصادرة عن الفقهاء في هذا المجال والممارسات الملموسة التي يمكن ملاحظتها في عالم الاقتصاد العالمي أو الوطني أو حتى المحلي. والفكرة التي تقول إنه يمكن أن يكون هناك «اقتصاد إسلامي» (سأطرق إلى هذا الموضوع لاحقاً) مضللة إذا لم تكن كاذبة: لأنه في النهاية، ما هو الشيء «الإسلامي» فعلاً في هذا الاقتصاد - أدواته، طرقه، أعرافه، أهدافه؟ يمكن للمرء حينما كان ملاحظة الافتقار إلى التمرس بتعقيدات الميادين المتنوعة للاقتصاد المعاصر، وللعلاقات العالمية المتداخلة في صميم الأسواق العالمية (بين المزارعين الأفارقة أو الآسيويين والمشتريين الغربيين؛ وبين أسواق الأسهم المتنوعة في وال ستريت أو مدينة لندن، والمضاربات والعلاقات التجارية داخل المجتمعات وفي شوارع المدن بالدول النامية)؛ والافتقار إلى الإحاطة بالديناميات المتقلبة المتأصلة في اقتصاد السوق العالمي (الذي لا يتماشى مع مقارنة معيارية وبنوية صارمة والتي يُعتقد اليوم أنه عفى عليها الزمن). لقد نمت العلوم الاقتصادية وازدادت تعقيداً، كما تعقدت مواضيع دراساتها، وبات تحديد العناصر الرئيسة «لأخلاق إسلامية تطبيقية في علم الاقتصاد» أمراً مستحيلًا من دون الاعتماد على الخبرات المعاصرة وعلى البحث ما لم يختزل المرء النشاط الاقتصادي باستخدام حفنة من الأدوات من دون تكبد مشقة التفكير من خلال فلسفة السلوك الإنساني وغاياته في ذلك المجال. ومن دواعي الأسف أن هذا ما يمكن ملاحظته، وهذا الخلل الوظيفي، يأتي من الإجابات التي قدمها الفقهاء المتعاقبون على ضوء العناصر التي أطلعهم عليها مستشاروهم الاقتصاديون (المسلمون في الأغلب): وصف جزئي (ومنحاز في الأغلب) لطريقة عمل الاقتصاد المعاصر المعقدة، وهوس بأدوات وأعراف تؤدي إلى نتائج يتم تجاهلها على نحو خطر، وأخيراً إجابات بنوية وهامشية وتجميلية في الأغلب - بنظر أغلب المختصين - عن أسئلة تتعلق بالنظام الاقتصادي العالمي.

يتعين على علماء النصوص دمج تطور العلوم التجريبية والاجتماعية - التي تمثل كلها طرقاً لفهم كتاب الكون وقراءته وتفسيره - ببحوثهم وإنتاجهم الفقهي في الميادين المعنية. فلم يعد بمستطاع المرء أن يقنع بتقديم إجابات شكلية تركز على الإطار البنيوي فقط - والتقني في الأغلب - حيث اعتاد الفقهاء على العمل. وبما أن مقدار المعرفة في العلوم التجريبية والاجتماعية تجاوزهم، يكون ردهم الطبيعي وصف أنفسهم بأنهم حماة الأخلاق في وجه «شطط» العلوم. يمكن تفهّم هذا الرد بالطبع، على الصعيدين البشري

والتاريخي، لكنه أدى إلى تقييد التوسع الأخلاقي بموقف جبان ورجعي ودفاعي في كافة الميادين العلمية من الناحية الفعلية. والثقة بالنفس الأولى التي تميزت بأخلاقيات حكمت العلوم وحملت رؤية بالأهداف والغايات آلت إلى تأملات في النصوص تميزت بالحذر من تطور السياقات الاجتماعية والإنسانية. وبدلاً من طرح رؤية للمستقبل، سادت قناعة بوضع إطار أخلاقي - بقليل من الجهد - للتكيف مع متطلبات الوقت الحاضر. وفي حين ربما يتحمل علماء النصوص جلّ المسؤولية عن ذلك، فإن علماء الواقع - العلماء التحليليون وعلماء الاجتماع - وعموم المسلمين ليسوا في منأى عن اللوم أيضاً. وكما الفقهاء، ركّز هؤلاء العلماء على ميادين معارفهم الخاصة وافتقروا إلى الثقافة الدينية التي تتجاوز الأساسيات بحيث إنهم غالباً ما جزأوا حياتهم ومعارفهم. ويبدو أنهم جسّدوا الفكرة التي تقول إن معرفة هؤلاء العلماء لا تنتمي إلى «العلوم الإسلامية»، وبالتالي فهي غير ذات أهمية في المداومات والإصلاح الفقهي. وهم ينتظرون دعوتهم بصفتهم خبراء، بدلاً من أن يطالوا مقعداً للمشاركة الكاملة على مائدة النقاش. كما فشل الجمهور المسلم في المطالبة بالمزيد من جانب علماء النصوص والواقع، ويبدو أنه قانع بالتكتيكات التكييفية التي تريحهم بدلاً من العمل كعوامل تحويلية في عالم يتحدى باستمرار الأخلاقيات العالمية لإيمانهم.

ثانياً: مقتضيات الإصلاح التحويلي

أشرت سابقاً في القسم الأول إلى الخط الفاصل بين الإصلاح التكييفي والإصلاح التحويلي. ومع هذا التأمل في كتاب الكون والعلوم ككل (الدقيقة منها والتجريبية والاجتماعية)، نلامس جوهر المسألة. وكما قلت، كرر الأصوليون والفقهاء طوال عقود وقرون مقولة أنه يتعين أخذ البيئة ككل، فضلاً عن خصوصية السياقات الاجتماعية والإنسانية بالاعتبار عند التوسع في الأحكام وإصدار الفتاوى. وواصلوا بالطبع الرجوع إلى الحقائق الاجتماعية والعرف والمصالحة المشتركة للبشر. على أن فجوة ظهرت بشكل تدريجي بين معرفتهم الفورية والطبيعية بالمجتمعات التي كانوا يفتونها، وبين تعقيد منظمات المجتمعات وتفاعل النواحي المتنوعة للنشاط البشري (الخاص والعام والعمل والاستراحة... إلخ) وتداخلها، وعلاقتها بالمجتمعات الأخرى والمقادير الهائلة من المعرفة العلمية اللازمة بالطبع. ووضعت تلك الفجوة الجليلة للغاية الفكر الإسلامي المعاصر والعلماء، كما ذكرت، في موقف دفاعي ورجعي:

بات يُنظر إلى إصلاح الفكر الإسلامي الآن - المقبول من الناحية العملية - على أنه وسيلة للمحافظة على الضروريات مع الفناعة في الوقت نفسه بالاعتراف بالحاجة إلى التكيف مع حقائق عالم ومقادير من المعرفة تجعلنا تعقيداتنا في إرباك متزايد. وحتى في هذه الحال، رأينا سبب استحالة أن يكون التكيف كافياً لأنه يختزل الإيمان بالرسالة ويختزل الأخلاق بعملية لطالما اعتُبرت من المسلمات، بهدف حماية «النواحي الأخلاقية» أو «الممارسات» ضمن نظام عالمي ليس لديه رؤية توجّهه، ولا أحد يعمل فيه على التحويل انطلاقاً من المصدر، ويفرض نفسه في نهاية المطاف على العقل البشري والضمير الإنساني.

لكي نزود أنفسنا بوسيلة لإصلاح تحولي، أي أخلاق حالمة تواكب تطور المعرفة وتدمجه، نحن بحاجة إلى إعادة النظر في الجهاز الكلاسيكي لأساسيات الفقه من مصدره. يقوم الشرط الأساسي على تحديد تلك المصادر التي لا تعتبر نصية، ولكنها تنتمي إلى كتاب الكون ومعها سائر العلوم التي تسعى لفهمه بشكل أفضل وتطوير أعمال البشر وظروفهم في المجالات المتنوعة وفي سياقاتهم الاجتماعية الخاصة. وبالتالي، أرى أنه يتعين إعادة النظر بالتصنيف الذي قنع بإعداد لائحة بالمصادر الفقهية (القرآن والسنة والإجماع والقياس والعرف والاستحسان والاستصلاح، وما إلى ذلك) وبالتركيز بشكل حصري تقريباً على التمسك بالنصوص (يعتبر الرجوع إلى العرف والمصلحة المشتركة في الأساس وسيلة تساعد على فهم النصوص) على ضوء الحقائق المعاصرة. من وجهة نظر نظرية وأساسية صرفة، رأينا أن الكون يفرض نفسه على عقل الإنسان ككتاب بما فيه من قواعد وقوانين ومبادئ ودلالات لفظية ونحو وآيات، وأنه، كما يشير الوحي نفسه مراراً، شرط أساسي لمقاربة الكتابين بشكل متوازن ومكتمل.

يرغمننا تطور العلوم التجريبية والاجتماعية بالمثل على القيام بعملية إعادة الموازنة هذه وعلى الاعتراف بالقوانين الطبيعية والكونية وبالمبادئ الثابتة أو الظرفية لأعمال البشر على مرّ التاريخ كمصادر كاملة لأصول الفقه الإسلامي. وبناء على ذلك، يتعين إدراجها في التأمّلات الأخلاقية الجارية، ويتعين على النساء والرجال المتخصصين بهذه العلوم المتنوعة الاضطلاع بدور نشط في صياغة الأعراف الأخلاقية في مجالات تخصصاتهم. فالشيء الذي كان مقبولاً باعتباره مقارنة ضمنية، ومتمماً محتملاً في الأغلب - الإحاطة بالسياق (الواقع) الطبيعي والاجتماعي والإنساني - أضحي هنا شرطاً أساسياً في الهياكل الفقهية

والأخلاقية في العالم المعاصر. ولذلك فالفكرة هي في وضع الكتابين، أي الوحيين والنصوص والكون على صعيد واحد - كمصادر فقهية - وبالتالي دمج الأكوان المتنوعة للعلوم ونواحي المعرفة والاختصاصات المرتبطة بها في إصدار الفتاوى المتعلقة بسائر القضايا العلمية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. وهذا التكامل لسائر العلوم والمعارف اللازمة، وهذه الإحاطة المعمقة (بالنصوص - التي تُسمى إلى الآن «إسلامية» على سبيل الحصر - فضلاً عن الطبيعة والسياقات التي تعتبر ضمناً وعلى نحو غريب «غير إسلامية»)، هي التي ستمكّن الفكر الإسلامي المعاصر من صياغة رؤية للمستقبل ولوضع الأهداف انطلاقاً من جوهر المعرفة العلمية (بدلاً من الانطلاق من أدواتها وتقنياتها فقط)، وبالتالي تبيان مراحل إصلاح تحولي واسع النطاق في نهاية المطاف باسم الأخلاقيات التطبيقية.

يقتضي كل ما تقدم - وهذا هو الشرط الأساسي الثاني - مشاركة علماء النصوص فضلاً عن علماء الواقع على قدم المساواة في التوسع بالأعراف الأخلاقية في ميادين المعرفة المختلفة. وعلى الرغم من أن العقيدة والعبادات تبقى مجالات محصورة بالفقهاء لأنها محكومة بالنصوص حصراً، فالحال ليست كذلك في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والعلمية التي يمكن التفكير فيها من منطلق أخلاقي فقط بالاعتماد على معرفة المختصين مع احترام استقلالية ممارساتهم ومنهجياتهم العلمية مع أخذ خبراتهم بالاعتبار. وسأناقش نتائج هذه المقاربة في موضع لاحق، لكن يسعني الآن القول إننا نعتبرها المقاربة الوحيدة التي ستسمح للفكر الإسلامي المعاصر بتحرير نفسه من موقفه الدفاعي والسلبى في علاقته بالمعرفة والعلوم، ويعود ذلك في الأساس إلى حقيقة غياب التوازن منذ البداية والذي كان مقبولاً عندما تم تحديد مصادر الفقه. ولذلك باتت تلك المصادر تفرض نفسها كإطار أخلاقي كان «مسبوqاً» دائماً بالحاجات أو الضرورات (ومتكيفاً بطريقة منهجية معها).

الشرط الثالث الذي يتعين عليّ الإشارة إليه هنا على صلة بالطبع بالنتائج المباشرة لتنامي تعقيد العلوم والمعرفة كما سبق وذكرنا. ففي حين أنه يُشترط الاعتماد على تخصصات العلماء وخبراتهم في ميادين تخصصاتهم، نساء كانوا أم رجالاً، يجب بالمثل اشتراط امتلاك علماء النصوص تخصصات مزدوجة. بالنسبة إلى المعرفة الكلاسيكية بالنصوص الأساسية وبمقاصدها السامية والخاصة، وقطعية أحكامها، يجب إضافة تخصص فاعل في أحد مجالات

النشاط الإنساني. وسواء أكان التخصص بالعلوم التجريبية أم الطب أم الاقتصاد أم علم النفس أم الفن والثقافة، يتعين إرفاق المقاربة الشاملة بمقاربة أخلاقية متخصصة للرد بالشكل المناسب على تحديات اليوم، وكذلك لتوسيع منظور وإطار خلاق للفكر. يبدو واضحاً أن تخصص الفقهاء هو الشرط اللازم لكي تكون الأخلاق التطبيقية فاعلة في الميادين المتنوعة التي ذكرتها للتو.

ولذلك، ليس كافياً الإقرار بأن الإصلاح أو التجديد جزء مكمل لإعمال الفكر الفقهي. يتعين أن يكون هذا المبدأ متلازماً مع تأملات شاملة في المصادر الفقهية وجغرافيتها ومكانتها في توسيع الأعراف والحقائق الأخلاقية المطلقة. وبقدر ما يبدو اقتراحي الخاص بالنظام العام بسيطاً - بما في ذلك القوانين الطبيعية والكونية التي تعتبر مصادر فقهية، وإشراك العلماء في صياغة الأعراف الأخلاقية، وامتلاك الفقهاء معرفة علمية متخصصة - فهو يحمل في طياته الكثير من العواقب على صعيد التعاطي مع أصول الفقه والتطبيق الملموس للأعراف (الفقه). ومن الواضح أيضاً أنه لدى إعادة النظر بطبيعة هذه المصادر ومكانتها، تطرح هذه المقاربة تساؤلات عن مجالات سلطات الفقهاء والعلماء المهتمين بتلك المسائل وصلحياتهم. وفي ما عدا التأملات العامة، وفلسفة الفقه والأخلاق التي تحقّزها، من المحتم أن تظهر معارضة لهذا الإصلاح الجذري - في جغرافية الفقه كما في منهجيته - في دوائر الأصوليين والفقهاء الذين مثّلوا إلى الآن السلطة ورمز التمسك بالأعراف الإسلامية. ولطالما كان الأمر كذلك - ولذلك هذا رد فعل طبيعي ويمكن تفهمه بحد ذاته. كما إنه أهل للاحترام عندما يعبرون عن الحذر وقلق حقيقي من الانحرافات المحتملة في الممارسات العلمية أو من القبول المطلق لكافة أنواع السلوك الاجتماعي. وأرى أنه يتعين أن يكون إصلاح مقاربة أصول الفقه لأسباب معاكسة تماماً: إتقان أفضل للمعرفة الإنسانية، ووعي أعمق بالمسائل الحرجة، وقدرة على توقع الحقيقة وتحويلها للتوفيق بين الغايات القطعية للأخلاق والسلوك الإنساني في التاريخ.

ثالثاً: نقل مركز ثقل السلطة الدينية والفقهية

كما ذكرتُ في القسم الأول من هذا الكتاب، وصلنا إلى حدود تمنع الفكر الإسلامي المعاصر من السير إلى الأمام، وبالتالي مواجهة تحديات زماننا على الوجه المطلوب. اعتمد المبدأ الأول للعلماء والمفكرين في أواخر

القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على التمييز بين المبادئ الكونية القطعية التي استلهمت من النصوص التي شكلت الشريعة، وتطبيقها الملموس في السياقات الجغرافية والتاريخية المختلفة ذات الصلة بالفقه. وهذا التمييز بين الشريعة، أي المصدر الإلهي، والفقه، والذي ترافق مع نشاط منفتح للعقل البشري، كان وسيبقى جوهرياً بما أنه يسمح بالتمييز بين الاعتراف بالمبادئ السامية والقبول بها من ناحية، وبين فهمها والتعبير عنها وتطبيقها في لحظة معينة من التاريخ الإنساني من ناحية أخرى. في مجال الفقه، وبخاصة في مجال الشؤون الاجتماعية الشاسع (المعاملات)، بات تحليل ومناقشة التراث التاريخي للتفسيرات أو القواعد الراسخة أو للآراء الفقهية التي أنتجها العقل البشري في معرض مواجهة تحديات زمانه في غمرة تنوع المجتمعات أمراً مشروعاً. ولذلك امتلك الفكر الإسلامي وسيلة للتصالح مع ممارسة الاجتهاد لا لتقييم تفسيرات الماضي وحسب، بل ولاقتراح وجهات نظر جديدة وإنتاج أحكام فقهية متكيفة مع تحديات الحاضر والمستقبل.

ولذلك، نما الفكر الإصلاحى مجدداً بدينامية كبيرة طوال القرن العشرين، ويتعين على المرء الاعتراف بأن الفكر الإسلامي تطور بدرجة كبيرة. ولم يتردد الفقهاء والمفكرون في الغوص بتراث الماضي وإحياء مقاربات وفلسفات قانونية كانت محل إهمال لفترة طويلة على الرغم من توفيرها إطار عمل لتجديد التوسع الفقهي. وغالباً ما عملوا بما ينسجم والمدارس الكلاسيكية الثلاث التي تقدمت الإشارة إليها: الإطار التوضيحي للإمام الشافعي؛ والطريقة الاستقرائية المرنة للإمام أبي حنيفة والتي دُمجت في الأغلب مع منهجية أساسية لمدرسة المقاصد العليا التي يعتبر الإمام الشاطبي تاريخياً ممثلها الأول. وبرزت تأملات جديدة في مختلف المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة من باكستان إلى إندونيسيا، ومن مصر إلى المملكة العربية السعودية، ومن الجزائر إلى المغرب، بما في ذلك الجاليات الإسلامية التي استقرت في الغرب الآن، بشأن عدد من الاكتشافات العلمية، والأخلاقيات الطبية والاقتصاديات والسياسة والسلطة ودراسات الجندر والثقافة والحوار بين الأديان، والمجتمع المدني بوجه عام. ونشير إلى أن مجال الفقه الإسلامي شهد حراكاً، ومن غير المنصف إنكار وجود تلك التطورات وأصالة بعض وجهات النظر. لكن يبقى كما ذكرت أن الكلمتين الأساسيتين لتلك التطورات هما «الضرورة» و«الحاجة» واللتين تفيدان بأن الفقهاء مرغمون - بفعل ضغوط الواقع - على إصدار فتاوى تمكن المسلمين من التكيف مع

الحقائق الجديدة مع المحافظة على حد أدنى من الأخلاقيات (سواء في النشاطات التي يقومون بها أم في التقنيات التي يستخدمونها).

وبالتالي وصلنا إلى حدود الآفاق التي تجلّت عبر التمييز بين الشريعة والفقہ في الفكر الفقهي الإسلامي المعاصر. فعملية «الإصلاح التكيفي» التي سمحت بإعادة النظر بطريقة إيجابية في بعض قضايا وردود زماننا لم تعد توفّر للفقهاء والمجتمعات والجاليات الإسلامية على العموم في مختلف أنحاء العالم، الوسيلة للرد على التحديات الكبيرة التي يمثلها العلم والمعرفة المعاصرة - ما لم نبقّ قانعين بالبقاء أتباعاً ونختزل التأمل الأخلاقي بممارسة تقوم على تحديد تخوم تتقلص باستمرار لناحية القيم والأخلاقيات المحمية في صميم زمان أو مجتمعات تخلينا فيها عن المبادرة وعن التحول (لمنع الانحرافات المحتملة). يتعين على الفقہ بالطبع أن يبقى دينامياً ومنفتحاً على الاجتهاد، لكن يتعين إثراء هذه الدينامية بمهارات وتخصصات علمية أخرى، وأن يكون قادراً على القيام بإصلاح جذري من خلال الدمج المتساوي والشامل لسائر نواحي المعرفة، وبالتالي إقامة علاقة جديدة مع العالم والعلوم والمجتمعات.

