

فلسفة الفقه التكويني المعرفي ومركب إنتاج المعرفة الفقهية

أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد

مدخل

في معرض نقده للعقل العربي الذي تشكل على قاعدة البيان ثم انتقل الى العرفان قال الجابري ان ابرز انتاج للحضارة الاسلاميه هو الفقه فهو منتج خالص لهذه الحضاره ومنتج متميز (١) وايا كان قصد الجابري من هذا التوصيف الا ان القدر الذي اقتبسه منه ان (الفقه) عبارته عن اسلوب ممارسة المجتمع الاسلامي للحضارة والسلوك المدني وعلم الفقه هو ذلك النسق المعرفي الذي تحددت مصادره، ومناهجه، ومعرفياته، وتداخلت مع العلوم والمعارف الاخرى ليصنع هو الاخر حضارة في الوقت الذي هو من مصنوعات الحضارة الاسلامية.

ان هذه الجدليه بحاجة الى تفكيك منهجي وعلمي يدرس تحول السبب الى اثر، وتحول الاثر الى باعث، في الوقت ذاته الذي.

يدرس فيه الصلة بين مفهوم الحضارة من جهة ومفهوم الفقه بوصفه مسلكا اجتماعيا لممارسة الحياة من جهة اخرى , والصلة بين مفهوم الحضارة من جهة ومفهوم الفقه بوصفه علم القانون او علم المنظومة الحقوقية للمجتمعات الاسلامية كما تدرس صلة الفضاء بالجواهر

ان اشكالية الادراك – بهذا التوجه والمستوى لفلسفه الفقه تتعمق كلما زاد انغمار الدارسين للفقه الاسلامي بالنص الفقهي الذي لايزال الجهد المعاصر منه ينسج على المنوال التقليدي التاريخي فضلا عن ان المقبوليه والاصالة في الفقاهاة مرتبطة دائما بالنصوص القديمة، فكلما كان النص قديما والموضوع اكثر قدما كان البحث اصيلا وملتصقا بعصر الانتاج الفقهي الذي اقترب من زمن النص وعبر عن الفعاليات الاجتماعية في تلك المرحلة اما فقه الواقع المعاصر او ما يطلق عليه بالمستجدات فانه في احسن الأحوال يبقى محل شك في تاصيلاته، وهو اقرب الى الراي الاعم بمعناه منه الى الاستنباط والاجتهاد المؤصل .

أننا بحاجة ان نتيقن ان المجتهد المعاصر لايقبل مهارة وقدرة عن المجتهد السابق في العصور التاريخيه المتعدده وانه يستطيع ان يكتشف الموقف القانوني الاسلامي من المستجدات بالقدر الذي كان الفقهاء



التاريخيون يكتشفون اشكاليات عصرهم , وانه بدرجه واحدة من القدرة على الاستنباط معه، ونتيقن أن
الإمكانات المتاحة للمجتهد المعاصر ربما تكون أكثر منها للمجتهد القديم لذلك : يعتبر جزءاً مهماً من
مباحث فلسفة الفقه النظرة الى المعرفة الفقهية بوصفها ليست فقط بحثاً في ((تاريخ الافتاءات)) وفقه
السوابق الافتائي، إنما في فهم الحاضر فهماً علمياً وتوصيفه موضوعياً، وتحديد أحكام السلوك المعاصر
على أي مستوى كان وان الاستنباط ليس ممارسه ناتجة عن تحليل مكونات المشهد التاريخي، إنما هو
محاولة للإفادة من الواقع تحليلاً , ومن عقل الفقيه ومعرفياته ضبطاً للموضوع واستكشافاً من
النص، ومن النص تحديداً المضمون القانوني، ومن المنهج لتحديد المسلك للوصول الى الحكم الشرعي
لذلك فان الاعتبار الصحيح أن الفقه: من حيث هو ممارسة علميه يلزم ان تحصل بفكر منظم بالظواهر
الاجتماعية، والمعرفية، قانون ((الحراك الاجتماعي))
وطالما أن الحراك المجتمعي: يعيش ظروفه وبواعثه المتغيرة تغيراً سريعاً فهو متغير فيلزم في اقل
الافتراضات أن يكون الفقه بمستوى التغييرات الحضارية المتسارعه..
فاطلالته على الماضي يجب أن تكون من خلال الحاضر، وتوقعاته ((المفترضة)) للمستقبل ويلزم أن
تكون من خلال الواقع الذي يعيشه المجتمع .
وهنا يجب ان لا يفهم ان المراد من العقل أن ينأى عن طبيعة التفكير الفقهي المرتبطة بالنص لكن المراد
ان بل الجهد الفقهي من حيث كونه ظاهرة نصيه يجب ان لا يغادر العقلانية على ان
ولا ينفرد العقل بالقرار الفقهي، لمجرد كون الفقه ناتج حضارة نص , نعم في الضروري ان يلتزم بالعودة
إلى النص المؤسس لهذه الحضارة ولانه مرجعيه هذه الحضارة بعمقها وشموليتها ليستطلع الموقف منها
سواء أكان ((استطلاعاً مباشراً)) أو استنتاجاً للنص , ولكن بالاستعانة بدور العقل وعلاقته بالنص وأثر
هذه الثنائية في إنتاج الأحكام ولكي حتى لانغادر هذه الفقرة بلا محصله لابد أن نجد ضمن بحثنا عن
فلسفة الفقه علاقة اتساقية متوائمة بين كون العقلانية مدخلا لفهم النص أو شريكاً للنص أو انه الرديف
المتفق مع النص دائماً في النتائج (٢).

المطلب الاول:

التكوين المعرفي لفلسفة الفقه

لا يزال البحث في مضمار فلسفة الفقه يحوم حول اكتشاف المفهوم، والإطار المفاهيمي، والأسس المعرفية، والمجال المعرفي، والأثر المتحقق في الفروع، فهو فرع جديد من فروع الدراسة العلمية في مجال العلوم الاسلاميه ربما ظهر في مطلع القرن الحادي والعشرين تحت هذا المسمى ولأجل المقاربة والمفضية الى الكشف عن طبيعة هذا التخصص نرى:

أولاً: ان هذا الفرع ليس من جنس المعرفة الفقهيه اي ((الاحكام الفرعية، النظريات الفقهيه، والقواعد الفقهيه)) .

ثانياً: أنه ليس من جنس المنهج المنتج لهذه المعرفة اي ((المصادر الاصوليه، والقواعد الاصوليه، واليات الترجيح عند تعارض البيانات والادلة))..

