

ابستمولوجيا الاخفاق والاستمرار في الفقه الإسلامي

Epistemology of Failure and Continuity in Islamic Fiqh

عمر بن أزواو^{*1}

¹ مخبر دراسة وتحليل المشكلات الاجتماعية بالجزائر، جامعة محمد البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج، (الجزائر)، amar.benazouaou@univ-bba.dz

تاريخ القبول: 2025/05/11

تاريخ الإرسال: 2025/02/28

ملخص:

يعالج هذا المقال مسألة في غاية الأهمية والخطورة، ألا وهي تقييم الوضعية الإبيستمولوجية لأحد العلوم البارزة والمخلّدة في عالم الإسلام وهو الفقه، هذا الأخير لعب دورا مركزيا وبصورة جدلية في صناعة ثقافة وحضارة لا زالتا راسختين في التاريخ إلى غاية الآن، كما أنه ساهم في وقت معين في تدهورهما وتراجع تاريخي خطير مس كيانهما تبعا لغلق باب الاجتهاد والاكتفاء فقط بعنصر الاجترار والتقليد المعرفي لأصول علماء الزمن الأول حتى استحق في نظر البعض سلبية أو وسما اصطلاح عليه بالفقه البائس، وضمن هذا الدور نعتقد أن إعادة النظر في هذا العلم ومنهجيته المعرفية وتأسيسه وفق منطلقات ابستمولوجية متينة ومعاصرة، من شأنه أن يكفل جزئيا القيام أو النهوض من جديد للمسلمين على أننا في ذات الوقت سنتناول هذا الموضوع بمقاربة تاريخية وراهنة في الوعي الفلسفي الإسلامي.

كلمات مفتاحية: فقه؛ اجتهاد؛ ديني؛ دنيوي؛ عقل.

Abstract:

The study addresses a crucial and critical issue, which is evaluating the epistemological status of one of the key sciences in Islam, namely Islamic Fiqh. The latter, though having a focal and dialectical role in establishing a deeply rooted culture and civilization, it led to their decline and a severe historical regression touching their essence due to closing the gates of Diligence and relying only on rote memorization and intellectual imitation of the early scholars. Hence, some have regarded it negatively and referred to it as "miserable Fiqh ". In this context, we see that reconsidering this science and its epistemological methodology, and re-establishing it on solid and contemporary epistemological pillars can partially ensures the revival of Muslims anew. At the same time, we will explore this issue through a historical and contemporary viewpoint within Islamic philosophical thought.

Keywords: Fiqh; Diligence; Religious; Worldly; Reason.

1- مقدمة:

ضمن تاريخ العلوم وابيستيمولوجيا المعارف في عالم الإسلام نطلع على أن المسلمين تمكنوا من إبداع حقيقي في هذا المجال، سواء من خلال تأسيس علوم بعينها فرضتها الظروف والملابسات الخاصة بهم (العلوم الدينية)، أو إسهامهم الفعلي في تطوير حقيقي لعلوم كانت من تأسيس غيرهم (العلوم الدنيوية)، ولعل أبرز العلوم الخاصة بالمسلمين التي استحدثوها في منظومتهم المعرفية هو علم الفقه الذي جاء كنتيجة منطقية لفهم عمق الشريعة الإسلامية وأنسنتها انطلاقاً من الاجتهاد العقلاني الذي سمح في وقت ما بتجديد الفكر الديني بأكمله، ولكن المؤلم أن الفقه ومعه الاجتهاد تراجعاً وتدهوراً إلى حد تأكل الإرث الفقهي وتوقفه عند نقطة تاريخية عكست عدم القدرة على مواصلة ممارسة عقلنة الشريعة، الأمر الذي كانت له عواقب وخيمة على ثقافة وحضارة المسلمين، من هنا سنحاول في هذه الورقة أن نتبين كيف كان مسار الفقه في تاريخ علوم الإسلام، وما هو الدور الذي لعبه في ذلك؟ وما إذا كان هذا الفقه بحاجة إلى إعادة النظر فيه، والسؤال المطروح هو يا ترى كيف يكون ذلك؟

2- الفقه ومنطق الاجتهاد:

حديثنا عن الفقه في عالم الإسلام من دون شك يرتبط أيما ارتباط بمبدئه الرئيسي وغايته النهائية، ولا نغني هنا سوى ما أطلق عليه الفقهاء أنفسهم ما يعرف بالاجتهاد، من أجل ذلك سيتحدد هنا الفقه على أنه الاجتهاد من منطلق التداخل الابيستيمولوجي بينهما، وبالرجوع إلى المعنى الدقيق للفقه لن نجده يعني إلا عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية (القرآن والسنة)، وذلك لضرورة حياتية من زاوية "بذل الوسع-العقلي- في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط" (الشوكاني، 1999، صفحة 205)، وهو ذاته المعنى الذي سيأخذه الاجتهاد باعتباره "الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان لتأويل نصوص القرآن والسنة وتطبيقها على الأوضاع الجديدة انسجاماً منه وتكيفاً مع البيئة التي يحيا فيها" (الحبابي، 1969، صفحة 70). فليس الفقه كما حدده واضعوه إلا عملية اجتهاد عقلي ضمن الأطر والمحددات الشرعية التي تتزامن مع الظروف والملابسات التاريخية التي تفرض تحقيق نوع من الانسجام بين أصول الشريعة ومعطيات الواقع المتجددة، من هنا وكى لا يحدث أي التباس في هذه التحليل سيكون هناك تتابع ابيستيمولوجي في استعمال الفقه أو الاجتهاد بنفس المعنى والخطاب ذلك أن نواة كل فقه هو الاجتهاد.

ليس الفقه أو الاجتهاد إلا عبارة عن ممارسة عقلية - دينية، ومعرفية تسعى إلى تنظيم شؤون المسلمين الدينية والدنيوية عن طريق الشرح والعقلنة والتأويل للنص في علاقته بالوجود وبعبارة أخرى إنه تسرب الإنسان- وفق شروط معينة- في الشريعة النصية وانخراطه الذاتي فيها (حميش، 1993، الصفحات 14-15)، من أجل ضمان حركية الدين واستمراريته من جهة، وحل

مختلف المسائل أو المشاكل التي تعترض المسلم في حياته اليومية من جهة أخرى، ولهذا فإن الحاجة إلى المنطق الفقهي والاجتهاد كانت دائما تقف خلفها تجدد وقائع الحياة وأصول المجتمع وتغيره وتطوره، ما دامت شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان وحاكمة ومفصلية في كل أمر من أمور الإنسان، وأي عصر من العصور. (القرضاوي، 1996، صفحة 102)

لا شك أن تأويل الشريعة في صورة الاجتهاد العقلاني (الفقه) عدّ منذ زمن الإمام الشافعي مبدأ من مبادئ علم أصول الفقه وأصلا أساسيا لا يمكن للفقيه أن يتجاوزه في محاولته العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فابتداء من القرن الثالث للهجرة تحددت نهائيا أصول الشرع في أربعة: القرآن، سنة الرسول (ص)، الإجماع، القياس، وكان للإجماع دور حاسم ومرن في تنظيم علاقة الشريعة (الدين) بالحياة (الدنيا)، من خلال تكييف الشرع مع الواقع المعاشي لأن هذا الواقع الذي يعيشه الإنسان عبارة عن حركة- سيروية متغيرة ومتسارعة في جميع المجالات، سواء منها الاجتماعية أو الاقتصادية أو العلمية أو السياسية... إلخ. (باجي، 2010، صفحة 126)

وما دامت المجتمعات الإسلامية مجتمعات متديّنة- أي تنطلق من الدين وتنتهي إليه- كان لا بد من تأسيس قاعدة أو أصل معين يسمح بالتفاعل بين المقدس الثابت والوضعي المتغير، وتجاوز مشكلة زمانية ومكانية النص ولهذا كان من نتائج ذلك الدعوة إلى اجتهاد العلماء في مسائل دينهم ودنياهم وفق ضوابط معينة تحددت في المنطق الفقهي. يذكرنا هذا بإحدى القضايا التي استطاع اجتماع العلماء واجتهادهم أن يفصلوا فيها، وهي قضية وجود سلطة سياسية في المجتمع الإسلامي، إذ توصل هؤلاء (وأجمعوا) وبعد القرن الرابع للهجرة على ضرورة وجود سلطة سياسية من شأنها بناء المجتمع وتنظيمه، وهذا بطبيعة الحال لن يكون إلا عن طريق ضرورة تجسيد الشريعة في شكل دولة فهي التي من شأنها أن تحرص الشريعة وتفرض العقوبات وتسهر على جميع الواجبات المأمور بها من الله، وكذا الدفاع عن الأمة وضد أعدائها، وأن يكون ذلك عن طريق اختيار قائد على رأسها ذو سلطة أي ذو سلطة سياسية. (بن أزو، 2004، صفحة 159)

كان ذلك مثالا واضحا ومحددا على مدى قوة الفقه وفعالية الاجتهاد وخصوصيتهما في إنتاج حلول لظروف طارئة أرقت مضاجع الفرد والمجتمع (الأمة) الإسلاميين على حد سواء، مع تبيان قدرتهما وتوترهما في "القضاء على ذلك التنافر الذي يوجد بين نوايانا وأعمالنا، أي بين الأخلاق المبدئية (النظرية) التي تلقن لنا، والأخلاق العملية التي تقتضها مختلف أصناف النشاط اليومي" (الحبابي، 1969، صفحة 70). وبمعنى آخر فإن الفقه أو الاجتهاد استطاعا أن يوصلا إلى حل جدلية المطلق والخالد من جهة والنسبي المنتهي من جهة أخرى، من هنا تم توضيح أن شريعة الإسلام شريعة مكتملة وقابلة للتجديد والتكيف، وأن "العقائد في عالم يتغير باستمرار لا يمكن تصورها إلا في صيرورة". (الحبابي، 1969، صفحة 141)

يظهر مما تقدم، أن الاجتهاد في الفكر الإسلامي يحتل من دون شك مكانة هامة ومرموقة، ولا أدل على ذلك من اعتباره كأصل من أصوله الشرع، ومن دونه ستبدو عقائد الإسلام وكأنها تمتاز بتاريخية معينة، تنطبق على واقع معين وتندمج مع ظروفه فقط ولكن الحقيقة ستكشف على أن المنطق الفقهي والاجتهاد العقلاني قد وضّح مدى تطور هذه العقيدة واستمراريتها من جهة، وحل مختلف مشكلات المسلم من جهة أخرى.