من الواضح أن الجغرافيا الجديدة للمصادر الفقهية التي أقرحها تستلزم بوضوح وعن عمد نقل مركز ثقل السلطة الدينية والفقهية في المجتمعات والجاليات الإسلامية المعاصرة. فلم يعد بمقدورنا ترك أمر تحديد الأعراف (في القضايا العلمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية) لدوائر العلماء والمختصين بالنصوص، في حين أنهم لا يملكون إلا معرفة نسبية أو سطحية وثنائية بالقضايا المعقدة والعميقة والمتشابكة في الأغلب. وإذا كنا نريد التوسع برؤية حاضرننا ومستقبلنا، وكنا طموحين لطرح مبادئ لأخلاقيات تطبيقية حية قادرة على تحويل العالم بوضع أهداف تتميز بالواقعية وبالرؤية الحاملة، يتعين علينا أن ندمج ونوائم على الفور العلوم المختلفة وسائر نواحي المعرفة الإنسانية ونجعلها معتمدة على بعضها ومتكاملة. وأرى أنه بتبني مقارنة شاملة والاعتراف بالخبرة عالية التخصص واحترامها فقط يبرز فكر إصلاحية عالمي و متماسك ومحرر.

نتج من التمييز التقليدي بين «العلوم الإسلامية أو العلوم المقدسة» (التي تُعنى بدراسة المصادر النصية) وبين العلوم الأخرى (ضمنياً «أقل» أو «غير إسلامية») علاقة سلطوية تجاه التوسع بالأعراف والأخلاق لصالح المتخصصين

بالنصوص (الأصوليين والفقهاء) على الرغم من أنه لا يوجد شيء أساسي يشترع هذا الامتياز أو يبرره. بل إن العكس هو الصحيح لأنه ما يقال عن هامش التفسير الذي توقره المصادر الأساسية وسكوتها والعلاقة الجدلية بالضرورة بالواقع الاجتماعي والإنساني تحث بوضوح على دمج كامل لسائر نواحي المعرفة الإنسانية والتاريخية والظرفية عند دراسة الوحي المكتوب الذي يرمي إلى توجيه عمل الإنسان.

من الواضح أنني لا أرمي إلى مناقشة صلاحية هذا الفقيه أو ذاك من الذين ينتمون إلى هذا الاتجاه الفكري أو ذاك^(١)، لكنني أناقش صلاحيات الفقه بوجه عام. وسنرى في الفصل التالي كيف أن الجغرافيا الجديدة، ونتائجها بالنسبة إلى مجالات السلطة، يمكن أن تأخذ شكلاً ملموساً في المجتمعات والجاليات الإسلامية، لا سيما في الدوائر المتخصصة بالفقه والأخلاق. ويمكنني الاكتفاء بالإشارة الآن إلى أنه سيكون لهذه المقاربة في التعاطي مع المصادر الفقهية ومع غايات توسيعها اعتماداً على الكتابين، وعلى مجالات السلطة العلمية والأخلاقية، نتائج كثيرة في الميادين المختلفة وعلى المستويات المختلفة. وينبغي ألا تكون الإجابات المعيارية والفقهية والأخلاقية مختلفة - وأكثر اتصالاً بالواقع - وحسب، بل يجب أن تكون مشاركة المجتمعات والجاليات الإسلامية أعمق وأبرز في توسيع القواعد والاستراتيجيات للترويج لأخلاق فاعلة وقابلة للتطبيق. وهذا ما سيتم بالطبع من خلال العلماء والمفكرين، لكننا وكما ذكرنا، لا ينبغي إلغاء أي مهارة عملية من أجل القيام بعمل تعاوني في هذا المجال. يتعين إدراج تحليل المرأة لكافة القضايا وبخاصة - لا على سبيل الحصر - مسألة وجودهن ووضعهن ودورهن، وآراء المؤلفين والفنانين بالقضايا الثقافية والاجتماعية، في التفكير بالقضايا المطروحة من خلال مشاركتهم الملموسة في قضية معينة أو مجال معين. وسندرس تلك التوسعات العملية في القسم الأخير من هذا الكتاب.

(١) هذه المناقشة لازمة وتكشف عن وجود أزمة حقيقية عميقة في ما يتعلق بمسألة السلطة في الإسلام: من المخول بالتحدث باسم المسلمين؟ وبناءً على أية معايير؟ وما هي الشرعية الممنوحة له؟.

الفصل العاشر

التوسع بأخلاق إسلامية تطبيقية

تتطلب الجغرافيا الجديدة لمصادر أصول الفقه التي أتوق إليها، والتي تبدو شديدة الإلحاح اليوم على ضوء التحديات التي يواجهها المسلمون، إعادة نظر جدية في مصدر التوسع الفقهي، وسيكون لها، كما رأينا، نتائج حاسمة. بادئ ذي بدء، يلزم إجراء إعادة موازنة أساسية في ما يختص بتحديد المصادر الفقهية ومكانتها: الأولوية المطلقة التي أُعطيت للنصوص في التوسع الفقهي والسلطة الحصرية الممنوحة لعلماء النصوص (الأصوليين والفقهاء) أفرزت وضعاً شديد التباين بين مجالات المعرفة - وشرخاً من الناحية العملية - حتى وإن كان يُعتقد أن هناك حاجة إلى مقارنة شاملة. فعلماء «العلوم الإسلامية» (علماء النصوص) ينعمون بسيادة مطلقة، وهم بعيدون عن البحث في العلوم الدقيقة والتجريبية والاجتماعية، ويتدبرون أمورهم بأدنى قدر من المعلومات، ويعتمدون على استنتاجات معتمدة على البحث في إصدار فتاوى عن الحقائق والوقائع التي هي أشد تعقيداً مما يمكنهم فهمه. يوجد بالطبع خطر «العلم من دون ضمير»، والإفراط الخارج عن السيطرة، والهوس بالأداء العلمي والإنتاجية المربحة. هذه حقيقة ويتعين عدم التهوين من نتائجها، لكن ذلك لا يبرر هذا الفصل وهذا التباين الذي يمكن ملاحظته اليوم بين منتجات الأصوليين والفقهاء وحالة المعرفة التي توصل إليها العلماء الذين تخصصوا بالعلوم التجريبية والاجتماعية.

بعد أن ذكرت أنه يجب على مصادر أصول الفقه أن تتضمن الكتابين، الوحي المنزل والكون، على قدم المساواة، بات من اللازم التفكير ملياً وإعادة النظر بلائحة المبادئ والغايات السامية التي يمكن استنباطها من

الوحيين المتاحين للعقل البشري. ذكرت أن أهمية الخلق في كلتا الحالين فضلاً عن الرسائل الإلهية على مرّ التاريخ هي المحافظة على ما هو نافع، ومفيد وصالح للبشر لحمايتهم من الشرور والأذى. وعلى هذا الأساس، وفي ضوء هذا المبدأ الأول، يتعين على علماء النصوص والواقع العمل معاً على استنباط المقاصد السامية وصياغتها وكذلك الغايات التي تقدم التوجيه الأخلاقي لأفكارهم ومنتجاتهم، في مجالات تخصصهم أولاً، ثم بدمج تأملاتهم مع تأملات الآخرين. ولا يمكن التوفيق بحق بين نواحي المعرفة المختلفة إلا من خلال مثل هذه المقاربة الشاملة، وذلك بإرساء مبادئ عالمية سامية في المستقبل وحماية استقلالية العلوم (في ما يختص منهجياتها وبحوثها وموضوعاتها في سياق العملية). ويبدو واضحاً أن المبادئ السامية الخمسة أو الستة التي أرستها مدرسة المقاصد المذكورة أعلاه لن تكون كافية. وسبق أن تحدى جمع من العلماء الطابع التقييدي لهذه اللائحة (سُئِهَب في الحديث عن هذه النقطة في موضع لاحق من هذا الكتاب)، لكن يتضح أن الوضع الحاضر لمعرفتنا - في كل من العلوم التجريبية والاجتماعية - يقتضي منا إعادة النظر بعدد تلك «المقاصد العليا» وطبيعتها والإشارة إليها من خلال الرجوع الملموس إلى العلوم التطبيقية.

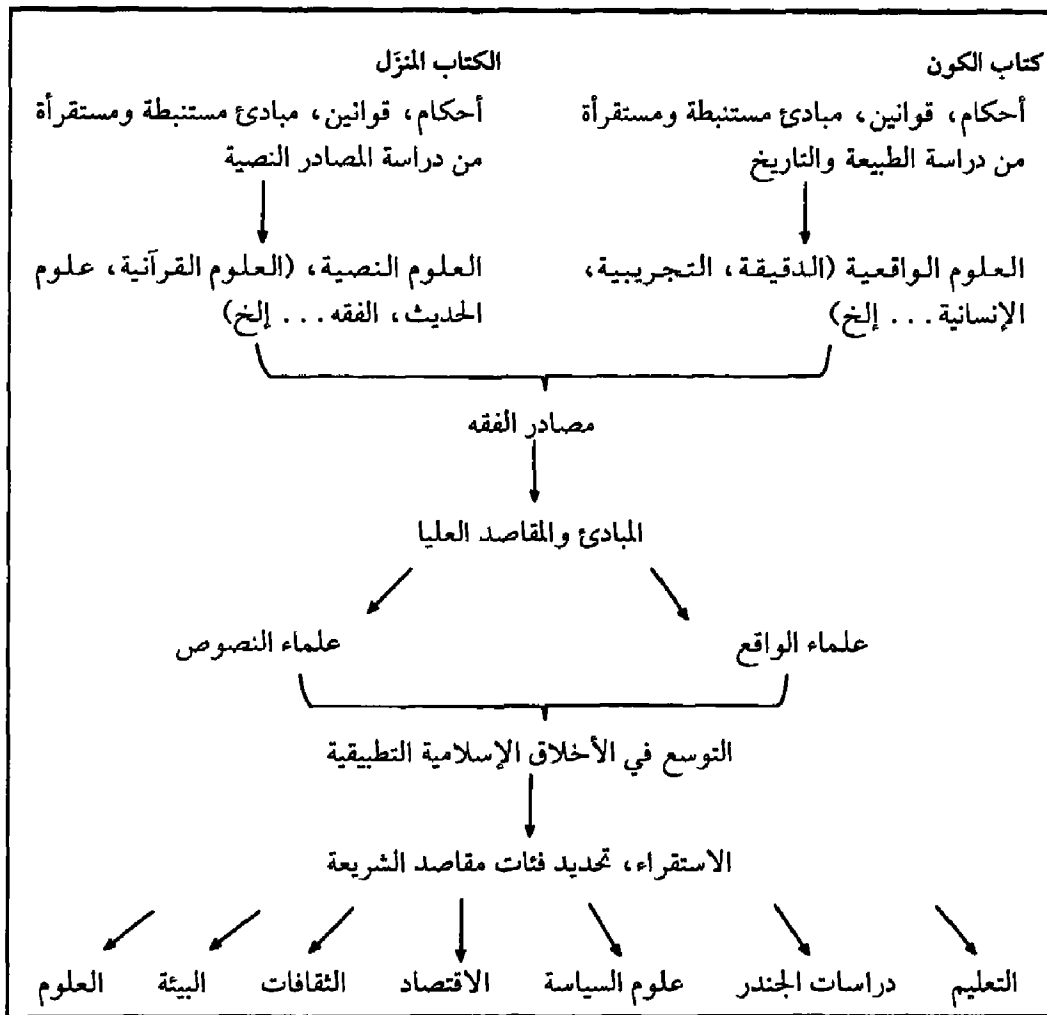
أرست تلك التأمّلات الأساسية - التي بات التوصل إليها يتم بطريقة مشتركة على نحو متزايد - إطار العمل وقاعدة القراءة التي تساند مقاربة شاملة وفهماً أعمق لدنيا العلوم، أعني سائر العلوم. والأهم من ذلك أنها تسمح بتجنب وصف بعض العلوم بأنه «إسلامي»، ووصف البعض الآخر بأنه «غير إسلامي»، وانتقاد ما يبدو أنه في الجانب الآخر واتباع المقاربة الاستقرائية ذاتها - أي بروز تصنيفات خاضعة للنقاش مثل «الطب الإسلامي والاقتصاد الإسلامي، والتمويل الإسلامي وعلم النفس الإسلامي وعلم التربية الإسلامي». يمكن تفهّم مقصد ومعنى محاولة إعادة استعمار دنيا المعرفة من خلال الاستخدام الواسع لعبارة «إسلامي»، لكنّ الواضح أن العملية شكلية محضّة، وأنه لم يتم معالجة المشكلة الحقيقية. والأهم من ذلك أن هذه ليست طريقة جيدة لحل مشكلة التفرقة والتمييز بين المعارف المختلفة. وما من شك في أن إضافة عبارة «إسلامي» الوصفية إلى سائر العلوم «الأخرى» - العلوم التي ليست «علوماً نصية» - لن تساعد على التوفيق بين المقاربات ولن تُوجد تناغماً بين الأعراف والأخلاق والعلوم التجريبية والاجتماعية. وكما ذكرت، لم تعد العلوم النصية أكثر «إسلامية» من علوم الكون، وأنه لا وجود «لطب أكثر إسلامية» من

«علم طبيعة فلكية إسلامي»: هل يمكن أن تكون هناك طريقة «إسلامية» تعمل في القلوب أو العقول بطريقة جراحية، أو طريقة «إسلامية» لفهم قانون العرض والطلب؟ ربما تكون هذه العبارات مريحة لكنها تكاد تكون مضللة: فالطرق والتقنيات والمنهجيات العلمية التي وُضعت لفهم وتحليل موضوع بحثي وإدراك كيفية عمله ليست إسلامية بحدّ ذاتها بحال من الأحوال، ويتعين عليها الوفاء بمتطلبات الموضوع المشار إليه، ويتعين أن تبقى بالتالي حرة ومستقلة ضمن إطار العمل الفكري والتقنيات التي اختارها العلماء لفهم ميادين تحقيقاتهم. إن ما يمكن اعتباره «إسلامياً» هو الأخلاق والأعراف والأهداف التي يراد منها توجيه استخدام المعرفة المكتسبة وتقييده. ولذلك فهي، بعبارة دقيقة، ليست «علوماً إسلامية» ولا «طباً إسلامياً» ولا «اقتصاداً إسلامياً»، ولكنها «أخلاق إسلامية» تساعد على التعامل مع النصوص أو على دراسة جسم الإنسان، أو على أداء المعاملات التجارية. ولتجنب الخداع بالصياغات التي تجمع من دون أن توفق، من الضروري التمييز بين الأهداف الأخلاقية والطرق العلمية وعدم الفصل بينهما وإنما توحيدهما - وإعادة توحيدهما - وهو ما يجب علينا فعله بمقاربة تدمج المقاصد السامية بالتقنيات العلمية مع تجنب الخلط الخطر والسلبى بين الدين والنظامين الأخلاقي والعلمي.

يحدد الدين الإسلامي الذي يرعى ويشرّع الأخلاق الإسلامية للضمير المؤمن، أسباباً مسلماً بها تسمى المسلمات بالاصطلاح النفسي في أصل النصوص وأصل الكون، وهذا يحدد وجهة نظر تجاه الحقيقة ويضفي على العلاقة بالكتابين معاني ونتائج تعتبر هي الأخرى مسلمات. وينظر الخبراء في سائر العلوم وسائر نواحي المعرفة إلى أنفسهم من زاوية الأهداف النوعية لا من زاوية التراكمات الكمية. وهذا أمر واضح، لكن الإيمان، أي رؤية الجواهر الذي يشير إلى معنى في استخدام العقل لا يمكن أن يتجاوز قدراته ويجعل الحقيقة المفترضة تقول ما لا تقوله، أو تقول عكس ما تقوله. ولذلك يملي الإيمان كحقيقة مسلمة لا مجال لإنكارها بأن النص منزل لكنه لا يمنع العقل من دراسة النصوص كما هي، ودراسة معانيها ودلالات الصرف والنحو فيها ودلالات ألفاظها في ما يتعلق بعلاقتها البيانية ثنائية الحدين، العلاقة بين النصوص والعلاقة الجدلية بالواقع الاجتماعي والإنساني. وهذا بالطبع ما اعترف به علماء النصوص من البداية عندما فرّقوا بين نتائجهم التي فُرضت على العقل بعد فهمها (العقيدة والعبادات)، وما تطلب من العقل التوسع المستمر (المعاملات). وينطبق الأمر نفسه على علوم الطبيعة أو العلوم التجريبية

أو العلوم الاجتماعية. ولا يمكن لحقيقة «الكون المخلوق» أو المسلمة غير المتنازع عليها تبرير فرض قيود أو طرق علمية معينة لفهم هذا الخلق. ربما تحدد الإحالة الأخلاقية في بعض الأحيان بأن بعض نواحي المعرفة أو بعض التقنيات عديم النفع، إذا لم يكن خطراً؛ وربما تقترح أو تفرض قيوداً على البحث، لا باسم ما تمثله وإنما بدافع الخوف من استخدامها، ومن نتائج الإفراط فيها أو من الجنون على صعيد أهدافها السامية (مثل التلاعب الجيني).

الشكل الرقم (١٠ - ١) عناصر الجغرافيا الجديدة لأصول الفقه



سنلقي نظرة في هذا الفصل على النتائج الملموسة لهذا «المشهد» الجديد، ونبيّن مقارنة - تنطوي على قرارات عملية - يمكن أن تؤدي إلى

التوسع بالأخلاق الإسلامية المطبقة في ميادين المعرفة المتنوعة. وقبل الغوص في تفاصيل الموضوع، نعرض في الشكل الرقم (١٠ - ١) تمثيلاً بيانياً للعناصر التي تقدمت مناقشتها لإيضاح الجغرافيا الجديدة التي تقدم الحديث عنها.

أولاً: علماء النصوص وعلماء الواقع

النتيجة المباشرة الأولى لهذه المقاربة الجديدة ولهذه الجغرافيا الجديدة لأصول الفقه الإسلامي مرتبطة كما ذكرت بمسألة الصلاحية والشرعية كونه تم دمج المصادر النصية. أشرت سابقاً إلى حدوث تحول في مركز ثقل الصلاحية بميدان التوسع بالفقه والأخلاق كون استعادة التوازن بين موضوعات الدراسة (النص والكون) والعلوم المتصلة بها أمراً لا بد منه. وهذا يعني أنه يتعين دمج أولئك المتخصصين (العلماء أو الخبراء) الملمين بشكل كامل بالمعرفة العلمية المعاصرة ضمن ميادين تخصصاتهم وبتقنيات البحث المرتبطة بها في دوائر علماء النصوص أثناء النقاشات والمشاورات لإصدار فتوى دينية بشأن قضايا معينة.

لطالما أقرّ علماء النصوص الذين يمارسون الاجتهاد (المجتهدون، الفقهاء) في الدوائر الوطنية أو الدولية المتنوعة في العالم قاطبة (في المملكة العربية السعودية والقاهرة ودمشق وطهران وقم والكويت وعمّان وجاكرتا، وكذلك في واشنطن ودبلن ومدن أخرى) بأنه يتعين عليهم الاطلاع على تأملات العلماء أو الأطباء الذين يمكنهم تقديم معلومات دقيقة عن حال المعرفة أو عن النتائج المحتملة لتقنيات أو لممارسات علمية معينة ومرافقتهم. وبالإضافة إلى ذلك، لا يوجد نظير لما هو مقبول في العلوم التجريبية أو الطبية، بسبب الطبيعة الدقيقة لهذه الخبرات، في العلوم الاجتماعية حيث لا تتم هذه المشاورات إلا نادراً، على افتراض إجرائها أصلاً. وغالباً ما يُعتبر علماء الاقتصاد أو المحامون أو الخبراء أو علماء الاجتماع أو الخبراء السياسيون مثقفين أو مفكرين أو متخصصين في بعض الأحيان: هذه المؤهلات لا تكفي للاعتراف بمهارات هؤلاء الخبراء والاعتراف بنواحي خبراتهم بأنها «علوم» فضلاً على الاعتراف بأنهم «علماء». إن لهذه الهرمية الضمنية - لكن الصريحة من الناحية الفعلية - وظيفةً ثنائيةً تحدد الجهة التي تملك «الصلاحية الإسلامية»، وبالتالي تحدد من يمكنه الإدلاء بالأراء والإفصاح عن نفسه بطريقة شرعية في ميادين الفقه والأخلاق.

