

الفقه بوصفه ممارسة ثقافية جدلية النص والواقع في نظرية المقاصد - مقارنة أنثروبولوجية

Jurisprudence as a Cultural Practice: The Dialectic of Text and Reality in the
Theory of Maqasid - An Anthropological Approach□

أد. جعفر نجم نصر
العراق / الجامعة المستنصرية.

jafarnajm46@gmail.com

**

Abstract:

This paper explores the relationship between **Islamic jurisprudence (fiqh)** and **Maqāṣid al-Sharī'ah** (the higher objectives of Islamic law) from an **anthropological perspective**, drawing on **Talal Asad's** theory of cultural practice. Fiqh is viewed not merely as a legal framework but as a **cultural practice** shaped by and responsive to the social and institutional realities that govern its application. Within this framework, Maqāṣid are seen as dynamic cultural responses rather than static legal ideals—reflecting a **dialectic between text and context**.

The study raises critical questions: Who determines the objectives of Sharī'ah—the texts themselves or their interpreters (the jurists)? Are the Maqāṣid immutable, or do they shift with changing social realities? To what extent are they influenced by custom and tradition? Can they adapt to modern legal frameworks, especially in matters of personal status, criminal justice, and economics? Finally, the paper questions how Maqāṣid relate to the causes of revelation, their anthropological interpretations, and the broader anthropological reading of sacred texts.

Keywords: Cultural Fiqh; Maqāṣid al-Sharī'ah; Anthropology; Practice.

**

*- المفتح:

بحسب التفسير الأنثروبولوجي ينظر إلى الفقه الإسلامي بوصفه ممارسات ثقافية، يغطي مجالات حياتية متعددة، ويكون الواقع الاجتماعي والثقافي هو الحاكم والموجه له ضمن مدارات التطبيق.

وانطلاقاً من نظرية الممارسة الثقافية التي قال بها الأنثروبولوجست طلال أسد Talal Asad (والتي أكدت على أهمية التوجيه والإلزام الخارجي للسلوك الثقافي عبر وجود مؤسسات تكون هي المسؤولة عن صياغة الممارسات الثقافية وفرضها على المجتمع) سنسعى لفهم نظرية المقاصد هنا بوصفها استجابة لتحديات ثقافية مستمرة أفرزت ممارسات، وما تلك الاستجابة سوى تعبير فعلي بنظرنا عن: جدلية النص والواقع بالمعنى الأنثروبولوجي.

ولقد انطلقنا لفهم تلك الجدلية عبر طرح مجموعة تساؤلات أبرزها: من الذي يحدد مقاصد الشريعة، الشريعة نفسها أم مؤولها (الفقهاء)؟ وهل يمتلكون الدراية والدقة اللازمة لتحديد مقاصدها؟ وهل تبقى المقاصد ثابتة أم تتغير بحسب الاحوال والمجريات داخل المجتمع؟ وما تأثيرات العرف والتقاليد الاجتماعية على فهم النص الديني؟ وهل تمتلك تلك المقاصد قابلية التكيف الثقافي مع السياقات القانونية للدولة، ولاسيما قوانين الاحوال الشخصية والجزائية والاقتصادية؟ وما صلة مقاصد الشريعة بأسباب النزول وعقله وتفسيراته الأنثروبولوجية؟ وما صلتها كذلك بالرؤية الأنثروبولوجية للنص الديني؟.

المحور الأول: الفقه الإسلامي من منظور انثروبولوجي: مدخل تأسيسي.

تقع مجالات عمل أنثروبولوجيا الفقه الاسلامي ومداراتها ضمن دائرة أوسع اصطلاح عليها بـ(أنثروبولوجيا الاسلام)، وذلك لأن القضايا التي تخص الإسلام كانت متعددة وتجاذبتها آراء هائلة، فهي لم تقف عند مسألة النصوص الدينية، وكيف تهيمن على السلوك عبر تمثلها كممارسات ثقافية حياتية يومية ولم تقف عند الشعائر او الطقوس الاسلامية ومسألة الرموز فحسب، بل تجاوزت ذلك للتداخل مع موضوعات (رؤى العالم) و(أنماط التفكير الاسلامي)، فضلاً عن دراستها الحركات والتنظيمات السياسية الدينية، وأخيراً فلقد سعت كذلك لدراستها من الوجهة النفسية بوصفها مسؤولة عن إحداث بواعث عاطفية، اعتقادية رسمت معالم أفعال المسلمين وسائر ممارساتهم المتعددة.

وبعبارة تفصيلية أكثر عن المنظورات الجديدة لمعالجات في أنثروبولوجيا الإسلام يقول تيموثي ب. دانيالز "Timothy P. Daniels" تحت عنوان موسع (ديناميات الشريعة وأنثروبولوجيا الاسلام): وبالرغم من اشتراك باحثي أنثروبولوجيا الإسلام في الالتزام الشائع ضمن الاختصاص بالمنظورات النسبية والشمولية والمقارنة، فإنه قد قام بينهم جدال حول ما ينبغي أن يكون موضوع بحثهم، وماهية الاسلام، وأقوم الطرق لدراسته، وتذهب إحدى المقاربات الرائجة إلى القول بأنه ينبغي على الباحثين دراسة أفكار المسلمين وأحاسيسهم وممارساتهم وتأويلاتهم وخطاباتهم باعتبارهم ينتجون إسلامات مخصوصة. ذلك انه

لا وجود، حسب الرؤية، لإسلام واحد، ...، قائم على النصوص المؤسسة والتاريخ الإسلامي وممارسات الأفراد المقتدى بهم⁽¹⁾.

لقد كان طلال أسد أبرز من اتخذ موقفاً صارماً وواضحاً لأجل فهم الإسلام انثروبولوجياً، ولقد وجد إن المسلمين يرجعون في أمورهم كافة إلى تراث ديني خاص هو يحكم وينظم شؤونهم كافة، ولهذا كان عملياً في الذهاب نحو النصوص الإسلامية الأساسية والجوهرية وهي (القرآن والسنة النبوية)، ولهذا فقد عد الإسلام بوصفه (تقليداً خطاياً) لأنه يستند على هذين النصين المؤسسين.

وهكذا وجدناه يقول في مقالة تأسيسية (فكرة انثروبولوجيا الإسلام) "The Idea of an Anthropology of Islam" والتي القاها كمحاضرة في البدء عام (1985): انه لا يمكن ان توجد انثروبولوجيا إسلام متجانسة على أساس مفهوم عودة اجتماعية - حتمية أو على أساس فكرة كلية (شمولية) اجتماعية انثروبولوجية للإسلام تكون متجانسة، أو انني أرى انه من المناسب قول أي شيء عما يعتقد أنه أو يمارسه المسلمون على اعتباره مفهوماً لدى الانثروبولوجي كجزء من الاسلام، ذلك لأنني اعتقد ان معظم انثروبولوجيات الإسلام قد عاجلت مداه بصورة واسعة جداً سواء ما كان فيها قابلاً بوجهة نظر الاساسيين او اولئك الذين يستعينون بمبدأ ناموسي، وأود ان اقول انه اذا ما أردنا ان نكتب انثروبولوجيا الإسلام فإنه يجب أن نبدأ كما يبدأ المسلمون من مفهوم تراث استطرادي شامل يرتبط بالقرآن والسنة، فالإسلام ليس بناءً اجتماعياً مميزاً وليس مجموعة غير متجانسة من المعتقدات والفنون والعادات والأخلاق وإنما هو تقليد⁽²⁾.

يتساءل أسد، ولكن ما المقصود بالتقليد؟ إن التقليد هو أساساً خطابات تقود خطى الممارسين في اتجاه الصيغة والغرض الصحيح لأي ممارسة، استناداً إلى انها موجودة، .. ولهذا الخطابات من حيث المضمون ارتباط بالماضي منذ أن استندت اليها الممارسة واصبحت هي نقطة الانطلاق للممارسة الصحيحة وكذلك الحال بشأن المستقبل الذي يستوجب ان تظل تلك الخطابات بمثابة أفضل ضمان على المدى القريب أو البعيد، وهو أمر يتعلق بمدى العمل على تحسينها أو رفضها، وذلك عبر الاستفادة بالحاضر في الكشف عن مدى ارتباطها بالممارسات والمؤسسات الأخرى وبالطرق الاجتماعية⁽³⁾.

(1) نيموثي ب. دانيالز (محرراً)، ديناميات الشريعة: الشريعة الإسلامية والتحول الاجتماعي السياسية، ت: د. محمد الحاج سالم، جهاد الحاج سالم، مركز فحوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2021، ص22.

(2) طلال أسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام، مقالة في كتاب (أنثروبولوجيا الإسلام) لمجموعة باحثين، إعداد: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي (بيروت)، مركز فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2005، ص77.

(3) مرجع سابق، ص77-78.