ثالثاً: لا يتركز هذا التخصص في الرؤية المقاصديه المنتجه للاحكام الفقهيه التي لاتزال جذوتها المعرفيه تنتقد في الكثير من الابحاث المعاصرة تلك التي اتخذت او تتخذ من فكره المقاصد منطلقاً لها، او منهجاً لسيرورتها (٣)

وربما يدخل في فلسفة الفقه تحليل المكونات العلميه ((لاصول الفقه)) لاعتبارات خاصة تحليلاً لمضامين تلك المكونات مثل فلسفة اللغة التي تؤطر المباحث اللغوية (علم النص) او (علم الدلالة) , او فلسفة العقيدة مثل المباحث الكلاميه كنظرية التحسين والتقبيح العقليين، باعتبار أن هذه النظرية يترتب على بعض اتجاهاتها وفرضياتها قواعد منتجه للمعرفة الفقهية كالاستحسان والمصالح المرسله وحاكمية الأعراف (٤) أو رفضها طبقاً لاتجاهات رافضه للتحسين والتقبيح أو لبعض مكونات النظرية

او الصلة بين علم اصول الفقه، منهج البحث التاريخي لانه يفيد في تقصي الحدث الذي أنجب الرواية أو النص أو هو سجل الواقع الاجتماعي الذي أنتج القاعدة التشريعية الآمرة. ان ذلك كله ربما يعتبر جزءاً من مباحث فلسفة الفقه، لكن درجة التلازم لاتبدو قويه وغير قابلة للتفكيك ضمن الإطار التخصصي.

ورغم كل ذلك يبقى ان اكتشاف أجزاء من المباحث في مجال فلسفة الفقه غير كاف لتحديد كامل المفهوم العلمي بل لايزال الإطار العام، والأسس المعرفية يحتاج الى مزيد من البحث والتقصي.

لكن هدفاً جوهرياً يجب أن يشخصه الباحث في المقاربات المفضيه إلى فلسفة الفقه يتخلص في أن التعرف على الأجزاء المكونة لفلسفة العلم ربما يؤدي إلى ان اكتشاف الإطار العام والأسس المعرفية



ولعل بعض البواعث العلمية للاشتغال بهذا التخصص تساهم في بتحديد الإطار التخصصي له، والثمرة من أبحاثه

المطلب الثاني: اكتشاف فلسفة الفقه

توجد في ثنايا البحث في فلسفة الفقه محاولات اكتشافية يمكن حصرها في ثلاث

١- اكتشاف الجانب المنفعي الديني من الفقه :

كاجابة على سؤال هل الفقه علم أنساني دنيوي أو علم عرفاني أخروي؟ ولعل فلسفة الفقه تقرر ان: لا ينبغي لكل دارس للفقه أن يتعامل معه بوصفه تراثاً نظرياً وحفريات في بطون المعرفة، بل الذي ينبغي أن ننطلق منه في دراسة أي موضوع فقهي هو أننا نجري محاولات منهجية علمية لاكتشاف الموقف العملي للإنسان المسلم من الأشياء والأفكار والسلوكيات، فهو أذن معرفة مؤسسة (بالكسر) لقيم سلوكيه على صعيد الفرد أو مجموع السلوك المدني أو سياسات الدول والجماعات مع ما يترتب عليها من آثار وتداعيات، ومن هذا الفهم يتجلى أثره في واقع المجتمعات-على توالي عصورها وتظهر في أروقتة- مستجدات فريده وجماعية، ومستجدات دوليه، لذلك يعتقد الكثير أن على التفكير الفقهي ان يكون سباقاً ومستشرفاً لهذه المستجدات ولعل في تراث الفقهاء جذر تأصيلي لذلك وهو الفقه الافتراضي.

ومن المتفق عليه أن في واقعنا المعاصر علوماً اجتماعيه وعلوم صرفه، فلا يمكن أن تنمو العلوم الانسانية وتتطور دون أن تلابسها الحركة الاجتماعيه ، وهذه العلوم مرتبطة (بالتفكير الفقهي) أو أن ذلك التفكير مرتبط بها بحيث يجعلها ((تحديات: مدخلاتيه))^(٥) لكي ينمو بقدراته ويخضع آثارها لمنطقه الداخلي، فليس صحيحاً ابداً ان نفكر في ظرف القطيعة بين العلوم والمدنية وبين الفقه، لان التاريخ قدم لنا أمثله كثيرة تثبت ان المجتمع يؤثر بقدر معقول في نوع التفكير الفقهي وهذا لا يتنافى ابداً مع حاكمية المخرجات الفقهييه على موضوعاتها فإذا لم يكن التفكير الفقهي قد مارس استشرافاً فلا اقل من ان تظهر عبقريات فقهييه لا ينفصل تفكيرها واهتمامها عن الحاجة الاجتماعيه الحاضره لكي تقدم اطروحة من الفقه الاسلامي تتناول مجريات ذلك الحاضر، وكمثال على ذلك فان فقه المنظمات الدوليه حالياً يعد ميداناً خصباً لاكتشاف الفقهي، وكذلك ان ضوابط استخدام التقنيات الصناعيه والايكترونية واليات المعلوماتية هي احتياجات فعليه للوعي الحضاري للإنسان المسلم ، وكذلك مثلاً فقه الإغاثة الدوليه للمناطق المنكوبة، وفقه مواجهة مشكلة نقص الغذاء العالمي وأطروحة الأمم المتحدة عن السكان في العالم ومشكلات البيئه، وغسيل الأموال..... الخ



ان هذه المشكلات الانسانية، لم تكن قبل نصف قرن سوى حديث يدور في أضيق نطاق في أروقة النخب المتخصصة أو شديدة التخصص، لكن لخطورتها واتساع تداعياتها صارت من أكثر الموضوعات تداولاً بين عموم الناس، وأجهزة الإعلام، والهيئات الدولية وقد أنشئت لها معاهد متخصصة وكراسي أستاذه في الجامعات، ومجلات متخصصة وصدرت لتحليلها مئات المؤلفات باللغات العالمية فضلاً عن تأسيس وكالات خاصة دوليه تعنى بهذه المشكلات في الأمم المتحدة، فهل يبقى عذر عندما يناق الفقيه بنفسه عن المساهمة الجادة في حل هذه المشكلات الانسانية إذا لم يكن الفقه الاسلامي من أوائل المعطيات العلمية التي تضع القواعد المنظمة للجهد الدولي فأني تخصص يمكن ان يحل محله، وان هذا يتوقف كله على فلسفة الفقه فهي التي تكتشف الباعث على تناول الموضوعي او هي التي ترسم وموضوعات تناول وطريقة تناول ..

وفي عقيدتي :ان الفقه الاسلامي أجدر تخصص يستطيع ان يقدم لائحة قانونية تنظم السلوك الإنساني على خلفية الإيمان الطوعي لذلك يجب ان يظهر في اروقته كونه تشريعاً من عند الله وعلى الالتزام به يترتب الثواب والانضباط الذاتي فان أدراك علاقة التردي البيئي بالإنتاج الصناعي الضخم بما يقرر ضرورة اعتماد عمل أنساني ودولي للحفاظ على التوازن البيئي امر يصعب تحقيقه اما في الفقه الاسلامي لان البيئة في عرفه ((هبات ومعطيات ربانيه مشتركه لجميع البشر)) ومن مسؤولية الفقه ان تنظم السلوك للاستفادة من هذه المعطيات وان الفقه ربما يكون الأقدر على تخليص الناس من ((الإفراط في استخدام الاسمدة والمبيدات على نطاق واسع بغية زيادة الإنتاج الذي يؤدي إلى تلوث غير محسوس بالإنتاج الزراعي ويعرض المستهلك إلى خطر التسمم و الامراض الخطيرة مما تقدم استطيع القول ان هذا الباعث على التعميق في الدراسة الفقيهيه وتحديد المرامي والأهداف يعد من أكثر البواعث دافعية وان هذا الباعث يعد من اكثر الاكتشافات الفقهية.