هذا يبدأ بالاعتراف بأنهم علماء، وهي مكانة أقرّها القرآن وتجاوز، كما سبق أن رأينا، مجال المعرفة بالنصوص لتشمل الطبيعة والبيئة الاجتماعية والإنسانية. يجب علينا بالتالي الاعتراف بأنه يوجد علماء واقع لا علماء نصوص فقط، وهم العلماء المتخصصون بالنصوص. لقد أصبح تكامل علماء الواقع مع المجامع الفقهية شرطاً أساسياً، ويجب إتاحة هذا التكامل لتوسيع آفاق علماء النصوص لكي يُنظر إلى المسائل العلمية على صعيد عالمي وتاريخي. فالفقه التطبيقي ميدان للتوسع الفقهي يمكن أن يصل إلى حالة جمود، في حال انفصل عن العالم وتعقيداته، أو يتحول إلى فئات - تاريخية - جامدة تملي الفكر (الجائز والمحرم والمباح والمحظور) وتصوغ تفكيرنا وتخترل الحقيقة. على أن أي فكر متماسك يهدف إلى إصلاح العالم اليوم يتعين أن يستنبط فقهاً دينامياً، مع الأخذ باعتبار عامل الزمن، والديناميات الفكرية والاجتماعية، والتوترات الجدلية بين المقاصد العليا، والمبادئ الكونية، والنماذج التاريخية: ينبغي لهذا الفقه ألا يجمد الفئات المعيارية خوفاً من تعقيدات علمية واجتماعية وإنسانية يتهرب منها. يتعين أن يحدد الفقه الذي يُعنى بالشؤون الإنسانية والاجتماعية (فقه المعاملات) المقاصد العليا ويضع إطار عمل لأخلاقيات تحدد مراحل الإتقان والتحول. إنه فقه يتكهن ويخمن انطلاقاً من الوضع الحالي للمعرفة العلمية التي يدمجها ويستخدمها (لا المعرفة التي يخشاها ويتحاشاها والتي تصبح في نهاية المطاف معزولة ومكيفة). وباستطاعة علماء الواقع والمتخصصين بعلوم الطبيعة والعلوم التجريبية والاجتماعية لوحدتهم التوصل إلى هذه النظرة العالمية المنضبطة والأكيدة (أو الأقل حذراً على الأقل) حيال العلوم والمجتمعات والعالم: على الأرجح أن يؤدي وجودهم في المجامع والأوساط الفقهية (عند معالجة قضايا تخصصهم) إلى إحداث تغيير جذري في المقاربات، وإلى تفعيلها بإتاحة دمج المعرفة العلمية والإسقاط التاريخي والتوسع بأخلاق تطبيقية يمكنها التوقع والتوجيه لأنها منسجمة مع المعرفة في زمانها.

بات من الأمور الملحة استحداث تمثيل متساوٍ، وإجراء بحث متخصص يؤمن بالمساواة، وتشكيل لجان للفتوى تكون قادرة على الجمع بين المتطلبات الضرورية الثلاثة: فهم شامل للأهداف السامية للكتابين، وإدراك للمقاصد والأهداف العليا في ميادين الدراسة (النصوص والمؤلفات في حقل علمي معين) وامتلاك معرفة مباشرة ومتخصصة في الموضوع المعني (فقهاء متخصصون في النصوص التي لها علاقة بالطب والاقتصاد والميادين الأخرى -

بحسب اللجنة المعنية - وعلى اتصال وثيق بالعلماء الذين ينشطون في المجالات نفسها). ولن تكون تلك مجرد مشاورات، وإنما عمل يقومون به معاً باحترافية وشرعية متساوية للتزود، باسم المقاصد العليا، بالوسائل الكفيلة باستيعاب الواقع بتعقيداته وإدارة تحويله إلى حال أفضل. يتعين المصاهرة بين الثقة والمهارة وبين مقاربة مستقبلية في صميم سائر نواحي المعرفة بحيث لا يتم تقديم «العلوم الإسلامية» وعلوم النصوص كبقعة محاصرة تيس وتجمد على الرغم من تراكم الإصلاحات الشكلية والتكيفات الهيكلية لتجنب الاضمحلال أو الاختفاء بالكلية.

إن لجان الفتوى والأخلاق التي تتميز برؤية عالمية واسعة وتملك مهارات علمية حديثة ومتخصصة وصارمة هي التي تفسح المجال للفكر الإسلامي المعاصر لكي يتصالح مع جوهر رسالته وفحوى استنتاجاتها. وعلى الرغم من أنه يجب على الفقهاء أن يكونوا علماء مسلمين، لا شيء يمنع من تجنيد علماء غير المسلمين في تلك اللجان شرط أن تكون مهاراتهم معروفة جيداً وأن يكون باستطاعتهم المساهمة في إثراء التأملات ضمن الميدان العلمي المعني والأخلاقيات التطبيقية التي يتعين إنتاجها. ربما يكون تصريحهم بأنهم يحترمون غايات رسالة الإسلام شرطاً، لكنه شرط قد لا يكون لازماً لأن العلماء الذين ينضمون إلى هذه اللجان الأخلاقية التطبيقية - سواء أكانوا مسلمين أم لا - مشغولون بالمواءمة بين الغايات العالمية لاحترام كرامة الإنسان والطبيعة وبين النتائج المعاصرة والممارسات العلمية. وبالإضافة إلى ما تقدم، ينبغي ألا يُعتبر العالم الذي لا يبدي أي اهتمام بالأخلاق ولكنه مرموق بحكم خبرته في مجال تخصصه غير مؤهل للمشاركة. ويجب أن تبقى هذه الخيارات التي تسمح بالاعتماد على المجموعة الكاملة للمهارات العلمية على المستويين الوطني والدولي، مفتوحة ومرنة لسدّ الحاجات الظرفية الكثيرة للمجتمعات للجاليات الإسلامية وغير الإسلامية في العالم قاطبة.

ثانياً: إعادة النظر بالأخلاق الإسلامية ومقاصدها العليا

رأينا في القسم الثاني أن الصحابة الأوائل، ومن بعدهم العلماء الأوائل، قاموا أصلاً باستقراء طبيعي وبالاستدلال من النصوص، من مستويات البيان الذاتية لهذه النصوص وعلى ضوء واقعهم الاجتماعي والإنساني الخاص دائماً. تميزت أولى المدارس الفقهية التي نمت بفضل علماء مثل الإمام مالك بن

أنس أو الإمام أبي حنيفة برجوعها إلى المصادر والأدوات (المصالح المرسله، الاستحسان، العُرف) وبتوسعاتها الفقهية الواقعية التي أظهرت معرفة شاملة بالنصوص وإحاطة عميقة بالبيئة الاجتماعية وبممارسات المجتمعات البشرية ومصالحها. كما تميزت مقاربتهم بالشمولية والبراغماتية: لم تكن المقاصد العليا المسلم بها للكاتبين والنتائج محل تشكيك، وكانت متكاملة بالبداهة مع العملية المعيارية التالية. هدف هؤلاء العلماء باستمرار إلى المحافظة على ما يصلح البشرية وإلى تجنب ما يسيء إليها ويضرها مع التمسك بالرسالة الإلهية وتخفيف عبئها في الحياة اليومية وفي التاريخ^(١).

كان الهدف من العمل الاستدلالي الذي قام به الشافعي، ومن بعده العمل الاستنتاجي الذي قام به تلامذة أبي حنيفة، ثم التوسع البطيء والنضوج التاريخي لمدرسة المقاصد، بدءاً بالجويني ووصولاً إلى الشاطبي وانتهاءً بوقتنا الحاضر، بناء إطار عمل مبتكر وتحديد الأهداف السامية لتوجيه تأملات الفقهاء حتى عندما واجهوا صعوبات وتعقيدات الحقيقة وتطورها. كان الهدف من العمل الاستنتاجي السابق على النصوص بناء قاعدة قراءة معيارية وأخلاقية مسلم بها بالاعتماد على الواقع. ورأينا كيف أن هذه المقاربة بدت حاجة ملحة بالنسبة إلى الشافعي أولاً، ثم إلى الأصوليين من بعده - لأي مدرسة انتموا - بسبب ضغوط الواقع والسياقات البشرية والاجتماعية التي جعلتهم يخشون من إمكانية تنحية توجيهات النصوص وأوامرها، ثم مخالفتها. وأي دراسة جدية لأخلاق وفقه المسلمين لا يمكن أن تفشل بدمج هذا التراث التاريخي الكبير والغني بتأملاتها واقتراحاتها، آخذة بالاعتبار المخاوف السابقة للعلماء مع محاولة تحديد النتائج المباشرة أو غير المباشرة لمقارباتهم على مرّ التاريخ: القيود المحتملة في النتائج السامية المستنتجة من الفقه بالرجوع إلى النصوص فقط؛ والفصل الجازم بين العلوم النصية والعلوم المرتبطة بالكون، فضلاً عن موقف دفاعي على صعيد أبدية الرسالة وعالميتها قبل التطور والحركات التي شهدتها التاريخ والمجتمعات.

ولذلك، فإن التوسع بالأخلاقيات الإسلامية التطبيقية ليس مجرد تمرين

(١) تستند هذه المقاربة إلى الآيات القرآنية التي تقول «ولتكن منكم أمة يدعوون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» [القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية ١٠٤]، وإلى الحديث النبوي الشريف، «يسراً ولا تُعسراً وبشراً ولا تُنْفراً وتطوعاً ولا تختلفاً» (رواه مسلم).

فكري على تحديد توجه عام أو إرساء أعراف تتعلق بآفاق عمل الإنسان أو القيود المفروضة عليه. يجب في مرحلة تسبق التمرين نفسه توجيه الاهتمام بالعملية إلى طريقة النظر إلى التقاليد الإسلامية (أو إلى طريقة النظر إليها اليوم)، وعلاقتها بالنصوص والكون، والأخذ بالاعتبار فلسفة العلوم المستنتجة من هذه العلاقة، والمعنى المعطى لعمل الإنسان في التاريخ. فهل يجب علينا ببساطة حماية أنفسنا وحماية الأشياء من الوصول إلى ما هو أسوأ بالمحافظة في الأساس على علاقة حذرة مع تاريخ الإنسان، أم أنه يجب علينا الإصلاح والتغيير - بقدر ما تسمح به قدرات البشر - مع دمج النطاق الشامل للمعرفة التي اكتسبها الناس؟ سيكون لهاتين المقاربتين اللتين نعروضهما هنا بطريقة بسيطة أو مبسطة آثار واضحة في التوسع بالأخلاق المطبقة في وقتنا الحاضر. ولذلك فإن الشيء المهم، قبل أي محاولة عملية للصياغة، هو القيام بمهمة التوصل إلى المقاصد الضرورية أيضاً اعتماداً على الوحيين وعلى ما قيل بشأنهما، وإعادة النظر وإعادة تعريف طبيعة هذه المقاصد وعددها، إذا لزم الأمر. لقد تعلمنا مما نعرفه عن الكون ومن تنوع المجتمعات البشرية وتطورها أنه يتعين دمجها من الآن فصاعداً بصياغة الأهداف السامية للتوصل إلى حكم جيد وامتلاك الثقة.

دعا العديد من العلماء المعاصرين إلى مثل هذا التجديد وأصروا على أنه ضرورة ملحة. وعلى سبيل المثال، يسعى محمد هاشم كمالى لفتح آفاق مثيرة للاهتمام بأعماله الحديثة. وهو يشدد بالتأكيد على علماء - مثل تقي الدين بن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨) - أشاروا في مرحلة مبكرة إلى أن المقاصد العليا الخمسة أو الستة ليست كافية للاستنباط من النصوص على ضوء الواقع الإنساني، ولا على ضوء مراتب الإيمان. وعلى سبيل المثال، أضاف ابن تيمية إلى لائحة المقاصد العليا احترام العقود، ومراعاة حقوق الجار، وحب الله، على مستوى العلاقة بالله، والصدق، والإخلاص وما إلى ذلك^(٢). ويضمّم كمالى صوته إلى صوت العديد من العلماء الآخرين الذين ذكرهم، مثل «محمد عابد الجابري وأحمد الريسوني ويوسف القرضاوي وغيرهم»، مجادلاً بأنه يجب توسيع لائحة المقاصد العليا التي وضعها العلماء في السابق (يمكننا أن نضيف هنا العمل الفذ الذي قام به محمد الطاهر

Mohammed Hashim Kamali, *An Introduction to Shari'ah* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, (٢) 2006), p. 118.

بن عاشور^(٣). أشار كمال في عمله المبتكر حزية التعبير في الإسلام، إلى أن الميل الطبيعي للعلماء في الأحكام كان الإصرار على تبيان الواجبات والمحظورات بدلاً من الإصرار على تبيان الحقوق والحريات: إن عمله هذا محاولة للتعامل مع الموضوع من زاوية أخرى (انطلاقاً من تعديل النهج الذي يحكم قراءة النصوص) وتحديد الحقوق التي تحميها مقاصد الشريعة^(٤). وهو يصرح بوضوح في مقدمته بأن هذه المقاربة متبعة على ضوء الأسئلة الحاضرة دائماً في المجتمعات المعاصرة^(٥). والمثير في الأمر أنه يشير إلى ما سبق للجويني وغيره بيانه من دون قصد عندما أشار إلى الأدلة النصية التي تبرر تصنيف المقاصد العليا - والتي ترسخت في وقت لاحق بالأحكام التي تعاقب على الجرائم (الحدود): التفكير بالأسباب الفاعلة لإقامة الحدود (ومفرداتها حدًا) عندما تُرتكب جرائم مثل القتل وشرب الخمر والزنا وجرائم أخرى، ما مكن هؤلاء العلماء من خلال قراءة إيجابية سابقة، من تحديد ما يجب حمايته وتحديدته بأنه مقصد عال^(٦). كما توصل أحمد الريسوني إلى أفكار مشابهة، وإن كانت نتائجه على صلة مباشرة بأعمال الشاطبي. وهو يجادل بأنه يجب إعادة النظر بلائحة المقاصد العليا، وهو يدمج أيضاً بُعداً روحياً خاصاً بالسلوك (الكليات الخلقية) - نوع من أخلاقيات القلب - في محتويات المقاصد العليا^(٧). يمكن المرء بالتالي الاستشعار، انطلاقاً من الأعمال التي قام بها العلماء المتقدمون الذين أوضحوا المقاصد العليا، ووصولاً إلى العلماء المعاصرين الذين أعربوا عن الحاجة إلى إعادة النظر بهذه المقاربة بطريقة

(٣) المصدر نفسه؛ إن مساهمة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣) في ميدان أصول الفقه في غاية الأهمية. ففي كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، اقترح مقاربة جديدة وتصنيفاً للمقاصد الشرعية فيه الكثير من النفع لنا اليوم. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: دار الإسلام، ٢٠٠٦)، و Muhammad At-Tahir Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid* (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).

(٤) Mohammed Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, rev. ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1997), pp. 16-24.

(٥) المصدر نفسه، ص ١ - ٦.

(٦) Kamali, *An Introduction to Shari'ah*, p. 118.

(٧) Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, translated by N. Roberts (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005), pp. 363-366, and

أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (الرباط: التوحيد والإصلاح، ٢٠٠٧)، ص ٧٢ - ٨١.

جذرية وتوسيعها، بأن المنهجيات الكلاسيكية وأدواتها وصلت إلى أقصى حدودها بعد أن تعثرت أمام التحديدات والمساءلات المعاصرة.

وكما ذكرتُ، أميل إلى القول إن إضافة مقاصد جديدة إلى اللائحة القائمة ليس كافياً، وإنه يجب علينا إعادة النظر بمصادرها، وأصولها، وبالتالي إعادة النظر بتصنيفها وصياغتها. يجب على الكتابيين، في سياق قراءتهما وفهمهما سوياً على أساس إعادة موازنة ومشهد جديد، أن يمكننا من تقديم مقاصد عليا بطريقة أصيلة - ومنفتحة دائماً - تتضمن قبل كل شيء علاقة أكثر تخصصاً وبراغمية بالواقع.

ثالثاً: أخلاق تطبيقية للبشر والقلب والعلوم التجريبية والاجتماعية

بالاعتماد على الكتابيين، مع الأخذ بالاعتبار تطور معرفتنا في ميداني الدراسة بالطبع (العلوم النصية وعلوم الكون)، تبرز الحاجة إلى استنتاج الأهداف السامية وتحديدها وتصنيفها ومقاصد الشريعة، وبالتالي تحديد الإطار النظري والعملي لأخلاقيات تطبيقية معاصرة.

يجب بادئ ذي بدء الإشارة إلى أنه يوجد القليل من المشكلات في محتويات اللائحة الكلاسيكية بالمقاصد الخمسة أو الستة التي وضعها الجويني أولاً، والتي تبناها العلماء بعد ذلك وأكدوها إلى يومنا هذا، من خلال أعمال الشاطبي. يمكن للمرء أن يتفهم النية الابتدائية في التشديد على حقيقة أن الوظيفة الأساسية للوحي المكتوب هي حماية الدين والإيمان ومتطلبات العبادة والسلوك المرتبط بها. كان لهذا البحث عن هرمية، في صميم لائحة مقاصد وُضعت مع أخذ علل الحدود بالاعتبار^(٨)، بإشارته إلى ما يجب حمايته مسبقاً، نتيجتان سلبيتان في النهاية. بتضمين الدين في سلسلة مقاصد عليا -

(٨) كما يظهر بوضوح من الحجج والأدلة النصية التي قدّمها العلماء منذ الإمام الجويني. في حالة أولوية الدّين، فإنهم يشيرون إلى العقوبات التي يعتبرها أغلب العلماء قطعية في حق من ارتدّ عن الإسلام (حكم الرّدة). على أن المسألة لا تحظى بموافقة سائر العلماء، للاطلاع على مناقشة لهذه المسألة، انظر: Tariq Ramadan, *Peut-on Vivre avec l'Islam?*, dialogues with Professor Jacques Neiryneck (Lausanne: Favre, 1999, 2004).

قارن أيضاً: مقالي لـواشنطن بوست (*Washington Post*) ونيوزويك (*Newsweek*) والمنشورة على موقعي الإلكتروني: Tariq Ramadan, «Muslim Scholars Speak Out: On Jihad, Apostasy and Women,» <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=1163&lang=en>.

وتضمنين سلامة النفس والعقل... إلخ - جرى اختزال مفهوم الدين ضمناً وتعريفه بناء على أركان الإيمان (العقيدة) وأركان الإسلام (العبادات) التي يجب بالتالي حمايتها. والنتيجة الثانية التي تنبع مباشرة من النتيجة الأولى، هي أن هذه المقاربة تعوق رؤية عالمية و متماسكة للأخلاق الإسلامية التطبيقية المتعارف عليها - على كل مستوى وفي كل فئة - كعملية توسع معيارية متمسكة بالشريعة والإيمان وبمعنى الحياة والموت ككل (وهذا هو المعنى الأصلي للدين كما سنرى).

على ضوء تلك الاعتبارات الأولية، أفضل الإشارة إلى تعريف للأهداف والمقاصد العليا بموازاة محورين مختلفين: محور رأسي يمكننا من تحديد المقاصد وتمييزها استناداً إلى طابعها العالمي أو الخاص، ومحور أفقي يعرض إمكانية وضع لائحة منفصلة بالمقاصد لكل مستوى مناظر للمقياس الرأسي. ولذلك سيجد المرء على قمة هرمية الأهداف السامية غايتين مستنبطتين مما سبقت الإشارة إليه بشأن الكتابين ومعناهما وغاياتهما. ومع الأخذ بالاعتبار أننا أمام وحيين من خالق واحد (التوحيد) وأنه يريد منا أن نتعرف إليه ونؤمن به ونكافح للبقاء متمسكين بشريعته، يبين الله تعالى من خلال جوهر هذه المقاربة محتويات المقصد الأساسي الذي أسعى لتعريفه هنا. إن الفكرة التي تقول إنه يقع على البشرية دين واجب الامتنان للواحد الأحد والإيمان به فكرة تأصيلية ومفهوم عميق للدين كما ذكرنا، وهي تنبع من الاشتقاق اللفظي نفسه. يتطلب الدين منا أن نكافح للتمسك بإيماننا ونحاول البقاء ملتزمين بالمفهوم الذي ينقله الوحيان عن الحياة والموت (الدين) مع اتباع الشريعة. ولذلك، لا يقتصر الأمر على حماية أركان الإيمان أو العبادات، ولكن يشمل إرساء مقاربة شاملة تبيّن، اعتماداً على الاعتراف بالتوحيد، أن الوظيفة الطبيعية والأساسية للتوسع الأخلاقي - بمجموعه وعلى كافة المستويات، من العلاقة بالطبيعة إلى مهنة الطب - هي التمسك بالاعتراف بهذا الدين والعمل بموجب ذلك. ويتجلى هذا البعد العالمي في الآية التي تربط الدين بالفطرة (جاذبية طبيعية تجاه ما يكمن وراء التصور الاستشعاري إلى ما هو أسمى): «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^(٩).