هو يتحدث عن موجّهات ثابتة للسلوك وللممارسات الثقافية المتعددة، بعبارة أدق هو يتحدث عن خارطة نصوصية شاملة لكافة الشؤون والمواقف الحياتية لدى المسلمين والتي يستندون إليها لأجل الوصول أو تحقيق الأداء القويم، فهي ميراث ديني أساسي وجوهري لا غنى للمسلم عنه أينما كان وبأي موقف أو شأن اجتماعي يمر عبر تمثل تلك النصوص أو الخطابات لأجل إحداث فعل ما أو ممارسة ما. وعبارة موجزة يرى أسد ان الغاية التي ترمي انثروبولوجيا الإسلام إلى تحقيقها هي: فهم الظروف التاريخية التي تسهم في إنتاج تراثيات استطرادية محددة والحفاظ عليها، أو تحويلها، فضلاً عن تأكيد جهود الممارسين لتحقيق الانسجام والتناسق⁽¹⁾.

من الواضح ان أسد يؤكد ان تلك الخطابات تمتلك سلطة تأثيرية لا حد لها، ونفوذاً كبيراً لتوجه ممارسات الأفراد المؤمنين بها، ومن ثم فهو يتحدث عن قوة إلزام وقهر لتلك الخطابات الجوهرية (القرآن والسنة) التي تسعى لإخضاع الممارسين على نحو إرشادي قويم، ينبغي أن لا يحدوا عنه، وهذه الخطابات هنالك قوة اسلامية تمليها وهي (مؤسسة الفقاهة) هنا بطبيعة الحال، التي تصوغ التقاليد الاسلامية الملزمة.

ولكن يبدو طرح أسد من جهة أخرى ليس عملياً، إذ ليس كل المسلمين على دراية واطلاع على تلك الخطابات التأسيسية (القرآن والسنة)، ولعل الكثير منهم يتبعون التقاليد الاسلامية تلك تورثياً وشفاهياً، هذا من جانب، ومن جانب آخر فهم يعدون مسلمون مارسوا الشعائر أو لم يمارسوا قرأوا تلك الخطابات أم لا، فاهوية لديهم قد حددت سلفاً بالميلاد!!.

هكذا يوجه أسد الأنثروبولوجي ليصف ويحلل أنواع التفكير، وأسباب النقاش التي تقوم عليها الممارسات الإسلامية التراثية، لكي يركز بشكل خاص على العناصر الرئيسة (القوة والمقاومة)، (فهم الظروف التاريخية التي تتيح إنتاج تقاليد خطابية معينة وحمايتها، أو تعمل على تغييرها). والان؛ إنه شيء - وهو صحيح - أن نقول إننا عندما ننظر إلى مجتمع معين من المسلمين ونتفحصه، فإن ذلك المجتمع يقدم الإسلام/ الإسلامي*، ويلزم علينا الأخذ في الاعتبار تأثير علاقات القوة في ذلك المجتمع بناءً على

(1) غابرييل مارانسي، انثروبولوجيا الإسلام، ت: د. هناء خليف غني، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2016، ص84.

* لقد فرق شهاب أحمد هنا بين الإسلام والإسلامي، بوصف الاول مصطلحاً يشير إلى العقيدة والتقاليد الدينية التي تحكم المجتمع الإسلامي، بينما المصطلح الثاني فهو يشير إلى العناصر الثقافية والتغيرات الحضارية التي حدثت بفعل شتى العوامل التاريخية، ينظر رأي: ما الإسلام، في مغزى ان تكون منتبها للإسلام، ت: بدر

الدين مصطفى احمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2020، ص194.

وهو يستند في هذه التفرقة بطبيعة الحال إلى المستشرق مارشال هودجسون (Marshall Hodgso) (1922-1968)؛ ولقد وردت ترجمة المصطلحات بنحو مغاير في النسخة العربية المترجمة لعمله الموسوعي، إذ وردت إسلامي/ إسلاماني "Islamicate". ونحسب قوله: ... ويكون الاختيار بين (إسلامي) و(إسلاماني) مسألة تتعلق بتأكيد معنى معين أو التركيز عليه. ولكن، في حالات أخرى، يكون من الضروري التمييز بين تلك التقاليد المرتبطة بفعل الإسلام (التسليم) ومضامينه

طبيعة تكوينه الغالب. بيد أنه أمر آخر تماماً - وهو، في رأيي، غير صحيح - أن نتقدم بخطة يكون فيها الغرض المحدد للتراث الخطابي/ الإسلام هو انتاج الإسلام الصحيح. في مثل هذه الخطة يبرز العقل الاسلامي بوصفه تفكيراً تكون (دوافعه الجدلية) موجهة نحو الوصفة السلطوية للحقيقة الوحيدة؛ أي الإسلام الصحيح^(١).

عندما يؤكد طلال أسد على الإسلام الصحيح او القويم الذي يفرض بوساطة القوة أي عبر تقنيات السلطة التي تصوغ وتقدم (أنظمة الحقيقة)، فإنما بهذا النحو يفرض عدة إشارات نقدية عليه: أولاً: أن الإسلام القويم أو الصحيح أو الأرثوذكسي الذي يقول به أسد، إنما يتم إملأؤه بقوة السلطة، وهذا يعني أنه ينحاز إلى المغالبة أو القهر السياسي/ الديني، وبذلك النحو فهو لا ينظر إلى ماهية (الحقائق الدينية) التي استخلصها الفقهاء من التقاليد الخطابية (القرآن والسنة).

ولعل هذا الأمر ممكن فهمه وليس تبريره إذا نظرنا إلى النموذج الإرشادي (البراديغم) الذي استخدمه أسد، وهو النموذج المستوحى من ميشيل فوكو (القوة والمعرفة)، أو (سياسة الحقيقة)، ثم تأثره بـ(أوغسطين) واعتماده على مفهوم الضبط لديه "disciplina"، أي استخدام القوة والتطويع الاجباري لإلزام الآخرين بالحقائق الدينية، لأن الأخير يؤمن أن القوة هي من صاغت وألزمت الحقائق الدينية، وأن توجه الناس لم يكن عفويًا وعقليًا نحوها^(٢).

وبعبارات موجزة ومكثفة يقول أريا نكيسا: فالمعتقد الديني عند طلال أسد لا يكتب عن طريق الاطلاع على العلامات/ الرموز، بل عن طريق الممارسات المفروضة بقوة السلطة، ويؤكد طلال أسد ان تلك الممارسات توظف الجسد، ففي رؤية طلال أسد، يجب على أنثروبولوجيا الدين أن تبحث كيف تؤدي الممارسات (الجسدية) التي تفرضها المؤسسات الدينية القوية ذات السلطة إلى غرس المعتقدات وتوليدها، وغيرها من الصفات النفسية. وهو يرفض نظرة غيرترز إلى الدين باعتباره نظاماً من العلامات

الروحية، وتلك التقاليد المرتبطة بالإسلام ارتباطاً غير مباشر، وإن كانت تشكل جزءاً من الحضارة الكلية التي كان المسلمون قادمين منها. تمتاز صيغة (إسلاماني) بكونها تعرف نفسها بنفسها: فإذا ظهرت في سياق يقابل بينها وبين صيغة (إسلامي)، فإنها ستكون واضحة بذاتها في أنها إلى نفس معنى (إسلامي)، وإنما بكونها تتعلق بما هو إسلامي متعلقاً غير مباشر. وهذا تقريباً هو الأثر المنشود. يراجع كتاب: مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية، المجلد الأول، ت: أسامة غاوي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2021، ص211.

وتأسيساً على ذلك كله فإن شهاب أحمد أراد القول: أن طلال أسد لم يستطع أن يفرق بين الإسلام بوصفه عقيدة وتقاليد ثابتة، وبين الاسلاماني الذي يشير إلى تقاليد دينية متحركة ومتجددة، ولهذا وعلى الرغم من ذلك لا يوجد إسلام واحد (الإسلام الصحيح) الذي يبحث عنه أسد.

(١) شهاب أحمد، المرجع نفسه، ص327-328.

(٢) طلال أسد، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقدم: محمد عصفور، مراجع: مشير عون، المدار الإسلامي، بيروت، ط1،

2017، ص60.

والرموز، لعدم انتباهها إلى الممارسات (الجسدية) المفروضة بقوة السلطة⁽¹⁾. ثانياً: أن بحث طلال أسد عن (الإسلام الصحيح) الذي سيكون بالضرورة أحادياً غير تعددي، إنما يعني ضمناً أن أسد أقصى المتصوفة والعرفاء الذين يمثلون (الإسلام الصوفي) عن مشهدية (الإسلام) برمته، وجعل منهم هامشاً أو فئة دينية لا ترقى للإسلام القويم.

إن حجم التنوع في الإسلام يتطلب أن لا يتحدث المرء عن (الإسلام) بوصفه مفهوماً واحداً، بل بوصفه عدة مفاهيم. وأشار ديل إف. إيكلمان "D. Eickelman" إلى أن: نهج تعدد مفاهيم الإسلام جاء كرد فعل على البحث الاستشراقي عن (جوهر) إسلامي غير تاريخي ونهائي تعامل به الأصوليون المسلمون مع تفسيراتهم للإسلام، أو كما أشار دانييل مارتين فاريسكو "Daniel Martin Varisco": المشكلة الأساسية في دراسة الإسلام هي على وجه التحديد ما يأتي: اختزال التقليد الديني المتنوع عبر الثقافات في جوهر واحد مثالي⁽²⁾.

إذ وجد الكثير من الأنثروبولوجيين أن الإسلام الصحيح أو المعياري الذي يتحدث عنه طلال أسد، يكون ممزوجاً بتقاليد محلية، في كثير منها لا تلتقي وهذا الإسلام الذي أشار إليه، وإذا كان الأمر على الصعيد الميداني هكذا، فأن الصعيد النظري والمراجعات التقويمية والنقدية كانت تؤثر لذلك وتؤكد عليه، لاسيما مداخلات الأنثروبولوجست عبد الحميد الزين "Abdul Hamid e-Zein" التي اعترض عليها لاحقاً.

يقول عبد الحميد الزين: لقد صار الإسلام يُفهم على أنه تقليد ديني موحد ومشترك مع غيره من الأديان المؤسسية، التي اتخذت كدليل لفهمها.. في جمع النهج، يُفترض معنى الدين، والإسلام بالأخص مسبقاً باعتباره أحد أنماط الخبرة البشرية الثابتة وغير القابلة للطعن. ومن ثم، تدعو جميعها [النُهُج] للكشف عن جوهر الإسلام الحقيقي.. ومن المفارقات أن تنوع الخبرات والفهم التي كشفتها هذه الدراسات تتحدث، في كثير من الأحيان، عن الفرضية الخفية لوحدة المعنى الديني، بعد ذلك يصبح من الممكن أن نسأل ما إذا كان يمكن من الأساس وجود إسلام حقيقي أم لا⁽³⁾.

ثالثاً: إذا كان طلال أسد يهمل الإسلامات المحلية للكثير من الممارسين المسلمين، ويغض الطرف عنها، بل ينتقد من يعتمدونها كمَنظور للإسلام إنثروبولوجياً، ويصر على (الإسلام الصحيح) أو (الإسلام

(1) آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر، ت: أسامة عباس، مركز نموض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2021، ص73-74.

(2) شهاب أحمد، مرجع سابق، ص163.

(3) شهاب أحمد، المرجع السابق، ص166.

القويم)، فإننا نتساءل هنا: هل أسد يقصد التقاليد الخطابية (القرآن والسنة) بوصفها تقاليد ثابتة من جهة النصوص أم جهة التفسير والتأويل المتعدد بعدئذٍ (فقهياً، صوفياً، إسلامياً، فلسفياً.. الخ)؟ إذا كان يعتقد بثبوتية النصوص تلك فنحن نعتقد بثبوتيتها كذلك، ولكن المسلمين لا يدركون الإسلام بنحو مباشر من الشريعة إلا عبر وسائطية (الفقهاء) حصراً؟ ومن ثم فإن هؤلاء الفقهاء أنفسهم غير متفقين فيما بينهم حول مراد كثير من تلك النصوص، ولهذا تولد عن عدم الاتفاق هذا تعدد التفسيرات والتأويلات (ومنها النظرية المقاصدية).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن المسار الحضاري/ والثقافي للإسلام عبر حركة التاريخ لم يبق الإسلام بسكونيته الأولى (عصر النبوة)، بل استلزم ما أشار إليه، فيما تقدم ذكره، مارشال هودجسون إلى انبثاق إسلامي وإسلاماتي، أي يوجد حركتان واسعتان للإسلام.

إنَّ أسد يصر على ثبوتية وسكونية واضحة في الالتزام بتلك التقاليد الإسلامية، الذي هو لم يفصل الحديث أكثر عن تفاصيلها، فهل يقصد فقه العبادات أم فقه المعاملات، فالفقه الأخير جرت فيه تغيرات وتحولات لا حصر لها.

ولهذا يكرر القول دائماً: إن الأرثوذكسية أساس لكافة التقاليد الإسلامية، لكن بالمعنى الذي يجب إن نفرق بينه وبين المعنى الذي يسبغه عليه غالبية المستشرقين والانثروبولوجيين، فالانثروبولوجيون من أمثال الذين يرغبون في أن ينفوا أي أهمية خاصة للأرثوذكسية. وأمثال غلنر الذين يرون فيها مجموعة من المعتقدات المحددة (في قلب الإسلام)، كلاهما في تقديري أخطأ في إدراك شيء مهم... ألا وهو أنَّ الأرثوذكسية ليست مجرد مجموعة من الآراء، ولكنها علاقة بالقوة⁽¹⁾.

ولكن استخدام القوة أو لنقل امضاء الآراء الأرثوذكسية وإلزامها وقسر المسلمين عبر علاقات القوة (الضبط المؤسساتي) للجسد عبر المراقبة والمعاقبة، لا يثبت سكونية تلك الأرثوذكسية أو التقاليد الإسلامية من ورائها، بل هو يمنحها شرعية تطبيقها بالقهر السياسي/ السلطوي وعبر مؤسسة الفقه ذاتها في الوقت عينه، وكأنما يريد القول: أنَّ تقاليد دينية ما تملك أحقيتها وثبوتها واستمراريتها عبر توظيف علاقات القوة لا غير!!.

يقول مارشال هودجسون: "في كل زمن من الأزمنة كان الإسلام يبدو في عقول الأتقياء كلاً مثالياً لا زمناً متكاملاً. لا يُمكن للإسلام في حد ذاته أن يتغير على الرغم من أن ممارساته قد تختلف أو تنحرف في مكان دون آخر، إنَّ هذه الرؤية ليست مجرد وهم ذاتي. فبقدر ما يُمكن أن يُصاغ الإسلام، بما هو

(1) طلال أسد، فكرة الانثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق، ص 80.

تعاليم دينية، على نحو مشروع، على أنه مذهب كلي متكامل يقوم على مجموعة من الاعتقادات الأساسية حول طبيعة الوجود (وتحديداً، على الإيمان بالخالق، المتضمن في فعل الإسلام الأساسي [التسليم])، بقدر ما يفرض بذلك حدوده الخاصة على مستقبله⁽¹⁾.

إنَّ جملة التحوُّلات والتغيرات التاريخية، الحضارية التي طالت الإسلام، لم تجعل التقاليد الإسلامية تحتفظ بتلك الصورة المثالية للثبات التي يقول بها طلال أسد، وهذا الأمر ناقشه باستفاضة موسَّعة الأنثروبولوجست المعاصر ديل إيكلمان، والذي كتب تحت مظلة عنوان واسع (ابتكار التقليد في السياسة الإسلامية) ما يلي: "إلا أن كل التقاليد يتم خلقها عبر الممارسات المشتركة، ويمكن تغييرها والتلاعب بها بشكل عميق وواعٍ، بذريعة العودة إلى الممارسة الأولى الأكثر مشروعية ولا يقل أهمية كون الشروط الاقتصادية والسياسية المتغيرة يمكنها أن تلحق تغييرات عميقة بمعنى ودلالة الأفكار والحركات والهويات الاجتماعية والسياسية، والترتيبات المؤسسية، دون أن يكون أنصار هذه الأفكار واعين تمام الوعي بطبيعة التغيير. فالاجتمعات والمناطق المسلمة، من اندونيسيا إلى المغرب، تؤمن بأن سلوكها تتميز بالاستمرارية المحددة إسلامياً"⁽²⁾.

يرى إيكلمان أن التغيرات تحدث بالفعل في تلك التقاليد، وربما يكون المسلمون غير واعين أو مدركين لذلك، ولكن تفاوت التقاليد تلك بين الأجيال، وإعادة انتاجها تحت سياقات متعددة، إنما يسهم في انبثاق تقاليد متغيرة - متكيفة وجملة الحوادث والوقائع المستجدة على مستوى المجتمع والعالم على حد سواء، ولعل الأمر كله يتصل بالمرونة التي تحتويها هذه التقاليد، وهذا يعني أن الأروذكسية التي يقول بها طلال أسد لا يمكن لها أن تستمر بالحياة بصيغها القديمة.

المحور الثاني: منطق التأويل المقاصدي: الشريعة وجدلية النص والواقع

إنَّ الذي يهمني في هذا السياق هو حضور الجانب العقلي في مدارس الفقه الاسلامي واجترار الفتياء والرؤى المؤسسة لدوائر التشريع الاسلامي، فالعقل الاجتهادي عندهم هو الذي انتج المنظومة الفقهية الضخمة تلك، وكما يرى بسام الجمل: "كان الفقهاء السنيون على بينة من أن نص المصحف لا يحتوي إلا على نصيب محدد من "الأحكام" الموجهة، في الاصل إلى اشكال من التعامل مع النوازل والقضايا التي

(1) مارشال هودجسون، المرجع نفسه، ص 185.

(2) ديل إيكلمان، أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية، ت: نخبة من المترجمين، تحرير: يونس الوكيل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط 1، 2022، ص 89.

شهدها مجتمع الدعوة. فلم يكن امامهم إلا التوسع من دائرة الاحكام، وذلك باستنباط مجموعة من الاحكام سواء من نص المصحف ومن السنة واعتبروا تلك الاحكام المستنبطة قطعية الدلالة⁽¹⁾.

لكن المشكلة الكبرى التي حدثت هو أنَّ عصر الأرخنة وأعمال العقل في الشريعة، قد توقفت بانتهاء عصر التدوين، ودخل الفقه الاسلامي عصر الجمود والتوقف، واغلق باب الاجتهاد وبحسب مراجعات الجابري: "فعلاً، فما أن انتهى عصر التدوين بفترة قصيرة حتى بدأت عملية الاجترار و"الجمود على التقليد" في علوم البيان. لقد سد باب الاجتهاد في الفقه وانصرف الناس إلى تقليد ائمة المذاهب الاربعة، ..، هكذا تحول القياس "البياني"، قياس الغائب على الشاهد، الذي كان في الاصل اداة انتاج للمعرفة الفقهية والنحوية واللغوية بطريقة منظمة مقننة، إلى "حرفة كلامية" كل همها "حفظ رأي أو هدمه، ..، وبعبارة اخرى لقد انتهى الامر بما سبق أن دعونا به "العقلانية العربية الاسلامية، ..،"⁽²⁾.

وهو ما أسماه بسام الجمل بطور الانغلاق في تاريخ المنظومة الفقهية والذي قال عنه: "دشن حوالى القرن الرابع الهجري. وفيه استقرت المذاهب السنية بشكل يكاد يكون نهائياً في ضوء مواقف المؤسسين الأوائل لتلك المذاهب، وعندئذ قل التفكير في الفقه وإن استمر التأليف فيه على طريقة المتقدمين. فإذا بالأحق منها يكرر السابق في إطار المذهب الفقهي الواحد. واتجهت عناية الفقهاء إلى الدفاع عن المنظومة الفقهية السنية وبيان مشروعيتها الدينية والتاريخية"⁽³⁾.

ولكن وعلى الرغم من اتفاق عدد كبير من الباحثين على أن باب الاجتهاد قد اغلق في القرن الرابع الهجري، بعد تعقيد المذاهب الاربعة، إلا أن وائل حلاق لديه رؤية مغايرة إذ يقول: "أنَّ إغلاق باب الاجتهاد لم يكن سوى اسطورة تفسر، إذا ما أخذت على محمل الجد، بوصفها إغلاق إمكانية إنشاء مذاهب شرعية جديدة بالطريقة التي قيل أن الائمة صاغوا بها مذاهبهم الخاصة"⁽⁴⁾ ثم يذهب ليقول: "يمكن أن ينظر إلى مبدأ إغلاق باب الاجتهاد بوصفه محاولة لتعزيز وزيادة السلطة المرجعية القائمة للائمة المؤسسين، وليس لها كبير صلة بوقائع الاستنباط الشرعي، أو تنافس الفقهاء، أو اساليب وطرق إعادة انتاج التعاليم الشرعية"⁽⁵⁾.

(1) بسام الجمل، الاسلام السني: دار الطليعة-بيروت، ط1، 2006، ص104.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 1998، ص340.

(3) بسام الجمل، المرجع نفسه، ص103.

(4) د. وائل حلاق، السلطة المذهبية/التقليد والتجديد في الفقه الاسلامي، ت: عباس، المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2007، ص108.

(5) المرجع نفسه، ص108.

فبالنسبة له يؤكد حلاق على أنَّ خلال النصف الثاني من القرن الرابع والقرن الخامس، استمر عدد من المجتهدين في تشكيل تعاليم شرعية خاصة؛ وهو يذهب بعدئذ لاستعراض اجتهاداتهم واعمالهم الفقهية للبرهنة على رأيه ⁽¹⁾.

وهذا تأكيد على الأرخنة وأعمال العقل في الشريعة ظل حياً ومتدفقاً، وإن كانت وتيرته قلت، لأنَّ الأرخنة ذاتها دخلت في طور جديد وهو كتابة الحواشي والتعليقات على النصوص الاجتهادية الاصلية لمؤسسي المذاهب الأربعة.

أنَّ كل الشرائع السماوية، كانت تتضمن في أمورها التشريعية (العباداتية) و(المعاملاتية) ضبط علاقة افرادها مع (المقدس) من ناحية، وضبط آليات تواصلهم مع بعضهم من جهة اخرى، بما يضمن توجيه سلوكهم ومساعدتهم المختلفة في الحياة اليومية، ولما كانت الأخلاق كما مر بنا سابقاً تشير إلى كونها منظومة قيمة لتوجيه السلوك وضبط افعالهم ضمن دوائر متعددة، تقع الشريعة وعالمها الفقهي في اول دائرة خاصة بذلك، فاننا على اثر ذلك، نجد أن المعايير الأخلاقية هي الموجه من الناحية ضمن تطبيقات الشريعة، وهي الغاية الكبرى لتلك الشريعة، ولعل هذا الامر يلتقي بقوة شديدة مع موضوعة "مقاصد^(*) الشريعة" التي أسس لها ابي اسحاق الشاطبي (ت790هـ/1388م).

إذ يقول الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: "أحدها" أن تكون ضرورية. "والثاني" أن تكون حاجية "والثالث" أن تكون تحسينية. (فأما الضرورية) فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتمازج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين: "أحدهما": ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. و"الثاني": ما يدرك عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم ⁽²⁾.

(1) ينظر تفاصيل ذلك، المرجع نفسه، ص108-110.

(*) لقد وضعت عدة تعاريف لعلم المقاصد فمنها: مقاصد الشارع من التشريع تعني بها: الغاية التي يرمي اليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الاحكام، وفي تعريف اخر: مقاصد الشريعة هي المعاني والاهداف الملحوظة للشرع في جميع احكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها، وتعريف موجز لها: مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد، لتفاصيل اكثر يراجع: د. إلياس درودر، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار ابن حزم، بيروت، 14، 2015، ص12-14.

² أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في اصول الشريعة، المجلد(2)، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ص8.

ومجموع الضروريات (لديه) خمسة: وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة ⁽¹⁾. وبما أن الكليات الخمس المدرجة تحت أسمى الفئات، أي الضروريات أكيدة، فلا يمكن خرقها أو وضعها جانباً. وفي الواقع يؤدي أي خرق يطال هذه الفئة إلى نتائج بعيدة المدى تتخطى الكليات الخمس، ونظراً إلى الفئتين الأخرين تتبعان للضروريات وتكملانها، فهي ستتأثر سلباً، على الرغم من أن الضرر الذي يصيب التحسينيات لن يؤثر على الحاجيات إلا قليلاً. وينطبق ذلك أيضاً على العلاقة بين الحاجيات والضروريات: فالخلل في الحاجيات يؤدي إلى خلل بسيط في الضروريات. وهكذا من أجل صون نزاهة الشريعة والأهداف التي من أجلها نزلت، ينبغي حماية الفئات الثلاث وفقاً لترتيب أهميتها أي بدءاً بالضروريات، وصولاً إلى التحسينيات ⁽²⁾.

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراعى دخل على المكلفين -الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات ⁽³⁾.

(وأما التحسينات) فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق؛ وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان ⁽⁴⁾. إن الذي يهمننا هنا من ذكر مقاصد الشريعة هو صلتها الجوهرية بالدائرة الأخلاقية، على اعتبار أنها منبع الشريعة وغايتها، كما بين الشاطبي ضمناً فيما تقدم، ولكن في حقيقة الأمر هذه المقاصد ينظر الباحثين لا يمكن الركون إلى قطعيتها الدلالية في سياقات الشريعة وكما قال رياض الميلاي: "...يعسر أن نطمئن إلى ما ذهب إليه صاحب (الموافقات) من قول بقطعية هذه المقاصد، وكان أمر انبساطها موكولاً إلى اجتهاد الفقيه، هو اجتهاد بشري موسوم بضرورة بالنسبة فضلاً عن أن الاستقراء، في حد ذاته، يعد منهجاً متأثراً تأثراً واضحاً بالإرث الأصولي البياني، حيث الاعتماد على منطوق النصوص ومواضع اللغة فيها، ولا سيما أن الشاطبي ذاته قد أقر بأن هذه المقاصد الشرعية العامة غير صريحة في

¹ المرجع نفسه، ص 10.

² ينظر: وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، ت: د. أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي بيروت ط1، 2007، ص 226.

³ المرجع نفسه، ص 10-11.

⁴ المرجع نفسه، ص 11.

النصوص، ولا معينة في سور أو آيات بعينها، وإنما هي إذا مسألة اجتهادية محض، ولما كان ذلك كذلك، امست مقاصد النص ظنية أحياناً، ويجوز فيها الخطأ مثلما يجوز فيها الصواب⁽¹⁾.

ويكمن جزء اساسي من حماية اهداف الشريعة وتعزيزها في القبول بأن الفوائد التي يحصل عليها الانسان في هذا العالم وفي الآخرة نسبية غير مطلقة. إذ لا يمكن بلوغ اي منفعة من دون المرور بشي من الصعوبة. على سبيل المثال تتضمن كافة ما يراعه الشرع من فوائد العيش، مثل تأمين المأكل والملبس والمسكن، صعوبة مقبولة. تلك هي الحال بالنسبة للأفعال التي قد تكون مؤدية، ولكنها قد تؤدي إلى شي من الخير. وخلاصة القول ان المنفعة والأذى نسيبان، وتميزهما كمية الأذى في العمل الذي يؤدي اليهما. ويهدف الشرع إلى حماية الافعال المفيدة وتعزيزها وعدم تشجيع الافعال التي يسيطر عليها الأذى والصعوبة المفرطة وتحريمها⁽²⁾.

ويطرح العلواني مستوى آخر لمقاصد الشريعة ضمن المستوى الانف الذكر حول "الضروريات والحاجيات، والتحسينات" وهي المقاصد العليا التي بموجبها استخلف الانسان، وهي تكاد تتطابق بعض مضامين عناصرها مع ما أشار اليه بيترل. بيرغر حول العناصر العقلانية في الشريعة اليهودية (والذي تقدم ذكره) وهي بنظره تمثل المقاصد العليا، والقيم الاساسية الكبرى، والمبادئ الاصلية وهي (التوحيد، والتركية، والعمران)، وهي بحسب قوله: "صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الانساني، ولجميع الاثار المترتبة عليه في الدنيا والاخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف، قدر ما ينسجم أو يختلف مع تلك المقاصد العليا الثلاثة،.. وهذه المقاصد الثلاثة مقاصد مشتركة لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس انبائهم، ومن الذين لم يقصص على الناس في القرآن انباء رسالاتهم"⁽³⁾.

ولكن هذه المقاصد بحسب رأيه تستدعي مقاصد اساسية تقوم عليها وهي (العدل والحرية والمساواة)، وبهذا المستوى من المقاصد دخلنا في دائرة المصلحة من التشريع وغاياتها الأخلاقية التي لا تحكم سلوك الافراد، بقدر ما تسعى لأن تكون اطاراً موجهاً للعمل الجمعي بجوانبه الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهنا يعني أن الشريعة تحركت بنصوصها من دائرة المتوافق عليه أو المعروف شرعياً إلى دائرة المستحجات

¹ رياض الميلاوي، الكتاب اصلاً من اصول التشريع، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، المغرب، ط1، 2016، ص536.

² وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الاسلام، مصدر سابق، ص 226.

⁽³⁾ طه العلواني، حوار حول مقاصد الشريعة، ضمن اعمال: مقاصد الشريعة: مجموعة حوارات، دار الفكر المعاصر، بيروت ط1، 2002، ص83.

والمستحدثات التي توجب على الشريعة أن تعيد بناء مقاصدها كيما تتلاءم والتغيرات الاجتماعية المتعددة.

ولعل التطوير المعتد به لموضوعة المقاصد قد جاء به الطاهر بن عاشور الذي انطلق من مطلب صلاح الانسان وصلاح الأمة في الوقت عينه وبحسب مراجعات أحد الباحثين ينقل عن بن عاشور: "وباستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة -يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الاسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والافراد، ويقول كذلك: وإذا نحن استقرينا موارد الشريعة الاسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، أستبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقرأة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الانسان"⁽¹⁾.

إن التركيز على موضوعة "مقاصد الشريعة" أو "علم المقاصد" كما يحلو للبعض أن يطلق عليه، إنما كان مبعثه هو البحث عن السياقات العقلنة ضمن دائرة الشريعة الاسلامية، لاسيما من جهة علم الاصول، بعده العلم المتمثل للمناهج العلمية اليونانية وما سواها أبان عصر الشاطبي، فضلاً عن أن الرهان ما زال مستمراً على "مقاصد الشريعة" بوصفها الحل الامثل لازمة الفقه الاسلامي الخانقة، التي لم تستطع مجارة العصر ومتغيراته المتسارعة.

ولقد أشار الباحث السيد ولد اباه إلى أهمية موضوعة المقاصد بوصفها الموضوع الساحرة والاثيرة التي تلقفها جيل عصر النهضة في القرن التاسع عشر وما تلاها في بدايات القرن العشرين، الذين اعتقدوا أن بواسطتها يمكن تجديد المنظومة الاصولية منهجياً ونوعياً عبر مقارنة النص الديني، فضلاً عن كونها بنظرهم مثلث افقاً واعداداً وخصباً للاجتهاد، ولتجديد المنظومة الفقهية وملاءمتها لأوضاع ومستجدات العصر الراهن⁽²⁾.

ولقد أقام ولد أباه بمقاربة جديدة لتلك النظرية محاولاً الاجابة على إشكالين مهمين أولاها: يتعلق بضبط الطرافة والخصوبة في النموذج المقاصدي في صيغته الاصولية التقليدية لتحديد: ما إذا كان يشكل قطيعة ابستمولوجية ومنهجية في مسار أصول الفقه، أما ثانيهما: يتعلق بمدى القدرة على توظيفه (النموذج المقاصدي) وتطويره في استراتيجية تجديد الفقه؟ أم أن المطلوب هو بالفعل بناء منظومة اصولية جديدة بأدوات نظرية ومرتكزات منهجية حديثة.

(¹) د. إلياس دردور، مصدر سابق، ص174.

(²) السيد ولد اباه، الدين والسياسة والأخلاق/ مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2014، ص89.

بعد مراجعات وتحليلات وإشارات مستفيضة توصل السيد ولد اباه إلى الاجابات الاتية (ونصيغها على النحو الآتي):

أولاً: بخصوص الاشكالية الاولى: فأن المقاصدية لم تكن عبارة عن نقلة أو قطيعة ابستمولوجية مع الارث الاصولي الاسلامي، بل كانت هي وريثة الجهود الفقهية لإعلام عدة من الفقهاء. ثانياً: بخصوص الاشكالية الثانية: فأن المقاصدية لم تملك الادوات المنهجية الكافية لسد الخلل المنهجي بادئها المتعثر لاستيعاب جملة المتغيرات الاجتماعية، ولهذا وجبت اصلاحها المنهجي عبر الاعتماد على مناهج اللغة المعاصرة، والمنطق أو اللسانيات النبوية، وتاريخ الافكار (حقن الدراسات التاريخية الجديدة)⁽¹⁾.

ففي هذا السياق تطل علينا الفكرة الجوهرية والخورية لمشروع نصر ابو زيد، إذ يقول حول النص القرآني: "ان النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك انه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فأن الايمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"⁽²⁾.

ولكن القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقران مرحلة التكون والاكتمال، مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى انه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الاخرى وتتحدد به مشروعاتها. أن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امداده للثقافة وتغييره لها. ولكن علينا دائماً أن تكون على وعي بأن القول بوجود مرحلتين في تاريخ النص لا يعني انهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان، فالنص في مرحلته الاولى في تعبيره عن الثقافة - لم يكن مجرد حامل سلبي لها، فقد كانت له فعاليته الخاصة - بوصفه نصاً - في تجسيد الثقافة والواقع، وهي فعالية لا تعكسها عكساً آلياً، بل تجسدهما تجسيدياً بنائياً، أي تجسيداً يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد، وفي المرحلة الثانية ليس المقصود بأن النص منتج للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنص، فللثقافة أيضاً آلياتها الخاصة في التعامل مع النص وذلك بإعادة قراءاته وتأويله⁽³⁾.

وتأسيساً على ذلك نجد أن اشتغالات الفقهاء وتأسيس مدارسهم الفقهية المتباينة وصراعات

(1) المرجع نفسه، ص 91-117.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

(3) المرجع نفسه، ص 24-25.

أو جدالات علماء الكلام حول النص القرآني، ما هي إلا اجتهادات بشرية محضه، تحاول تأويل النص المقدس الاصلي، وتقديم الاطر أو الموجهات النظرية التي يعاد صيغها فيه، كيما يصوغ رؤيته للوجود وتساؤلاته المتنوعة، فهي اذن بمجموعها اشتغالات ثقافية في ظل أدوات أو مناهج عصرهم المتاحة، لأجل كشف المخفي أو المستور أو المضمّر في النص الاصلي الذي عبر بجد ذاته عن معطى ثقافي كان سائداً حين نزوله (الوحياني).

وعلى العموم، ظل الكثير من الفقهاء لا يقتنعون بالتأويل الجديد لآيات القرآن، وانه يتسم بالتاريخية في نصوصه، وما يترتب على ذلك موضوعه نسبته أن تكون بعض الآيات قابلة للتطبيق في أي زمان ومكان، وبهذا السياق تطل علينا اطروحة شيخ الإسلام والعالم الأصولي المعروف محمد الخضر حسين (1876-1958) والمعنونة (الشرعية الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان)، وهو ينطلق برؤية مقاصدية/كلاسيكية كذلك إذ يقول: "القوانين العادلة هي التي تقوم على رعاية حفظ المصالح ودرء المفساد، ولا يختلف علماء الإسلام في أن أحكام الشرعية قائمة على رعاية هذين الاصليين، واذا كانت المصالح والمفاسد قد تخفى في بعض ما يشرع على انه عبادة فأحكام المشروعة لغير العبادات من آداب الاجتماع ونظم المعاملات والجنايات لا تقصر العقول السليمة عن أدراك أسرارها، ومن الميسور تقريرها على وجه يظهر به فضل الشرعية السماوية على القوانين الوضعية"⁽¹⁾.

وهو تقرير وحكم نهائي لا دليل عليه، كما سيتبين لاحقاً ونحن نمر على القوانين الوضعية التي اصطلحت مع التشريعات التي تتنافى وخصائص العالم المدني الجديد كـ "الرق، ارث المرأة، وغيرها"، ولكن الشيخ هنا يتمسك بمقولة حفظ المصالح ودرء المفساد التي تظل ضامنة لتطبيقات الشرعية وتوليدها التشريعية إلى ما لا نهاية، لأنها تتجاوز جدلية الزمان والمكان بحسب رأيه إذ يقول: "واذا كان من لازم الاحكام العادلة حفظ المصالح أو درء المفساد، فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن، فأما الواقعة قد تشتمل بطبيعتها على مصلحة أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها"⁽²⁾.

وإثر ذلك تأتي المغالطة الجوهرية في أطروحات الشيخ، إذ يقول: "والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتحدد عندما تتغير طبيعة الواقعة، وان الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها العادل ولو مضت عليه

(1) محمد الخضر حسين، الشرعية الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان، تقدم وتحقيق: د. محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص24.

(2) المرجع نفسه، ص33.

أحقاب، حتى يعرض لها من الاحوال ما يستدعي تفصيل حكم غير ما شرع لها اولاً، ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من احكام محكمة، -وهي فيما يرى اقل مما شرعته في ضمن أصول وقواعد- عزّ أن يجد فيها حكماً يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان، وإذا وجد العالم الراسخ في فهم مقاصد الشريعة واقعة علق عليها الشارع حكماً، ثم تغير حالها بعد إلى حال تقتضي تغير الحكم اقتضاء ظاهراً، كان له أن يرجع بها إلى اصول الشريعة القاطعة ويقتبس لها من هذه الأصول حكماً، يطابقها...⁽¹⁾.

وممكن المغالطات هو:

أولاً: أن الأحكام إنما وضعت ضمن دائرة أسباب النزول بالدرجة الأولى، ثم جاء الكلام على أنها تتجاوز تلك الاسباب، ولكن التجاوز يفترض أمكانية تطبيق الاحكام لكل زمان ومكان، وهذا الامر لا يتفق وصدور الاحكام الاولى التي مثلت طبيعة السياقات التاريخية لحياة المسلمين انذاك.

ثانياً: إذا تغيرت الواقعة، فإن الحكم سيتغير كما يقول الشيخ، ولكن كيف يمكن للشريعة بنصوصها، استيعاب الوقائع الجديدة، وهي ليست من جنس أو مستوى الوقائع السابقة التي تبين حكمها، ومن ثم من الذي يمنح تلك الطاقة المتنوعة لتلك الشريعة لاستيعاب وقائع لم تحصل في حياة المسلمين الأوائل، أليس هو الحكم المسبق بأن الشريعة تمتلك الحل والجواب لكل الوقائع الجديدة.

ثالثاً: هل تمتلك نصوص الشريعة البالغة خمسمائة اية قرآنية باعتراف العدد الهائل من الفقهاء بما ضمنهم الشيخ ذاته ⁽²⁾ تلك القدرة الاستيعابية لإدراك المصالح وحفظها ودرء المفساد وعلاجها، أليس هذا الامر يشي بمبالغة "عقدية" أكثر منه أموراً واقعية تستند إلى ملكات النصوص ذاتها التي توقفت عند سقف محدود، بآياتها الخمسمائة تلك، وصممت عن المستجدات والمتغيرات.

ولقد أشار إلى تلك الفكرة كذلك الباحث الراحل علي مبروك إذ قال: "وهنا فإنه إذا كان السعي الدؤوب، من جانب البعض، إلى تسييد المنظومة المعرفية القديمة (في شتى جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثة وغيرها) يرتبط بتحويلها إلى مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأي شروط تاريخية أو معرفية، فإن هذا التحويل لها إلى أبنية مطلقة، إنما يقوم -في جوهره- على تصور نوع المعنى الذي تحمله. فإن ثمة تصور للمعنى يكون فيه من قبيل "المعطى" الذي يتم تلقيه جاهزاً، وهو، بالطبع، ما يتعالى بالمنظومة الحاملة له إلى مقام المطلق غير القابل للتجاوز. وعلى العكس من ذلك، فإن ثمة تصور مغاير

(1) المرجع نفسه، ص33.

(2) ينظر: المرجع السابق نفسه، ص15-16؛ وينظر: رياض الميلاوي، الكتاب اصلاً من اصول التشريع، مرجع سابق، ص498-199.

للمعنى يكون فيه من قبيل "التكوين" التاريخي الذي ينتجه البشر (في تفاعلهم المزدوج مع الواقع والنصوص)، وهو ما يفرض حضوراً للمنظومة الحاملة له على نحو يعكس إمكان تجاوزها، والانتقال منها إلى غيرها⁽¹⁾.

لا يمكن تجاوز المدونة الفقهية تلك، والتي تدعي شمولية الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان، إلا عبر نقد علم أصول الفقه، وتجاوزها نحو مناهج عصرية جديدة، حاول الكثير من الباحثين والمفكرين الإسلاميين صياغتها، ولعله ليس للحصر نورد أسماء (حسن الترابي، محمد باقر الصدر، عبد المجيد الشرفي، عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري... الخ)،

**

المحور الثالث: الواقع الاجتماعي المتغير: استجابات ثقافية مقاصدية:

يقول ديل أيكلمان: لا تجد أحداً من المسلمين اليوم - سواء من يُعتبر منهم (أصولياً) أو (تقليدياً) محافظاً) أو (حديثاً) - غير متأثر بالتغيرات الكاسحة التي عرفت العقود الأخيرة. إن هناك عملية جارية لـ(دمقرطة) الإسلام، والمسلمون اليوم يدعون ارتباطهم أكثر فأكثر بكلام الله مباشرة بدون وساطة وفق تأويلهم ووعيمهم الخاص فقط، ولكن هذا لا يعني انه قد تم التخلي عن التراث الإسلامي جُملة وتفصيلاً، بل يتم إخضاعه للتمحيص والمناقشة. ثم إن القوى التي تدعم التأويلات التقليدية لكلام الله؛ ما تزال منيعة رغم أن هناك تقدماً متزايداً لنقاشات مفتوحة متعددة في هذا الإطار⁽²⁾.

وأخيراً، لعله من نافلة القول هنا التذكير بأن التقاليد الخطابية الإسلامية، ان بقت مصدراً رئيساً للتشريع الإسلامي، إلا أن إعادة انتاجها التشريعي هذا اعترته الكثير من التحولات والتغيرات، مما جعل تلك التقاليد ليست هي بجوهرانيتها أو ثباتها أو أحاديثها العملية الواحدة في الممارسات الإسلامية، ولعل خير من تحدث عن هذا الموضوع (وائل حلاق) وفي أعمال كثيرة أشار إلى إن التغير البنيوي الثقافي والاقتصادي الذي صنع الاستعمار في عدة مجتمعات إسلامية آسيوية وإفريقية، أسهم في إعادة انتاج الشريعة بطرائق متعددة، غيرت مسارات تلك التقاليد، فضلاً عن موجات الحداثة وتشكيل الدولة القومية في تلك المجتمعات أسهمت كذلك في إحداث تغيرات هائلة، ويضاف إلى ذلك بروز مشاريع

(1) علي مبروك، نصوص حول القرآن/ في السعي وراء القرآن الحي، المركز الثقافي العربي، بيروت، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (المغرب)، ط1، 2015، ص244.

(2) ديل أيكلمان، المرجع نفسه، ص61.

فكرية إسلامية سعت ومازالت لتحديث تلك التقاليد بنحو مغاير لما هو مألوف أو معروف سابقاً^(١). وحتى الباحثة (عزة حسين) على سبيل المثال تحدثت عن تأثيرات السياسات الكولونيالية والسياسات المعاصرة للأنظمة السياسية المعاصرة والتي انبثقت عنها قواعد وأساليب جديدة لتقنين تلك التقاليد الخطابية (الشريعة) وأعادتها موضعها بنحو متقاطع كلياً مع الإسلام الكلاسيكي أو إسلام القرون الوسطى على نحو كبير وشامل^(٢).

ولعل النحت الكبير وإعادة تشكيل التقاليد إنما يمثل الآن الشغل الشاغل لمجموعة كبيرة من المسلمين، وحسبما قال إيكلمان: وأن أعمق التحولات الجارية اليوم في العالم الإسلامي تمر عبر طبقة وسطى من المثقفين والمفكرين الإسلاميين من غير المختصين في العلوم الشرعية. لقد أخذوا على عاتقهم مسؤولية تطوير تدينهم (فكراً وسلوكاً) في اتجاه عالمٍ حديثي، بل و(ما بعد حديثي)، عالمٍ يمثل تحدياً للمسلمين ولغير المسلمين على حدٍ سواء^(٣).

بعبارة أخرى كانت تجارب الماضي والحاضر الحداثوي وأحداثه جزءاً أساسياً من تشكل الشريعة. وقد رأت الأجيال اللاحقة ان هذه التجارب السابقة تتمتع بحالة من السلطة، وهي التي صاغت ممارساتهم المعاصرة على نحو معياري، وبهذا، يمكن النظر إلى الشريعة كتقليد قانوني. وهنا يتساءل الباحث (عمر أواس) "عن معنى تلك التقاليد من زاوية أو منظور آخر"، ليقول: لكن ما هو التقليد وما الذي يجعل الشريعة تقليداً قانونياً؟ والسؤال الأكثر أهمية (لديه) هو إلى أي نوع من التقاليد القانونية ينتمي التقليد القانوني (الفقه) الإسلامي؟ إذ أن التقليد لديه: ليس مجرد نقل لأفكار من الماضي، وإنما الإيمان بقيمتها الراهنة كذلك^(٤).

إذا كانت السلطة حاضرة في إنتاج هذه التقاليد الإسلامية (الشريعة) فأنا في حقيقة الأمر أمام سلطتين: إحداها سلطة روحية/ مضمرة مستمدة من النصوص المقدسة ذاتها، وهي تستبطن ضمن مدارات وجدانية/ عاطفية من مظاهرها الرهبة والخشية من سطوة تلك النصوص على المؤمنين بها، أما ثانيهما: فهي سلطة بشرية/ معلنة يمارسها الفقهاء بوصفهم أوصياء على تلك النصوص.

(١) لتفاصيل أكثر ينظر على سبيل المثال كتابه الموسع: الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحول، ترجمه وقدم له: د. كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، 2018، ص 625-865.

(٢) ينظر كتابها المثير للاهتمام: سياسات تقنين الشريعة: النخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكيل الدولة المسلمة، ت: باسل وطفه، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، بيروت، ط١، 2019، ص 327-409.

(٣) ديل إيكلمان، المرجع نفسه، ص 44.

(٤) ينظر: عمر أواس، الفتوى، والخطابية، وإنتاج الشريعة، مقالة في كتاب (ديناميات الشريعة)، مرجع سابق، ص 56.

وهذا السياق يقول ديل أيكلمان: "ليس معنى التاريخ والماضي محايداً من الناحية السياسية أبداً. يميز إدوار شيلز (E. Shils) بين ماضي الأحداث المتحققة والماضي المدرك الذي يتميز (بمرونة أكبر). في الواقع؛ بما أن الخط الفاصل بين الماضي المتحقق والماضي المدرك يتوقف على بناء السرديات التاريخية الرسمية ونشرها وقبولها؛ فإن ماضي الأحداث المتحققة يوجد في الغالب كمجموعة من الموارد التي يمكن الاعتماد عليها في الوضعيات التقليدية والحديثة لقبول الممارسة الحالية. وبالفعل؛ فإن الخط الفاصل بين الأحداث الواقعة والأحداث المدركة واضح أصلاً، نظراً لأن عملية خلق التقليد عملية واعية وضمنية، لا واعية وصريحة في الوقت نفسه"⁽¹⁾.

إذن الماضي هو المسؤول عن صوغنة وتشكيل التقاليد الإسلامية (الشريعة)، إذ أن المسلمين لا يرجعون إلى النصوص مباشرة، أهم يرجعون إلى مفسري ومسؤولي هذه النصوص (الفقهاء) الذين قاموا بتفعيد تفسيراتهم تلك ضمن مجموعة من المذاهب، التي لم تُسهم في ترسيخ منظوراتهم الفقهية فحسب، بل جعلتها متوارثة وحية إلى يومنا هذا.

ولهذا حدد المؤرخ الاسترالي المعاصر مارتن كريغيار "Martin Krygier" ثلاث خاصيات جوهرية لأي تقليد. أولاً: قدمه: اعتقاد المنخرطين في التقليد انه يعود إلى فترة ما من الماضي. ثانياً: حضوره الحُجي والموثوق؛ رغم نشأته في الماضي، فإن له أهمية في حياة المنخرطين فيه في الحاضر وفي أنشطتهم. ثالثاً: انتقاله: ليست التقاليد مجرد إسقاطات متقطعة للماضي على الحاضر؛ بل ثمة تواصل في انتقالها من جيل إلى آخر، سواء كان ذلك عن قصد أو عفواً.⁽²⁾

ربما لا مناص لنا الا التأكيد على أن أطروحة طلال أسد أن الإسلام ما هو الا تقاليد خطابية (القرآن والسنة) تمثل المرتكز الرئيس لفهم أن الشريعة تمثل تقليداً قانونياً، ولهذا كان استنتاج الباحث عمر أواس في محله: "إذا أمكن وصف مشروع الإسلام ككل بأنه تقليد خطابي، فإنه يمكن حينها وصف تقليده القانوني، والذي هو أحد فروعه، بأنه تقليد قانوني خطابي. ويعود ذلك إلى أن القرآن والحديث هما نقطتا انطلاق التقليد الديني الإسلامي بقدر ما هما أساساً تقليده القانوني"⁽³⁾.

(1) ديل إيكلمان، مرجع سابق، ص 91.

(2) عمر أواس، المرجع نفسه، ص 56-57.

³ - المرجع نفسه، ص 58.

ولكن في الحقيقة أن الشريعة هي اوسع معنى ودلالة وتأثير من التقليد القانوني بالمعنى الغربي الضيق*، ولعل هذه مسألة ناقشها الباحث جون ر. بوين "John R. Bowen" تحت عنوان موسع هو (الأنثروبولوجيا والفقه) قائلاً: "وبينما تُستخدم الكلمة الإنجليزية "law"، حتى في استعمالها الأنثروبولوجية الموسّعة، في الإشارة إلى نطاق ضيقٍ من الظواهر، تشير المصطلحات الإسلامية الوثيقة الصلة بها (الشريعة، والفقه، والحُكم) إلى النطاق الأوسع للمعيارية (كل ما يأمر الله به)، وإلى ممارسات محددة. وإذا كان الفقه قريباً من المعنى الانجلو-أمريكي للسوابق أو الاجتهادات القضائية، فإنه يعتمد على السبل التي لا يسع البشر معرفتها - في نهاية المطاف - في جميع شؤونهم، أو على الشريعة، وقد كان من ثمرة ذلك أن نطاقاً من الأعمال أوسع بكثير مما يُشار إليه عادةً بـ "law" (أو غيرها من المترادفات الأوروبية)¹

إنّ مجال عمل التقاليد الخطابية في مؤسسة الفقه وفي ممارسات المسلمين، لها معنى ودلالة مخالف كلياً لعمل تلك التقاليد بحسب التقنين القانوني/ الرسمي أي ضمن اللوائح القانونية للدولة، لاسيما في تلك المجتمعات الإسلامية التي مازالت تعتمد منظورات الفقه أو الشريعة عموماً في تنظيم شؤون عملها. والحق أنّ الفجوة المفاهيمية بين (القانون) من جهة، والشريعة، والفقه، والحكم من جهة أخرى، تعني أن الموضوعات المختلفة تتناسب نوع تناسبٍ مع الدراسات الإسلامية، أو الدراسات الفقهية. فإذا تجاوزنا الإجراءات الرسمية في المحاكم، أو المجالس، إلى الأفكار والمناقشات المعيارية - ولكن خارج المؤسسات - حول الأعمال اليومية، فقد انتهينا إلى أبعد من المعنى المعتاد لكلمة (قانون). وأهم من ذلك، وإن كان أقل وضوحاً، تأثير تقنين الدولة على المناقشات الإسلامية، فانعطافنا عن الشعائر والأخلاق والموضوعات الدينية، إلى الممارسات التي تنظمها المحاكم دوماً، كالزواج والطلاق والصفقات العقارية، فيه مجانفة غالباً (بحسب النظام القانوني) عن مجال النقاش الذي تحكمه نصوص الإسلام وتراثه، وجنوح إلى تطبيق القانون الموضوعي أي تشريعات الدول وقضاؤها. والخلاصة أن (قانون) و(إسلامي) على طرفي نقيض من حيث النسق: فكلما زادت قوانين الدولة، قل نصيب الإسلام⁽²⁾.

ومثلما قال الباحث جون بول شارناي: "الشريعة ليست براغماتية فحسب؛ إذ أنّ تطبيق الشريعة أبعد وأكبر من مجرد السعي لتحقيق فعالية الفعل وسلامته؛ بل هي في حد ذاتها تقوى، ونتيجة لذلك،

¹ - جون ر. بوين، الأنثروبولوجيا والفقه، مقالة في كتاب (مرجع أكسفورد في الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه)، الجزء الأول، تحرير: أنور إيمان، روجي أحمد،

ت: د. أسامة شفيق السيد وآخرون، مركز نخوض للدراسات والبحوث، بيروت، 1، 2023، ص303.

² المرجع السابق نفسه، ص304.

فإنَّ مشكلة العقوبة المنظمة اجتماعياً (قانونياً أو بفعل ضغط البيئة) تظل مشكلة فرعية من الناحية النظرية؛ إذ إنَّ العديد من أحكام الشريعة، بما في ذلك أحكام العبادات، لا تنطوي بالفعل على عقوبات، على الأقل في الدنيا. وبما أنَّ القاعدة العامة والمقياس الدقيق، بفعل دينامية النظام نفسه، يُشكلان مطلقين يجب على المؤمن، ولو كان مجرد مستخدم بسيط، أن يتبعهما، فإنه سيسعى باستمرار من باب التبرُّك إلى الأخذ بأفضل التوجيهات الممكنة عبر تأويلات متعاقبة، حتى وإن كانت تلك التأويلات مخالفة لبعض عناصر النظام القانوني القائم⁽¹⁾.

نعتقد إنَّ التأويل المقاصدي هنا بطبيعة الحال سيكون هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية والثقافية على حد سواء، إذ لا بد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة. ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين لكنها إذا أصبحت بمرور الزمان وتغيَّر الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن تتمكن من تغييرها.

وقد توخى القرآن نفسه ضرباً من سياسة المرور بمراحل، تدل على ذلك ظاهرة نسخ بعض الآيات بأخرى. فخلال مدة الوصي، التي استغرقت اثنين وعشرين سنة، وضعت بعض القواعد ثم عوّضت بأخرى أكثر ملائمة للظروف، إذ بين نزول الثانية تغيّرت الأوضاع وحدث تطور مما تغيّر القاعدة. فإذا ما حدث هذا في فترة زمنية قصيرة ضمن الأخرى أن يحدث في زمان أطول بكثير، أي القرون الأربعة عشر الفاصلة بيننا وبين وفاة الرسول، فنهاية الوحي لم توقف سير التاريخ، وهذا لا يعني أنه ينبغي نسخ الشريعة كلها فنفتقر الى مقاييس مرجعية لاختيار تشريع جديد، بل ينبغي أن نمتدي بمقاصد الدين حسب ما يمكن اكتشافه من القرآن والسنة النبوية. لكن حيثما بدأ التطور تجنب مواصلته².

وأمام التطورات أو التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، كان التأويل المقاصدي حاضراً وبقوة لأجل إعادة موضوعة قضايا رئيسية أبرزها مسائل تمس حقوق الإنسان أمثال مكانة المرأة المسلمة ومسألتى شهادتها وميراثها وسائر حقوقها الأخرى، فضلاً عن مسألة حق الاعتقاد وما يرتبط بمسألة الردة وآليات التعامل معها، ولا يخرج عن هذا السياق القضايا المالية وإدارة الأموال عبر البنوك

¹ جون بول شارناي، روح الشريعة الإسلامية، ت: د. محمد الحاج سالم، مراجعة: د. الطيب بوعزة، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2019، ص22.

² محمد الشرفي، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، رابطة العقلايين العرب، ط2، 2009، ص124-125.

والموقف من الربا والفائدة المترتب عليها، فضلاً عن مسائل أخرى تخص قضايا مجتمعية هائلة في ظل تمدد الحداثة ومنطق العولمة الاقتصادية والثقافية الجديتين.

إنّ الباعث على تحديد المنظور الفقهي واعتماد التأويل المقاصدي مع القضايا آنفة الذكر هي مسألة (المصلحة العامة) وهي كانت العماد لرئيس لاشتغالات الشاطبي ومن تبعه، فتأويلات الشريعة المفرطة في صرامتها ستؤدي إلى عطالة حياتية ثقافية كاملة داخل المجتمعات الإسلامية، ولهذا وجدنا أن البحث المستمر على المصلحة الفقهية هو المحرك الدائم للتأويل المقاصدي.

ولكي تقوم الشريعة بدور في الدولة الإسلامية الحديثة، تحتاج صياغتها الكلاسيكية إلى إعادة نظر، إذ أنّ نظرية قانونية قائمة أكثر على (المقاصد) مع (المصلحة) ربما تضطر إلى استبدال المفهوم الأصلي للقانون المبني على النص المقدس. كان الحداثيون المسلمون يعملون لأحداث تغييرات، لكن يبدو أن شريعة في صورة صياغتها في العصور الوسطى (الفقه) قد احتلت مركز الصدارة في النقاشات بين دعاة ما قبل الحداثة لمبدأ الفرض من القانون والمجموعة من المفكرين العصريين¹.

ولقد كانت النظرية المقاصدية تحتل المساحة أو الفضاء المعرفي للحوار والتداول، لأنها هي القادرة على استيعاب المتغيرات الثقافية (بالمعنى الانثروبولوجيا) الذي تحدثنا عنه فيما سبق، ولكونها هي الاقدر على تطوير معاني الشريعة ودلالاتها في ظل التغيرات المتسارعة عبر اندماجها مع جهود معرفية أخرى لأجل مواجهة هذه التغيرات.

¹ رفيق عبد الله، محمد كيشافجي، الشريعة الإسلامية في عالم متغير، ت: سيف الدين القصير، دار السافي بيروت، ط1، 2021، ص 226.

*- المصادر والمراجع:

1. أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في اصول الشريعة، المجلد (2)، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
2. آريا نكيسا، انثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر، ت: أسامة عباس، مركز هؤوس للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2021.
3. إلياس دردور، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2015.
4. بسم الجمل، الإسلام السني، دار الطليعة-بيروت، ط1، 2006.
5. تيموثي ب. دانيلز (محرراً)، ديناميات الشريعة: الشريعة الإسلامية والتحول الاجتماعي السياسية، ت: د. محمد الحاج سالم، جهاد الحاج سالم، مركز هؤوس للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2021.
6. جون بول شارناني، روح الشريعة الإسلامية، ت: د. محمد الحاج سالم، مراجعة: د. الطيب بوعزة، مركز هؤوس للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2019.
7. جون ر. بوين، الأنثروبولوجيا والفقه، مقالة في كتاب (مرجع أكسفورد في الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه)، الجزء الأول، تحرير: أنور إيمان، روهي أحمد، ت: د. أسامة شفيع السيد وآخرون، مركز هؤوس للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2023.
8. ديل أيكلمان، أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية، ت: نخبة من المترجمين، تحرير: يونس الوكيل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2022.
9. رفيق عبد الله، محمد كيشافجي، الشريعة الإسلامية في عالم متغير، ت: سيف الدين القصير، دار الساقى بيروت، ط1، 2021.
10. رياض الميلاوي، الكتاب أصلاً من اصول التشريع، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، المغرب، ط1، 2016.
11. السيد ولد اباه، الدين والسياسة والأخلاق/ مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2014.
12. شهاب أحمد، ما الاسلام، في مغزى ان تكون منتما للاسلام، ت: بدر الدين مصطفى احمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2020.
13. طلال أسد، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقديم: محمد عصفور، مراجعة: مشير عون، المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2017.
14. طلال أسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام، مقالة في كتاب (أنثروبولوجيا الإسلام) لمجموعة باحثين، اعداد: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي (بيروت)، مركز فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2005.
15. طه العلواني، حوار حول مقاصد الشريعة، ضمن اعمال : مقاصد الشريعة : مجموعة حوارات، دار الفكر المعاصر، بيروت ط1، 2002.
16. عزة حسين، سياسات تقنين الشريعة : النخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكيل الدولة المسلمة، ت: باسل وطفه، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1، 2019.
17. علي مبروك، نصوص حول القرآن/في السعي وراء القرآن الحي، المركز الثقافي العربي، بيروت، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (المغرب)، ط1، 2015.
18. غابرييل مارانسي، انثروبولوجيا الإسلام، ت: د. هناء خليف غني، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2016.

19. مارشال هودجسون، مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة علمية، المجلد الأول، ت: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2021.
20. محمد الخضر حسين، الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، تقديم وتحقيق: د. محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
21. محمد الشرقي، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، رابطة العقلايين العرب، ط2، 2009.
22. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 1998.
23. وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحويلات، ترجمه وقدم له: د. كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2018.
24. وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام : مقدمة في أصول الفقه السني، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007.