# الفصل الخامس

# النظريّات المعاصرة في التشريع الإسلاميّ

## نظرة عامة

يحاول هذا الفصل الإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل استمرّ اتّباع المذاهب الفقهية التقليدية التي استعرضناها في الفصل الماضي إلى اليوم بشكل دقيق؟
- وإذا كانت خريطة المذاهب والنظريّات التاريخيّة للفقه الإسلاميّ قد تغيّرت، وهو ما يؤكّده كثير من الباحثين، فكيف يمكن أن نصنف مذاهب التشريع المعاصرة والنظريّات المتعلّقة به؟
- ما هي المعالم الرئيسيّة التي تميّز كلّاً من المذاهب المعاصرة؟
- إلى أي مدى تتوافق هذه المذاهب والنظريات مع المذاهب التاريخيّة وإلى أي مدى تخالفها؟

في محاولة هذا الفصل الإجابة عن الأسئلة التي أوردناها نبدأ باستعراض التصنيفات المعاصرة المختلفة لنظريّات التشريع الإسلاميّ، ونعرض تصنيفاً جديداً مبنيّاً على المفاهيم لا على السمات والعلامات، ومبنياً على تعدّد الأبعاد لا على بعد أو اعتبار واحد. وهذه المقاربة المبنيّة على المفاهيم هي محاولة للتغلّب على بعض سلبيّات التصنيفات المبنيّة على السمات والعلامات الظاهرة. وسوف يظهر من خلال التحليل الذي نعرضه في هذا الفصل كيف أنّ النظريّات المعاصرة تتبنّى أو تنتقد النظريات التاريخيّة للفقه الإسلاميّ بدرجات مختلفة. ثم يبني الفصل الذي يليه على ما نقدّمه في هذا الفصل وما قدّمناه من تحليل في الفصل السابق في بناء مقاربة منظوميّة لأصول التشريع الإسلاميّ.

## 1-5 التصنيفات والمصطلحات المعاصرة

### تمهيد

شهد القرن العشرون الميلادي تغيّرات حاسمة في خريطة نظريّات الفقه ومدارسه. فبحلول نهاية القرن التاسع عشر؛ كانت أقوى دول العالم المعاصر قد احتلّت الأكثريّة الساحقة من الدول الإسلاميّة وكلّ ما احتوته من تجمعات ضخمة للمسلمين[1]. وكان للحداثة التي غزت العالم الإسلاميّ، بالرّغم من كلّ ما انطوت عليه من أشكال الفشل والظلم، دورٌ رئيسٌ في تنبيه المسلمين لضرورة الاجتهاد الإسلاميّ، وذلك من ناحيتين: أولاهما أن الاستعمار قد جلب معه مشكلات جديدة ظهرت الحاجة لإيجاد حلول جديدة لها، وثانيتهما أن الاستعمار قد جلب معه أفكاراً جديدة في كلّ مجال من مجالات المعرفة، أفكاراً استفاد منها العلماء والفقهاء. وبدأ العلماء والمفتون يشعرون مع حلول القرن العشرين بالحاجة الماسة إلى اجتهاد جديد، وبدأ يظهر أنّ المؤلّفات الفقهية التراثية التي تضمّ آراء العلماء من كلّ مذهب لم تعد تكفي لمعالجة المشكلات التي نتجت عن الحداثة. وعلى هذا، فقد بدأ المفتون من مختلف المذاهب يوسّعون من آفاقهم لتشمل مذاهب أخرى يستفيدون منها في فتاواهم. وكان من نتيجة ذلك أن بدأت الدراسات المقارنة في الفقه تكسب أرضيّة أوسع، وبدأت المؤسّسات الإسلاميّة العلمية الرئيسة ترى ضرورة الإصلاح والتجديد في نظريّات الفقه الإسلاميّ.

ومن جانب آخر، فقد جلبت الحداثة فلسفات جديدة وأفكاراً جديدة دخلت إلى المؤسّسات الإسلاميّة خاصّة عن طريق بعض طلاب القانون والفقه المسلمين المتميزين، والذين ساقتهم أقدارهم للتعرّض تعرّضاً مباشراً للمعرفة الغربيّة، كرفاعة الطهطاوي، ومحمّد إقبال، ومحمّد عبده، وغيرهم. ثمّ بدأت الأفكار الفلسفيّة الغربيّة تجد طريقها إلى التأثير في التفكير الإسلاميّ عموماً،

(1) إسبوزيتو، جون، محرراً. **تاريخ أكسفورد للإسلام** (أكسفورد: مطبعة الجامعة، 1999)، ص690.

والفقه الإسلاميّ خصوصاً، بل وأصول الفقه أيضاً.

إنّ أي تصنيف معاصر واقعي لنظريّات الفقه الإسلاميّ لن يسير عموماً على الطريقة المذهبية؛ من شافعيّة وحنبليّة وجعفريّة وتلك المذاهب الأخرى، غير أنّ هناك تمايزاً واضحاً على وجه العموم بين مذاهب السنّة والشّيعة والإباضيّة. ولا يزال أقلّيّة قليلة من الفقهاء السنّيّين يتمسّكون بواحد من المذاهب السنّيّة الأربعة المعروفة في كلّ المسائل، مما سوف يصنّف في هذا الكتاب تحت اتجاه "المذهبية التقليديّة"[2]. لكنّني سأبيّن أنّ هذا الاتجاه محدود، وأن أكثر العلماء المعاصرين يكون رجوعهم إلى مذاهب الفقه التقليديّة "استئناساً"، أي بوصفها حججاً داعمة، بدلاً من أن تكون "حجة" أي مرجعيّة أصليّة في حد ذاتها. ويطرح المبحث الحالي تصنيفاً جديداً للنظريّات المعاصرة في التشريع الإسلاميّ، وهو تصنيف يبدو لي أوسع استيعاباً للواقع من تصنيف المذاهب التقليديّة. بل ستشمل هذه النظرة الواسعة في تصنيف الواقع النظري كلّ الباحثين والعلماء في الفقه الإسلامي على اختلاف مشاربهم وتوجّهاتهم ومواقعهم الجغرافيّة شرقاً وغرباً. والخطوة الأولى في عرضنا هنا هي أن نستعرض وننقد التصنيفات الحاليّة المختلفة للنظريات -أو ما أطلق عليه الكثيرون "الإيديولوجيّات"- الإسلاميّة.

**الإيديولوجيّات الإسلاميّة**

عادة ما تبدأ الدراسات المعاصرة حول المجتمعات الإسلامية، وخاصّة فيما يتعلق بما يسمّى "الإسلام السياسيّ"، بـ "تصنيف الإيديولوجيّات الإسلاميّة، والغرض من مثل هذا التصنيف هو تقسيم وتسمية مختلف الجماعات ورجالات السياسة والفكر من المسلمين، وذلك بهدف وضع الاستراتيجيّة المناسبة "للتعامل" مع كلّ، على حد تعبير المصنفين. وتقسم

(2) أستخدم هذا المصطلح بالمعنى الذي استخدمه الدكتور طارق رمضان، مع أنّ تعريفي يختلف قليلاً عن تعريفه. راجع:

Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004) p. 24.

التصنيفات المشهورة، كالتي طرحها جيب، وسميث، وحوراني، وبايندر، ومنتجيس، وهمفري، وغيرهم، تقسم هذه "الإيديولوجيّات" إلى الأصناف الثلاثة المشهورة "التقليديّين أو ما يسمى الأصوليّين"، "والحداثيّين"، و"العلمانيّين"[3]. وهذا التقسيم النمطيّ هو في غالب الدراسات مجرّد تصنيف لردود فعل المسلمين للهيمنة الغربيّة السياسيّة في العالم الإسلاميّ، وليس تصنيفاً لنظريّات الفقه أو الفكر الإسلاميّ، رغم ادعاء ذلك. ولكن جون إسبيسيتو، مثلاً، بدلاً من أن يصنف "الإيديولوجيّات" فضّل أن يحلّل "المواقف تجاه التحديث والتغيّرات الاجتماعيّة -السياسيّة في الأوساط الإسلاميّة"[4] وهي مواقف صنّفها إلى "المحافظة" و"التقليديّة الجديدة" و"الإصلاحيّة الإسلاميّة" و"العلمانيّة". وكذلك نجد إيفون حدّاد تشير إلى "مواقف" أو "توجّهات" وليس أيديولوجيات، وتقسمها إلى "النمطيّة الجديدة" و"النمطيّة" و"مزجيّة الثقافة"[5]. أمّا ويليام شيبارد فهو يعتبر الإيديولوجيّات الإسلاميّة "ردود فعل للصدمة الغربيّة، وأطروحات لإعادة تأهيل التاريخ الإسلاميّ" وجاء بثمانية فئات ضمن تصنيف ثنائي الأبعاد يضمّ "الشموليّة" في بعد، و"الحداثة" في بعد آخر[6]. ويحلّل جون فول "أساليب التعامل مع التاريخ الإسلاميّ" والتي يصنّفها إلى "متكيّف" و"محافظ" و"أصوليّ"[7]. وقابل فضل الرحمن بين "الأصوليّة الجديدة" و"الحداثة

(3) Leonard Binder, *Ideological Revolution in the Middle East*, ed. John Wiley (New York: 1964) p. 31-40, H. Mintjes, "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam," *al-Mushir* 22, no. 2 (1980): vol.22, No.2, p. 46-73.

(4) John Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984) p. 216.

(5) Yvonne Haddad, "The Islamic Alternative," *The Link* 15, no. 4 (1982): vol.15, No.4, p. 1-14.

(6) William Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *Int. Journal Middle Eastern studies*, no. 19 (1987): No. 19, p. 308.

(7) John Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Bolder, Colorado: Westview press, 1982).

الإسلاميّة" والتي تعني في رأيه "إحداث تغيير في محتوى الشريعة"[8]. وطرح فضل الرحمن أيضاً فئة "الأصوليّة الما بعد حداثية" والتي تستمدّ دوافعها الرئيسية من معاداة الغرب[9].

وملاحظتي على التصنيفات التي أوردناها هنا هي أنّها، بالرغم من تنوّعها، تدور حول الأصناف الثلاثة التقليدية في الكتابات الغربية، وهي ما سمي بالأصوليّة، وما سمي بالحداثة، وما سمي بالعلمانيّة. كما إنّ هناك توجّهاً عامّاً في الدراسات التي ذكرناها إلى تقسيم الحداثة إلى مستويين متمايزين، أي أن ينتهي بها المطاف إلى أربعة أصناف. ويرى القارئ في الشكل 5-1 ملخّصاً للتسميات والتعبيرات التي وصفت بها الأصناف الأربعة.

| 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|
| الأصوليّة | الحداثة الدفاعيّة | الحداثة | العلمانيّة |
| التقليدية | الأصوليّة الجديدة | الإصلاحيّة | الليبراليّة |
| السلفيّة الظاهريّة | التقليدية الجديدة | الحداثة الجديدة | الحداثة |
| الأصوليّة المتطرفة | المحافظة | السلفية الإصلاحيّة | المزجيّة الثقافة |
| التقليدية المحافظة | النمطيّة الجديدة | النمطيّة | المتكيّفة |
| المحافظة | التقليدية الجديدة الرافضة | التقليديّة الجديدة المنفتحة | الإصلاحية العقلانية |
| النمطيّة | السلفية الإصلاحيّة | التقليديّة الإصلاحيّة | |
| التقليدية الرافضة | الإصلاحية التقليدية | التقليدية | |
| أصوليّة ما بعد الحداثة | | | |

**الشكل 5-1: ملخّص التعبيرات المستخدمة في تصنيفات "الإيديولوجيّات الإسلاميّة"**

(8) Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979). Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives," *IJMES* 1, no. 4 (1979): vol. 1, No.4, p. 311-17

(9) Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, 7 ed. (London and New York: Routledge, 2004) p.160.

وجدير بالذكر أن الدكتور طارق رمضان لا يتبع في تصنيفه الأصناف الثلاثة المعتادة، وإنّما يميّز "اتّجاهات" في "الفكر الإسلاميّ"، وهي اتّجاهات تمثّل الخطوط التي تميّز مختلف الجماعات والحركات الإسلاميّة، وهذا في رأيي يعبّر عن الواقع بشكل أدقّ من التصنيفات الأخرى المعتادة[10].

**تصنيف مؤسّسة راند**

ولكن هناك تصنيفاً آخر مهمّ أعدته مؤسّسة راند للسياسات الأمريكية في تقريرها عن الوضع الإسلاميّ الذي أصدرته في عام 2004[11]. ويعلن التقرير أنه يستهدف تقديم المساعدة إلى أولئك الذين يسعون إلى منع "صدام الحضارات". ولكن تصنيف تقرير مركز راند الفكري مشابه لما سبق بيانه من التصنيفات، فهو يذكر أربعة أصناف، أو "مواقف أساسيّة" وهي ما أطلقوا عليه: الأصوليّة، والتقليديّة، والحداثة، والعلمانيّة. ولكنّ تقرير راند له أهمّيّة خاصّة في بحثنا هذا لأنّهم ادعوا أن هذه "المواقف" تمثّل المواقف الفقهية والعقدية المتباينة للمسلمين حول عددٍ من القضايا المعاصرة. وهذه القضايا، والتي يقول التقرير إنّها "أصبحت مثار نزاع في العالم الإسلاميّ" هي مما يتّصل: "بالحرّيّة السياسيّة والفرديّة، والتعليم، ووضع المرأة، وتوفّر العدالة في القوانين الجنائيّة، وشرعيّة الإصلاح والتغيير، والسلوك مع الغرب". والأمثلة المحددة لهذه القضايا التي بحثها التقرير هي: تعدد الزوجات، والحجاب، وضرب النساء، وعقوبة الجلد، ومشاركة المرأة في الحياة العامّة، والجهاد (كلها على حد تعبير التقرير).

ونورد فيما يلي عرضاً ملخّصاً لتصنيف راند دون تعليق، ثم أورد بعده بعض تعليقاتي عليه.

(1) يقسم التقرير الأصوليّة إلى أصوليّة نصيّة وأصوليّة متطرّفة:

(أ) فما أسموها بالأصوليّة النصّيّة تؤمن بنشر وهيمنة الإسلام المسيطر

---

(10) Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* p24-.

(11) انظر مثلاً، بيرنارد، تقرير مؤسّسة راند 2004.

الذي لا ينفصل عن جذوره الدينيّة، والذي يفرض التزام المجتمع الصّارم بأحكام الإسلام، ويستخدم العنف في فرضه. وفيما يتّصل بالفقه الإسلاميّ تقتصر مصادرهم على القرآن والسنّة ونهج الشخصيّات الكبرى في الإسلام، والكتّاب المتشدّدين. ويعدّ التقرير ضمن هذه الفئة الثوريين الإيرانيّين، والوهّابيّين السّعوديّين، وتجمع كابلان التركيّ.

(ب) وما أسموها بالأصوليّة المتطرّفة تؤمن بإسلام مهيمن متوسّع ومقاتل، ويمكن أن يلجأ أتباع هذه الفئة إلى العنف و"الإرهاب". وفيما يتّصل بالفقه فإنّ مصادرهم هي القرآن والسنّة، ونهج الشخصيّات الكبرى في الإسلام، والفلسفة الإسلاميّة. وأمثلة هذه الفئة بحسب ما يورده التقرير هي تنظيم القاعدة، وحزب التحرير، وحركات إسلاميّة أخرى.

(2) وقسّمت التقليديّة إلى تقليديّة محافظة وتقليديّة إصلاحيّة.

(أ) فالتقليديّة المحافظة تتبنّى فهماً ظاهريّاً للإسلام، ولكنّها لا تجنح إلى العنف، وهي تقاوم الحداثة والتغيير. ويوصف أبناء المجتمع التقليدي بأنّهم أقلّ ثقافة وأقلّ قدرة على التمييز بين العادات المحلّيّة والتعاليم الإسلاميّة. وفيما يخصّ الفقه تكون مصادرهم الكتاب والسنّة، والعادات المحليّة، وآراء الشيوخ من حولهم. والمثالان اللذان يختارهما التقرير على هذه الفئة هما أكبر أحمد وعبد الرحمن ضوي.

(ب) وأمّا التقليديّون الإصلاحيّون فيصفهم التقرير بأنّهم "أكثر استعداداً لتقديم بعض التنازلات" فيما يخصّ الفهم الظاهريّ للتراث عن طريق الإصلاح والفهم الجديد، مع اهتمامهم بالحفاظ على "روح النصّ". وفيما يتّصل بالفقه الإسلاميّ، تحدَّد مصادرهم بأنّها القرآن والسنّة وأقوال العلماء (بما فيهم "الفلاسفة العلمانيّون"، على حد قول التقرير)، والقوانين الحديثة والأخلاق الحديثة، وما يتعارف عليه أبناء المجتمع. والمثالان المطروحان هنا هما يوسف القرضاوي ورقيّة مسعود.

(3) أمّا الحداثة فلم تقسم إلى أقسام جزئيّة. ويوصف الحداثيّون بأنّهم "على استعداد لإدخال تغييرات كبيرة على الفهم الحاليّ للإسلام". ويصفهم

التقرير أيضاً بأنّهم يؤمنون بـ "تاريخيّة الإسلام" أي بأنّ: "الإسلام الذي كان يمارس في عهد النبيّ لم يبق صالحاً الآن". ومصادر هذه الفئة فيما يخصّ الفقه هي كذلك القرآن والسنّة وأقوال العلماء (وكذلك بمن فيهم الذين يسمّيهم التقرير "الفلاسفة العلمانيّين")، والقوانين والأخلاق الحديثة كذلك. ويورد التقرير أسماء خالد أبو الفضل، ومحمّد شحرور، وسريف ماردين، وبسام طيبي، ونوال السعداوي كأمثلة على هؤلاء الحداثيّين.

(4) أمّا العلمانيّة فيقسمها التقرير إلى العلمانيّة الشعبية والعلمانيّة المتطرّفة.

(أ) فأتباع العلمانيّة الشعبية "يريدون من العالم الإسلاميّ أن يقبل بالفصل بين الدّين والدولة على النهج الذي تبنّته الديمقراطيّات الغربيّة الصناعيّة، بحيث يحصر الدين في مجال التطبيق الفرديّ".

(ب) والعلمانيّون المتطرّفون هم فئة تتميّز بمعاداة أمريكا بشكل أساسيّ وبالعدوانيّة الشديدة.

وفيما يلي تعليقاتي حول التصنيفات التي ذكرها بحث راند، أوجزها في هذه النقاط:

1 - هذا التصنيف بني عموماً على مواقف المجموعات المذكورة من السياسات الخارجية للولايات المتحدة، وخاصّة ما يسمى "بالحرب على الإرهاب". ولا يبدو لي أن التصنيف يتّصل بشكل واضح بالفقه الإسلاميّ أو العقيدة الإسلامية كما ادّعى التقرير، كما لا ينبني على "القيم الغربيّة"، أو "المجتمع الدوليّ"، أو "الحداثة" كما ادّعى التقرير.

2 - بالرغم من الإكثار من الأمثلة التي قدمها التقرير، والتي لا تعدو غالباً أن تكون اختيارات شخصية بحتة لا تنبئ بالضرورة عن "إيديولوجيات"، فإنّ المقارنة التي وردت فيه لم تشمل الفروق الفكرية والنظريّة الأساسيّة بين ما تتبنّاه كلّ من تلك المجموعات، أو بتعبير آخر الأصول التي تبني عليها المجموعات المذكورة -إن صحت- مواقفها الإيديولوجيّة.

3 - يذكر التقرير القرآن والحديث الشريف على أنّهما من مصادر كل الفرق (ما عدا العلمانيّين) ولكن من الضروريّ أن ننتبه إلى المنهج التفصيليّ في التعامل مع هذين المصدرين والذي قد يتباين كثيراً، ومن الضروريّ أن ننتبه كذلك إلى دور المصادر الأخرى (كالمصلحة والعرف). فعند بعض الجماعات المتشدّدة، مثلاً، نجد أن الأعراف الذكورية مثلاً أشدّ أثراً عندهم من نصوص الكتاب والسنّة نفسها، وهو ما سنوضّحه في الفرع التالي من هذا المبحث. ويفسّر هذا أيضاً دهشة تقرير راند لمدى التحلل الذي تبديه بعض تلك المجموعات تجاه "أحكام الإسلام الواضحة". ومثال آخر للتعامل غير الحرفي مع القرآن والسنة يتّصل بالاتجاهات الحداثيّة، إذ نجد أنّ فكرة المصلحة تولّد عندهم أحياناً مقاربات للسياسة تتسم بالنفعيّة ولو على حساب النصوص الشرعية.

4 - إنّ التفريق بين الأصوليّين النصّيّين (كالوهّابيّين مثلاً) والأصوليّين المتطرّفين (كالقاعدة وطالبان) بناء على ما أسماه التقرير "العقيدة" ليس دقيقاً، فكلّ هذه المجموعات لها نفس الموقف العقدي الذي تبلور في مذهب السلف. بينما نجد من جهة أخرى أنّ مواقف كثير من "الثوريّين الإيرانيّين" تختلف عن مواقف الفئات السابقة في عدّة نواح عقديّة (وذلك إذا استثنينا الموقف العام لكلّ تلك المجموعات من الولايات المتّحدة وهو موقف واحد ولكنه ليس موقفاً "عقدياً"). والثوريّون الإيرانيّون ينقسمون كذلك إلى كلّ أطياف المواقف الإسلاميّة، مع أنّ مواقفهم متشابهة حول سياسات الولايات المتّحدة الخارجيّة. وسنوضّح في المبحث الفرعيّ التالي كيف أنّ بعضهم ساهم في "المقاربات الحداثيّة" للفقه الإسلاميّ، مثل محمّد خاتمي وعبد الكريم سوروش.

5 - بالرّغم من تحليل راند الدّقيق لاستراتيجيّة "التقليديّين المحافظين" فيما يخصّ "إعادة التفسير" للنصوص الشرعية، فإنّ "الفلسفة العلمانيّة، والقوانين وقواعد الأخلاق الحديثة" ليست بالتأكيد من "مصادر الفقه لديهم" كما ورد في التقرير. ولكن الفلسفة العلمانيّة والأخلاق الحديثة من مصادر الحداثيّين فعلاً، لأنّ قيم الحداثة هي في الواقع اللبّ

الحقيقيّ الذي ينبني عليه موقف الحداثيّين، ومنه ينطلقون في إعادة تفسير النصوص.

6 - فكرة "تاريخيّة الإسلام" تذكر في التقرير على أنّها من سمات الاتجاه الحداثي، لكنّنا سوف نورد ونحلل في المبحث الحاليّ مختلف الصيغ والدرجات للقول بالتاريخيّة، والتي ترتبط كلها بفلسفة ما بعد الحداثة، وليس بالحداثة. وهذا الفصل من هذا البحث يؤكّد على أهمّيّة التفريق بين موقفي الحداثة وما بعد الحداثة مما سيأتي تفصيله.

7 - إنّ من الأدقّ أن نوزّع فئة الحداثيّين إلى فئتين على الأقلّ، بناء على الفروق بين استراتيجيّتي "إعادة التفسير" و"النقد الجذري"، كما سوف نعرضها قريباً.

8 - والفهم الأدقّ كذلك يقتضي أن نعرض المواقف الإسلاميّة من منظور النظريات والأصول، بدلاً من عرضها من حيث صلتها بالشخصيّات والأسماء، فكثير من هؤلاء الأشخاص المذكورين تحت فئة معيّنة في التقرير تتراوح مواقفهم في الواقع بين موقفين أو أكثر من المواقف، وذلك بحسب الموضوع قيد البحث. فالشيخ القرضاوي مثلاً يتبنّى ما يمكن أن يسمّى موقفاً "تقليديّاً" في الأمور التي يعتبرها هو "أصولاً ثابتة" ومواقفَ "إعادة التفسير للنصوص" فيما يخصّ القضايا التي يعتبرها "متغيّرة"، بل يتبنّى ما يمكن أن نعتبره موقفاً "علمانياً" -حسب تعريف التقرير- في أمور يعتبرها تحت "مجال الفراغ التشريعي"[12] وهكذا.

9 - بالرّغم من تصنيف التقرير لنوال السعداوي ومحمد شحرور وخالد أبو الفضل في جعبة واحدة على أنّهم "حداثيّون"، فإنّ موقف نوال السعداوي يختلف جذريّاً عن موقفي محمّد شحرور وخالد أبو الفضل. فبينما تنتقد نوال السعداوي "الإسلام وكلّ الأديان" لكونها "ذكورية ومقيّدة لحرية المرأة"[13]، فإنّ شحرور وأبا الفضل يبحثان ولا شكّ في

(12) القرضاوي. **مدخل**، مرجع سابق، ص200.

(13) Nawal El-Saadawi, *God Dies by the Nile*, 6 ed. (London: Zed Books Ltd, 2002).

إطار التراث الفقهي الإسلاميّ نفسه، بالرغم من موقف "إعادة الصياغة" لمناصرة المرأة لديهما والذي قد نتفق أو نختلف مع تفصيلاته[14].

