الفصل الرابع

الخطاب النقدي الأصولي المعاصر: في المدخل التجديدي

على فرض صحة الاعتبار التجديدي في الخطاب الأصولي مدخلاً في ولوج عالم النهضة والإصلاح في مجتمعات الأمة، يرد في مقابله إشكال يخص جهة النظر المعتمدة في تجديد المعرفة الأصولية، ما هذه الجهة؟ وهل تتعدد؟ وأين المناسِبة فيها؟

بناء على مكونات الدرس الأصولي السالفة البيان، تنوع النظر التجديدي المعاصر في المعرفة الأصولية بحسب التركيز في عمليات المراجعة والنقد والتقويم على أحد تلك العناصر، أو أعطت الأولوية النقدية له على حساب باقي العناصر.

أولاً: الخطاب والتفسير أو إشكال المنهج

1 - أبعاد الاتجاه المنهجي

تعدّ بعض الأطروحات النقدية لمنهج البحث الأصولي أن تفسير الخطاب الشرعي المرتهن للقواعد الأصولية؛ كما تم إبداعها منذ نشأة علم الأصول، إحدى عقبات ومعيقات النظر التجديدي في المعرفة الأصولية، لأن ما تم استحداثه من آليات ووسائل في فهم النص الشرعي في الأزمنة الأولى لا يقوى على الاستجابة لضرورات الأزمنة المتأخرة ومستجداتها، يقول الدكتور حسن الترابي: «وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الاسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية، لم يعد مناسباً للوفاء

بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي»[1].

لأجل ذلك فإن طبيعة الإشكال العلمي الذي يواجه مسألة التجديد حسب هذا الاتجاه لها بعد منهجي صرف؛ إذ كلما تم تطوير القواعد المنهجية المستثمرة في تفسير الخطاب، والبحث عن مبادئ أخرى بديلة تفي بالغرض المطلوب، كان المسلك أسلم في الاجتهاد العلمي، وأقوم في إحداث تغييرات اجتماعية واقتصادية وسياسية شاملة في الأمة.

وقد تركز النظر في قواعد تفسير النصوص على بعض المبادئ الاجتهادية التي توسع العلماء في إعمالها وتطبيقها، كقاعدة القياس، والمصالح المرسلة، ثم الاستصحاب، يقول الترابي: «وفي هذا المجال العام يلزم الرجوع إلى النصوص بقواعد التفسير الأصولية، ولكن لا يشفي إلا قليلاً لقلة النصوص، ويلزمنا أن نطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناء على النص المحدود»[2].

أما قاعدة إلحاق حكم الأصل بحكم الفرع، التي يمثلها القياس الأصولي، فإن صورته المتوارثة تقليدياً لا ينبغي الاستمرار في إعمالها، كما وردت إلينا إلا في بعض الحالات، كأن يكون استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب والشعائر[3]؛ «لأن القياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق، انفعالاً بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الأول، الذي تأثر به المسلمون تأثراً لا يضارعه إلا تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث»[4].

ولعله من المجدي تجاوز العمل بقاعدة القياس بهذه المواصفات المذكورة، واستبدالها بمحاولة التوسع في معناه ودلالته كما أُثِرَ إعمال ذلك

(1) الترابي. **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص 12.
(2) المرجع السابق، ص22.
(3) المرجع السابق، ص23.
(4) المرجع السابق، ص22.

عن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، يقول الترابي: «ولربما يجدينا -أيضاً- أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخَّى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً، فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة»[5].

وفيما يخص المصالح المرسلة، أو ما سماه الترابي بقياس المصالح المرسلة، هي الأخرى يدعو إلى فتح المجال الأوسع في استثمارها، بوصفها درجة أرقى في البحث عن حقيقة مناطات الأحكام، يقول: «أما القياس الإجمالي الواسع أو قياس المصالح المرسلة، فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين مصالح عامة، ونرتب علاقات من حيث الأولوية والترتيب، وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين، بل يتاح لنا ملتزمين بتلك المقاصد أن نوسع صور التدين أضعافاً مضاعفة»[6].

ومن القواعد الأصولية التي دعا الترابي إلى توسيع النظر في إعمالها قاعدة الاستصحاب، الذي يتأسس في دلالته على الإضافة النوعية في الأحكام، مع الحفاظ على المناسب منها، دون إلغاء للحياة القائمة قبل الدين، وهي القاعدة التي بنى عليها العلماء مجموعة مبادئ عامة يحسن إحياء استثمارها وتوظيفها، لما تحمله من معانٍ تجديدية وفق الحوادث الواقعية المستجدة، يقول الدكتور الترابي: «وفي الكتاب والسنة نصوص مباشرة تدل على قبول قاعدة الاستصحاب، تأكيداً للدليل العام الذي تلقيه، كما تقدم في استقراء وقع التنزيل مع الحياة السابقة، وحسب قاعدة الاستصحاب الفقهية: الأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة، وفي الذمم البراءة من التكليف، وكل ما تطوقه المؤمن يقصد به وجه الله عبادة مقبولة، وكل ما أخذ

(5) المرجع السابق، ص24.
(6) المرجع السابق، ص25.

لمتاع الحياة الدنيا عفو متروك لا له ولا عليه، إلا أن يرد النص فينفي صفة العفاء أو الإباحة عن فعل معين»[7].

فهذا الاتجاه يذهب إجمالاً إلى إدخال المرونة على بعض الأصول والقواعد حال استثمارها وإحياء العمل بها بشكل موسع، غير مضيق بالشروط والضوابط الدقيقة، كما هو الشأن في تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله. ويحصر الترابي هذه الأصول والقواعد في القياس الواسع والمصلحة المرسلة الرحبة والاستصحاب المفتوح، فيقول: «وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام، ... والترتيب النظري هو أن يبدأ المجتهد بالمنصوص، مستعملاً القواعد الفقهية التفسيرية، ثم يتسع في النظر باستعمال هذه الأصول الواسعة من مصلحة واستصحاب، وهذا الترتيب نظري لا بد من تقريره لتستقيم أولويات النظر والتقدير»[8].

ومن الأصوات المنضمة إلى هذا الاتجاه الذي يركز على قواعد تفسير النصوص، تلك الدراسات النقدية التي رتبها الدكتور أحمد الخمليشي في «وجهات نظره»، فهو يرى أن من إشكالات الخطاب الأصولي اقتصاره على قواعد لا ترقى إلى مستوى الفهم الدلالي، والبحث المقصدي التعليلي في الأحكام، لاسيَّما القواعد اللغوية التي تهم مباحث الدلالة اللفظية، واللغوية للنصوص «وفرض الأصوليين الالتزام بالدلالة اللغوية في تفسير النصوص تترتب عنه نتيجة حتمية: هي جمود معاني النصوص المفسرة، وثبات عدم تغير الأحكام التي استخلصها الفقهاء في اجتهاداتهم، وإن تغيرت ظروف الناس وواقع المجتمعات، كما يجرد الأحكام الشرعية من حكمها ومقاصدها التي شرعت من أجلها»[9]. مع تهميشه لبعض القواعد الجديرة بالاستثمار والتطبيق، بالنظر إلى محمولاتها المقصدية، وإن تم تداولها والإشادة بها من

(7) المرجع السابق، ص27.
(8) المرجع السابق، ص28.
(9) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص37.

قبل الأصوليين، ومن هذه القواعد: «قاعدة: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً» وقاعدة: «النظر إلى مآلات الأفعال»، يقول الخمليشي في هذا الصدد: «والخلاصة أن مبدأ «النظر في مآلات الأفعال» بقي بعيداً عن المناقشة والتطبيق، مثل ما حصل لمبدأ «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً» الذي جمَّده تفسير الأصوليين لعلة الحكم بأمارته، وليس بحكمته وغايته، وبذلك تحكَّم التفسير بالدلالة اللغوية للنصوص، وتحجَّرت معه الأحكام عن مسايرة سنة الحياة، وأصبح جزء منها على الأقل يؤدي إلى نتائج معاكسة للأهداف التي شُرِعَ من أجلها»[10].

تبين، إذن، أن جهة النظر الأصولي في هذا الاتجاه تهتم بالجانب المنهجي في علم الأصول على سبيل الأولوية، من حيث قواعد تفسير الخطاب الشرعي، ونصوصه التي لم تعد قادرة على استيعاب الواقع ومستجداته، بصورتها التقليدية وطريقة إعمالها كما تواضع عليها علماء الأصول من قبل.

2 - ملاحظ على الاتجاه المنهجي

هناك مجموعة من الملاحظ يمكن تسجيلها على هذا الاتجاه:

الأول: ما ذكر من الاقتصار على الدلالة اللغوية في تفسير النصوص الشرعية عند الأصوليين غير صحيح إجمالاً، لما عرفه العقل الأصولي من تطور على مستوى آليات النظر اعتباراً لمبدأ المصالح المرسلة والتوجيه المقاصدي، ما عدا بعض الاستثناءات التي لا يمكن حسبانها أصلاً في الفكر الأصولي، كما أن التفسير بالدلالات اللغوية يعدُّ مرحلة أولى ضرورية في فهم الخطاب الشرعي جملة.

الثاني: صحيح أن إطلاق العمل بالأصول الاجتهادية بشكل موسع لاسيَّما القياس والمصالح المرسلة سيسهم في استيعاب عدد من الحالات

(10) المرجع السابق، ص39.

الاجتماعية والإنسانية عامة، لكن ذلك لا يمكن أن يطلق على عواهنه، بل لا بد من تقييد ذلك بالشروط الأصلية التي تسوغ فتح المجال لقبول كل ما ورد وحدث من مستجدات.

الثالث: لا أعتقد أن إعادة النظر في علم الأدلة والأصول هو السبيل إلى تحقيق التجديد الأصولي المنشود، إنما ينبغي البحث في طرق توظيف هذه الأصول بالحال المناسب والمجدي، والواقع يؤكد ثراء وإبداع الأصول أو المسالك الاجتهادية ومرونتها، ولاسيَّما على مستوى إعمال المصالح المرسلة، واعتبار الأعراف، والنظر إلى مآلات التصرفات.

الرابع: إن البحث في قواعد الأصول يقتضي تمثل مجموع الشروط العلمية والضوابط الفكرية، التي ينبغي اعتبارها في عملية التجديد الأصولي، وهي تلك الشروط التي وضعها العلماء، حتى لا يلج هذا المجال من هو أبعد عنه علماً وتخصصاً واهتماماً، كما أن الوعي المعتبر في هذا الشأن هو الوعي المتكون بممارسة دراسة العلوم الشرعية، وقراءة النصوص الشرعية قراءة تفقه وتفهم، مع الاتصاف بالشروط التي يتوقف عليها درك مضامين تلك النصوص والعلوم، وصيرورتها ملكة في النفس[11].

ثانياً: الخطاب والمجتهد، أو إشكال الاجتهاد

1 - أبعاد الاتجاه الاجتهادي

من أهم الإشكالات المعروضة ضمن قضية تجديد المعرفة الأصولية إشكال الاجتهاد، باعتباره الآلية العظمى في فقه الخطاب الشرعي، وتنزيل أحكامه، وقد أولاه الأصوليون اهتماماً خاصاً ضمن مصنفاتهم، نظراً لخطورته، وما يترتب عنه من نتائج وأحكام من جهة، ولعظم الشروط والضوابط الموضوعية في سلوكه ومباشرته، من جهة ثانية، ولعل الناظم

(11) السريري، أبو الطيب مولود. **القانون في تفسير النصوص**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1427هـ/ 2006م، ص243.

المعرفي العام الذي يحكم النظر الاجتهادي، كما تم ضبطه في المراحل المتقدمة من تاريخ علم الأصول أصبح محل مناقشة ومساءلة علمية في الأوساط الدراسية والبحثية، بالنظر إلى العامل الزمني والحضاري، وما حمله من تغيرات وإكراهات جديدة، تدعو إلى مراجعة تلك المواصفات الأصولية، حتى تنسجم مع العصر.

وقد تركزت أنظار الدارسين للفكرالأصولي في قضية الاجتهاد على ثلاث مسائل، دعوا إلى إعادة النظر فيها، ومراجعتها، وتكييفها بما يليق والوضع العلمي المعاصر.

المسألة الأولى: شروط الاجتهاد.

المسألة الثانية: الحكم الاجتهادي.

المسألة الثالثة: تجزؤ الاجتهاد.

أ - في شروط الاجتهاد

إن مناقشة شروط الاجتهاد ليس بالأمر الجديد كما سلف البيان، لاختلاف الأوضاع، وخلو الأزمان المتتالية عن مجتهد مستوف لكمال الشروط العلمية، والعقلية، والخلافية، التي تم التواضع عليها في بدايات التأصيل الفقهي، وقد ظهرت في الوقت المعاصر بعض الأقلام الداعية إلى ضرورة مراجعة هذه الشروط بإلغاء بعضها، وإضافة أخرى، لاسيَّما التي تتعلق بشرط إدراك الواقع ومعرفته، يقول الدكتور أحمد الخمليشي: «إن الحديث عن المجتهد وشروطه الذي ما نزال نتداوله في المدارس، وفي الكليات، وعدد غير قليل من المقالات والمؤلفات، هو حديث منعدم الصلة بالواقع، لا يبني معرفة، ولا يحفز فكراً...»[12]. ويرجع ذلك حسب رأيه إلى تصور الأصوليين للمجتهد القائم على بعض العناصر، أهمها:

- التأثر بما كان سائداً في الديانات السائدة، السماوية منها، وغير

(12) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص89.

السماوية، من هيمنة رجال الدين على إصدار الأحكام.

- تقسيم أفراد الأمة إلى: مجتهدين، ومقلدين.
- التركيز على الجانب الفردي للمسؤولية في تطبيق الأحكام الشرعية.
- الارتباط بواقع حياة المجتمع الذي كانت حاجاته التنظيمية محدودة[13].