لكنّ التوجه إلى الواحد الأحد والاعتراف بهذا «الدين» لا يقوم على

(٩) القرآن الكريم، «سورة الروم»، الآية ٣٠.

مجرد الاعتراف بأن الخالق أوجد هذا الكون والبشرية؛ فقد رأينا أنه يمكن الاستنتاج، من العلوم النصية إلى علوم الكون، بأن كل شيء وُجد لنفع البشرية وحمايتها من كل شرّ وبلية. ولذلك، فإن ما يُصلح الخليقة ككل، أكثر من الأهداف والغايات التي يبينها الكتابان، هو أولوية حماية الصالح العام والمصلحة المشتركة للبشر كما للمخلوقات نفسها. ربما يمكن المجادلة بأن هذا التعريف الواسع للدّين يتضمن مفهوم المصلحة - التي يمكن تبريرها من وجهة نظر ابن حزم على سبيل المثال - لكن هذا التمييز يسمح بتسليط الضوء على صلة سببية وتوجيهية وعلى مقصد وعلى علاقة سامية: إن هدف حماية الدّين بالمعنى الواسع المذكور آنفاً يضع إطاراً للاعتراف بالواحد الأحد، في حين أن هدف التشجيع على الصالح العام وعلى المصلحة المشتركة للبشرية وحمايتها يحدد معنى الشريعة وبالتالي يوجّه الجهاز المعياري والأخلاقي كله الذي يجب التأمل به.

إن الغاية والمقصد الأسمى للشريعة بالتالي هو حماية كل من الدّين - بمعنى تصور أن الحياة والموت ينبعان من الإيمان بالواحد الأحد وبالشريعة - والمصلحة - بمعنى الصالح العام والمصلحة المشتركة للبشرية والكون. كما إن الغايات الأسمى التي تكمن في المستوى الثاني - التي تنبع بالطبع من قراءة الكتابين بناء على المعرفة المعاصرة - تتصل أيضاً بالتوسع الأخلاقي ككل، لكنها تتضمن في الوقت نفسه فئات ستكون على ارتباط مباشر بالتمييز من حقول الدراسة. وحتى قبل التطرق إلى مواصفات العمل الإنساني، ربما يحدد المرء في مرحلة مبكرة جداً غايات ثلاث أساسية: احترام وحماية الحياة، والطبيعة (الخلق) والسلام. إذا كان بوسع المرء التأكيد على حماية المفهوم الإسلامي العالمي للحياة والموت (الدّين) والصالح العام والمصلحة المشتركة للبشرية وللخلق هما المنظوران الأساسيان للتوسع الأخلاقي ككل، يمكن للمرء القول إن حماية/رعاية الحياة والطبيعة والسلام هي أركانها الأساسية. والرسالة الإسلامية بأكملها، من خلال الآيات القرآنية والسُنّة والاعتراف بالكون بأنه آية وهبة، يشير إلى تلك الأهداف الثلاثة الضرورية والمسلّم بها. إن لائحة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي يمكن الاستدلال بها في دعم شرعية هذا الخيار أطول بكثير من أن يحويها هذا الكتاب، لكن بوسعنا أن نشير إلى الآية التي تربط بين قتل إنسان واحد وقتل البشرية كلها، أو التوجيه القرآني بعدم إفساد ما خلقه الله، أو الأحاديث

النبوية التي تحثّ على احترام الطبيعة^(١٠). إن الدعوة إلى السلام متجذرة في لفظة «الإسلام» ومفهوم السلام بالطبع: الإسلام يعني الدخول في السلم «أدخلوا في السلم كافة»^(١١). ويتعين أن تكون الغاية الوحيدة للجهاد، أو جهاد النفس أو مقاومة قمع الذات أو الآخرين، البحث عن السلام، وليس إيجاد التوترات أو إشعال الصراعات أو الحروب^(١٢).

بعد أن يتسلّح الناس بالمنظار الأساسي (رعاية/ حماية المفهوم العالمي للحياة والموت والصالح العام والمصلحة المشتركة) ويحددوا الأركان الأساسية للتوسع الأخلاقي (رعاية/ حماية الحياة والطبيعة والسلام)، يمكن المرء الانتقال إلى كتابة لائحة بالمقاصد العليا التي هي على صلة مباشرة بأحوال البشر وأعمالهم، سواء كأفراد وأعضاء في مجتمع. في هذه المرحلة، تصبح اللائحة أكبر، لكن الأهم من ذلك أنها لا تزال غير قطعية. فالمعرفة العلمية الجديدة، وصياغة نظرة جديدة تجاه الشر أو الطبيعة، ربما تحملنا على توسيع تلك اللائحة لأنه يتعين دائماً الاستمرار في التوسع الجدلي: بدءاً مما تقوله النصوص عن المقاصد العليا، ثم مما يكشفه الواقع الإنساني والاجتماعي (أو يفرضه أحياناً)، يتعين علينا الرجوع إلى النصوص بفهم متجدد وعميق لمعاني الأحكام المذكورة فيها وتطبيقاتها. كما إن السياق التاريخي، وكذلك مخاطر زماننا، تمكّننا من امتلاك فهم أفضل لبعض التوجيهات القرآنية، ومن التمسك ببعض الأهداف التي ربما بدت ثانوية، إذا لم تكن عديمة النفع تماماً، في المجتمعات التقليدية. وعلى هذا المستوى الثالث، وقبل الوصول إلى الفئات الأضيق، يمكن أن تتضمن لائحة المقاصد ما يلي: رعاية وحماية الكرامة (كرامة الإنسان والكائنات الحية والطبيعة)^(١٣)، والرفاهية، والمعرفة، والإبداعية، والاستقلالية، والتطور، والمساواة، والحرية، والعدالة، والأخوة، والحب، والتضامن، والتنوع. بقراءة الكتابين معاً، يمكن فهم أسباب هذا التصنيف بشكل أفضل: هذه هي المقاصد العليا

(١٠) انظر في هذا الصدد: Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 200-204.

(١١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٠٨.

(١٢) انظر: Tariq Ramadan: *Jihād, violence, guerre et paix en Islam* (Lyons: Tawhid, 2000), et *Non-violence?* (Paris: National Federation of Yoga Educators, Dervy, 2000).

(١٣) إن احترام الكائنات الحية والطبيعة أمر جوهري تشير إليه المصادر النصية المختلفة وستتطرق إلى هذه المسألة مرة أخرى عندما نناقش موضوع البيئة.

التي ذكرتها النصوص، بقدر من الصراحة في بعض الأحيان، لكن طابعها المحلي والأساسي يوضحه تاريخ المجتمعات وتطورها. فالقرآن ينص بوضوح على أن الكرامة جزء من جوهر البشرية. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^(١٤) وأنه يجب على بني آدم الكفاح لصونها بكافة القدرات والوسائل التي أتاحتها لهم الخالق، مع السعي للخير دائماً من خلال التيسير والرفاهية بدلاً من التعسير الذي لا جدوى منه. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ [الله] عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١٥). وقال الرسول: لمعاذ وأبي موسى الأشعري «يسراً [الأمور] ولا تُعسراً وبشراً [بالأخبار التي تجلب الفرح] ولا تُنفراً [بالأخبار التي تثير الخوف والرفض]»^(١٦). ولكي تتحقق هذه الرفاهية، يتعين السماح لسائر أصناف البشر بالتطور: يتعين ملء العقل والمخيلة من خلال المعرفة والتعلم، ومن خلال الإبداع والخيال (هذه أهداف يجب تحقيقها وحقوق يجب احترامها). لقد علم الله البشرية القرآن وفنونه كما جاء في الآيات: ﴿الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان﴾. وقال الرسول: «إن الله جميلٌ يُحبُّ الجمال»^(١٧).

وبما أن البشر مسؤولون أمام الله وبالتالي فهم مستقلون عن أقرانهم البشر لأن الله يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(١٨)، يتعين على المجتمع ضمان التطور (الفردية والجماعية)، والمساواة، والعدالة، مع احترام التنوع. على أن القوانين ليست كافية لتنظيم علاقات البشر. قال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾^(١٩). ويشير إلى ميل القلب للوصول إلى ما هو أبعد من القانون من خلال معنى الأخوة والتضامن والحب الذي يتجاوز هوساً محتملاً بالعرف. وترغمنا الأزمان المعاصرة على العودة إلى النصوص واستنباط الغايات التي ربما بدت ثانوية في الماضي. إن التوسع بأخلاق ليست مبنية على إنزال عقوبات محتملة وإنما على أساس المقاصد العليا التي يجب تحقيقها بفعل الزمن والمجتمعات والثقافات يقتضي توسيع

(١٤) القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، الآية ٧٠.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية ٧٨.

(١٦) رواه البخاري ومسلم.

(١٧) القرآن الكريم، «سورة الرحمن»، الآيات ١ - ٤. والحديث رواه مسلم وأبو داود

والترمذي.

(١٨) القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، الآية ١٥.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ٩٠.

أفق المقاصد العليا على صعيد نطاق تطبيقها مع التحول إلى التركيز على الدقائق في المواضيع التي يجب دراستها. ترسم مقاصد الشريعة الثلاثة عشر الطريق التي يتعين تطوير التوسع الأخلاقي المعاصر المعياري والعملي عليها. يمكن تصور وجودها وضرورتها في كافة ميادين أعمال الإنسان. ونكرر القول إن تعلم النصوص والمعرفة المعاصرة المرتبطة بالواقع التاريخي والاجتماعي والإنساني يمكننا من تحديد الإطار العام ومبادئ الأخلاق الإسلامية على صعيد المعرفة التي يجب دمجها، والأرصدة التي يجب المحافظة عليها، والمخاطر التي يجب الوقاية منها، والآفاق التي يجب استكشافها. يكشف تاريخ هذه الوقائع وتطورها آفاقاً معينة مخبأة في معاني النصوص ويمكننا من إعادة النظر في الأولويات لا من حيث شمولها وحسب، بل وتبعاً للظروف أيضاً: تبقى العلاقة بين الثابت والمتغير القاعدة في توسيع الأخلاق التطبيقية.

يتعين إكمال هذه المستويات العامة الثلاثة الأولى - على صعيد تحديد المقاصد العليا - بمستويات ثلاثة أخرى تشمل الكثير من الأصناف المنفصلة. وسبق أن انتقد بعض العلماء منذ أمد بعيد - مثل ابن تيمية - في سياق دراسة الأهداف الكلاسيكية الخمسة أو الستة لمدرسة المقاصد غياب المقاصد المرتبطة بحياة القلب، أو المسائل الروحية، أو حتى العلاقة بالموت والحياة الآخرة. ومؤخراً، أشار علماء آخرون (مثل القرضاوي والريسوني وكامللي) إلى أن التحديات المعاصرة، وبخاصة التي لها طبيعة اجتماعية، توجب تطوير تلك المبادئ لتتضمن الأبعاد الجماعية والاجتماعية بطريقة ما. وبموجب دراسة أعمق، أعتقد أنه يتعين اقتراح تقسيم فقوي وتصنيف للمقاصد أوضح وأكثر منهجية. ويجب على المرء بالتأكيد تمييز الذات الداخلية للمرء، ووجوده كفرد ووجوده في مجموعة وفي العالم، ويجب إعداد لائحة، نظير تلك الفئات، بالمقاصد العليا التي من شأنها أن تمهد الطريق أمام توسيع الأخلاق الإسلامية.

يوجد في النصوص، كما في العلاقة بالخالق، مقاصد عليا خاصة بالذات الداخلية للمرء: بُعد روحي وداخلي للقلب يتعين التشجيع عليه وحمايته بشكل مطلق. يوجد «أخلاق للقلب» يتعين تحديد آفاقها على ضوء كافة مصادر الشريعة. هنا، يمكننا تحديد مقاصد التعليم (تعليم القلب والعقل)، والضمير (الحس بالوجود والمسؤولية)، والصدق والتأمل والتوازن

(الاستقرار الداخلي والاستقرار الشخصي)، والتواضع. ولذلك يتبين أن إبراز مقاصد الشريعة على صعيد حياة القلب وحياة الذات الداخلية أمر ضروري ويمثل مرجعاً للضمير الحيّ ويمنح الجهاز الأخلاقي برمته شرعيته. إن القول على سبيل المثال إن لكل شخص الحق في تعليم يصوغ ضميراً مسؤولاً يرقى - عند دمج مبدأ الاستقلالية الذي ذكرناه آنفاً - إلى حد الاعتراف بحقوق الرجال وحمائتها وكذلك حقوق النساء والأطفال التي يتعين النظر إليها من خلال ذواتهم واستقلاليتهن لا من خلال وظيفتهن الاجتماعية فقط. وسناقش هذه المسألة بمزيد من التفصيل في القسم الأخير من كتابي حيث أعالج قضايا عملية - لا سيما تلك التي تتعلق بقضايا الجندرة - لكن من المهم الإشارة في هذا المقام إلى أنه سيكون لتوسيع أخلاق مرتبطة بذات المرء والتشجيع على التوازن بين القلب والعقل والجسم نتائج جوهرية على الأرجح على صعيد الرسالة الدينية والسياسة الاجتماعية.

وضع العلماء على مستوى الفرد وعلى مستوى أخلاق الإنسان أربعة من المقاصد العليا الكلاسيكية الخمسة (أو الستة)، حيث أشرتُ إلى مكان وجودها آنفاً. لكنني أعتقد أنه يجب تطويرها لا على ضوء المصادر النصية وحسب، بل وعلى ضوء المعرفة المعاصرة والمتطلبات الأخلاقية ذات الصلة. وبالتالي يمكننا أن نجد دعم وحماية السلامة البدنية، والصحة، والعيش، والعقل، والنسل، والعمل، والممتلكات، والعقود، والجيران على هذا المستوى. هذه المقاصد التسعة ضرورية وهي تسمح لنا بالتعاطي مع الفرد ومسؤولياته وحقوقه بالمعنى الواسع، مع الأخذ بالاعتبار الحقائق والتحديات المعاصرة. فلا يمكن لأخلاق تطبيقية على صلة بالإنسان إلا أن تأخذ بالاعتبار تلك الأبعاد التي تشير إليها المصادر الفقهية والتي يتعين أن يكون العقل والممارسات الإنسانية ملتزمة بها.

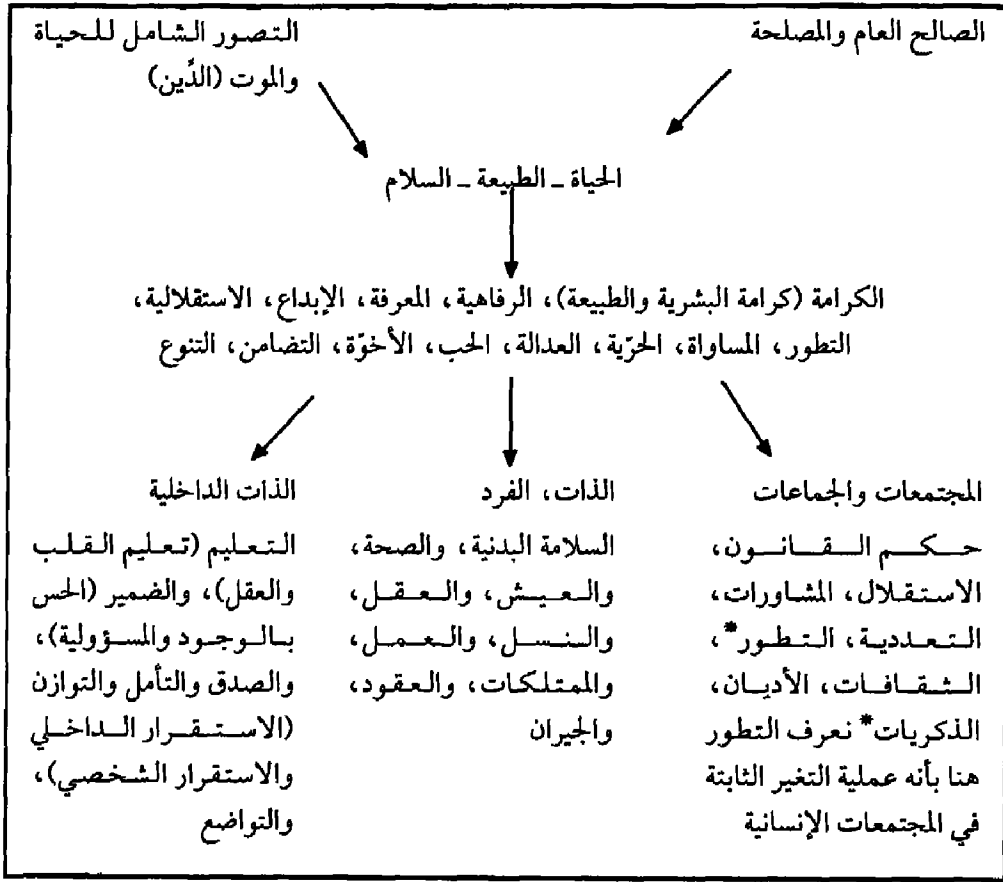
على الرغم من أن الفئة الثالثة، المجموعة، غائبة في الأغلب عن تأملات الأصوليين والفقهاء في المقاصد العليا للفقه ومبادئه، فهي تظل أساسية سواء على ضوء النصوص وعند دراسة القضايا المعاصرة. وكما هو مذكور في سياق آخر، تتيح لنا إعادة التوازن بين المصادر منذ البداية، التعامل مع هذا الميدان بطريقة جديدة وأكثر اكتمالاً في ما أعتقد. يجب علينا دمج المقاصد المتعلقة بالمجتمعات والجماعات البشرية، والتي نسبة إليها ومن أجلها من الضروري تعزيز وحماية حكم القانون، وهي الاستقلالية (تقرير المصير)،

والمشاورات، والتعددية، والتطور، والثقافات، والأديان، والذكريات (التراث). تقتضي منا النصوص والعالم المعاصر، من خلال دراسة التاريخ والعلوم الاجتماعية، تحديد الأهداف السامية التي يتعين أن توجه رؤى المجتمع بطريقة مستقلة وفي سياق العلاقات بين الدول. إن تطور العالم، وتأثيرات العولمة في الاقتصاد، ووسائل الاتصالات، والثقافة، فضلاً عن الفكر الفلسفي في عصر ما بعد الحداثة من جملة الظواهر التي تدعونا إلى التفكير بطريقة استنتاجية واستنباط أخلاقيات لمجموعات ولثقافات في صميم تاريخ البشرية. ونحن نواجه قضايا صعبة ومعقدة تتطلب تفكيراً جوهرياً ولو من أجل التوصل إلى أخلاقيات معاصرة تعزز وتحمي التعددية واستقلال الدول، والأديان، والثقافات على ضوء الأوامر وبيان الوحي الذي يؤكد التنوع (في المجتمعات والأديان والجماعات) وتوازن القوى (المستقلة) كشروط للسلام واحترام الصالح العام للبشر: ﴿ولولا دفعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٢٠).