## التصنيف المرتبط بالتعامل مع النصوص

هناك تصنيف آخر يختلف عن تقسيم المجموعات إلى فئات ترتكز على "الإيديولوجيّات الإسلاميّة"، ولكن هذا التصنيف يرتكز على منهج التعامل مع المصدرين الإسلاميّين الرئيسين: القرآن والسنّة. وغالباً ما يؤكّد المفكرون والعلماء الذين يطرحون هذا التصنيف أنّهم اختاروا "الوسطيّة" في موقفهم من الكتاب والسنّة، وأنّ هذا الموقف يسعى إلى الإصلاح، أو النهضة، أو الإحياء، وأنّ موقفهم يقع بين موقفين "متطرّفين" ألا وهما موقف الحرفيّة وموقف التغريب[15]. ونورد فيما يلي ملخّصاً لسمات هذه الأصناف الثلاثة، وهو التقسيم الذي زاد انتشاره مؤخراً في الكتابات الفكرية والفقهيّة خاصة باللغة العربيّة:

1 - الظاهريّة أو الجمود: يوصف الظاهريّون (وسماهم الشيخ القرضاوي بالظاهريّين الجدد) بأنّهم يتبنّون المعاني الحرفيّة للكتاب والسنّة و"يهملون مقاصدها"[16]. وقد يعني وصفهم بالجمود اتباعهم الصارم لواحد من المذاهب الفقهيّة، وهو في حالة الظاهرية الجديدة المذهب الحنبليّ في صورته السلفيّة/الوهّابيّة. والوهّابيّة هي حركة إسلاميّة اشتقّ

---

(14) Khalid Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

(15) راجع مثلاً: بيجوفيتش، علي عزت. **الإعلان الإسلامي**، ترجمة محمد يوسف أدز، ط1 (القاهرة: دار الشروق، بدون تاريخ)، ص49؛ القرضاوي، يوسف. **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** (القاهرة: دار التوزيع، 1994)، عمارة، محمد. **تجديد الفكر الإسلامي** (القاهرة: كتاب دار الهلال، 1981)؛ المودودي،أبو الأعلى. **الحجاب** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1986)؛

Mohammad Khatami, *Islam, Liberty, and Development* (Johannesburg: Global Books, 2001) p.24.

(16) انظر مثلاً: عمارة. **تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص5.

اسمهما من اسم مؤسّسها محمّد بن عبد الوهّاب الذي أطلق حركة في الجزيرة العربيّة غايتها "إحياء الشكل الأصلي والنقيّ للإسلام وتنقيته ممّا علق به من كلّ البدع الصّوفيّة"[17]. وقد وجد أتباع محمّد بن عبد الوهّاب نصيراً لهم في عبد العزيز آل سعود، مؤسّس الدولة السعوديّة الحديثة، وكان محمّد بن عبد الوهّاب من أتباع المذهب الحنبليّ، وخاصّة آراء ابن تيميّة.

2 - العلمانيّة أو التغرّب: يطلق لقب العلمانيّة أو التغرّب على اتّجاه يوجّه انتقاداً لاذعاً لتفكير وفِقْهِ علماء التيار الإسلاميّ السائد بناء على الفلسفة أو المنهجيّة الحديثة. ويُتّهم العلمانيّون "بالرّجوع بأصول فلسفتهم إلى الحضارة الغربيّة"[18]. ويتّهم هؤلاء أيضاً بأنّهم قد هجروا النصوص الشرعيّة مفضّلين عليها تفكيرهم الخاصّ[19].

3 - الوسطيّة أو الإحياء: هذا اتّجاه جديد في الفقه الإسلاميّ يدافع عن موقف بين الموقفين اللذين أوردناهما أعلاه. فالوسطيّون لا يحصرون أنفسهم عموماً في مذهب تقليديّ واحد من المذاهب الفقهيّة، بل يختارون من آراء المذاهب من أجل تحقيق مصلحة المسلمين في الواقع[20].

وأورد فيما يلي تعليقاتي على التصنيف المذكور:

1 - هذا التصنيف، مثله مثل التصنيف الذي سبقه، افترض أن تقتصر المجموعات المذكورة على أصناف مفروضة جامدة، ويفترض أن ينتظم تحتها أفراد كلّ مجموعة في صنف لا يشوبه غيره. هذا مع أنّ في كلّ اتّجاه من الاتجاهات المذكورة في هذا التصنيف اتّجاهات فرعية يمكن

---

(17) الشيخ، عبد الرحمن. **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد** (القاهرة: مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ)، ص13-14.

(18) عمارة. **تجديد الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص5.

(19) العوا. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

(20) القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر**، مرجع سابق؛ بيجوفيتش. **الإعلان الإسلامي**، مرجع سابق؛ عمارة. **تجديد الفكر الإسلامي**؛ مرجع سابق.

أن يميّزها الباحث. فالظاهريّون مثلاً كثيراً ما يفتون فتاوى لا تتّفق أبداً مع المعاني الظاهرة للكتاب والسنّة، وإنّما تتفق أوّلاً وبشكل رئيسيّ مع الفهم الشائع في بيئاتهم وعادات اجتماعيّة معينة، إسلامية كانت أو غير إسلامية.

2 - من الأدقّ أن نصنّف المناهج بدلاً من أن نصنف الناس، هذا لأنّ كثيراً من العلماء يخرجون عن موقف نظريّ ما إلى موقف آخر استجابة لظروف الواقع نفسه.

3 - إنّ المذهب أو المدرسة الوسطيّة قد ساهمت مساهمة مهمّة في التخلّص من التمسّك الجامد بالمذاهب الإسلاميّة التقليديّة ولو على حساب مصالح الناس. كما أنّها تبنّت فهماً معاصراً لنصوص الكتاب والسنّة بهدف الحفاظ على "روح النصّ". غير أنّنا نجد ضمن الفئة التي تنتسب إلى الوسطيّة تنوّعاً كبيراً في مناهج الفهم التجديدي للمذاهب والنصوص، وبعض هذه المناهج من الصواب أن يوصف بأنّه "حداثيّ" أو "علمانيّ"، وبعضها حرفي ظاهري محض!

4 - من عدم الدقة أن يُستخدم مصطلحا "التغريب" و"الحداثة" على أنّهما مترادفان، وقد أصاب محمّد خاتمي حينما لاحظ هذه الملاحظة[21]. فبالرّغم من أنّ الحداثة ظهرت في الغرب، فقد أعيد فهمها وتفسيرها بصور مختلفة في مختلف أنحاء العالم ومنها بلاد الأغلبيات المسلمة.

5 - من المهم أن نلاحظ أن الفلسفة "الغربيّة" قد أثّرت تأثيراً ملحوظاً على التيّار الوسطيّ نفسه، وذلك من خلال تأثير محمّد عبده وتلاميذه الكثيرين.

6 - إنّ مصطلح "العلمانيّة" يطلق على مناهج متعدّدة في التفكير، بعضها لا علاقة له بـ "فصل الكنيسة عن السياسة" وهو ما كان يعنيه المصطلح لدى ظهوره أصلاً، فوجب تحديد ما نعني بالعلمانية حين نتحدث عنها.

---

(21) Mohammad Khatami, *Islam, Liberty, and Development*, p.25.

7 - إنّ تقسيم العالم كلّه إلى "الإسلام" في مقابل "الغرب" في كتابات الوسطيين يبدو لي وكأنه انحدر إلينا من تقسيم السابقين للعالم إلى دار الإسلام في مقابل دار الحرب. ومن المؤسف أنّ الجوّ السياسيّ المعاصر يشجع على تبنّى هذا التقسيم الثنائيّ التبسيطي. فقد بدأنا القرن الحادي والعشرين بعدد من الحروب والنزاعات العنيفة التي ركّزت العداوات التي ينظر من خلالها عدد من الدول الغربيّة إلى ما أطلقوا عليه "العالم الإسلاميّ". وقابل ذلك موقف موازٍ لهذا؛ تبنّاه الطرف الإسلامي في حالة من الدفاع المشروع عن النفس.

8 - هناك فرق بين المقاربات "الحداثيّة" التي تأثّرت بالحداثة بطريقة أو بأخرى، وبين ما يدعوه هذا الكتاب بمقاربة "ما بعد الحداثة" للفقه الإسلاميّ، وهو موقف تأثّر بنظريّة وفلسفة ما بعد الحداثة، بطريقة أو بأخرى، مما سيأتي تفصيله.

وسوف نقوم الآن بطرح تصنيف يركّز على النظريّات والمذاهب المعاصرة للفقه والفكر الإسلاميّ، بناء على عدد من الأبعاد تشمل "درجات الحجّيّة" ومصادر ذلك الفقه أو الفكر. ولكنّنا نبدأ في المبحث التالي بتوضيح هذه الأبعاد أولاً.

## 2-5 تصنيف مقترح

### درجات الحجّيّة

يدور أكثر البحث الأصوليّ على مستويين من مستويات الحجّيّة، أي ما يعتبر حجّة مقبولة في مقابل ما لا يعتبر حجّة مقبولة وهو بالتالي "باطل" بالتعبير الأصولي. والحجّة أساس للحكم الشرعي، بينما الباطل هو دليل منتقد في أصله ولا تتوفر له الحجّيّة أصلاً تحت أيّ ظرف وبالتالي لا تنبنى عليه الأحكام. ومن أمثلة ذلك الكتب والمقالات التي كتبها الأئمّة حول بطلان بعض الأدلّة والطرق، كما نرى في كتاب الشافعي **بطلان الاستحسان**، وكتاب داود **إبطال القياس**، وكتاب ابن تيميّة **إبطال قول الفلاسفة** (وهو كتاب كبير في

ثلاثة مجلّدات)، وكتاب ابن الرّاوندي **إبطال التواتر**، وحتى كتاب ابن القيّم **بطلان الكيمياء**، وما إلى ذلك[22]. ويجد القارئ في الشكل 5-2 هذا التقسيم الثنائي الشائع للحجّيّة.

| حجّة | باطل |
|---|---|

**شكل 5-2 تقسم الأدلّة في التقسيم الشائع إلى صنفين، دليل صحيح يسمّى حجّة، ودليل غير صحيح، يسمّى باطلاً**

ويحدث في حالات قليلة أن يطلق الفقهاء من مختلف المذاهب وصف "الاستئناس" على أدلّة ليست لها حجّيّة مباشرة، وإنّما تكون داعمة لغيرها. فمثل هذه الدرجة من الحجّيّة تكون صالحة لإعطاء الدعم لغيرها، ولا تكون حجّة بحدّ ذاتها[23]. فقد قبل الشافعي مثلاً الأحاديث المرسلة من رواية ابن المسيّب "للاستئناس"، وليس على أنّها حجّة بحدّ ذاتها[24]. (انظر الشكل 5-3). يضاف إلى هذا أنّ عدداً من الأدلّة اعتمدها الفقهاء، خاصّة من المذهب الشافعيّ، على مستوى الاستئناس، مثل "الأخذ بأقلّ ما قيل" و"الإلهام" و"دلالة السياق" و"الاحتياط"[25]. غير أنّنا نجد في نظريّات الفقه

(22) ابن النديم، محمد أبو الفرج. **الفهرست** (بيروت: دار المعرفة، 1978)، المجلد 1، ص296، 300، 306؛ ابن تيمية. **كتب ورسائل وفتاوى**، مرجع سابق، المجلد 1، ص21.

(23) انظر مثلاً: الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، المجلد 2، ص832؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 2، ص285؛ الزرقا، الشيخ أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، تحرير مصطفى أحمد الزرقا، ط2 (دمشق: دار القلم، 1989)، المجلد 1، ص112؛ مرداوي، علاء الدين. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحرير عوض القرني وعبد الرحمن جبرين، أحمد السراح، ط1 (الرياض: مكتبة الرشد، 2000) المجلد 4، ص1766؛ القرافي. **الفرقان** (مع حواشيه)، مرجع سابق، المجلد 3، ص346.

(24) الشيرازي، أبو إسحق. **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، المجلد 1، ص75.

(25) الكناني، أبو قدامة الشرف. **الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين**، ط1 (عمّان: دار النفائس، 2005)، ص22.

الإسلاميّ الحاليّة العديد من الأدلّة الشرعيّة تعتبر أدلّة "أصيلة" بحسب الفقه الموروث، نقلت بشكل أو بآخر إلى مستوى أدلّة الاستئناس، كما سنبيّنه في المقاطع التالية.

| حجّة | استئناس | باطل |
|---|---|---|

**شكل 5-3 الاستئناس هو درجة متوسّطة من الحجّيّة تظهر في بعض الأحكام**

وهناك مستوى آخر من الحجية نبينه كالتالي: ينهج الفقهاء قديماً وحديثاً أحياناً منهجاً تأويلياً لآيات القرآن الكريم أو للأحاديث الشريفة[26]. وسوف أعتبر ما يطلق عليه "التأويل" هنا هو نفس منهج "إعادة التفسير" الذي مرّ معنا قبل قليل، لأنّه دائماً ما يطرح تفسيراً جديداً ومختلفاً عن التفسيرات التي ظهرت في التفاسير الشائعة الموروثة.

ولعله من المهم هنا أن نذكر فرض الفقهاء لبعض الشروط للتأويل أو إعادة التفسير حتى يكون صحيحاً مقبولاً - ويلخّصها الزّركشي فيما يلي:

1 - ألّا يناقض التفسير الجديد القواعد اللغويّة اللازمة لسلامة اللغة العربيّة.

2 - ألّا يناقض التفسير الجديد الاستخدام الشائع في اللغة العربيّة.

3 - ألّا يناقض القواعد والأصول العامّة للفقه الإسلاميّ[27].

---

(26) المرداوي. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، المجلد 3، ص53، 336، 422، 431؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، المجلد 1، ص216؛ الغزالي، أبو حامد. **المنخول في تعليقات الأصول**، تحرير محمد حسن هيتو، ط2 (دمشق: دار الفكر، 1400هـ)، ص286؛ السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، المجلد 1، ص369؛ **البحر المحيط**، مرجع سابق، المجلد 4، ص473؛ التفتازاني، سعد الدين. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحرير زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996)، المجلد 1، ص126، بادشاه، أمير. **تيسير التحرير** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص233، البخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، المجلد 4، ص469.

(27) الزركشي. **البحر المحيط**، مرجع سابق، المجلد 3، ص32.

والتأويل عادة ما يتضمّن نوعاً من تخصيص المعنى، فالشّافعيّة قرّروا مثلاً أنّ الخضروات هي مما تجب فيه الزّكاة، بالرّغم من الحديث الشريف الذي يقرّر أنّه: "لا صدقة في الخضروات"، وهذا لأنّهم فهموا الصدقة هنا على أنّها ترجع إلى الصدقة النفل وليس إلى الصدقة الإلزاميّة المفروضة والتي هي الزّكاة[28]، فهذا "الدليل" الذي اعتمد على إعادة تأويل وفهم النص فهماً جديداً اعتمد على التأويل، وهو حكم بغالب الظن لا نراه يرقى إلى مستوى الحجّة القطعية على أي حال. (انظر الشكل 5-4).

| حجّة | مؤوّل | استثناس | باطل |
|---|---|---|---|

**شكل 5-4: التأويل هو درجة في الحجيّة بين الحجّة والاستئناس**

وكان الفقهاء ينتقدون الأدلّة في حالات أخرى بطريقة لا تنقض تلك الأدلّة تماماً بطريقة المقابلة (أي حقّ في مقابل باطل)، وإنّما استخدموا تعبيرات مثل "فيه شيء"، أو "فيه مغمَز"، أو "فيه خَدشة"[29]. فعبد الحي اللكنوي مثلاً، وهو حنفي، استخدم هذه التعبير لينتقد طريقة مذهبه الحنفيّ في إعطاء الأولويّة للنسخ فوق "الجمع" في حلّ إشكالية الأحاديث المتعارضة، مما سيأتي تفصيله لاحقاً[30].

| حجّة | مؤوّل | استئناس | فيه شيء | باطل |
|---|---|---|---|---|

**شكل 5-5: "فيه شيء" درجة حجية ناقصة بين الاستئناس والبطلان**

غير أنّه بدأ ينتشر منذ فترة قريبة في مجال الفقه الإسلاميّ صنفان من التأويل، التأويل الاعتذاري، والتأويل الجذري أو الجديد. فأما التأويل

(28) الشاشي. **أصول الشاشي**، مرجع سابق، المجلد 1، 76.
(29) الزركشي. **البحر المحيط**، مرجع سابق، المجلد 4، ص582.
(30) اللكنوي، محمد عبد الحيّ. **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، تحرير عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلاميّة، 1384هـ)، ص183.

الاعتذاري فيحاول أن يجد تفسيراً "معقولاً" أو "منطقياً" -على حد تعبيرهم- للأحكام التقليديّة الموروثة، والتي يعتقدون أنّها تعارض "العقل" أو "السلوك الإسلامي المقبول"، دون أن يعني هذا أيّ تغيير للحكم نفسه من الناحية العمليّة، وإنما هو مجرد تبرير واعتذار. ولنضرب أمثلة على ذلك، دون أن نتبنى أياً من الآراء المذكورة بالضرورة. مثلاً: تأويل تعدد الزّوجات في الإسلام، والذي ذكر في الآية الثالثة من سورة النساء، قيل في تأويلها تبريراً واعتذاراً: إنّ المقصود منها إيجاد حلّ لعدم التوازن "الطبيعيّ" بين عدد الرّجال والنساء (وهو، بالمناسبة، ليس دقيقاً إحصائياً). ومثال ثان في تأويل الآية 282 من سورة البقرة (آية الدَّين)، والتي جعلت شهادة الرجل الواحد بشهادة امرأتين، إذ يقول التأويل التبريري إنّها "أفضل من التشريعات التي لا تقبل شهادة النساء أصلاً" أو أنّها "محصورة بالمعاملات الماليّة المذكورة في الآية، لا سواها،"[31] وتأويل الآية 34 من سورة النساء (آية القوامة)، والتي ذكرت ضرب "الناشزات"، فقد ذكر التبريريون أنّها تعني أنّ "هذه العقوبة لا يجوز أن تتجاوز الضرب بالسواك"[32].

من جانب آخر، فالتأويل الجذري أو الجديد تماماً لا ينبغي أن يناقض ما هو ممكن من معاني الكلمات كما نجدها في معاجم اللغة العربيّة، بل ينبغي أن يظل ضمن ضوابط التأويل المسموح حسب ما بيّن الفقهاء مما ذكرناه آنفاً. ولكنّ المؤولين الجدد طرحوا تأويلات جذرية غير مسبوقة، تتوافق حيناً وتتنافر أحياناً مع استخدامات الكلمات العربيّة المعروفة - بخلاف ما يسمح به الأصوليون. فبخصوص الآيات التي ذكرناها مثلاً، يقول بعض المؤوّلين للآية 3 من سورة النساء إنّ تعدد الزوجات في الفقه الإسلاميّ يقتصر على الزواج من اليتامى كما هو لفظ الآية، أو أن "مثنى وثلاث ورباع" تفيد الرقم تسعة(!) وما إلى ذلك[33]. وكذلك فيما يخصّ الآية 282 من سورة

---

(31) Muslehuddin, Mohammad, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*. 1st ed. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985 p217.

(32) مذكور في تقرير راند لعام 2004.

(33) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص278.

البقرة، والتي تتعلق بشهادة النساء، إذ يجب ربطها عند فئة التأويل الجذري أو الجديد "بالاعتبارات التاريخيّة الواقعيّة"[34]، أي بأسباب النزول فقط. وهم يؤوّلون الآية 34 من سورة النساء، والتي فيها "واضربوهنّ" بأنّها تعني "ضرب المثال لهنّ" كنوع من النّصيحة، أو الضرب صفحاً بمعنى الإعراض، وما إلى ذلك[35] .

ويجد القارئ في الشكل 5-6 ملخّصاً لكلّ "مستويات الحجّيّة" التي سردناها.

| الحجّة | التأويل الاعتذاري | مؤوّل | استئناس | فيه شيء | التأويل المتطرّف | باطل |
|---|---|---|---|---|---|---|

**الشكل 5-6: يطرح هذا الكتاب بغرض التحليل خمسة مستويات إضافيّة من الحجّيّة بين "الحجّة" و"الباطل"**

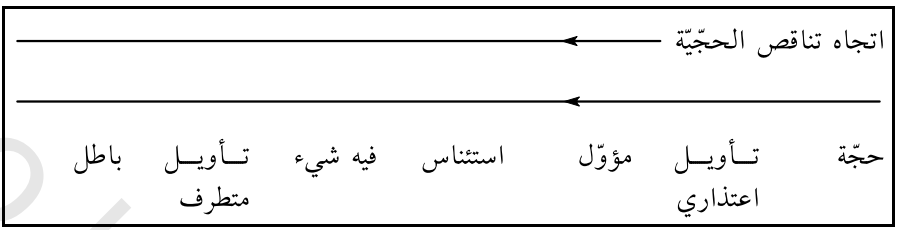
إنّ المقاربة المبنيّة على تعدّد الأبعاد، والتي شرحناها في الفصل الثاني، تتضمّن تحولاً من التصنيف التقابليّ المعتاد للحجّيّة، بين ما هو حجة أو ما هو باطل بطلاناً مطلقاً، إلى تصنيف متعدّد المستويات تتنوع فيه درجات الحجية للمصادر عند المحتجين بها، كما أوضحنا آنفاً.

وكذلك، فإنّ مما يتفق مع نظرية المنظومات أن تكون التصنيفات المذكورة أعلاه بحسب معيار مفتوح وليس ضمن صناديق وأطر مقيّدة كالتي عرضناها في شكل 5-6. والفائدة العمليّة التي يوفّرها طرح "طيف من الحجيات" وليس أطراً محددة لها؛ هي فتح الباب أمّام مستويات جديدة من الحجيّة غير التي تظهر للباحث هنا، أو نقد ما نطرحه نفسه باعتبارٍ ما من الاعتبارات. ويمكن أن يتبيّن من خلال الشكل 5-7 كيف يمكن أن ننظر إلى

(34) Abdelwahab El-Affendi, ed, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (London: Islamic Foundation, 2001) p.45.

(35) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص323.

مستويات الحجّيّة المختلفة في طيف مستمرّ بين الحجّة في جانب والباطل في الجانب الآخر.




**الشكل 5-7: طيف متعدّد القيم للحجيّة، بدءاً من الحجّة وانتهاء بالباطل**

## "مصادر التشريع" في الفقه الإسلامي المعاصر

كنا قد عرضنا في الفصل الرّابع بشكل مختصر مصادر التشريع والأدلّة للفقه التقليديّ الموروث، ألا وهي: القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، والإجماع، والقياس، والمصلحة، والاستحسان، والعُرف، ورأي الإمام، ورأي الصّحابيّ، والاستصحاب، وغيرها. إلا أنّنا إذا وجهنا النظر إلى نظريّات الفقه الإسلاميّ المعاصر فإنّنا نجد أنّها تستمدّ فقهها من مصادر وأدلّة أخرى غير تلك المذكورة هنا. وهذا المقطع يحاول تمييز هذه المصادر اعتماداً على مسح عدد كبير من المراجع المعاصرة، كما يظهر في الهوامش.

يرجع الفقهاء المعاصرون بشكل رئيسيّ إلى آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على صاحبها الصلاة والسلام، وإلى الأحكام التي توارثناها عن المذاهب الفقهيّة التقليديّة. غير أنّ فهم القرآن الكريم، وفهم الأحاديث الشريفة، وفهم مختلف الأحكام التي صدرت عن مذاهب الفقه خاضع في غالب الأمر للمخطوطات المتاحة التي قام محققون عديدون بتحريرها وإخراجها خلال القرن الماضي. فقد شهد القرن العشرون حركة واسعة من تحرير المخطوطات ونشرها، خاصّة الكتب العربيّة المتّصلة بالفقه الإسلاميّ ومصادره. ولقد طبعت دور النشر على أوسع مدى، خاصّة في بيروت والقاهرة، كتباً كثيراً كانت لا تصل من قبل إلّا إلى القلة القليلة من

متخصّصي الفقه الإسلاميّ وطلّابه في الجامعات الإسلاميّة التقليديّة. وجدير بالذكر أن اختيار تلك المخطوطات كان خاضعاً للمناهج التقليديّة المعتمدة في تلك الجامعات، مما هو متوفّر أصلاً في مكتبات المخطوطات الرئيسيّة في مختلف أنحاء العالم.

وأمّا في الفترة القريبة السابقة فقد ساهمت عدد من المواقع الإسلاميّة على الإنترنت وشركات إنتاج الأقراص الموسوعية بنشر تلك الكتب على نطاق أوسع بكثير ممّا كان متوفّراً من قبل[36]. يضاف إلى هذا أنّ تحقيق المخطوطات والتعليق عليها أصبح هو الاتجاه الرئيس في نقاط البحث للدراسات العليا المتّصلة بالفقه الإسلاميّ في الجامعات الإسلاميّة، وحتى في أقسام وفروع الدراسات الإسلاميّة خارج تلك الجامعات في الشرق والغرب.

ليس في الإمكان متابعة أو إجراء مسح كامل لكلّ ما حرّر أو طبع من مخطوطات تتّصل بالفقه الإسلاميّ في أنحاء العالم، لكنّني، من خلال زياراتي المتواصلة للمكتبات الجامعيّة، واحتكاكي بمعارض الكتب ودور النشر في مختلف البلاد، استطعت أن أتحقّق من المؤلّفين والفقهاء (بين القرنين الثاني والثاني عشر الهجريّ) الذين جرى تحرير مخطوطاتهم في الفقه في عصرنا، والتي شكلت الفهم المعاصر لذلك الفقه. ونورد فيما يلي قائمة بهؤلاء العلماء في مجالات التفسير والحديث والفقه والأصول من مختلف المذاهب الفقهيّة:

1 – **تفسير القرآن**: أكثر المفسرين شهرة اليوم من مختلف المذاهب هم: ابن كثير، والطبري، والبيضاوي، والزمخشري، والرازي، والشنقيطي، والبغوي، وأبو السعود، والسعدي، والنسفي، والطبطبائي، والقمّي، والطوسي، وبدر المتألّهين، والواحدي، والثعالبي، والسيوطي، والقرطبي، والألوسي، والسمرقندي، والكاشاني، والجنابذي، وعبد الجبار، والسمعاني، وابن تيميّة، والشوكاني، والموارديّ، والحربي، والكوفي، والهوّاري، وإطفيش، والخليلي.

---

(36) يمكن من أجل رؤية مصدر واسع ومعاصر حول "المواقع الإسلامية" الرجوع إلى:
Gary Bunt. *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age,* 2000 [last visited Mar. 15th, 2007], http://www.virtuallyislamic.com/

2 - **كتب الحديث الشريف**: أشهر من جمع الحديث الشريف في كتب معتمدة من مختلف المذاهب هم: البخاري، ومسلم، وأحمد بن حنبل، والحاكم، وابن الجارود، وابن حبّان، وابن خزيمة، والبيهقي، والنسائي، وأبو داود، وابن ماجه، والترمذي، والدارقطني، والدارمي، وابن بابويه، والطحناوي، ومالك، والشافعي، وابو حنيفة، وعبد الرزاق، والطبري، والطبراني، وابن أبي شيبة، والبزار، والربيع بن حبيب، والكلّيني، والمجلسي، والعاملي.

3 - **الفقه والأصول**: فيما يلي نورد أسماء أشهر أسماء الفقهاء الذين برزوا الآن كلّ في مذهبه عن طريق مخطوطاتهم التي جرى تحقيقها مجدداً في الفترة الأخيرة، والتي صارت تعتبر "الكتب المعتمدة" لدراسة تلك المذاهب.

(أ) المذهب الحنفي: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمّد بن الحسن، والسرخسي، والبزدوي، وابن نجيم، والرازي، والمرغياني، والكاساني، والزيلعي، والسمرقندي، والطحاوي، والسيواسي، وابن موسى، وعبد الحي اللكنوي، وشيخ زاده، وابن الهمام، وابن عابدين.

(ب) المذهب المالكي: مالك، وابن وهب، وسحنون، وابن العربي، والقرافي، والموّاق، والعبدري، والثعالبي، والقيرواني، والغرناطي، وابن عبد البرّ، والكردي، والعدوي، وابن رشد، والشاطبي، والدردير، وابن فرحون، والخرشي، والونشريسي، والشاذلي، والسنوسي.

(ت) المذهب الحنبلي: ابن حنبل، والمروزي، والخلّال، وابن تيميّة، وابن القيم، والطوفي، وابن رجب، وابن اللحّام، وابن بطّة، والمردوي، والبهوتي، والمقدسي، وابن مفلح، وابن قدامة، والبغوي، والزركشي، والبعلي، والخرقي.

(ث) المذهب الزيدي: زيد، والواسطي، وابن الزبرقان، وابن مزاحم، وأحمد بن عيسى، والقاسم، والهادي، وابن إسحاق، والأنسي، وابن المرتضى، وابن مفتح، وظهر مؤخراً الشوكاني.

(ج) المذهب الإباضي: جابر بن زيد، وإطفيش، والبهلوي، وابن جعفر، والحوري، والسليمي، والشمرخي، والعوتبي، والشقصي.

(ح) المذهب الجعفري: جعفر، والكلّيني، وابن بابويه، وابن قولويه، وابن الجنيد، والصّدوق، والمفيد، والمرتضى، والطوسي، والخوئي، والحسن الحِلّي، والمحقّق الحلّي، والمطهّر الحلّي، والعاملي، والطبطبائي، والنجفي.

(خ) المذهب الشافعي: الشافعي، والقفّال الشاشي، والجويني، والغزالي، والماوردي، والشربيني، والفيروزأبادي، والصّنعاني، والنووي، والحضرمي، والهيثمي، والبجرمي، والشيرازي، وابن الصلاح، والأنصاري، وابن رسلان، والسبكي، وقليوبي، وعميرة، والرّملي.

(د) المذهب الظاهري: داوود، وابن حزم.

(ذ) مذهب المعتزلة: عبد الجبار، والباجي، وأبو الحسين البصري، وأبو هاشم، والكعبي، والجبّائي، وابن خلّاد، والنظّام، وابن هذيل، وأبو مسلم.

وشهد القرن العشرون أيضاً مقداراً كبيراً من البحث والكتابة حول أمور تتّصل بالفقه الإسلاميّ، كتبت بكلّ لغات العالم الشائعة. وكان نقد الكتاب والباحثين لأعمال الفقهاء الذين سردناهم هنا على درجات تفاوتت بين الحجّيّة إلى "النقد الجذري"، كما مر.

وبالإضافة إلى هذا فقد نظر الكتّاب والباحثون في إمكانيّة أن يكون لبعض "المصادر" الأخرى حجّيّة بحدّ ذاتها، مثل المقاصد والمصالح والحجج العقليّة، بالإضافة إلى قيم الأخلاق، بل مواثيق حقوق الإنسان العالميّة المعاصرة. لهذا فنحن نطرح فيما يلي قائمة من المصادر المعاصرة للفقه الإسلاميّ كما نستقريها من واقع الدراسات المعاصرة، ثم نشرح في المبحث الفرعيّ التالي كيف نظرت مختلف المقاربات النظريّة إلى تلك المصادر من حيث مستوى حجّيّتها أو بطلانها أو ما بين ذلك من مراتب.

1 - آيات القرآن الكريم، والتي يفهمها الباحثون عادة في ضوء واحد من التفاسير التي ذكرناها قبل قليل.

2 - أحاديث النبيّ ﷺ، والتي يأخذها الباحث عادة من واحد من مجموعات الحديث التي ذكرناها.

3 - المصالح والمقاصد الشرعية، والتي يرجع الباحث من أجلها إلى الكتاب والسنّة، كما شرحنا ذلك في الفصل الأوّل.

4 - نصوص الأحكام التي وردت في مختلف المذاهب التقليديّة، حيث يرجع الباحث إلى واحد من المذاهب التي ذكرناها للبحث عن "النص في المذهب".

5 - الحجج "العقليّة"، والتي يختلف تعريفها عند الباحثين اختلافاً جماً. ولكنّ السمة العامّة لكلّ من يدعي الأخذ بالحجج "العقليّة" هي اعتمادهم على التفكير الإنساني البحت، وليس على الوحي كمصدر للمعرفة في المسألة قيد البحث.

6 - قيم الأخلاق كما عرفها المعاصرون، والمرجع فيها عادة هو الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، والإعلانات المشابهة على المستويات العالمية أو الوطنية.

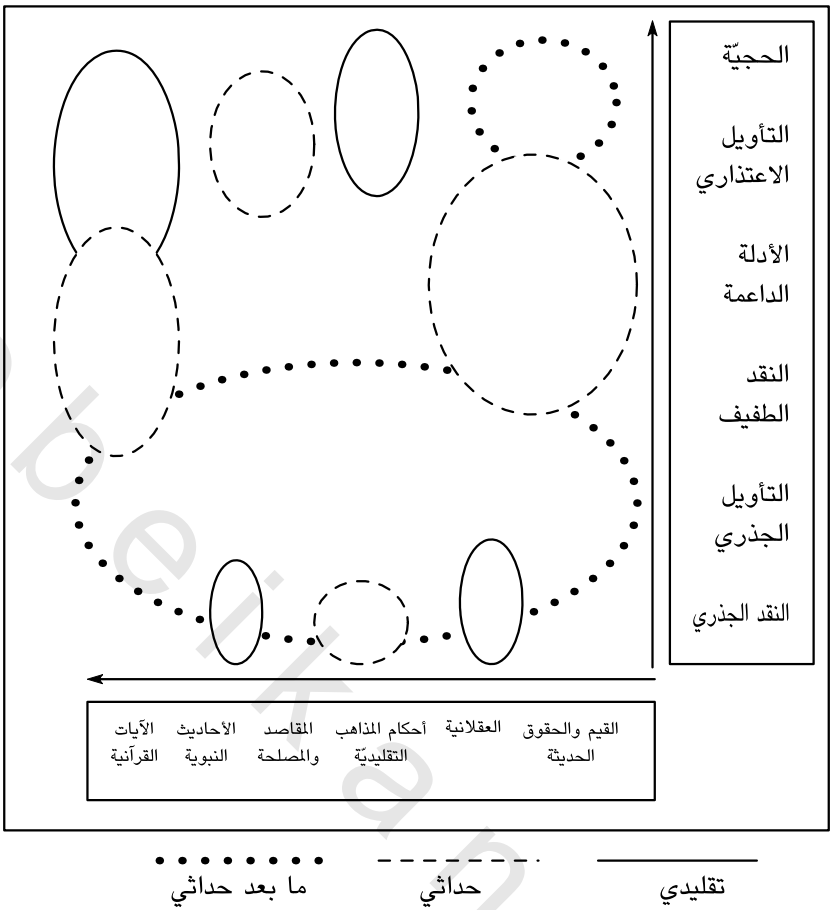
يجد القارئ في الشكل 5-8 توضيحاً لما توصّلت إليه بشان المصادر بوصفها تمثيلاً لبعد الخبرة الإنسانيّة مقابل الوحي. فالآيات القرآنيّة تقع على الجانب الأيسر من طيف الخيارات، مع العلم بأن تفسير الآيات تتأثر بخبرات البشر المختلفة وخلفياتهم، كما هو واضح من علوم تفسير القرآن الكريم. وأمّا الأحاديث الشريفة، فتتفاوت بين ما هو للتشريع والبلاغ إلى ما ليس للتشريع بل جاء يعبّر عن تصرفات بالجبلّة البشريّة المحض، مما سوف نشرحه في الفصل القادم. وكنا قد بيّنا في الفصل الأوّل أنّ المصالح ينظر إليها كلّ فقيه بحسب تصوره ورؤيته للعالم، وبحسب منهج الإصلاح في نظره الخاص. أما الأحكام التي صدرت عن الفقهاء من المذاهب التقليديّة، فهي فتاوى جرى إصدارها ضمن سياقات تاريخيّة وجغرافيّة محدّدة، ولعل القارئ يلاحظ، لهذا، كيف اجتهدنا في وضع تلك الفتاوى على المحور الذي هو أقرب إلى "الخبرة البشريّة" منه إلى "الوحي". ويلاحظ أنّ ما يرى بعض المسلمين أنّه

"حجة عقلية" هو في الواقع تعبير عن خبرة بشريّة ما وليس عن "طبيعة" ولا "شريعة"، وإن كانت "الحجج العقلية" أو "المنطقية" بشكل عام هي ثمرة التصوّرات الجمعيّة عن الإسلام أو الحياة في مجتمع ما.

وأخيراً فإنّ بعض السياسيّين المعاصرين كانوا قد خرجوا على العالم بمواثيق لحقوق الإنسان بقصد الحفاظ على ما أسموه "بالكرامة البشريّة". وهكذا فإنّنا نعدّ تلك المواثيق في أقصى محور الخبرة البشريّة كما يظهر في الشكل، والذي استندت إليه بعض الاجتهادات مرة أخرى، سواء اتفقنا أو اختلفنا معها. فلقد زعم بعض الكتّاب المعاصرين في مجال الدراسات الإسلاميّة، خاصة في الجامعات الغربية، أنّ هذه المواثيق ينبغي أن تكون هي مصادر التشريع التي يمكن التمسّك بها والدفاع عنها لنبني عليها الفقه الإسلاميّ اليوم.

ولنلتفت الآن في المقاطع التالية إلى تفصيلات أكثر بشأن هذه المصادر وتطبيقاتها المختلفة كما استقريناها.

**الشكل 5-8: طيف ممتد لمصادر التشريع حسب بُعدَي أو محورَي الخبرة البشرية في مقابل الوحي**




**الشكل 5-9: شكل توضيحيّ ثنائيّ البعد لوضع التوجّهات المقترحة وعلاقة ذلك بمصادر التشريع الإسلاميّ مقابل "درجة الحجّيّة"**

## "التوجّهات" الحاليّة في الفقه الإسلاميّ

يعرض الشكل 5-9 تصنيفاً ثنائيّ البعد، يوضّح المصادر الحالية للفقه الإسلاميّ كما ناقشناها آنفاً، في مقابل مستويات الحجّيّة التي أعطيت لكلّ منها، أيضاً كما ناقشناها آنفاً. وبعبارة أخرى فإنّ آيات القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، وأحكام الفقه المستمدّة من المذاهب التقليديّة، ومقاصد الشريعة أو المصلحة، وحجج العقل، ومواثيق الحقوق والقيم الحديثة، قد أعطي كلّ منها حجّيّة تفاوتت من "الحجّة" إلى "البطلان" حسب المنهج

الذي ينتهجه الكتاب المعاصرون من المسلمين وغير المسلمين، بما في ذلك الدرجات المتعدّدة من التأويل والنقد عندهم. وإذا حلّلنا التوجهات الفلسفية بين هذين البعدين لوجدنا ثلاثة توجّهات رئيسة تغطي مختلف النظريّات المعاصرة في الفقه الإسلاميّ: أولها التوجه التقليديّ، وثانيها التوجه الحداثي، وثالثها التوجه ما بعد الحداثيّ. وقد عرضنا في الشكل المذكور التيّارات التي تتضمنها تلك التوجّهات الثلاثة ضمن أشكال ثلاثة متميّزة من الدوائر. ولا تمثّل تلك التوجّهات العامة بالضرورة مذاهب محدّدة متمثلة في نظريّات بعينها، ولا تمثّل كذلك بالضرورة علماء معينين أو باحثين محدّدين، لأنّ العلماء كثيراً ما يغيّرون من مواقفهم ويتحرّكون بين "التوجّهات" بمرور الزّمن وبتغيّر الموضوع أو القضيّة قيد البحث.

وتوضّح تقاطعات الدوائر في الشكل التشابهَ في المواقف والحجج التي يمكن أن يلاحظها المحلل بين العلماء والباحثين المنسوبين إلى تيارات مختلفة تمام الاختلاف. فالتقليديّون وما بعد الحداثيّين مثلاً يستخدمون حججاً متشابهة، سواء الحجج "المناهضة للتمحور حول ما هو أوروبّي" أو تلك "المناهضة للمناهج العقلانيّة المعاصرة" أو تلك "المناهضة للغائيّة المقاصدية". ولدينا مثال آخر في أنّ بعض التقليديّين والحداثيّين، فيما يبدو لي، يشتركون في استخدام "تأويلات اعتذاريّة" لأحكام من المذاهب التقليديّة، رغم أنها غير مناسبة للواقع، لمجرد أنها منسوبة إلى فهم معين للقرآن الكريم أو الأحاديث النبويّة الشريفة. ومثال ثالث هو أنّ مقاربات الحداثيّين وما بعد الحداثيّين تستخدم أحياناً المعاني الظاهرة للقرآن الكريم والأحاديث النبويّة كأدلّة داعمة أو استئناسية، دون خضوع لسلطان النصوص عموماً، بل إنهم يستخدمون "التاريخيّة"، وهو مذهب في النقد الجذري للمذاهب الفقهيّة الإسلاميّة، بطريقة متشابهة، كما سيأتي، وهكذا.

وأنا أرى أنّ كلّ واحد من "التوجّهات" المذكورة أعلاه هو ثمرة عدد من "التيارات" التي أسهمت فيه. والمباحث الفرعيّة الثلاثة التالية ستأخذ بشيء من التفصيل هذه التيارات التي شكّلت كلاً من التوجّهات الثلاثة: التقليديّ، والحداثيّ، وما بعد الحداثيّ، على الترتيب.

### 3-5 التوجّه التقليديّ

التوجّه التقليديّ هو ثمرة عدد من الرّوافد والتيارات التي تتّصل بمختلف مصادر التشريع من حيث تبنّي هذا التوجّه لها أو رفضه لها. وسأميّز هذه الرّوافد على أنّها: التقليديّة المذهبيّة، التقليديّة المذهبيّة الجديدة، الظاهريّة الجديدة، والنظريّات ذات التوجّه الإيديولوجي.

#### التقليديّة المذهبيّة

تتمسّك التقليديّة المذهبيّة[37] بآراء واحد من المذاهب التقليديّة للفقه الإسلاميّ (كالشافعيّة أو المالكيّة أو الحنفيّة أو الحنبليّة أو الشيعة أو الإباضيّة) بوصفه نصّاً ذا حجة يعالج القضايا التي يواجهها الناس، أو ما يسمّى "نصّاً في المذهب"[38]. وفي هذه الحالة تُنتقى الآيات أو الأحاديث التي تتوافق مع أحكام المذهب المعتمد لا التي قد تختلف عنه، بحيث تكون الآية أو الحديث في الحقيقة للاستئناس. ويندر في هذا التيار أن تُقتبس الآية أو الحديث الشريف كدليل قائم بذاته دون ذكر ما عليه المذهب. بل إنه حينما تكون الآية أو الحديث الشريف معارضة (في ظاهر الأمر) للمذهب فإنّها تؤوّل أو يحكم عليها بأنّها منسوخة، وذلك للمحافظة على أحكام المذهب على أية حال[39]. ولا تسمح المدرسة التقليديّة المذهبيّة المعاصرة بالاجتهاد إلّا إذا لم

---

(37) أستخدم هذا المصطلح متبعاً للدكتور طارق رمضان؛ هذا مع أن مصطلحي يختلف قليلاً عن مصطلحه. فأنا أقصر التقليدية المذهبيّة على مدرسة كلاسيكية واحد، بينما لا يقصرها هو على واحدة، فـ "التقليديّة المذهبيّة" عنده مشابهة لمصطلح "المذهبيّة الجديدة" عندي. راجع: Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, p. 24.

(38) انظر مثلاً: الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، ط2 (دمشق: دار القلم، 1998)، ص150، والشيخ الزرقا من المذهب الحنفي. يمكن من أجل مثال بنفس المقاربة في المذاهب الشيعية الرجوع إلى الكتابات المتعلقة بالتقليد، انظر مثلاً:
L. Clarke, "The ShiConstruction of Taqlid," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001).

(39) من أجل أمثلة من مختلف المذاهب راجع: الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، تحرير صلاح الدين مقبول أحمد، ط1 (الكويت: الدار السلفيّة، 1405هـ)، المجلد 1، ص17.

يكن هناك حكم سابق في المذهب، وحتّى في هذه الحالة فإنّ الاجتهاد يبنى على القياس على حكم سابق في كتب المذهب ذي علاقة ولو ضعيفة بالمسألة قيد الاعتبار.

ويمكن أن نطرح هنا مثالاً توضيحيّاً على المذهبيّة التقليديّة المعاصرة، والأمثلة كثيرة، وهو أطروحة دراسات عليا قدّمت لجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة بالرياض، وعنوانها "ولاية المرأة في الفقه الإسلاميّ"[40]. وتبدأ الأطروحة بعرض فهم المذهب الحنبليّ (وخاصّة ابن تيميّة) لهذا الحديث النبوي - على صاحبه الصلاة والسلام: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[41]. وهنا يتجاهل الكاتب، دون تبرير، الاعتراضات القديمة والحديثة على فهم الحنابلة لهذا الحديث، والتي تدور حول أثر الظروف السياسيّة على سياق الحديث، بالإضافة إلى التساؤلات حول عدالة الراوي نفسه، وغير ذلك من الاعتبارات التي لم يعِرها اهتماماً[42]. ثمّ تناقش الأطروحة بالتفصيل كلّ أنواع وأصناف الولاية والمسؤولية التي يمكن للمرأة أن تتبوأها أبداً، ثم يحكم عليها المؤلّف كلّها بأنّها "غير جائزة" إلا ثلاثة أنواع من الولاية استثناها دون مبرر معقول كذلك، ألا وهي: ولاية المرأة على مالها، وعمل

---

(40) أنور، حافظ. "ولاية المرأة في الفقه الإسلامي" (الماجستير، جامعة الإمام سعود الإسلاميّة، نشر دار البلنسيّة، 1999)، ص107.

(41) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، رقم 7099.

(42) راجع محمد الغزالي، فقد فسر الحديث الشريف في سياق كون النبيّ ﷺ يتحدث حول امرأة محدّدة، كانت تحارب المسلمين في ذلك الوقت (وهي ابنة كسرى التي حكمت بلاد فارس بعد موت والدها): الغزالي (السقا)، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، الطبعة الحادية عشرة (القاهرة: دار الشروق، 1996). وقدمت فاطمة المرنيسي دراسة أكثر تفصيلاً حول السياق السياسي لرواية هذا الحديث الشريف وعلاقته بالراوي (أبو بكرة)، والذي ذكر في الحديث في وقت معركة الجمل وقصد به عائشة رضي الله عنها، والذي قبله الرواة رغم أنه قد وقع عليه حد القذف أيام عمر: Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991). وتمثل آراء الغزالي وميرنيسي مقاربة "حداثية" ومقاربة "ما بعد حداثية"، بالترتيب.

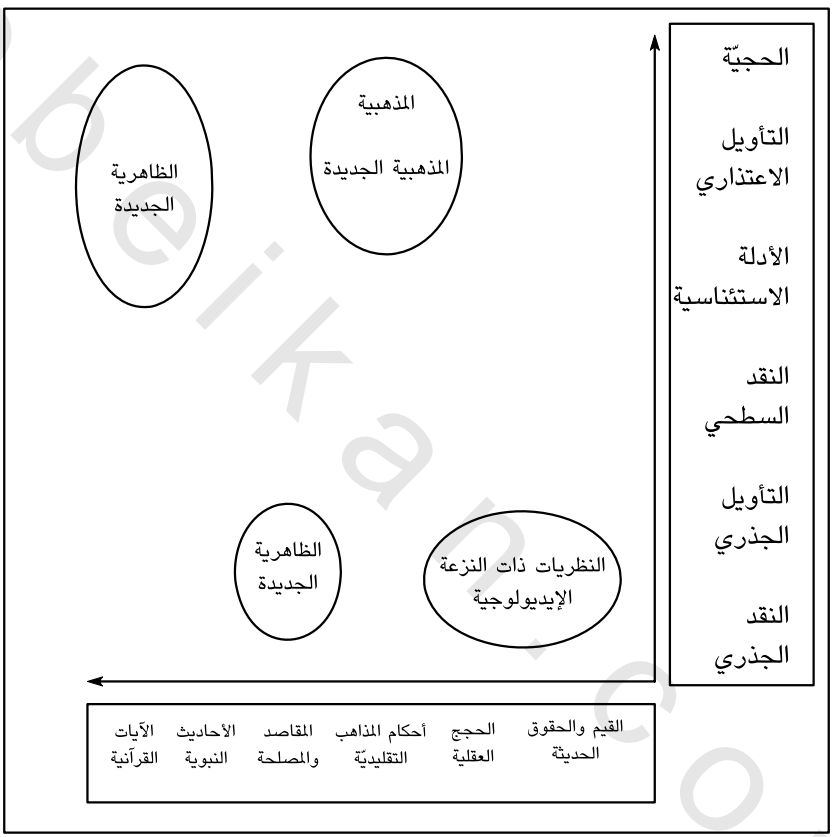
النساء في أعمال تعليميّة وطبّيّة محدّدة تخص النساء، وإمامة المرأة للنساء في الصلاة! أما كلّ ما يمكن أن تتقلّده المرأة من عمل سوى ذلك في المجالات الاجتماعيّة، أو القانونيّة، أو السياسيّة، أو القضائيّة، أو الإعلاميّة، أو الاقتصاديّة، أو العسكريّة، أو التعليميّة، فقد حكم عليها بأنّها غير جائزة فيما أطلق عليه "الإسلام". والآراء التي عرضت في تلك الأطروحة المذكورة لها مثيلات كثر، بل إنّ كثيراً من هذه الآراء قد تحول إلى قوانين معمول بها في بعض البلاد. لكن الدراسة المذكورة ومثيلاتها توضّح كيف أنّ المذهبية التقليديّة لا تملك القدرة على تحقيق العدل والمساواة في الواقع المعاصر، ذلك لأنّها تنتقي بعض الروايات والآراء المذهبية معزولة عن كلّ سياق تاريخيّ واجتماعيّ وتطبّقها مباشرة على الواقع المعاصر!

**المذهبية التقليديّة الجديدة**

المذهبية الجديدة[43] منفتحة على أكثر من مذهب من المذاهب التقليدية المعروفة حين تكون أحكامه صحيحة في نظرها، ولا تقتصر على مذهب واحد. وهناك درجات متعدّدة لهذا الانفتاح، أعلاها هو الانفتاح لكلّ المذاهب التي سردناها من قبل، المعروفة منها والمندرسة، وكذلك آراء كل الصّحابة والعلماء الذين ظهروا قبل نشوء المذاهب. ثمّ إن هناك درجة أقلّ من الانفتاح تظهر في قبول الآراء، إمّا ضمن دائرة المذاهب السنّيّة الأربعة فقط (وأحياناً بالإضافة إلى الإباضيّة)، أو ضمن دائرة المذاهب الشيعيّة فقط. والسبب في إصرار التقليديّة الجديدة على اختيار مذهب واحد، بدلاً من إنشاء مذهب جديد، خاصة في المسائل الجديدة، هو إصرار أتباع هذا التيار على

(43) استخدم إبراهيم موسى مصطلح "التقليدية الجديدة" في: Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (fall/winter) (2002)، وفي أماكن أخرى، بدون تفريق محدد بين التقليدية والتقليدية الجديدة. يقول إنّه: "حينما يبدأ التقليدي بفهم أكبر للتحدي الغربيّ فإنّه يصبح "تقليديّا جديداً". انظر كذلك: Muslih, *A Project of Islamic Revivalism* (Leiden: University of Leiden, 2006).

التمسّك بالإجماع الذي هو أحد أصول المصادر عندهم. وبالرّغم من الفروق الكثيرة حول تعريف الإجماع، كما بيّنّا سابقاً، فإنّ من يصرّون على التمسّك به يرون أنّ اختيار رأي ما يجب أن يدعمه مذهب واحد على الأقلّ، لا أن يكون رأياً لم يقل به أحد من قبل[44]. وجدير بالذكر أنّ الإجماع بالنسبة لمذاهب الشيعة والإباضيّة هو إجماع خاص بمذهبهم وحدهم دون غيرهم[45].




**الشكل 5-10: التوجّهات التقليديّة من حيث التيارات المساهمة فيها**

(44) مثلاً:

M. B. Arifin, "The Principles of and Takhsis in Islamic Jurisprudence" (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1988), Mir Mohammad Sadeghi, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study" (Ph.D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1986).

(45) A. K. Ennami, "Studies in Ibadism (Al-Ibadiyah)" (Ph.D. diss, University of

وتتفاوت المعايير التي تتبنّاها المذهبية الجديدة لاختيار ذلك "الرأي الراجح" بين المذاهب. أحد هذه المعايير هو "صحّة" الدليل الذي تبنّاه مذهب ما، وهو ما يقرر بناء على مراجعةٍ معاصرةٍ للسند، أي سلسلة الرّواة، مثلاً كما خرّجها الشيخ الألباني أو غيره من المحدِّثين المعاصرين[46]. وهناك معيار آخر شائع يشبه فيما يشبه "غالبيّة الأصوات" ممّن يدعمون الرأي الذي وقع عليه الاختيار، أي أن يظهر للباحث أنّ أغلب المذاهب السائدة اليوم تؤيّد هذا الرأي أو ذاك، فيعتمده لأنه "رأي الجمهور"[47]. كما أنّ هناك معياراً ثالثاً أقل شيوعاً في المدرسة المذهبية التقليدية -رغم وجاهته- يتم به اختيار رأي مذهبي محدّد دون غيره، ألا وهو مصلحة الناس[48]، أو مقصود الشريعة[49]. وعند هذه النقطة -في رأيي- تتلاقى التقليديّة المذهبية الجديدة مع الإصلاحيّة الحداثيّة (راجع تقاطع الدوائر في الشكل 5-9). فالإصلاحيّة الحداثيّة ترجع إلى القرآن الكريم والأحاديث النبويّة على أنّها وحدها النصوص الإسلاميّة المعتمدة شرعاً[50]، وإن كان يجب فهمها غالباً -عندهم- من خلال الرجوع إلى آراء العلماء في أحد المذاهب التقليديّة، وهو ما سنتناوله بالشرح في المقطع التالي.

ويبدو لي أنّ هذه المذهبية التقليديّة الجديدة هي التيار السائد حالياً في

---

Cambridge, 1971), R. A. A. Rahim, "Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and ShiPrinciples" (M. Phil. diss, University of St. Andrews, 1991), Shamsuddin, *Al-Ijtihad Wal-Tajdid Fi Al-Fiqh Al-Islami* p.137.

(46) الألباني، محمد ناصر الدين. **وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين** (بنها والكويت: دار العلم ودار السلفية، بدون تاريخ).

(47) مثلاً: خياط، أسامة. **مختلف الحديث**، مرجع سابق، ص271-273، ولاية، أنور. **المرأة**، مرجع سابق، ص50-120.

(48) مثلاً: القرضاوي. **الاجتهاد المعاصر**، مرجع سابق، ص24.

(49) القرضاوي، . **مدخل**، مرجع سابق، ص277.

(50) أبو زهرة. **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص377؛ القرضاوي. **فقه الزكاة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص30، القرضاوي. **مدخل**، مرجع سابق، ص277، زيدان، عبد الكريم. **الوجيز في أصول الفقه**، الطبعة السابعة (بيروت: الرسالة، 1998)، ص411.

المؤسّسات الإسلاميّة التعليميّة، كالجامعات الإسلاميّة والمعاهد والمجامع الفقهيّة التقليديّة في مختلف البلاد. والنهج النمطي في إصدار فتوى، أو البحث في مسألة في تلك الدوائر، يتضمّن مقارنة وصفيّة للآراء المتعلقة بالمسألة من المذاهب الفقهيّة التقليديّة، يتبعه اختيار لواحد منها عن طريق واحد من المعايير التي ذكرناها هنا. فالاجتهاد في هذه الدائرة إذن يقتصر على مجال الفتوى بالكيفية المذكورة، ولا يتناول أصول الفقه أو أصول التشريع، والتي يعتبرها هذا التيار المذهبي التقليديّ من الثوابت والقطعيات[51]. وإذا تذكّرنا الكمّ الهائل من الفتاوى في المسائل الواقعية، وحتى المتخيلة، والذي يتوفّر الآن بسهولة للباحثين في كتب الفقه الموروثة، فإنّه يظهر لنا أنّ بالإمكان دوماً إيجاد رأي ورد في الماضي ينطبق من قريب أو بعيد على المسألة المعاصرة، وإن تباعدت السياقات والظروف بين تلك الآراء القديمة والمسائل المعاصرة قيد البحث[52]. غير أنّه بالنظر إلى أنّ المذهبيين الجدد يقصرون أنفسهم على القياس على الفتاوى التي وردت في عصور سابقة؛ فإن الأسس التي تنبني عليها فتاواهم كثيراً ما تكون غير مناسبة للواقع المعاصر.

مثال ذلك الفتوى التي أصدرها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (EFCR)، حين أفتى بالسماح للأقلّيّات المسلمة في الغرب بشراء البيوت للسكنى عن طريق الرّهن البنكي التقليدي، وذلك من أجل تحقيق مصلحتهم كجاليات. ولكنهم ذكروا في نص الفتوى أنها قد دعّمت بفتوى قديمة من المذهب الحنفي تبيح للمسلم أن يتعامل بالربا في ما أسموه "دار الحرب"[53]. ومفهوما "دار الحرب" و"دار الإسلام" مفهومان قديمان يصفان عالماً مقسّماً بين معسكرين متمايزين متحاربين لا ثالث لهما: المسلمون وغير

(51) الزحيلي، وهبة. **تجديد الفقه الإسلامي، حوارات لقرن جديد** (دمشق: الفكر، 2000)، ص165؛ جمعة، علي. **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم** (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996)، ص64.

(52) للاطلاع على بعض الأمثلة راجع:

A. A. M. al-Marzouqi, "Human Rights in Islamic Law" (Ph.D. diss, University of Exeter, 1990).

(53) ECFR Vol.1, p. 10, June 2002.

المسلمين[54]. وإصدار فتوى معاصرة في أوروبّا تذكر مفهوماً كهذا يضرّ أكثر ممّا ينفع لأسباب عديدة وواضحة، وهو يناقض مبدأ مجلس الفقه الأوروبّي نفسه في السعي إلى ما أسموه الاندماج في المجتمعات الأوروبية. ومثال آخر هو ما جرى من مناقشة في نفس المجلس حول النساء اللاتي يعتنقن الدين الإسلاميّ بينما يكون أزواجهنّ باقين على دينٍ كتابيٍّ غير الإسلام[55]. فقد صرّح عدد من أعضاء المجلس في بحوثهم التي نشرها المجلس بأنّ الزّواج يجب أن يفصم في هذه الحال إذا كان الزوجان في "دار الحرب".

ويمكن أن نضيف هنا مثالاً ثالثاً يظهر من خلاله عمق رسوخ هذا التصنيف الثنائي التبسيطي -أي دار الحرب في مقابل دار الإسلام- في منهج المذهبية التقليديّة الجديدة، وهو أطروحة في الدراسات العليا قدّمت للمعهد العالي للقضاء بالرياض، يناقش فيها الباحث مسألة "اختلاف الدارين، "[56] أي دار الحرب في مقابل دار الإسلام. وقد درست تلك الرسالة الأحكام المتعلّقة بالتعامل بين مجموعتين من الناس، إحداهما تعيش في "دار الإسلام" والأخرى تعيش في "دار الحرب". وقد تبنّى الباحث مبدئياً هذا التقسيم للدور كمسلّمة من المسلّمات، ثم مضى يناقش المفاهيم الأخرى المتعلّقة بذلك، مثل: "الاسترقاق"، والردّة، والعقود بين المسلمين وأهل

---

(54) الماوردي، علي. **الأحكام السلطانية** (القاهرة: المكتبة التوفيقيّة، بدون تاريخ)؛ ابن القيم، شمس الدين. **أحكام أهل الذمّة**، حررها أبو براء وأبو حامد (الرياض: رمادي، 1997)، المجلد 2، ص728؛ استعاد بعض الباحثين من التراث الفقهي في فترة متأخرة مفهوم "دار العهد" كصنف ثالث. ولكن حتى هذا التصنيف الثلاثي لا يغطي التعقيد الحالي في العلاقات الدوليّة. راجع:

N. A. A. al-Yahya, "Ibn Qudamah's Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1992), A. M. Asmal, "Muslims under Non-Muslim Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and Al-Wansharisi" (Ph.D. diss, University of Manchester, 1998).

(55) المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المراجعة العلميّة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، المجلد 2، إصدار كانون الثاني/يناير 2003.

(56) فطاني، إسماعيل. **اختلاف الدارين**، ط2 (القاهرة: دار السلام، 1998).

الذمّة. ولم يقصر الباحث نفسه على مذهبه الحنبليّ، بل توسع واختار من الآراء المعتمدة في المذاهب السنّيّة التقليديّة بناء على "رأي الأغلبيّة"، كما شرحنا آنفاً. غير أنّ قصر مجال البحث على المذاهب الفقهيّة التقليديّة، رغم الفروق التاريخيّة الواضحة والاختلاف الجوهري في الظروف السياسية بين عصر وعصر، عطّل قدرة الباحث عن الوصول إلى نظرة معاصرة واقعيّة، وأدى إلى نتائج فقهية تنتمي إلى الماضي لا إلى الواقع المعيش.

ومفهوم الإجماع، حسب تطبيق هذه المدرسة، يمنع فقهاءهم المعاصرين من التعامل مباشرة مع النصوص الإسلاميّة الأصليّة، ويجعل الكتاب والسنّة من الناحية العمليّة وكأنها "أدلّة للاستئناس" لا حججاً أصلية، كما ينبغي. ويسهم هذا في عدم المرونة في الفقه الإسلاميّ في التعامل مع الظروف والقضايا الجديدة، خاصة في المجتمعات ذات الغالبيات غير المسلمة.

فمثلاً: كلّ المذاهب التقليديّة لا تسمح للمسلمات بإجراء عقود نكاحهنّ أو صيغة الإيجاب والقبول بأنفسهنّ (اللهمّ إلّا ما يوجد في المذهب الحنفيّ من استثناء للأرامل والمطلّقات). فلا يصح العقد للفتاة بحسب المذاهب التقليديّة إلا أن توكّل أحد محارمها[57]، وهذا يتوافق مع التقليد العربيّ القديم الجديد الذي يحمي الفتاة من أن "تُنسب إلى الوقاحة،"[58] وهو ما لا ينطبق على الأعراف الغربية مثلاً! والرأي الفقهي الذي يتبنّى هذا التقليد يقوم على حديث شريف نصّه: "أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل، باطل، باطل"[59]. وهذا الحديث، بالإضافة إلى أنّ حول صحّته خلافاً في المصادر

(57) انظر مثلاً: الجصّاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**، تحرير محمد الصادق قمهوي (بيروت: دار إحياء التراث، 1984)، المجلد 2، ص101، ابن نجيم، زين الدين. **البحر الرائق**، ط2 (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، المجلد 3، ص117.

(58) المرغيناني. **الهداية شرح بداية المبتدئ**، مرجع سابق، المجلد 1، ص196؛ ابن عابدين. **حاشية ردّ المحتار**، مرجع سابق، المجلد 3، ص55؛ السيواسي. **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، المجلد 3، ص258.

(59) راجع، أبو داود والترمذي وابن ماجه. **فصول الزواج**.

التاريخيّة[60]، فإنّ هناك عدداً من الآيات القرآنيّة تعارض معناه الظاهري بوضوح، وتقرّر مبدأ المساواة من حيث ما يمكن أن نطلق عليه اليوم "الأهليّة القانونيّة،"[61] وهو مبدأ وحقٌّ مهم من الحقوق القانونية المعاصرة. ولكن المذهبية التقليديّة الجديدة لا تخرق الإجماع حول هذا الحكم، ولهذا فهي تبحث عن مسوّغات اعتذاريّة لوضع هذه القيود على الأهليّة القانونيّة لكلّ مسلمة، بالرّغم من مناقضة تلك الفتوى لعدد من النصوص، وإمكانية ربطها بالعرف[62].

**الظاهريّة الجديدة**

الظاهريّة الجديدة[63] هي توجّه آخر من التقليديّة يسمّى باسم المذهب الظاهري، وهو مذهب مُندَرس[64]. والظاهريّة الجديدة ليست ظاهرة سنّيّة فحسب، بل هي ظاهرة شيعيّة كذلك. فقد كان في العصور الوسطى مجموعة شيعيّة، تسمّى المدرسة الأخباريّة، لا تقتصر على إنكار استنباط الأحكام بالقياس بل أنكرت كلّ أنواع الاجتهاد[65]. غير أنّ أثر الأخباريّين على التفكير الشيعيّ تضاءل كثيراً منذ حركة الإصلاح التي قام بها الإمام البهبهاني في أواخر القرن الثامن عشر[66].

---

(60) انظر مثلاً: ابن عابدين، محمد أمين. **الحاشية** (بيروت: دار الفكر، 2000)، المجلد 3، ص55.

(61) انظر مثلاً القرآن الكريم (سورة البقرة، آية 234): ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البَقَرَة: 234].

(62) انظر مثلاً: خياط، أسامة. "مختلف الحديث" (الماجستير، جامعة أم القرى، نشرته دار الفضيلة، 2000)، ص271-273.

(63) صاغ هذا المصطلح الشيخ يوسف القرضاوي (ونقلته من محاورة شفهيّة، لندن، المملكة المتحدة، 2 آذار/مارس، في أثناء الندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة).

(64) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، المجلد 2، ص229.

(65) Robert Gleave, "Introduction," in *Islamic Law: Theory and Practice*, ed. R. Gleave and E. Kermeli (London: I.B. Tauris, 1997).

(66) شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص32. راجع أيضاً: الكلّيني، محمد. **أصول الكافي**، تحرير علي أكبر الغفاري (طهران: دار المنشورات الإسلاميّة، بدون تاريخ)، المجلد 1، ص59-62.

ولكن الفرق بين المذهب الظاهريّ القديم (كما يظهر مثلاً عند الإمام ابن حزم) والمذهب الظاهريّ الجديد، هو أنّ الظاهريّين القدماء كانوا منفتحين على مجموعة ضخمة من الأحاديث الشريفة (كما يظهر بوضوح في كتاب **المحلّى** لابن حزم)[67]. بينما الظاهرية الجديدة تعتمد في غالب الأحيان على مجموعات الحديث كما اعتمدها مذهب ما (كاعتماد الحركة الوهّابيّة على الأحاديث التي صحت في المذهب الحنبليّ، واعتماد الشيعة التقليديين على مجموعاتهم من الحديث دون غيرها). وكذلك فإنّ المذهب الظاهريّ القديم كان يتبنّى الاستصحاب كمصدر من مصادر التشريع (بعد القرآن والسنة)، وهو مصدر يتضمّن مقداراً من المقاصديّة في منهج التفكير، كما سيتضّح في الفصل التالي. ولكن الظاهريّين الجدد يقفون موقفاً معارضاً بشدة لفكرة أن تكون المقاصد مصدراً معتبراً للاجتهاد ذا حجية أو حتى أثر في الأحكام الشرعية. بل إنّ الظاهريّين الجدد ينتقدون بشدّة نظريّة المقاصد نفسها، معتبرين إياها "أفكاراً علمانيّة،"[68] ومن الملفت للنظر أنّ هذا هو نفس النقد لنظريّة المقاصد، وبنفس العبارات، عند بعض ما بعد الحداثيّين، كما سيأتي[69].

ومن المبادئ والأصول التي تتكرّر في توجّهات الظاهريّين الجدد مبدأ سدّ الذرائع، وهو ما يوظف سياسياً أحياناً خاصّة في المجالات المتّصلة بالنساء. فباسم سدّ الذرائع يمنع النساء من قيادة السيارات، والسفر دون "محرم"، والعمل في محطّات الإذاعة والتلفاز، والتمثيل النيابي، وحتى "السير في وسط الطريق"، على حد زعم بعضهم[70]. وننقل فيما يلي مثالاً

---

(67) ابن حزم. **المحلّى**، مرجع سابق.

(68) الطعان، أحمد إدريس. **المقاصد والمناورة العلميّة**، منتدى التوحيد، 2005 [رجعنا إليه بتاريخ 10 آذار/مارس، 2007]. متاح في موقع http://www.ettwhed.com/vb/showthread.php?t=2456؛ مفتي، محمد علي. **نقد الجذور الفكريّة للديموقراطيّة الغربيّة** (الرياض: المنتدى الإسلامي ومجلة البيان، 2002)، ص167-190.

(69) Mohamed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ed. Robert D. Lee, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994) p. 221.

(70) مثلاً: عبد الرحيم، وجنات. **قاعدة الذرائع**، ط1 (جدّة: دار المجتمع، 2000)، ص608، 622، 632، 650.

طريفاً يوضح خطأ بعضهم في تطبيق مبدأ سدّ الذريعة[71].

[سؤال]: أرجو توضيح حكم قيادة المرأة للسيارة، وما رأيكم بالقول إن قيادة المرأة للسيارة أخف ضرراً من ركوبها مع السائق الأجنبي؟

- الجواب على هذا السؤال ينبني على... أن ما أفضى إلى محرّم فهو محرّم... فإن قيادة المرأة للسيارة تتضمن مفاسد كبيرة. فمن مفاسد هذا: نزع الحجاب، لأن قيادة السيارة سيكون بها كشف الوجه الذي هو محل الفتنة، ومحط أنظار الرجال،... وربما يقول قائل: إنه يمكن أن تقود المرأة السيارة بدون هذا الحجاب بأن تتلثم المرأة وتلبس في عينيها نظارتين سوداوين، والجواب عن ذلك أن يقال هذا خلاف الواقع من عاشقات قيادة السيارات... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة نزع الحياء منها... ومن مفاسدها أنها سبب لكثرة خروج المرأة من البيت... ومن مفاسدها أن المرأة تكون طليقة تذهب إلى ما شاءت ومتى شاءت وحيث شاءت إلى ما شاءت من أي غرض تريده لأنها وحدها في سيارتها متى شاءت في أي ساعة من ليل أو نهار، وربما تبقى إلى ساعة متأخرة من الليل... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة أنها سبب لتمرد المرأة على أهلها وزوجها فلأدنى سبب يثيرها في البيت تخرج منه وتذهب بسيارتها إلى حيث ترى أنها تروّح عن نفسها فيه .. ومن مفاسدها أنها سبب للفتنة في مواقع عديدة، مثال ذلك الوقوف عند إشارات الطريق، وفي الوقوف عند محطات البنزين... وفي وقوفها عند خلل يقع في السيارة أثناء الطريق فتحتاج المرأة إلى إسعافها، فماذا يكون حالها حينئذ؟ ربما تصادف رجلاً سافلاً يساومها على عرضها في تخليصها من محنتها... ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة ازدحام السيارات في الشوارع، أو حرمان بعض الشباب من قيادة السيارات، وهم أحق بذلك من المرأة وأجدر. ومن مفاسد قيادة المرأة للسيارة كثرة الحوادث، لأن المرأة بطبيعتها أقل من الرجل حزماً وأقصر نظراً وأعجز قدرة ...

---

(71) الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية،
http://www.albaidha.net/vb/showthread.php?t=17508

وسوف نفصل في الفصل التالي إن شاء الله القول في طريقة المالكيّة في الموازنة بين سد الذرائع وفتح الذرائع، وهي في رأيي طريقة لم يجرِ الاستفادة منها كما ينبغي في النظريات والتطبيقات المعاصرة في الفقه الإسلاميّ بما فيها المثال المذكور أعلاه.

**النظريات ذات النزعة الإيديولوجيّة**

إنّ التيار التقليديّ المعاصر يتقاطع مع مفكّكي ما بعد الحداثة في نقد العقلانيّة الحداثية ذات التناقضات الداخليّة، ونقد كل القيم المعاصرة المتهمة بالانحياز للمركزيّة الأوروبّيّة، كما سيأتي. وقد يكون هذا هو السبب وراء تصنيف الدكتور فضل الرحمن لأتباع هذا التيار التقليديّ الإيدولوجي بأنّهم "الأصوليّون الما بعد حداثيّين"[72]. وهذا التيار التقليديّ ذو النزعة الإيديولوجية يعرف نفسه وحججه كلها فقط عن طريق مناهضة الغرب بكل ما فيه، خاصّة مبادئ الديموقراطيّة والأنظمة الديموقراطيّة، والتي توصف كلها بأنّها "تتعارض بشكل جذريّ مع النظام الإسلاميّ"[73]. والحجّة الرئيسة لهذا التوجّه هي أنّ "الحاكميّة والتشريع والسيادة" هي من حقّ الله تعالى وحده، ولا يجوز أن تعطى للبشر ضمن أي عقد اجتماعي أو حقّ مكتسب. ويضيف القائلون بهذا عدداً من الحجج المساندة التي تفيد في الاستهلاك الشعبي لأفكارهم التبسيطية، وهي تدور حول نتائج ومآلات الديموقراطيّة في رأيهم، مثل حديثهم عما أطلقوا عليه: "حرّيّة الكفر في الغرب... والفوضى الجنسيّة... وانعدام الأخلاق... والرّبا... والاحتكار... والسياسات الظالمة التي تكيل بمكيالين... والعلمانيّة"[74]، إلى آخره من "المآلات" المزعومة للديموقراطية.

فالقضيّة التي يدعو لها هذا التيار ويعرف نفسه من خلالها هي أساساً

(72) أحمد. **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص160.
(73) الشريف. **حقيقة الديموقراطيّة**، مرجع سابق، ص20.
(74) المرجع السابق، ص28-48.

وقبل كل شيء معاداة الغرب[75]، كما لاحظ الدكتور فضل الرّحمن. ولهذا فإنّ عدداً من السياسيين المستبدّين في الشرق والغرب يؤيّدون هذا التيار، كلّ لمصلحته الخاصّة. وإنني أؤيّد الدكتور عبد الله النعيم في قوله: "إنّ الإسلام، مثله مثل أيّ تراث ديني، يمكن استخدامه لتأييد حقوق الإنسان، والديموقراطيّة، واحترام الشعوب بعضها لبعض، كما يمكن استخدامه للاضطهاد، والاستبداد، والعنف... ليس هناك "صدام للحضارات" جذري لا مفرّ منه، فالأمر يعتمد تمام الاعتماد على الاختيارات التي نختارها نحن، سواء كنّا مسلمين أم غير مسلمين"[76].

وسوف يتناول المبحث التالي بالتحليل التوجّهات المختلفة التي يتكوّن من مجموعها ما أطلقنا عليه "الحداثة الإسلاميّة" بحسب تصنيف بحثنا هذا.

## 4-5 الحداثة الإسلاميّة

مصطلحا "الحداثة الإسلاميّة" و"الحداثيون الإسلاميّون" قد استخدما في الفترة الأخيرة من قبَل عدد من الباحثين. فمثلاً، استخدم تشارلز كيرزمان في كتابه عن "الحداثة الإسلاميّة" هذا المصطلح ليصف حركة ظهرت في أوائل القرن العشرين "تسعى للتوفيق بين الإسلام وقيم الحداثة" قيم مثل: النظام الدستوريّ، والإحياء الثقافيّ، والدولة الوطنيّة، وحريّة المعتقد الدينيّ، وحرية البحث العلميّ، والتعليم الحديث، وحقوق المرأة، وما إلى ذلك من قيم"[77]. واستخدم إبراهيم موسى هذا المصطلح ليصف مجموعة من العلماء المسلمين "تأثروا تمام التأثر بكل من مُثُل الحداثة وحقيقتها" و"آمنوا تماماً بأنّ الفكر الإسلاميّ كما تجسّد في القرون الوسطى هو مرن بما يكفي ليؤازر التجديد ويتكيّف مع التغيير بما يتوازى مع تغيّر الزمان والمكان"[78]. بينما

---

(75) أحمد. **ما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص160.

(76) Abdullah An-Naim "Islam and Human Rights," *Tikkun* 18, no. 1 (2003): p.48.

(77) Charles Kurzman, ed, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002) p.4.

(78) Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), p. 118.

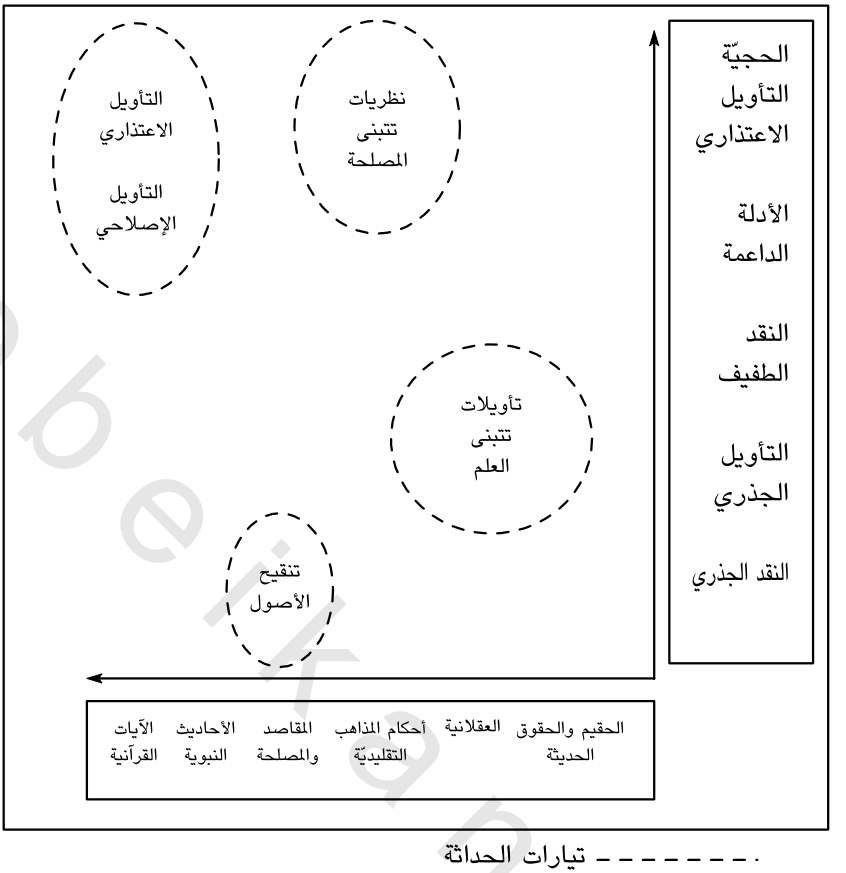
استخدم ضياء الدين سردار العبارة ليصف مجموعة من المصلحين ظهروا في أوائل القرن العشرين "يبذلون جهداً واضحاً للقيام بالاجتهاد من أجل تجديد الإسلام ضمن سياق أساليب التفكير الغربيّة والنظام الاجتماعيّ الغربيّ، وخاصّة في تبنّيهم للمصالح"[79]. بينما يذكر نيل روبنسون كيف أنّ الحداثيّين "ينادون بالقيام باجتهاد جديد لا يضع في حسبانه المذاهب التقليديّة"[80].

ومع أنّني أتفق مع التعريفات المذكورة مبدئياً، فلا أرى سبباً لقصر هذه الحركة على علماء ومصلحي أوائل أو أواسط القرن العشرين، فالحقيقة أنّ انتشار التوجّهات الحداثيّة الإسلامية، كما نبيّن بعد قليل، يطّرد اليوم سواء في المعاهد العلميّة الإسلاميّة أو الغربيّة. كما إنّني سأعرض للحداثة هنا من خلال نظريّاتها وتياراتها لا من خلال علماء محدّدين. فالأمثلة التي نسوقها إذن يقصد بها توضيح معنى الحداثة الإسلامية، لا تصنيف العلماء المذكورين بوصفهم "حداثيّين". فالعلماء -كما تكرر ذكره- كثيراً ما ينتقلون بين المناهج المختلفة في مقارباتهم بناء على القضايا التي يتناولونها، وبناء على تطوّر تفكيرهم خلال مراحل حياتهم.

وسأتناول مقاربات الحداثة الإسلاميّة إلى الفقه الإسلاميّ من خلال عدد من الروافد والتيارات، ألا وهي: التأويل الإصلاحيّ، والتأويل الاعتذاريّ، والتأويل ذو النزعة التحاوريّة، والنظريات التي تتبنّى المصالح، وإعادة صياغة الأصول. فهذه الروافد تعاملت مع المصادر التشريعيّة بطرق متعدّدة، ونحن نسوق فيما يلي الخطوط العامّة لهذه الطرق، كما يجد القارئ في الشكل 5-11 ملخّصاً لها.

(79) Sohail Inayatullah and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003) pp.27,70,82.

(80) Neal Robinson, *Islam, a Concise Introduction* (Richmond: Curzon Press, 1999) p.161.




**الشكل 5-11: توجّهات الحداثة من حيث الروافد المساهمة فيها**

هناك شخصيّتان رائدتان أثرتا في الحداثة الإسلاميّة بمختلف روافدها، ألا وهما: الشيخ محمّد عبده (1849-1905م)، وهو مفتي الديار المصرية في زمانه، والذي تأثر بدراساته الإسلاميّة والفرنسيّة جميعاً، والدكتور محمّد إقبال (1877-1938م)، وكان شاعراً وحقوقيّاً وفيلسوفاً هنديّاً، تلقّى تعليمه في انجلترا وألمانيا، بالإضافة إلى تعليمه الإسلامي الهندي التقليدي. وكلاً من هذين العالمين، من طرفي العالم الإسلاميّ، حاول أن يجد نوعاً من التكامل في منهجه بين الثوابت الإسلاميّة والثقافة الغربيّة، وذلك في سعيهما للإصلاح الإسلاميّ. وكانت فكرة إعادة التفسير للإسلام وللمعارف الإسلاميّة الموروثة فكرة مشتركة بين هذين العلمين. فقد ميّز إقبال من ناحية بين المبادئ العامّة

في القرآن الكريم، وتفسير تلك المبادئ وما يدخل عليها من نسبيّة في الحياة العمليّة من ناحية أخرى[81]. وأكمل محمّد عبده جزءاً من تفسيره الجديد للقرآن بناه على فهمه الخاصّ المباشر للغة القرآن العربيّة، ودون أن يقتبس من أيّ من مصادر ومدارس التفسير المعروفة، وكان هذا شيئاً غير معهود في تاريخ علوم القرآن[82]. ومع أنّ محمّد عبده لم يذكر ذكراً مباشراً أيّ تأثير عليه للنظريّات التشريعية الفرنسيّة وعلى طريقته في فهم الفقه والتشريع الإسلامي، إلا إنّ بإمكان الباحث أن يدرك العلاقة بين منهج التأويل عند محمّد عبده والمدرسة الفرنسيّة "التفسيرية"، والتي كانت قوية الحضور في الأوساط الفرنسية وقت دراسة محمّد عبده للقانون في فرنسا في القرن التاسع عشر. وقد كتب محمّد عبده في سيرته الذّاتيّة أنّه قبل أن يسافر إلى فرنسا كان قد أتقن اللغة الفرنسيّة: "حتّى يتمكّن من دراسة القانون الفرنسي مباشرة ومن مصادره"[83]. وكان شرّاح القانون الفرنسيّون من المدرسة "التفسيرية" في ذلك الوقت مولعين "بإعادة تفسير" القانون الفرنسيّ على شكل "كليات تشريعية عامة" بصرف النظر عن موضع البنود التي تدل على هذه الكليات ضمن مجموعات القوانين[84]. و"إعادة التفسير بحثاً عن الكليات" يلخص نفس منهج الشيخ محمّد عبده الذي تبنّاه في تفسيره، كما يظهر من ملاحظاته حول تفسيره للقرآن الكريم[85].

ثمّ جاء الشيخ رشيد رضا تلميذ الإمام محمّد عبده، فأكمل مهمة أستاذه في إعادة التفسير بغرض الإصلاح الإسلامي، ونشر ذلك في تفسير للقرآن

---

(81) Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh (Lahore: 1986) lecture 2.

(82) Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966) p.108.

(83) عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1993).

(84) Francois Geny, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, trans. Louisiana State Law Institute, 2nd ed, vol. 1 (1954) vol.2, p.190.

(85) عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1996).

الكريم سمّاه **المنار**[86]، والذي أصبح اليوم مرجعاً رئيسيّاً في الدراسات القرآنيّة الحديثة، مع أنّ رشيد رضا توفّي قبل أن يكمله.

ثم جاء تلميذ آخر لمحمّد عبده، وهو الشيخ الطاهر بن عاشور، شيخ جامع الزيتونة في زمانه، فكتب تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم، سمّاه **التحرير والتنوير**، وكتب في مقدّمته أنّه يؤمن بالتفسير "وفقاً للمعاني التي يستمّدها المرء مباشرة من لغة القرآن الكريم"[87]. فهؤلاء المفسّرون الرّواد مهّدوا الطريق لظهور مناهج جديدة وطرق جديدة في الفهم والتفسير والتأويل للنص القرآني، كلها ساهمت في الروافد الإصلاحيّة المعاصرة[88].

وكان تأويل محمّد عبده يهدف إلى إثبات أنّ الإسلام "متوافق" مع "العلم" ومع "العقل"[89]. ويذكّرنا هذا بالجدل القديم في الفلسفة الإسلاميّة حول مسألة "تعارض العقل والنقل" كما مر معنا سابقاً. غير أنّ ما سمّاه محمّد عبده "علماً" كان في الحقيقة الفيزياء التجريبيّة وعلم الأحياء التجريبيّ والمنهجية التجريبية المادية كما عرفتها البشرية في نهايات القرن التاسع عشر، ممّا ساق محمّد عبده إلى البحث عن تفسيرات محسوسة ولو بعيدة لكلّ الأمور الغيبيّة المذكورة في كتاب الله تعالى، عن طريق مفاهيم استمدّها ممّا كان سائداً من النظريات في القرن التاسع عشر. ظهر ذلك مثلاً في تفسيره للشجرة وآدم وحوّاء، وعمل الملائكة، وأثر الحسد، إلى آخره. ولعلّ محمّد عبده رحمه الله كان قد وقع تحت تأثير نظريّات داروين التي كان لها شعبيّة طاغية في ذلك الوقت، حين فسّر الآيات التي وصفت قصّة آدم وحواء على أنّها قصّة مجازيّة يذكرها القرآن الكريم لا على أنّها حقيقة علميّة، وإنّما على أنّها مجرّد درس ومثال للبشر[90]. ثم فسّر الشجرة التي أكل منها آدم وحوّاء

---

(86) Kerr, *Islamic Reform* p188.

(87) عاشور، التحرير. **التحرير والتنوير**، (تونس: دار سحنون، 1997).

(88) Nafi, Basheer. "Tahir Ibn Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir." *Journal of Quranic Studies* 7, no. 1 (2005)

(89) عبده. **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، المجلد 4، ص143.

(90) المرجع السابق، المجلد 1، ص187.

على أنّها مجاز يقصد به "الشر والمعصية" التي يقع فيها ابن آدم لا على أنها شجرة حقيقية[91]. وفسر الملائكة، والذين نسب إليهم القرآن أعمالاً معيّنة، على أنّهم مجرّد قوى الطبيعة المحسوسة التي لا تدركها العين المجردة[92]. وفسّر قضية الحسد على أنّها الخطط الشرّيرة التي يحيكها الحاسد لإيقاع الضرر بمن يحسده[93]، لا على أنّ للحسد ماهية أو أثراً روحياً أو غيبيّاً، ذلك لأنّه نفى الأثر الغيبيّ للتصرفات البشرية بشكل عام واعتبره غير "علميّ".

ويذكّرني تأييد الشيخ محمّد عبده لـ"المنطق التجريبيّ"[94] كما ورد في تفسيره الجديد للقرآن الكريم، بتأييد الإمام أبي حامد الغزاليّ لمنطق أرسطو الاستنباطيّ من خلال تفسير جديد كذلك لبعض آيات القرآن الكريم، حاول أن يثبت فيها مبادئ المنطق الاستنباطي الأساسيّة من منطق الآيات نفسها والأحكام الشرعية المعروفة المترتبة عليها، مثل كلامه عن علاقات: التضمن، والمطابقة، واللزوم، والفصل، والشرط، والمساواة، والعليّة المنطقية[95]. وقد يكون كلّ من التفسيرين (تفسير المنطق التجريبيّ وتفسير المنطق الاستنباطيّ) سائغين من الناحية اللغوية البحتة، ولكنّ هذا لا يعني أنّ القرآن الكريم قصد أيّاً من التفسيرين بالتحديد وتبنّى هذا النظام المنطقيّ أو ذاك. فالعلم الطبيعي ونظرية المنطق منتجان "بشريّان" ويبقيان كلاهما عرضة للتغيير المستمر بلا ريب، وهذا يرجعنا إلى "الطبيعة الإدراكيّة" للتفكير البشريّ كله، كما شرحناها في الفصل الثاني.

ومن ناحية أخرى، فإنّ العلم المعاصر الآن يقول إنّه لا يملك الأدلّة لا لإثبات ولا لنقض الفرضيّات الغيبيّة الماورائية، مثل قضية الملائكة، أو التأثير الروحي لنظرة الحاسد، وما إلى ذلك. والواقع أنّ آخر أبحاث العصر، والتي

---

(91) المرجع السابق، المجلد 4، ص145.
(92) المرجع السابق، المجلد 4، ص143.
(93) المرجع السابق، المجلد 5، ص546.
(94) المرجع السابق، المجلد 2، ص445.
(95) الغزالي، أبو حامد. **القسطاس المستقيم** (بيروت: كاثوليك بابلشينغ هاوس، 1959)، والمستصفي ج1، ص71.

تتبناها المدرسة الروحية الجديدة (أو "العصر الجديد")، تشير إلى آثار إيجابية وسلبية مَقيسة لما يطلق عليه "الطاقة"، وهي تنتقل وتؤثر خارج نطاق الحواس الخمس التقليدية، بل وتدعم هذه الأبحاث الجديدة فرضيّاتها بـ "علم" تصوير الطاقة وهو قادر على تصوير تلك الطاقات والهالات الغامضة بأجهزة ذات حساسية شديدة[96].

## التفسير الإصلاحيّ

والذي أعنيه بهذا العنوان هو حركة جديدة في التفسير، تعرف تحت مسمى "مدرسة التفسير الموضوعي"، أو "مدرسة التفسير المحوري" بحسب تعبير فضل الرّحمن[97]. وكان من أوائل من أسهموا في هذا التوجّه: الإمام محمّد عبده، والإمام الطبطبائي، والإمام ابن عاشور، والإمام الصدر. وتقرأ هذه المدرسة القرآن الكريم كوحدة كاملة، وتستخلص من خلال نظرة شاملة كلية الخطوط العامّة للقرآن في سوره أو في مجموعات من آياته. وقد كانت مدارس التفسير التقليديّة تسلّط كلّ التركيز على تفسير كلمات مفردة أو آيات مفردة بعينها، ونادراً ما كان المفسرون ينظرون في مجموعة من الآيات أو السور في سياق ما. ثمّ جاء محمّد عبده والطاهر بن عاشور فأكّدا في مقدّمتَي تفسيريهما على أهمّيّة التفسير الموضوعيّ، وأشارا إلى روابط جديدة بين قصص القرآن الكريم بعضها مع بعض، وبين فقرات محدّدة من القرآن وفقرات أخرى في سياقات مختلفة. ولكنّ لم يقم أيّ من العالمين الرائدين بإفراد هذا الموضوع بالتأليف. وإنّما قام بذلك من بعدهما آية الله الصدر، إذ ألقى سلسلة من المحاضرات المهمّة في النجف بالعراق حول هذا المنهج، منهج التفسير الموضوعي، وطبّقه ليبيّن كيف أنّ القرآن الكريم عرض لموضوع التاريخ بشكل عام وكيف عرض لبناء المجتمع المثاليّ[98]. ثمّ جاء من بعده الشيخ محمّد

---

(96) انظر مثلاً: Shakti Gawain, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California: New World Library, 1989) p.155.

(97) Fazlur Rahman. "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives." *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970), p.229.

(98) نشر هذا تحت عناوين عديدة. انظر مثلاً: الصدر، آية الله محمد باقر. "السنن =

الغزالي، والدكتور حسن الترابي، والدكتور فضل الرّحمن، والشيخ عبد الله دراز، والأستاذ سيد قطب، والدكتور فتحي عثمان، والدكتور التيجاني حامد، فطرح كلّ منهم تفسيرات موضوعية جديدة بنوها على هذا المنهج الجديد[99].

ثم دعا الدكتور طه العلواني إلى قراءة جديدة للقرآن الكريم والسنّة النبويّة بشكل: "يقرّ بأنّ قدرات الناس العقليّة، وثقافاتهم، وخبراتهم، وعلومهم، تصوغ تماماً ما يفهمونه من القرآن والسنّة"[100]. وسلّط الدكتور عبد الكريم سروش الضوء على مزايا التفسير المعاصر للقرآن الكريم للإمام الطبطبائي باستخدام لغة القرآن نفسه، في "دائرة تأويليّة" لا تركّز على معاني الكلمات، وإنّما على وظيفة الكلمات، على حد تعبيره[101]. وبناء على تلك "الوظائف" تابع سوروش طرحه بأن اقترح التفريق بين الآيات التي هي "مرتبطة بالبيئة الثقافيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة" والآيات التي ليست كذلك[102]. وانتقد الدكتور فضل الرحمن التفكير الإسلاميّ في القرون الوسطى لأنّه لم ينتج في رأيه "عملاً واحداً في الأخلاق مبنيّاً مباشرة على القرآن الكريم، مع وجود كتب عديدة في الأخلاق الإسلامية بنيت أساساً على الفلسفة اليونانيّة"[103]. وتابع أنّ هناك ضرورة لكتابة تفسير جديد للقرآن الكريم مبنيّ على علم جديد للأخلاق، وذلك تمهيداً لإعادة صياغة تشريع إسلاميّ قابل للتحقيق[104]،

---

= التاريخيّة في القرآن"، في **الإمام الصدر: الأعمال الكاملة** (بيروت: دار التعارف، 1990)، المجلد 13، ص38.

(99) الميساوي، محمد الطاهر. "الشيخ ابن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل" في **مقاصد الشريعة الإسلاميّة** (كوالالامبور: الفجر، 1999)، ص73.

(100) العلواني. طه جابر، "مدخل إلى فقه الأقلّيّات"، ورقة قدمت في المجلس الأوروبّي للفتوى والبحوث، ECFR، دبلن، كانون الثاني/يناير، 2004، ص45 ولم ينشرها المجلس.

(101) Abdul-Karim Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.248.

(102) المرجع السابق، ص250.

(103) Fazlur Rahman, *Islam* p.257.

(104) Ebrahim Moosa, "Introduction," in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000), p.61.

يركّز على "مقاصد" السلوك الأخلاقي لا أشكال السلوك الأخلاقي[105].

وتبنّت الدكتورة سلوى محمد العوّا مقاربة ألسنية معاصرة لفهم القرآن الكريم، ولكنها مقاربة منظومية وليست "تفكيكيّة" (ونتطرق للتفكيك الألسني في المبحث التالي). وقد انطلقت الدكتورة سلوى من المنهج المنظومي لمدرسة لندن الألسنية الحديثة لبيان أهمّيّة التفكير في السياق (أو ما يطلقون عليه الأقواس أو المحددات السياقية)، العاطفيّ منها، والظرفي، والثقافيّ - أثناء تفسير القرآن الكريم. وبيّنت كذلك أنّ هذه السياقات هي السبب في ورود ما يطلق عليه "الوجوه" أو "التعدّد الدّلالي" الذي طرحته التفسيرات التراثية في تفسير عدد من التعابير القرآنيّة[106]. ثم اقترحت في بحث لاحق لها "مقاربة منظومية للتفسير"[107].

إنّ هذه الخطوط والمناهج الجديدة في التأويل وإعادة التفسير التي ذكرناها أنهت استئثار فئة محدّدة بتفسير القرآن على مر العصور الإسلامية، ألا وهي فئة المفسرين التقليديّين[108]. وأهمية ومغزى هذه التفسيرات الإصلاحيّة الجديدة هي في ما انبثق عنها من اجتهادات جديدة ومواقف جديدة فيما يتّصل بقضايا المسلمين العمليّة الواقعيّة - ما يتّصل مثلاً بالأسرة، والاقتصاد، والسياسة.

ولنعطِ فيما يلي مثالاً على التفسيرات الحداثية التي أنتجت اجتهادات جديدة في مجال "الإسلام والسياسة".

كان الشيخ علي عبد الرّازق قاضياً أزهريّاً أثار جدلاً ساخناً في عام 1925م، وهو جدل لم يفتر إلى اليوم، حول ما إذا كان الإسلام ديناً ذا

---

(105) المرجع السابق، ص186.

(106) العوّا، سلوى. **الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، ط1 (القاهرة: دار الشروق، 1998) ص69.

(107) Salwa M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*, 1 ed. (London and New York: Routledge, 2006).

(108) رأي لا يزال رائجاً عند بعض العلماء المعاصرين. انظر مثلاً مناع القطّان. **مباحث في علوم القرآن**، الطبعة الحادية عشرة (القاهرة: وهبة، 2000)، ص322.

"طبيعة سياسيّة" أم لا. وقد تبنّى الشيخ علي عبد الرّازق منهجاً تفسيرياً جديداً حين استشهد بعدد من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبيّ ﷺ المعروفة ليثبت أنّ النبيّ ﷺ "كان له سلطة النبوة" لا سلطة "الملك أو الخلافة أو السلطان" وأنّه أسّس "وحدة دينيّة" لا "دولة سياسيّة"[109]. والذي يبدو لي أنّ فكرة علي عبد الرّازق تتلخص في رأيه أنّ التشريع الإسلاميّ حياديّ فيما يتعلق بالأنظمة السياسيّة المعينة، أي بمعنى أن المجتمعات المسلمة -عنده- لها الحريّة في أن تختار أيّ نظام سياسيّ تشاؤه من خلافة أو دولة وطنية أو غير ذلك، دون اعتبار أيّ نظام منها نظاماً ملزماً شرعاً. ورأي الشيخ علي عبد الرازق يبدو لي في حقيقته متشابهاً مع الآراء الفقهية التقليديّة التي جعلت الإمامة أي الحكومة "واجبة بالعقل لا بالشرع"[110] على حد تعبير الماوردي. هذا مع أنّ تلك التأويلات -وإن لم تكن جديدة- فقد كلّفت الشيخ علي محاكمة بتهم عديدة، ثمّ في نهاية المطاف سحبَ شهادته الأزهريّة![111].

## التأويل الاعتذاريّ

الفرق بين التأويل الإصلاحيّ والتأويل الاعتذاريّ هو أنّ التأويل الإصلاحيّ يقصد منه إحداث تغيير حقيقيّ في تطبيقات الفقه الإسلاميّ، بينما التأويل الاعتذاريّ يقصد منه التبرير وإضفاء الشرعية على حالة ما أو منظومة ما، إسلاميّة كانت أو غير إسلاميّة. ونورد فيما يلي أمثلة على تأويلات تتصل كذلك بموضوع "الإسلام والسياسة" نأخذها من كتابات ظهرت بعد علي عبد الرازق، والتي أعتبرها أمثلة على "تأويلات اعتذاريّة" ليس إلا.

---

(109) Ali Abd al-Raziq, "Message Not Government, Religion Not State," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.32.

(110) الماوردي. **الأحكام**، ص5.

(111) James P. Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996) p.53-54.

فمثلاً، جعل الأستاذ محمود محمّد طه تحقيق "الاشتراكيّة" هدفاً للإسلام نفسه[112]. فقد استشهد بنفس الآية التي استشهد بها علي عبد الرازق، وهذا من المفارقات، وهي آية "لست عليهم بمسيطر" (سورة الطارق، الآية 22). ويمضي الأستاذ محمود محمّد طه مفسّراً للآيات التي توجب على المسلمين تطبيق الشورى والزكاة وغيرها من الأحكام، على أنّها "مراحل لا بدّ منها في الإعداد للاشتراكيّة" على حد تعبيره. واستنبط الأستاذ صادق سليمان من نفس الآيات المتعلّقة بالشورى أنّ "الديمقراطيّة والشورى مترادفتان في المفهوم والمبدأ... وأنّهما شيء واحد"[113]. وأوّل الأستاذ محمّد خلف الله نفس مبدأ الشورى، في ضوء تطبيق النبيّ ﷺ له، على أنّه "سلطة تصويت الأغلبيّة"[114]. وبحث الدكتور عبد العزيز ساشادينا عن "الأصول الإسلاميّة للتعدّديّة الديمقراطيّة" في القرآن وفي "المجتمع المدنيّ" في المدينة في فترة المجتمع الإسلاميّ الأوّل، بقصد: "إضفاء الشرعيّة على الأفكار العلمانيّة المعاصرة المتعلّقة بالمواطنة في الثقافة الإسلاميّة السياسيّة"[115] كما عبر هو عن مشروعه.

صحيح أنّ كلّ التأويلات المذكورة صحيحة من الناحية اللغويّة، إذا اعتبرنا الطبيعة المرنة للغة العربيّة، لكنّ أيّاً منها لا يصحّ دليلاً على أنّ القرآن الكريم يؤيّد بالضرورة نظاماً سياسيّاً محدّداً، اشتراكياً كان أو رأسمالياً، أو أنه يؤيّد بالضرورة نظام الاقتراع بالأغلبية في اتخاذ القرار العام. ولقد كان الشيخ

---

(112) Mahmoud Mohamed Taha, "The Second Message of Islam," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.262

و"الإسلام ديموقراطي كما إنه اشتراكي" هو عنوان كتاب وعد محمود محمد طه أن يكتبه ولكنّه لم يفعل، ففي عام 1985 أعدم بتهمة "الردة" لأنّه اعترض على تطبيق بعض "الأحكام الشرعيّة" في السودان -رحمه الله.

(113) Sadek Sulaiman, "Democracy and Shura," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.98.

(114) Mohammad Khalaf-Allah, "Legislative Authority," in *Liberal Islam: A Source-book*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.45.

(115) Abdulaziz Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001) pp.38,83,132.

راشد الغنوشي أكثر حذراً من الحداثيّين الآخرين حينما تبنّى الديمقراطيّة والمبادئ الديمقراطيّة ليس اعتماداً على تأويل مباشر لنصوص القرآن والسنّة، ولكن اعتماداً على أنّ "فحوى شريعة الله، والذي من أجله أُنزلت رسالات السماء، هو إقامة العدل بين البشر[116]. واتّبع السيد محمّد خاتمي، الرئيس الخامس لإيران، نفس النهج من الاستدلال على تبنيه للديموقراطية نظاماً للحكم الإسلامي، وأضاف أنّه يتبنّى الديموقراطيّة لأنّ البديل المنطقي لها هو الاستبداد، والاستبداد يتعارض مع مبادئ الإسلام[117].

ولنؤكّد هنا أنّ ما أوردناه من حجج لا يقصد به الغضّ من الديموقراطيّة على الطراز البريطاني أو الأمريكي، أو الغضّ من القبول بنتائج الاقتراع بأغلبيّة الأصوات، أو نظام الأحزاب، أو النهج الغربي في تأسيس المجتمع المدنيّ. وإنّما قصدي أنّ هذا المستوى من التفصيل في "شؤون الدنيا" لا ينبغي أن يعطى هالة مقدّسة عن طريق ليّ أذرع النصوص من الكتاب والسنّة حتى تحمل معاني مسبقة نفرضها عليها.

فالديموقراطيّة المباشرة مثلاً يحتمل تماماً أن تكون بنفس درجة نجاح، أو لعلها تفوق، النظام الديموقراطي القائم على تعدّد الأحزاب الذي ذكر آنفاً كنظام "إسلامي"[118]، وكلا النظامين يهدفان إلى تحقيق نفس المستوى من المقاصد، وهو المهم. ونظم الاقتراع عن طريق مستويات مختلفة للتصويت، أو نظم الانتخابات على قوائم ثنائيّة، أو نظم تعدد مراحل الاقتراع، أو النظام السويدي في تعدد عضويات ممثلي المقاطعات، وغير ذلك - كلّها بدائل مقبولة، وكلّها أنظمة اقتراع تستوي أو تتفوق على الاقتراع بأغلبيّة الأصوات،

---

(116) Rachid Ghannouchi, "Participation in Non-Islamic Government," in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.95.

(117) Seyyed Mohammed Khatami, *Islam, Liberty and Development* (New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998), p.5.

(118) Larry Johnston, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998) p.370.

وكلها تسعى إلى تحقيق تمثيل عادل ليكون القرار العام فيها نتيجة مشاركة واسعة ومتكافئة للناس[119].

وتحقيق الشفافيّة، والتعايش المشترك، وثقافة التطوع، وعمل الفريق، وتبادل المصالح، والاحترام المشترك - لا يشترط أن يتمّ في مجتمع ما عن طريق النقل الحرفي للنموذج الأمريكيّ للمجتمع المدني، والذي يتّسم بهيمنة المؤسّسات غير الحكوميّة على العمل العام[120]. وما نسعى إلى إثباته هنا هو أنّ نصوص الكتاب والسنّة في هذه المجالات العامة يجب أن تفهم في ضوء مقاصدها العليا وأهدافها الكلية، وليس في ضوء نظام أو هيكل سياسيّ تفصيليّ مسبق التصور والتطبيق، كما يفعل الحداثيّون التبريريّون.

ونفس الطرح ينطبق على ما يمكن أن نطلق عليه التأويل النسويّ لنصوص الكتاب والسنّة[121]. فالفريق الذي يتبنّى هذا يجب، لنفس الأسباب التي ذكرناها، أن يكون طرحه في سياق المقاصد والقيم والمصالح العليا التي

---

(119) H. Normi, *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987).

(120) Saad Eddin Ibrahim, ed, *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, vol. 19, Monograph 3, *Cairo Papers in Social Science* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).

(121) Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), S. S. Ali, ''Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law'' (Ph.D. diss, University of Hull, 1998), Benazir Bhutto, ''Politics and the Muslim Woman,'' in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
عزت، هبة رؤوف. "المرأة والدين والأخلاق" ضمن كتاب **حوارات لقرن جديد** (دمشق: دار الفكر، 2000).
Fatima Mernissi, ''A Feminist Interpretation of WomenRights,'' in *Liberal Islam: A Sourcebook*. *Oxford*, ed. Charles Kurzman (Oxford: University Press, 1998), A. B. Mukhtar, ''Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures'' (Ph.D. diss, University of Manchester, 1996), S. Saad, ''The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature'' (Ph.D. diss, University of Leeds, 1990), S. F. Saifi, ''A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan'' (Ph.D. diss, University of Durham, 1980), F. A. A. Sulaimani, ''The Changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh

ترشدنا إليها النصوص، وليس على أساس أشكال للمساواة حسب تصورات مسبقة في النموذج الغربي للمساواة بين الرجال والنساء[122]. إلا أنّ قضايا المرأة في الإسلام أعقد من غيرها من القضايا، ذلك لأنّ الناس تمسكوا في هذا الباب بالذات بتفسيرات معينة ترسّخت على مدى أجيال متعاقبة، تفسيرات كان السلف قد تبنّوها في العصور الأولى متأثرين بتقاليدهم وأعرافهم ورؤيتهم للعالم والإنسان، ثم تعمّق تشربها في نسيج الفقه والفكر الإسلاميّ.

بناء على كلّ ما سبق، نقول إذن إنّ نصوص الكتاب والسنّة لا يجوز، أولاً، أن تكون أداة في يد ذوي السلطان، ولا يجوز، ثانياً، أن تعاق من أن يكون لها دور فاعل متجدد لدى الأجيال القادمة حينما تتجدد حياة الناس ومعايشهم. وهذا هو بالضبط ما يعيب التأويلات الاعتذاريّة التي ذكرناها، والتي إنما هدفت إلى دعم أنظمة سياسيّة مهيمنة. ومثل هذه التأويلات في تاريخنا الإسلامي أصبحت اليوم تعتبر جزءاً لا يتجزّأ ممّا يحسبه الناس "تشريعاً إسلاميّاً" يصعب نقده، بل وتعوق تلك التأويلات الاعتذاريّة القديمة التنمية السياسيّة والإصلاح المنشود في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة. ولنضرب مثالاً تقليدياً على ذلك، ألا وهو كتاب **الأحكام السلطانيّة** للماوردي.

ففي هذا الكتاب، أضفى الماوردي الشرعيّة على الحكم القبليّ المتوارث عند العبّاسيّين، فقد رأى أنّه أفضل نظام سياسي في زمانه، كما صرّح في **الأحكام السلطانيّة**. وقد أوّل الماوردي نصوص الكتاب والسنّة -تبريرياً- بحيث تعني ما يلي: إلزام المسلمين أن يحكمهم حاكم من نسب شريف [أي مثل نسب العبّاسيّين][123]، ولزوم أن يبايع الناس الخليفة التالي الذي يعيّنه الخليفة

---

Century'' (M. Phil. diss, University of Salford, 1986), Amina Wadud-Muhsin, ''Qurand Woman,'' in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(122) من أجل رأي غير اعتذاري راجع: Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Unwin, 2000) pp.112-13. لكن فكرة أن الرجال والنساء على كلّ منهما واجبات ووظائف بحسب "الطبيعة" تضع أمامنا سؤالاً معقداً حول الفرق بين "طبيعتنا" و"ثقافتنا".

(123) الماوردي. **الأحكام**، مرجع سابق، ص108.

الحالي من نسبه بغض النظر عن أهليّته[124]، وأن يعطي الناس المال من بيت المال حسب أنسابهم وعشائرهم[125]، بل وأعطي الخليفة الحقّ في أن يكون له وحده الحقّ في ما أسماه "الاستبداد بالأمر"[126]. ولعل اجتهادات الماوردي التبريرية قد كان لها ما يبررها في زمانها، ولكن المشكلة أن كتاب الماوردي الآن معتمد كمرجع "إسلامي" أساسي في علم "السياسة الشرعيّة"، رغم أن أفكاره تلك -لا ريب- لا تحقّق العدالة، ولا الحكم الرشيد، ولا الحياة المدنيّة، بأيّ معنى مقبول في الواقع المعاصر، ذلك لأنّ تلك الآراء تعتبر اليوم جزءاً من "التشريع إسلاميّ" وليس من "تاريخ التشريع الإسلاميّ". ثم إن أيّة محاولة لتحديث تلك الآراء، بقصد تحقيق مبادئ العدل والشورى الإسلاميّة الأصيلة، توصم من قبل الأصوات التقليدية العالية على أنّها "ابتداع"[127].

**النظريّات المبنيّة على المصلحة**

المقاربة المبنيّة على المصلحة، والتي نصنّفها هنا أيضاً على أنّها واحدة من المقاربات "الحداثيّة"، تسعى إلى تجنّب مناحي القصور لدى الاعتذاريّين بأن تنظر إلى نصوص الكتاب والسنّة من وجهة المصالح والمقاصد العامة التي يُستهدف أن تتحقّق من خلالهما، وليس لتبرير تصوّرات مسبقة كما هو عند الاعتذاريين. فلقد اهتمّ الإمام محمّد عبده والشيخ الطاهر بن عاشور اهتماماً كبيراً بقضية المصالح والمقاصد في التشريع الإسلاميّ، واعتبر كل منهما أنّ مقاصد الشريعة جزء لا يتجزّأ من برنامج الإصلاح الإسلاميّ[128]. وكان طرح ابن عاشور لإحياء وتجديد أصول الفقه الإسلاميّ مبنيّاً على منهجيّة جديدة

---

(124) المرجع السابق، ص10.

(125) المرجع السابق، ص229.

(126) المرجع السابق، ص25.

(127) الشريف، محمد شاكر. **حقيقة الديموقراطية**، ص3؛ مفتي، محمد علي. **نقد الجذور الفكرية للديموقراطية**، ص91.

(128) راجع مثلاً: الميساوي، محمد الطاهر. "الشيخ ابن عاشور والمشروع الذي لم يكتمل". ضمن كتاب **مقاصد الشريعة الإسلامية** (كوالا لامبور: الفجر، 1999)، ص72.

مبنيّة في الأساس على المقاصد، فكتب يقول: "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 .. ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه **علم مقاصد الشريعة**، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية"[129]. وانتقد ابن عاشور بشدة أصحاب المذاهب التقليديّة في الفقه الإسلاميّ لكونهم أهملوا مقاصد الشريعة إهمالاً[130]، لأنّ هذه الأخيرة كانت في نظره "نبراساً للمجتهدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"[131]. غير أنّ منهج الاستقراء المنطقي (غير التام) للمقاصد من مجموعات النصوص الشرعية، والذي استخدمه ابن عاشور كذلك لإثبات قطعية المقاصد، كان قد انتقد سابقاً في سياق الفلسفة الغربيّة منذ أيام أرسطو، وانتقل ذلك النقد حرفياً إلى المراجع الإسلاميّة التقليديّة الكبرى في أصول الفقه، وذلك باعتبار أنّ هذا الاستقراء "ظنّيّ"[132] كما قيل (ونناقش ذلك في الفصل التالي).

ولذلك، فمساهمة آية الله الصّدر المهمة في تيار النظريات المصلحية المعاصرة على مستوى المنهج تمثلت في أنّه أثبت الحجية للاستقراء على أنّه حجة سواء في العلم الحديث أو في العلوم الدينيّة على حد سواء[133]. وقد توسّع آية الله الصدر في إثبات ذلك في بحثه الموسع عن الاستقراء في كتابه **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، وكان ممّا طرحه أنّ: "الاستقراء هو الأداة الكبرى في التفكير التي استخدمها القرآن الكريم لإثبات وجود الله"[134]. وبعد تقديم

---

(129) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص115.

(130) ابن عاشور، الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988)، ص204.

(131) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص115.

(132) الصدر، آية الله محمد باقر. **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، ط4 (بيروت: دار التعرف، 1982).

(133) المرجع السابق.

(134) المرجع السابق، ص486.

تحليل رياضي أعجبتني علميته ودقته، أقرّ الإمام الصّدر بالطبيعة "الظنّيّة" للاستقراء، ولكنّه بيّن أنّ هذه الظنّيّة تتناقص كلّما وجدنا "أدلّة تجريبيّة"، بناء على نظريّة الاحتمالات التي وظفها في تحليله ببراعة. غير أنّه بالرّغم من مساهمات الإمامين ابن عاشور والصدر في مشروع تجديد أصول الفقه المبنيّ على المقاصد والمصالح المستقرأة من النصوص، فإنّه "مشروع ترك قبل أن يكتمل"[135].

**تجديد أصول الفقه**

هناك تيّار آخر من "الحداثة الإسلاميّة" حاول تجديد وإعادة صياغة أصول الفقه، في وجه معارضة التقليديّين الجدد الذين لا يقبلون أصلاً بأيّ تعديل على ما يدخلونه في "الأصول"[136]. ورغم قسوة بعض الأنظمة التي تدّعي أنّها "إسلاميّة"[137] على الحداثيين الذين انتهجوا ذلك المنهج، فإنّهم يصرون على أنّه: "لن يحدث تجديد ذو بالٍ في الفقه دون تجديد للمنهج الذي ينبني عليه ذلك الفقه"[138].

فمثلاً، وضع الشيخ محمّد عبده دعاوى الإجماع بشكليها، أي دعاوى الإجماع حول الأحكام، والإجماع حول رواية الحديث الشريف، موضع التساؤل. ودعا إلى "النظر العقلي" في التعامل مع القرآن، و"الوقوف على الصحيح المعقول" في التعامل مع روايات الحديث الشريف، بدلاً من النقل من الموروث من الكتابات الفقهيّة[139]. وقد قاد هذا "النظر العقلي" الشيخ محمّد عبده إلى أسئلة شكيّة حتى حول سند الآحاد، فكان ممّا كتب:

---

(135) الميساوي، **الشيخ ابن عاشور**"، مرجع سابق، ص15.

(136) انظر مثلاً: الزحيلي. **تجديد الفقه الإسلامي**، ص165؛ جمعة. **المصطلح الأصولي**، ص64.

(137) من ذلك مثلاً إعدام محمد محمود طه ونفي فضل الرحمن من أجل أفكارهما الخارجة عن التيار العام، وانظر أمثلة أكثر في:

Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* p.53-54.

(138) سانو. **قراءات معرفية في الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص180.

(139) عبده. **الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، المجلد 1، ص183، والمجلد 3، ص214.

ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم، ولا مكانهم من الثقة والضبط؟ وإنما هي أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف نقلدهم فيها، ولا سبيل لنا إلى البحث فيما يقولون[140].

واقتبس محمّد عبده أدلة من القرآن تدعو إلى تقييم متون الروايات التي يتلقاها الناس، كالروايات عن الرسول ﷺ المتعلقة ببعض الأحكام، كما حثّ العلماء على أن يركّزوا على "أصول الإسلام" مثل "النظر العقلي لتحصيل الإيمان" و"تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض" واعتبار أن رسالة القرآن الكريم الأصلية هي الحض على الأخلاق، وتزكية النفس، والمعرفة، والحياة الاجتماعيّة الطيّبة[141]، بل اعتبر أنّ فقهه هذا هو "الفقه الحقيقيّ"[142].

وحينما طبّق الشيخ محمّد عبده، بوصفه مفتياً وقاضياً، مبادئه العقلانيّة؛ وصل إلى فتاوى تصادم بوضوح "الإجماع" المستقر. فقد أصدر مثلاً فتوى بجواز منع تعدّد الزّوجات في القانون المدني، وبإعطاء المسلمات حقّ الخلع دون شروط، وبحِلّ النحت الفنّي، بل وتشجيع "كلّ أشكال الفنّ المفيد" وأفتى بفَرْضيّة تعلّم لغة أوروبّيّة واحدة على الأقلّ على كلّ عالم مسلم[143].

وكذلك طرح آية الله الصّدر تعديلات على بعض أصول الفقه كما هي عند الشيعة، مثل إجماع العترة وطرق حلّ التعارض. فبالإضافة إلى التعريف الجعفريّ التقليديّ للإجماع على أنّه "إجماع العترة" فقد عرّف السيد الصدر الإجماع على أنه: "توافق عدد كبير من الفقهاء والمفتين على حكم ما"[144] وهو تجديد مهم. كما إنّ الصدر استخدم نظريّة الاحتمالات هنا أيضاً ليثبت أنّ زيادة عدد الفقهاء يعني تحوّل الظنّ في فتوى ما إلى يقين وحجة

(140) راجع مثلاً: المرجع السابق، المجلد 3، ص303.
(141) المرجع السابق، المجلد 3، ص301.
(142) المرجع السابق، المجلد 4، ص9.
(143) المرجع السابق، المجلد 2، ص199، 329، 663-693.
(144) الصدر. **دروس في علم الأصول**، ص243.

شرعية[145]. وفيما يخصّ طرق حلّ التعارض بين الأدلة، فقد اقترح السيد الصدر الرجوع إلى "مقاصد الشارع" (أي الله تعالى أو الرسول ﷺ)[146]، وهو ما نبني عليه ونتوسع فيه في الفصل التالي من هذا البحث.

ولقد حذا عدد من الحداثيّين المعاصرين حذو الشيخ محمّد عبده والسيد الصّدر في إعادة صياغة تعريف الإجماع[147]، وغيره من "الأصول" مثل دعاوى النسخ في آيات القرآن[148]، كما زاد الحث على مراجعة متون الأحاديث الشريفة بناء على توافقها مع أصول القرآن وقطعياته[149].

وفرّق الشيخ ابن عاشور بين الأحاديث النبويّة التي يقصد بها التشريع، والأحاديث التي هي مجرّد اختيارات بشرية للرسول ﷺ لا يقصد بها التشريع، كما شرحنا ذلك سابقاً. وقد قام عدد من العلماء المعاصرين بالتوسع والبناء على هذا الرأي[150].

وانتقد ابن عاشور كذلك التأليف القديم في مجال الأصول "لإهماله

---

(145) المرجع السابق، ص244.

(146) المرجع السابق، ص427.

(147) النمر، عبد المنعم. **الاجتهاد** (القاهرة: دار الشروق، 1986) ص60، Masudul Alam Choudhry, "Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory," *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990)، شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص159، سلطان، "حجيّة"، مرجع سابق، ص86-198.

(148) البنا، جمال. **تجديد الفقه الإسلامي، حوارات لقرن جديد** (دمشق: دار الفكر، 2000)، المجلد 2، ص251؛ الغزالي، محمد. **نظرات في القرآن** (القاهرة: نهضة مصر، 2002)، ص194؛ ندا، محمد. **النسخ في القرآن** (القاهرة: الدار العربية للكتب، 1996)، ص9.

(149) انظر مثلاً: صافي، لؤي. **إعمال العقل** (بيتسبرج: دار الفكر، 1998)، ص130؛ الغزالي. **السنة النبوية**، مرجع سابق، ص36؛ العلواني، **مدخل**، مرجع سابق، ص36؛ النمر. **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص147؛ آية الله شمس الدين، مرجع سابق، ص21، الترابي. **قضايا**، مرجع سابق، ص157، الغزالي. **نظرات**، مرجع سابق، ص19، 125، 161.

(150) الخفيف، علي. "السنة التشريعيّة" ضمن كتاب **السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة**، =

مقاصد الشريعة"، وكتب يقول إن: "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة الشريعة ومقصدها" وذلك باستثناء: "خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة... وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ..."[151].

وطرح عدد من الحداثيّين المعاصرين توسيعات وتأويلات لعدد من المفاهيم الأساسيّة في الأصول، حتى تشمل قاعدة "تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان"[152] أو بتعبير آخر: لتأخذ في الاعتبار دور الزمان والمكان في الاجتهاد المعاصر[153]. فالتأويلات الجديدة للمصلحة مثلاً تحاول توسيع معناها وراء الحدود الفرديّة، حتى تشمل البعد الاجتماعيّ، أي أن تأخذ في

---

= تحرير محمد عمارة (القاهرة: نهضة مصر، 2001)؛ الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي** (بيروت: دار الهادي، 2000)؛ ص168، الزحيلي. **تجديد الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، المجلد 2، ص255؛ عاشور، الطاهر. التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون، 1997)، محمد عمارة، "السنة التشريعيّة وغير التشريعيّة" ضمن كتاب **السنة التشريعية وغير التشريعية**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: نهضة مصر، 2001)؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص153؛ شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص137.

(151) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية** (كوالا لامبور: الفجر، 1999)، ص118-119؛ وراجع: ابن عاشور، الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسيّة لفنون الرسم، 1988)، ص237.

(152) الخفيف. **السنة التشريعية**، مرجع سابق، ص70؛ النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي IIIT، 1993)، ص158؛ Hasan Bin Saleh, "The Application of Al-QawaAl-Fiqhiyyah of Majallat Al-Ahkam Al-An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions" (Ph.D. diss, University of Lampeter, 2003), M. El-Awa, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study" (Ph.D. diss, London, School of Oriental and African Studies, 1972)

العوا، محمد. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص57.

(153) Tabatabaei Lotfi, "Ijtihad in Twelver ShiThe Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society" (Ph.D. diss, University of Leeds, 1999).

الاعتبار مصلحة المجتمع، بدلاً من أن تقتصر على مصلحة الفرد[154]. وللحداثيّين أيضاً آراء مختلفة حول التطبيقات العمليّة للمصلحة وعلاقتها بالعقل في عصرنا الحاضر[155].

كذلك تناولت مراجعة أو إعادة صياغة الأصول عند هذه المجموعة أصل القياس، وهو كما رأينا من مصادر التشريع الثانويّة، وكان مقصودهم من الفهم الجديد للقياس أن يخرج عن إطار بنيته الاستنباطيّة التقليديّة (والتي تؤخذ فيها مسألة واحدة من النصوص كأساس في الحكم على مسألة جديدة) ليصبح استنباطاً جمعيّاً (وذلك باستقراء أكبر عدد من الحالات تتعلّق بالموضوع واستنباط أصول ومقاصد عامّة تبنى عليها الأحكام)[156]. وأطلق عدد من الداعين إلى مراجعة الأصول على هذه الطريقة من القياس "القياس الواسع"[157].

---

(154) العلواني. **مدخل**، مرجع سابق، ص36؛ الغزالي. **السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مرجع سابق، ص36؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص159، عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص33؛ M. A. Baderin, "Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law" (Ph.D. diss, University of Nottingham, 2001)؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص154، Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).

(155) Carl Sharif El-Tobgui, "The Epistemology of Qiyas and Ta'lil between the Mu'tazilite Abul-Husayn Al-Basri and Ibn Hazm Al-Zahiri," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (spring/summer) (2003), Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(156) النمر. **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص346؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص166، عطيّة. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص35، موسى. **تعريف**، مرجع سابق، ص186؛ صافي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص195.

(157) حسان. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص14؛ الترابي. **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص166؛ جابر، حسن محمد. **المقاصد الكلّيّة والاجتهاد المعاصر- تأسيس منهجي وقرآني لآليّة الاستنباط**، ط1 (بيروت: دار الحوار، 2001)، الفصل الأول.

### التفسير العلمي للقرآن الكريم

هناك تيار آخر من تيارات الحداثة الإسلامية يتبنّى مقاربة مختلفة للتأويل، وهي مدرسة حديثة في التفسير تتبنّى "التفسير العلميّ للقرآن والسنّة". وفي هذه المقاربة يعرَّف "العقل" على أنه ما يتوافق مع "العلم" (بمعنى العلم الطبيعي)، وتؤوّل آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة بما يناسب أحدث المكتشفات العلميّة[158]. وتبدو لي هذه المقاربة اعتذاريّة وإصلاحيّة في آن واحد. فأما من حيث كونها إصلاحيّة، فإنّها تفتح الباب لتأويل آيات القرآن الكريم تأويلات جديدة في ضوء ما صار معروفاً للبشر اليوم من "الحقائق" العلمية. وأما من حيث كونها اعتذاريّة، فإنها أحياناً تلوي عنق النصّ لينطق بنظريّات علميّة ما، بينما هذا العلم نفسه في حال تطوّر ومراجعة دائمة.

وفي الختام، يمكن أن يقال بشكل عام إنّ المقاربات الحداثيّة للتشريع الإسلامي ومصادره قد تغلّبت على عدد من سلبيّات المقاربات القديمة والتقليديّة، وقدّمت أجوبة أقرب لواقع المشكلات اليوميّة للمسلمين. ولكن كما تعرضت الحداثة الغربيّة لنقد في "الخطاب الما بعد حداثيّ"؛ فإنّ الحداثة الإسلاميّة تنتقد أيضاً في سياق ما أسمّيه هنا "المقاربة الما بعد حداثيّة للتشريع الإسلاميّ". وهذا ما نتوسّع فيه في المقطع التالي.

## 5-5: مقاربة مابعد الحداثية للتشريع الإسلامي

مابعد الحداثة هي حركة معاصرة سياسيّة وثقافيّة وفلسفية قويّة تهدف إلى تفتيت مجموعة ضخمة من الأعراف الفنّيّة والثقافيّة والفكريّة ومن ثمّ إعادة بنائها. ولهذا المصطلح (ما بعد الحداثة) عدد كبير من التعريفات المتضاربة، ما بين كونها فسيفساء للأضداد، أو تشكيلة اعتباطية من مختلف المصادر، إلى كونها مدرسة شكيّة جديدة، أو مدرسة جديدة مناهضة للعقلانيّة[159]. غير أنّه

---

(158) انظر مثلاً: Zaghloul al-Najjar, *Wonderful Scientific Signs in the Quran (London: al-Firdous, 2005)*.

(159) V. Taylor and C. Winquist, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* (New York: Routledge, 2001) p.xiii.

يبدو لي أنّ كلّ أصحاب حركة ما بعد الحداثة متّفقون، بشكل أو بآخر، على فشل حركة الحداثة، وخاصّة في النّصف الأوّل من القرن العشرين، بسبب قيمها بالذات، إذ اتّصفت بالجبريّة والتعميم[160]. ولقد استبطن عدد من الباحثين في حقل الدّراسات الإسلاميّة مختلف طرائق ومبادئ ما بعد الحداثة، وطبّقوها على التشريع الإسلاميّ، كما سيأتي.

والطريقة التي تبنتها كلّ طرائق ما بعد الحداثة هي "التفكيك"، والتفكيك هو فكرة وطريقة، وهو كذلك مشروع طرحه جاك دريدا في الستينيّات من القرن العشرين انطلاقاً من دعوة هيديجر إلى "تحطيم" التراث الماورائيّ الغربيّ[161].

والتفكيك هو "آلية أو وسيلة للتخلّص من المركزيّة"[162]، أي إنّه تعطيل للهرميّات التراتبيّة القمعيّة الاعتباطيّة - كما يقولون. وكان هدف دريدا تفكيك "اللوجوسنتريزم" أي "مركزيّة الكلمة"، وهي عبارة مأخوذة من كلمتي (اللوجو) و(السنتريزم). (السنتريزم) هي المركزيّة، أي ما هو في المركز، وأصل معنى اللوجوس هو الكلمة أو بالتحديد: "كلمة الله"[163]. ووصف دريدا "مركزيّة كلمة الله" كما يلي:

هي تركيز كلّ الاهتمام على ما ورائيّة الكتابة بالحروف الألفبائيّة والتي كانت بشكل أساسيّ - لأسباب غامضة ولكن لا مفرّ منها، ولا وصول للنسبيّة التاريخيّة البسيطة فيها - لا تزيد عن كونها أكثر أشكال المركزيّة البشريّة أصالة وقوّة في عمليّة فرض نفسها على العالم، والتحكّم في الأمور التالية وفي نفس الترتيب التالي: (1) مفهوم الكتابة في عالم تخفي فيه ألفبائيّة الكتابة أي استخدام الألفبائيّة للكتابة وتعمّي تاريخها الذي أنتجت من خلاله؛ (2) تاريخ

---

(160) Jim Powell, *Postmodernism for Beginners*. (New York: Writers and Readers Publishing, 1998) p.10.

(161) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.85, Christopher Norris, *Derrida* (London: Sage 1987)..

(162) Powell, *Postmodernism*. p.104.

(163) المرجع السابق، ص232.

الماورائيّة (الوحيدة)، أي التاريخ الذي يجعل دائماً الأصل الوحيد للحقيقة هو الكلمة أو اللوغوس: فقد ظلّ تاريخ الحقيقة، أو حقيقة الحقيقة، غمطاً لقيمة الكتابة، وكبحاً لها خارج نطاق الحديث "بشكله التامّ"[164].

ربّما كان هذا "التعريف" شديد الغموض، فلنقدّم للقارئ إذن تعبيراً أقلّ غموضاً. أقول إنّ دريدا كان يعتقد أنّ المصطلحات "الثنائيّة" (توزيع الأمور إلى قطبين حتميين) والمتركّزة على الكلمة أو اللوغوس (مثل الخير في مقابل الشر، أو الرجل الأبيض في مقابل المرأة السوداء، أو أوروبّا في مقابل أفريقيا) لا يفترض فيها للمجموعة الأولى من الكلمات أن تحتلّ مكاناً متسلّطاً، ولا أن تكون "مراكز" يدور حولها "الآخر" في المجموعة الثانية، بحيث تكون المصطلحات "الأخرى" (مثل الشرّ، أو المرأة، أو سواد البشرة، أو أفريقيا) "مهمّشة"، على حد تعبير ما بعد الحداثيين.

ودعا دريدا كذلك إلى ما أسماه "منطق آخر"، يتمّ فيه تفكيك مصطلحات مركزيّة اللوجوس، وذلك بنقل المصطلحات المهمّشة لتصبح "لها نفس درجة الشرعية التي تتمتّع بها مصطلحات اللوجوس بأن تحتلّ مكانها في المركز مؤقتاً"[165]. وهذا الترتيب الهرميّ الجديد "للسلطة" سوف يأتي عليه وقت يكون هو الآخر غير مستقرّ، حتى ينتهي الأمر بالناس إلى أن يسلّموا "بالتلاعب الحر للأضداد،"[166] كما قال. تفرض نظريّة دريدا (أو مشروعه كما يحبّ أن يسمّيه) منع ما أسماه الخطاب (ولو كان مكتوباً) من أن يتحوّل إلى ما أسماه "النصّ"، لأنّ كلّ نص -كما كتب يقول-: "يصبح، بغياب المركز أو الأصل، خطاباً"[167].

إنّ لهذه النّظريّة وقعاً على معنى "الدلالة" الأصولي أي دلالة النص،

---

(164) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976) p.3.

(165) Powell, *Postmodernism*. pp.101-03.

(166) المرجع السابق، ص105.

(167) دريدا، حسب ما قدّمه جون إليس في: John Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989) p.51.

لأنّهم يقولون إن: "معنى المعنى (بالمفهوم العامّ للمعنى، وليس بمفهوم الإشارة) هو دلالة لا حدّ لها، أي إشارة الدالّ إلى المدلول بشكل لا يقبل حدّاً"[168]. فحين قام جاك دريدا -وما بعد الحداثيين عموماً- بفصل الدالّ عن المدلول في "النص المقدس" أو ما أسموه "الخطاب الديني"، فإنّ التأويل نفسه، أي الكشف عن المعنى، يصبح مفككاً[169]. مثل هذه الفلسفة أدخلت في الوعي ثقافة جديدة من تعطيل المعنى بناء على ما يسمّيه حسن (وهو فيلسوف ينتمي إلى نفس المدرسة): "ردّ الخلق، والتفتيت، والتفكيك، والتشتيت عن المركز، والإزاحة، وفرض الفروق، وقطع التواصل، وفك الالتحام، والاختفاء، والتحلّل، ونزع التعريف، ونزع التعمية، ونزع الشموليّة، ونزع الشرعيّة"[170].

ورغم طبيعة المنطق "الثنائيّ" التبسيطي الواضح في تفكيك "الآخر"، فإنّ كلّ طرائق ما بعد الحداثيّة لبحث الشريعة الإسلاميّة[171] تتبنّى التفكيك في محاولة لنزع المركزيّة عن بعض من ثنائيّة اللوجوس، أو ما أسموه بالعربية "سلطة النص" أو "سلطة الخطاب الديني".

وقد قسمت هذه الطرق بغرض تحليلها إلى عدد من التوجّهات، وهي مابعد البنيويّة، التاريخانيّة (وهو المصطلح الشائع، والتأرّخ أصحّ لغة)، الدراسات النقدية القانونية، دراسات ما بعد الاستعمار، العقلانيّة الجديدة، مناهضة العقلانيّة، والعلمانيّة، وكلّ هذه التوجّهات تتّضح من خلال المخطّط 5-12.

ولاحظ أنّ الفروق بين هذه الطّرق تتبيّن من خلال ما تعتبره هذه الطّرق

---

(168) المرجع السابق.

(169) المرجع السابق، ص97.

(170) Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ed. Paul Walton (London: Macmillan Press ltd, 1991) p.256.

(171) يصف بعض الباحثين طريقتهم بأنّها "مابعد حداثيّة"، منهم مثلاً نصر أبو زيد، وضياء الدين سردار، وإبراهيم موسى، وهايدا موغيسي. وقد صنّفتُ باحثين آخرين تحت نفس الفئة بناء على فهمي لطرقهم.

هدف هجومها المتمثل في مركزيّة الكلمة أو اللوجوس، سواء أكانت تعني بالكلمة التي يتم تفكيكها كلام الله تعالى، أي القرآن، أم عصر الرّسالة، أو المذاهب التاريخية الإسلاميّة، أو الأعراف الموروثة، أو الاستشراق. فيتركّز مصطلح مركزيّة الكلمة في ما بعد البنيويّة على القرآن. وأمّا مصطلح مركزيّة الكلمة عند التاريخانيّين فإنّه يشير إلى فترة النّبوّة (على صاحبها الصلاة والسلام)، وأمّا عند المناهضين للعقلانيّة فإنّ مركزيّة الكلمة عندهم هي العقلانيّة الحداثيّة والمنطق الحداثي. ويرى أصحاب الدراسات النقدية القانونية أن الكلمة المركزيّة هي المذاهب الإسلاميّة التقليديّة والأعراف المنتشرة في العالم الإسلاميّ، وخاصّة تلك الأعراف المنتقصة من حقوق المرأة والأقلّيّات في المجتمعات ذات الأغلبيات المسلمة. وأخيراً، فإنّ مركزيّة الكلمة عند أصحاب دراسات ما بعد الاستعمار تعني سيطرة الغرب على غيره عبر المستشرقين والدراسات الاستشراقية التقليدية. ولنتوسّع هنا قليلاً في الحديث عن كلّ من هذه التوجّهات في البنود التالية بنفس الترتيب.

**ما بعد البنيويّة**

تعدّ ما بعد البنيويّة أداة تحليليّة في خدمة ما بعد الحداثة، يحدث من خلالها تحليل "النّصوص"، فينظر إلى النصّ على أنّه أساس الحديث[172]، حيث يعتبرون كلّ المعرفة البشريّة "نصيّة" سواء كانت قولاً أو كتابة[173]. ولقد اتّخذ عدد من الدارسين المسلمين موقف ما بعد البنيويّة التفكيكيّ أو موقف الابتعاد عن المركز في النّظر إلى "نصّ" القرآن و"سلطته"، إذ لا يروق لهم أن يحتلّ "مكاناً مركزيّاً في الثقافة الإسلاميّة"[174]. وبالتالي، فمفهوم "الوحي" في التعامل مع الكتاب يعاد تفسيره عند هذا الفريق ويجري العدول عن الموقف التقليديّ القائل بأنّه رسالة إلهيّة مباشرة إلى القول بأنّه وسيلة تلقّى النّبيّ ﷺ من

(172) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.85.

(173) Powell, *Postmodernism for Beginners*. p.93.

(174) أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الحياة المصريّة للكتاب، 1990)، ص31.

خلالها القرآن كرسالة رمزيّة "مشفرة" بلّغها للنّاس بلغته هو ﷺ وبحسب سياقه الثقافيّ السّائد[175]. والمقصود من هذا المشروع التفكيكيّ أن يحرّر النّاس من "سلطة النص" وهو مصطلح شائع في كتابات محمّد أركون، ونصر أبو زيد، وحسن حنفي، وطاهر الحدّاد، وكذلك إبراهيم موسى[176].

وفوق ذلك نرى أنّ النظرية السيميائيّة (أي علم دراسة العلامات أو الإشارات) يفهم منها لدى هؤلاء أنّ "اللغة لا تدلّ مباشرة على الحقيقة،"[177] وأنّ المفاهيم الماورائيّة للحقيقة ينظر إليها حسب موقف ما بعد الحداثيين -بداية من نيتشه إلى دريدا- على أنّها نوع من إسقاط الذات على الواقع لا على أن الحقيقة -أي حقيقة- لها وجود مجرد[178]. وهذا هو الخطّ الذي اتّبعه الدكتور حسن حنفي في كتابه **التراث والتّجديد**، ممّا يوصله إلى النتيجة التالية: "إنّ علماء أصول الدّين، حينما يتحدّثون عن الله وعن حقيقته وعن أسمائه وعن أفعاله، فإنّما يتحدثون عن إنسان كامل بولغ في أوصافه إلى أقصى حدّ يمكن للخيال أن يتصوّره"[179]. لذلك يدعو الدكتور حنفي إلى استبدال العبارات الإطلاقيّة والقاطعة عن الله والجنة والنّار واليوم الآخر بمفاهيم "واضحة" تدور حول الحريّة والديمقراطيّة والطبيعة والعقل[180]. ولا يسعفني فهمي لإدراك كيف تكون هذه المفاهيم الأخيرة (أي

---

(175) المرجع السابق، ص46.

(176) انظر مثلاً: أبو زيد، نصر حامد. **الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**، ط3 (القاهرة: مدبولي، 2003)، ص15، أركون "التفكير في الإسلام من جديد اليوم"، ص211، El-Tobgui, "Epistemology of Qiyas"؛ حنفي، حسن. **التراث والتّجديد** (بيروت: دار التنوير، 1980)، ص45؛ Moosa, "Debts and Burdens," p123.

(177) هذه فكرة عامة بين التفكيكيّين. راجع: Ellis, *Against Deconstruction* pp.8-13. ويصادق على نفس الفكرة الدكتور نصر حامد أبو زيد في بحثه، Nasr Hamed Abu Zaid, "Divine Attributes in the Qurin *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud (London: I.B.Tauris, 1998), p.194.

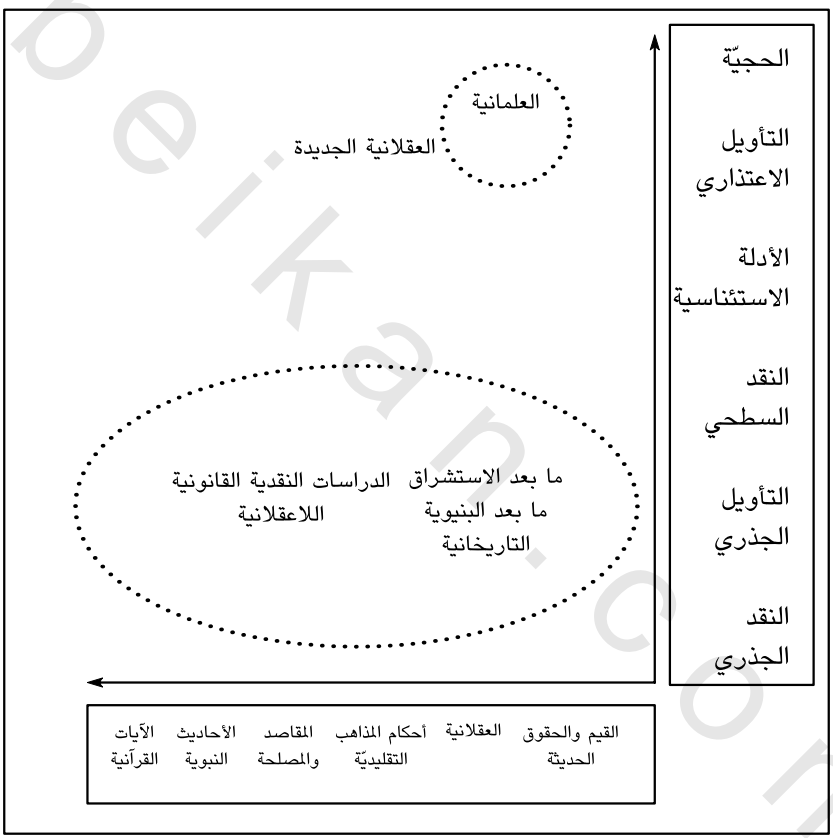
(178) انظر مثلاً: Derrida, *Of Grammatology*, p.3.

(179) حنفي. **التراث والتجديد**، مرجع سابق، ص108.

(180) المرجع السابق، ص103.

الحريّة والديمقراطيّة والطبيعة والعقل) "طبيعية" و"عقلية" وبعيدة عن اللّبس والتفسير والتأويل! بل لا أفهم لماذا اعتقد الدكتور حسن حنفي أنها لابد حتماً أن تكون مناقضة للمفاهيم التي ذكرت قبلها (أي الله والجنة والنّار واليوم الآخر)! أليست هذه الطريقة في التفكير هي طريقة التفكير الثنائي الحتمي التبسيطي (الأسود والأبيض) التي قام ما بعد الحداثيّين ليناهضوها؟

**تيارات ما بعد الحداثة. . .**




**مخطط 5- 12 اتجاه ما بعد الحداثيّ من حيث التيارات المشتركة في تكوينه**

obeikan.com

قد يكون التفكيك فكرة وعمليّة مفيدة إذا نظرنا إليها من وجهة سيميائيّة فلسفية بحتة، ذلك أننا بها قد نتوصل أخيراً إلى نزع المركزيّة عن البنى الاجتماعيّة القاهرة وعن القوانين العنصرية المفرّقة بين البشر، وهو ما سنبيّنه في وقت لاحق. غير أنّه لا بدّ من أجل طرح نظريّة لتجديد التشريع الإسلاميّ، وهو ما سعى إليه ما بعد البنيويّين، أن يكون العمل على هذا انطلاقاً من العقائد الرّاسخة للمسلمين، وإلّا فإنّ النظرية تكون غير إسلاميّة ببساطة، ولا ريب أنّها في هذه الحالة لن ترى النّور من حيث التطبيق.

لهذا فإنّني أرى فكرة الدكتور طلال أسد ما بعد الحداثيّة حول "الموروث المتطور" مفيدة في توجيه خطاب المسلمين المعاصرين في ضوء تطور سياقات حياتهم. وقد بنى طلال أسد على أفكار الفيلسوف فوكو ليعرّف "الموروث المتطور" على أنّه خطاب يهدف إلى إرشاد المؤمنين إلى الأشكال والمقاصد "الصحيحة" لأفعالهم الموروثة المعتادة[181]. ويطرح طلال أسد فكرة أنّ الإسلام بمفهومه الشائع موروث متطور، حيث "يعيد تعريف نفسه باستمرار بناء على نصوصه التأسيسية، وهي الكتاب والسنّة"[182]. وهكذا فإنّ التطوّرات المحلّيّة في حياة المسلمين تقوم على تأويل وتفاعل مستمرّ مع الإطار الأوسع لمفهوم الإسلام، والذي يتضمن نصوصه الأساسية.

فكلّ المسلمين، بصرف النّظر عن اختلافاتهم، يؤمنون بالله، ويؤمنون بالنبيّ محمّد ﷺ، ويؤمنون بالقرآن وحياً من عند الله. وهذه الأركان الثلاثة هي الأركان التي يرجع إليها كلّ من هو مسلم، أياً كان. ولهذا فإنّ ما بعد البنيويّين الذين ينتهي بهم المطاف إلى "تفكيك" مفاهيم مثل الإيمان بالله ورسله ورسالاته إلى البشر لا يبقى لهم مصداقيّة مهما قدّموا من مقترحات وجيهة لعصرنة التشريع الإسلامي، فهم يخلقون بطريقتهم ما أسمّيه "فراغاً

---

(181) Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, D.C: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986, p. 14.

(182) المرجع السابق.

(183) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trans. J. E. Anderson (London: 1972)..

معرفيّاً" (أي فراغاً في نظريّة المعرفيّة التي يطرحونها).

وأمّا عامل التاريخ، فإنّنا لا نحتاج في الواقع إلى القول إنّ القرآن نزل "رسالة مشفرة" وأنّ النبيّ محمّداً قام بفكّ تلك الشيفرة باستخدام لغته البشريّة الخاصّة، لا نحتاج إلى هذا حتى نثبت أنّ فهمنا للغة القرآن و"علاماته" محكومة بسياق الجزيرة العربيّة في القرن السّابع الميلادي. كلّ ما نحتاجه هو أنّ نفرّق ببساطة بين أجزاء القرآن التي تعالج مواضيع خاصة، أو وقائع خاصة، مما يتعلّق بسياق الحياة في العهد الإسلاميّ الأول، وبين مواضع أخرى من النص العزيز مما يتعرض لأحكام وقيم تخدم مصلحة البشر في كل زمان ومكان (نقول هذا مهما كان لدى أصحاب ما بعد الحداثة من مشكلات حول أيّ شكل من أشكال التعميم أو الكلية).

**التاريخانيّة**

ترى مدرسة ما بعد الحداثة التّاريخانيّة أنّ أفكارنا حول النّصوص، وحول الثقافات والأحداث، محكومة بوضعها ووظيفتها في نفس السّياقات الأصليّة التّاريخيّة، وترى كذلك أنّ أفكارنا تلك محكومة بالتّطوّرات التاريخية التالية على السياقات الأصلية[183].

وقد قام بعض التفكيكيّين بتطبيق فكرة التاريخانيّة على القرآن الكريم نفسه مثلما طبقوه على النصوص الأدبية الأخرى، ممّا أوصلهم إلى فكرة أنّ القرآن هو "منتج ثقافيّ" نجم عن الثقافة التي أنتجته[184]. وعلى هذا يدّعي هؤلاء أن القرآن هو "وثيقة تاريخيّة"، بمعنى أنّه مفيد في فهم المجتمع التاريخيّ المحدّد الذي تصادف وجوده في وقت البعثة النبويّة[185]. وتدّعي هايدا مُغيسي

---

(184) Abu Zaid, "Divine Attributes in the Quran," p 199, Arkoun, "Rethinking Islam Today," p 211.

(185) أبو زيد. **الإمام الشافعي**، مرجع سابق، ص209، Moosa, "Debts and Burdens," p114.

(186) Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p141.

مثلاً أنّ: "الشريعة لا تتوافق مع مبادئ العدل بين بني البشر"[186] بينما يدّعي ابن ورّاق أنّ حقوق الإنسان في الإسلام: "لا تبدي ما يكفي من دعم لمبادئ الحرّيّة،[187]. ويؤكّد إبراهيم موسى أن الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تكون دليلاً إلى "رؤية أخلاقيّة" بالمعنى المعاصر[188]، وهو على كلّ حال موقف مشابه لموقف التاريخانيّين الغربيّين تجاه التشريع الغربيّ بكل مدارسه[189].

كما ينتقد ما بعد الحداثيّين مختلف طوائف الحداثيّين نظراً لما أسموه "التمسّك بالأصوليّة النصّيّة" حين يؤوّلون القرآن بما يدعم القيم الأخلاقيّة المعاصرة، هذا مع أنّ نصوص القرآن والسنّة نفسها -كما يرى التاريخانيّون طبعاً- تتناقض مع تلك القيم[190]. ومن الأمثلة الشائعة التي ترد في سياق نقد الحداثيّين؛ تأويلُهم لنصوص القرآن والسنّة بما يدعم موقف المساواة أمام النظام السياسي في الإسلام، ومكانة المرأة في التشريع الإسلاميّ[191]. فعند هايدا مُغيسّي مثلاً أنّه: "لا يمكن أن يوصلنا أيّ مقدار من ليّ أعناق النصوص وتطويعها إلى التوفيق بين تعاليم القرآن وتوجيهاته فيما يخصّ حقوق المرأة وواجباتها من جانب، وفكرة المساواة بين الجنسين من جانب آخر"[192]. بينما وصف محمد أركون كلّ حركة التفسير والمقاصد المعاصرة بأنّها "حركة علمانيّة متنكرة في ثوب الخطاب الدينيّ"[193].

وممّن أدلى بدلوه فيما يتّصل بعلاقة التاريخية بالأحاديث النبويّة الأستاذ محمّد شحرور، والذي قرّر أنّ بعض الأحاديث النبويّة "لا تعتبر تشريعاً

---

(187) Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights," *Free Inquiry*, Feb/March 2006 without date, p.53.

(188) Moosa, "Introduction," p.42..

(189) Christopher Berry Gray, ed, *The Philosophy of Law Encyclopedia* (New York and London: Garland Publishing, 1999) p.371.

(190) Moosa, "Introduction," p42.

(191) المرجع السابق، ص37.

(192) Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, p140.

(193) Arkoun, "Rethinking Islam Today," p221.

إسلاميّاً، وإنّما تعتبر قانوناً مدنيّاً، يكون عرضة للظروف الاجتماعيّة، والتي عمل بها الرسول ﷺ في تنظيم المجتمع في نطاق المسموح شرعاً، في سعيه إلى بناء الدولة العربيّة والمجتمع العربيّ في القرن السابع" وبهذا "لا يمكن لتلك الأحكام أن تكون أبديّة، حتّى لو كان النصّ صحيحاً وثابتاً مئة بالمئة"[194].

أودّ أن أقول هنا إنّ النظر إلى نصوص القرآن والسنّة نظرة "تاريخانيّة" بالجملة، وبالتالي اعتبار نظام الحقوق والقيم "غير أخلاقيّ"؛ يتناقض مع أصل الإيمان بالمصدر الإلهي للقرآن وروعة نظام القيم الذي ظهر في تطبيق النبيّ محمّد ﷺ له. لكنه يجب أن أضيف هنا أنّني أؤمن بأنّ الأحداث التاريخيّة والأحكام الفقهيّة المحدّدة التي فصّلها القرآن الكريم يجب أن تفهم كذلك ضمن السياقات الثقافية والجغرافيّة والتاريخيّة لرسالة الإسلام وقت نزول القرآن.

وحين نفهم هذا الفهم، يمكن للنصوص المخصوصة في القرآن الكريم أن تظهر تطبيقاتها العامّة في كلّ زمان وكلّ مكان، ولو كانت نصوصاً خاصة. ذلك لأنه يجب علينا في هذا الخصوص أن نبحث عن المقاصد والقيم الأخلاقيّة للقصص المختلفة والأحكام المفصلة الواردة في القرآن الكريم، وأن يساعدنا ذلك في إنارة الطريق للاجتهاد حتى يمكن إسقاط النصوص القرآنية على ظروفنا الدائمة التغيّر في الزمان والمكان، أي مع التاريخ والجغرافيا كذلك.

والتشريع الذي هو ثمرة الاجتهاد لا يجوز أبداً أن يخالف القيم الأخلاقيّة الأساسيّة ومقاصد الإسلام الأصيلة. وحين نتذكّر سموّ القيم الأخلاقيّة لنظام التشريع الإسلاميّ، فإنّ من المفيد أنّ نتذكّر كلمات ابن القيّم المشهورة أنّ الشريعة الإسلاميّة:

"مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت

---

(194) شحرور. **نحو أصول جديدة**، مرجع سابق، ص125.

عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل"[195].

وهذا الموقف الذي ذكرناه، والذي يستند إلى الاعتقاد المتعلّق بالقرآن الكريم، هو شكل من أشكال التأويل يقع على الحدّ والمساحة المشتركة بين الطريقة الحداثيّة والطريقة ما بعد الحداثيّة، وهو موقف يتبنّاه أيضاً عدد من العلماء المعاصرين. فقد حثّ آية الله شمس الدّين مثلاً العلماء المعاصرين على أن يتبنّوا موقفاً فعالاً نحو الأصول، وألّا ينظروا إلى كلّ نصّ من النصوص أنّه تشريع مطلق وعام، وأن يفتحوا عقولهم لإمكانيّة أن يكون النصّ متعلّقاً بحالة مخصوصة، ولظروف محدّدة وألّا يحكموا على الأحاديث الشريفة غافلين عن السياق، وألّا يجعلوها مطلقة بعيداً عن ظروف الزمان والمكان والسياق الذي وردت فيه، والناس الذين وجهت إليهم[196]. بل أضاف أنّه يميل إلى هذا الفهم، ولكنّه لن يبني عليه أيّ حكم في الوقت الرّاهن. غير أنّه أكّد على الحاجة إلى هذه المقاربة للأحكام المتّصلة بالنساء، والأحكام الماليّة، والجهاد[197].

وكذلك نجد عند الدكتور فتحي عثمان مثالاً آخر، فهو يريد النظر في "الاعتبارات العمليّة" التي تجعل شهادة المرأة أقلّ من شهادة الرجل، كما ورد في الآية 282 من سورة البقرة. ومن هذا المنطلق يعيد فتحي عثمان تأويل الآية على أنّها مشروطة بهذه الاعتبارات العمليّة[198]. وعند الدكتور حسن الترابي نفس الرأي فيما يخصّ كثيراً من الأحكام المتعلّقة بالنساء وحياتهن اليوميّة[199]. وكانت طريقة الفيلسوف روجيه جارودي في التعبير عن هذا

---

(195) ابن القيّم، شمس الدين. **إعلام الموقّعين**، تحرير طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973)، المجلد 1، ص333.

(196) شمس الدين. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص128.

(197) المرجع السابق، ص129.

(198) El-Affendi, ed, *Rethinking Islam* p45.

(199) Hassan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2nd ed.

الموضوع أن "قسم النصوص إلى جزء يمكن أن ينطبق عليه التاريخيّة" مثل – مرة أخرى– "الأحكام المتصّلة بالنساء" وجزء آخر "يمثّل القيم الخالدة في الرسالة السماويّة"[200]. وكذلك اقترح الدكتور عبد الكريم سوروش أنّ النصوص يجب أن "تقسم إلى قسمين: نصوص أساسيّة ونصوص ظرفيّة، والظرفيّة تكون مشروطة بالبيئة الثقافيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة المتعلّقة بأداء الرّسالة الأساسيّة"[201].

وكان قد طرح الشيخ محمّد الغزالي تعبيراً مشابهاً حين فرّق بين "الوسائل" و"الغايات" معتبراً أنّ الأولى قابلة لما أطلق عليه "الانتهاء" بينما الثانية غير قابلة للانتهاء. وأنا أرى أنّ ما طرحه الشيخ الغزالي هو تعبير جديد عن نفس طريقة التأويل التاريخي التي ذكرناها، غير أنها أبقت مسافة أمان بينها وبين تفكيك "التاريخانيّة". وقد ذكر الشيخ الغزالي نظام الغنائم كمثال على هذه "الوسائل المتغيّرة"[202]. ومؤخراً، توسع الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ فيصل مولوي في أهمّيّة "التفرقة بين الوسائل والمقاصد، وقدّما في أثناء محاورات المجلس الأوروبّي للإفتاء والبحوث تطبيقاً لنفس الفكرة المذكورة على كون رؤية هلال رمضان وسيلة لمعرفة بداية الشهر لا غاية مقصودة بحدّ ذاتها، ومن هنا استنتجا أنّ الحسابات ستكون في عصرنا هذا أفضل وسيلة لتحديد بداية الشهر[203]. وكان الشيخ القرضاوي قد طبّق نفس الفكرة على جلباب المرأة المسلمة المذكور في سورة الأحزاب، والذي اعتبره وسيلة لتحقيق مقصد العفّة وليس مقصوداً في حد ذاته[204].

---

(London: Muslim Information Centre, 2000), p.29

وناقشته في ذلك وأقنعني في محاورة شفهيّة، الخرطوم، السودان، آب/أغسطس 2006.

(200) غارودي، روجيه. **الإسلام والقرن الواحد والعشرون: شروط نهضة المسلمين**، ترجمة كمال جاد الله (القاهرة: الدار العالميّة للكتب والنشر، 1999)، ص70، 119.

(201) Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," p.250.

(202) الغزالي. **السنة النبويّة**، مرجع سابق، ص161.

(203) محاورة شفهيّة، سراييفو، بوسنة، أيار/مايو 2007، ضمن الجلسة النظامية الثامن عشرة للمجلس الأوربي للفتوى والبحوث.

(204) راجع مقال القرضاوي في: العوا، محمد سليم (محرراً). **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**: =

وأعتقد أن فكرة "التفريق بين الوسائل والمقاصد" تفتح الباب لمجموعة واسعة من الاجتهادات الجديدة والجذريّة في الفقه الإسلاميّ. فقد طرح الشيخ طه العلواني مثلاً "مشروعاً للإصلاح" في كتابه **قضايا التفكير الإسلاميّ المعاصر**، توسّع فيه حول طريقته الخاصّة في "التفريق بين الوسائل والمقاصد". لنوضّح فيما يلي كيف طبّق الشيخ العلواني هذه المقاربة على قضيّة تساوي الجنسين (كما ورد في النسخة المنشورة بالإنجليزية):

> كان القرآن الكريم قد نقل الناس في عصر نزول الوحي إلى ميدان الإيمان على أساس من التساوي المطلق بين الجنسين. لعلّ هذه الحقيقة من حقائق الدّين بحدّ ذاتها، أكثر من أيّة حقيقة أخرى، تمثّل ثورة في التفكير قد لا تقلّ عن إدانة الإسلام للشرك. لقد كان من الضروريّ بالنسبة للمجتمع الإسلاميّ الأوّل، وهو الذي يحمل في ذاكرته من بيئة الجزيرة العربيّة عادات ومواقف وتقاليد، من الضروريّ إحداث مثل هذه التغيّرات على مراحل، وذلك حتى يتمكّن المجتمع من التكيّف معها ... لقد قصد القرآن الكريم من خلال وضع الأسس لدور المرأة في الشهادة على العقود، في عصر لم يكنّ لهنّ دور يذكر في مثل هذه الأمور، أن يجعل المرأة بطريقة عمليّة شريكة في الحياة... إنّ قصده هو أن ينهي المفهوم التقليديّ عن النساء، وذلك بأن جعلهنّ جزءاً ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: 282]. لقد كانت قضيّة الشهادة مجرّد وسيلة إلى غاية، أو طريقة عمليّة لتأسيس فكرة المساواة بين الجنسين. بينما ظهر من خلال تفسير المفسّرين لـ ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282] من وجهة نظر مبنيّة على فرضيّة أن تقسيم الشهادة إلى نصفين في حالة المرأة يتّصل بطريقة ما بعدم كون المرأة مكافئة للرجل. لقد ظهرت هذه الفكرة عند المفسّرين المحدثين كما ظهرت عند القدماء، ممّا أدّى أن يستمرّ أجيال كثيرة من المسلمين، يقودهم التقليد، في التمسك بهذا الفهم الخاطئ. لا ريب أنّ المواقف التي تولّدت عن هذا الفهم الخاطئ امتدت بعيداً وراء الدائرة الفقهية..[(205)].

---

= **دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006) ص117-121.

(205) Taha Jabir al-Alwani. *Issues in Contemporary Islamic Thought*. London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005, p.164-166.

إنّ المقاربة التي ذكرناها هي مقاربة ما بعد حداثيّة، فقط من حيث أنّها تربط النصوص بظروفها التاريخيّة، غير أنّ إشارتها إلى النصوص على أنّها مصدر إلهي للأحكام، حتّى بمعنى كون بعض تلك الأحكام وسائل إلى غايات هو تأويل حداثيّ (وإن كان جذريّ المقاربة).

**العقلانيّة الجديدة**

يتبنّى العقلانيون الجدد مقاربة تؤرخ التشريع الإسلاميّ نفسه، ويرجعون إلى المذهب المعتزلي -الذي عرف بإعلائه لمكانة العقل- كمرجع تراثي يستمدّون منه آراءهم[206]. ورغم أن المعتزلة كانوا قد اعتبروا العقل مصدراً مستقلّا للتشريع، بل أول دليل من أدلّة التشريع، وهو ما كنا قد شرحناه من قبل[207]، فإنّ الفرق بين العقلانيّين الجدد والعقلانيّين القدامى هو أنّ المعتزلة، كما مر في الفصل السابق، كانوا يطبقون أدلّة القرآن الكريم، والحديث الشريف، ومصادر التشريع الثانويّة الأخرى، بطريقة تشابه ما كانت تتبنّاه المذاهب التقليديّة[208]. ويقرّ المعتزلة بـ "سلطة النص" في القرآن الكريم كمصدر للتشريع يتبنّى العقل، لأنّهم رأوا أنه بالعقل يمكن التفريق بين الحسن والقبيح، ويمكن أن تثبت حجية القرآن الكريم، وكذلك حجية الأحاديث الشريفة والإجماع[209]. غير أنّ العقلانيّين الجدد أو المعتزلة الجدد يعطون "العقل" سلطة ما أسموه "بنسخ" النصوص[210]. هذا رغم أنّه بحسب فلاسفة ما بعد الحداثة، كدريدا وموسى، أن "العقل" هو أحد المفاهيم التي

---

(206) انظر مثلاً: Abu Zaid, *Al-Imam Al-Shafi* p.15, Arkoun, "Rethinking Islam Today," p.211, Hanafi, *Al-Turath Wal-Tajdid* p.45, Moosa, "Debts and Burdens," p.123.

(207) عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 4، ص174، عبد الجبار. **فضل الاعتزال**، مرجع سابق، ص139.

(208) سرحان. **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**، مرجع سابق، ص30.

(209) عبد الجبار. **المغني**، مرجع سابق، المجلد 4، ص174.

(210) أبو زيد. **الإمام الشافعي**، مرجع سابق، ص15؛ حنفي. **التراث والتجديد**، مرجع سابق، ص45.

تضعها الحداثة "في المركز"، والتي توجب إخضاعه للتفكيك لا إعطاءه كل هذا السلطان[211].

**الدراسات النقدية القانونية**

الدراسات النقدية القانونية هي حركة نشأت في الولايات المتحدة، تهدف إلى تفكيك النظم القانونيّة المعمول بها بقصد دعم سياسة الإصلاح النفعي (البراغماتي)[212]. ويتوجّه التفكيك في هذه الحركة إلى تلك المواقف المرتبطة بـ "السلطة" التي وضعت القانون وأعطته شرعيته[213]. ولقد انضمّ العديد من الفلاسفة والنشطاء السياسيّين من مختلف التوجّهات إلى حركة الدراسات النقدية القانونية، كأنصار حقوق المرأة ومنظّري مناهضة العنصرية باختلاف أشكالها. وقد استخدم عدد من الباحثين في الدراسات الإسلاميّة طريقة الدراسات النقدية القانونية من أجل تحليل، بل تفكيك كلّ "السلطات" التي أثّرت على النظام التشريعيّ الإسلاميّ، بداية من "سلطة الرجل" إلى "سلطة القبائل العربيّة المهيمنة".

فمثلاً، انتقد أنصار "النسوية الإسلامية" -إن صح التعبير- أثر تفضيل الذكور على الإناث في العادات العربية على أنظمة القضاء والفتوى الإسلامية التقليديّة، بل على روايات الحديث الشريف التي تتعلّق بالنساء أيضاً[214]. غير أنّه ممّا ينبغي ملاحظته أنّ مؤيّدي النسوية الإسلامية ما بعد الحداثيّة يتبنّون مقاربة مختلفة عن غيرهم من أنصار النسوية ما بعد الحداثيّين عموماً. فبينما يقوم ما بعد الحداثيّين الآخرين من أنصار حقوق المرأة بتفكيك نظام التضاد الثنائيّ، أي نقد ورفض كل الفروق بين الذكر والأنثى أصلاً[215]، نرى أنصار

---

(211) Powell, *Postmodernism* p.101. ويتبنى موسى نفس الرأي في "الأدبيّات Poetics".

(212) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.67.

(213) المرجع السابق.

(214) انظر مثلاً: Mernissi, *The Veil and the Male Elite* p.53, Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* p.53.

(215) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* pp.148-49.

المرأة المسلمين يركّزون بالتحديد على نتائج "الصراع" التاريخيّ بين الرجال المسلمين والنساء المسلمات دون رفض للفروق "الطبيعية" بين الرجال والنساء.

ينتقد كلا الحداثيّين المسلمين وما بعد الحداثيين المسلمين من أنصار المرأة أثر الصراع التقليدي بين الرجل والمرأة على سلطات التشريع التقليديّة، مثل الفقهاء والأئمة في كل المذاهب[216]. غير أنّ ما بعد الحداثيّين المسلمين من أنصار المرأة يختلفون في هذا الشأن في أنهم يشملون في نقدهم نفس "سلطة النص" التي تتمثّل في القرآن الكريم والنبيّ ﷺ[217]. فهذه فاطمة المرنيسي مثلاً تنتقد بشدة كلّ حكم في الإسلام "يضع حدوداً على حرية المرأة في اتخاذ قراراتها،"[218] ولكنها لم تقتصر على الأحكام فيما يتّصل بعقد الزواج وأحكام الطلاق، بل نقدت بشدة انتساب الأطفال لآبائهم، وأحكام العدّة، وفهمها هي للحجاب، بل شمل نقدها حتى "تحريم البغاء"[219]. (!)

ثم نجد تأويلاً لا يقلّ تطرّفاً، وإن اختلف في تفاصيله، يرى في نصوص القرآن والسنّة حين تتحدّث عن تنوّع "ألوان" الناس كآية من آيات قدرة الله

---

(216) شحرور. **نحو أصول جديدة**، ص359، Keven A. Reinhart, "When Women Went to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments," in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Brinkley Messick, Mohammad Khalid Masud, and David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

(217) انظر مثلاً: Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* pp.21-22, Mernissi, *The Veil and the Male Elite* pp.46-49,53.

(218) المرنيسي، فاطمة. **ما وراء الحجاب**، ط1 (دمشق: دار حوران، 1997)، ص170.

(219) المرجع السابق، ص63، 76، 81، 147؛ غير أنّ منهج مرنيسي في كتابها **الحجاب والنخبوية الذكورية** (*The Veil and the Male Elite*) مختلف، لأنه يقع في نطاق ما يمكن أن نسمّيه "إعادة التأويل الحداثي" وليس "التفكيكيّة الما بعد حداثيّة" التي سادت في كتبها الأخرى.

تعالى، يرى فيها إشارة إلى "التنوّع الطبيعي في أذواقهم الجنسيّة"[220]. ثم يؤول وصف القرآن الكريم لما أسماه "الفاحشة" التي كان يقترفها قوم لوط فيلوي معناها لتعني "سلوكاً عدوانياً تجاه ضيوفهم" وليس أيّ ذنب آخر يتعلق بالجنس[221](!).

ويتّضح للقارئ من هذه الأمثلة أنّ أصحاب هذه الطريقة يلوون أعناق المعاني التي لا تحتمل ليّاً في القرآن والسنّة باسم التأويل، حتّى يستبيحوا أعمالاً معيّنة، وإن كان تأويلهم هذا منافياً للمبادئ الإسلاميّة المستقرّة التي لا يختلف عليها مسلمَين، كتحريم اللواط والبغاء! فـ "التأويل المتطرّف" شأنه شأن "التأويل الاعتذاريّ" الذي عرّجنا عليه سابقاً، هو مجرّد أداة لتبرير مفاهيم مسبقة معيّنة. غير أنّ نقدي هنا لمثل هذا التأويل الأعوج لا يعني على الإطلاق أنني أدعم أيّ نوع من العنف المنظّم أو غير المنظم ضدّ أصحاب هذا الرأي. فالحكم على عمل ما على أنّه "معصية" شيء، والاضطهاد أو حتى العقوبة المدنية على الجرائم هو شيء مختلف تمام الاختلاف!

لقد تبنّى بعض العلماء الآخرين طريقة الدراسات النقدية في سياق التشكيك بالدوافع السياسيّة للقبائل العربيّة القويّة، مثل قريش وبني أميّة، فيما يتّصل بأحكام فقهيّة وأصوليّة معيّنة. فمثلاً رأى الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابة عن الإمام الشافعيّ في أصول الفقه الإسلاميّ رغبة تاريخيّة لدى قبيلة قريش في "تحويل تقاليدها وتراثها إلى نوعٍ من الوحي"[222]. وتساءلت الدكتورة باتريشا كرون بدورها عن أثر الخلافة الأمويّة القويّة في تشكيل الفقه

---

(220) Omid Safi, ed, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2003) p.197-203.

(221) المرجع السابق، ص217.

(222) Abu Zaid, *Al-Imam Al-Shafie* p.44. وانظر آراء معارضة لذلك (من وجهة نظر التقليديّين الجدد) في: A. K. Ali, "Al-Shafie's Contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Work Jimaa Al-'Ilm (Ph.D. diss, University of Edinburgh, 1996), A. H. Othman, "Shafie and the Interpretation of the Role of the Qurand the Hadith" (Ph.D. diss, St. Andrews, 1997), A. S. M. Shukri, "The Relationship between and Khabar in the Work of Al-Shafie" (Ph.D. diss, St. Andrews, 1999).

تاريخياً[223]. ولكن يجدر بالذكر أن الدكتور وائل حلّاق قد عارض هذا الاتجاه بقوّة[224]، وكتب الدكتور عبد المجيد الصّغير تحليلاً مطوّلاً ليثبت رأياً مخالفاً لكرون، إذ أثبت بروايات تاريخية عديدة أنّ الإمام الشافعيّ وغيره من الفقهاء قد طرحوا أصول الفقه الإسلاميّ "ليحموا الفقه" من الأهواء والمصالح الفرديّة للسلطة الحاكمة، وخاصّة الأمويّين، وليس العكس[225].

**دراسات ما بعد الاستشراق**

أسّست دراسات ما بعد الاستشراق لتدعم أصواتاً كانت في السابق مهمّشة من قبل الاستعمار الغربيّ، وبقصد أن "تنفي دعاوى الغرب حول تفوّقه الثقافيّ والعرقيّ"[226]. وكان الدكتور إدوارد سعيد، حين بنى على فكرة الفيلسوف فوكو حول العلاقة بين أشكال المعرفة والقوة، رائد هذا الميدان بل مؤسس دراسات ما بعد الاستشراق أو "ما بعد الاستعمار"[227].

ثم تبنّى عدد من الباحثين مقاربة ما بعد حداثيّة للدراسات الإسلاميّة من منظور ما بعد الاستشراق[228]. كان القصد من هذا التوجّه تفكيك "قوى العولمة وفرض التجانس" الغربيّة[229]، وسعي الغربيّين إلى "إسقاط عيوبهم

---

(223) Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, *Cambridge Studies in Islamic Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

(224) Wael Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Fall/Winter) (2003).

(225) الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصوليّ وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ط1، دراسات إسلاميّة (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994)، ص21-28.

(226) Taylor, ed, *Encyclopedia of Postmodernism* p.299.

(227) المرجع السابق، ص67، وانظر أيضاً:

Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

(228) انظر مثلاً موسى، روبنسون، ستيوارت، بيسكاتوري، ساردار، حسان، موغيسي، وحلّاق، كمصادر لما يلي.

(229) Moosa, "Introduction," p24.

هم على الآخرين"[230] و"فرضيتهم المسبقة أنّ الغرب هو مركز العالم"[231] و"اعتبارهم تقليد الغرب مرادفاً للمعاصرة"[232]، وعرضهم للحياة الإسلاميّة السياسيّة والاجتماعيّة على أنّها "دين لا عقلانيّ"[233] وأنّ الغرب قام مؤخّراً "بنشر فكرة ما يسمّى "التهديد الإسلاميّ للحضارة الغربيّة"[234]. ويدعو أتباع حركة ما بعد الاستعمار من الغربيين إلى الاحتفاء "بالفروق التي تمثلها ثقافة الآخر عن ثقافتنا"[235].

وظهر أثر دراسات ما بعد الاستشراق الواضح أيضاً في نقد بعض الباحثين لتوجّهات الاستشراق في بحثه للفقه الإسلاميّ، والذي ينطلق من "أوهام وتحيّزات جذريّة حول الثقافات الإسلاميّة"[236]. إذ يفترض مسبقاً أن "العقيدة الإسلامية أقلّ ما يقال فيها أنّها مدينة إلى حدّ بعيد للتراث الدينيّ للثقافات التي تولّدت عنها الحضارة الغربيّة، وأسوأ ما يمكن أن يقال عنها أنّها لا تكاد تزيد عن كونها نسخة مكرّرة عن تلك التقاليد"[237]. ويمكن للمرء إذا أراد أن يجد أمثلة نمطيّة لهذه التوجّهات التي تبنّاها المستشرقون، والتي تخلّى عنها الأكثريّة الساحقة من المستشرقين الجدد اليوم، أن يرجع إلى

---

(230) Robinson, *Islam* p.230، وانظر أيضاً: P. J. Stewart, *Unfolding Islam* (Reading, U.K: Garnet Publishing, 1994) p.95.

(231) حنفي، حسن. "مقاصد الشريعة وأهداف الأمّة"، **المسلم المعاصر**، رقم 103 (2002): ص100.

(232) طارق البشري. **ماهيّة المعاصرة** (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص13.

(233) Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* p.56.

(234) Ataullah Bagdan Kopanski, "Orientalism Revisited: Bernard Lewis' School of Political Islamography," *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000): vol.8, p.133.

(235) Inayatullah, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* p.123, Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* p.52, Moosa, "Introduction," p24.

(236) Hussein Hassan, "Book Review: Islamic Law and Culture 1600-1840 by Haim Gerber," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2001): p.203.

(237) Hallaq, "The Quest for Origins." Mohammad al-Azami, *On Schacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence* (Riyadh: King Saud University and John Wiley, 1985)..

كتابات جولدزيهر، وشاخت، وجب في كتاباته المبكّرة[238].

وختاماً لهذا الفصل نقول: لقد تحدّت توجّهات ما بعد الحداثة نحو دراسة التشريع الإسلامي كلا التوجّهين: التقليديّ والحداثي، إذ طرحت نقداً وتساؤلات مهمة حول السلطة التي ادعتها بعض المصطلحات والمذاهب والفقهاء والزعماء السياسيّين على مدار التاريخ الإسلامي. لكنّ ما بعد الحداثة، رغم ما ادّعته من حرب على "التضادّات الثنائيّة"، تميل هي نفسها إلى التفكير بمنهجية التضادّات الثنائيّة، وإلى الاختزال وأحاديّة البعد.

وسوف يقوم الفصل التالي بإعادة النظر في نقد ما بعد الحداثة، والذي عرضناه في هذا الفصل، وسوف نحاول تطوير فكرة النقد الجذريّ إلى منهجية "متعدّدة الأبعاد" و"كليّة". وسوف يقوم الفصل التالي، أيضاً بناء على تحليل النظريّات التاريخيّة والمعاصرة للفقه الإسلاميّ، والتي عرضناها في الفصلين الماضيين، سوف يقوم بطرح رؤية منظوميّة لنظريّة التشريع الإسلاميّ، ويعرض اقتراحات محدّدة لتعزيز "انفتاحها" و"مقاصديّتها". وسوف تبني النظريّة المطروحة على التحليل الذي قدمناه إلى الآن للمصادر، والدلالات، والأدلّة في النظريّات الأصولية التاريخيّة، ولكنها سوف تبني كذلك على تراث المذاهب الفقهيّة التي تبنّاه التقليديّون، وعلى إعادة التفسير التي تبنّاها الحداثيّون، بل على النقد الذي طرحه ما بعد الحداثيّين أيضاً.

(238) H. A. R. Gibb, *Islam: A Historical Survey*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, without date) pp.25-27, Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras an Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981) pp.7-13, Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Comparative Legislation and International Law* 32 (1950), Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1982) p.22.