هذا الأمر يدعو إلى ضرورة إشراك الشرط المقاصدي، وضابط التنزيل الواقعي مع قواعد تفسير النصوص، حتى يتحقق الاجتهاد المطلوب اليوم، ثم يضيف مستفسراً: «هل يتحقق الاجتهاد بفهم شريعة الله نصاً وتوجيهاً، وفهم واقع الحياة والناس، ثم الربط بين هذا وتلك في التطبيق والممارسة؟ أم يكفي استحضار المعايير النظرية لفهم نصوص الشريعة، والاكتفاء بإعلان الأحكام طبقاً لهذه المعايير، بانفصال تام عن الواقع المعيش؟»[14]

ب - في الحكم الاجتهادي

يرى أحمد الخمليشي أن الأحكام المخرجَّة اجتهاداً واستفادة من غير النصوص القطعية الدلالة قد تجاوز النظر الأصولي اعتبارها مجرد اجتهادات قابلة لإعادة النظر والمراجعة، والسبب في ذلك هو إلحاقها بأحكام الله تعالى، على الرغم من اتفاق علماء الأصول على ظنيتها، يقول: «والذي نجده في مؤلفات الأصول والفقه معاً هو التسوية بين النوعين من الأحكام، بل كثيراً ما نستعمل عبارة حكم الله، وصفا للأحكام الاجتهادية كما وصف المجتهد، أو المفتي بالمخبر أو الموقِّع عن الله تعالى»[15]، مستشهداً في ذلك بما ورد من قول للشاطبي: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ... أن المفتي شارع من وجه، لأن ما يبلغه من الشريعة، إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام

(13) المرجع السابق، ص87 - 88.
(14) المرجع السابق، ص87.
(15) المرجع السابق، ص77.

بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه والعمل على وفق ما قاله.. وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي ...»[16].

وهذا الأمر كان له انعكاس سلبي على مسار الفكر الفقهي والأصولي؛ إذ يضيف قائلاً: «إن وصف الرأي الاجتهادي بحكم الله، وتسويته بذلك مع أحكام النصوص القطعية الدلالة، كان له أثره على الفكرين الأصولي والفقهي»[17].

فعلى صعيد الأصول: يبدو ذلك الأثر في ثبات الأحكام الاجتهادية «فهي أحكام الله الأزلية، ولم يقم المجتهد إلا بالكشف عنها، وحكم الله قطعاً لا يملك أحد مراجعته أو تغييره»[18].

وعن تقرير بعض المبادئ الأصولية التي اعتمدها الأصوليون، كقاعدة: «لا اجتهاد في مورد النص»، يقول: «إضفاء صفة حكم الله أو حكم الشرع على الرأي الاجتهادي هو الذي أدى إلى إقرار مبدأ»: لا اجتهاد في مورد النص «في مجال المعاملات والعلاقات الاجتماعية، فكلمة النص لم يقصد بها النصوص القطعية الدلالة المحدودة، وإنما تشمل كل النصوص بما فيها الظنية الدلالة، بل مع توالي الأيام والاستكانة إلى المذهبية، صارت آراء الأئمة تشكل بدورها نصوصاً لا مجال للاجتهاد معها»[19].

والأمرُ نفسُهُ -حسب رأي الخمليشي- ينطبق على مبدأ الإجماع الذي لا تجوز مخالفته، والأصوليون القائلون بمنع مخالفة الإجماع اختلفوا كثيراً حول أساس هذا المنع، وذلك يبدو في إضفاء صفة حكم الله على الرأي الاجتهادي، وهو الذي أدى إلى منع مخالفة الإجماع[20].

---

(16) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص178 - 179.
(17) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص77.
(18) المرجع السابق، ص77.
(19) المرجع السابق، ص78.
(20) المرجع السابق، ص78 - 79.

وعلى صعيد الفقه: انتقل إضفاء الشرعية المطلقة والقطعية للحكم الاجتهادي إلى مجال الفقه، واعتبار ماصدر عن الفقهاء والمفتين حكماً شرعياً، أيضاً، لا يمكن تجاوزه، «فلم يقتصر الأمر على اختفاء التمييز بين الحكم المأخوذ مباشرة من النص، وبين الحكم الاجتهادي، وإنما أضحت كتب المذهب بمثابة ترجمة للشريعة تقتصر الدراسات والمناقشات عليها، ولا تجاوزها إلى نصوص الكتاب والسنة، بدعوى انعدام من تتوفر فيه أهلية التعامل مباشرة مع هذه النصوص»[21].

ويخلص الخمليشي في نهاية دراسته إلى أن الحكم الاجتهادي مهما تنوعت مفاهيمه ومواصفاته فإنه يبقى في النهاية حكماً نسبياً قابلاً للمعالجة والمناقشة والتغيير، لأن «الحكم الاجتهادي يصح وصفه بالحكم الشرعي، كما سبقت الإشارة، باعتباره صادراً في ظل نصوص الوحي، وبتوجيه من مبادئه ومقاصده، ويتعين إضفاء الإلزامية على تطبيقه، لكنه مع كل ذلك يبقى حكماً ظنياً، قابلاً لإعادة النظر فيه، متى ظهر ما هو أقرب منه إلى الشريعة وأهدافها»[22]، ثم لأن «الرأي أيا كان الشخص الذي أصدره، لا يعتبر حكماً شرعياً يفرض تلقائياً على الجميع، وإنما مجرد فهم شخصي يقارن مع الآراء الأخرى، وتقرر الأمة ما تراه بشأنها»[23].

ت - تجزؤ الاجتهاد:

إن التطورات الحديثة المتنوعة المجالات والتخصصات يصعب معها اتساع مدارك المجتهد ومعارفه لتتسع وتشمل كل هذه المستجدات، ليستطيع البحث عن الحكم الشرعي المناسب لها، لاسيَّما وأن معارف العالم المعاصر تقاسمتها مجموعات من العلوم الجديدة، وتناسل معها عدد من التخصصات

---

(21) المرجع السابق، ص80.

(22) المرجع السابق، ص86.

(23) الخمليشي، أحمد. **وجهة نظر. لماذا لا نربط بين التنظير والممارسة؟** الدار البيضاء: منشورات الزمن، ط. 1، 2004م، ج5، ص23.

الدقيقة، وهذا كله يدعو حتماً وبداهة إلى مراجعة مفهوم الاجتهاد المطلق، الذي تم التنظير له في العصور الماضية.

فإذا عرض إشكال تجزؤ الاجتهاد منذ مدة، لاسيَّما مع الإمام الغزالي في مستصفاه، ثم مع الشاطبي في موافقاته، فإن عرضه للبحث والمعالجة في الوقت المعاصر من باب أولى، وأكثر إلحاحاً، لذلك ظهر من ينادي بضرورة إعادة صياغة الفكر الاجتهادي وفق الواقع الذي يعج بتخصصاته العلمية المتعددة، يقول الخمليشي: «المجتهد الفرد يسجنه تكوينه الأصولي، أو يكاد، في النصوص الجزئية، والمجال العقلي الذي يفتحه أمامه هو القياس، ومن ناحية ثانية، لا يتلقى معرفة متخصصة في كل مرافق الحياة المتنوعة، والتي تحتاج إلى الضبط والتنظيم، وهذا في الواقع أمر متعذر، لاسيما في واقع المعرفة الإنسانية المعاصرة»[24].

2 - ملاحظ على الاتجاه الاجتهادي

وقبل الانتقال إلى الجهة الموالية لا بد من إبداء بعض الملاحظ على هذا الاتجاه:

الأول: أن الزعم برجوع قصور الفكر الاجتهادي إلى تأثر الفكر الأصولي بالشروط الاجتهادية أمر يحتاج إلى إثبات وتحقيق، لكون مبدأ الاجتهاد كان مفتوحاً، وفي متناول كل من توفرت فيه الشروط العلمية والشرعية المتواضع عليها.

الثاني: أن القول: من أسباب تراجع الفكر الاجتهادي تقسيم الأفراد إلى مجتهدين ومقلدين، وعدم اشتراكهما في العمل الاجتهادي لا يقوى سبباً جوهرياً، لأن الاجتهاد في الإسلام حق، بل واجب على من توفرت فيه الشروط اللازمة، وكان أهلاً لذلك، وهذا الترتيب حقيقة وسنة كل العلوم الإنسانية؛ إذ فيها عالم متعلم، ولا يمكن عقلاً وعادة أن يجعل من المتعلم عالماً، بل عليه أن يبدأ من السؤال سبيلاً في إدراك المعارف.

(24) الخمليشي. **الفكر الأصولي ومنطلقات أصول الفقه**، مرجع سابق، ص94.

الثالث: إن إضفاء الشرعية على الحكم الاجتهادي لم يكن لغاية وقف الاجتهاد، وغلقه، وحصر المناقشة فيه، وإنما كان لغايات ذرائعية يقصد بها تحصين مؤسسة الاجتهاد من التسيُّب، وتقدير الأحكام والآراء الملزمة، كما أن القوانين والقواعد القانونية ملزمة لا يجوز مخالفتها وتجاوزها، حتى يتفق على تعديلها، وإلا كيف يفسر ذلك الخلاف الفقهي والاجتهادي الواسع منذ الصحابة، وبين أئمة المذاهب، بل إن أصل الثواب على الاجتهاد، في كلتا الحالتين، كان صواباً أم خطأ، يوحي بخلاف ذلك.

الرابع: الحق أن العقل الإنساني المعاصر يعجز عن ضبط المعارف المتنوعة، إلى جانب استيعاب العلوم الشرعية الضرورية، في إعمال العقل الاجتهادي، مما يستوجب تكوين مؤسسات اجتهادية، وتفعيلها بشكل منظم، إلا أن تناسل العلوم الدقيقة، وتعددها بوتيرة متسارعة يزيد من تعسير الإحاطة بهذه المعارف، الأمر الذي يدعو حتماً إلى التفكير في صياغة جديدة لمؤسسات اجتهادية، وطرق اشتغالها.

ثالثاً: الخطاب والتقصيد أو إشكال المقاصد

يمكن القول إن إشكال المقاصد شهد من العناية والاهتمام، بحثاً ودراسة وتحليلاً في الوقت الراهن، ما لم يشهده غيره من مباحث الدرس الأصولي، ولاسيَّما بعد مطلع شمس موافقات الشاطبي؛ إذْ وجد فيها الخطاب الأصولي المعاصر ضالته المنشودة في تفعيل الخطاب الشرعي وفق المصالح الإنسانية المتجددة والتطورات الطارئة، إضافة إلى التقاطع العلمي بين الفكر المقصدي ومجموع المعارف الأخرى، سواء كانت علمية أو اجتماعية أو فلسفية، بل إن الفكر الأصولي بقي محصوراً في هذه الجهة، على حساب الجهات الأخرى، من قواعد تفسير الخطاب، والمباحث اللغوية والدلالية، الأمر الذي أدى إلى إنتاج خطاب في أغلبه فكري نظري تجريدي، كثرت فيه الكتابات، وعقدت بشأنه اللقاءات والندوات. وليس في الإمكان اقتفاء كل ما كتب فيه الموضوع، إنما سيتم التركيز على أهم ما كتب، مع استصحاب محددين أساسين في الاعتبار:

الأول: التوفر على نوع من الجدية في بحث الموضوع، من حيث الدراسة، والتحليل، والنقد للخطاب المقصدي.

الثاني: اكتساب معاني الجدة في الدراسة، من حيث اقتراح مشروع تجديدي متكامل للخطاب المقصدي.

1 - أبعاد الاتجاه المقصدي

ينطلق الاتجاه التجديدي في الخطاب الأصولي عبر المدخل المقصدي من ضرورة مراجعة المقاصد الشرعية، بوصفها المتحكمات الكبرى في توجيه الدرس الأصولي من جهة، ولكونها كليات عامة، وترجمة للخطاب الشرعي، الذي لا يمكن له أن يستوعب منتهى التجدد والتغير الحاصل في الكون والإنسان إلا بتحيين تلك المقاصد، والبحث في أقواها تناسباً وتعبيراً عن الحاجات الإنسانية المعاصرة من جهة ثانية.

وبذلك اعتبر التقصيد في الخطاب الشرعي بحسب معطيات الواقع والوجود الإنساني حقيقة الإشكال ومحله، وهو المدخل الإشكالي الذي بتجاوز عناصره يمكن تجاوز معيقات التجديد الحضاري وعقباته. فما أهم المشاريع التجديدية في الخطاب المقصدي؟ وما أسسها ومضامينها العلمية؟

يمكن تصنيف هذا الخطاب حسب أدبيات الفكر المقصدي المعاصر إلى ثلاثة تصورات، أو مشاريع تجديدية: الأول: مشروع أنسنة المقاصد. الثاني: مشروع تفعيل المقاصد. الثالث: مشروع تخليق المقاصد.

أ - مشروع أنسنة المقاصد

صاحب هذا المشروع هو طه جابر العلواني، المدير السابق للمعهد العالمي للفكر الاسلامي، المؤسسة التي كان لها ولا يزال الأثر البالغ في نضج مسيرة الفكر الإسلامي المعاصر، لاسيَّما مع إبداعها لنظرية «إسلامية المعرفة والعلوم» في بعدها العالمي، وبالنظر إلى تكوينه العلمي المتنوع قانونياً، وشرعياً، وفكرياً وأصولياً، تيسر له أن يخرج مؤخراً بمشروع تجديدي

في مجال أصول الفقه، وتحديداً في قسم المقاصد الشرعية، وهو الذي تم عرضه في مقال موسوم «بالمقاصد العليا الحاكمة، التوحيد، التزكية، العمران»[25]، ثم طوره بعد ذلك في كتاب سماه «مقاصد الشريعة».