إن الاعتراف بتعددية الأمم وضرورة التوازن بين قواها، والتي تفترض أن تكون مستقلة كشروط لمستقبل البشرية وبقائها، مذكور في العديد من التعاليم التي تفترض طائفة من الشروط العملية التي يتعين دراستها وإعادة صياغتها بما يتناسب والأزمة المعاصرة. وبوسعنا أن نرى هنا أن أفق التفكير النقدي المستقل يتسع مع ازدياد تعقده: فالتعمق في التفكير بالنصوص والاجتهاد ليس شرطاً أساسياً وحسب، بل يجب علينا أيضاً إعداد دراسات والتوسع بالاستراتيجيات بما ينسجم والبيئة، وهذا اجتهاد مطبق في السياقات الاجتماعية التاريخية (مع الأخذ بالاعتبار القوانين الطبيعية وثوابت التاريخ في الوقت نفسه عند تطوير رؤية عملية وخلاقة للاحتتمالات التي يخبئها المستقبل للبشر). كما يتعين أن تكون اللجان الأخلاقية ذات التمثيل المتساوي أمكنة يتعين فيها التفكير بتوحيد الاجتهادين، في النصوص والإنسان الفرد والسياقات الاجتماعية الأوسع، بطريقة ملموسة وواقعية وبراغماتية، وعلى كافة المستويات وفي سائر فئات الأخلاق الإسلامية المعاصرة التي تقدم بيانها في هذا القسم. وبالإمكان اختزال هذا البُعد الثلاثي للاجتهاد التطبيقي كما هو مبين في الشكل الرقم (١٠ - ٢).

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٥١.

الشكل الرقم (١٠ - ٢)
أبعاد الاجتهاد التطبيقي

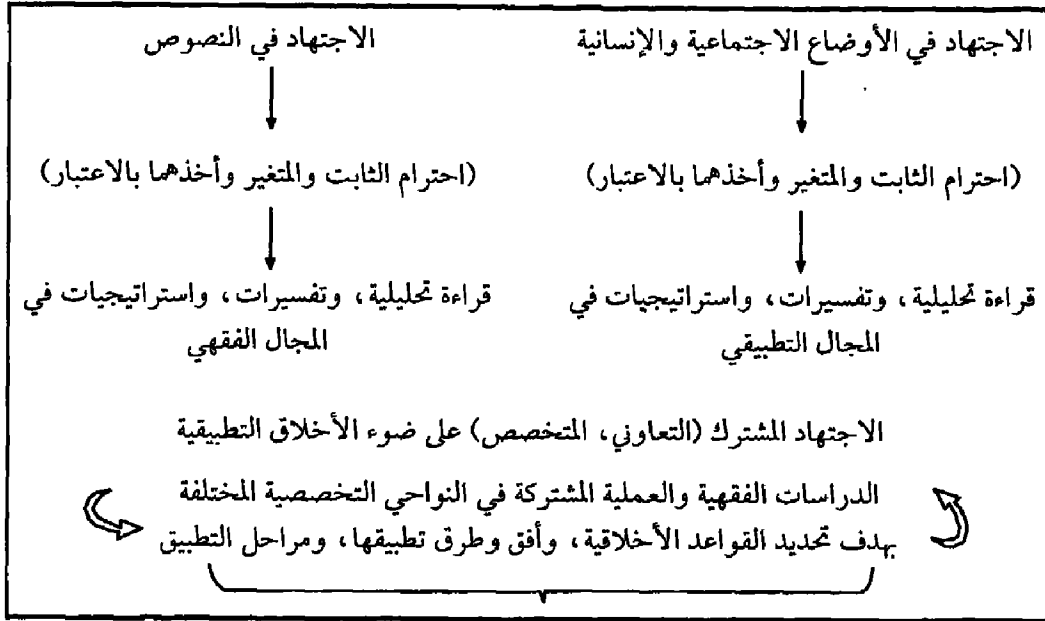


يجب على هذه المقاربة أن تكون القاعدة في سائر الميادين المذكورة،
ويجب أن تأخذ بالاعتبار المستويات والفئات المختلفة للأخلاق الإسلامية التي
يمكن تمثيلها كما هو مبين في الشكل الرقم (١٠ - ٣).

كما شرحت سابقاً، المبادئ الأساسية هي المقاصد العليا لحماية المفهوم
العالمي للحياة والموت فضلاً عن الصالح العام ومصلحة البشرية والكون.
وعلى المستوى الثاني، تضاف مقاصد ثلاثة هي الحياة والطبيعة والسلام،
وهي مقاصد سامية تتضمن كل شيء يتطور لاحقاً على صعيد الأخلاق المطبقة
على البشر وعلى تصرفاتهم. والمقاصد التأسيسية الاثنتا عشرة التي تضاف إلى
تلك الأهداف على علاقة أوثق بأخلاق القلب، وأخلاق الفرد، وأخلاق
المجتمعات، وتمكننا من توليد رؤية عالمية وبالتالي شاملة للأخلاق الإسلامية
المعاصرة تتكامل مع نطاق المعرفة سواء بالنصوص أم بالكون.

الشكل الرقم (١٠ - ٣)

المستويات والفئات المختلفة للأخلاق الإسلامية



رابعاً: أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟

تسلّط مناقشة أصول الفقه الإسلامي والفقه هذه التي عرضناها في هذا القسم، وبخاصة التأمّلات السابقة في الأخلاق، الضوء على الطبيعة المنحازة والمشوّهة والمفرطة في التبسيط للانتقادات التي وُجّهت إليّ لرغبتني في «أسلمة الحداثة» بدلاً من «تحديث الإسلام». شعر بعض المفكرين والمؤرخين بالانزعاج بعد أن واجهوا فكراً إسلامياً يعترفون بأنه إصلاحي (لكنه لا يصل إلى الاستنتاجات التي أملوا بها، أعنى ذلك الفكر الإسلامي الذي يعتنق «الليبرالية» المعاصرة بالمطلق - من فكر المجتمع الليبرالي إلى الاقتصاد الليبرالي - من دون التجرؤ على الجهر بموقف ناقد)، وكان ذلك تأكيداً أشار إليه المؤرخ الفرنسي دومينيك أفرون (Dominique Avron). يدّعي بأن مشروعني أبعد ما يكون عن المشروع الإصلاحي وأنه يقوم ببساطة على منح الإسلام والمسلمين وسائل جديدة للتعامل مع الحداثة^(٢١). كان ذلك باختصار صراع قوى مدفوعاً بأيديولوجيا إعادة الفتوحات.

(٢١) للاطلاع على دراسة نافلة للغاية لمفهوم الحداثة، انظر مقدمة كتابي: Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity: Which Project for Which Modernity?* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 2000).

على أن ما يكشفه هذا التقييم لبحثي عن واضعيه يفوق ما يكشفه عن عملي. فلماذا يجب على الرغبة في بقاء المرء متمسكاً بتقاليد الدينونة وبالمبادئ الأخلاقية الناتجة منها أن تخون الرغبة في «أسلمة الحداثة»، ما لم يتم الافتراض مسبقاً بأن «الحداثة» لا تعني محاولة المرء العيش في زمانه وإنما يجب أن تُفهم على أنها الطريقة الغربية - التي تُعتبر ضمناً بأنها الطريقة الوحيدة الحديثة، ناهيك عن اعتبارها طريقة عالمية - لمواجهة الحاضر. وهذا الاختزال المزدوج (أن الحداثة غربية وأن الغرب وحده ينتج العالمية) مجرد من الأساس من الناحية الفلسفية والتاريخية والعلمية، كما إن طابعه الثنائي («الغرب» في مقابل «الآخرين»؛ و«الحداثة» في مقابل «التقليد») أيديولوجي ومتعجرف على الخصوص، وخطير على المدى الطويل. وهو يرقى إلى حد القول إن أي محاولة من جانب دين أو حضارة غير غربية (وبخاصة الإسلام الذي يهدده «من الداخل») للتوصل إلى ردودها الخاصة بناء على مراجعها وأخلاقياتها الخاصة على التحديات المعاصرة يعني رفض العالمية ومقاومة «الحداثة» بمحاولة استعمارها وأسلمتها بدهاء.

تقطع هذه المقاربة شوطاً طويلاً نحو الكشف عن وجهة نظر يعتنقها بعض الأشخاص في الغرب حيال حضارتهم الخاصة. بالنسبة إلى هؤلاء، يملك «الغرب» الاحتكار الحصري للتعبير عن الكليات، فضلاً عن الهيمنة الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية، ويملك بالطريقة ذاتها مفاتيح «الحداثة» (التي لا تُعرّف أبداً وإنما تُتصوّر في تمحورها حول القيم الغربية). على أن الكليات ليست حكراً على حضارة واحدة وهي ليست سوى تعبير عن القيم التي تتقاسمها وترعاها التجارب التاريخية والتعبيرات المتنوعة للعديد من المجتمعات والأديان والثقافات. إن للأخلاق الإسلامية التطبيقية التي أقرحها هنا دوراً عالمياً بالنسبة إلى ضمير المسلم المعاصر، لكن هذا الضمير لا يمكنه التعبير عنها بالإقصاء المتعمد لسائر التعبيرات الأخرى للكليات. أضف إلى ذلك أن «الحضارة الغربية» مجرد بناء، مثل «الحضارة الإسلامية» تماماً: لا يمكن وصف أي منهما بأنها شاملة، وكلتاها تستمدّ من الأخرى وهناك شيء من الإسلام في الغرب - ولطالما كانت الحال كذلك - وشيء من الغرب في الإسلام. وستعمل الأجيال الجديدة من المسلمين المقيمين في الغرب فقط على ترسيخ هذه الحقيقة في المستقبل.

تقع الرغبة في التمسك بالتقاليد والقيم والأخلاق الدينية في صميم

الأزمة الحديثة، وهي لا تعني بالتأكيد رفض المرء العيش بانسجام مع زمانه، بل العكس تماماً: تُظهر إعادة النظر بالتقاليد - أعني أي شيء إلا حقيقة ثابتة تبدو رسماً كاريكاتورياً مناقضاً لحركة «الحدائث» المستمرة - مع تزويد المرء نفسه بالوسائل (الفكرية والتكنولوجية) التي تنتجها «الحدائث» رغبة في التمسك بإيمان يعتبر مستحيلاً من دون عملية إعادة إصلاح مستمرة للإصلاح. وهذا ما سعيت في سائر أبحاثي للتوصل إليه طوال السنين العشرين الماضية، مع قناعة بأن المقاربة النقدية «للحدائث الغربية» - من داخل الغرب نفسه - لا يمكن أن تكون سوى أداة نافعة للحضارة الغربية نفسها لأنها تشكك في أهدافها وتفتح الآفاق أمام جدال نقدي جوهري وتعددي. وكما ترى، أنا أبعد ما أكون عن الرغبة في «أسلمة الحدائث»، وهدفي أكثر شفافية وتماسكاً - على الرغم من صعوبته - بما أنه يتمثل بتزويد أنفسنا بالوسائل اللازمة للتمسك بالتقاليد الدينية في عصر الحدائث مع فتح حوار حول القيم والغايات، خاصة كانت أم عالمية، تشترك فيها الحضارات. وهذا هو المعنى العميق لعملية الخاص بتوسيع الأخلاق الإسلامية والذي أقوم به هنا. وهو لا يقوم على رفض «الحدائث»، ولا على مقاومة الغرب (الذي هو بناء لا وجود له)، ولكن يقوم على السعي للترويج لأخلاق إسلامية عالمية تهدف إلى تنظيم أعمال البشر: يمكن رعاية هذه الأخلاق فقط بمدخلات سائر الحضارات في العالم، ويتعين أن تسهم بالتأكيد في تأمل منفتح ومتعدد.

كما قلت سابقاً، تكشف الانتقادات التي أواجهها عن مؤلفيها أكثر مما تكشف عن فكري. على أن تلك المناقشات تعلمنا أن جوهر المسألة لا يتعلق بالقيم نفسها وإنما بحالة العقل التي يكون المرء فيها عندما يتحدث عن الحضارات والتقاليد والحدائث. وقبل البدء بهذه المناقشات، يجب أن يتكون لدى المرء ثلاثة انطباعات فكرية: التواضع، ذلك لأنه لا يوجد حضارة أو دين يملك الحق الحصري بالكلّيات ولا «الحدائث النافعة»؛ واحترام «الآخر» وما يؤمن به، وما يمكن أن تفيد به تركيبية الكلّيات المشتركة (سواء على صعيد المساهمة أم على صعيد النقد البناء)؛ وأخيراً الاهتمام بالترابط المنطقي للقيم والغايات الأخلاقية وتطبيقاتها الملموسة في الحياة اليومية، والذي يعني تطوير روح نقد ذاتي إلى جانب نظرة موضوعية تجاه الآخرين، وتجنب مقارنة «مثلنا»، على سبيل المثال «بممارساتهم». ويشكل التواضع (المصاحب للشك الذاتي)، والاحترام (المترافق مع نظرة إيجابية تجاه الآخرين)، وأخيراً الترابط

المنطقي (المعبر عنه بشكل ملموس في تقييم مستمر ناقد للذات) الشروط المسبقة الثلاثة التي تبدو لازمة لفهم العالم المرجعي الخاص بالمرء والعوالم المرجعية للآخرين بطريقة منفتحة ونقدية وبناءة. شعرت أنه من المهم تمضية بعض الوقت في دراسة تلك الاعتبارات في هذه المرحلة من تأملاتنا، لكنها كانت دراسة عميقة لدرجة أن بعضاً من هذه الدراسات أساء عرض نواياي وشوّه المعنى الحقيقي لمشروعي بسبب هوسه بالعلاقة الثنائية بين «التقليد» و«الحدائث» أو معارضة «الإسلام» الخيالية وبين «الغرب» في علاقة كاريكاتورية بالآخر أو بالمواجهة وانعدام الثقة والقوة في الأغلب.

لا يعني المزيد من الأخلاق في العلوم والسياسة والاقتصاد في صميم العصر الحديث رفض «الحدائث»، ولكنه يشدد على كرامة البشرية على مرّ التاريخ. وما لم يفكر بعض «المفكرين» بالغرب في نهاية المطاف بشأن ذواتهم وهيمنتهم من دون أي رجوع إلى القيم أو الأخلاق - بعجرفة وعدم ثقة وعدم انسجام بالتأكيد - سيعني ذلك نهاية «الغرب» لأن مثل هذا الميل الفكري لا يمكن أن يحوي سوى بذرة اختفائه من صفحات التاريخ. ومقاربتني، التي ينظر إليها أغلب التحليلات السطحية والمنحازة على أنها تهديد «للغرب» ورفض له، تغذيها نوايا معاكسة بالتأكيد، وهي أن البقاء سيعتمد على قدرتنا في إرساء أخلاق تطبيقية عالمية ومشاركة وشاملة بالتعاون مع كافة الحضارات، منها الإسلام. إن «إصلاح الإسلام» صيغة لا معنى لها، والشيء المهم هو معرفة النواحي التي يمكن للمسلمين - الذين يعملون على إصلاح مفاهيمهم - المساهمة فيها من دون تعنت وبالتعاون مع التقاليد الأخرى، من أجل إصلاح أخلاقي للعالم المعاصر.

خامساً: الإيمان والإتقان والتحوّل

إن هذا الإصلاح «جذري» بالتأكيد كونه يعني إعادة النظر بمصادر أصول الفقه، والتوازن بينها، والنقل اللازم لمركز ثقل السلطة في الإسلام. لكنه ينبع من رغبة ليست أقل أصالة في أن يكون المرء مؤمناً. وسيكون النظر إليه على أنه لا يعدو كونه وسيلة لإسقاط جهاز أخلاقي قديم على دنيا العلوم بنية صريحة أو ضمنية في السيطرة عليه عملاً خاطئاً ومتناقضاً. فلا علاقة للإصلاح بذلك، وأنا اتخذتُ موقفاً معارضاً لمثل هذه المقاربة - اتحاد سيئ التنظيم (فات أوانه) بين الأخلاق والعلوم - من بداية هذه الدراسة.

إن المبدأ الأساسي الذي صغته، مبدأ وجود الله، وتوحيده، والوحي الذي أنزله على عالم البشر من خلال الكتابين، أو الوحيين - النص والكون - يؤسس من الناحية الفعلية لعلاقة بين المعنى والغاية. ويقتضي التمسك بهذا الكون المرجعي أن الأخلاق تسبق الأعمال العلمية أو التقنية وينظر إليها من وجهة نظر النوعية لا مجرد الكمية والأداء. ويتعين علينا تذكّر أن التمسك بالكتابين وبآياتهما يثمر الرغبة في الإخلاص لمقاصدهما الأساسية والعليا. ويتعين أن نضيف أيضاً أنه لا يوجد شيء جديد في هذا المفهوم للإيمان: يمكن للمرء القول إنه يرتبط بتقليد موغل في القدم ويتمسك به «المجددون» في ميادين القانون والإنتاج الفكري والعلوم.

الشيء الذي على المحك هنا هو استنباط الوسائل التي تجعل ذلك ممكناً، وبالتالي التوفيق بين المقاصد والمعاني والعلوم، وإنتاج الأدوات المفاهيمية والتاريخية في وقت لاحق من العملية واللازمة لمواجهة كافة النتائج الملموسة والبنوية والتقنية التي لها صلة بعلاقة البشر بالمعرفة. وفي هذا الصدد، لا يمكن ترك المسألة بهذه الرؤية الابتدائية الشاملة التي تضع الناس في علاقة مع الله، وتوفّر لهم الأدوات لتحقيق الاستقلالية الفكرية والعلمية (مع الاعتراف بتطلعهم الطبيعي إلى الأداء)، لكنها تطالب ضمائرهم، وهذا هو الأهم، بتقييم معاني التزاماتهم (الاجتماعية والعلمية والثقافية) ومقاصدها ونوعيتها الأخلاقية على مرّ التاريخ.

تتمثل فكرتي في ذروة الأزمنة الحديثة، المصحوبة بالتقدم العلمي وأحدث التقنيات الجديدة، في الإصرار على الأهداف وعلى البعد النوعي للمعرفة والبحث. إن التمييز بين مرتبة الضمير ومرتبة العلم لا يعني التفريق بينهما، بل يتطلب على العكس من ذلك التفكير ملياً باتحادهما، والقبول باستقلالية كل منهما مع تسليط الضوء على تكملة كل منهما للأخرى. وتخبّرنا المجتمعات الأكثر تقدماً على الصعيد التكنولوجي كل يوم أنه يستحيل إنتاج مرجعية أخلاقية فاعلة - إطار للمقاصد - ما لم يتم التعامل مع دنيا العلوم وفهمها وإتقانها إتقاناً تاماً. وغالباً ما يبتسم العلماء والأطباء والخبراء الاقتصاديون عندما يسمعون الاقتراحات التي يطرحها الممثلون الدينيون، أو الفلاسفة أو أصحاب النزعة الأخلاقية لأنهم يعتبرون هؤلاء الأشخاص بسطاء للغاية أو سدّج أو لا يتماشون مع مكانة البحث في ميادين تخصصاتهم. ويحدث هذا التباين وهذه الفجوة بين الفكر الشامل المتعلق بالمقاصد والإتقان

المتخصص لتعقيد التقنيات والوسائل شرحاً مباشراً من الناحية الفعلية. فالعلماء يتحركون بسرعة عالية جداً فاتحين آفاقاً لإمكانات واعدة بقدر ما هي خطرة في بعض الأحيان، وأصحاب النزعة الأخلاقية - رجال الدين أو الفلاسفة أو المدافعون عن البيئة - يتبعونهم بكافة الوسائل المتاحة حتى من دون امتلاك الوسائل اللازمة للتوقع أو الوقاية. فالأخلاق المطبقة في هذه العلوم يمكن أن تكون فاعلة فقط إذا كانت تفرض إتقان هذه العلوم والتقنيات. وبعبارة أخرى، لا يوجد أخلاقيات في الغايات من دون إتقان المعرفة والوسائل. ويتعين أن يتجسد ذلك - سواء من خلال تركيبها والطرق البحثية فيها - في الدوائر التي تدرس البعد ثلاثي الفروع للاجتهاد المعاصر الذي سبقت الإشارة إليه، حيث يتم مناقشة الأخلاق التطبيقية، وحيث تصاغ الفتاوى الفقهية الظرفية. والشيء الذي يجب علينا فعله، كما ذكرت سابقاً، هو إعادة النظر بالفئات القديمة بناء على التمييز التقليدي بين العلوم «الإسلامية» والعلوم «الأخرى» وإعادة التفكير بالمبدأ الأساسي لتلك الجغرافيا ومكانتها المناظرة. وأنا أصر على أن هذه العملية لا تعني الخضوع لنظام مفروض قائم على الكمية والإنتاجية (أو النزعة الإنتاجية) والأداء العلمي، ولكنها تزودنا بالوسائل اللازمة للإتقان الأخلاقي والإنساني لها.