٢- اكتشاف نطاق الفقه :

أن فلسفة الفقه هي التي تحدد نطاق معرفه الفقيهيه النظرية وتجب على سؤال النطاق، هل الفقه للإنسان الفرد بعيداً عن ارتباطاته مع مجتمع محلي، او مجتمع دولي، أو حيز كوني ؟ وهل الفقه حينما يشرع للفرد فيوصفه جزءاً من فضاءات اجتماعية متدرجة في الاتساع من الوجدانية الى الكونية.

ان الوضع الحضاري المعاصر يفرض على الثقافات ان تتفهم تقارب الأمم والحضارات ولا بد ان يكون الفقه هو المنجم الذي تستقى منه القواعد القانونيه التي تنظم علاقة الإنسان مع ذاته ،وعلاقته مع الإنسان- أي إنسان- وعلاقه الإنسان بالمادة (الكون)، وعلاقة الإنسان بالزمن الكوني.



وبناءً على إدراك هذا الجزء من فلسفة الفقه فان هذا الكون يتحرك بتناسق دقيق جدا على وفق نظام علمي، فينتظر من الفقه ان يقدم توصيفا لطريقة تفكير كونه، او أسلوب وممارسة علمية تنظم حركه الإنسان مع المادة وعند ذاك يسهم الفقه في تنظيم فعاليات الإنسان إزاء العالم الخارجي ((المادة-الزمن-الأفاق الكونية)) وقطعا: ان ذلك مرتبط بالمنهج العلمي للفقه، والمنهج مرتبط بالفلسفة التي تقرره، فهل تنتسج شموليتها للاتساع الكوني والاتساع المجتمعي الإنساني.

٣- اكتشاف المنهج العلمي :

يعرف العلم: بأنه مجموعة حقائق يكتشفها البحث الموضوعي المجرد، والبحث الموضوعي لا يكون الامع وجود منهج علمي، وعليه فهو ناتج البحث الموضوعي على ضوابط المنهج العلمي ويقال انه: مجموعة الخبرات التي تجعل الفرد قادرا على التفكير المنظم وتفسير الظواهر ومصطلح التفكير المنظم أي المرتبط بقواعد برهانية لإنتاج المعرفة (١) وفي قاموس أكسفورد: يعرف بأنه تلك الدراسة المتعلقة بجسم مترابط من الحقائق الثابتة المصنفة التي تحكمها قوانين عامه وتحتوي على طرق ومناهج موثوق بها لاكتشاف حقائق جديدة. (٢) في فلسفة العلم هناك نظريتان

١- النظرية الديناميكية Dynamic: وترى ان العلم هو معرفة نظام العالم، وان مهمة العلماء اكتشاف ذلك النظام وما يضيفه للمعروف من المكتشفات وبموجبه تتيسر الطرق لتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

٢- النظرية السكونية: static ترى ان العلم مجموعة البحوث التي تساعد على اكتشاف الأشياء كما هي، وأتاحه الفرص إزاء العمل الإبداعي منطلقا من تفسير الظواهر، فوظيفة العلم هي الاكتشاف للموجود.

يشدد المعنيون على الفرق بين العلم والمعرفة ويرون ان العلم عبارة عن معرفة جديدة مبرهن عليها بالدليل، بينما المعرفة هي علم تلقائي مبرهن على معرفة موجودة

لكن لما كان هدف العلم التوصل إلى نظريات الحركة والنمو الاجتماعي (٣) والكوني فان النظرية الديناميكية هي الارجحويراد بمصطلح النظرية:

بأنها ببيان من المفاهيم المترابطه والتعريفات والمقولات التي تحدد العلاقات بين المتحولات بهدف التفسير والتنبؤ. (٤)

أقول: هل الفقه مجموعة حقائق نهائية أو فرضيات أو نظريات علمية تتبع منهجا منتجا للمعرفة قابلا للتعديل؟ , ثم هل الفقه يوصف الظواهر؟ أو يفسر الظواهر، هل يسعى الفقه إلى ((فهم العالم على أساس منظم، أو يقدم مجموعة بيانات هي اقرب إلى المعرفة كمحاولة لفهم العلم))

ان أول مدخل لدراسة فلسفة العلم هو قضية المنهج، ولقد عرف الإنسان ضرورة المنهج منذ أقدم الأزمان وسعى إلى إيجاد الصلة بين العلم والمنهج، ولقد كان أرسطو الذي تنسب له صناعة قواعد المنطق كمحاولة مبكرة لضبط التفكير وخطوات السير نحو المعلوم في الوقت الذي كانت ((الطريقة غير المنهجية)) تلقى قبولا عند أن أوربا لم تكن يصح القول الناس وظلت الممارسة العلمية قرابة الف سنة تركز على منطق ارسطو حتى ظهور النزعة التجريبية في أوربا في القرن الخامس عشر الميلادي التي أعتبرت بداية لاعادة النظر بالتفكير المنهجي لذلك يصح القول ان اوربا لم تكن تعرف فكره المنهج بمعناه الاصطلاحي حتى القرن السابع عشر عندما ظهرت الرؤى والنظريات المنهجية على يد بيكون، وستوارت مل، وديكارت، وصار معناه الطريق المبرهن على صدقه وإيصاله إلى الكشف عن الحقائق العلمية من خلال طائفة من الحقائق التي توجه سير العقل.

أما في العالم الإسلامي فان المعرفة في بواكير عصورها ارتبطت بالمنهج وذلك في أوائل القرن الثاني الهجري مثل ((نظرية الإسناد الحديثي)) ونقد المتن الحديثي التي كانت عبارة عن نظريات منهج النقل الروائي من جيل إلى آخر، وفي خضم ذلك كان منهج الفقه (علم الأصول) هو مجموعة الضوابط التي حاولت ولا تزال تحاول رسم نقطة التوازن بين فقه النص وفقه الرأي والاجتهاد وإذا أردنا ان نتأمل في الابتكار المنهجي ((عند أهل الحديث)) فإننا نعتقد ان كثيرا من عناصر المنهج التاريخي قد عرفه منهج الوثاقه عند المحدثين، وكثير من عناصر الاستنباط قد عرفه منهج نقد المتن الذي يسعى لاكتشاف اتساق مضمون الحديث مع الأصول و المرجعيات الأساسية ولعل ابرز ما يحتويه علم الأصول مرتبط بالاسس المنهجية مثل

- أ- مرجعيات الفقه ((مصادر الاستنباط)) التي تشكل الاسس والاصول المعرفية
- ب- قواعد اكتشاف المعنى من النص ((دلالات النص)) وهي قواعد ضبط المعنى
- ت- الترجيح عند تعارض الأدلة والبيانات ((الموازنة والتقييم العلمي للبيانات))

ففي المحور الأول: يجمع العلماء ان المعرفة الفقهية تنتزع من القران الكريم لاسيما من الآيات المعنية بالتشريع وقواعد السلوك)) لذلك فان التفسير المعصوم للقران غير التفسير الاجتهادي لأن التفسير البشري للقران الكريم محاط بالمحددات الثلاثة (المكان/الزمان/الوعي) بحيث لا ينتج لنا رؤية تفسيريه نتعامل معها على أنها جزءاً من الثوابت، وهنا ننبه الى ان الإصرار على التفسير بالثوابت لا يعني ان

يفهم القرآن فهما تاريخيا متموضعا، بيد ان الخطوة السابقة على هذا المدخل هي الانتهاء من ان النص المعصوم أقراني هو النص الذي لا ياتيه الباطل وان الفرد المكلف بأداء الواجبات يحتاج إلى أدلة ذات صلة لثبات التوحيد والرسالية وهذه اطر فلسفيه ترتبط إلى حد كبير بنظرية التكليف، فلا بد من علائقية تنسق بين الحقائق القرانية المطلقة والفهم النسبي لها .