يتحدد مشروع تأسيس المقاصد العليا الحاكمة عند الدكتور العلواني على تجديد الخطاب الأصولي جملة، لأن إعادة النظر في المقاصد العامة والغايات الكبرى للشريعة يستعمل في اتجاهين اثنين: فهو السبيل لتوجيه الدرس الأصولي وترشيده، حتى يستجيب لفقه الحاجيات الإنسانية المعاصرة من جهة، وهو المسلك الصواب في التكيف مع الواقع الإنساني العالمي المعاصر، بما يحمله من إكراهات وتفاعلات، يقول: «والمقاصد العليا الحاكمة في منظومتنا القرآنية هذه لن تكون مجرد دليلٍ من الأدلة، أو أصلاً من أصول الفقه المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها، ولبناء الفقه الأكبر عليها بعد ذلك إن شاء الله، ولغربلة تراثنا الفقهي، وتصحيحه، وتنقيته مما لحق به من شوائب عبر العصور، وإخضاعه لتصديق القرآن عليه، وهيمنته على جوانبه المختلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقومية، ليكون متاحاً على مستوى عالمي، وقادراً على المشاركة في صياغة الثقافة العالمية المشتركة»[26].

وتتلخص غايات الشريعة، وأهدافها العامة في مقاصد عليا حاكمة ثلاثة: هي: التوحيد، والتزكية، والعمران. فهي مقاصد كبرى، وأصول القيم، لاستيعابها جميع المقاصد الأخرى، سواء التي ذكرها الأصوليون إجماعاً أو اختلافاً، كما أنها «تمثل المقاصد العليا التي استخلف لتحقيقيها، وهي:

---

(25) تم نشره في مجلات عِدَّة، انظر:
- العلواني، طه جابر. "المقاصد العليا الحاكمة، التوحيد، التزكية، العمران". **قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، لبنان، محور العدد: فلسفة الفقه (2)، ع13 (1421هـ/ 2000هـ)، ص122.
- العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ط1، 1421هـ/ 2002م، ص135.

(26) العلواني. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص140.

التوحيد، والتزكية، والعمران، وهذه القيم الثلاث تمثل المقاصد العليا، والقيم الأساسية الكبرى، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف»[27].

وكل مقصد من هذه المقاصد الثلاثة له دلالة خاصة يستمد كليته وقوته من علاقة الخالق بالمخلوق، سواء كان إنساناً أو كوناً أو حياة. «فالتوحيد يمثل حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء من المنظومة كلها، كما أن التوحيد هو القصد الأعلى من رسالات الأنبياء كافة كما تقدم، والتزكية تمثل أهم مؤهلات الإنسان المستخلف، الذي بدون التزكية يفقد أهليته للقيام بدور الخليفة، ويفقد مؤهلاته للعمران، والكون لم يخلق عبثاً، ولم يوجد سُدىً، بل خُلِقَ ليُعمَّر»[28].

إن هذا الاستيعاب المتعدد الوجوه، إنْ على مستوى الجزئيات، أو الإنسان، أو مكونات الوجود، يجعل من هذه المقاصد والكليات قيماً كونية إنسانية، وذلك بناء على ثلاثة أبعاد، يمكن فهمها من خلال نشدان هذا المشروع:

البعد الرسالي: ويتمثل ذلك في اشتراك كل الرسالات السماوية السابقة في القيام على هذه المقاصد الثلاثة، يقول طه جابر: «وهذه المقاصد الثلاثة مشتركة، لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس أنباءهم، ومن الذين لم يقصص على الناس في القرآن أنباء رسالاتهم، إذ إنَّ علة الخلق وسببه عبادة الله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56]، وما من رسول جاء إلى قوم من الأقوام إلا وبدأ دعوته بالدعوة إلى عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت»[29].

---

(27) الرفاعي. **مقاصد الشريعة، آفاق التجديد**، مرجع سابق، ص82 - 83.

(28) المرجع السابق، ص97.

(29) المرجع السابق، ص83.

البعد الكوني: أي أن هذه المقاصد الثلاثة لا تخص قوماً دون قوم، أو مجتمعاً دون مجتمع، بل هي قيم عالمية، إنسانية، كونية، تشمل كل مشترك إنساني، وتجد مرجعيتها الشرعية في رسالة الإسلام العالمية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبيَاء: 107]، فلا يمكن الاستغناء عنها من أيِّ جهة كانت، يقول العلواني: «وهذه المقاصد العليا الحاكمة يمكن أن تمثل بجملتها، أو ببعضها على الأقل، مشتركات إنسانية، فما من أمة تخير بين التزكية والتدسية والتدنس فتختار التدسية والتدنس على التزكية، وما من أمة تخير بين العمران والفساد والخراب إلا وتختار العمران»[30].

البعد العقلي: أي أن العقل الإنساني السليم لا يمكن له إلا أن يذعن لها، ويؤمن بها، ويتمثلها ويتلقاها بالقبول في الواقع، ويحتضنها، فهي كذلك إنسانية: «لتلقي العقول لها بالقبول، فإنها مقاصد حاكمة عليا مطلقة، لا يلحقها التشابه في أي معنى من المعاني التي فسر التشابه بها قديماً وحديثاً، كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ»[31].

كما أن هذه المقاصد العليا الحاكمة هي مقاصد قطعية مطلقة، تم استخلاصها وتقعيدها انطلاقاً من نصوص الشريعة بموازاةٍ مع فقه السنن الكونية، يقول العلواني: «المقاصد الشرعية العليا الحاكمة كليات مطلقة قطعية، تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد، في كليته وإطلاقه وقطعيته، وكونيته، وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد، وذلك بقراءة وفهم وتدبر ينطلق من الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون»[32]، وذلك كله استناداً إلى استقراءات القرآن المحكمة، والسنن الصحيحة. ويضيف قائلاً: «وهذه المقاصد العليا لابتنائها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المحكمة، ولكل ما صح عن رسول الله ﷺ في بيانه، ولتلقي العقول لها بالقبول، فإنها مقاصد حاكمة عليا مطلقة»[33].

---

(30) العلواني. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص177.
(31) المرجع السابق، ص 147.
(32) المرجع السابق، ص 135.
(33) المرجع السابق، ص 147.

ب - مشروع تفعيل المقاصد

رائد هذا المشروع؛ تفعيل المقاصد الشرعية، هو جمال الدين عطية، أحد أقطاب الفكر القانوني في العالم الإسلامي، له ثقافة مزدوجة ومقارنة، أهَّلته لأن يعمل على استيعاب الفكر المقصدي ومحاولة تطويره، فإلى جانب مقالات قانونية ومقصدية، كتب كتابه المعنون بـ«نحو تفعيل المقاصد» وهو موضوع مشروعه الذي نحن بصدد تقويمه.

ينطلق جمال الدين عطية في بناء نظريته من الحسم بداية في مسألة استقلال علم المقاصد عن علم أصول الفقه، التي فجرها الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة؛ إذْ دعا إلى تأسيس علم جديد بديل عن علم أصول الفقه، الذي لم يعد يفي بالحاجات العلمية فيقول: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله...»[34]، أما عطية فلا يرى داعياً إلى الفصل بينهما ما دام علم المقاصد قد تخلق ونشأ في رحم علم أصول الفقه، ولأن الفائدة المرجوة من علم المقاصد لن تحصل بمعزل عن علم الأصول، يقول: «و أنا لست متأكداً من غلبة فائدة استقلال علم المقاصد، إذ يرتكز اهتمامي حالياً على ربطه بعلم الأصول، وإدخاله ضمن آليات الاستنباط، لأن هذا مكسب أساسي أخشى أن يتعطل إذا عجَّلنا باستقلاله عن علم أصول الفقه»[35].

لذلك، فإن أي نظر تجديدي في علم المقاصد لا يتم إلا في اعتباره العلمي المرتبط بمنهج علم الأصول.

---

(34) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الاسلامية**، مرجع سابق، ص111.

(35) الرفاعي. **مقاصد الشريعة، آفاق التجديد**، مرجع سابق، ص229.

يمكن الإحالة إجمالاً إلى مشروع جمال الدين عطية من خلال المبحثين الثاني، والثالث، من كتابه «نحو تفعيل المقاصد»، حيث تتلخص أهم العناصر الأساسية للمشروع.

أما المبحث الثاني فهو مخصص «لأنواع المقاصد ومراتبها»[36]، والغاية من تحديد هذه الأنواع والمراتب، حسب الدكتور عطية، هو إزالة الالتباس، وفض الإشاعات الناتجة عن كثرة التقسيمات وتداخلها، واختلاف المصطلحات ومضامينها[37]، وهو يقسم هذه المقاصد إلى:

- مقاصد الخلق.
- مقاصد الشريعة العالية، عبادة الله، والاستخلاف، وعمارة الأرض.
- مقاصد الشريعة الكلية، وهي الكليات المقاصد المعروفة.
- مقاصد الشريعة الخاصة، وهي المقاصد الخاصة بباب معين، أو بأبواب متجانسة من الشريعة.
- مقاصد الشريعة الجزئية، وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، وهي ما يعبر عنه الفقهاء بالحكمة، والتي استبدلوا بها مصطلح العلة في إجراء القياس، باعتبارها أكثر انضباطاً[38].

وأما المبحث الثالث فعالج فيه مسألة تطوير المقاصد من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة، وهو امتداد تطبيقي للذي سبقه، يقول: «وقد توسعنا في بيان المقاصد الخمسة الحالية إلى أربعة وعشرين مقصداً، موزعة على أربعة مجالات، نتناولها في أربعة مطالب:

- المطلب الأول: مجال الفرد.

---

(36) عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2001م، ص106.

(37) المرجع السابق، ص106.

(38) المرجع السابق، ص137.

- المطلب الثاني: مجال الأسرة.
- المطلب الثالث: مجال الأمة.
- المطلب الرابع: مجال الإنسانية»[39].

وقد اعتمد عطية في تحديد المقاصد المذكورة استناداً إلى وظائف العقل، والفطرة، والتجربة، وصلاً بالمستندات التي تم استثمارها لدى علماء المقاصد سلفاً، كالجويني والغزالي والعز بن عبد السلام، ثم الشاطبي، وذلك كله تابع للاستقراءات العلمية من النصوص الشرعية في دلالاتها التعليلية على الأحكام.

إن تطور أساليب النظر المقصدي في تحديد العناصر المقصدية، وإثباتها دون الاقتصار على الاستقراء العلمي من النصوص، سيفتح السبيل أمام التنبه إلى مقاصد أخرى، تفرضها ضرورات الحياة نتيجة التطور المذهل، يقول جمال الدين بعد فراغه من السجال الذي دار بين الشاطبي والقرافي في وظيفة العقل في تحديد المصالح الدنيوية: «وفي رأيي -كذلك- أن ما قرره الشاطبي لا يتوجه إلى الحالة التي عناها العز بن عبد السلام، والتي تتعلق بحالة ما لم يرد الشرع بتنظيمه، أو ما يسميه البعض بالفراغ التشريعي، وهذا ما يضفي أهمية خاصة على هذا الرأي، خاصة بالنسبة للظروف المعاصرة التي تتسع فيها مساحة هذا الفراغ التشريعي بمعدلات متسارعة، نتيجة التطور المذهل في أنشطة الحياة المختلفة، ولا تعارض بين الاعتماد أساساً على طرق التوصل إلى المقاصد التي حددها الشاطبي، وبين إضافة طريقة في حالة عدم كفاية الطرق الأخرى»[40].

ويمثل هذان المبحثان البداية العلمية المهمة في تأسيس نظرية تفعيل المقاصد؛ إذ بإعادة النظر في جملة المفاهيم والمضامين المقصدية، والأسس المنهجية، كما يقول جمال الدين عطية، ستفتح الطريق أمام البحث في إرساء

(39) المرجع السابق، ص146.
(40) المرجع السابق، ص23.

قواعد تفعيلها وتطبيقها، لذلك سيعمد إلى فتح المجال لدراسة بعض المباحث الخاصة بهذا الشأن: كمبحث الاجتهاد المقاصدي، ومبحث التنظير الفقهي، ومبحث العقلية المقاصدية بين الفرد والجماعة، ومبحث مستقبل المقاصد.

ت - مشروع تخليق المقاصد

ليس المقصود من هذه التسمية إضفاء الصفة الخلقية على المقاصد الشرعية، لأن المقاصد التي حددها العلماء من قبل في بحوثهم لم تنح إلى إغفال هذا الجانب الجوهري، وإنما المقصود هو منح الأولوية الاعتبارية للجانب الخلقي في تحديد المقاصد، فجاء هذا التركيب الإضافي مبنياً على أساس الثابت الموضوعي للمقاصد في البحث، وإلا كان من المفترض إطلاق تسمية أخرى من قبيل "قصدنة الأخلاق"أو "مقصدة الأخلاق"، إن صح التعبير.

صاحب هذه النظرية هو طه عبد الرحمن، أستاذ المنطق وفلسفة اللغة، المعروف بدراساته المتينة في التراث الإسلامي، والفكر الإسلامي عموماً، ومراجعاته النقدية للفكر المعاصر.

وقد كانت بداية ظهور مشروعه التجديدي لعلم المقاصد مع مقال نشرهُ في مجلة المسلم المعاصر تحت عنوان: «مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة»[41]، و إن كان مسبوقاً بإرهاصات بحثية سابقة شكلت باكورة هذا المشروع ضمن كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»[42].

---

(41) استهل المقال بتعليق لهيئة تحرير المجلة "هذه المقالة ننشرها بما فيها من أفكار جديدة في مجال المقاصد؛ فتحاً لباب الحوار، وعملاً لمناقشات جادة، ولا سيما أنها تقدم مشروعاً جديداً متكاملاً في مجال المقاصد الشرعية" «التحرير»، انظر:

- عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر"، **مجلة المسلم المعاصر**، ع103، س26 (محرم 1423مارس2002)، ص41.