إن الربط بين الضمير والعلم، والأخلاق والتقنيات، والإيمان والعقل، في مصدر التأمل والبحث، هو الوسيلة الوحيدة للتفكير بالإصلاح (على أساس مراجع الإسلام) وتغيير العالم وتغيير مجتمعاتنا نحو الأفضل. والطوباوية والوهم، والفكر الديني والفلسفي والأخلاقي الساذج في الأغلب، هو الذي يجعل العلماء يتسمون، ليس حلاً لأنه متناقض ويعود بنتائج عكسية في الأغلب. فهو يتوسع في المُثل الأخلاقية والنوعية البعيدة عن العالم وعن المجتمعات ويصل إلى حد القبول في الحياة اليومية بالنتائج العملية والكمية للعلوم التجريبية والإنسانية. وبالتالي لن يعدو الإصلاح أن يكون مجرد تكيّف يؤكد من الناحية الفعلية هزيمة الأخلاق. والتقاليد الدينية والفلسفية، والإسلام ليس استثناءً في هذا الخصوص، خارجة عن السياق ومهمّشة، وتبدو أنها قبلت أخيراً بالنظر إلى نفسها على هامش المسيرة العلمية للتاريخ. تُرغم الكوارث البيئية المحتملة البشرية على التفكير بمقاصدها لأنها مجبرة على استنباط الوسائل اللازمة لبقائها: يتعين من الآن فصاعداً تحويل الأشياء بدلاً من مجرد التكيّف معها. والشيء الذي يدعو إليه الكتاب، أي الوحي

المكتوب، من حيث الجوهر والمبدأ، ويرغما كتاب الكون الآن على القيام بذلك بسبب الكوارث الطبيعية والأشكال الأخرى للضرورة الملحة: التفكير بالمقاصد، والشروع بالعمليات الإصلاحية، وفرض تحولات جوهرية من دونها نكون على الدرب المؤدية إلى الخراب. إن مسؤوليتنا لا نهائية وتشمل سائر نواحي المعرفة وكل الاختصاصات: إدراك لمحدوديتنا، والكوارث البيئية والمناخية تذكرنا بذلك، فتح الباب لمناقشة الغاية. واليوم، بات التكيف يعني الضياع والموت، يمكن للإصلاح الجذري متعدد الأبعاد فقط أن يحدد شروط التحول ويضمن بقاء البشرية والكون. تناشد الضرورة الطبيعية ضمائر المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء: يتعين علينا أن نتعلم من جديد كيفية قراءة الكتابين بطريقة نوعية وأخلاقية.

سادساً: أخلاق التحرّر: قوة مقاومة واقتراح

بعد أن أمضيت ربع قرن من دراسة أعمال علماء مسلمين عظام على مرّ التاريخ، فضلاً عن دراسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، محاولاً فهم مساهمات الواقعيين والتقليديين والإصلاحيين والعقلانيين والمدارس الصوفية والمقاربات الدينية أو الاجتماعية أو السياسية للحركات الإسلامية القديمة والمعاصرة، وزيارة الجاليات الإسلامية في الشرق والغرب والعيش والعمل معها، لا زال السؤال نفسه يراودني: كيف يمكننا تفسير المآزق، والتجديد الحقيقي دائماً ولكن الفاشل غالباً، والأزمة التي يعانيها ضمير المسلم المعاصر فضلاً عن المجتمعات والجاليات الإسلامية في العالم قاطبة؟ المشكلة عويصة وأسبابها كثيرة بالطبع، لكن الأمر يبدو كما لو أن المرء يواجه - عند الرجوع إلى المصادر - عقبات تراكمت على مرّ التاريخ، يمكن تفسيرها في بعض الأحيان من خلال مخاوف العلماء أو المفكرين المسلمين، ومن خلال صراعات القوى في بعض الأحيان، وأحياناً من خلال المعرفة غير الكافية بالعالم والمجتمعات التي تكوّنه. إنها مفارقة غير حقيقية، والأمر أشبه بوجود قناعة بالحلول التي يراد الترويج لها، وأحياناً من خلال اختزال رسالة الإسلام بمجموعة أعراف يُفترض أنها تكفي للإجابة عن الأسئلة الجوهرية حول المعاني. تصوّرنا بعد كل هذه السنين هو أن التوفيق بين الفكر الإسلامي المعاصر - خارج إطار البحث الذي يتحدث عن الطابع العالمي والمنطقي للرسالة (وهو الأمر الذي لا أجادل فيه بالتأكيد)، وأضحى الطابع العالمي

للمرسالة حاجة ملحة وذلك بفرض نفسها على مقارنة شاملة تصل بظروفها ونتائجها إلى نهايتها المنطقية. وهذا يعني بنظر الفقهاء كما المفكرين والعلماء والأطراف الأخرى الضالعة في التعامل مع النصوص والكون ككتابين يردد أحدهما صدى الآخر، فرض القواعد والمبادئ التي يعتبر بعضها قطعياً في حين أن البعض الآخر يتغير ويدعو عقل الإنسان وقلبه إلى التفكير والفهم للتزود بالوسائل - من خلال تطور التاريخ وتنوع المجتمعات - اللازمة للتمسك بالمقاصد العليا التي نصّ عليها الوحيان. ولذلك ستصبح النصوص والسياقات الإنسانية والاجتماعية مصادر لا مفرّ منها للأخلاق والفقه وأصوله من جديد، وستفرض على كل من يسعى للتمسك برسالة الإسلام ككل توسيعاً جوهرياً لنطاق المعرفة ودمجاً لسائر النواحي التعليمية في إنتاج أخلاقيات تطبيقية. باختصار، يتعين إعادة النظر بالمصادر، ويتعين إعادة دراسة التوازن بين مجالات المعرفة، وإعادة تعريف الوسائل، وإعادة تنظيم العلاقات على صعيد شرعية الإنتاج الفكري والفقهية والأخلاقي: بعبارة أخرى، يتعين إصلاح كل من فهمنا وطرقنا بشكل جذري لكي يتسنى لنا تحرير أنفسنا من قيود الأفكار المتصورة سلفاً.

قلت في غير مرّة في كتيبي السابقة إن الفكر الإسلامي المعاصر يعتره الخوف من كل شيء يبدو أنه مفروض من الخارج (وهي مشكلة ظهرت منذ زمن بعيد)، لا سيما من قبل «الحضارة الغربية» المهيمنة. وعلى الرغم من أن الرفض ليس حاضراً دائماً، يمكن للمرء أن يلاحظ باستمرار موقفاً مشككاً ودفاعياً من قيم الآخر وممارساته وثقافته باعتبارها خطراً محتملاً أو مجرد أفكار غريبة. إن الإصلاح الذي أدعو إليه صعب لأن الشروع فيه يتطلب حالة من «الثقة بالنفس» تفتقر إليها على نحو فظيع المجتمعات الإسلامية، وبخاصة الفقهاء والمفكرون. فعلى مدى عقود، ظل العالم الإسلامي ينتج فكراً إما في تقليد شبه أعمى، أو بناء على نزعة دفاعية إقصائية جامدة... وهو لم يظهر الاستقلالية والإبداعية والإسهام إلا نادراً. ولذلك يقوم التحرير أولاً على كسر هذه الدائرة المفرغة وغير الصحية باستعادة شرط إتقان كافة النواحي المعرفية المتباينة، من أي مصدر جاءت، وغرس الثقة بالقدرة على امتلاك الوسائل الكفيلة بالإخلاص للمرسالة لا «لمعاداة الآخرين» وإنما «لنفع أنفسنا». يتعين علينا التصالح مع العالم لكي نتصالح مع أنفسنا على نحو أفضل.

وفي هذا الصدد، يقتضي ذلك سلفاً أن نحمي أنفسنا من الإغراءات

النخبوية التي تنتج تلك الإصلاحات التكييفية المستمرة التي سبقت الإشارة إليها عند تحديد مجالات المعرفة «الإسلامية» والكفاءة «القانونية». يتعين علينا أيضاً تحرير أنفسنا من ذلك. وإذا كانت لائحة مقاصد الأخلاق الإسلامية المطبقة وفتاتها على الوجه الذي اقترحتة (مع عدم اعتبارها ثابتة أو نهائية بحال من الأحوال)، يُشترط مسبقاً تبني مقاربة جامعة بشكل أساسي لسائر نواحي المعرفة، وجميع العلماء، وكذلك سائر المعارف والممارسات التي جمعتها المجتمعات والجاليات بنفسها. ذلك أنه يستحيل فهم «الصالح العام والمصلحة» واستيعابها إذا درس المرء المراجع الإسلامية في معزل عن المعرفة العملية ومهارات النساء والرجال. يمكن تحقيق الإصلاح التحولي - المساهمة، الإبداعية - على المستوى العملي فقط إذا دُمجت كافة المهارات في العملية، وبخاصة المهارات التي لا تبدو جلية في صميم الممارسات، والحياة (والبقاء أحياناً) وإبداعية النساء والرجال العاديين، في حياتهم اليومية. ما من شك في أنه يتعين الاعتراف بشروط ومتطلبات المعرفة اللازمة للتعامل مع النصوص وفهمها وتفسيرها (وهذه حقيقة علمية واضحة يتعين التأكيد عليها هنا)، ويجب كذلك إضافة مهارات الآخرين عند التعامل مع العلوم التجريبية والإنسانية، وأخيراً، وكما ذكرت للتو، إضافة ممارسات المسلمين - والتساؤلات والبحث عن الذات - في حياتهم اليومية. يتعين أن تمكننا هذه المعرفة المتراكمة من حيازة فهم أفضل للمآزق النظرية، وللتباينات العملية، ناهيك عن عمليات الانغلاق أو الإقصاء أو الهيمنة سواء داخل الأطر المرجعية الإسلامية أم ضمن الديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. يمكن لهذه الثقة، وهذه المقاربة الجامعة، كما سنرى في القسم التالي من خلال دراسة بضع حالات عملية، إطلاق عمليات إصلاحية ومقاربات مهمة، والأهم من ذلك أنها تشكل قوة مقاومة لا من خلال تبني موقف دفاعي بل على العكس بكونها قوة مساهمة واقترح بوجه التحديات العميقة الماثلة في عصرنا.

تبرز الأسئلة نفسها المرة تلو المرة في سياق محاضراتي المختلفة أو في أثناء التقائي بالمسلمين في شتى أرجاء العالم. من يملك سلطة البدء بتلك الإصلاحات؟ ومن يستطيع تحريك الأمور من الداخل؟ يتوقع الناس في الأغلب أن يأتي عالم أو مفكر خبير ويطرح القراءات القديمة، فضلاً عن الممارسات القديمة والمهجورة. وهذا يذكرنا بالحديث النبوي الذي أتينا على ذكره سابقاً والذي يفيد بأن الله يبعث على رأس كل مئة عام رجلاً يمكن الأمة الإسلامية «من تجديد دينها». والشيء الذي يساء فهمه أحياناً هو أن كلمة رجل

في العربية يمكن أن تعني شخصاً واحداً أو مجموعة. وكان لهذا الأمل بظهور قائد «وحيد» أو «كاريزمي» تأثيرات معاكسة غالباً في تاريخ الفكر الإسلامي، كما لو أن وجود مثل هذا «القائد» أو «العالم» أو «المفكر» يجرد المجتمع بأكمله من مسؤولياته ومن قدراته. وهذا يكشف على نحو أشد خطورة قراءة جزئية للغاية للحديث النبوي نفسه الذي يؤكد وجود شخص أو أشخاص يواكبون هذه العملية التجديدية، فضلاً عن تأكيده عامل الزمن. وما بين كل تجديدين، تشير عبارة «مئة سنة» إلى مفهوم التطور والمراحل والأزمات التي لا بدّ وأن تعصف بالفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية. إن تقدير تلك «السنين المئة» وفهم تلك المراحل، وتحليل تلك الأزمات، مسؤولية كل فرد بناء على قدراته المناظرة وعلى التزامه. يجب عدم انتظار التجديدات، ولكن التخطيط والاستعداد لها.

يمرّ المسلمون اليوم بفترة تحوّل عميق صعبة ومعقدة حيث يمكن الإحساس بالواقع وبالتأثيرات على كل مستوى فكري، فضلاً عن المستويات العلمية والاجتماعية والسياسية. صحيح أن الإيمان، والأعداد، والحافز متوافر، لكن ما ينقصنا أحياناً هو العمق، والروح، والطاقة: كما لو كانت مسجونة ومضيّقة عليها ومنزعجة ومقصية. إن ما نحن بحاجة إليه بالضبط هو التزام راسخ، جهاد، من أجل الحرية في التشكيك بالتقاليد بإخلاص، وفي إعادة النظر بالممارسات، وفي تحدي سلطات العلماء الراسخة (والمحمية)، فضلاً عن صلاحياتهم بطريقة نقدية. وهذا يعني أيضاً قطع مسافة كافية - وإلى حين الوصول إلى النهاية المنطقية لشروط ونتائج الإصلاح التي أشرت إليها سابقاً - في تحليل علاقتنا بالمعرفة والسلطة والعلاقات بين القوى، والعلاقات التي تربط الأشخاص (بين الطبقات الاجتماعية، والرجال، والنساء) وبالهيكل الثقافية، في ما يختص بما يمنع الفكر الإسلامي من التطور، ومن تحرير نفسه، ومن مواجهة تحديات الأزمنة الحديثة. يجب علينا أن نصبح مواضيع في التاريخ من جديد، وأن نعمل كقوة مساهمة وحاضرة وخلاقة، وإن لم تكن حصرية، في التوفيق بين الأفكار والمجتمعات والثقافات والأديان والفلسفات والحضارات. ونعني بأن نكون مواضيع في التاريخ أن نتصالح، على نحو يوحى بالتناقض، مع التواضع: بالوقوف على هامش التقدم والمعرفة يمكن للمرء بالتأكيد أن ينمّي عجرفة «امتلاك المعرفة» بما يتجاوز التعقيد والتمسك بالبديل مسبق الإعداد والجاهز للاستخدام بما أن مصدره إلهي. وهذا الموقف ليس خطراً وحسب، بل ويغذّيه تبسيط زائد، وهو

بالإجمال موقف فكري وروحي غير متسق: ففي ما عدا كلمات الإيمان التي تعبر عن نفسها في التاريخ، يشعر المرء بميل إلى أن يضع نفسه على مستوى العصر الأول ونقائه بعيداً عن توترات زمننا الحاضر ومجتمعاتنا والبشرية وتعقيداتها. إن للتبسيطات ذات المنشأ الديني أو العقلاني - خاصة مميزة وهي الجمع بين المواقف الفكرية والاجتماعية المتناقضة في الظاهر ولكنها متكررة: تحليلات قاصرة من الناحية الفكرية مصحوبة بأكثر الأحكام عجرفة من الناحية الإنسانية. من غير المفاجئ إذاً أن الفكر الذي هو موضوع التاريخ وإقصائه الذاتي، هو الأكثر تعنتاً في الأغلب.

إن الليبرالية المعتمدة على الثقة بأنفسنا وبوسائلنا، إلى جانب القدرة على أن ندمج في عملية تطورنا الذاتي النطاق الشامل للمعرفة من خلال جغرافية منقحة للعلوم، وعلى التنوع الكامل للمهارات (ومهارات المجتمع بأسره) هي في نظرية أولوية عند التفكير في تعددية أبعاد الأخلاق الإسلامية المعاصرة. كما إن تحولنا إلى مواضيع في التاريخ يعني النظر إلى أنفسنا كجهات مسؤولة في تطور التاريخ ومراحلته في خضم التحولات والأزمات، وكعوامل في التجديد والإصلاح. عندئذٍ، سيكون الضمير الإسلامي الذي يأخذ مكانه في الزمن والمجتمعات والمتصل بشكل مباشر بتعقيدات المعرفة والعمليات الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية، أكثر تجهيزاً لتحقيق اتحاد آخر - من دون أي تناقض في منزلة الإيمان أو منزلة العقلانية المنطقية: منزلة تقرّ بالتعقيد الواضح والتواضع بالنظر إلى ما يفهمه المرء ويقترحه.

القسم الرابع

دراسات حالة

يتيح لي الإطار النظري الذي بينته في الأقسام الثلاثة الأولى من هذا الكتاب التعامل مع بعض القضايا من منظور جديد أو نقدي على أي حال. والأهم من ذلك أنه يدعوني إلى فتح طرق جديدة للتحقيق في الميادين التي يبدو الفكر الإسلامي جامداً فيها، ومتخوفاً ودفاعياً ومنطوياً على ذاته. كما إن المصطلحات التي بيناها وأوضحنا معانيها في القسم الأول، إلى جانب إعادة دراسة التوازن بين المصادر الفقهية - مع أخذ السياقات الاجتماعية والإنسانية والعلوم بالاعتبار - تدعونا إلى التفكير بالإصلاح على صعيد العلاقة بالأوضاع التي تلامس الحياة اليومية للنساء والرجال المسلمين لا التفكير بدلالة المراجع النظرية فقط، وبالتالي فهي تتطلب إجابات عملية للغاية.

رأينا أن العلاقة بين العلوم النصية وعلوم الواقع ترسخت في بعض الميادين بشكل طبيعي وبسهولة أكبر منها في ميادين أخرى بسبب طبيعة تلك العلوم. ولذلك، تشكلت مجالس للعملاء في ميدان الطب لدمج الأطباء ومهاراتهم: ولا تتردد هذه المصادر بإصدار الفتاوى الدينية بما ينسجم والمعرفة المعاصرة. كما إنه تأخذ بالاعتبار تعقيدات الواقع عند إقامة روابط متماسكة بين حال المعرفة والأهداف التي يراد المحافظة عليها في ضوء السياقات التي يصاغ الفقه فيها ولأجلها. إنه تمرين صعب، لكنّ لجأ الفقهاء إليه بحكم الضرورة العلمية والعملية. كما إنه ميدان الطب الذي شهد استنباط أحدث الإجابات وأنسبها وكذلك أجرأها وصياغتها في المجامع الفقهية. وسأبدأ بتلك القضايا لحيازة فهم أفضل لروح وطرق إجراء هذا البحث وصياغة الاقتراحات الملموسة^(١).

سأعرج على ميادين أخرى أيضاً، منتقلاً من القضايا المتعلقة بالثقافة

(١) يمكن المرء أن يضيف عمل رفيق بيكون في الإدارة والأعمال، مثل كتابه: Rafik Beekun, *Islamic Business Ethics* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1996).

هذه العناوين مهمة وتحتل موقع الصدارة في أخلاقيات إسلامية تطبيقية فاعلة.

والفنّ والجندرة والبيئة إلى القضايا الاقتصادية والسياسية والنفسية التي أعتقد أنه سيكون لإعادة التوازن الذي اقترحتُه نتائج مباشرة على الفتاوى التي تصدر. على أنني لا أسعى بحال من الأحوال لإعداد لائحة بالفتاوى النهائية بما أن ما أقترحه عبارة عن منهجية جديدة تهدف بالضبط إلى تمكين الفقهاء والعلماء من العمل معاً على تأملات متخصصة وجديدة ومنفتحة، وعلى صياغة آراء مناسبة. يحوي هذا القسم تأملات تشمل مقاربات تقديمية وشاملة لكنها عملية للغاية في نواح دقيقة ولكنها ملحة. سيكون كل من علماء النصوص وعلماء الواقع المتخصصين في ميادين خبراتهم المتنوعة بحاجة إلى معاينة الأمور على ضوء المقاصد الأخلاقية التي اقترحناها (وربما مع إضافة مقاصد أخرى)، وإلى اقتراح أنماط للإصلاح ومراحل واستراتيجيات فضلاً عن أدواتها العلمية (سوية مع عملية تعليمية) لتمكين المسلمين في العصر الحاضر من العيش متمسكين بالشريعة. فمن المهم أن نتصالح مع جوهر «التقاليد الإسلامية» التي على النقيض من الاعتقاد الشائع، ليست مجمدة في وبحالة شلل دائم: إن جوهر «التقاليد» حركة مستمرة في التاريخ تفرض على ضمير الإنسان حاجة إلى الاعتراف بالأهداف السامية والكفاح للتمسك بالإيمان بالقلب والعقل والجسد. وفي هذا السياق، تعرّف التقاليد - السنن الإلهية، والسنة النبوية، فضلاً عن سائر القيم الروحية وسائر الأديان - بالوسائل التي تزود بها للتمسك بالأهداف المستقبلية أكثر مما تعرّف بعلاقتها بالمصادر وجذور الماضي (الذي تُختزل فيه عندما تصوّر على شكل تمثيل كاريكاتوري مناقض «للحدث»). وبالتالي فإن الأخلاق التطبيقية هي الطريقة التي تتسلح بها تقاليد دينية أو روحية أو فلسفية لإمعان النظر بحدائتها، وهذا ما أرغب في بدء النظر به - بطريقة عملية - في هذا القسم الأخير. وسيعود الأمر إلى علماء النصوص وعلماء الواقع الخوض بتأملات شاملة ومتخصصة في ميادينهم المناظرة وإصدار الفتاوى اللازمة لزمانهم ومكانهم.