3- الفقه.. الاجتهاد وتوقف التاريخ:

لن نمتد هنا في الحديث عن مكانة الفقه والاجتهاد وأهميتهما في الوعي الإسلامي وثقافته، ولكن الشيء الذي من الأهمية بمكان ولا مفر من ذكره هو أن ديناميكية العقل داخل المقدس في عالم الإسلام كانت عاملاً حقيقياً في نهضة الإسلام من جهة، وتراجعها وانحطاط حضارته وانقضاء ثقافته من جهة أخرى. وضمن هذا التراجع أو الانحطاط يذهب العديد من الدارسين والمهتمين إلى أن توقف وتراجع مكانة الفقه وحركة الاجتهاد كان تاريخياً منذ القرن السابع- الثامن للهجرة (الثالث عشر- الرابع عشر للميلاد) أي تزامناً مع بداية انهيار الحضارة الإسلامية، أين كان كل شيء يشير عملياً إلى حقيقة واحدة وهي التقهقر والتراجع والانحطاط على مستوى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية. (الجابري، 1994، صفحة 19)

ضمن الحياة الفكرية تعلق الأمر بتوقف بنية العلوم النقلية الشرعية من جهة، والعلوم العقلية والفلسفية من جهة أخرى، والاجتهاد كمبدأ وأساس يسمح للعالم أو الفقيه بالتحرك في مجال العلوم الأولى فلا غرابة أن يصيبه ما أصابها، "فمنذ القرن السابع الهجري (الثالث عشر ميلادي) بدأ تدهور (الحضارة الإسلامية) والأسباب هي: الانغماس في الشكليات، عبادة الماضي (العادة) مع رفض التجديد فصار كل إبداع بدعة" (الحبابي، 1969، صفحة 118). غير أن هناك من يذهب إلى تحديد تاريخ آخر لبداية توقف الاجتهاد وغلق بابه على مستوى الفقه السني وهو لا يزال حتى في بداية الطريق، فالإمام الشافعي أحد الأئمة الأربعة المؤسسين للمذاهب السنية يكون "قد جذر الطابع الوثوقي للمذهب السني عموماً وأوصله إلى نهايته، وهكذا فالمؤشرات بانغلاق باب الاجتهاد قد طغت في أعماله" (حميش، 1993، صفحة 89)، وبدا وكأن الفقه وصل إلى النقطة التي لا يمكن فيها الرجوع إلى الوراء، ما يعني من الناحية الشرعية عدم القدرة على استنباط أحكام جديدة وفق ظروف طارئة جديدة، فالدوغمائية الشافعية إن صح التعبير تكون بهذا الموقف قد قوّضت من شأن الاجتهاد ورسمت حدوداً معينة للفقه حتى وإن كان الإمام الشافعي هو من رسّخ الاجتهاد (الإجماع) كأصل ثالث من أصول الدين- الشرع.

والواقع أن هذا الرأي له ما يبرره، فالشافعي في إطار الفقه انتقد بشدة مبدأ الاستحسان الذي يعني آنذاك مختلف الإجراءات التي يلجأ إليها المجتهد لتعويض الأحاديث أو الأقوال المثيرة للجدل، وهذا خوفاً من احتمال الخروج عن النص إلى جانب وضع العديد من الشروط التي

يجب على المجتهد أن يستوفيهما مع تضييق مجال الاجتهاد وتقليص حقله، هذا الأمر الذي دفع أحد علماء الإسلاميات الكلاسيكية 'روبيرت برونشفيك' (R. Brunschvig) للتعليق على الشافعي بقوله: "إن الحلول الملموسة التي يقترحها هذا الإمام [الشافعي] تبقى أكثر من مرة على الصعيد السوسيولوجي. متأخرة عن الحلول الحنفية أو المالكية البدائية، إن البناء التشريعي المقام بروح «رجعية» كما هو الحال عند رجلنا، لا يمكنه قط أن يولد التطور في عمق الأمور". (حميش، 1993، صفحة 90)

ربما كان هذا العالم محقا فيما ذهب إليه فهذا السياج الدوغمائي (La clôture dogmatique) الذي فرضه الشافعي على المنطق الفقهي أعطى انطبعا قويا على أن بداية تراجع الاجتهاد كان مع بداية القرن الثالث للهجرة وأخذ يتزايد ويتعمق شيئا فشيئا مع توالي الأجيال اللاحقة. فمن الناحية العلمية يكون اكتمال المذاهب السنية الأربعة وتقليدها هو ما يمثل بحق عين غلق باب الاجتهاد وتوقف المنطق الفقهي أو النظر العقلاني في النص، وقد علّق على ذلك ابن خلدون قائلا: "ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كلّ من اختص به من المقلدين وحضروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده". (ابن خلدون، 1981، صفحة 566)

نتوقف هنا لنشير إلى أن غلق باب الاجتهاد والاندفاع نحو التقليد الفقهي الصرف إنما تقف خلفه أسباب معينة، فبلورة النظام الفقهي في مذاهب معينة كان من شأنه أن يعطل حركة العقل داخل العقيدة الإسلامية في أحكامها المتعلقة بالمعاملات والضرورات والنوازل، ضف إلى ذلك انتشار المذاهب الفقهية المعروفة، الحنفي، الشافعي، المالكي، الحنبلي، الجعفري، ورسوخها في أذهان العامة، والتحزب لها من قبل العامة أو الخاصة أو الحاكم؛ يعد سببا غير مباشر في الجمود الفقهي الذي اعترى بنية علوم الإسلام الشرعية (فضل الله، 1987، صفحة 70)، وكشف على أن الممارسة المباشرة للاجتهاد في نص القرآن والسنة أصبح غير مرغوب فيها بل ومستحيلة. وبهذا أصبحت تلك المذاهب تلعب دور الوسيط (كهنتوت) بين مصادر الإسلام والمسلم حتى ولو كان عالما. (حميش، 1993، صفحة 92)

ومع هذا الرسوخ والتحزب (التجزر) أو الدوغمانية للمذاهب الفقهية في العقل الإسلامي كان أن دفع البعض ومنهم علماء الحنفية والدولة العثمانية إلى القول بسد باب الاجتهاد وغلقة، اعتقادا منهم أن علم الفقه قد اكتمل ولم يبق منه إلا شيء ضئيل، وأن الدين يكون قد نضج

في القرون الثلاثة الأولى، وليس هناك من شخص تتوافر فيه شروط الاجتهاد الحقيقي (جدعان، 1981، صفحة 213). كما توافرت في أئمة السنة الأربعة.

لقد كان ذلك الانجذاب الدوغمائي والتطرف العنيف لآراء فقهية تاريخية أن فتح المجال أمام عدم القدرة على الاجتهاد، فانغلاق الفقيه على آرائه وداخل سياجه الدوغمائي، وعدم تقبل آراء غيره كان له أثر خطير على الحركة الاجتهادية في عموم بلاد الإسلام، وأن الرعيل الأول من أئمة-فقهاء الأمة تميزت مواقفهم وآراءهم بعكس ذلك تماما، أي تميزت بالتسامح والانفتاح (باجي، 2010، الصفحات 129-130)، وتكثيف النصوص المقدسة وفق الظروف والمتغيرات التاريخية، فابن تيمية مثلا راح يرفض بحماسة عنيفة وتصلب دوغمائي شديد كل المواقف العقائدية وكل المذاهب التي تنحرف ولو قليلا عن الموقف الإيماني ونصوص الحديث وتقنيات الشرح والفهم الخاصة بالمذهب الحنبلي (أركون، 1998، صفحة 09)، من هنا يجزم الكثيرون أن تراجع حركة الاجتهاد ثم توقفها يتحملها الفقهاء هم وحدهم، ولهذا فإن المؤلم "بالنسبة للثقافة الإسلامية هو أن الاجتهاد لم يحترم بصيغة دائمة وعلى الخصوص من طرف فقهاء نصبوا أنفسهم بطريقة ما أوصياء على «التشريع» فكافحوا من أجل «التقليد» أي الإخلاص الأعلى للنصوص، وهذا يعني أنهم نبذوا التفكير ورفضوا كل جهد شخصي يرمي إلى التأويل وتكثيف المعطيات التشريعية مع مقتضيات التطورات المجتمعية". (الحبابي، 1969، صفحة 116).

لقد ذهب الفقهاء والمجتهدون في وقت ما في عالم الإسلام إلى ممارسة نوع من الوصاية الشرعية على الدين دونما كفاءات ومؤهلات تضمن لهم ذلك، واعتبروا منطق الدين والعقل متناقضان، وبالتالي فالعقل عاجز كلياً عن فهم النص وهذا هو بالذات الموقف الذي يقرأ في النص ظاهره ويمنع عليه التحرر من تاريخيته ويسجنه داخل واقع معين، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن توقف حركة الاجتهاد الفقهية كانت مسألة ذاتية متعلقة بشخصية الفقهاء أو العلماء في حد ذاتهم، فلا بد "من الاعتراف بأن بعض المسلمين يسيئون أيما إساءة القيام بهذا الالتزام (أي الاجتهاد) النبيل الذي فرضه الله على المؤمنين وذلك بسبب المعارضة بين العقل والإيمان التي اصطنعها الجامدون ممن نصبوا أنفسهم «رجال الدين» ونعني بهم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم الممثلين الرسميين للإسلام دون أن تتوفر لهم الكفاءات الضرورية للاضطلاع بهذه المسؤولية". (الحبابي، 1973، صفحة 69).

ولعل من بين العوامل التي ساعدت على ترجع الاجتهاد الفقهي ثم توقفه هو ظهور المذهب الظاهري لابن حزم الأندلسي، وانتشاره في القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد)، والذي ذهب إلى مناهضة الاجتهاد ولا سيما القياس، والتمسك بشدة بظاهر النصوص سواء منها القرآنية أو النبوية، ورفضه في نفس الوقت فتح المجال أمام النظر العقلي أو الاتجاه لمعرفة الأحكام أو استخدام القياس، مفضلاً الاعتماد على الاستصحاب (فضل الله، 1987، الصفحات

70-71). يقول في أحد نصوصه التي تصب في خانة الأخذ بظاهر النص دون الحاجة إلى تأويله: "واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مشاحنة فيه... واعلموا أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا اطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم... ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير دعا الناس كلهم إليه، ولو كتمهم شيئا لما بلغ كما أمر من قال هذا فهو كافر..." (العقاد، 1988، صفحة 107)، وهكذا فإن دعوة ابن حزم للتقيّد بظاهر النصوص سواء منها القرآنية أو النبوية ومناهضته الشديدة للرأي كان لها بالغ الأثر في بداية انحصار الاجتهاد وتجمده، فركون الفقهاء إلى القرآن والسنة أو بالأحرى إلى ظاهرهما من جهة، وإلى ما خلفه السلف في باب الفقه من جهة أخرى، كان أن ساعد ذلك بصورة مباشرة وفعلية في الإجهاز على حركة الاجتهاد وقفل بابه. (فضل الله، 1987، صفحة 72).

وفي إطار الأسباب التي تدخلت في توقيف مسار الاجتهاد العقلي أي التفقه في الدين نذكر سببا سياسيا كان قد لعب دورا مفصليا في ذلك، فمنذ بداية منتصف القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) بدأت الدولة الإسلامية في التفكك والانحلال إلى ممالك ودويلات كثيرة متنايزة ومتناحرة وفاسدة حتى وصل ذلك الأمر إلى حد العلماء والفقهاء أنفسهم، من خلال التحزّب لسياسة دولة معينة أو محابة حاكم يعيش في كنفه، ممّا يجعله يرى في سياسته وتصرفاته تطابقا مع الشريعة، وهذا بطبيعة الحال لغاية يطمع فيها هنا أو هناك، فكان من الطبيعي جدا أن يتجمد الاجتهاد ويتوقف عند حدود ما حققه الأسلاف ومدوناتهم (فضل الله، 1987، صفحة 70)، وبهذا تحول الدين في عموميه من غاية يستهدفها العالم والفقهاء لفهم العقيدة الإسلامية وتكييفها مع الواقع المعاش إلى وسيلة تخدم مصالحه الشخصية ضمن أطر سياسية، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل تجاوزه إلى حد أن أصبح المتفقيين في القرن الرابع للهجرة منغمسين بشكل مباشر في السياسة من خلال تقديم فتاوى تسير حكم السلاطين وترسخ عروشهم، إلى أن وصل بهم الأمر عند محاولة تأييد ما صدر عن السلطان بنصوص قرآنية وسنية بشكل تعسفي. وهو ما أنتج ظاهرة الاستغلال السياسي للاجتهاد والفقه، التي انعكست في تشجيع الحكام للروح الفقهية التي تخدم مصالحهم وتؤمّن استمرار حكمهم، وقد أدى كل ذلك على توقف حركة الاجتهاد واستكانتها عند حد معين. (فضل الله، 1987، صفحة 70).

إلى غاية القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد) لا زال العامل- الظرف السياسي يتدخل بشكل مباشر في تجميد حركة الاجتهاد والتزام الفقه بما تم الفصل به في السابق. هذا القرن الذي أعلن عن تفكك جملة من الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية. فالدولة العباسية والإمبراطورية الموحدية تلاشت واندثرت وزادت حدة الحروب بين الدويلات والإمارات ناهيك عن الضغط المسيحي في الأندلس وشواطئ إفريقيا الذي كان يتعاظم

شيئا فشيئا، وبالمجمل فإن الطابع العام الذي ساد في الحياة السياسية آنذاك تميز بالفوضى وعدم الاستقرار وهو ما سيؤثر بدوره مباشرة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية. (الجابري، 1994، الصفحات 20-23)

لقد سمح الاستقرار السياسي والاجتماعي الذي عرفته الإمبراطورية الإسلامية في بدايتها سمح بازدهار العلم وأخصب الحياة الفكرية وأعلى من شأن العلماء، فقد شجع الخلفاء والملوك والأمراء على ذلك، إلا أن الأوضاع التي خلفها القرن الثامن للهجرة وما تلاه على الصعيد السياسي كان من شأنه أن يقوض وأن يصرف النظر عن أي نشاط فكري وفقهي فقد كان هؤلاء منشغلين بعروشهم المتداعية (الجابري، 1994، صفحة 30). من هنا نستطيع الجزم أن هناك علاقة جدلية تاريخية بين انفتاح علوم الدين الشرعية وتطورها في مقدمتها الفقه وعلم أصول الدين من جهة، وبين الرعاية السياسية لتلك العلوم والتعهد بدعمها من جهة أخرى، ولهذا فإن انتكاس الاجتهاد في حضارة الإسلام هو في الحقيقة مرتبط بالانتكاس السياسي والتاريخي الذي منيت به هذه الحضارة.

إن غلق باب الاجتهاد الديني وجمود علم الفقه في الإسلام خلف آثار وخيمة على الحضارة الإسلامية وما ارتبط بها من فكر وثقافة إسلاميين، فقد تحجر الفكر الديني وتوقف عند مستوى التقليد الأعمى والإخلاص الدوغمائي وانتصرت روح الأرثوذكسية الصارمة على حد تعبير أحد المهتمين، وظهر نمط من العلماء والفقهاء الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي (أركون، 1998، صفحة 80)، وقد علق عبد الرحمن الكواكبي على هذا الوضع قائلاً: "وعلى أن هؤلاء المتأخرين أدخلوا إلى التقليد الصرف حتى في مسألة التوحيد التي هي أساس الدين ومبدأ الإيمان واليقين، والفارق بين الكفر والإسلام، وجعلوا أنفسهم كالعميان لا يميزون الظلمة من النور ولا الحق من الزور، وصاروا يحسنون الظن في كل ما يجدونه مدونة بين دفتي كتاب؛ لأنهم رأوا التسليم أهون من التبصر، والتقليد أستر للجهل، وصار أهل إقليم أو بلد يتعصبون لمؤلفات شيوخهم الأقدمين... يزعمون أن التسليم أسلم، وأنهم أسراء النقل وإن خالف ظاهر النص". (الكواكبي، 1995، صفحة 353)

هكذا إذن كان حال العلماء بعد التوقف عن ممارسة البحث الحر والعقلاني في المقدس، فقد جمدوا في مكانهم واقتصر جهدهم على حفظ المتون والشروح وتأليف الحواشي وتعلقوا بالتقليد الحرفي تعلقاً شديداً ووصل بهم الأمر عند حد التوقف الكلي عن إصدار أي فكرة جديدة أو تكوين رأي مبتكر. (مؤنس، 1988، صفحة 208)

وعلى هذا الأساس "كان التقليد انتصاراً للروح القطيعية فانتهى تفشي الاتجاه الشكلي والحرفي بالقضاء على روح المبادأة والإجهاز على فكر النقد، تجمد الاجتهاد فقتلت النصوص الفكر (الحبابي، 1973، صفحة 08)"، وقد كان من شأن هذا التجمد حدوث نوع من التعارض

بل والتناقض بين المقدس والمدنس بين الدين والدنيا أو بين النص والعقل، وإذا كانت نصوص المقدس النظرية تحمل أو توصف بالنهائية (الثبات والمطلق): فإن عالم المدنس (أي الدنيا) يتميز بالتغير والنسبية، وبدون آلية تسمح بالتفاعل الحقيقي بين الاثنين فمن الصعب جدا على المسلم أن يتعايش أو يتكيف مع وقائع عصره، من أجل ذلك عمل الأقدمون من علماء الأمة على اختراع وتأسيس تلك الآلية فكانت في وقت ما هي الاجتهاد الفقهي، هذا الاجتهاد الذي أصبح منهجية عقلانية وضمانة حقيقية لاستمرارية صلاحية النص المقدس من جهة، وتكيف المسلم مع مستجدات الحياة وحوادث الأمور من جهة أخرى، وفي النهاية مثل كل ذلك قمة الحضارة والفكر الإنسانيين، اللذين بدأ في التراجع عندما أصبحت تلك الآلية -أي الاجتهاد- غير قادرة على الإنشاء والتجديد واقتصر القائمون عليها في الإعادة والتكرار لما فات شرحا وتعليقا. (مؤنس، 1988، صفحة 414)

وفي ظل تجمد الاجتهاد وانغلاق العقل الفقهي على نفسه داخل أوصار النص المقدس، والتزامه الراديكالي به وبما خلفه السلف، فإن ذلك قد هز عرش العلوم الدينية من تحته من فقه وعلم الأصول وغيرهما، وطعن في مصداقيتها وأعلن بشكل تعسفي عن فكرة اكتمالهما، وقدم انطبعا قويا عن عدم قدرة ذلك العقل على تجاوز حقبة السلف حتى أنه تجسد لدى البعض وترسخ أن إجماع عصر من العصور أو جيل من الأجيال ولا سيما جيل الصحابة والسلف الصالح هو إجماع مُلزم ولا يجوز نسخه بإجماع آخر، ما يعني أنه غير قابل للمراجعة مهما تبدلت الأحوال والظروف (هوفمان و الشرقي، 2008، صفحة 63)، وقد كان من شأن ذلك الدفع باتجاه نتيجتين هامتين هما: أولا، تاريخية عقيدة الإسلام وفق اجتهادات هؤلاء. وبهذا تكون محايدة لواقع معين. ثانيا، وبناء على ذلك ستكون حياة الإنسان المسلم غاية في التعقيد والصعوبة-وهي من طبيعة متغيرة-ما دامت رهينة عقيدة تتلاءم وواقع غير الواقع الذي يعيش فيه، على الرغم من أن الأمر هو عكس ذلك تماما. إلا أنه وفي النهاية ومع اقتناع الوعي الديني الإسلامي بهذه الأطروحة منذ بداية القرن الرابع للهجرة، فقد دخل في نفق رفض التجديد وعبادة الماضي والخوض في الشكليات وهو ما أنتج أو تمخض عنه تلك اللحظة المساوية في تاريخنا، وهي تدهور حضارتنا بداية من القرن السابع الهجري.

يمكن أن نستخلص ممّا سبق، أن باب الاجتهاد الفقهي كان من بين أكثر الأسباب الموضوعية والفاعلة في تدهور ثم انهيار الحضارة الإسلامية وتوقف تاريخها عن الحركة، إذ لم يعد بعد ذلك تناسب منطقي وتاريخي بين الأساس العام الثابت والخاص المتغير المتجدد، أي بين الوعي والعقل على الرغم من ذلك العام الثابت في العقيدة اقتصر على أحكام بسيطة قليلة ما يعني عدم وجود مضمون صريح وواضح نهائي (بن أوزاو، 2004، صفحة 138)، والذي من شأنه أن يدفع العقل إلى اشتقاق أحكام الواقع المتغير بناء على طبيعة ذلك المضمون وحركيته.

4- ابستمولوجيا تجديد المنطق الفقهي:

لقد سبق وأن رأينا في الصفحات السابقة، أن من بين ما يُجمع عليه معظم الباحثون والدارسون لحضارة الإسلام أن انهيار هذه الأخيرة وتدهور ثقافتها يعزى في أحد فصوله إلى تراجع وانكماش الفكر الإسلامي والفقه بالتحديد، أو ما يصطلح عليه تاريخيا بعملية «تجمد الاجتهاد الفقهي في الإسلام»، وهذا من دون شك أضر بالتفاعل الحيوي ما بين المقدس (الشريعة- النص) من جهة، والعقل من جهة أخرى، وهو ما بدأ يكشف تدريجيا عن أزمة حقيقية داخل عالم الإسلام، أين أصبح الوعي الإسلامي غير قادر على تكييف الشريعة مع مقتضيات العصر، وراهن الفرد والمجتمع على حد سواء، لذلك نرى أن البعض من المستشرقين وحتى المستغربين، اعتبروا أن نصوص الإسلام أصبحت منتهية الصلاحية وهي ذات طابع تاريخي، لا تعدوا أن تكون الآن تراثا إنسانيا. وهذا ليس صحيح لأن هذا الأخير- أي الإسلام- نموذج متسام لا يمكن أن يتحدد بسياقات أو ظروف معينة يملك قدرة ورصيدا يضمن توفير التفاعل بين الديني والديني لما يتميز به من واقعية وتناسب وروح أي عصر، ولكن شرط أن تحدد المنهجية المناسبة في ذلك فأخراج الشريعة أو النص من إطارهما الزمني، وإدخالهما أو اقحامهما في سياقات الحاضر لن يكون إلا طريق بعث وإحياء ما تم تجميده في السابق من طرف فقهاء «البؤس العقلي»، المقصود هنا هو إعادة فتح باب الاجتهاد الفقهي ومنه تجديد الفكر الإسلامي، وهو وحده القادر على إثبات عدم نضوب مقدس المسلمين.

إن منطق الاجتهاد أو الفقه كما وضعنا سابقا هو استعمال الرأي أو العقل للوصول إلى حكم فقهي وهو في منظومة الوعي الديني- الإسلامي ليس في حقيقة الأمر إلا مبدأ من مبادئ علم أصول الفقه، وأصلا أساسيا لا يمكن للفقيه أن يتجاوزه في محاولة فقهه للمقدس، وتحيين نصوصه والحياة الواقعية المعاصرة للمسلم، "إنه الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان [الفقيه] لتأويل نصوص القرآن والسنة وتطبيقها على الأوضاع الجديدة، انسجاما وتكيفاً مع البيئة التي يحيا فيها" (الجبالي، 1973، صفحة 70). وهو من الناحية المعرفية والعملية آلية عقلية تمكن صاحبها من تجاوز عقبة الفرق التاريخي بين النصوص المقدسة وطوائر الأمور ونوازلها هذه الآلية لاشك أنها هي من تسمح بالكشف عن قدرة الشريعة على التعاطي وروح العصر، ما يعني حل مختلف الصعوبات التي تواجه المسلم في حياته اليومية.

فالغرض، إذن من الاجتهاد هو القضاء على كل تنافر مزعوم ما بين الشريعة من جهة وواقع المسلمين من جهة أخرى، لذا فمن الناحية التاريخية نجد أن هذه الآلية- أي الاجتهاد- كانت مطلبا أساسيا حاضرا بقوة في كل الأزمنة، حتى في اللحظة التي كانت تتبلور فيها شريعة المسلمين، ففيما يروى عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال لمعاذ: "كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسوله قال:

فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي". هذا الحديث يقدم تلميحاً قوياً على ضرورة إعمال الرأي (العقل) في مختلف المسائل والقضايا التي لا حكم صريح لها في أصول الشريعة، ويعد في نفس الوقت مبدأً حيويًا لحل مختلف الإشكاليات الفقهية، مهما كان نوعها أو طبيعتها أو زمانها، وهذا ما يجعل من الشريعة تتميز بالمرونة والخصوبة القانونية والزخم الفقهي، فضلاً عن دلالة ابيستمولوجية مهمة هي أهمية البعد العقلي في هذا الدين، فإذا كان المقدس ينعكس في نصوص نهائية ثابتة القول؛ فإن هذا لا يعني عدم راهنيتها، لأن مبدأ الاجتهاد، مبدأً عقلياً بالدرجة الأولى، ففي اللحظة التي يقبل فيها ذلك المقدس قراءة عقلانية تكييفية؛ فإن ذلك سيبرهن على أن حضارة الإسلام كانت حضارة عقل.

من هنا يعكس الاجتهاد مستوى رفيع من النزعة العقلية والإنسانية على حد سواء، لأن شريعة الإسلام لم تُحط نفسها بأنظمة وتشريعات قانونية مغلقة ونهائية، ولو فعلت ذلك لتجمدت وأصبحت بالتاريخية، لذلك فإن هامش أو مجال البحث العقلي الحر في الإسلام غير محدود، والنص يتسع أو يضيق باتساع مفسره أو مؤوله أو ضيقه (خليل، 1993، صفحة 283)، وأن مستوى الإدراك العقلي- الفقهي هو وحده من يقدر على تكييف ذلك النص مع واقع العصر هذا إن دل على شيء إنما يدل على مكانة الاجتهاد في نظام الشريعة الإسلامية؛ أي يدل على دور العقل في فهمها وإعادة صياغتها وفق متطلبات الحاضر، فالمعرفة في الإسلام ليست نقل نص عن نص، أو تقليد وانقياد لكل معطى نقلي، بل هي عكس ذلك تماماً، فالدور الذي لعبه ويجب أن يلعبه العقل في تأويل النص هو دور حاسم ومفصلي، ولهذا نجد أن حديث المقدس الإسلامي نفسه عن العقل كان جوهرياً، حيث يبدو هذا الأخير حاضراً فيه بقوة، وهذا ليس إلا توتراً يعكس مسعى الإسلام إلى تأسيس مبدأ حيوي يسمح بإمكانية التقدم وأنسنة شريعته.

إن التأكيد على ذلك المبدأ وإبراز أهميته في السياقات الإسلامية نكتشف ملامحه في حقيقة الأمر من المكانة التي أخذها العقل كأداة تقضي على كل تنافر بين المقدس والمدنس، بين الشريعة والحياة، لذلك ما ينفك الإسلام كل مرة في الإعلاء من شأنها وتقديسها، ووجه الدلالة على ذلك هو التأكيد المتكرر والمتواصل على العقل من خلال الحث على النظر والاعتبار والتبصر، إذ أننا نجد فعل «العقل» في القرآن يتكرر نحو خمسين مرة بالإضافة إلى ما يناهز ثلاثمائة آية تدعو كلها إلى التأمل وتحكيم العقل (فضل الله، 1987، صفحة 22)، من مثل قوله تعالى في سورة الأنعام الآية 33: "وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ"، وفي سورة المؤمنون الآية 69 "أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمْ الْأَوَّلِينَ" والآيات كما قلنا في هذا السياق والتي تعلي من شأن العقل وتفسح المجال لإعماله والتدبر في شؤون الدنيا والدين هي آيات كثيرة ومتعددة.

لا شك أن تأكيد الخطاب القرآني على مكانة العقل وأهميته في أكثر من مناسبة لا شك أنه يحمل دلالات ومضامين معينة، تعبر في الحقيقة عن الدور الهام الذي يلعبه في أنسنة الإنسان وتشخصه، بل إنه مؤشروا واضح على قداسته وتمركزه الأنطولوجي في هذا الوجود. فإذا كان العقل هو خاصية إنسانية بامتياز؛ فهو من يسمح له بالوعي والإدراك والتمييز بين الحقائق والموازنة بينها، فضلا عن التبصر والتدبر في مختلف المسائل والإشكاليات ولن يكون هذا إلا تأسيسا لاختلاف نوعي بين الإنسان (العاقل) وبقية الكائنات الأخرى، فالإنسان عن طريق العقل يعي تمام الوعي أنه كائن يعي ويحس، ويرتقي بهذا الوعي والإحساس لأن يجعل من ذاته ومما يحيط به موضوعا لأحكامه وأبحاثه. ويصبح في كل لحظة زمنية يمتلك قدرا كاف من فهم الخطأ والصواب، القبح والجمال، الظلم والعدل الحلال والحرام... إلخ وهذا ما يمكنه لاحقا من فتح كل الآفاق والإمكانيات المستقبلية ويجعله قادرا على أنسنة طبيعته الحيوانية. (الحبابي، 1969، صفحة 38)

هكذا إذن يتبوأ العقل في الديانة الإسلامية مكانة سامية ودرجة رفيعة، بموجها أصبح الإنسان مقدسا ومكرما عند الذات الإلهية، فقدرته التكيف مع مختلف العوالم المادية والروحية والمجتمعية لن تتم إلا بذلك العقل، وبالمعارف التي ينتجها ويسعى إلى تحقيقها ولكن وبالنسبة للإسلام فإن تلك المعارف ليست إلا دليلا قويا على اعترافه بالقيمة الآداتية لذلك العقل لأنه وحده من ينتجها كمطلب لتكليف الشريعة مع الواقع، والاجتهاد في واقع الأمر لن يخرج عن هذا الإطار، فالوعي الديني في الثقافة الإسلامية مضطر تاريخيا لإنتاج معارف من شأنها أن تقضي على كل الصعوبات والتحديات التي تعترض الحياة المعاصرة للمسلم، داخل أطر ومحددات أو مرجعيات مقدسة قابلة لتحديثها وصياغتها وظروف كل عصر، لذلك نرى أن دور العقل في الإسلام وعن طريق الاجتهاد ما هو إلا سعي حثيث لفهم الأسس الشرعية وتأويلها بطبيعة الحال من طرف من تتوفر فيهم الشروط والقدرات المعرفية والفكرية، ويدل هذا على أن الحث على ذلك المبدأ والتأكيد عليه لا يعني رفع كل تاريخية عن المقدس الإسلامي فقط، بل يعني "اعترف للإنسان بحرية الفكر ومنح ثقة كبيرة للتأمل والفكر النقدي... [و] إمكانية البحث الشخصي الحر" (الحبابي، 1969، صفحة 38) الذي لا يقف في وجهه أي عائق من أي طبيعة كان. والواقع أن هذا ما يشكل منبع للتقدم والتأنس في السياقات الإسلامية، ويدحض في ذات الوقت فرضية الاستشراق الزاعمة أن تخلف المسلمين وتراجع ثقافتهم يعود إلى غياب جهاز كنسي تشريعي في النطاق الزمني والروحي.

لقد مثل إذن الاجتهاد الفقهي في شريعة الإسلام بُعدا حقيقيا من أبعاد الإنسان المسلم من الناحية الأنطولوجية، فالتوتر العقلي في محاولة تأويل النص وتفسيره من دون وساطة كهنوتية يمنح قدرا كافيا من مستوى الالتحام والتعامل مع قضايا العصر، وهذا ليس إلا تجل

واعتراف بحرية الفرد في قراءة مقدسة وفهمه ضمن الأطر والمحددات المطلوبة لذلك، فالاجتهاد يتجاوز عقبة الوصاية الدينية والدنيوية على المقدس، ويفتح المجال أمام كل فرد مسلم في التواصل مع شريعته في نصوصها الأصلية، من هنا يجب أن ننتقد وبشدة تلك الرؤية الاستشراقية السابقة، التي ربطت تاريخيا وسببيا بين غياب الكهنوت من جهة، وتراجع الثقافة الإسلامية والنزعة الإنسانية في الإسلام من جهة أخرى ابتداء من القرن 8هـ/14م ويؤكد في ذات الوقت أن "المسلمين ينظرون للمسألة على نحو مختلف: فلو أنهم تبنا جهازا يمسك باليد الواحدة السلطتين، الزمنية والروحية، لوقف حاجزا بينهم وبين الإله ولما كان يمثل تقدما بالنسبة للإسلام بل عقبه أمامه، فعدم وجود الإكليركية مصدر للحرية الشخصية ومنع لإمكانية الاجتهاد في الدين والدنيا... فالإسلام يرفض أي جهاز كنسي لأن الأمر في نظره هو عدم إمكان أي إنسان أو أية جماعة مهما كانا تجسيد «سر المصير» و«التعالى»". (الحبابي، 1969، صفحة 116)

يرفض الإسلام إذن رفضا مطلقا كل واسطة بين البشر والإله الواحد وينتقد بشدة فعل الكهانة التي ترى في شخص معين أو جماعة ما (رجال الدين) امتلاكا للأهلية التي تجعل منهما يقدمان نفسيهما أمام وجه الله والتحدث إليه دون وسيط. فمما لا شك فيه أن تواصل المؤمن داخل الإسلام مع الله هو تواصل مباشر "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ" [القرآن الكريم، سورة البقرة: الآية 185]. من هنا فهذه الشريعة لا تعرف الكهانة وسلطة الإكليروس، وتتنكر لكل أشكال التوسط بين الخالق والمخلوق، فلا ترجمان فيما بين الله وعباده، يملك بموجبه حق التحريم والتحليل، ويقضي بالحرمان أو بالنجاة، فليس في هذا الدين أمر يتجه إلى أي هيكل أو كهنة، وأن خطاب الإسلام والقرآن كان خطابا للإنسان العاقل الحر الطليق من كل سلطان يحول بينه وبين الفهم القويم والصحيح للنصوص والتفكير السليم فيها. (العقاد، 1988، الصفحات 16-17)

يبدو أن عدم الاعتراف بالكهنوت يمثل خاصية تميز بها الإسلام عن غيره من الديانات الإبراهيمية السابقة (اليهودية، المسيحية)، حيث أصبح فيه المؤمن لا يحتاج إلى وسيط من أجل التواصل مع خالقه، وبذلك يصبح قادرا على تجسيد سر المصير والتعالى وليس صحيحا أن غياب الكهنوت كسلطة زمنية وروحية هو عقبة في وجه كل تقدم وتطور وإذا كانت المسيحية بالذات من الناحية التاريخية شريعة استولى عليها الإكليروس، وعمل على تقديمها وتأويلها وفق رؤيته الخاصة، فإن ذلك جعلها تعاني من انفصال زمني بينها وبين الواقع، وتعاني اغترابا دينيا ودنيويا، ولذلك نجد أن الإصلاح الديني في أوروبا رفض ضرورة وجود تلك السلطة التي تقبض يدها على الشريعة المسيحية وتمارس الوصاية عليها من لدن رجال الدين. ولعل موقف مؤسس المذهب البروتستانتي 'مارتن لوثر' من هذه المسألة أحسن مثال على ذلك، فقد انتقد بشدة فكرة الكهنوت ودور الأسقف (الكاهن) في القيام بدور الوسيط بين المؤمن وربّه وهو ما جعله ينتهي إلى

ضرورة إلغاء كل ذلك، يقول: "طالما أن القسيس الكاثوليكي أصبح عقبة بين الإنسان والرب، فإن الواجب يقتضيها بأن نتخلص من كل ما قد يشكل عقبة هذا النحو، ليكون كل إنسان قسيس نفسه" (برينتون، 1984، صفحة 90)، وليس من المنطقية في شيء أن يتدخل جهاز كنسي كالإكليروس حتى تتحقق علاقة المؤمن بربه، فالله حدد تعاليمه أو دينه: أوامره ونواهيه...الخ. في كتاب مقدس يستطيع كل إنسان أن يقرأ بنفسه ولنفسه دون وساطة كهنوتية. وهذا ما يشكل استلهاما مسيحيا للرؤية الإسلامية للعلاقة بين الإنسان وربه، أو الإنسان ومقدسه، من هنا دافع الإصلاح الديني بقيادة مارتن لوتر عن مبدأ "إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء احتكار الكهنة كمفسرين للوحي وإلغاء دور الأولياء كوسطاء بين الناس والله" (عوض، 1987، صفحة 228)، فليس غياب الكهنوت هو من يشكل عقبة في وجه أي تطور، بل إن وجوده هو من يجعل من الصعب جدا، إن لم يكن مستحيلا التواصل مع المقدس وفهمه فهما يضمن القدرة على تكييفه وروح العصر.

هكذا يتضح جليا، أن الوساطة الدينية لم تكن أمرا واردا أو مرغوبا فيه على مستوى الإسلام فقط، بل انتبه لها حتى مفكرون ورجال من خارج الإسلام نفسه، وكشفوا في ذات الوقت أن الإكليروس يمثل تراجعا خطيرا في بنية الوعي الديني ويزعزع الثقة في الدين نفسه فالتوسط بين البشر ومقدساتهم سيظل حاجزا يحول بينهم وبين اكتشاف مختلف الحقائق الدينية والدنيوية، ويمنعهم من تحقيق رسالة الإله الخالدة. وهنا نستغرب أن نجد كما سبقت الإشارة مستشرقين كبار وعلى مستوى عال من الدراية والمعرفة بالإسلاميات الكلاسيكية (L'islamologie Classique) كأمثال لويس غاردي، أن نجدهم يتخذون موقفا سلبيا من غياب الكهنوت في الإسلام، فلو أنهم نظروا لواقع الإصلاح الديني في أوروبا لتراجعوا عن ذلك الموقف، واعترفوا أن الإسلام برفضه كل سلطة كهنوتية ليمثل ذلك تقدما في النزعة الإنسانية، فالإسلام لا يسوغ لأي سلطة كانت الحق في الوصاية الدينية على ضمير الناس وحتى الفقهاء، وإن عدّهم البعض طبقة دينية أو إكليروسا إسلاميا، فإن هذا غير صحيح لأنهم لا يحتكرون القدرة على فهم النص الديني وتأويله، فهم ليسوا أكثر من علماء دين يملكون أهلية أو مستوى معين يسمح لهم بالحديث عن أمور الشرع، ولكن دون أن يكون كلامهم مقدسا أو ملزما، لأنهم في النهاية مجتهدين لا أكثر ولا أقل (بلقزيز، 2008، الصفحات 106-107-108)، فالجميع في عالم الإسلام بمقدوره أن يتواصل مع شريعته ويجتهد فيها دون أن يقف في وجهه أي عائق، لأن الأصل في هذا الدين هو ذلك الاعتراف الكامل والمطلق بالقيمة العليا للعقل والفكر، ومعنى ذلك رفض كل أشكال الاستبداد الفكري والوصاية الدينية.

إن غياب الوساطة الكهنوتية بين الله والإنسان في الإسلام يجعل من الضرورة الاعتراف المطلق بمعقولية الشريعة والسير بها اتجاه اللاتاريخية، لأنها تتسم بطابع كلي-شمولي، حيث

تفسح المجال أما الإنسان أو المجتهد لقراءتها مرات ومرات عديدة حتى يتمكن من فهمها، أي تكييفها وفق الظروف وسياقات حاضره، فالقرآن ينطوي في الحقيقة على أحكام عامة غير معينة أو محددة بآطر خاصة، لذلك فإن الاعتماد على الرأي أو الاجتهاد هو عملية تكشف عن توتر نحو محاولة تفسير شؤون الحياة، وامتلاك القدرة على اختيار الحل الأفضل في ذلك على ضوء مقتضيات الحاضر لا الماضي، فالإسلام وشريعته يقفزان فوق كل مشروطة زمانية ومكانية، حتى وإن كان التفكير الديني الإسلامي بعد العصر الوسيط عمل على ترسيخ وتأكيد عكس ذلك، من خلال التنكر لكل أشكال العقلنة الدينية والاتجاه نحو التقديس الأعلى للنصوص والدخول في نفق مظلم من التقليد والقراءة الحرفية للنص، والالتزام النهائي بكل تراث فقهي خلفه العصر الذهبي للإسلام. وهذا ما ينتج صعوبة خطيرة في استمرارية الإسلام وشريعته وفق ظروف ومتطلبات الحاضر.

من هنا تجدر الإشارة، وفي إعادة تقييم لهذا الوضع وتجاوزه في وقت لاحق والعودة من جديد إلى الإسلام وهو في مجده الأول وثقافته المتفوقة، بدأت حركات فكرية في خوض معارك عقلية من أجل إعادة إحياء مطلب الاجتهاد والعقلانية، ولعل 'السلفية الإسلامية' كتيار نهضوي أكبر دليل على ذلك. فقد كافحت من أجل تخليص الذهنية والوعي الديني الإسلامي من كل ما علق بهما من تقليد وعرف وعادات وجمود وتعليق لعمل العقل داخل المقدس، وذلك عن طريق إعادة فتح مجال الاجتهاد، من خلال عملية التأويل والشرح والفهم العقلاني للنصوص، وتكييف المعطيات التشريعية مع مقتضيات التطورات المجتمعية الحاضرة. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على "الرغبة في بعث روح المبادأة وروح النقد وإذكاء الفضول الفكري والجهد في البحث، أي إلى الشوق ما كانت تمتاز به الذهنية الإسلامية الوسيطة" (الحبائي، 1969، الصفحات 123-124) أين وصل النشاط الفقهي والممارسة الفقهية إلى ذروتها.

إن الرعيل الأول من فقهاء الشريعة سواء كانوا من العرب أو من غيرهم انكبوا آنذاك على العمل على تأصيل الاجتهاد الفقهي وترسيخه في الشريعة الإسلامية كمبدأ عقلي في فهمها وترجمتها ترجمة زمنية لا غيبية، وفي المحصلة فإن مسعى هؤلاء الفقهاء انتهى في الأخير إلى تشكيل ذلك التراث الضخم من التفكير الفقهي، الذي يتمثل في المذاهب الفقهية المعمول بها، جاعلة من الاجتهاد يتحد في ثلاث درجات، أولها يتضمن حقاً كاملاً في التشريع، وثانيها حق نسبي يمارس في حدود مذهبين، وآخرها ذلك الاجتهاد الذي يتم خارج تلك المذاهب المعروفة (إقبال، 2000، صفحة 176). وبغض النظر عن مستويات الاجتهاد ودرجته وفق ما حدده التراث الفقهي في الإسلام، فإن تشريع أحكام وإلغاء أخرى كان قائماً ولا يزال - على منهج عقلاني في فهم النصوص وتفسيرها وفق شروط ومقتضيات الحاضر، أي أن فعل الاجتهاد هو من أخصب الإسلام وثقافته، وجعل من العيش في كنفهما مرونة وسهولة، فإذا كان هذا الدين "قد أقر مبادئ

وطبقها، فإذا كان البعض من تلك المبادئ لم يعد يساهم في تطور الإنسانية، فالإسلام بفضل الاجتهاد (أي الجهود الشخصية حتى بالنسبة لتأويل النصوص المقدسة) يستطيع أن يتكيف ويتجدد، مثلاً بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادئ (الاسترقاق وتعدد الزوجات...) وأن يبعث الحياة في مبادئ أخرى أصيلة ألا يؤكد القرآن أن «لكل أجل كتاب» يعني أن لكل جيل رؤية للعالم تتناسب مع درجته مع التطور". (الحبابي، 1969، صفحة 128)

لقد انطوت نظرة الجيل الأول من مفكري الإسلام وفقهائه على طابع عقلائي وواقعي في تأمل الشريعة وتسييرها ورفع كل لبس غيبي عنها، وهذا ما مكن في الحقيقة من رسم ذلك المنحى المتصاعد من قوة الإسلام وثقافته، غير أن المؤلم في التاريخ أن هذا الشيء ورغم استمراره لمدة زمنية ليست بالقصيرة أصابه التراجع وأخذ في الانحدار، فعدم القدرة على القيام بالالتزام الفقهي في صورة الاجتهاد، أي عدم القدرة على خلق التوازي بين الديني والعقلي هو من سرّع من مسألة اختفاء واضمحلال دور الإسلام وإشعاع ثقافته ولن يتحمل هنا المسؤولية فيما يعتقده الكثيرون سوى «فقهائ البؤس العقلي» ممن نصبوا أنفسهم رجال دين، واعتبروا أنفسهم ممثلين رسميين للإسلام دون أن تتوفر فيهم الكفاءات الضرورية "لقد جعلوا العقل والإيمان متناقضين ناسين أن الدين في صميمه يعمل على تناول الواقع بكليته فيزود وظائف الحواس انتظاماً وانسجاماً، عن طريق العقل، أي أنه يطالب بتطبيق مبدأ الاجتهاد الذي هو أصل من أصول الإسلام". (الحبابي، 1973، الصفحات 69-70)

يظهر مما تقدم أن فترة الإسلام الأولى الممتدة على مر العصر الوسيط يظهر أنها هي الفترة الأكثر عقلانية في تاريخه، فأسلوب الاجتهاد في الشريعة لم يعرف حضوراً قوياً كما عرفه آنذاك، ولكن وبالنظر إلى توقفه (تجمده) والانعكاسات الخطيرة التي خلفها؛ فإن الفكر الإسلامي مدعو اليوم قبل أكثر من أي وقت مضى إلى إعادة إحيائه وبعث الروح فيه من جديد، فتاريخ الثقافة الإسلامية وجدلية تقدمها وتخلّفها يثبتان بما لا يدع من مجال للشك أن عنصر الاجتهاد الفقهي كان عاملاً هاماً ورئيسياً في ذلك، فإذا كان سبب انحطاط تلك الثقافة وتخلّفها يعود إلى التخلي عن الاجتهاد والتشبث بالتقليد والإخلاص الأعمى للنصوص، فإن تجاوز ذلك لن يتم إلا بالرجوع إليه، أي إلى ما كان سبباً - جزئياً - في الصعود فمتى ضعف ما كان سبباً في الصعود، يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سبباً في السقوط يحصل الصعود، من هنا يعتقد الحبابي أن عودة الإسلام من جديد إلى مكانته السابقة وسيادة ثقافته لن يكون إلا بعقلنة شريعته وفهمها فهما جديدا يتلاءم وروح العصر عن طريق "التوفيق بين الشريعة ومتطلبات العقلانية" (الحبابي، 1969، صفحة 130)، أي عن طريق الاجتهاد.

لذلك فإن الإسلام لا ينفك في الدعوة المستمرة إلى ذلك، والآيات القرآنية في هذا المجال كثيرة ومتعددة، ومما نذكره في هذا الإطار قوله تعالى في سورة ص الآية 28: "كِتَبٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ

مُبْرَكٌ لِيَدَّبَرُواْ ءَايَتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوْاْ الْأَلْبَابِ"، وفي سورة محمد الآية 25 "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَفَرَأَنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا". فهذه الآيات وغيرها تبين بكل وضوح أمرا في غاية الأهمية، وهو أن مطلب عقلنة الشريعة ضروري وهام لتيسير حياة المؤمن من جهة وتكييف عقيدة أو شريعة يزيد عمرها عن أربعة عشر قرن من جهة أخرى، ثم إن الاجتهاد ليس إلا حلا عمليا من شأنه أن يلغي كل تناقض بين شريعة تتميز بطابع الثبات وعدم تغييرها بناءً على اكتمال نصوصها، وبين حياة وواقع يتميزان بالتطور والتجدد المستمرين ولما لم يرد في الشريعة نص أو حكم في كل حادثة أو كل واقعة، ولا يمكن أن يتصور ذلك أصلا ما دامت الحوادث تتغير وتتجدد ظهر أن الاجتهاد في الإسلام واجب حتى يصبح لكل حادثة جديدة حكم معروف ومعين، من هنا اتفق الفقهاء على مبدأ تغيير الأحكام بتغير الزمان والمكان، أي وجوب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لمسيرة التغيرات التي تطرأ على المجتمعات في العصور والبيئات المختلفة، ومواجهة كل الوقائع الاجتماعية التي قد تحصل بطبيعة الحال مع المحافظة على الثوابت أو الأصول المقررة في النص «القرآن والسنة». (فضل الله، 1987، الصفحات 23-24)

هكذا إذن تقرر أن الاجتهاد الفقهي داخل الشريعة الإسلامية يتغير تبعا لتغير الظروف والمعطيات الاجتماعية السياسية، العلمية... إلخ المتلاحقة، وقد كان هذا بعد زمن وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) مباشرة، ولكن في محاولة تجديد الفكر الديني والأخذ بمبدأ الاجتهاد يصبح الأمر اليوم ضرورة ملحة أكثر من أي وقت مضى، لأن العصر الذي نعيش فيه الآن يتميز بقوة التغير وسرعة الحياة وتطور أحداثها، وعليه فإذا "كان الاجتهاد محتاجا إليه في كل عصر؛ فإن عصرنا أشد حاجة إليه من أي عصر مضى، نظرا لتغير شؤون الحياة عما كانت عليه في الأزمنة الماضية وتطور المجتمع تطورا هائلا... لهذا كان من الضرورات المعاصرة أن يعاد فتح باب الاجتهاد فيه من جديد" (الفرضاوي، 1996، صفحة 96) خاصة وأن الكثير من الأمور الحادثة والوقائع الجديدة لم ترد فيها نصوص خاصة سواء في الكتاب أو السنة.

من هنا يصبح الاجتهاد هو الآلية التي تستطيع أن تضمن إيجاد حلولاً لمختلف المشاكل التي تعترض حياة المؤمن، والتي يجب أن تنسجم أتم الانسجام مع أصول الإسلام وغاية شريعته، وهنا نتوقف للتأكد وتبرير ضرورة الاجتهاد ومشروعيته من منطلقين اثنين:

1- أن الإسلام ترك المجال مفتوحا أمام العقل في عملية التدبر واستخراج الحلول المناسبة لأوضاع معينة، لأن ظواهر النص لا تفي ببيان كل الأحكام لكل الأمور، ولأن كل عصر توجد فيه حوادث طارئة تستدعي أن يشرع لها حكم، حتى أننا نجد الكثير من النصوص كان قرآن أو سنة نجد أنها جاءت استجابة للحاجات التي ظهرت في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم). (فضل الله، 1987، صفحة 25)

2- أن التراث الفقهي في الإسلام حتى وإن كان على درجة عالية من الدراية بالنصوص، إلا أنه يبقى محددا بزمان ومكان معينين وهو ما يجعله غير نهائي، وهو ليس أكثر من مجرد حلول لمسائل تتعلق بظروف معينة وملابسات تاريخية، بل والأكثر من كل ذلك أن أصحاب تلك المذاهب الفقهية الكبرى في تاريخ الإسلام لم يدّعوا أبدا أن تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام من الأصول هو آخر شيء يقال، أو يجتهد العقل فيه، فالقرآن حكم منذ البداية على أن الحياة ترتقي وتتغير تدريجيا، لذا يجب على كل جيل أن يستفيد من ذلك الإرث الفقهي الضخم، ولكن من دون أن يكون عائقا في التفكير والاجتهاد، وإيجاد أحسن الحلول المناسبة لمختلف الإشكاليات وطوارئ الأمور. (إقبال، 2000، الصفحات 198-199)

يظهر مما تقدم أن الاجتهاد أو النظر العقلي في المقدس يكتسي أهمية بالغة في عالم الإسلام، فمن دونه يصبح من الصعب جدا إحالة الشريعة إلى العالم والأرض والطبيعة والمجتمع، وعليه فإن عملية تغيير الأحكام وتجديدها وفق ظروف وسياقات وملابسات معينة لا تعنى سوى ترجمة الشريعة ترجمة زمنية. من هنا وعلى امتداد تاريخ الإسلام نكتشف ذلك الزخم والتراث الفقهيين الضخمين فيه، فليس هناك دين أو شريعة معينة استطاعا أن يفسحا المجال أمام عملية الاستنباط الفقهية كدين وشريعة الإسلام، حتى عدّت الحضارة التي صنعها هذا الأخير حضارة عقل أو حضارة فقه كما أطلق عليها الجابري.

إن النشاط والممارسة الفقهيين هما وحدهما الكفيلان بإعادة الحياة من جديد إلى كل تفكير ديني في الإسلام، واجتهاد عقلاني في شريعته، لأننا كما أشرنا في الصفحات السابقة أن جدلية تنوع واتساع ميادين الحياة، وظهور مستجدات جديدة لم يسبق لها أن ظهرت من قبل من جهة، وانطواء القرآن على أحكام عامة غير معينة من جهة أخرى، هو ما يدفع إلى ضرورة البحث والاعتماد على الرأي والاجتهاد بغية تفسير شؤون الحياة والافتاء بها وامتلاك القدرة على تخيير الحل الأفضل، وذلك على ضوء مقتضيات الحاضر والمستقبل. (بن أزواو، 2004، صفحة 149)

وحتى لا يكون حديثنا عن الاجتهاد وتغيير الأحكام الفقهية وفق مستجدات الأمور مجرد حديث نظري، سنتوقف عند مثال من الأمثلة التي نبين كيف تعامل العقل الفقهي المعاصر مع أحد أهم المسائل الأكثر حساسية في التاريخ السياسي للإسلام، ويتعلق الأمر هنا بمسألة الخلافة الإسلامية؛ حيث أن أول سؤال يرد في هذا الموضوع هو التالي: هل ينبغي أن تستند الخلافة إلى شخص مفرد؟ هنا أجاب فقهاء الإسلام وبالتحديد الأتراك منهم أن الإسلام يجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس وإلى مجلس منتخب، فقد أصبح هذا الأمر ضروريا نظرا للعديد من الظروف والمتغيرات الحديثة، فإذا كانت الخلافة أمرا ممكن التنفيذ عندما كانت الامبراطورية الإسلامية متحدة وسليمة البنيان، فإنه بعد التجزئة السياسية، بحيث غدت كل

دولة قائمة بذاتها مستقلة استقلالاً كلياً، أصبحت هنا الخلافة غير ممكنة التنفيذ وضاعت صلاحيتها لأن تكون عاملاً حياً في تنظيم العالم الإسلامي في الوقت الحاضر (إقبال، 2000، صفحة 186). كان هذا في الحقيقة مثال من بين الأمثلة التي استطاع بموجها الاجتهاد أو العقل الفقهي أن يوائم بين تعاليم السماء ومتطلبات الأرض من دون أن يقع في مأزق أو مخاطر من شأنها أن تمس بقدسية النص من جهة، أو تعيق تطوير حياة المؤمن وانفتاحها على العصر من جهة أخرى.

هكذا إذن يجب أن يتعامل الفقهاء في نظر الكثيرين مع مختلف المشكلات والعقبات التي تعترض حياة المؤمن أو مجموع المؤمنين، وهو ليس إلا تعاملًا مثاليًا واقعيًا يسمح بمنح قدر كافٍ من قوة الالتحام مع العالم المعاصر وليس الأمر كما عدّه أو كان يتصوره ويتعامل به «فقهاء البؤس العقلي»، أين لم يبذلوا أي جهد عقلي حقيقي يذكر في قراءة الشريعة قراءة صحيحة، واكتفوا فقط باستثمار، والتعويل على فقه الأولون حتى وإن كان ذلك يرتبط بواقع وظروف معينة. وليس أكيداً أن يكون صالحاً على مدى سنوات التاريخ في الحاضر والمستقبل، إنها لمفارقة عجيبة ولتتناقض واضح، وأزمة فكرية اعترت ذلك العقل الفقهي، فبمقدار ما إن كان هؤلاء الفقهاء يعتقدون أن الإخلاص الأعلى للنصوص وظواهرها يمثل تمسكاً بالعقيدة أو الشريعة، بمقدار ما كان يمثل ذلك ابتعاداً عن الأصول العقائدية والشرعية في الكتاب أو السنة، لقد كان ذلك ضربة موجعه وجهت للفقه والفكر الإسلاميين من الداخل، فعدم القدرة على التفاعل بين العقل بما عنده من معارف عقلية واجتهادية وبين القيم الأزلية من شأنه أن يضعف كل معرفة عقلية، ما يعني ضعف عملية الاجتهاد والفقه (الترابي، 1993، صفحة 09)، وهذا ما يعني تأزم حياة المؤمن وتوقفها أمام مجرى التاريخ، ولن نكون مخطئين إذا اعتبرنا أن ما حصل لحضارة الإسلام ومشكلة انهيارها ابتداءً من القرن 8هـ/14م ليس بعيداً عن هذا الأمر.

لاشك أن الشريعة الإسلامية كما ينبغي أن ينظر إليها ووفق ما حللناه في الصفحات السابقة ذات أساس إلهي خالص بحكم عموميتها، حيث يمثل فيها ذلك الجهد العقلي الذي بذله الفقهاء واستغرقوا فيه وقتاً طويلاً - ثلاثة قرون تقريباً حتى تبلورت المذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام السني - من العمل المضني المتواصل في فهم النصوص وتفسيرها وتأويلها بشكل مناسب، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية الاجتهاد والفقه في الإسلام وبيّن بكل وضوح أن عقلنة الشريعة هي السبيل الوحيد الذي يضمن لذلك الدين الحركية والاستمرار على مر العصور، لذلك نجد الإسلام نفسه ومنذ انطلاقة الأولى نأى بنفسه عن كل مطلقية واكتمال، وترك المجال مفتوحاً أمام نسبة الأحكام الشرعية وتغيرها وبمعنى آخر فهو لم "يتضمن نظاماً كاملاً نهائياً للمجتمع الإنساني، ولم يحاول أن يصنع مثل هذا النظام، ولم يدّع قط أن الله وحده مصدر القوانين كلها دينها ودينيتها، لأنه يقرر مبدأ تطور الأحوال ولا يريد أن يقوم عائداً

أمام هذا التطور ولا يريد أن يشل عقول البشر" (النويبي، 1983، الصفحات 148-149). فهو عن طريق الجهود الشخصية في فهم النصوص وشرحها وتأويلها، ليستطيع أن يتكيف ويتجدد كل مرة وباستمرار. ألم تقرر الشريعة الإسلامية في وقت من الأوقات مبادئ وأصول معينة وطبقتها ولكن وبمجرد ما إن انتهت صلاحيتها حتى أعلنت عن التخلي عنها مباشرة وتعويضها بمبادئ جديدة تناسب وروح العصر، من هنا تكون معطيات وتعاليم السماء قابلة للتجديد والتأنس مع متغيرات الأرض ومستجداتها.

نعم لقد تحققت تلك الجدلية بين مطلق السماء ونسبية الأرض، وتجسدت على أرض الواقع بفضل جهود فقهاء ومفكري الإسلام، وقد استمر ذلك إلى غاية القرن 7-8 هـ/13-14 م أين بدأ ذلك الشرخ الكبير في تاريخ الوعي الديني الإسلامي بين الوحي والعقل، ولم يعد الفقه الاجتهادي يملك القدرة على صياغة تشريعات جديدة لظروف ومستجدات حديثة أين اكتفى «فقهاء البؤس العقلي» فقط بترديد- تقليد- فقه واجتهاد من سبقهم، وأعلنوا جهلا عن اكتمال الشريعة وانتهاء الدين في أحكامهما، إلا أن السؤال الأكثر إلحاحا في مثل هذه الوضعية والذي لطالما تردد في أدبيات فلاسفة ومفكري الإسلام ابتداء من العصر الحديث وزمن النهضة العربية هو التالي: إلى متى يجب أن يستمر هذا الأمر؟ وبمعنى آخر أن "المشكل الذي يواجهنا الآن هو أن نعرف هل يجد المسلم المعاصر في الفكر الإسلامي قدرا كافيا من المرونة لروح البحث والنقد وطاقة وفيرة من التسامح تضمن له حرية الالتحام مع عالم اليوم؟" (الحبائي، 1969، صفحة 129)

لاشك أن الطابع الإنساني الذي تميز به الإسلام منذ البداية هو من يستطيع أن يجيب عن هذا السؤال، فالوحي الذي ربط بين السماء والأرض، ترك في الحقيقة المجال مفتوحا أمام عقل المسلم ليتأمل فيه ويبحث عن المضامين التي من شأنها أن تسمح بالتكيف مع مختلف الظروف والسياسات المعاصرة، فإذا كان القرآن قد قرر في سورة الرعد الآية 39 أن "لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ"؛ فإن ذلك يعني الاعتراف الصريح، بدينامية الحياة وتغيرها واختلاف العصور والأزمنة من حيث الوقائع والحقائق والأوضاع هذا من جهة، ويعني ضمنا من جهة أخرى أن المسلم مطالب بمتابعة هذه الدينامية وتغير الأوضاع والتكيف معهما. ومن المؤكد أن الفكر الإسلامي وفقهه الاجتهادي هو من سيتولى هذه المهمة، ويستطيع أن يفعل ذلك، من خلال ايجاد أحسن المواقف إزاء مختلف الأوضاع، بفكر واقعي لا غيبي- طوباوي، وإنما بنظرات جديدة وعميقة تتصل اتصالا مباشرا بمشاكل الأرض وعالم الإنسان، وسيكون النجاح حليفه عندما يكشف عن كيفية التوفيق بين المطلق- الخالد والنسبي- المتغير أي التوفيق بين الإيمان والعقل (الحبائي، 1969، صفحة 141)، لذلك فالفكر الإسلامي المعاصر مدعو أكثر من أي وقت مضى لأن يتخلى عن كل ما

علق به من شوائب التقليد والإخلاص الأعلى للنصوص وحرفيته، وأن يبحث عن تأمل واسع يمنح الفرصة من جديد من أجل أنسنة الدين وتكييفه وروح الواقع المعاصر.

يتضح جلياً أن قوة الالتحام مع عالم اليوم أصبحت المطلب أو لنقل الحتمية التي لا مفر للفكر الإسلامي منها، لأن التاريخ والواقع يثبتان بما لا يدع من مجال للشك أن أنسنة الدين أو إطلاق العنان لحرية البحث والنظر العقلي والعلماني في اللاهوت هو من سيضمن الطريق نحو نهضة حقيقية، ومن دون ذلك سيبقى المجتمع الإسلامي يعاني من تناقضات حادة بين المقدس أو السماء والمدنس أو الأرض، لذلك فتجديد الفكر الإسلامي أو الاجتهاد وتعميق النزعة الإنسانية في الإسلام وتأصيلها عن طريق هذا الأخير هو الحل الأمثل لما نعاني منه الآن، فالوحي أو المقدس لن يتأنسنا إلا بمقدار تفاعل العقل معه، ولهذا أصبح من المنطق القول أن "الشرط الضروري لتحقيق فعالية تستهدف اصلاحاً حقا هو قابلية الدين للتأنس والتكيف المستديم، وكذلك الجهود التي لا تبذل إلا لمواجهة حقائق الساعة، من أجل الفعالية فحسب، لا يتمخض عنها إلا تطور مصطنع فتظافر التوق إلى الحقيقة مع التجند من أجل الفعالية هو الطريق المعبود الذي يؤدي إلى تجديد أصيل، هذا الطريق يقود إلى معرفة دينية، ولكنها معرفة تكافح من أجل سعادة مادية في هاته الدنيا إنه يحفز الاهتمام بالتكيف المستمر مع الواقع الحالي الذي يستنير بدوره من نور الحقيقة". (الحبابي، 1969، صفحة 143)

من هنا نخلص إلى أن تجديد الفكر الإسلامي وتشكيل فقه جديد متحرر من كل القيود والتراكمات التاريخية السابقة التي قوّضت أسسه وعطلت حركته، يفترض الانخراط المباشر والكامل والحقيقي مع عالم اليوم، فالقرآن والسنة كمجال لهما- أي للفكر الإسلامي والفقه- لم يتمحور خطاهما حول الرؤية الغيبية- الروحية والضمير الأخروي للبشر فقط، بل كان خطاباً يترجم ألوهية الشريعة ترجمة دنيوية زمنية، ويعلن عن "رغبتها الصادقة في مسيرة الطبيعة البشرية والنزول إلى مستواها واستجابة إلى جميع حاجات الإنسان العملية في الحياة" (دي سانتيلانا، 1972، صفحة 412)، لذلك فإن أساس كل عملية اجتهاد داخل إطار الفكر الإسلامي لا بد وأن لا تتم فصل عن ما هو واقعي وأرضي، فأن يركز المجتهدون كل طاقاتهم العقلية على مسائل العقيدة والعبادات والعلاقة مع الله فهذا هو الخطأ القاتل الذي سيرتكبونه، ويجعل من الشريعة ذات طابع ميتافيزيقي متعالٍ، ويعترض طريق كل تجديد طموح من شأنه أنسنة القيم الإلهية وتكييفها وفق ما يستجد، وسيكون ذلك ممكننا تبعاً للمستويات الثلاثة التالية:

1- تجديد الصلة بين الفقه من جهة والعلوم العقلية كالاقتصاد والطب. وغيرهما، أي العلم بطبائع البشر والعلم بطبائع الأشياء.

2- ربط الفكر الإسلامي بالواقع ومحاولة إيجاد حلول للمشكلات العملية- الواقعية التي تطرأ على حياة المسلمين.

3- تحقيق الإسلام في الواقع وهذا حتى يمتزج الواقع بالدين امتزاجا حيا. (التراي، 1993، صفحة 15)

إن تلك المستويات الثلاثة لتمثل في الحقيقة المنطلقات الرئيسية لتجديد الفكر الإسلامي، فإعادة فتح مجال الاجتهاد والمنطق الفقهي في الأزمنة الحاضرة والمستقبلية من المؤكد أن يتم وفق شروط وملابسات تكل نجاح كل محاولة لإصلاح منظومة الفقه الإسلامي. وإذا كانت الشريعة أو المقدس تاريخيا قدما نفسيهما كنظام إلهي لأشكال نشاط البشر اللذين يهدفان إلى تيسير الحاجات الدنيوية، ويقبلان في ذات الوقت تعديلات وتكيفات ضمن ضروب الواقع والحياة؛ من هنا يتضح أن تفعيل الاجتهاد الحقيقي يبقى مسؤولية على عاتق المجتهد ذا المواصفات غير تقليدية، ومؤهلات تمنحه قدرة كافية على فهم مجرى الحياة المعاصرة وإشكالياتها المعقدة، لذلك "فعلى من يريد شرح نص ديني أن يكون مفسرا وفي نفس الوقت فيلسوفا، لأن دور الفقيه اليوم كدور المحدث، لم يعد منحصر في الشرح فحسب، فهو مطالب أيضا بالبحث عن التكيف المناسب، فبدلا من البحث الحرفي الجامد يجب أن يحصل تأمل واع للنصوص وفحص دقيق للتاريخ الواقعي، كما يعانيه الإسلام اليوم، وكما تعانيه الاتجاهات الموازية له". (الحبابي، 1969، صفحة 142)

لا جدال في أن هذه هي المهمة الحقيقية التي يجب على العقل الاجتهادي المعاصر أن يقوم بها، وهي وحدها من ستضمن له أفقا ومجالا واسعا لتجديد بنية الفكر الإسلامي وتمنح المسلم قدرا كافيا من الالتحام مع عالم اليوم ضمن الأطر والمحددات والمرجعيات الشرعية، ويتجاوز في ذات الوقت زيف اكتمال الدين وانتهاء أحكامه في لحظة من لحظات التاريخ، فإذا كان «الإسلام هو دين الإنسان» كما قال 'ارنست رينان' (E. Renan): فإن هذا يعني أنه دين ذا صلاحية غير محدودة، يتضمن عمليا أصول الأنسنة والتكيف والتي تعكسها حقيقتين اثنتين هما: أولا: أن المسائل التي قدّم عليها الإسلام أجوبة محددة لا تقبل الخلاف هي مسائل قليلة جدا مقارنة مع نظيرتها التي ترك فيها المجال أمام الاجتهاد والفقه وهي كثيرة ومتعددة. ثانيا: أن الإسلام لم- ولن- يحتوي على نظام كامل ونهائي في تدبير الشؤون الحيوية ويحل مختلف المشكلات البشرية على ظهر هذه الأرض، وهو ما يعني التصرف وفق مقتضيات العصر وراهنه. (النوبي، 1983، صفحة 52)

هاتين الحقيقتين بالإضافة إلى عقل اجتهادي غير تقليدي يختلف مع منظومة الوعي الديني الذي مثلها «فقهاء البؤس العقلي»، من شأنه أن يرسم خطط تقدم جديد، ويعمق مستوى أنسنة الدين، ويترك المجال واسعا أمام العقل في البحث الحر في مقدس لا ينضب بتقادم الأزمنة والعصور.

إن هذا المنطلق الابيستيمولوجي في تجديد المنطق الفقهي كما تم توضيحه في الصفحات السابقة لا سبيل إليه إلا من خلال إعادة تفعيل آلية الاجتهاد الفقهي في الدين، وهذا حتى يتمكن المسلم المعاصر من مواجهة مختلف وقائع عصره ويتكيف معها وهذا من شك يتطلب مراجعة ثورية وفكرية ونقدية لواقع الاجتهاد الفقهي، فعالم الإسلام اليوم في حاجة ماسة على عقل فقهي يعيد النظر في المقدس وفق ظروف الحاضر ومتطلبات الواقع، وهذا حتى يتمكن من منح قدرة كافية للمسلم من أن يحيا حياة دنيوية-مادية وفق أطر ومرجعيات روحية غيبية لا تقف حاجزا بينه وبين نزواته نحو التقدم والأنسنة، والتي سيحققها العقل الفقهي عن طريق تعميق النظر العقلاني وتأسيس فقه جديد يكون قادرا على حل مختلف الإشكاليات والقضايا التي تعترض حياة المؤمن. بهذا فقط وفقط "سيسترجع الإسلام قدرة التوتر نحو شموليته البدئية من جهة، ومن جهة أخرى سيروي دليل ظمأ المسلمين إلى المثل الأعلى المزدوج أي الحصول على خيرات الدنيا وجزاء الآخرة معا...هكذا سينقذ عالم الغيبيات دون أن يكون عائقا عن تحقيق حاجيات الفكر والعلم والعمل". (الحبابي، 1969، صفحة 143)

5- خاتمة:

في ختام تحليلنا لمسألة المنطق الفقهي والاجتهاد في عالم الإسلام نقول أن الوعي الإسلامي وبعد اكتمال الشريعة مع نبي الإسلام محمد (ص) أسس ابيستيمولوجيا عقلانية سمحت بالتأليف بين معطيات النص وحركية الواقع، وهي ابيستيمولوجيا أثبتت تاريخيا قدرتها الفائقة عن طريق التأمل الواعي للنص أثبتت مطلقته ولا تاريخيته، فالفقه عن طريق منهج الاجتهاد استطاع أن يتجاوز مفارقة الميتافيزيقي والوضعي، ويدفعا قدما لإطلاق العنان لحرية البحث وأنسنة الشريعة في التاريخ وبدون هذا الأمر من العسير جدا إن لم يكن من المستحيل أن يكون هناك التحام حقيقي للمسلم مع الواقع المعاصر.

6- قائمة المراجع:

1. ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد. (1981). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط. 1، الجزء 1. بيروت، لبنان: دار الفكر.
2. أركون محمد. (1998). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ط. 3. بيروت، لبنان: دار الساقي.
3. إقبال محمد. (2000). تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط. 2. مصر: دار الهداية.
4. الترابي حسن. (1993). تجديد الفكر الإسلامي، ط. 1. الرباط: دار القرافي.
5. الجابري محمد عابد. (1994). العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، ط. 6. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

6. الحبابي محمد عزيز. (1969). الشخصية الإسلامية. القاهرة، مصر: دار المعارف.
7. الحبابي محمد عزيز. (1973). من المنغلق إلى المنفتح (عشرون حديثاً عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية)، ترجمة محمد برادة، ط. 1. القاهرة، مصر: مكتبة الأنجلومصرية.
8. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. (1999). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الطبعة 1، المجلد 2. دمشق، سوريا: دار الكتاب العربي.
9. العقاد عباس محمود. (1988). التفكير فريضة إسلامية، ط. 1. القاهرة، مصر: دار الهلال.
10. القرضاوي يوسف. (1996). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط. 1. الكويت: دار القلم.
11. الكواكبي عبد الرحمان. (1995). أم القرى (الأعمال الكاملة للكواكبي)، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، ط. 1. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
12. النوبي محمد. (1983). نحو ثورة في الفكر الديني، ط. 1. بيروت، لبنان: دار الآداب.
13. باجي محمد. (2010). مفهوم الشخصية الإسلامية من خلال نموذجي محمد إقبال ومحمد عزيز الحبابي، مذكرة ماجستير في الفلسفة غير منشورة. الجزائر: المدرسة العليا للأساتذة.
14. برينتون كرين. (1984). تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 82. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
15. بلقزيز عبد الإله. (2008). الإسلام والسياسة، ط. 2. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.
16. بن أزواو السعدي. (2004). العلمانية بين المسيحية والإسلام، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة غير منشورة. الجزائر: قسم الفلسفة، جامعة الجزائر.
17. جدعان فهي. (1981). أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط. 2. بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
18. حميش بن سالم. (1993). التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ، ط. 1. بيروت، لبنان: دار المنتخب العربي.
19. خليل أحمد خليل. (1993). العقل في الإسلام (بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني)، ط. 1. بيروت: دار الطليعة.
20. دي سانتيلانا دافيد. (1972). القانون والمجتمع، ضمن كتاب، تراث الإسلام، إشراف سير توماس أرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، ط. 2. بيروت، لبنان: دار الطليعة.
21. عوض لويس. (1987). ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية، ط. 1. القاهرة، مصر: مركز الأهرام للترجمة والنشر.
22. فضل الله مهدي. (1987). الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط. 1. بيروت، لبنان: دار الطليعة.
23. مؤنس حسين. (1988). عالم الإسلام. القاهرة، مصر: مطابع الزهراء للإعلام العربي.
24. هوفمان مراد، و الشرقي عبد المجيد. (2008). مستقبل الإسلام في الغرب والشرق. بيروت: دار الفكر.