اما ألسنه النبوية التي هي المصدر الثاني فمن حيث كونها مصدراً للتشريع فان هناك مجموعة جداليات فلسفيه أبرزها هل ألسنه مصدر رباني محض، أو بشري محض، أو بشري مسدد من الله تعالى، وهل هي عدل القرآن بحيث تقوى على نسخ آية منه أو تخصص أو تفيد أو تشرع مالم يشرعه القرآن الكريم أو تضع ماسكت عنه^(٩) وهل هي فقط ماصدر عن النبي الأكرم (ص) أو تنتسج لما صدر عن الأئمة الاثنا عشر (ع)، بل ربما وسعها آخرون إلى مطلق قول الصحابي ومذهبه^(١٠) كل تلك التحديدات ترجع إلى أسس عقائديه فلسفيه

ان كل اتجاه وكل مدخل لدليلية ألسنه يحتاج إلى موقف فلسفي سيؤثر في نوع المرجعية النصية للفقه وللإحكام الفرعية ناهيك عن ((إشكالية وقف تدوين ألسنه، واستئنافه بعد قرابة قرن ومشكلة النقل بالمعنى، والوضع لأسباب متعددة منها أسباب سياسيه^(١١))

وكلاهما-أي القرآن وألسنه-إذا تجاوزنا موضوع الإسناد والصدور إلى قضايا الدلالة والمعنى فإننا نجد ان فهم النص فهماً عرفياً هو الذي عليه المدار، وهو لا يعدو أكثر من معرفه تفسيري مرتبطه بطروفها. لذلك فالاجتهاد بوصفه حركه عقلية متضمنه مرتبطه بالنص لا بد ان تأخذ الزمن باعتبارها لأنها تستمد كينونتها من ((تعدديات الفهم التفسيري))، لذلك فان مشروعية الخلاف والاختلاف بناء على تلك الأسس المعرفية تبدو غير محتاجة إلى تدليل.

اما الإجماع-المصدر الثالث- فانه ايضا يحتاج الى فلسفة اعتبار حتى تصير مرجعيته للفقه التفصيلي مرجعيه مبرهن عليها فهل هو توافق عقل النخبه المفكرة المالكة للادوات والمهارات العقلية واليات الاستنباط؟ وهل هذه النخبه محدده بوصف، ام هي مسماة ((كمجموعة)) من علماء عصر من العصور مثل ((اجماع الشيخين)) أو الأربعة الراشدين، او اجماع الصحابه، او فقهاء التابعين، او أهل المدينة... الخ وهل الإجماع : هو اتفاق على إفتاء، أو على فهم النص، او انه عبارة عن عدم العلم بالخلاف كما يقولون^(١٢).

أقول: حتى تنقرر هذه المداخل ولكي يستقر الإجماع أصلاً منتجا للأحكام لا بد من فلسفة تقرر هذه الضوابط التي على معاييرها يتم اختيار الأكثر دقة، والأكثر علمية، وليس على أساس إيديولوجي مبنائي.

ولعل حاجة القياس إلى فلسفة أكثر من غيره من مصادر التشريع بحيث تجعله محل اعتبار كونه أصلاً منتجاً للأحكام وحاجته أشد من غيره مما تقدم (١٣)، وربما تشتد الحاجة إلى اعتبار المصالح والأعراف، الاستحسان .

ان أصل الاستحسان في جزء كبير من تطبيقاته ينطوي على تفادي ما يتحقق من جراء تطبيق النص من تداعيات لذا يعدل المجتهد من دليل جلي إلى دليل خفي، ان الاستحسان يعبر عن فقه قائم على احترام الاستثناء^(١٤).

خاصية اليقين:

ان خصيصة اليقين، هي الخاصية الأبرز فيما يتبنى الفقه من المعرفة كحقائق، فما حصل فيه يقين، فانه يرتقي من حيز المعرفة إلى العلم. ولايتأتى اليقين إلا اذا قام على صحة البيانات و مجموعة من البراهين , واليقين-كما هو عند الفقهاء-كذلك عند فلاسفة علم المنهج نوعان ذاتي وموضوعي، والذاتي: عبارة عن شعور داخلي يطمئن بسببه الباحث إلى صحة النتائج البحثية، كما يطمئن الفقيه إلى صحة رواية أو سلامة فتوى، لكن يبقى هذا اليقين تجربة ذاتية وحجه قاصره، وتلابسه الميول والأسبقيات والقبليات لذلك نجده يختلف من فقيه إلى آخر، فغالباً ما تتحكم فيه ظروف وعوامل ذاتية^(١٥).

أما الموضوعي: فهو ما يركز على الأدلة المنطقية أو الرياضية (العقلية) القاطعه والمقنعة ورغم ذلك لايزعم احد انه اليقين النهائي، لان التخطئه أساس فلسفي

يقول الغزالي ((ذهب محققو المصوبه الى انه ليس في الواقعه التي لانص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ماغلب على ظنه وهذا قول المخطئه))^(١٦) وذهب قوم من المصوبه إلى أن في الموضوع حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب و يكلف المجتهد باصابته فلذلك يعد مصيباً ان كان مصيباً وان أخطأ كان الحكم الذي يؤمر باصابته ولم يصبه يكون مخطئاً بغيره، وإذا لم يكلف كان مصيباً وان اخطأ .

ولعل الشيخ الأنصاري الذي أحال الأمر على تصويب الطريقيه وليس على متعلقها كان اكثر دقة، فالطريق إذا تم اختياره بالدقة يؤدي إلى الصواب افتراضاً.^(١٧)

أن الجدل في اعتبار ((معقوليه بعض الأحكام)) وعدم معقوليتها هو الآخر له جذر فلسفي أو يراد أن يكون له جذر فلسفي، فإذا كان العلم هو الحقائق الميسره لفهم الظواهر وأسبابها فلا بد أن يكون فهمها وتعلقها أول الكلام، ولا بد أن تعلل الكثير من الأحكام وتعرف الحكمه من تشريعها ولو على وجه الأجمال بل لا بد ان تعرف المالات والمصالح والمضار في نهايات الاحكام.



ثمة قضية أخيره في هذه المقاربة: هل الطبيعة غير التراكمية في الدراسات الفقهية ترصن من علميه الجهود الفقهية لما يقال أن التراكمية إحدى خصائص العلم إذ والمراد بالتراكمية تتابع الجهود والمكتشفات بالاستناد إلى ما قبلها والترتب عليها، ونظرة في الجهد الفقهي تجعلنا تجد ان البناء لا يرتفع الى أعلى بل يمتد أفقياً ويصر المشتغلون بالحقل الفقهي على البقاء في الطوابق القديمة حتى لو ظهرت طوابق جديدة^(١٧)

أن الفقه كعلم ليس كالفلسفه أو الفن لأنهما ليسا ذات طبيعة تراكمية نعم نحن لانزال نندوق الفن القديم بيد أن الفقهاء عليهم ألا يدعوا الفقه يكف عن التطور وعليهم تعميق البحث في ذات الظواهر المعاصرة لأن الأصول قديمة تدعوهم لكي يراكموا عليها..

وأن المطلوب: ان ينمو الفقه ويتسع راسياً وأفقياً في أن واحد، واقصد بالنمو الرأسي اي العمودي الذي يتناول الازمان (الماضي/الحاضر) و الافقي اي الذي يتناول القضايا و الموضوعات كان في الزمن واحد.

لعل هذه المدخلات تثير القلق المعرفي – للبحث حول جزيئات أخرى تدخل في مضمار فلسفة الفقه وبتجميعها يمكن صياغة الإطار العام لهذا التخصص...

مركب إنتاج المعرفة الفقهية :

لا يوجد من يخالف في ان المراد بـ ((فلسفة الفقه)) هو مجموع التصورات العامة التي تنسق رؤوس المثلث الثلاثة ((الفقيه , الواقع , النص)) .

ويراد بالرأس الأول أي (الفقيه) ((مؤهلاته المنهجية , والعقل المعرفي له , وضبطه للدراسات السابقة ووعيه للحاضر , وفهمه لملاح المستقبل .

اما الرأس الثاني فهو(الواقع) المنتج من المنظومة العقائدية لذلك الفقه فيكون الفقيه في هذه الحالة منسجماً أصالة مع هذا الوضع , اما اذا كان الواقع منتجاً من وضع اجتماعي غير اسلامي أي من ((خارج الضبط السلوكي السوسولوجي للعقيدة , فيكون موقف الفقيه إزاء مثل هذا الواقع موقف المصحح له لأن تراكماته لم تتكون على الضوابط العقائدية .

أما الرأس الثالث فهو (النص) : وهو عبارة عن ((المدونة , الربانية , الشمولية)) التي لها ارتباطان , الارتباط الأول البعد الزمني لذلك النص والارتباط الثاني والامتداد الزمني له ...



أن هذه الأركان الثلاثة – بعد تحليلها والكشف عن عناصرها , وإدراكها عند أية قراءة تحليلية لفقه المطولات الفقهية أياً كانت هي المدخل الضابط للمقالات التي تسهم في معرفيات ((فلسفة الفقه)) الذي لا يزال الحديث فيه غصاً وجديداً .

ولعل السبب الذي يختفي وراء عدم ظهور مثل هذه الأبحاث والمقالات – عند أولئك العظماء والعباقرة – من علماء الأمة لاسيما الفقهاء المجتهدين, أن رؤيتهم كانت تتركز على اعتبار الفقه ظاهرة نصية وان الواقع الاجتماعي والحضاري هو (عامل ساكن static-factor) من عوامل الصيرورة المعرفية, والدليل على ذلك : أن مباحث علم الأصول قد تركزت تماماً على مباحث الألفاظ بل أن طبقة الأصوليين أبدعت أيما إبداع في تأسيس علم النص وتشكيله وتطويره ثم أبدعت في بناء هيكل علم الاستدلال على أساس حاكميه النص , ثم العلم ألتنزيلي والمراد به التدابير الاجتهادية إذا افتقد المجتهد النص بما أسموه بالأصول العملية .

أن أفضل تطور حصل في مسار تلك الصيرورة , أنتقالة الشاطبي من فقه الدليل التفصيلي إلى فقه الدليل ألمقاصدي , (١٨) و من تطور الممارسة الاصولية المعاصرة الانتقال من فقه الدليل التفصيلي إلى (فقه النظرية) الذي ظهر في الفقه بصورة (١٩) نظريات فقهية مثل (نظرية العقد , نظرية الملكية و الضمان والاهليه . . . الخ) ثم الاضافه النوعية الكبرى – التي يجب إن لا تغفل أن الإمام الشهيد السيد الصدر الأول(قده) نقل البحث الفقهي من فقه النظرية إلى (فقه النظام) , أي تجميع الفروع الفقهية التي تشكل رؤية الإسلام لنظام كامل من أنظمة المجتمع الكبرى كالنظام الاقتصادي , (٢٠) أو النظام السياسي (٢١) ... الخ .

بيد إن هذه التطورات كانت ومضات , وأشراقات استثنائية اما السياقات العامة فقد ظلت في نطاق التعامل مع الفقه من خلال ركن واحد من أركان الصيرورة وهو ركن النص , مستمرة على اعتبار الفقه ظاهره نصية , وأعرضت عن اعتباره مزيجاً متداخلاً بين – الصيرورة الاجتماعية ((العلاقات , الوعي الاجتماعي , القيم الاجتماعية الفاعلة)) الا ما يظهر من أبحاث مقتضبة وعابرة حول دلالة العرف وأثره في اكتشاف ((الحكم الشرعي)) بوصفه عنصراً كاشفاً وليس عنصراً منتجاً قضية تشخيص المجتهد قضية ذات صلة بالوعي المجتمعي , كتحديد مهور الزواج , أو تحديد القيم في باب الضمانات , وبيع الإنسان لدمه , أو لعضو من أعضائه , فهذه كلها مرتبطة مرة بالنص , ومرة أخرى بالوعي الاجتماعي والتقدم العلمي للأمة.

يقول السيد محمد تقي الحكيم (قده) :



((ومن هذه المجالات سيكشف إن العرف ليس أصلاً بذاته في مقابل الأصول لرجوعه إلى السنة بالإقرار لأن المدار في حجيته أقرار الشارع فهو لا يؤسس قطعاً بحيث يجعل الحكم على وفقه فلا بد من رجوعه إلى حجة قطعية وليس إلا أقرار الشارع أما الواقع الفعلي (فإن الإمضاء الشرعي إنما قام على أحكام عرفيه خاصة , وليس على أصل العرف) (٢٢).
وعلى هذا التأصيل النظري .

- كيف يمكننا أن نوظف العرف (كأصل معاصر) في فقه العصور الحالية , ألسنا أحراراً في توصيف العرف المعاصر فكما أمضى الشارع عقد الفضولي وعقد الاستصناع وهما حكمان عرفيان نمضي أحكامنا الاستثنائية بناء على سريانها عرفياً واجتماعياً لكنهم يردون بان ذلك الاقرار ليس لأجلهما إنما سنّ لإمضاء الشارع له في عصر النص .

واعتقد اننا بحاجة الى أن نتقرب من أن الفقه ليس ظاهرة نصية منفصلة عن ((التطور الاجتماعي)) أو انه معرفه لا تؤثر فيها القوانين الاجتماعية ,وعلينا ان نقارب طريقة الفهم التاريخي له وان لانغفل آثار إهدار الامتداد الزمني لهذا النص فكل نص روائي أو فقهي له أجواء أقترن صدور به علينا ان نأخذه بالاعتبار , لكننا لا نزع من هذه الأجواء بمعنى انها العلة الفاعلة كما يرد الإشكال على مصطلح سبب النزول في الدراسات القرآنية , إنما المراد ان الفضاء الاجتماعي الذي فيه صدر في ظروفه النص , وتلك الأجواء التي احاطت به هي المصادق الأول للتطبيق الفعلي لإحكام النص وان له على امتداد الزمن تطبيقات اخرى , فكل نص روائي ظرف زمني خاص به وجوهر قانوني يمتد الى الازمان المتعددة.

لذلك : فإن الذي يتحصل عندي إن الموقف الأكثر علمية والأكثر دقة وتمسكاً بضوابط النص وقواعد التحليل العلمي أو القراءة العلمية للإنتاج الفقهي أننا يجب أن نتناول الرواية برؤية ابستمولوجية ((ربط الظواهر والعلوم الضابطة لها , وأدراك المعرفة الفقهية على أنها مزيج من الظاهرة النصية والظاهرة الاجتماعية والظاهرة التاريخية الممتدة)) .

ثمة قضية أخرى : وهي : قضية العقلانية وعلاقتها بالظاهرة النصية , فأنا على طول التاريخ نكتشف أن اتجاهات الفقهاء تميل إلى التقليل من المساحة المقررة للعقلانية المنتجة للمعرفة الفقهية سواء كانت هذه المساحة تعنى بمهمة تفرغ المنتج الدلالي للنص , أو تعليه , أو بيان ملاكاته الملازمة غير المنفكة , أي ذلك الدور الذي يخدم النص تماماً , دون أن تكون العقلانية موكله بمهمة أيجاد المدخل إلى فهم النص أو أنها تتعدى هذا النطاق لكي تقرر الأحكام على هدي العمومات والاطلاقات والقواعد الكلية بنفسها لتكون العقلانية هي أساس ومرجعية النص المباشرة .

أن النزعة النصية التي ظهرت في الفقه الإسلامي – هي نزعة ثبات لكنها حينما تقدم هذا المعطى المهم تعطل أطلاله مهمة لهذا الفقه وهي ان يتناول أفقياً وعمودياً المشكلات الإنسانية الفردية و الجماعية على طول الأزمان وتعدد الحضارات و يجمع أصحاب هذا الاتجاه على ان العقلانية يجب ان لا تتجاوز ((المدى النصي)) حتى يكونوا بمأمن من الخروج من الإطار الفكري والعقائدي السائد إلى – فضاء آخر لا تعرف نهاياته ومالاته

لقد تجسدت النزعة النصية تجسداً كبيراً في فقه داود الاصبهائي (٢٠٢-٢٧٠ هـ) وهذه الفترة عاصرت آخر أربعه من الأئمة المعصومين (ع) لقد أنتجت مدرسة داود الظاهري مدرسة فقه الشافعية ذات الاتجاه الوسطي بين المنهجية النصية والمنهجية القياسية كما يصفها الدارسون , بل كان داود الظاهري معجباً أشد الإعجاب بالشافعي ومتعصباً له , لكنه ترك مذهبه وأسس مذهب الظاهرية وصار على رأس أهل مسالك الحديث وأشد الناس تمسكاً بالنص وتطرفاً في رؤيته على فهم السابقين , ولقد رفض كل أشكال التعليل للأحكام , وكان القياس عنده مرفوضاً كمحصلة لهذا الموقف , بل لقد رفض كل ما يتصل بالرأي والاجتهاد من قريب أو بعيد (٢٣) وهو كما رفض الرأي فقد رفض التقليد (وفي ذلك مفارقه في الاتساق) , وأسس داود لموقف أبن حزم الذي سنراه بعد قليل ينأى بنفسه عن العقلانية بصورها كافة وبعد مرور قرن على وفاة داود بن علي الاصبهائي يتجدد فقه الظاهرية على يد علي بن أحمد بن حزم (٣٨٤-٤٥٦ هـ) . فقد كان وزيراً في دولة بني أمية (بالأندلس) , وتتلذذ أولاً على فقه مالك بن أنس لأنه كان هو المذهب السائد في الأندلس , ثم درس مذهب الشافعي ثم أكمل رؤى داود الاصبهائي في كتابين مهمين هما كتاب ((الأحكام في أصول الأحكام)) وكتاب ((المحلى)) (٢٤).

فأبن حزم ينطلق من إن دين الإسلام لازم لكل واحد , ولا تؤخذ أحكامه إلا من القرآن الكريم أو مما صح عن رسول الله (ص) أما برواية جميع الأمة , أو بالثقات منها فإذا تعارضت البيئات فلا يجوز إهمال بعضها لأنها تتمتع بدرجة واحدة من الإلزام (٢٥) , ويلاحظ هنا إن التعامل مع الفقه كظاهرة نصية – خرج حتى من دائرة التوازن إلى حد القول بضرورة إعمال حتى البيانات المتعارضة ..

وتلاحظ صورة من صور التعامل مع الفقه كظاهرة نصية إن الإجماع الذي يعتبر قطعياً في إنتاجه يلزم إن يكون معبراً عن موافقة كل المؤمنين على فهم محدد لنص من النصوص (٢٦) , وذلك لأنه يرفض التقليد فوجب إن يتعامل الجميع مع النص تعامللاً منفرداً وكل بحسبه ويلاحظ أن ابن حزم قاس إجماع الحاضر على أجماع (عصر النص) فقال الإجماع الذي كان هو ذلك الذي عرفه كل الأصحاب المؤمنين وقالوا به ولم يخالف أحد , ولأنهم كانوا هم جميع المؤمنين في عصرهم فإن الإجماع المعاصر المعتد به هو ما يكون إجماع جميع المؤمنين المعاصرين .



أن هذا الدمج في المنهجية (الظاهرية) في منتج الفقه بين كونه ظاهرة نصية مرتبطة بعصر تاريخي ارتباط صيرورة نهائية يكشف عن الأسباب التي تكمن وراء الآراء الفقهية لأبن حزم . فإذا افتقدنا إلى الإجماع – وأختلف الناس في فهم الموقف الفقهي من الواقعة – فإن المرجح ما يقرره (الكتاب والسنة) .

ويلاحظ هنا دور الحلقة المفرغة منهجياً واذ لم يذكر العقل والعقلانية والموازنة البرهانية كمرجح عند الاختلاف رغم إن ابن حزم من أبرز دارسي الفلسفة في المغرب والأندلس , وكناتج طبيعي لهذا الاتجاه تجده صريحاً في رفض القول بالقياس سواء كان قياس الأولوية أو قياس المثل معتبراً إياه ظناً محضاً لا يمكن إن يكون مدركاً لحكم شرعي (٢٧) لما تقدم من ان اليقين احدى خواص هذا الفقه.

وعود على ربط النص بعصر تاريخي محدد , و فان هذا من حيث الرؤية المنهجية يختلف عن ربط التطور الفقهي بالعصور الفقهية المتعاقبة ولجله تجد أن ابن حزم لا يرى ان (شرع من قبلنا) , شرع لنا رغم إن جوهر الدين الالهي واحد وأمهات الفضائل في الأديان واحدة , وأنه (ص) قد تعبد ببعض أحكام الشرائع السابقة لأنها موحاة له بالقرآن الكريم , وليست من جهة كتب اهل الاديان السابقة , وهذا هو قول أبي حنيفة وأصحابه. لكن تعددت آراء الأصوليين في حجية شرع من قبلنا

فقال قوم : هي شرع لنا مطلقاً إلا ما ثبت نسخه

وخالفهم قوم : ليست شرعاً لنا أصلاً وأن النسخ مسلط عليها جميعاً فإذا توافق حكم في الإسلام والشرائع السابقة فهي مجرد مماثله .

أما القول المفصل : فينص على

أن ما قصة القرآن علينا من الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا ما يدل انه مكتوب علينا أو مرفوع عنا أو منسوخ فهو شرع لنا وعلينا أتباعه وتطبيقه .

مثال ذلك قوله تعالى: ((من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أن من قتل نفساً فقد قتل الناس جميعاً)) و قوله تعالى((كتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس)) ولأننا تعاملنا مع الظاهرة النصية باعتبار أنها ناظرة إلى (عصر محدد) فنجد أن الغزالي في المستصفي يعتقد أن كل الآيات المستدل بها على أن شرع من قبلنا شرع لنا لا تدل على أكثر من أقرار الإسلام لأصول تلكم الشرائع (٢٨).

وترى الغزالي يستدل بحديث معاذ فيقول أنه لما سأله (ص) بم تحكم ان لم تجد الحكم في القرآن و السنة لم يذكر الإنجيل والتوراة , ومع ذلك صوبه رسول الله (ص) ولو كان شرع من قبلنا شرع لنا ومن مدارك الأحكام لما جاز له (ص) أن يقره على إغفالها بل المستغرب ان يصف أحد كبار العلماء هذا الاستدلال بأنه متين جداً لولا الضعف في رواية معاذ .



أن ابن حزم يعتقد بأن كل نص فيه حكم مسألة محددة , وكل واقعة فيها نص يبين حكمها , فالنص لا تتعدد أحكامه , ولا توجد واقعه ليس لها حكم لذلك فابن حزم يرفض الاستفادة من غير المنطوق النص الذي هو حصراً مصدر الأحكام في ((قسمي النص والظاهر منه فقط)) أما مفاهيم النص (كمفهوم الموافقة والمخالفة) فكلها ليست أساساً للأحكام (٢٩) بل أن ابن حزم – وهو يضيق الإفادة حتى من النص ذاته فإنه يرى إن مفهوم الموافقة هو قول بالقياس فكل ما يقال في رد القياس يصلح للرد على ماسموه مفهوم الموافقة .

والمبنى الذي يعتمده ابن حزم إن كل خطاب شرعي يعطي ما فيه ولا يعطي حكماً في غير موضوعه سواء كان موافقاً أو مخالفاً فكل ما عدا موضوع الخطاب موقوف على دليله الخاص .

أن ابن حزم مثلاً يرفض وجوب الكفارة في القتل العمد , لأن وجوبها جاء في القتل الخطأ ولا يرى جعل الوجوب من باب أولى في القتل العمد , نظراً لذلك المبني . ويرفض وجوب الكفارة في اليمين الغموس , لأنها وجبت في اليمين العادية فوجوبها في الغموس أولى لأن الأولوية مسلك عقلي مرفوض عند ابن حزم.

كذلك يرى إن من يطأ امرأته في شهر رمضان عليه كفارة وهذا مدلول (النص) المباشر وليس على من أكل عامداً كفاره لأن النص النبوي نص على الوطء فقط. (٣٠)

ان التدليل – الخطابي الإيديولوجي – في كتابي ابن حزم (المحلى , والإحكام) يدلان على استبعاد قسري للمسالك العقلية ومن أمثلة تلك الاستدلالات قوله ((إن العلم بالإحكام يجب إن يكون حصراً من الله (سبحانه), والعقل هو غير الله (عز وجل) , فجعل العقل مصدراً للحكم شرك مع الله.

فإذا قررنا حكماً مدركه العقل واعتبرناه حكم الله (عز وجل) فذلك افتراء على الله (سبحانه) وقول عليه بما لا نعلم كذلك يستبطن هذا المسلك أن دين الله (سبحانه) لم يكتمل وهو معارض بقوله تعالى ((اليوم أكملت لكم دينكم)) أن ابن حزم يغفل متعمداً مقوله العدلية إن الحجة العقلية أما ذاتية (قطع يقيني أو أنها مجعولة من الله تعالى) فهو في الوقت الذي ينكر الإفادة المعنوية من ثنايا النص يلجأ إليها وهو يخاصم مخالفه فهو يغوص في مقالتهم بان العقل منصّب من الله (سبحانه) فيما لا نص فيه بحسب القواعد الكلية و العمومات والمطلقات فيستنتج – ما حرم على غيره إن يستنتجوه – من إن لازمة ذلك القول بان الدين لم يكتمل بعد , وأبن حزم يخالف جمهور الأصوليين حينما يرى إن مفهوم المخالفة بكل فروعها ليست بحجة لأن جمهور الأصوليين – وهم ضمن دائرة التعامل مع الفقه كظاهرة نصية يرون إن قيد (الوصف / الشرط / الغاية) لم يوجد في النص عبثاً فإذا وجد فيراد به القيد , ولا حكم لمسكوت عنه غير أخذه من هذه القيود لذا يصح الإفتاء به ,



أن رفض مبني (مفهوم المخالفة) عند ابن حزم أضافه لما تقدم لا يبنى على أدله رفيعة الشأن فمن تلك الأدلة :

إن انتفاء الحكم في النص المنطوق عدم أصلي وهو أساس البراءة ولا حاجة لنا بالبحث عن (النصي) المستبطن من النص .

إن القيد يرد أحياناً - لغير ألقديه - منها قوله تعالى ((إن عدة الشهور . . فلا تظلموا)) , فهل الظلم محرم فيما عدا الأشهر الأربعة .

وكنموذج آخر من المسلك النصي المتشدد منهج الإخباريين من الشيعة الأمامية فقد رفض المحدث الاسترادي دليل العقل عند الأصوليين بالجملة ورفض فكرة المجتهد المطلق , فالمحدث الاسترادي يوافق ابن حزم في الاعتقاد (إن التكليف تؤخذ كلها من السماع ومن الشرع) . لقد أنكر الإخباريون الشيعة القيمة الذاتية للبرهان لمجرد عدم اقتناع البعض به , فلقد أشرت الجزائي أن يكون الدليل مقبولاً عند عامة العقول وأن اختلفت مراتب الإدراك وهذا شرط تعجيزي بل خارج عن محل البحث .

ويستخدم الإخباريون النصوص استخداماً أيديولوجياً ومبائياً في رفض الممارسة الفقهية من المسالك العقلية فكل رواية فيها ذم للرأي (غير المحمود وغير المؤصل) تستخدم لاستبعاد مطلق الرأي حتى المحمود والمبرهن عليه والمنطوي على العقلانية والمصلحة .

بل هناك روايات مقطعة من سياقها التاريخي تستخدم (مطلقه زماناً ومكاناً) مثل سؤال أبي بصير يقول للأمام (ع) (ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله (سبحانه) ولا سنته فننظر فيها ؟ فقال (ع) : ((لا) أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله))^(٣١) وهذا الموقف يتسرب جزء منه إلى الأصوليين البارعين .

مما تقدم يتضح أن الأصل المنهجي الأكبر في إنتاج المعرفة الفقهية أن العلماء قد تعاملوا معه على أنه ظاهرة نصية منفصلة تماماً عن مسالك العقلانية والمصلحة الإنسانية والتطورات المجتمعية , وإن هذا النمط من الأصول المنهجية تضع الفقه في فضاء تاريخي يعجز عن الهيمنة التنظيمية للحاضر , وهو أكثر عجزاً من أن يقدم رؤية شمولية (رسالة حضارية) للإنسان المعاصر , وكذلك نجده قاصراً في حقل الاستشراف المستقبلي .

لذلك : فإن هذه المقدمات يمكن اعتبارها أسباب أو عوامل مهمتها مساءلة العقل الاجتهادي المعاصر لإعادة النظر في هيمنة هذا الأصل المنهجي وإيجاد مقاربه منهجية لتطوير المعرفة الفقهية شكلاً ومنهجاً ومضموناً .

الهوامش :

- ١ محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي الحلقة (١) البنية ص ١٤٨
- ٢ ظ تصور أبن رشد في رسالته فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال تحقيق : محمد عمارة , ظ أبحاث المائدة الحرة : بيت الحكمة , د.عبد الأمير زاهد , فصل المقال دراسة في المقدمات والمنهج ص١٩
- ٣ ظ : الشاطبي : مقاصد الشريعة , المطبعة السلفية , ظ ما كتبه المعاصرون عن إشكالية المقاصد الشرعية وأثرها في تكوين المعرفة الفقهية . مثل مؤلف حس جابر , علل الفاسي . طه العلواني , علاء الدين زعتري . . .
- ٤ هناك خلاف في مدى دور الاعراف الاجتماعية في صياغة النص الفقهي , وأغلب المدرسين لا يرون الاعراف منشئة إنما هي كاشفة , بينما المقاصديون يرونها تتدخل جوهرياً في المعرفة الفقهية .
- ٥ المدخلات:تعبير في البحوث الاجرائية يراد به (العناصر التي تدخل في تكوين العملية المعرفية التي ينتج عنها مجموعة من النتائج التي تسمى ب (المخرجات)
- ٦ د. رجاء وحيد : البحث العلمي ص ٢٤
- ٧ المصدر نفسه ص٢٣
- ٨ المصدر نفسه ص ٢٧٠
- ٩ الأمدي : الأحكام في أصول الاحكام ج ١ ص ١١٠ ص ٢٣٥
- الرازي : المحصول في علم الاصول : تحقيق طه العلواني د ٤ ص ٢٤١ .
- ١٠ ظ محمد تقي الحكيم : الاصول العامة للفقه المقارن
- ١١ محمود ابو ربه : السنة النبوية
- ١٢ الغزالي : المستصفى : ج ١ : ص ٣٧٢
- ١٣ البزدوي : كنز الوصول الى معرفة الاصول ج ١ ص ٢٤٨
- ١٤ ابو الحسين البصري : المعتمد في اصول الفقه , دار الكتب العلمية ٢ / ٢٩٥
- ١٥ فؤاد زكريا : التفكير العلمي ص ٥١
- ١٦ الغزالي : المستصفى د ٢ ص ٣٨٨ , ظ رسائل الشيخ الانصاري ص ١٢٧
- ١٧ فؤاد زكريا : التفكير العلمي ص ٢٢
- ١٨ الشاطبي : مقاصد الشريعة د ٣ ص ٤
- ١٩ فقه النظرية عند الأمام الشهيد السيد الصدر الأول بحث في كتاب فلسفة الدولة ص ٤٨٥
- ٢٠ السيد الصدر : اقتصادنا د ٢ ص ١١١
- ٢١ ظ السيد الصدر : الإسلام يقود الحياة ص ١٧
- ٢٢ محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ص ٤٣٢
- ٢٣ ظ عبد الأمير زاهد : مسالك الاستنباط عند الفقهاء مسالك الظاهرية ص ٤٥ , ظ الشريف:ابو محمد بن علي الكتاني الاثري:وصف المحلى ط ١٩٩٧
- ٢٤ الشريف الكتاني:وصف المحلى ص ٢
- ٢٥ ابن حزم:المحلى ١/٥١
- ٢٦ م.ن ١/٥٤
- ٢٧ ابن حزم: المحلى ١/٥٦
- ٢٨ الغزالي : المستصفى ١٠/١٣٣
- ٢٩ أبن حزم : الأحكام في أصول الأحكام د ٦ ص ١١٩
- ٣٠ ابن حزم:الإحكام في أصول الإحكام د ٧ ص ٨٨
- ٣١ الكليني:الكافي ج ١٠ ص ٧٤ (باب البدع والرأي و المقاييس)



مصادر البحث

- ١- الجابري: محمد عابد, نقد العقل العربي, مركز دراسات الوحدة العربية /بيروت ١٩٨٤.
- ٢- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة الاتصال /تحقيق محمد عمارة
- ٣- د. عبد الامير كاظم زاهد :فصل المقال دراسة المقدمات و المنهج/بيت الحكمة ٢٠٠٠
- ٤- الشاطبي: مقاصد الشريعة
- ٥- رجاء وحيد: البحث العلمي اساسياته النظرية و ممارسته العلمية /دار الفكر دمشق ٢٠٠٥
- ٦- الآسدي :الاحكام في اصول الاحكام , دار الكتب العلمية ط ١ ١٩٨٥
- ٧- الرازي :المحصول في علم الاصول , تحقيق طه العلواني , ط ١ ١٩٨٠
- ٨- محمد تقى الحكيم :الاصول العامة للفقه المقارنة , دار الاندلي/بيروت ط ١٩٦٣
- ٩- محمود ابو ريه:اضواء على السنة المحمدية , طبع دار الكتب للملايين / مصر .
- ١٠- الغزالي:المستصفى في اصول الفقه /طبعة القاهرة /مكتبة مدبولي ١٩٦٣
- ١١- البزدوي:كنز الوصول الى معرفة الاصول
- ١٢- ابو الحسن البصري:المعتمد في اصول الفقه , دار الكتب العلمية /بيروت
- ١٣- فؤاد زكريا :التفكير العلمي:بيروت
- ١٤- مجموعة باحثين:فلسفة الدولة عند الشهيد الصدر , مجموعة ابحاث المؤتمرات العلمية للاعوام ٢٠٠٧ , ٢٠٠٨
- ١٥- محمد باقر الصدر:اقتصادنا :دار الكتاب الاسلامي ٢٠٠٢
- ١٦- محمد باقر الصدر :الاسلام يقود الحياة
- ١٧- د. عبد الامير زاهد:مسالك الاستنباط عند فقهاء المذاهب (مقر التدريس لطلبة الدكتوراه)
- ١٨- ابو محمد بن علي الكتاني الاثري:وصف المحلى ط ١/١٩٩٧.
- ١٩- ابن حزم:المحلى , دار الكتب المصرية / ١٩٥٢.
- ٢٠- ابن حزم:الاحكام في اصول الاحكام, دار الجبل/بيروت ١٩٨٧.
- ٢١- الكليني:محمد بن يعقوب:الكافي , طبع تهران مدرسة دار الحديث .