الفصل العاوي عشر

الأخلاق الإسلامية والعلوم الطّبية

إن المصادر النصية الإسلامية، سواء القرآن أم السنة، زاخرة بالإحالات إلى جسم الإنسان، والصحة والنظافة على العموم. فبدءاً بالأبواب التي تشرح شروط الطهارة الروحية وأهدافها، وصولاً إلى الفصول التي تعالج موضوع الرعاية الجسدية أو الأمراض في كل صفحة خطها الفقهاء تقريباً - والذين كان بعضهم متخصصاً بالطب في زمانه - يوجد إحالة إلى ما يسمى اليوم «الأخلاقيات الطّبية». يوجد في الأصل علاقة مباشرة - صريحة أو ضمنية - بالأهداف التي يُستدلّ عليها من الرسالة. وبناءً على الترتيب الذي اقترحتة سابقاً، يمكن المرء القول إنه طالما كان الهدف - في ضوء المفهوم الإسلامي للحياة والموت^(١) (الدّين) والصالح العام والمصلحة المشتركة للناس، بقصد حماية الحياة والكرامة ورفاهية البشرية عبر حماية ضمائرهم واستقرارهم الشخصي (على مستوى ذواتهم الخاصة) فضلاً عن سلامتهم الشخصية وصحتهم (على المستوى الفردي)^(٢). وهناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إلى تلك الأبعاد بحيث لا يمكن إيرادها هنا، لكنني سأذكر تلك النصوص التي تسمح بتبيان الأخلاقيات الطّبية.

يبرز القرآن في سياق مجمل مناقشتنا للطب كوشي يدمج الصحة (تعبير

(١) تشير المفاهيم إلى المقاصد العليا في التصنيف المقترح في القسم الثالث.

(٢) انظر الشكل الرقم (١٠ - ٣) في الفصل العاشر من هذا الكتاب. الأهداف المذكورة هنا مستنبطة من المستويات المختلفة التي تميّز بالبداية بين ما هو متعلق بالجسم، والصحة، والطب بوجه عام.

عن المصلحة) في جوهر الدّين. ذلك أن القرآن بحدّ ذاته ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً﴾^(٣). إن بُعد الصحة الداخلية، أي صحة القلب، ضروري عندما يسعى المرء لفهم جوهر الحياة ومعناها بالنسبة إلى المؤمنين: إنها تعني محاربة كافة أمراض القلب (من إنكار وجود الله الأحد إلى المغالاة في تعظيم النفس، والعجرفة، والكذب وما إلى ذلك)^(٤) والمجاهدة لحماية القلب لكي يعود إلى الله بعد الموت «بقلب سليم» في هدوء وسلام وتوازن وفي «صحة روحية» جيدة. وهذا ما يشير إليه القرآن عندما يخبرنا أن ذلك آتٍ، كما في قوله: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^(٥). إن جذر لفظي سليم وسلم هو نفسه جذر كلمة سلام وتشير هنا إلى الصحة والرفاهية فضلاً عن الهدوء والسلام الروحي الداخلي.

إن الوحي علاج يدعو الضمائر المؤمنة إلى السعي بكل ما بوسعها - للشروع في جهاد داخلي (جهاد النفس) - والمحافظة على صحتها الداخلية والوصول إلى رفاهية أعلى. ويمكن أن يجد المرء في كافة النصوص المتطلبات ذاتها، والحاجة إلى هذا الطلب نفسه بالتنعم بجسم صحي. وحمل الله البشر مسؤولية، كما في قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾^(٦)، وهم بهذا المعنى أمناء عليها. ويذكرنا الرسول بأن كل إنسان راع، كما في الحديث: «ألا كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيته»^(٧). لقد مُنحنا الحياة، وكل إنسان يُنقذ نفسه بشريّة إنما ينقذ البشرية جمعاء ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾^(٨). كما إن الخالق منحنا أجسامنا لكي نعتني بها ونحافظ على لياقتها، ويتعين علينا تذكّر ذلك مصداقاً لقول الرسول: «فإن لجسدك عليك حقاً»^(٩). وتتضمن هذه الحقوق صون الحياة، كما مرّ معنا، وكذلك كل ما يتعلق بالرعاية الصحية والنظافة والرفاهية، وبالتالي «الصحة» بمعناها الأوسع. وهذا ما أشار إليه الرسول

(٣) القرآن الكريم، «سورة فصلت»، الآية ٤٤.

(٤) إن الإشارة القرآنية إلى أمراض القلب كثيرة مثل: ﴿ففي قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾ [المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٠].

(٥) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآيتان ٨٨ - ٨٩.

(٦) المصدر نفسه، «سورة يونس»، الآية ١٤.

(٧) رواه البخاري ومسلم.

(٨) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٣٢.

(٩) رواه البخاري.

عندما قال: «اسألوا الله العفو والعافية فإن أحداً لم يُعط بعد اليقين خيراً من العافية»^(١٠).

إن البشر مستأمنون على أجسادهم، ويتعين عليهم احترامها ورعايتها، وتذكّر الدّين الذي يدينون به لله الذي خلقهم والذي إليه سيرجعون^(١١). واحترام المرء جسمه وحمايته له تقتضي طلب كافة الوسائل لشفائه لأن الرسول يقول: «ما أنزل الله داءً إلّا أنزل له شفاءً»^(١٢). ولذلك، يتعيّن علينا أن ندرس ونوسّع معرفتنا ونطوّر كافة الطرق الكفيلة بعلاج الأسقام واستعادة الصحة وتمكين البشر على مرّ التاريخ من التزود بالوسائل لتلبية ما اشترطه الله عليهم الذي أمرهم بالاعتناء بأجسامهم فضلاً عن قلوبهم. وفي هذا الصدد، توقّر الاكتشافات العلمية الحديثة وسائل جديدة لا يتم إتقانها دائماً، وقدراً هائلاً من المعرفة الطبية التي جُمعت عن عمل جسم الإنسان. كما إن ظهور أمراض لم تكن معروفة سابقاً أوجب على الفقهاء فضلاً عن الأطباء تقديم إجابات جديدة ومفصلة على ضوء الأهداف التي تقدم ذكرها (أياً تكن الظروف، يتعين حماية الحياة والكرامة، والرفاهية والضمير والاستقرار الشخصي والسلامة البدنية والصحة).

ليس المراد تبيان «طب إسلامي» يُزعم أنه مختلف عن «الطب الغربي»، كما يجادل طبيب بارز يدعى أحمد القاضي^(١٣). إن ما يبرز في هذا المقام هو الرابط الجوهرى بين تحديد مقاصد الأخلاق الإسلامية بالنسبة إلى صحة القلب والجسد، وكيفية ممارسة مهنة الطب، وكيفية تحديد الحدود في الأوضاع الصعبة (الأمراض الخطيرة، أو القتل الرحيم أو القضايا الأخلاقية الإحيائية العامة). والمعرفة الطبية والأدوات المتاحة، فضلاً عن أن الواقع الاجتماعى والإنسانى يرغمانا على استنباط أكثر الأخلاق الإسلامية فاعلية في

(١٠) رواه الترمذي.

(١١) ﴿الذين إذا أصابتهم مُصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ [القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٥٦].

(١٢) رواه البخاري.

(١٣) انظر مقالته: http://www.islamset.com/hip/i_medcin/index.html, «What Is Islamic Medicine?».

يمكن تلخيص المعايير الخمسة التي اقترحها بالمعيار الثانى الذى تنفّج منه المعايير الأخرى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وفي هذا المعنى، ليس الطب إسلامياً وإنما الأخلاق.

ممارسة الطب. وهذا هو الميدان الذي وجد فيه الفقهاء حاجة إلى التعاون مع الأطباء المتخصصين، ويتعين الاعتراف بأنهم أظهروا دائماً مبادرة وبراغمية صادقة.

أولاً: مدونة الأخلاق الطبية

إن القول بوجود الربط بين الممارسة الطبية ومدونة سلوك للأطباء أنفسهم ليس فكرة جديدة. فيمين أبقراط الذي وضع إطاراً أخلاقياً لموقف الطبيب من أساتذته أو معلميه، ومن مرضاه وأقربائهم، والإصرار على المعالجة المنصفة وواجب المحافظة على الخصوصية يرجع إلى القرن الرابع قبل المسيح. ويبقى هذا القسم المرجع المعياري في مهنة الطب، وعلى الرغم من أنه خضع لتنقيحات أو تعديلات أو تحديثات متكررة، فقد بقي جوهره على حاله، ويضع مبادئ مدونة الأخلاق الطبية. وفي القرن التاسع بعد الميلاد، وضع إسحاق بن علي روحاوي في كتابه *أدب الطبيب*^(١٤) - وكان أول عمل مكرس بالكامل لهذا الموضوع - لائحة طويلة جداً يتعين على الأطباء، بنظره، الالتزام بها عند مزاوله مهنة الطب. وتتضمن عناصر واردة في يمين أبقراط فضلاً عن عدد من الاعتبارات الأوسع (السلوك العام للطبيب، وموقفه من ميدان خبرته) ونقاطاً معينة أخرى (كيفية معاينة الجسم للتشخيص، وطريقة وصف الدواء). وتعود هذه التأملات إلى تقليد موغل في القدم قرّن ممارسة مهنة الطب بمرجعية أخلاقية تشترط على الأطباء معالجة مرضاهم بكرامة واحترام وإنصاف. ولا يزال أغلب الطلاب في كليات الطب يدلون إلى اليوم بصيغة منقحة أو معدلة ليمين أبقراط لدى إكمالهم دراساتهم.

أشير إلى مدونة الأخلاق الطبية في مرحلة مبكرة بالعالم الإسلامي، لم تتوقف عن الاستحواذ على تأملات الأطباء. ولم يحدث الإطار الذي وضعه أبقراط - كما العديد من نماذجه اللاحقة^(١٥) - أي مشكلة على صعيد مزاوله

Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhawi's «Practical Ethics of the Physician», edited and translated by Martin Levey, Transactions of the American Philosophical Society (Philadelphia: APS, 1967), pp. 1-100.

(١٥) راجع مثلاً القسم الذي اقترحه لويس لاساغنا في سنة ١٩٦٤، عميد كلية الطب في جامعة تافتس والذي يستخدمه العديد من كليات الطب في أمريكا الشمالية اليوم: أتعهده، بكل ما =

مهنة الطب نفسها، لكنه أثار تحفظات حيال الإشارات التي تضمنها (الآلهة القديمة بشكل أساسي) أو التي لم يتضمنها (أي إشارة إلى خالق أو إلى إطار ديني في حين أنه يهدف إلى توجيه السلوك لا إلى تعريف علم). وفي أثناء المؤتمر الدولي الأول للطب الإسلامي الذي انعقد بالكويت في كانون الثاني/يناير ١٩٨١ برعاية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، تشار الأَطباء والفقهاء المسلمون أولاً ثم أصدروا وثيقة مهمة باتت تُعرف منذ ذلك الحين بمدونة الأخلاق الطبية الإسلامية^(١٦). تضع الإشارة الابتدائية إلى الخالق الوثيقة في عالم المراجع الإسلامية. على أن القسم ككل شمولي في مدها، ومدونة أخلاق الطبيب المسلم لا تحوي أي تفرقة بناء على الدين أو الجندر أو الطبقة الاجتماعية. في ما يلي نصّ هذا القسم:

«أقسم بالله العظيم

أن أراقب الله في مهنتي

أن أصون حياة الإنسان في كافة أدوارها، وفي كل الظروف والأحوال
بأدلاً وسعي في استنقاذها من الهلاك والمرض والألم والقلق

= أوتيت من قدرة ومعرفة بأن أحترم المكاسب العلمية التي تحققت بمجهود كبير لأولئك الأطباء الذين سأسير على خطاهم. وسأطبق، بما ينفع المريض، كافة الإجراءات اللازمة، وأتجنب المصائد المزدوجة للإفراط في العلاج وعدم التقيد بالأخلاق العلاجية. وسأتذكر أنه يوجد فنّ في الطب كما في العلوم، وأن الدفء والعاطفة والفهم ربما يفوقان أهمية مشرط الجراح أو عقار الكيميائي. ولن أخجل من قول «لا أعرف» كما لن أفضل في الاتصال بزملائي عندما يلزم توافر مهارات أخرى لشفاء المريض. وسأحترم خصوصية مرضاي لأنه لا يجدر بالعالم أن يعرف خصوصياتهم التي أسروا بها إليّ. وسيتعين عليّ بالخصوص القيام بخطوات حذرة في المسائل المتعلقة بالحياة والموت. وإذا تيسر لي إنقاذ حياة فكل الشكر. لكن ربما يكون من صلاحياتي وضع حد للحياة، ويتعين تحمل هذه المسؤولية المرعبة بذل كبير ووعي بضعفي الخاص. والأهم من ذلك أنه يتعين عليّ ألا أتولّى تنفيذ القدر. وسأتذكر أنني لا أعالج حمى ونمواً سرطانياً، ولكن أعالج إنساناً مريضاً ربما يؤثر مرضه في أسرته واستقرارها الاقتصادي. فمسؤولياتي تتضمن هذه المسائل إذا ما كنت أريد توفير الرعاية المناسبة للمريض. وسأقي المرض متى أمكنتني ذلك لأن الوقاية خير من العلاج. وسأتذكر أنني أبقى فرداً في المجتمع مكلفاً بواجبات خاصة أمام كافة رفاقي البشر وأمام صوت العقل والجسم فضلاً عن الضعيف. وإذا لم أنكث العهد، ربما أتمتع بالحياة والفنّ، وبالاحترام في حياتي، وبالذكرى الوجدانية بعد مماتي. أتمنى أن أعمل دائماً على صون أسمى تقاليد مهنتي وأن أستمتع طويلاً بعلاج من ينشد مساعدتي.

(١٦) يمكن العثور على كافة هذه الوثائق الآن على الإنترنت في المواقع المتنوعة التي تعالج هذه القضايا، وبخاصة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (باللغتين الإنكليزية والعربية)، انظر: < <http://www.islamset.com/ethics/code/index.html> > .

وأن أحفظ للناس كرامتهم وأستر عورتهم وأكتم سرهم
وأن أكون على الدوام من وسائل رحمة الله، باذلاً رعايتي الطبية للقريب
والبعيد، للصالح والخاطئ، والصديق والعدو
وأن أثابر على طلب العلم، أسخره لنفع الإنسان.. لا لأذاه
وأن أوقّر من علّمني وأعلّم من يصغرنني، وأكون أماً لكل زميل في
المهنة الطبيّة متعاونين على البرّ والتقوى
وأن تكون حياتي مصداق إيماني في سرّي وعلانيّتي، نقيّة مما يشينها
تجاه الله ورسوله والمؤمنين
والله على ما أقول شهيد»^(١٧).

ربما يكون الطبيب مدفوعاً بموقفه وعمله بأخلاق إسلامية، لكن ينبغي
ألا يؤثر ذلك في طريقة أدائه لمهمته وفي معالجته لمرضاه. إن مقارنة الأطباء
المسلمين تنسجم بشكل كامل مع جوهر كافة الأقسام المعروفة في تاريخ
الطب. وهي في هذا الصدد تحيي الروح التي طالما حفزت النبي والجيل
الأول من المؤمنين لرعاية المريض وتهيته الظروف التي تسهل القيام بذلك.
وفي ما عدا قواعد الحشمة واللباقة الاجتماعية، يتطلب علاج الأمراض
والجروح والآلام تدخلات معيّنة وسلوكاً يستجيب للشرط الأساسي بالعلاج
وإنقاذ الأرواح. ولا عبرة لدين المريض أو منزلته الاجتماعية أو جنسه في
سياق العلاج، والبعد الوحيد الذي يتعين أن يحقّق التزام الطبيب هو الطابع
المقدس لحياة المريض وصون رفاهته.

ولذلك، اعتادت النساء في ميادين القتال في الفترة المدنية وبحضور
النبي على الاعتناء بالرجال الجرحى من دون أن يعترض على ذلك أحد. وفي
وقت لاحق، قنن العلماء القواعد الخاصة بالعلاج الطبي، وأشار الفقيه
الحنبلي ابن قدامة المقدسي (المتوفى عام ٦٢٠هـ/١٢٢٣م) في كتابه الفقهي
المقارن المغني في الفقه^(١٨) إلى أنه يمكن للرجل معاينة المرأة من دون

(١٧) انظر نص القسم كاملاً (باللغتين العربية والإنكليزية) على الموقع: <http://www.islamset.com/ethics/code/index.html>.

(١٨) ابن قدامة المقدسي، المغني في الفقه (بيروت: دار العربي، ١٩٨٣).

قيود لأغراض تشخيصية. وتبنت المدارس الفقهية منذ ذلك الحين الموقف نفسه بالإجماع من الناحية الفعلية، مصرّة على الحاجة و/أو على الضرورة: إذا لم يتوقّر طبيب من الجنس نفسه (سواء الرجال أم النساء)، أو إذا كان الطبيب يملك المهارات اللازمة، وإذا كان العلاج يقتضيها، أو إذا كان الواقع الاجتماعي يفرضها. تم إصدار هذه الفتاوى على ضوء المتطلبات الخاصة بمهنة الطب التي ترمي إلى علاج مداواة المرضى وإنقاذ أرواحهم. أولى هذه المتطلبات بالطبع أن يلّم الطبيب بحقل اختصاصه. وقال الرسول: «من تطب ولا يُعلم منه طب فهو ضامن»^(١٩). وبالإضافة إلى إتقان الطبيب فنه، يتعين عليه التقيد بمدونة أخلاقية صارمة تفرض عليه أن يحترم مهنته ومرضاه وأسره، وألا يميّز بين المرضى عندما يُطلب منه علاج شخص أو إنقاذ حياة. وربما كانت مدونة الأخلاق الطبية الإسلامية تنبع من المراجع الإسلامية، لكنها تطبّق في مجال الأخلاق العالمية المشتركة. ولم يتوقف علم الطب في ممارسته اليومية - مداواة الألم ومواجهة الظروف الصعبة التي تهدد الحياة - عن دعوة الفقهاء إلى قراءة النصوص من زاوية الكليات المشتركة بين سائر البشر. وما من شك في بروز توتر هنا أو هناك بين الفقهاء والأطباء، حيث شعر بعض الفقهاء في بعض الأحيان برغبة في تقييد الطرق الطبية المتاحة (كما في أنواع العلاج أو في التبرع بالأعضاء وغرسها من قبل غير المسلمين أو لدى غير المسلمين) باسم قراءة تقييدية للأحكام الإسلامية. ثم تعين على الأطباء التدخل والرجوع إلى المدونة الأخلاقية لفنهم والتي فرضت أخلاقاً منفتحة وجامعة بدلاً من أعراف ضيقة وحصرية، وأخيراً غير شرعية.

ثانياً: الفقهاء والأطباء

احتوت أعمال الفقهاء المتقدمين الكثير من الإشارات إلى مزاوله مهنة الطب خصوصاً أن هناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتعامل بشكل مباشر أو غير مباشر مع قضية الصحة. وسبق أن اقتبست بعضاً منها (وهي نصوص تعنى بالصفة المقدسة للحياة، والحاجة إلى البحث عن العلاجات، وكفاءة الطبيب ومسؤولية المرء عن جسده ونظافته)، وحملت هذه الأعمال بالإجمال علماء النصوص إلى وضع فئات للقواعد والشروط الخاصة

(١٩) رواه أبو داود.