(42) الكتاب من منشورات المركز الثقافي العربي، والمقصود منه الفصل الثاني من الباب الثاني، المسمى بالتداخل المعرفي الداخلي وتكامل التراث، انظر:

- عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، ص80 - 125.

وبعد أن راجع طه عبد الرحمن مفهوم الأخلاق علمياً في علاقته مع علم المقاصد الشرعية، ينتهي إلى إثبات دعواه أن: «علم المقاصد هو علم أخلاقي، موضوعه الصلاح الإنساني»[43]، وبذلك «يتضح أن التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو، باختصار، أنه علم الصلاح الإنساني، إذ يجيب هذا العلم على السؤال التالي، وهو: كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟»[44]. ولأن الشريعة اعتبرت المصالح الإنسانية في وجهتها المعنوية كانت وظيفة أحكامها الشرعية وظيفة أخلاقية تشتغل على ماهو من جنس الصلاح، يقول طه عبد الرحمن: «وإذا تبين أن المصالح التي تعتبرها الشريعة هي المواضع المعنوية التي يُحصِّل فيها الإنسان صلاحه، علمنا أن وظيفتها أخلاقية صريحة، إذ حد الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية، وحد الأخلاق أنها تبحث في الصلاح»[45].

بهذا المدخل المفاهيمي يفتح طه عبد الرحمن الباب أمام نظريته الجديدة، ويستهل محاولته العلمية الانعطافية في تاريخ علم المقاصد، التي كما سيتضح، ستقلب الترتيب العلمي والمنهجي للمقاصد التي تم التواضع عليها منذ بداياتها التأسيسة الأولى.

يعترض طه عبد الرحمن على التقسيم التقليدي للمقاصد، من حيث ترتيبه، ومضامين تصنيفه، فما اعتبروه من مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، ثم مقاصد تحسينية، أمر ينبغي مراجعته، نظراً لما يقدح فيه من بعض العناصر المنهجية، يقول: «وعلى شهرة هذا التقسيم والترتيب لقيم الشريعة بين الأصوليين فإنه يمكن أن نورد عليهما اعتراضات منهجية مختلفة، عامة وخاصة، تدعو إلى المبادرة بوضع تقسيم وترتيب جديدين لهذه القيم الأخلاقية»[46]. وقد اعترض طه عبد الرحمن على التقسيم باعتراضين:

---

(43) عبد الرحمن، "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر"، مرجع سابق، ص44.

(44) المرجع السابق، ص43.

(45) عبد الرحمن. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص103.

(46) عبد الرحمن، "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر"، مرجع سابق، ص50.

الأول: عام، ويتمثل في إخلاله بشرط التباين «ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بأن ننزل هذه القيم الخمس رتبة تعلو على رتبة هذه الأقسام الثلاثة، كما لو كانت أصولاً أو أجناساً أو قيماً عليا تتفرع عليها هذه الأقسام، بتخصيصات ثلاثة مختلفة، ويجوز أن تكون هذه التخصيصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفظ، ولنجعلها هي: «الاعتبار»، و«الاحتياط»، و«التكريم»، فيشتمل القسم الضروري على ما يعتبر هذه القيم العليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشتمل القسم التحسيني على ما يكرمها، فيكون أدناها درجة»[47].

وأما **الثاني** فهو: خاص؛ إذ وزّعه على القيم الضرورية والقيم التحسينية. أما المتعلق بالقيم الضرورية فيتمثل في:

- الإخلال بشرط تمام الحصر؛ إذْ إن الحصر الثابت بالاستقراء «يتقلب بتقلب الأطوار الإنسانية، بحيث قد يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية جديدة، يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشرعية، لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب»[48].
- الإخلال بشرط التباين، لأنَّ بين القيم الضرورية تداخلاً واضحاً، فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، ولا حفظ للعقل دون حفظ النسل..
- الإخلال بشرط التخصيص؛ إذ «ليست كل قيمة من هذه القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فحفظ الدين الذي اعتبر قيمة من قيم الشريعة، هو كذلك مساو للشريعة، فتدخل تحته القيم الأخرى»[49].

وأما الاعتراض الخاص بالقيم التحسينية فيبدو في:

- تأخير ما ينبغي تقديمه؛ إذْ جعل علماء المقاصد القيم التحسنية مقتصرة

(47) المرجع السابق، ص50.
(48) المرجع السابق، ص51.
(49) المرجع السابق، ص51.

على مكارم الأخلاق، «وهذا في غاية الفساد، فقد تقدم أن علم المقاصد يبحث في المصالح، وأن المصالح ليست إلا علما آخر للقيم الأخلاقية لأنها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها»[50].

- إهمال رتب الأحكام الواجبة، كالطهارات، ضمن هذه القيم، أو المحرمة كبيع الخبائث وأكلها «وإذا كان الأمر كذلك بطل ما يدعيه الأصوليون من أن القيم التحسينية لا يترتب عليها إخلال بنظام، ولا حصول إعنات، فهل يعقل أن يفرض الشارع شيئاً، أو يمنع آخر، من غير أن يكون في ترك ما فرض أو فعل ما منع مضرة، لا يختل بها نظام الحياة»[51].

- إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة: وترجمته عمل الأصولين في المقاصد المخالف لحديث «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[52]، الذي يفيد الإعلاء من شأن كل ما له ارتباط بالأخلاق، لكونها غاية البعثة النبوية.

بناء على هذه الاعتراضات العامة والخاصة، يقترح الدكتور طه عبد الرحمن تقسيمه البديل للمقاصد الشرعية، التي يفضل تسميتها بالقيم، باستصحاب الاعتبار لمركزية الأخلاق ضمن هذا التقسيم، فاختار التقسيم الآتي:

القيم الحيوية: أو قيم النفع والضرر، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار، التي تلحق عموم البنى الحسية والمادية والبدنية.

القيم العقلية: أو قيم الحسن والقبح: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح، التي تعرض لعموم البنى النفسية والعقلية.

---

(50) المرجع السابق، ص51.

(51) المرجع السابق، ص52.

(52) رواه مالك بلفظ «بعثت لأتمم حسن الأخلاق» في الموطأ، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، رقمه 8، ورواه أحمد بلفظ «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» في مسنده، كتاب باقي مسند المكثرين، رقمه 8595.

- **القيم الروحية، أو قيم الخير والشر**: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشرور، التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية[53]. والدكتور طه عبد الرحمن بهذا التقسيم الجديد قد قلب التقسيم القديم من جهة، ومنح الجانب الخلقي المقام الأرفع الذي لم يكن يحظى به عند الأصوليين من جهة ثانية، يقول: «ينشأ عن هذا التقسيم الجديد للقيم ترتيب جديد، هو بمنزلة قلب للترتيب القديم، فبعد أن كانت القيم الضرورية تتبوأ المقام الأول في الترتيب القديم، أضحى معظمها ينزل الدرجة الثالثة في الترتيب الجديد، مثل حفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، ثم بعد أن كانت القيم التحسينية تنزل الدرجة الثالثة في الترتيب القديم، أصبحت تتبوأ المقام الأول في الترتيب الجديد» [54].

كانت هذه أهم الأفكار العامة والمعالم الكبرى لمشروع التجديد المقصدي الذي وضعه الدكتور طه عبد الرحمن، وهو مشروع إعادة الاعتبار لمركزية الأخلاق في التفكير المقصدي.

2 - ملاحظ على الاتجاه المقصدي

قبل الانتقال إلى إشكال الجهة الموالية، هذه مجموعة ملاحظ عامة يمكن تسجيلها في هذه الوقفة مع هذا الاتجاه:

الأول: أن تحديد المقاصد الشرعية في المبادئ والكليات الخمس لم يحصل تغييرها منذ تحديدها، بالرغم من ظهور مستجدات وتطورات على مدى قرون عدة، فالكليات التي تحدث عنها الإمام الجويني هي ذاتها التي تابع الحديث عنها الإمام الشاطبي، ثم مَنْ جاء بعده، الأمر الذي يؤكد أن الضوابط المستند إليها في تحديدها ثابتة، محصلة كليات أصيلة مطردة، لم يكن لمتغير الواقع الإنساني ولا غيره دخل في إثباتها وتكوينها. وإن الدعوة

(53) المرجع السابق، ص52.
(54) المرجع السابق، ص53.

إلى إعادة النظر فيها من جانب باعث التطور الإنساني أمر ينبغي أن يخضع للمراجعة والتأمل الحقيقي.

الثاني: أن هذه المقاصد الخمس سميت بالكليات، ومبعث ذلك أنها تجمع مقاصد دعت الشريعة إلى مراعاتها، كما تندرج تحتها مجموعة من القيم، وإن إطلاق المقاصد عليها إطلاق مجازي من حيث إطلاق الجزء لإرادة الكل، لذلك فإنه ينبغي التفريق بين الكليات والمقاصد، فقيم العدل والحرية والخلق والوحدة وحقوق الإنسان... هذه كلها مقاصد شرعية، لم يهمل الشرع اعتبارها، إنما كل مقصد منها يندرج ضمن الكليات الكبرى المقصودة والمعروفة، فلا يمكن اعتبارها كليات، لأنها لا تحوز المواصفات الكلية من ثبات واطراد وشمول.

الثالث: أن أغلب المحاولات العلمية في إضافة بعض المقاصد لتدرج ضمن الكليات، لم تفصح عن مسالكها المعتمدة في إثباتها وتحديدها، حتى يتبين مدى صحة اعتبارها، إلا ما كان من محاولة الدكتور العلواني الذي أشار إلى مسلك الاستقراء، لكن الذي يبدو اتفاقهم على مسلك الدافع الواقعي وإكراهاته، وهذا لا ينهض مسلكاً يتناسب مع ضوابط إثبات الكليات الشرعية.

الرابع: الذي يظهر من خلال قراءة مشاريع النظر المقصدي أنها تنظر إلى الإشكال من حيث حصرية المقاصد الشرعية بين الزيادة والنقصان والتغيير، دون تعميق النظر في آليات تطبيق المقاصد الشرعية، وفهمها على ضوء الضوابط الشرعية والمتطلبات الواقعية.

الخامس: إن منح الاعتبار للضغط الواقعي ومستجداته في تحديد المقاصد الشرعية سيفتح المجال لوضع مجموعة من المقاصد التي لا حصر لها، كل ناظر من زاوية نظره، ولأنه من القيم ما تحتاج إلى مراعاة واعتبار، إذ لم يحافظ عليها، ولم تصن في ظل التطورات الأخيرة التي يشهدها العالم كقيمة الأمن، وكذا قيمة التسامح...، فالأولى ضرورة اعتبارها بحسب ما تقدم، لكن النظر الأصولي بهذا المسلك سوف لن ينهي إشكال الاعتبار للمقاصد المتعددة.

رابعاً: الخطاب والتأويل أو إشكال النص

1 - أبعاد الاتجاه التأويلي

إلى جانب الاتجاهات السابقة الداعية إلى تجديد النظر الأصولي، بوصفه مسلكاً أساسياً في تغيير الوضع المجتمعي العام للأمة، يطلع علينا اتجاه آخر معاصر له نظرية جديدة، تجد في المدخل التأويلي للنص الشرعي خلاص المسألة التجديدية والضالة المنشودة. فما أبعاد هذا الاتجاه؟ وما مرتكزاته؟

ترددت أكثر من مرة في حشر هذا الاتجاه وفهوماته للنص الشرعي ضمن نظريات التجديد الأصولي المعاصر، لكونه التمس في ثابت النص الشرعي مدخلاً إشكالياً، ومنطلقاً منهجياً في قراءة الواقع ومكوناته المتغيرة، إضافة إلى فهمه المتعسف للبعد التأويلي ومجاله في سبيل تطويع النصوص، حتى تستجيب لمتطلبات الذات والوجود، إلا أنني وددت في الأخير إدراجه ضمن هذه المباحث، وفاء للسياق المنهجي حتى تكتمل الرؤية من جهة، ثم لأن هذا الاتجاه بدأ يفرض نفسه على الساحة العلمية بمناهجه وأسسه التي ينبغي الوقوف عندها، والكشف عن خلفياتها.

ومن كبار رواد هذا الاتجاه نصر حامد أبو زيد، الذي أبدى في السنوات الأخيرة اهتماماً بالغاً، واشتغالاً كبيراً على نظرية التأويل وتطبيقاتها على النص الشرعي، ومن أهم كتاباته في هذا المجال: مفهوم النص، ودراسة في علوم القرآن، ثم كتاب الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النصوص، إشكاليات القراءة والتأويل، ثم كتاب الخطاب والتأويل، وغيرها من الأبحاث والمقالات، كلها دراسات في المنهج التأويلي ومسالكه وأبعاده.

بداية، يجدر التذكير أن النظر التأويلي في النصوص الشرعية ليس جديداً على الدراسة الأصولية، وليس غريباً عنها، بل عرفته إلى جانب تفسير النصوص، وقد حسم فيه النظر علماء الأصول بقبول ما يوافق المقتضيات الشرعية، ولا يتجاوز الفهم الدلالي للنص الشرعي من دون تعسف، ورفض ما عدا ذلك، لكونه تقصيد للمتكلم والمخاطب من غير دليل، أو قرينة شرعية

مسوغة أو عقلية دالة على صحة مذهب التأويل. ونظراً لمحورية النص في التراث الإسلامي، ومركزيته في الفكر الأصولي خصوصاً «فإن علماء الأصول تعلقوا بالدقة والضبط والصرامة المنهجية في إرسائهم لقواعد القراءة وضوابط التفسير، ووضعوا في كتبهم عدداً من القواعد والضوابط التي تعد أمراً ملزماً وضرورياً في تفسير الخطاب الشرعي»[55].

وفي هذا الشأن وقف العلماء من القراءات التأويلية للنصوص الشرعية موقفاً حازماً لما وظفت انتصاراً للمذاهب الفقهية، وتأسيساً على المرجعيات العقدية، أو تخطيئاً لغيرها من المخالفة لها التي تبتعد عن نشدان الحق والصواب، والمعرفة العلمية المرغوب منها إدراك الأحكام الشرعية غير المنصوص عليها.

يقول ابن تيمية في هؤلاء المتأولة بأنهم: «تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به، وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه وإثباته من المعنى باطلاً، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقاً، فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول، وهذا كما وقع في تفسير القرآن، فإنه وقع أيضاً في تفسير الحديث... وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، وتارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه»[56].

إلا أن الخطاب التأويلي المعاصر في ثوبه الجديد، وإن تكوّن دفاعاً عن أفكاره وغاياته، فهو قد نشأ وتخلَّق في رحم التدافع بين الوضع الواقعي والحال الإنساني بما يحمله من ضغوطات وإكراهات، ويتمثل ذلك في أمرين اثنين:

أولهما: إكراهات الواقع والتطور الهائل الذي عرفه العالم المعاصر،

(55) بنعمر، محمد. الإشكال الدلالي في قراءة النص، قراءة في تجربة علماء الأصول، وجدة: دار النشر الجسور، ط1، 2001، ص5.

يقول أبو زيد: «وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها، ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا. إنه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث»[57].

والثاني: فرض المناهج العلمية القوية بمختلف مجالاتها الإنسانية، والاجتماعية نفسها في البحث والنظر، وعلى جميع الواجهات، الأمر الذي أصبح معه التفلّت منها أمراً عسيراً، يقول أبو زيد: «لكن مفهوم المصطلح [أي التأويل] قد اتسع في تطبيقاته في الفكر الحديث، فصار يتناول، إلى جانب تأويل النصوص الدينية، عمليات التأويل المعرفية في العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعلم الجمال، والنقد الأدبي، والفولكلور، صارت التأويلية باختصار هي جوهر ولب «نظرية المعرفة» في محاولتها وصف فعل القراءة، أي قراءة لأي ظاهرة، تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية، أو اقتصادية، بوصفها بناء معقداً من العلاقات التي تتضمن عناصر الذات، والموضوع، والسياق، ونسق العلامات، والرسالة»[58].

وفي ظل هذه المتغيرات الواقعية والعلمية لا يجد أبو زيد حرجاً، أو بالأحرى لا يرى مانعاً، كيفما كانت طبيعته علمية أو منهجية أو شرعية، في تسويغ النظر التأويلي في الدرس الأصولي، كما وُظِّفَ واسْتُثْمِرَ في مجال الدرس الأدبي، لأن النص نص مهما اختلفت مجالاته، ثم لأنه «إذا كان مفهوم النص يمثل مفهوماً محورياً في علوم القرآن، فهو بالمثل مفهوم محوري في الدراسات الأدبية. إن تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية في درس

---

(56) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مقدمة في أصول التفسير**، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص47 - 48.

(57) أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط5، 2000م، ص16.

(58) أبو زيد. **الخطاب والتأويل**. مرجع سابق، ص176 - 177.

النصوص الأدبية ليسا في جوهرهما إلا اختلافاً في تحديد ماهية النص وخصائصه ووظائفه»[59]، كما أن المبحوث عنه في النص؛ أي المعنى ودلالته الواقعية، واحدٌ أيضاً، وذلك ما يجعله أبو زيد غاية من دراساته النقدية للنص القرآني، بحيث يحصرها في هدفين «أما أولهما فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث، ومناهج الدرس العلمي، وصارت الدراسات الإسلامية نتيجة لذلك مجالاً حائراً بين التخصصات الأكاديمية. والحقيقة أن هذه الدراسات تنتظم علوماً كثيرة، محورها واحد هو النص، سواء كان هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوي. إن دراسة النص من حيث كونه نصاً لغوياً؛ أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته، وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر»[60].

ويؤكد أبو زيد أن هذا الاختيار المنهجي في الدراسة النقدية للخطاب الأصولي استمرار واستجابة لدعوة قديمة للشيخ الخولي، تقوم على أن «البحث في مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً، وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا، وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى اعتبار ديني، هو ما نعتدُّه وتعتدُّه معنا الأمم العربية أصلاً، ... مقصداً أولاً، وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد، ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد ...»[61].

(59) المرجع السابق، ص19.
(60) المرجع السابق، ص18.
(61) المرجع السابق، ص10.

إن هذا التبني المستمر والمستجيب لدعوة غابرة، لم تجد من يتلقاها غير نصر حامد أبو زيد في النظر التأويلي، يجعلني أتساءل عن أي منهج أدبي تأويلي يتحدث أبو زيد، وأي قراءة تأويلية إبداعية يزعمها كفيلة بإخراج النص من حيز الغيب إلى حيز الشهادة، ومن حيز الغموض إلى حيز الوضوح، ومن اللامعنى إلى المعنى؟ فتساؤلي هذا يبحث عن مشروعية الجواب في واقع الدرس الأدبي الحداثي، الذي تاه بين أمواج ريح الاتجاهات النقدية العاتية المتنوعة في قراءة النص، فأي قراءة يريدها أبو زيد؟ وأي تأويل يروم؟ وهو الموافق على صحة السؤال وأهميته، بالنظر إلى خطورة المنهج المقصود، يقول: «صحيح أننا نجد بعض نظريات التأويلية تبالغ أحياناً في التركيز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم «موت المؤلف» «والوجود الوهمي للنص» لحساب «القارئ» أو المؤول [وإن استدرك بزعمه وجود تأويلية مغايرة على الجانب الآخر] تعلي من شأن القراءة الموضوعية المحايدة، وتبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي الأصلي للحدث أو للوثيقة والنص، من الصعب أن نزعم تطوراً مثل هذا قد حدث في مفاهيم التأويل والتفسير في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة»[62].

والدراسات النقدية في ميدان الأدب تجمع أن حُمّى فلسفة التأويل انتقلت إليها من الدراسات الدينية، حين ظهرت الحركة الإصلاحية بزعامة (مارتن لوثر)، الذي أشهر منهج النظر التأويلي في فهم النصوص الدينية في وجه رجال الدين، الذين احتكروا الفهومات التاريخية في تفسير النصوص، التي لم تكن تواكب في اعتقاده الأوضاع الاجتماعية؛ إذْ غدت في تطور مستمر.

إلا أن أهل النقد الأدبي طوروا مفهوم التأويل وآلياته، فتكونت معه اتجاهات ومدارس متباينة من حيث مرتكزات التأويل وأركانه؛ المخاطب والنص، وكذا المتلقي ثم الفهم، فمن مدرسة تقوم نظريتها على الوجود الوهمي للمعنى، إلى أخرى تتأسس على تلاشي مفهوم النص، إلى مدرسة

(62) المرجع السابق، ص177.

ثالثة ترتكز على اضمحلال فعل القراءة، إلى أخرى مغايرة تماماً تنبني على الحضور الغائب للمؤلف، لتظهر التفكيكية التي اغتالت المؤلف وأعلنت وفاته بصورة مطلقة، يقول أحد النقاد الأدبيين المعاصرين في هذا الصدد: «إن قراءة الحداثة تكتسب أبعاداً تصل المبالغة فيها عند التفكيكيين على وجه التحديد إلى إلغاء المؤلف، ثم النص في نهاية المطاف، فإلى جانب المقولة الجديدة بأنه لا يوجد معنى، وأن كل قراءة إساءة قراءة، سوف ينكر الحداثيون وجود المؤلف باعتبار أن التسليم بوجوده، يعني التسليم بوجود معنى قصد المؤلف توصيله، وأن وظيفة الناقد تحديد المعنى على أساس القصدية. خلاصة الأمر أن الاعتراف بوجود المؤلف يمثل قيداً على تفسير النص، يتمثل في وجود معنى نهائي، والتسليم بوجود معنى نهائي بالنسبة لرولان بارت البنيوي، الذي مهَّد الطريق للتفكيك هو التسليم بوجود حقيقة أو حقائق مسبقة وثابتة، ومن ثم فإن موت المؤلف، كما يقول بارت مرة أخرى، يعني رفض فكرة وجود معنى نهائي أو سرّي للنص»[63]، ليتطور الأمر إلى نظرية نقدية أخرى متناسلة عما سبق، وهي «نظرية التلقي» أو «جماليات التلقي»، «وهي النظرية التي أعطت القارئ حرية القراءة وتشكيل معنى النص من دون اعتبار لمقصد مؤلفه، وقد جعلت النص مفتوحاً لاحتمالات كثيرة ومتطورة، بتطور الحياة في الزمان والمكان، وتطور درجات وعي القراء حاضراً ومستقبلاً»[64].

فما طبيعة المنهج التأويلي الذي يرغب أبو زيد اعتماده في فهم النص القرآني، لاسيَّما وأنه يفصح بواحدية المنهج الأدبي، ومطلقيته الأنسبية في ولوج العالم الخفي لدلالات النص الشرعي، يقول: «إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول: إنه المنهج الوحيد الممكن

---

(63) حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م، ص105.

(64) الرباعي، عبد القادر. "التأويل دراسة في آفاق المصطلح"، **مجلة عالم الفكر**، ع2، م31 (أكتوبر- دجنبر 2002)، ص174.

من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته»[65].

يشكل الواقع اللغوي أحد الثوابت المركزية في فهم النص القرآني لدى أبي زيد، لذلك يُعدُّ التفتيش عن خصائص الواقع المقصود والثقافة المتجسدة في اللغة أهم المحاور المدخلية في الدراسة العلمية «لظاهرة النص»، وهذا كله يرجع إلى اعتبار الخطاب الشرعي يتكون من: رسالة، ومرسل، ومستقبل، ثم ما أسماه بالشفرة؛ أي النظام اللغوي المعتمد في البيان، لأن القرآن كما يقول: يصف نفسه بأنه رسالة، «والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي، ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص»[66].

لذلك فإن المنهج المعتمد في الدراسة التأويلية يعتمد الأفهام الثقافية للنص القرآني، وكذا المفاهيم التي يعبر بها النص عن نفسه، لأن النص منتج ثقافي، حسب أبي زيد، تَشكَّل في الواقع والثقافة طوال فترة من الزمن، يقول: «تنطلق هذه الدراسة من مجموعة الحقائق التي صاغتها الثقافة العربية حول النص القرآني من جهة، كما أنها تنطلق من المفاهيم التي يطرحها النص ذاته عن نفسه من جهة أخرى، والحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه، وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفي، لكنه فصل لا غناء عنه للتوضيح والبيان. إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك، أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[67]، ولن

(65) أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص25.
(66) المرجع السابق، ص24.
(67) المرجع السابق، ص24.

يتأتى ذلك إلا بإلغاء التسليم الوجودي لعالم الغيب في تشكيل النص، لأن ذلك من شأنه أن يقف حاجزاً أمام منهج الدراسة التأويلية، التي يطمح بها فهم ظاهرة النص بصورة علمية، يقول: «إن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[68].

وإن تم كشف القناع عن وهم القراءة الموضوعية، أو الدراسة الحيادية للنصوص، أدبية كانت أو تاريخية أو اجتماعية، واعتبرت ضرباً من الخيال، وجانباً من المستحيل، فإن الاتجاه التأويلي المعاصر لا يرى في ذلك مدعاة إلى عدم معاودة المحاولات التفسيرية والتأويلية للنصوص، بناء على تلك الرؤية المشوهة، وأكذوبة العصر العظمى التي ابتليت بها الدراسات العلمية والاجتماعية والأدبية المعاصرة، يقول أحد نقاد الأدب: «ولعل من أبرز مظاهر سلبيات هذا التعامل الحداثي المتهافت مع المناهج النقدية الروائية الغربية نظرته الاختزالية لها، واعتبارها مجرد خطوات إجرائية مفصولة كلياً عن أية خلفية إبستمولوجية مؤطرة لها، مما سهل توظيفها بشكل مُشوَّه أفقدها الكثير من طاقاتها الإجرائية وأبعادها المعرفية، ناسين أو متناسين أن هذا المستوى من المناهج لا يشكل سوى مظهرها السطحي المرئي فقط، وأن جذوره العميقة تمتد لترتبط برؤية فكرية لا مرئية تشكل قاعدته المعرفية ...»[69].

ويعترف أحد النقاد الأمريكيين بذلك، حينَ يعبر عن سر إعجابه برجل التفكيكية جاك دريدا، قائلاً: «لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكياً «بخلفيتي البروتيستانتية» ينجذب إلى دريدا مثلاً وأعتقد أني توصلت إلى الجواب، فهناك شَبَهٌ بين أحد أوجه البروتساتانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، والتراث العقلاني في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما

(68) المرجع السابق، ص24.

(69) بوطيب، عبد العالي. "إشكالية تأصيل المنهج في النقد الروائي العربي"، **مجلة عالم الفكر**. المجلد 27، ع1 (يوليوز- شتنبر، 1998م)، ص13- 14.

يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام الحقيقة بالبحث عن الحقيقة، بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى»[70].

وإن تم ذلك كله فإن الدكتور نصر أبو زيد نفسه يعبِّر عن صعوبة ذلك النوع من الدراسة، ويمضي قدماً نحو تحقيقها في دراسة النص القرآني بقوله: «وليس معنى ذلك أن التأويل الموضوعي للنص الديني، أو للنص الأدبي، مطلبٌ عسير التحقيق، كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة التأويل المعاصر، فنفي الموضوعية في حقيقته تكريس للذاتية، إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان، لا الموضوعية المطلقة، التي ثبت أنها مجرد وهم من إبداع أيديولوجية الغرب الاستعماري»[71].

فيؤكد مع صعوبة ذلك أن المنهج الذي يستند إليه إنما هو المنهج التأويلي الموضوعي النسبي بتقييده وتخصيصه للنص القرآني.

وهذا في اعتقادي سيخل -بلا شك- في دراسة النص القرآني الذي ينبغي دراسته، كيفما كانت الدراسة، بنوع من القداسة، وبترسانة من الشروط المعتبرة في فهمه واستجلاء معانيه، لذلك تواضع علماء التفسير والأصول على بعض الشروط العامة في اقتحام فهم النص القرآني تفسيراً وتأويلاً، يقول في ذلك التلمساني: «اعلم أن تأويل الظاهر يفتقر إلى بيان ثلاثة أمور: أحدها: كون اللفظ محتملاً للمعنى الذي يصرف اللفظ إليه، وثانيها: كون ذلك المعنى مقصوداً بدليل، وثالثها: رجحان ذلك الدليل على الأصل المقتضي للظاهر، فإن تعذر بيان أحد هذه الأمور بطل التأويل»[72]. لذلك كان للتأويل اعتبار

---

(70) أورد الاعتراف سعد البازغي، إشكالية التحيز ص192، نقلاً عن مرزاق، عبد القادر محمد. "القراءة والمرجعية: نظرات في كتابات أدونيس"، **مجلة إسلامية المعرفة**، (صيف وخريف، 1424هـ/ 2003م)، ص231.

(71) أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص240.

(72) التلمساني. **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص77، وانظر أيضاً: - الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص300 - 301. =

أصولي، من حيث حقيقة عودته بالشيء إلى أصله الأول، ورجوعه إليه بحسب السياق اللغوي[73]. ومن هذا المنطلق كانت الممارسة التأويلية ليست بالعملية البسيطة، التي تفضي إلى نتائج حاسمة ويقينية غير قابلة للاعتراض أو للرد، وإنما هي جهد جهيد، واجتهاد مضن مشروط، لا يوصل صاحبه في غالب الأحوال إلا إلى الظن الغالب، ولا سيما في المستويات القولية المتميزة بدرجة عالية من الاحتمال والرجحان[74].

وهذا الاختيار المنهجي القائم على البعد التأويلي للنص القرآني حدا بنصر حامد أبو زيد إلى مراجعة مفهوم الإجماع، داعياً إلى ضرورة إعادة النظر في مسالكه، حتى تكون منسجمة مع خصوصيات العصر الراهن، معتبراً أن إجماع أهل الحل والعقد لم يعد يحقق المقصود من إجماع الأمة الرامي إلى تحقيق المصلحة العامة، فيقول: «يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع، فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد هو الإجماع الذي يعمل به، ذلك أن أهل الحل والعقد في عصر سيطرة وسائل الإعلام، هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلون لهم مُعبِّرين عن مصالحهم»[75]، ويقترح اعتماد المسلك الديموقراطي الشعبي للتعبير عن الرأي حتى يحقق مفهوم الإجماع المعبر عن الأغلبية تحقيقاً لمصالح الأمة «إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية

= وقد قسم محمد بن محمود البابتري الحنفي التأويل إلى ثلاثة أقسام: قريب وهو ما يترجح فيه الطرف المرجوح بالأدنى دلالة، وبعيد، وهو ما يحتاج إلى دليل قوي، ومتعذر لبعده فيرد". البابرتي، محمد بن محمود. **الردود والنقود شرح مختصر بن الحاجب**، تحقيق: ترحيب بن ربيعات الدوسري، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/ 2005م، ج2، ص341 .

(73) عبد الحميد، نعمان بوقرة. "تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسي"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت. ع57، س19 (ربيع الآخرة1425هـ، يونيو2004م)، ص223.

(74) رمضان، يحيى. **القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء**، بيروت: عالم الكتب الحديث وجدارا للكتاب العالمي، ط1، 2007م، ص356.

(75) أبو زيد. **مفهوم النص**، مرجع سابق، ص241.

يجب أن يستند إلى مناخ ديموقراطي شعبي حقيقي، بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار الأغلبية»[76].

إن إشكال التأويل، مهما تعددت أشكاله وآلياته، يبقى موضوعه النص، ومحوره المعنى والمفهوم، واستصحاب النظر التأويلي في إدراك المعاني الخفية ضرب من التدافع بين الواقع والنص، إما بقصد فهم الأول على ضوء الثاني، وإما بتطويع دلالات الثاني ومعانيه، حتى تجيب على أسئلة الأول، لأن قراءة النص بهذا المعنى «يجعل البشرية تطوع النص ولا تستطيع أن تتحرر مما يسيطر عليها من ثقافة، عصراً ومذهبية، فتكون النتيجة أن هؤلاء المفسرين لا يقدمون لنا القرآن، بل يقدمون لنا أنفسهم وثقافتهم وعصرهم»[77]، وهذه الغاية هي التي تم رفض المنهج التأويلي بسببها.

ولا شك في أن المناهج التفسيرية والأدوات الأصولية «جهود بنيت من داخل النص، وعلى ضوء معايشته، وعلى وعي حقيقي لمفهوم النص، وتتضمن الكثير مما لم يتم استنفاده أو الاستفادة منه، ولا شك في أن تجاهل أو تجاوز ذلك الإرث الأصولي الضخم خسارة جسيمة في حق مناهج البحث والتأويل المعاصرة في قراءة النص القرآني»[78]. وصحيح، أيضاً، أن العمل على فهم المعاني النصية في القرآن الكريم بواسطة الأدوات الموروثة، وآلياتها، لم يعد يفي بالحاجات العلمية الضرورية إلا أنه «ليس من العدل مع النص القرآني، أيضاً، أن نستخدم مناهج تحليل النص المعاصرة كما هي دون استصحاب الرؤية الإسلامية لتحليل نص القرآن المجيد»[79].

---

(76) المرجع السابق، ص241.

(77) البنا، جمال ."نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة" **حوار مع مجلة رؤى**، بباريس، عن مركز الدراسات الحضارية، ع23/ 24 (س2004)، ص107.

(78) الحاج، عبد الرحمن. "ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثة"، **مجلة التسامح**، ع1، س1 (شتاء 1423/ 2003)، ص234.

(79) العلواني، طه جابر. "تجديد المعرفة الإسلامية: المفهوم والآفاق"، **مجلة دار الحديث الحسنية**، ع16، (1419/ 1999)، ص218.

فالإشكال، إذن، إشكال في النص عند أهل التأويل وأصحابه، لأن النص حسب مفهومهم النقدي «يحتمل فراغات يملؤها القارئ بالأسئلة والإشكالات، فالتأويل في جوهره حوار وجدلية في المساءلة، والتساؤل: مساءلة للنص، وتساؤل حول ما يمكن أن يمنحه النص للقارئ، رغم المسافة الزمنية»[80]؛ لذلك لا يمكن التعامل مع مبانيه إلا باستيعاب معانيه، وتجاوزه إلى دلالات وفهومات الواقع والوجود، وإلا تم استثمار المنهج التأويلي في كليته مع استحضار الخطاب، والمخاطِب، والمخاطَب، وآليات التفسير المنسجمة مع هذا الثلاثي، والمنتمية إلى حقله المعرفي، فلم يتم الفصل بين هذه المكونات استعارة واستجداء بمفاهيم النقد الأدبي ومدارسه.

وعليه، فإن التأويل الذي رُفِضَ تاريخياً مع المعتزلة وغيرهم على حسن نياتهم وصفاء مقاصدهم في حفظ الخطاب الشرعي، وفهم معانيه ودلالته، وحماية مكتسبات المكونات الكبرى للخطاب الشرعي، لا يمكن أن تتحقق معه مسألة حسم تجاوز النص والخطاب جملة، وقراءته قراءة يوحي بها واقع الإنسان، لأن الخطاب له مضمرات لغوية وشرعية وبيانية، قد لا تفهم على قدر ما يتيحه الواقع الإنساني من مساحة ومجال معرفيين، وهذا بلا شك سيحيل النظر التأويلي في تفاعله مع النصوص إلى مسألة إدراك المصالح الشرعية بالعقل، بناء على الواقع الإنساني.

2 - ملاحظ على الاتجاه التأويلي

يمكن، إذن، القول: إنَّ الفكر التأويلي المرفوض الذي تشكَّل عبر قواعد المنطق والفلسفة في الزمن الماضي، لاسيَّما إبان التقابل العلمي بين المعتزلة والأشاعرة، وتمت محاصرته، يعاود الكَرَّة ثانية في الآونة الأخيرة، لكن هذه المرة، عبر قواعد اللغة والنقد في ميدان الأدب وفلسفته، تحت مسميات مختلفة، كتعدد القراءات للنص الواحد، وحضور النص وغياب الناصّ،

(80) الزين، محمد شوقي. "مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا) ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي"، **مجلة التسامح**، ع7، س2 (صيف 1425/ 2004)، ص150.

وحرية الفهم والتعبير، ... والموضوعية في القراءة، تحت ذريعة تغير الواقع والعقل الإنساني، وظهور المستجدات غير المحسوبة الوقوع.

كما أن المفارقة الغريبة التي لم يلتفت إليها الدكتور أبو زيد، مع أنه أشار إلى مسوغاتها ومحدداتها، هي أن استثمار المنهج االتأويلي في قراءة النص الديني، الذي ظهر مع (مارتن لوثر) الإصلاحي، واستعارة أهل النقد الأدبي وفلاسفته له، بقصد دراسة النصوص الأدبية وتحليلها، تجعل الباحث في هذا المجال يسجل ملحظين اثنين:

الملحظ الأول: أن تعميم القراءة التأويلية للنص الديني المسيحي أو اليهودي، كما تم في الغرب، على النص القرآني أمر في غاية الخطورة، بالنظر إلى الاختلاف الجوهري المتعدد الأوجه والأبعاد، من حيث أصول النصوص ووثاقتها، ومن حيث تعدد وجوه النص في الأصل الواحد، بخلاف النص القرآني.

الملحظ الثاني: وهو أخطر من سابقه، وهو أن استعارة المنهج التأويلي من مجال الدرس الأدبي، الذي هو الآخر استعير من مجال الدرس الديني، وتنويعه لآليات استثماره وتعديده لمناهج توظيفه في الدراسة والنقد، كل ذلك إنزال للنص القرآني -على قدسيته وصفائه وقوته- منزلة غير لائقة، وغير مُقدَّرة، يتلاشى فيها مفهوم النص، يُغتال فيها مؤلفه، وتميع فيها معانيه ودلالاته، حسب نظريات النقد الأدبي التأويلي.

وهذا مبلغ تأكيد أن حقيقة اشتمال النص الديني على غاية البيان مستهدفة من أصحاب القراءات المعاصرة، بحيث يزعمون أن ذلك النص، لأجل تعاليه وقداسته، لا يستطيع الوقوف على حقيقة مراد صاحبه منه، أو لأجل ما يزعمون من نسبية مطلقة لا تتأتى معها معرفة مدلوله[81].

لذلك فإن إطلاق العنان للفكر التأويلي يسبح فيما تناسل من نظريات،

---

(81) بيهي، سعيد. "الأسس التصورية للمنهج الأصولي في فهم النص الديني"، **مجلة التذكرة**، شهرية المجلس العلمي المحلي بجهة الدار البيضاء الكبرى، المجلد الأول. ع3، 4 (ذو القعدة 1426، دجنبر2005م). ص18.

وقراءات متعددة، دون الاستناد إلى رؤية تبحث عن حقيقة المعنى المراد والمقصود من النص، بحسب الآليات والوسائل المشروعة والمنسجمة مع طبيعة الخطاب وأسسه الشرعية، سيجعل كل القراءات «في متاهات لانهائية المعنى، وأن القراءة بعدد القراء، وهي مجرد مجال عشوائي للعب الدوال ورقصها، والشفرات المتداخلة، إذ هي معان لا يربطها مركز واحد، فتتبدد، ويغدو البحث عنها نوعاً من العبث النقدي»[82]. ثم لأنه إذا كان «ليس من حق أحد أن يفرض على النص الأدبي قراءة واحدة، زاعماً أنها جمعت كل ما في النص، وكل ما يمكن أن يقال فيه، لأن مثل هذا الاتجاه في النقد الأدبي لا يعني سوى شيء واحد، وهو موت النص»[83]، فإن الأمر يختلف كلية عن وضع النص الديني، لخصوصيته وتميزه المنفرد، لتعين معناه وحصر مقصوده في حالات كثيرة، لا يليق معها تلاشي المعنى في فعل القراءة المتعددة.

كما أن الأخطر في هذه القراءات ذات النزعة الأدبية لنصوص مجالها الاختصاصي أن فعلها هو الذي يرسم معالم وحدود المعاني المراد الوصول إليها، وهو الذي يسهم في إنتاجها وفق خصوصيات القارئ، ونطاقه الاجتماعي والبيئي، لأن القراءة بحسب هذه الرؤية، كما يقول البعض: «تفسير أوتأويل للنص، وكل تفسير أو تأويل هو قراءة، وهما إنتاج جديد للمعنى، أو إسهام في إنتاج معنى آخر، والقراءة عملية تلفظ للنص الذي ينطق عبر قارئه، ولذلك هي نتاج لدلالته، وتقديم معرفة جديدة تتلاءم وتصور القارئ فرداً أو جماعة، ولذلك قد يتغير معه النص حسب حالة القارئ النفسية، وحسب الفروق بين الأفراد، والبيئات الثقافية، والحضارات والعصور»[84].

---

(82) مرزاق. "القراءة والمرجعية :نظرات في كتابات أدونيس"، **مجلة إسلامية المعرفة**. مرجع سابق. ص260.

(83) رومية، وهب أحمد. **شعرنا القديم والنقد الحديث**، الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996م، ص31.

(84) موسى، خليل. "قراءة في الخطاب الشعري المعاصر"، **مجلة عالم الفكر**، ع3، المجلد 29 (يناير/ مارس، 2001م)، ص209.

خامسا: ملاحظ عامة واستنتاجات

الذي يمكن تسجيله من خلال هذه الأطروحات الداعية إلى تجديد النظر الأصولي، أنها تجمعها قواسم مشتركة، أختصرها في ملاحظ ثلاثة:

الملحظ الأول: أن أغلبية دعاة التجديد في المنهج الأصولي تجمعهم خلفية علمية مشتركة، وهي مرجعية علم القانون، والدراسة القانونية التي تمنح للمشروع القانوني سلطة أكثر في تغيير الأوضاع، ومركزية أكبر في تفعيل مشاريع النهوض بالحياة العامة.

في حين أن المجتمعات الإنسانية ليس بالضرورة تغير قوانينها، وقواعدها العامة ليكون ذلك بداية السبيل إلى تحقيق نهضتها الشاملة، وقد يحصل هذا إذا ما تأصلت الرغبة الثقافية المجتمعية، وتناسب الوضع التربوي مع إمكانات النهضة، أما في حالة غياب هذه الشروط فإن التاريخ الإنساني يستبعد نجاح الرهان على تجديد القوانين، ومناهجه، على فرض هذه الحيثيات والأوضاع.

كما توجد بعض المجتمعات التي مع تقدم مشاريعها القانونية، وتميزها، ما تزال في حالة غيبوبة حضارية عن العالم والعصر، الأمر الذي يشكك في صواب هذا المدخل المعتبر، كما يوحي بحصول العيب في أمر آخر غير الوضع القانوني، الذي يبدو لدعاة التجديد أنه الأجدى والمثمر، هذا إذا علمنا أيضاً أن عدداً من البلدان الحاصلة على استقلالها من«المحتل»، قانونها ودستورها نسخة مطابقة لأصل قانون الدول المحتلة، ومع ذلك بينها وبينه أمد بعيد من الفعل الحضاري والعلمي.

الملحظ الثاني: انطلاق هذه الدعوات الرامية إلى تجديد الخطاب الأصولي من بواعث مشتركة، وإن اختلفت مداخلها، فهي بواعث ترسو في نهايتها عند إملاءات المرحلة، ومتطلبات الواقع المعيش بكل تحدياته وإكراهاته، الأمر الذي يشكك في نجاعة هذا المسلك التجديدي، وإفضائه إلى إصلاح مجتمعي حقيقي، وليس المقصود بهذا القول عدم التفاعل مع مستجدات الحياة الإنسانية، والتثاقف مع مواصفاتها الحضارية، وإنما المقصود التنبيه على عدم صحة العمل على البحث في التراث العلمي، وتقويم

منهجه المعتمد حتى نجد فيه المسوغات العلمية، والمنهجية في قبول بعض المستجدات المفروضة على الأمة من خارج سياقها التاريخي والثقافي، تحت ضغط الإكراهات العالمية والدولية، لأن ذلك يمنحنا مسبقاً حقيقة التجديد المراد قبل التعرف إلى أسلوب التجديد المبحوث فيه، وليخبرنا بالنتائج المحصلة قبل معرفة مقدمات التجديد المعتمدة.

وهذا لم يكن في اعتقادي شأن مشاريع التجديد الأصولي عبر تاريخ الأمة، فمشروع الشافعي الذي بدأ تقعيدياً، قبل أن يكون تجديدياً، أملته أوضاع علمية، أكثرمنها إكراهات تمس تطور الواقع ومستجداته؛ إذ ظهر محمد بن إدريس في سياق ثراء علمي ومنهجي أصولي، فجاءت مهمة الضبط والتقويم من جانبه، ومشروع أبو حامد الغزالي أيضاً، لم ينشأ بدافع التطور الحضاري، وإنما جاء ترجمة لواقع الدرس الأصولي الذي أثقل كاهله بالتداخل العلمي مع دروس علم الكلام، وعلوم اللغة، وقواعد المنطق، كما أن المشروع الأصولي لأبي إسحاق الشاطبي في صورته التجديدية هو الآخر جاء ليعالج الحالة العلمية التي وصل إليها الخطاب الأصولي، من هيمنة المعرفة الظنية، والواقع الخلافي في الفروع والأصول.

وهذا التوجيه التاريخي للدرس الأصولي في أبعاده العلمية لمسألة تجديد الخطاب لا ينفي أبداً استصحاب البعد السياسي والحضاري، بشكل عام، في عمليات النظر والنقد الأصولي، ولكن حضور تلك الأبعاد، إن ورد، كان بالقصد التبعي لا بالقصد الأول. وبناء عليه يبقى في نظري التعويل على المسلك التجديدي لعلم أصول الفقه، وإعادة النظر في مناهجه بتلك المواصفات، والشروط، وفي تلك الخصوصيات، أمر في غاية النسبية والاحتياط، ولا يمثل المدخل الصواب والصحيح في إحياء وبعث الوضع المتأزم للأمة، وإن كان ذلك جزءاً من أجزاء عدة ينبغي البحث وإعادة النظر فيها قبله. لذلك فإن «علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف نتاج بشري، لا يمكن اختزال الوجود الانساني واختزال العالم ومشكلاته به، كما لا ينبغي أن ننتظر من علم الأصول حلولاً سحرية لمشكلاتنا النظرية والعملية، بل ينبغي أن نفكر دائماً بالعلوم والمعارف الرديفة الأخرى، إلى جانب أصول

الفقه، لحل المشكلات المعرفية، والنظرية، والعملية»[85].

الملحظ الثالث: ويذكِّر بحقيقة علمية تاريخية، تتعلق بمسألة أساسية، مفادها: أن علم أصول الفقه عبر مساره التاريخي ومراحل تطوره، لم يحصل فيه تغيير حقيقي ونوعي على المستوى الموضوعي العلمي، منذ نشأته إلى حدود عهد الإمام الشاطبي، بالرغم من التطور الذي حدث، والمستجدات التي طرأت طوال هذه المدة من الزمن؛ أي حوالي ستة قرون وزيادة، مع العلم أن حال الأمة عرف مداً وجزراً في وضعها الاجتماعي والسياسي والحضاري العام. فالقواعد والأدلة الأصولية، من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستصلاح واستحسان وسد للذرائع.. وغيرها، استمر العمل بها دون تغيير يذكر طوال هذه المدة. ومبحث الاجتهاد حافظ على ضوابطه الكبرى، وحدوده الدنيا من الشروط العلمية.

أما الجانب المقصدي فهو الآخر لم يتأثر بشكل كبير في بعده العلمي، فمسألة المقاصد الشرعية أو الضروريات التي تم التواضع عليها منذ البداية لم تتغير، اللهم إلا في بعدها المنهجي من حيث الدراسة والبيان والكشف مع أبي إسحاق الشاطبي. لكن الإشكال الذي حصل هو أنه لما تعذَّر ولوج التجديد الأصولي عبر هذه الجوانب التي أصبحت شبه ثوابت علمية، تم اللجوء مباشرة إلى النص الشرعي، محور الأصول ومركزها، ومحاولة قراءته قراءة جديدة، وهو ما ظهر مع الاتجاه التأويلي المعاصر، الذي اعتبر مراجعة سلطة النص المدخل الإشكالي في التجديد الأصولي.

سادسا: نظرات ومقترحات

وإذا كان لا بد من إبداء الرأي في مسألة التجديد الأصولي انطلاقاً مما سبق من عرض وتقويم إجمالي لأهم الإنجازات والمشاريع العلمية في هذا المجال، فهذه بعض المقترحات والنظرات العامة، أحسبها مسهمة في بداية

(85) مصطفوي، محمد. "علم أصول الفقه-وإشكالياته المنهجية"، **مجلة الحياة الطيبة**، ع14، س4 (شتاء 1425هـ/ 2004م)، ص172.

تجديد النظر الأصولي، وهي مقسمة بحسب الجوانب المكونة للدرس الأصولي السابق ذكرها.

1 - على مستوى المنهج

مما لا شك فيه أن المرحلة الذهبية من مراحل فهم الخطاب الشرعي وتنزيله الواقعي بعد النبي ﷺ هي مرحلة الصحابة رضوان الله، حيث ترجمت النصوص الشرعية فهماً وتطبيقاً وتنزيلاً وتمثلاً، لذلك فإن هذه المرحلة جديرة بالدراسة والتحليل، لأن فيها من الاجتهادات المتقدمة في فقه الخطاب الشرعي ما يعين على استكمال النظر المنهجي والاجتهاد الفقهي.

ولذلك، فإن من المفيد التعرف على طرق اجتهاد الصحابة، ومسالكهم في الاستنباط، لاسيَّما اجتهادات عمر رضي الله عنه، التي وَفَّقَ فيها بين الدلالات اللغوية للنص الشرعي ودلالاته المعنوية والمقصدية.

كما أنه من المهم البحث في القواعد التي اعتمدها الصحابة في تفسير النصوص الشرعية، من قواعد لغوية ومقصدية، وكذا منهج استثمارهم لها، وأسباب إعمالهم وإهمالهم لها.

ثم البحث أيضاً عن القطعي والظني في القواعد الأصولية التي اعتمدها الصحابة، والتعرف على منهج إعمالها وتفعيلها عندهم.

وبالموازاة مع ذلك ينبغي البحث في التراث الفقهي، الذي خلَّفه الأسلاف، وذلك من حيث استجلاء الأسس والقواعد التي اعتمدوها في التخريج والاجتهاد الفقهيين، «فالعلم بالفقه المكتوب اليوم مع العلم بأصول الفقه لا يكفيان لتخريج الفقيه المخرج على قواعد مذهبه، أو الفقيه المجتهد اجتهاداً مقيداً مطلقاً، وذلك لغياب العديد من الحلقات العملية الفقهية التي كانوا لا يسجلونها كتابياً، وأصبح علينا الآن أن نكتشفها»[86].

(86) الزفتاوي، عصام أنس. "نظرات في مشكلات التصنيف في العلوم الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، س26، ع104 (1423هـ/ 2002م)، ص256، وانظر أيضاً: =

كما أنه من الضروري البحث في مسألة حدود التمكُّن الواقعي والوجودي وإمكاناتِهِ من فهومات النص الشرعي، وأثر ذلك في منهج تطبيقها وتنزيلها، وهذه مسألة في غاية الأهمية، وقد يتعذر الوصول إلى نتائج طيبة من ذلك، إذا لم يتم إحياء مادة الأصول ليكون هدفها إجادة الاستنباط من الأدلة الأصولية، ودراسة القواعد المستثمرة في تفسير النصوص، وهذا رهين بوضع منهج موحد لعلم الأصول في الكليات والمعاهد، سواء المختصة بالعلوم الشرعية أو القانونية[87].

2 - على مستوى الاجتهاد

سبقت الإشارة إلى التحولات المستمرة التي حكمت شروط الاجتهاد وضوابطه المفتقر إليها في العمل الاجتهادي، واليوم يحتاج الفكر الأصولي، أكثر من أي وقت مضى، إلى تحديد شروط منسجمة مع الخصائص العلمية، والميزات المنهجية التي ينفرد بها الواقع الراهن، حتى تكون الاجتهادات الفقهية محققة لمقاصدها الشرعية، ولاسيَّما «بعد الثورة التكنولوجية التي يشهدها العالم، وكان من جرائها أن طرحت قضايا جديدة كل الجدة، مثل: أطفال الأنابيب، وشتل الجنين، وزرع الأعضاء، ونقل الدم، وما جدَّ في العلاقات الدولية والأنظمة المالية والاقتصادية من أشياء لم يعرفها السابقون»[88].

ولا بد، إذن، من ضرورة الاعتبار للوضع العلمي المعاصر، الذي يقوم على العمل «المؤسسي»، لعدم قدرة النشاط الفردي على إتمام مهامه المنوطة به، والاجتهاد أولى بذلك الاجتماع في الأفكار والآراء في صيغة مؤسسة

= - المحمدي، على محمد يوسف. "إعداد الممارسين للاجتهاد الجماعي"، **مجلة كلية الشريعة**. جامعة القرويين. ع22 (1418هـ / 1990م)، ص282 - 283.

(87) إمام، محمد كمال الدين. "نحو تطوير تدريس علمَيْ أصول الفقه والفقه". **المسلم المعاصر**، س28، ع112 (1425هـ/ 2004م)، ص10.

(88) القرضاوي، يوسف. **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1412هـ/ 1992م، ص81.

علمية تضم مختلف التخصصات العلمية المعاصرة، تهتم بالتخريجات الاجتهادية، وذلك لتشعب الاختصاصات العلمية من جهة، ولما يترتب عن كل اجتهاد فقهي من آثار في حياة الفرد والمجتمع ككل «ذلك أن المجتهد المطلق لم يعد موجوداً، كما أنه لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي، أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره»[89].

وقد أصبح هذا التوجه ضرورة ملحة، مع ما يواجه ذلك من إشكالات عميقة تتمثل في التناسل العلمي المتواصل لبعض التخصصات الدقيقة، وقصور العقل الاجتهادي عن استيعاب هذه المعارف المتعددة والمتنوعة، كما أن هذه الضرورة لا تتعلق بكثرة المشكلات والوقائع الجزئية التي ليس لها أحكام فحسب، وإنما لوجود الظواهر المعقدة، والأوضاع العامة، التي هي فوق جزئيات تلك المشاكل والوقائع[90]، الأمر الذي يدعو إلى التفكير في صيغة مستقبلية أخرى مناسبة لمؤسسة الاجتهاد «على أن تجزؤ الاجتهاد في العصر الحاضر ينبغي أن يقصد به ما يعرف بالتخصص، فالمجتهد مع توفره على شروط الاجتهاد يكون متخصصاً في جانب فقهي، ولذلك يمكن أن يقسم المجتهدون إلى مجموعات متخصصة، كل واحدة منها تنظر في باب من أبواب الفقه أو من القضايا المعاصرة المطروحة»[91].

كما أنه من اللازم تكوين مؤسسات علمية لتخريج علماء مجتهدين يتلقون علوماً أودروساً مكثفة ومعمقة وفق برنامج منسجم مع الشروط المطلوب

---

(89) عطية، جمال الدين. "تجديد الفكر الاجتهادي"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**. خاص بفلسفة الفقه، ع13 (1421هـ/ 2000م)، ص181.

(90) احميدان، زياد محمد. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص406.

(91) الروكي، محمد. "الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور-وأي جديد". **ندوة من تنسيق الرباط المغرب**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1996م، ص99. انظر أيضاً:
المرجع السابق، ص34.

توفرها في المجتهد، وقد اقترح الدكتور جمال الدين عطية فكرة «المجتهد المتخصص» الذي «لابد لوجوده وقيامه بمهمته، من إعداده إعداداً تخصصياً، لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما في جانب التخصص الذي يتجه إليه سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو علم النفس أو غير ذلك من المجالات»[92]، وهي فكرة اعتبرها عطية حلاً مؤقتاً؛ لكونها تكرس عملية الازدواج الثقافي.

لا بد من تحرير الاجتهاد الفقهي من النزعة المذهبية والإقليمية، وإعطائه بعداً عالمياً إنسانياً يهدف إلى استيعاب الوجود الانساني برمته. وتذوب فيه كل الحواجز المذهبية والطائفية، والبحث الأصولي كفيل بتقليص الهوة بين الاتجاهات الفقهية «وهومن أفضل الميادين التي يمكن من خلالها أن تتوحد نظراتهم، وتستقطب إلى حد كبير لخدمة العباد والبلاد... ومن جهة أخرى تشيد الحجر الأساس للتقريب بين فقه المذاهب الاسلامية»[93].

لأجل ذلك، لا بد من إيلاء العناية للاجتهاد في بعده التطبيقي التنزيلي، والعناية بالاجتهاد الفهمي للنصوص الشرعية.

3 - على مستوى المقاصد

- يقتضي إنهاء النظر في مسألة إثبات الكليات الضرورية وحصرها، كما تم ذلك مع علماء الأصول، البحث في الخصائص العلمية والمنهجية لهذه المقاصد الكلية، وأسباب اعتبارها والمسالك العلمية المعتمدة في إثباتها، حتى يمكن إدراك الطرق الكفيلة بالإضافة، أو الزيادة فيها إن توجه ذلك.

- أما المقاصد التي أملتها الظروف الواقعية والإنسانية المعاصرة فينبغي

---

(92) عطية، "تجديد الفكر الاجتهادي"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، ص181.

(93) سعيد، ماجد. "حجية المفاهيم عند المذاهب الإسلامية"، دراسة مقارنة، **مجلة رسالة التقريب**، ع19/ 20، الدورة الخامسة، محرم، السنة الثانية (1419هـ/ 1998م)، ص186.

الاجتهاد في البحث عن المداخل الشرعية، ليمكن استيعابها ضمن الكليات الكبرى المعروفة، فهي كليات لهذا الشأن وضروريات لهذا الغرض، عوض البحث لها عن مسوغات استدلالية بطرق إما عقلية، أو ضرورات ذرائعية، لتكون مقاصد كلية، وهي عن ذلك بعيدة الاعتبار.

- كما أن البحث الأصولي ينبغي أن ينهي النقاش والجدل في مسألة تعليل الأحكام بالمصالح والحِكَم، والدخول في مراحل التطبيق العملي لنظرية التعليل، وتفعيل هذه المصالح والحِكَم في استنباط الأحكام المنسجمة مع الواقع المعاصر، مع ضرورة «الاستفادة مما يكتبه الأخصائيون في هذا العصر مما يفيدنا في بيان حكمة الشرع، واشتماله على أعلى المصالح للبشر، مثل ما يكتبه الأطباء في بيان مضار الخمر وأكل لحم الخنزير، والأمراض الخطيرة التي تنشأ من اقتراف الزنى، والشذوذ الجنسي، ونحو ذلك»[94].
- وبخصوص مسألة فصل الجانب المقصدي عن علم أصول الفقه، فإني أميل إلى رأي العلامة علال الفاسي القاضي بتعذر ذلك، لأن التفريق بينهما سيزيد من أزمة الفكر الأصولي، ثم لأن «المقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان، أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً، أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد»[95] كما أن «تجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها، فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى المقاصد وتهدف إليها، وما تغيُّر الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في

(94) القرضاوي، يوسف. **تيسير الفقه للمسلم المعاصر**، القاهرة: مطبعة المدني والمؤسسة السعودية بمصر، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص18.

(95) الفاسي. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص41.

نطاق المقاصد الشرعية»[96]. لذلك فلا حاجة إلى استقلال أحدهما عن الآخر، ما دام الفكر المقصدي قد تخلق في رحم علم الأصول، ولا يمكن له أن يستقيم إلا داخله وبالموازاةِ معه.

- من القواعد المقصدية الكبرى التي لم تحظ بالعناية والاهتمام الفائقين قاعدة اعتبار النظر في المآل، وهي القاعدة التي نبه عليها شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي، وَبيَّنَ قيمتها في الاجتهاد الفقهي. والفكرُ الأصوليُ مطالبٌ اليوم أكثر من أي وقت مضى بضرورة استحضار البعد المآلي في البحث الفقهي، لاسيَّما في عصر يعرف تطورات سريعة، وتوالي أحداث متتالية.

4 - على مستوى النص

سبق أن ذكرنا أنّ جوهر الإشكال الأصولي في مسألة التجديد الأصولي يتلخص في تعارض الخطاب الشرعي ومتطلبات الواقع الإنساني المتجدد، بما يحمله من حاجات ومصالح، وهو إشكال مداخل النظر فيه لا تعدو ثلاثة:

الأول: تقديم نصوص الخطاب الشرعي بصورة متعينة، وهذا سَيُفوِّت عدداً من المصالح والحاجات الإنسانية.

الثاني: تقديم المصالح على النصوص وتأويلها، حتى تستجيب لتلك المصالح، وهذا فيه تعسف وإلغاء لمحمولات الخطاب لا يليق بقدسية الخطاب الشرعي.

الثالث: الجمع بين المتعارضين بوجوه من الجمع التي تحفظ قيمة الخطاب الشرعي، وتراعي مصالح الإنسان، وهو الأسلم والموافق لخصوصيات النظر الشرعي.

وبناء على هذا المعطى القائم على التعارض، ليس باستطاعة العقل

---

(96) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص132 - 133.

الأصولي أن يأتي أبلغ وأجرأ مما أتى به أبو الربيع الطوفي في القرن الثامن، حينما قدَّم المصالح على النص والإجماع، وإن تغيرت الأسماء والمسميات والمصطلحات، من تأويل وتفسير وقراءة وفهم علمي للنصوص.

فمسألة القراءات التأويلية ليست جديدة بهذا المعنى، وإن تعددت صيغها وأساليبها، لذلك فإن حل الإشكال وخلاصه، في اعتقادي، يمر عبر الجواب عن بعض الأسئلة الملحة على الفكر الأصولي، وهي باختصار شديد:

الأول: هل يمكن تكييف النص مع الواقع المصلحي؟ والمقصود بالتكييف هنا الفهم بحسب حاجات الإنسانية الملحة، ووفق الضوابط الشرعية.

الثاني: هل يمكن تجاوز النص إلى الواقع المصلحي؟

الثالث: كيف يمكن تجاوز النص إلى الواقع المصلحي؟

الرابع: متى يتم ذلك؟ وما حدوده وضوابطه؟

ببحث الفكر الأصولي في هذه الإشكالات العلمية العميقة، والتماس أجوبة عنها، يمكن تجاوز عدد من الأسئلة المحرجة والمقلقة التي يفرضها النظر التأويلي وقراءاته التفسيرية المتعددة والمتغيرة.

هذه بعض النظرات والمقترحات العامة، أحسبها مسهمة في تطوير النظر الأصولي، لبلوغ الغاية العلمية المنشودة، وأملي أن تنضجها المناقشة العلمية الفاعلة والحوار المعرفي الجاد بين المهتمين بالبحث الأصولي.

obeikandl.com

نتائج الباب الثاني

بعد الفراغ من إنهاء بحث فصول ومباحث الباب الثاني: تقويم النقد الأصولي عند الشاطبي، يمكن إجمال أهم النتائج العلمية في النقاط الآتية:

الأولى: أن الخطاب النقدي عند الإمام الشاطبي في درسه الأصولي تحكمه مجموعة كليات عامة، ونواظم معرفية، تشكل غايات كبرى من مراجعاته العلمية، وتحقيقاته النقدية، وهذه الكليات هي: كلية القطع في أصول الأدلة، وكلية التطبيق للقواعد والمبادئ والأصول، وكلية الاستقراء في الاستدلال والتحقيق والتقعيد، وكلية الكلية في البحث العلمي والنظر الأصولي، ثم كلية المقصد في البحث عن دلالات الخطاب الشرعي، وأخيراً كلية الوفاق في النظر إلى مآخذ الشريعة.

الثانية: أن الإمام الشاطبي لم يخرج في دراساته الأصولية عن أساسيات النظر الأصولي عند مؤسس علم الأصول، الإمام الشافعي، فهو تجمعه معه ثوابت أعاد لها الاعتبار أبو إسحاق، وهذه الثوابت هي: ثابت البعد العملي لقواعد علم الأصول، وثابت البعد التصحيحي والتقويمي للآراء والمواقف الأصولية، ثم ثابت البحث المنهجي القائم على استقراء النصوص الشرعية المحصل للقطع، وثابت الفقه المقصدي في فهم معاني ودلالات النصوص، ثم ثابت القصد التوفيقي بين الآراء والمذاهب الفقهية والأصولية للحفاظ على أصول الشريعة.

الثالثة: إذا كانَ الإمام الشاطبيُّ قدْ حافظَ على بعض الثوابت العلمية في الدراسة الأصولية فإن ذلك لم يمنع من وجود متغيرات على مستوى الخطاب الأصولي، تحكَّمت فيه وفق تغير مكونات هذا الخطاب، ويظهر ذلك في:

- متغير المدخل الإشكالي؛ أي أن حقيقة الإشكال المعروض بالاعتبار السببي للاختيار النقدي لم تعد كما كانت تقعيدية، وإنما أصبحت تدور على مسألتي القطعية والعملية في القواعد الأصولية.
- ومتغير المدخل الاستدلالي؛ أي أن مسالك النقد الأصولي التي

اعتمدها الإمامان تغير فيها المجال الاستقرائي، فبعد أن كانت النصوص عند الشافعي أضحت النصوص والفروع الفقهية عند الإمام الشاطبي.

- ومتغير المدخل الخطابي: ويعني أن محمول الخطاب النقدي قد تغير من حيث مستواه، لأن الخطاب النقدي عند الشاطبي قد تجاوز البعد التعليمي والتلقيني للدرس الأصولي إلى مستوى التحقيق والاستدلال على القواعد الأصولية والتحقيق فيها.

الرابعة: وتتمثل في ضرورة مراجعة مبادئ الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، وذلك بناء على عدم الخلط: بين مسألة تجديد علم الأصول باعتباره منتجاً إنسانياً فيه من النسبي أكثر من المطلق، وتجديد الأصول التي فيها من المطلق أكثر من غيره. وبين مسألة القطعيات في الأصول التي هي غير قابلة للنظر، والظنيات المعتبرة في عداد القضايا الاجتهادية.

ثم بين الاعتبار للثوابت الأصولية، لاسيَّما مدرك النص الشرعي والمتغيرات الاجتهادية الخاضعة للتبدل، كمدرك المجتهد وشروطه وضوابطه، ثم المصالح الإنسانية المتجددة وفق متطلبات الواقع المعيش.

الخامسة: أن علماء الأصول درسوا بالبحث والتحقيق في وضع المجتهد في الفقه، وشروطه، وما يتعلق به من أحكام، إلا أنهم لم يتعرضوا لقضايا المجدِّد الأصولي، وشروطه ومتعلقاته؛ وخلاصة الإشكال الوارد هو من يتولى مهمة التجديد الأصولي اليوم؟

السادسة: وتنزع إلى التشكيك في صحة المدخل التجديديّ الأصولي في تحقيق النهضة الشاملة للأمة، وقد تبين أنه ليس بالضرورة البدء من هذا المدخل، لأن لأزمة الشاملة تقتضي نهضة على جميع الأصعدة، ثم لأن المبادئ القانونية أو الأصولية لا تصنع تقدم المجتمعات، وإنما المجتمعات الراقية هي التي تختار قوانينها وتضعها.

السابعة: وتتمثل في تعدد المداخل العلمية المسلوكة في تجديد الخطاب الأصولي وذلك بحسب المكونات الكبرى لهذا الخطاب، من المدخل

الاجتهادي، إلى المدخل المنهجي، إلى المدخل المقاصدي، حتى المدخل التأويلي.

الثامنة: وتشير إلى استئثار البعد العلمي المقصدي بالدراسات العلمية الرامية إلى تجديد الخطاب الأصولي المعاصر، متوسمة فيه خلاص المسألة، على الرغم من توزع الأنظار في هذا المسلك عبر مشاريع علمية جديرة بالتأمل والدراسة، كمشروع ما يمكن نعته بأنسنة المقاصد، وكذا تفعيل المقاصد، وكذلك تخليق المقاصد.

التاسعة: وتؤكد ضرورة الانتباه إلى بروز المدخل التأويلي ضمن المشاريع الفكرية الداعية إلى تجديد الخطاب الأصولي بناء على إعادة النظر في التفسيرات اللفظية والتاريخية للنصوص الشرعية.

العاشرة: أن الخطاب الأصولي المعاصر مطالب بضرورة الإفادة من الخطاب العلمي والنقدي للإمام الشاطبي، للبحث عن السبل الكفيلة بتوجيه النظر الأصولي، والارتقاء به إلى مستوى تحديات العالم والعصر، بناء على فقه الأصول الثابتة والمبادئ المتغيرة في فلسفة هذا الخطاب.

openkanal.com