بالمعالجة الطبية: التقيد بمدونة أخلاق الطبيب المذكورة للتو، ودعم العلوم التجريبية، ودمج المعرفة الجديدة، وإتقان استخدام الأدوات والتقنيات، فضلاً عن معرفة حدود مهنة الطب، وهي القضايا التي عولجت في مرحلة مبكرة في أعمال الفقهاء. في الحقيقة، لم يكن بالأمر الخارج عن المؤلف إبان العصور الوسطى أن يكون العالم بالنصوص متخصصاً في ناحية معرفية مختلفة ويتحدث ببراعة في تخصصين مختلفين تماماً كما ابن سينا الطبيب المشهور (المتوفى عام ٥٤٢٨هـ/١٠٣٨م).

صدرت فتاوى فقهية على مدى قرون اعتماداً على المعرفة الطبية العامة، وبدأت نواحي التشاور بين الفقهاء والأطباء ضرورة، أو أنها لم تشكل إعاقة. إن التراكم المذهل للمعرفة الطبية، وإتقان أدوات حديثة وشديدة التعقيد، والسلطات الجديدة الممنوحة للأطباء في علاج الإنسان والمحافظة على حياته هي من بين العديد من الظواهر الحديثة التي أرغمت الفقهاء والأطباء على محاولة تحسين تنظيم مشاوراتهم وظروف إيضاح الفتاوى في الحالات العويصة والأوضاع المقيدة. ولذلك برزت المبادرات الأصلية في الميدان الطبي خلال السنين الخمسين الماضية: التأمّت لجان رسمية وغير رسمية في شتى أرجاء العالم الإسلامي جمعت كلاً من علماء النصوص والأطباء بهدف إطلاع الفقهاء في الأغلب على التطور المعرفي، وبالتالي تمكينهم من إصدار الفتاوى بعد اطلاع كامل على الحقائق. وفي عام ١٩٨١، تشكلت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لتمكين علماء النصوص والعلماء المتخصصين في المسائل الطبية، من الرجال والنساء (حتى وإن كنّ أقلية صغيرة) من التباحث في المعرفة الطبية المكتسبة فضلاً عن الفتاوى الصادرة في الماضي والفتاوى التي يتعين إصدارها على ضوء المعرفة المعاصرة. تم القيام بعمل هائل وصاحب عملية التشاور تلك عددٌ كبير من المنشورات (وبخاصة المحاضر الوافرة والدقيقة للتقارير والنقاشات التي دارت في الحلقات الدراسية)^(٢٠). يمكن أن يرى المرء بوضوح عند قراءة تلك الوثائق أن التقارير التي أعدها الفقهاء (والتي قُدمت في أقسام خاصة تحت عنوان تقارير الفقهاء) حددت أطراً عامة، وتم التطبيق الملموس للمبادئ الإسلامية على أساس معرفة طبية

(٢٠) انظر: *The Islamic Vision of Some Medical Practices* (Kuwait City: IOMS, 1981-1999).

< <http://www.islamset.com/ioms/pricelis.html> > .

انظر أيضاً الموقع الإلكتروني:

متخصصة ودقيقة. طرح الفقهاء أسئلة مباشرة على الأطباء عن حال المعرفة في مسألة معيّنة. وهذا ما كانت عليه الحال مثلاً في مسألة تحديد الموت السريري. ففي المحاضرة التي تحدث فيها الدكتور محمد عبد الجواد محمد عن القوانين والشريعة، عرض بالتفصيل كافة النظريات - المتناقضة أحياناً - المطروحة حتى ذلك الحين المتعلقة بالتحديد الدقيق للموت. وأضاف - بشأن القرار - «إن تحديد الوفاة عائد إليهم [الأطباء] ونحن ننتظر هذا القرار»^(٢١). كما إن الأمر لا يقتصر على الاعتراف بميادين الخبرات، بل إن علاقاتها على صعيد القرارات الفقهية التي يجب صياغتها لتغطية سلسلة الحالات المرتبطة بها (العلاج الطبي، دعم الحياة الصناعي الطويل، توقيف الماكينات، التبرع بالأعضاء)، خضعت لدراسة بطريقة تكملية نقدية، كما تجلى في المناقشات التي تلت كل محاضرة.

تشكلت جمعيات كثيرة في وقت مبكر منذ الستينيات من القرن الماضي جمعت الأطباء المسلمين - في الولايات المتحدة، وأوروبا وجنوب أفريقيا ومختلف البلدان ذات الأغلبية المسلمة - وعالجت قضايا تتعلق بالأخلاق والأخلاق الإحيائية. وعلى الرغم من أن المنظمات الرسمية المشتركة التي تجمع الفقهاء والأطباء معاً أقل شيوعاً لكنها موجودة سواء بشكل دائم مثل، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، أو تتشكل بناء على مواضيع محددة. تناقش هذه الجمعيات آخر الاكتشافات، والقضايا الحساسة والفتاوى المتنوعة التي تصدر للتعامل مع تلك الأوضاع. وجمعت العلوم الطبية قدراً هائلاً من المعرفة بحيث بات الأطباء يملكون الآن قدرات أوسع بكثير ويستخدمون أدوات معقدة بدت ملحّة للجمع بين نواحي الخبرات وإصدار قرارات منسجمة مع الحاجات المعاصرة. فالأمر لم يعد ببساطة مسألة التفكير من خلال مدونة أخلاقيات الطبيب (التي تبقى بالطبع مقياساً عظيم الأهمية في اقتراح الأخلاق الطبية)، بل إن هناك أهدافاً وقواعد وقيوداً يتعين أن تحكم ممارسة الطبيب لعمله.

إن الأخلاق الطبية والأخلاق الإحيائية كثيرة ومعقدة ومتراكمة بما أن التطور يزيدا كثرة وصعوبة بشكل يومي: لم يعد بالأمر الوارد - في القضايا

الحساسية المتعلقة بالحياة والموت - السماح بوجود شكوك في نواحي الخبرات وبخاصة متطلبات التعاون والعلاقة التكميلية. وأقرّ علماء النص بسهولة أنه يستحيل عليهم التعامل مع تعقيد العلوم الطبية المعاصرة التي تتطلب المزيد والمزيد من التخصص ضمن المهنة نفسها. وبذلك تكون المسيرة قد قطعت شوطاً كبيراً في هذا الميدان، على الرغم من أنه يتعين القول أنه يبقى هناك الكثير مما يجب عمله - أولاً بتشكيل المزيد من اللجان المشتركة المقننة والمتخصصة بشكل رسمي، وإقامة مراكز للتشاور والبحث على الصعيدين الوطني والدولي. وهذا يقتضي استثمارات مالية وبشرية ضخمة، على أن أهمية الهدف المنشود - صون الحياة وعلاج الأمراض - يوجب زيادة تنظيم ميدان المعرفة والمهارات المشتركة.

تجبرنا آخر التطورات بالعلوم والممارسات الطبية في العالم قاطبة على إضافة أبعاد أخرى إلى المناقشة الحالية. فمهنة الطب لا تمارس في عالم حيادي خالٍ من أي اعتبارات أيديولوجية أو اقتصادية. يتضح اليوم أنه يتعين على الأخلاق الطبية أن تدمج عناصر التوضيح - والمقاومة في بعض الأحيان - في ما يختص بأشكال الضغوط المختلفة، لا سيما السياسية منها والاقتصادية. ولذلك، يتعين على المختصين في ميادين الخبرات الأخرى الانضمام إلى المناقشات التي تتناول بعض القضايا الدقيقة مثل التبرع بالأعضاء وبيعها في الدول النامية (من قبل متبرعين أحياء وأموات)، والمعالجة السريعة في تحديد الموت السريري في الدول الغنية (لأن الماكينات المستخدمة باهظة الكلفة أو بسبب الحاجة الملحة إلى الأعضاء)، ومعالجة المساجين المحكوم عليهم بالإعدام وأجسادهم وأعضائهم (في بعض الدول العربية أو في الصين على سبيل المثال)، وعلاقة الأطباء ومهاراتهم بممارسة التعذيب (في كثير من البلدان العربية وكذلك في الغرب وإسرائيل)، وقضايا متعلقة بعلاج مرضى الإيدز الذين هم أحوج إلى إجراءات الدعم منهم إلى أحكام أخلاقية بشأن ممارساتهم الجنسية، والعديد من أشباه هذه القضايا. إن اللائحة طويلة جداً بالفعل لكن يمكن للمرء أن يرى أن المراد هنا دمج القرار الأخلاقي - المتعلق بقضايا طبية صرفة - في السياقات الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية الأرحب، التي تقتضي أيضاً الاستعانة بخبرات المختصين الآخرين الملمين بالحياة الحقيقية والأوضاع اليومية. وسنرى لاحقاً لِمَ يجب تحقيق ذلك اليوم وكيفية القيام بذلك.

ثالثاً: منع الحمل والإجهاض

غالباً ما يقال إن سائر الأديان تتمسك بالموقف النظري والعملي نفسه حيال منع الحمل والإجهاض، بما يرقى إلى رفض مشترك، إذا لم يكن إدانة مطلقة. على أن دراسة النصوص وتحليل الفتاوى الفقهية الإسلامي، على مرّ تاريخ الفكر إلى وقت التعبير عن المواقف المعاصرة من هاتين المسألتين، يُظهر أن نطاق الاحتمالات أوسع بكثير مما أشير إليه على العموم. فمنذ الأيام الأولى ومن خلال الطبيعة المتأصلة لتلك الطرق التي عرّفت الإسلام بأنه دين يعتمد على الشعائر أكثر منه على الأرثوذكسية الجامدة، استطاع الفقهاء التحلي بالبراغماتية ودمج المعرفة الطبية الجديدة بصياغة فتاواهم. ويجب الإشارة إلى أنه في ما يختص بهاتين القضيتين المهمتين (وكذلك بالنسبة إلى أغلب القضايا الطبية)، أرغم الفقهاء - من دون تقنين أو تصنيف واضح في بعض الأحيان للمقاصد التي استندوا إليها - على تنقيح فهمهم للمقاصد الخمسة (أو الستة) التي ترسّخت على نحو تقليدي في «مدرسة المقاصد العليا» التي أشرنا إليها سابقاً. والواضح أن الفقهاء، كما الأطباء، دمجوا المبادئ السامية للكرامة (الكرامة البدنية هنا) والرفاهية (الأخلاقيون المعاصرون في هذه الحالة والفلاسفة الذين يتحدثون باسم مبدأ «الحياة الطبية»، بمعنى معالجة قضايا مساواة الحياة)، والاستقلالية والتطور الشخصي، ويتعين أن نضيف إلى ما تقدم القطعيات الخاصة بالضمير والاستقرار (للنفس)، والاحترام للعائلة، وذلك كله بهدف حماية صحة الإنسان بوجه عام. كما إن هناك بعض المقاصد العليا التي سعت لعرضها وتصنيفها على نحو أوضح في القسم السابق، ويواجهها الأطباء يومياً في ممارستهم مهنتهم.

إن قضية منع الحمل مثيرة للاهتمام على الخصوص لأنها تفتح على الفور مجالات واسعة للتحقيق في فهم المقاصد العليا للشريعة. ما من شك في أن الهدف الأول من الاتصال الجنسي معرّف منذ القدم بأنه الوسيلة الشرعية للأزواج من النساء والرجال لإنجاب الأطفال. وكما في التعاليم المسيحية، يجب أن تكون الغاية من الجماع بالتالي الإنجاب، ويجب تحريم أي محاولة لوقف هذه العملية الطبيعية التي سنّها الله، أو معارضتها بقوة على الأقل (اعتبارها من قبيل المكروه). وهناك بعض المذاهب الفقهية، أو بعض العلماء

المنتيمين إلى المذاهب الفقهية بعبارة أدق أو من أصحاب الاتجاه السلفي الحرفي الذين يوافقون على هذا الرأي ويواصلون الاعتراض على كافة وسائل منع الحمل إلا في حال الضرورة المطلقة. على أن بعض الفقهاء اعتمد منذ مرحلة مبكرة جداً على عدد من النصوص التي أتاحت تفسيرات أخرى وأفسحت المجال لموقف أقل تشدداً في هذه القضية باسم فهم مختلف للغاية من العلاقة الجنسية بحد ذاتها.

بعد أن سأل الصحابة الرسول عن العزل الذي كان يمارس في زمانهم، أجاز النبي هذه الممارسة، وأشار إلى أنه ليس حرام ولا مكروه. ففي الحديث الصحيح الذي يرويه جابر «كنا نعزل على عهد النبي والقرآن ينزل»^(٢٢). وفي نسخة أخرى: «كنا نعزل في عهد النبي ولم يمنع ذلك»^(٢٣). وكما أشار ابن حجر العسقلاني الذي شرح الأحاديث التي جمعها الإمام البخاري في كتابه الشهير المسمى فتح الباري في شرح صحيح البخاري^(٢٤)، رأى بعض العلماء مثل ابن حزم أن تلك الأحاديث النبوية قد تم نسخها، على أن عامة الفقهاء صححوها وإن اشترطوا أن تكون هذه الممارسة برضى الزوجة. وأشاروا إلى القول المروي عن عمر بن الخطاب الذي جاء فيه «حرم رسول الله العزل مع الزوجة الحرّة ما لم يكن برضاها». فهم أغلب العلماء من هذا الشرط أنه يتعلق باحترام حق المرأة في إنجاب الأطفال كثمرة للقاء الجنسي. واستنتج الفقهاء في مرحلة مبكرة جداً أن للعلاقة الجنسية غاية أخرى، وأشاروا إلى أنه يراد منها احترام حق المرأة بالاستمتاع. ويشير الإمام جعفر الصادق (المتوفى عام ١٤٨هـ/٧٦٥م)، وكان شيخاً للإمام أبي حنيفة والإمام مالك بن أنس، إلى حق المرأة بالاستمتاع، وكذلك فعل العديد من الفقهاء المالكيين والحنابلة^(٢٥): بالتالي فإن الغاية من العلاقة الجنسية مفهومة بشكل واضح، بالإضافة إلى الإنجاب، بأنها إشباع حاجة الأزواج من النساء والرجال بالاستمتاع بهذه العلاقة. ويدل على هذا التفسير حديث معروف جمع فيه

(٢٢) رواه البخاري ومسلم.

(٢٣) رواه مسلم.

(٢٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ١٨ مج (القاهرة: دار الريان، ١٩٨٨).

(٢٥) انظر التعليق على سنن أبي داود، للشيخ عبد المحسن العباد (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٠).

النبي بين العلاقة الجنسية الجائزة بعمل ورع وهو الصدقة. كان ربط الرغبة واللذة بالبُعد الروحي والثناء الديني مفاجئاً للصحابة في بادئ الأمر عندما قال الرسول: «وفي بُضْع أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجراً»^(٢٦).

إن لهذا المفهوم نتائج مهمة في الموقف من عملية منع الحمل نفسها. فعلى الرغم من أن أقلية من العلماء تحرمها، يرى عدد لا بأس به أنها مكروهة، في حين يعتبروها آخرون مباحة بكل بساطة. وهذا ما أشار إليه أبو حامد الغزالي في القرن الثاني عشر في كتابه إحياء علوم الدين عندما رأى أن منع الحمل جائز شرعاً، وأنه يجوز للمرأة أن تلجأ إليه حتى وإن كان دافعها الأساسي في ذلك المحافظة على جمالها. وبالتالي، على مستوى شخصي، يمكن أن يكون الوضع الشخصي للأبوين، أو دخلهما، أو عدد أطفالهما، أو البيئة الاجتماعية، أو أي سبب آخر مبرراً للجوئهما إلى الوسيلة الطبيعية لمنع الحمل بعد تشاور واختيار واع، واللجوء كذلك بناء على القياس إلى أي وسيلة لمنع الحمل بشرط تجنّب كافة التأثيرات السلبية الجانبية التي يمكن أن تؤثر في صحة الزوج أو الزوجة.

أتاح هذا الفهم للأهداف السامية لحياة الإنسان والعلاقة الجنسية، التي يتعين عليها، بالإضافة إلى الإنجاب، إشباع الحاجات الداخلية والروحية للفرد عبر إشباع رغباته وفي الموازنة والاستقرار والرفاهية الشخصية (ورفاهية الزوجة وأفراد الأسرة الآخرين) والصحة النفسية والبدنية، لبعض الفقهاء تطوير وجهة نظر منفتحة ومتماسكة تجاه المشكلات المعاصرة. ولذلك، لم تكن قضية تنظيم الأسرة في المجتمعات الأشدّ فقراً محل إنكار دائماً من قبل أغلب السلطات الدينية لا لأن منع الحمل ليس محرماً في الإسلام وحسب، بل ولأن المسألة تشمل قضايا التنمية الاجتماعية، وتربية الأطفال، ورفاهية الأسرة. واعترف العديد من العلماء الذين يستدلون بالتقارير التي يعدها الأطباء والمنظمات غير الحكومية والمنظمات شبه الحكومية، والعمال الاجتماعيون، بشرعية برامج تنظيم الأسرة. ومن يعترض على ذلك أنما يعبر عن مقاومته لما

(٢٦) رواه البخاري ومسلم.

يُعتبر أنه إملاءات من الغرب الغني الذي يريد إرغام فقراء الجنوب على إنجاب عدد قليل من الأطفال مع رفض انتقاد النظام الاقتصادي المهيمن الذي يحافظ على امتيازات غير شريفة ويمنع تقاسم منصف للثروة (وهو التوزيع الذي سيمكّن الفقراء من إعالة أطفالهم). أبرز مثال على تلك التوترات (وسوء الفهم) كان المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي انعقد بالقاهرة في عام ١٩٩٤. غالباً ما يكون رفض الدول ذات الأغلبية المسلمة معالجة قضية تنظيم الأسرة، وبالتالي منع الحمل، تعبيراً عن تحالف أديان جديد (وبخاصة الأديان التي تعارض منع الحمل «بشكل محتوم»، مثل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية) على الرغم من أنه لا يوجد لدى بعض العلماء وجهات نظر مقيدة حيال القضية، كان جوهر النقاش مختلفاً تماماً ويتعلق بشعوب كل من نصف الكرة الشمالي ونصف الكرة الجنوبي. وبدا من وجهة النظر التي طُرحت بقوة أن السبب الرئيس للتخلف هو أن الفقراء ينجبون الكثير من الأطفال وليس رفض الدول الشمالية تقاسم الثروة. وخلال المؤتمر، لم يعارض العلماء الإيرانيون والعلماء السنّة مبدأ تنظيم الأسرة وفلسفته، على النقيض مما أشيع في أغلب وسائل الإعلام الغربية، لكنهم عارضوا طرح المسألة والترويج لها بوصفها الحل الوحيد لقضية الحد من تكاثر السكان في العالم دونما اعتبار نقدي أو نقد ذاتي من جانب الدول الصناعية للنظام الاقتصادي الذي فرضته على العالم والفقير الناتج منه.

ميّز العلماء منذ مرحلة مبكرة جداً بين منع الحمل والإجهاض الذي يمكن تفسيره بأنه وسيلة للتدخل في حياة الجنين، وبالتالي فهو مرتبط بمسألة «التسبب بالوفاة». وميّر الإمام أبو حامد الغزالي في مرحلة مبكرة في القرن الثاني عشر بين إباحة منع الحمل وتحريم قتل الجنين (الإجهاض). يمكن تصنيف وجهات نظر الفقهاء في الجدال الدائر حول الإجهاض بناء على موقفين عامّين لهما نتائج حاسمة بالنسبة إلى مقاربتهما هذه القضية. فبنظر المجموعة الأولى التي تدمج النقاشات ووجهات النظر الدينية السابقة وبخاصة وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، يرقى الإجهاض إلى مستوى التخلص من حياة إنسان، ولذلك هو محظور ما لم تكن حياة الأم بخطر. فيجب حماية الحياة، كما جاء في محكم التنزيل، وفهم الفقهاء من هذا الأمر أنه يشمل أي محاولة للقضاء على الحياة مثل الإجهاض. قال الله تعالى:

