التحليل الإبستيمولوجي للنسق الفقهي الإسلامي

- رؤية نقدية -

أ/جميلة بوخاتم

تناول حسن عبد الحميد النسق الفقهي الإسلامي (الفقه وأصوله) من خلال قراءة جديدة، تكشف عن العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في بناء النسق الفقهي عبر مراحل تطوره المختلفة. وذلك لأن جميع ما كتب حول هذه القضية - قديما وحديثا - قد رد المنهج الفقهي الأصولي برمته إلى قياس الشبه، الذي لا يمثل سوى جانبا واحدا من الحقيقة في رأي الباحث [1]. ولتصحيح هذا الخطأ الشائع الذي استقر في الأذهان، تعين إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي من خلال نموذج تفسيري، يوضح كيفية ارتباط العمليات العقلية المنهجية بنشأة العلم وتطوره. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها .

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

لقد استقى الباحث مبادئ نموذجه التفسيري ومفاهيمه الأساسية من الإبستمولوجيا الارتقائية لـ: « جان بياجيه »،و الإبستمولوجيا النقدية لـ: « جاستون باشلار ». وللتعرف على هذه المحاولة في التفسير الإبستمولوجي لنشأة النسق الفقهي وتطوره، نتناول بشيء من التفصيل المكونات الأساسية للنموذج التفسيري الارتقائي، وكيفية تطبيقه على النسق الفقهي، ثم بيان ما ترتب على هذه العملية من نتائج .

أولا: المكونات الأساسية للنموذج التفسيري الارتقائي

اعتمد في تصميم النموذج التفسيري الارتقائي على بعض مبادئ الإبستمولوجيا الارتقائية، التي تقوم على تحليل هياكل التفكير المنطقي البسيط عند الأطفال، وتطور مفاهيمهم عن العدد والسببية. مع الأخذ بعين الاعتبار نتائج الأبحاث المتوصل إليها في علم النفس الارتقائي، الذي يبحث في التفسير السببي للآليات العقلية، من خلال تحليل الطريقة التي تكونت بها تلك الآليات في العقل الإنساني. كما استند إلى مفهومي:« التراجع الزمني المعرفي» و«الاستعارة بين العلوم» المقرران في الإبستمولوجيا التاريخية النقدية .

فوفقا للإبستمولوجيا الارتقائية، افترض الباحث أن كل علم يمر بثلاث مراحل أساسية:

1- المرحلة الوصفية: هي مرحلة التراكم المعرفي الأولي الذي ينطلق منه في بناء العلم، حيث يتم تصنيف الظواهر الجزئية داخل فئات فرعية، مما يسهل التعامل معها مستقبلا. وتقوم عملية التصنيف هذه على وسيلة منهجية هي: قياس الشبه بمعناه الواسع؛ إذ يعتمد على أي وجه من أوجه الشبه بين الأشياء محل التفكير لإيجاد علاقة بينها. وهذا النوع من الاستدلال هو أول ما يستخدمه الأطفال (ما بين 7- 8 سنوات)، حينما يدركون أن هناك تشابها أساسيا يجمع - مثلا- بين الأخوات أو الإخوة .

ومما يؤكد قوة التناظر الموجود بين بداية ظهور العمليات العقلية المنطقية عند الطفل والمرحلة الأولى من بناء العلم، أن المفكرين استطاعوا إثبات صحة ذلك تاريخيا. حيث إن الملاحظة والتجربة قد حلا محل قياس الشبه في المراحل المبكرة من تطور

المجتمع. وقد كان هذا القياس هو الأساس الذي تكونت بموجبه كل النظم الفلسفية والفكرية عند القدماء [2] .

2- المرحلة التجريبية: وتقوم على العملية العقلية المنطقية المتمثلة في الاستقراء، الذي يتم استخدامه بالمعنى الواسع، ليشمل إضافة إلى تعميم خاصية مباشرة يمتلكها بعض أفراد الفئة على الكل، واستخلاص فكرة تمكننا من فهم الإدراكات المتفرقة، وغير الدقيقة التي حصلناها عن الأشياء. والعمل العلمي الأساس في هذه المرحلة هو استنتاج المبادئ العامة المنظمة للظواهر التي تم تصنيفها في المرحلة الأولى.حيث يدرك العلماء أن الفئات الفرعية التي صنفت على أساس من أوجه الشبه المباشر بينها، يمكن أن تندرج في فئة أشمل وأعم، وأن هناك أساسا أقوى يجمع بين الفئات الفرعية المختلفة ظاهريا، من شأنه أن يقدم لها تفسيرا أكثر علمية .

وقد توصل علم نفس النمو إلى نتائج تتفق مع هذا الافتراض المتعلق بتاريخ العلوم. فالطفل الذي يدرك في سن (ما بين 7- 8 سنوات) وجه الشبه بين الإخوة، ووجه الشبه بين الأخوات، يدرك في مرحلة لاحقة (ما بين 7-11 سنة) أن العلاقة بين هاتين الفئتين، هي الأخوة على العموم. وكما أن الطفل يحاول في هذه المرحلة ضم الفئات الفرعية مع بعضها، تسهيلا للتعامل معها، فكذلك الحال في هذه المرحلة من تاريخ العلم [3] .

3- المرحلة الاستنباطية: وفيها تتم الصياغة العلمية لنظرية العلم، وللحد الأدنى من القواعد العامة الكلية التي تسمح بإمكانية الاستدلال الاستنباطي. ويكون العلم في هذه المرحلة ما يسمى في المنطق بـ:« النسق المفتوح » الذي يسمح بالتعديل الجزئي في مسلماته ونتائجه، بناء على متطلبات الواقع. ويمكن القول أن النسق القانوني أيا كان،

يصل إلى المرحلة الاستنباطية إذا تحقق فيه شرطان أساسيان: أحدهما إمكانية الصياغة العامة المجردة للقاعدة القانونية. والثاني بناء نظرية في العلم تحدد بطريقة دقيقة ونهائية مصادر التشريع.

ومن الملاحظ أن التراكم المعرفي الذي حققه تطور العلم خلال المرحلتين:الوصفية والتجريبية. سيؤدي لامحالة إلى تغيير كيفي على مستوى الوسائل العقلية المنهجية في التعامل مع موضوع العلم، وكذا مفاهيمه ومبادئه الأساسية. حيث إن الفئات الفرعية المتشابهة التي تم تصنيفها في المرحلة الوصفية على أساس التماثل المباشر الموجود بين أفراد الفئة الواحدة، والفئات العامة التي دمجت فيها الفئات الفرعية خلال المرحلة التجريبية – استنادا إلى مبدأ الاستقراء – تتطلب في المرحلة الاستنباطية مفهوما عاما يحدد ماهيتها، وقاعدة عقلية تنظم استعمالها .

ويتلخص التغيير الكيفي الذي حدث على مستوى العمليات العقلية المنهجية، في إحلال الاستدلال الاستنباطي محل الاستدلال الاستقرائي. حيث إن المفاهيم العامة والمبادئ الكلية التي استطاع العقل الإنساني التوصل إلى صياغتها في علم معين، قد فتحت الطريق أمام استخدام الاستنباط. سواء بوضعها في نسق فكري عام، أو بالانتقال داخل الفئة العامة الواحدة، من الفكرة أو المبدأ إلى الحالات الجزئية الخاصة التي تندرج تحتها. وفي هذه المرحلة لاتلغى العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في المرحلتين السابقتين .

وتناظر هذه المرحلة من تطور العلم، المرحلة الثالثة من تطور التفكير المنطقي عند الطفل(ماين 11– 15 سنة) والتي يظهر فيها التفكير الاستدلالي الاستنباطي، دون توقف عند استخدام العمليات العقلية التي اعتمد عليها في مراحل نموه السابقة [4] .

وقد أشار الباحث إلى أن النسق الفقهي الإسلامي لم يصل إلى المرحلة الأكسيوماتيكية التي يتم فيها البناء النسقي، القائم على مجموعة من البديهيات. ولذا استبعدها من عناصر النموذج التفسيري؛ لأنها مرحلة لم تبلغها إلا بعض العلوم، كالمنطق، والرياضيات، واللغة [5]. كما حرص على التأكيد بأن تبني الإبستمولوجيا الارتقائية في تصميم نموذجه التفسيري، إنما لكونها أفضل رؤية في تفسير المعارف التاريخية تفسيرا علميا، نظرا لما تمتاز به من شمولية وتكامل؛ فهي تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات الأخرى لنشأة العلم، كالتفسير التاريخي التطوري، والعوامل السوسيولوجية ...[6] .

وتظهر أهمية تطبيقها في إعادة بناء المنهج الفقهي من ناحيتين:إحداهما أنها تقيم توازيا بين مرحلة تطور العلم، ومرحلة تطور العقل الإنساني. مما يدل على أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة الرأسية التطورية، التي يعمل بها علم النفس الارتقائي في دراسته للتطور العقلي عند الطفل. الأمر الذي سيمكن من الإجابة عن التساؤلات الإبستمولوجية المتعلقة بأصل فكرة أو مبدأ ما داخل العلم. فإذا عرفنا – مثلا- المرحلة التي يبدأ فيها الطفل باستخدام فكرة العدد ومبدأ السببية، نستطيع تحديد المرحلة التي توصل فيها أي علم من العلوم إلى استخدام نفس الفكرة. أما الناحية الثانية، فتتمثل في نظرتها الشمولية المتكاملة في المعرفة التي تجعل تاريخ العلم، هو نفسه تاريخ العقل الإنساني، مقسما إلى مراحل أساسية وفقا لمبدأ التطور [7] .

وفيما يتعلق بمفهوم التراجع الزمني المعرفي، فهو يدل على أن تطور تاريخ العلوم، باعتباره معرفة نظرية أمر ممكن. مما يجعلنا نتقبل فكرة التحول الضروري داخل العلم، عن طريق ربط ماضي المعرفة العلمية بحاضرها؛ وذلك بتواصلنا المستمر بالعلم في آخر مراحل تطوره .

ويترتب على هذا المفهوم نتيجة يصح تعميمها على جميع العلوم. مفادها أن تاريخ العلم لا يعدو أن يكون واقعا عرضيا متغيرا. مما يجعله يعيد تصحيح نفسه باستمرار؛ لأن مؤرخ العلم مطالب بتغيير مفاهيمه ومناهجه، وفقا لما يتم إنجازه في آخر مراحل تطور العلم نفسه. وعليه، فإن هذا المفهوم سيفتح المجال لقراءة جديدة تهدف إلى إعادة بناء المنهج في علاقته التطورية الارتقائية بالنسق الفقهي الإسلامي، على ضوء بعض الأفكار الحديثة في إبستمولوجيا العلم وفلسفته [8] .

أما بالنسبة لمفهوم الاستعارة بين العلوم، فيعني أن أي علم يعتمد في مرحلته التأسيسية على مفاهيم ومناهج علوم سابقة، لإرساء قواعده وصياغة نظريته. وبعد قطع العلم مرحلة كبيرة من تطوره، يصبح من الصعوبة بمكان إدراك وكشف عملية الاستعارة. ولا سبيل إلى فهم تلك المناهج والمفاهيم داخل العلم الجديد إلا بنوع من التحليل النفسي لمكونات العقل الإنساني الذي ساهم في إعدادها .

وأخذا بمفهوم الاستعارة بين العلوم يمكن تحقيق أمرين: أحدهما، تفسير بعض المسائل المنهجية والبنيوية في مختلف مراحل تطور النسق الفقهي الإسلامي. والثاني، إبطال الخصوصية المنهجية المدعاة للفكر الفقهي الإسلامي [9] .

ثانيا: تطبيق النموذج التفسيري الارتقائي على النسق الفقهي الإسلامي

انطلقت المحاولة التفسيرية في إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي من مسلمتين أساسيتين:

1- فصل النظام الفقهي الإسلامي (الفقه وأصوله) عن الدين الإسلامي؛لاتساق هذه المسلمة مع الفروض الإبستمولوجية الأولية لموضوع البحث. ورغم أن جزءا من

القواعد الفقهية يستند مباشرة إلى نصوص صريحة في القرآن أو السنة، إلا أنه قد تم استيعابها في الفقه الإسلامي بطريقة تكاملية، على نحو اكتسبت معه الطابع القانوني الخالص. وحتى القواعد الفقهية المبنية على المصادر النقلية (القرآن، السنة)، وتلك التي استنبطت من المصادر العقلية (إجماع، قياس، استحسان، استصلاح ...) فإنها هي الأخرى تكاملت داخل النسق الفقهي الإسلامي .

2- عدم ارتباط الفروض الأولية (الصريحة أو الضمنية) بأي تيار فكري إسلامي؛ لأن هذه المحاولة تسعى إلى تجاوز جميع الأفكار السابقة حول الموضوع. أما الاستناد إلى بعض مبادئ الإبستمولوجيا الارتقائية، والإبستمولوجيا التاريخية؛ فباعثه الاعتقاد الراسخ في صلاحية فروضهما الأولية لإعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، بصورة تسمح بتصحيح أخطاء المفكرين المسلمين على مستوى الفهم أوالتصور[10].

وبتطبيق النموذج التفسيري الارتقائي على نشأة النظام الفقهي الإسلامي وتطوره، قسم الفقه الإسلامي إلى ثلاث مراحل:

أ- **المرحلة الوصفية:** استدل على وجودها بعدة صور،أقلها أهمية وصف القرآن الكريم لحياة الأمم السابقة، وقصص الأنبياء والرسل. أما أوضحها دلالة، فهو وجود ظاهرتي الاستعارة من الفقه الجاهلي، وقياس الغائب على الشاهد. فالظاهرة الأولى، يؤكدها اعتماد الفقه الإسلامي في نشأته على استعارة بعض الأحكام الفقهية من العرف القانوني الذي كان سائدا في شبه الجزيرة العربية، إذ أن مواقف الرسول ﷺ من ذلك تراوحت بين إقرار، وإلغاء، وتعديل. مما يفترض قيام المشرع بإحصاء وصفي لأنواع السلوك التي تندرج تحت شكل أو فئة واحدة ثم الحكم عليها. ومثاله:نوع الزواج الذي أقره الإسلام من بين ضروب النكاح السائدة في الجاهلية، وكذا أشكال الطلاق التي

أقرها الإسلام من بين أنواع الطلاق. فبتحليل هذين المثالين، توصل الباحث إلى أن العملية العقلية المنهجية التي أسست جانبا من المرحلة الوصفية: هي قياس الشبه؛ باعتباره الوسيلة المنهجية التي توصف بها الأشياء، وتصنف على أساس من التساوي أو التناظر القائم بينها. كما استنتج أن المشرع ما كان ليقر ضربا معينا من ضروب الزواج المتعارف عليها في الجاهلية، أو ضروبا مختلفة من ضروب الطلاق التي كانت تحدد أشكال الفرقة بين الأزواج، دون أن يقوم بحصر جميع أشكال الزواج، وجميع أشكال الطلاق التي كان معمولا بها، ثم يستبعد ما لا يتسق منها مع مبادئ الدين الجديد .

أما الظاهرة الثانية، فيدل عليها قياس الحالات الجديدة على أخرى ورد فيها حكم من القرآن أو السنة، وهو ما كان يعبر عنه بالاجتهاد. ومن أمثلة قياس الشبه: قياس النبي ﷺ القبلة من الصائم على المضمضة بالماء في عدم إفساد الصوم، وقياسه ﷺ دين الله على دين العباد في وجوب القضاء. واجتهاد أبي بكر ﷺ في مسألة الردة، وقياسه الزكاة على الصلاة (11).

إن لهذه الأمثلة – في نظر الباحث – أهمية بالغة؛ من حيث إنها تكتشف عن جانب أساس من المرحلة الوصفية في تاريخ الفقه الإسلامي. كما أنها توضح عدة أمور:

1- أن المماثلة هي الوسيلة العقلية التي أسست الشق الثاني من المرحلة الوصفية. بمعنى أن قياس الغائب على الشاهد من أحكام الشريعة نفسها، وليس من الفقه الجاهلي .

2- أن الأمثلة السابق ذكرها، ساهمت مع غيرها في إيجاد الوهم القائل بأن المنهج الفقهي الإسلامي يقوم أولا وأخيرا على قياس الشبه .

3- أن قياس الشبه الذي استخدم في المرحلة الوصفية، قد اتسم بالعمومية والسذاجة؛ لأنه خلا من الجوانب العلمية الدقيقة التي عرفت في النصف الثاني من القرن (2هـ) خاصة عند الشافعي في الرسالة، الذي تأثر بمفهوم المماثلة الأرسطي في تقسيمه قياس الشبه إلى قياس من الأدنى إلى الأعلى، ثم أضاف الأصوليون من بعده قياس المساواة .

ويرى الباحث أن جميع الذين تناولوا نظرية (قياس الشبه) بعد الشافعي،غفلوا عن حقيقة كبرى، مفادها أن النظام الفقهي الإسلامي لم يعد بحاجة إلى قياس الشبه؛ لأنه بلغ مع أبي حنيفة، ومالك، والشافعي نفسه المرحلة الاستنباطية التي تقوم على وسائل منهجية أخرى غير قياس الشبه [12] .

ب- المرحلة التجريبية الاستقرائية: يتضح الطابع التجريبي العملي للنسق الفقهي الإسلامي من خلال تاريخ القرآن الكريم، والسنة المحمدية. حيث اتخذت أشكالا عديدة تتمثل في الآتي:

1- الحاجات العملية وآيات الأحكام: ينطبق التفسير الارتقائي التطوري على الطريقة التي نزلت بها آيات الأحكام. فقد نزل أكثرها في المدينة المنورة، تلبية لحاجة المسلمين في تنظيم شئونهم بتشريعات تفصيلية. وهذه الآيات، منها ما نزل إجابة عن مواقف تجريبية وحاجات عملية سئل الرسول ﷺ عنها، ومنها ما نزل بلا سؤال .

2- النسخ في آيات القرآن والسنة المحمدية: إن نسخ بعض الآيات والأحاديث كان مراعاة لمصلحة الإنسان. مما يؤكد أن الطابع الاستقرائي التجريبي للشريعة، هو الذي فتح الطريق أمام مشروعية النسخ .

3- الطابع التدريجي في نزول بعض آيات الأحكام: تشهد الأحكام الشرعية التي تدرج بها القرآن، من الإباحة إلى التحريم أوالعكس، أكثر من غيرها على الطابع التجريبي العملي للنسق الفقهي الإسلامي.

4- الشكل الاستقرائي لبعض القواعد الفقهية: ساهم الاستقراء منذ المرحلة الأولى لتطور الفقه الإسلامي في تأسيس كثير من القواعد الفقهية،كتحديد أقصى مدة للحمل والحيض. وقد عرف الشافعية الاستقراء بنوعيه،كوسائل عقلية منهجية في إعداد القاعدة الفقهية،كاستدلالهم بالاستقراء التام على امتناع التكليف بالممتنع لذاته .

ومن خلال هذه الأشكال الأربعة، استخلص الباحث أن الغاية المشتركة بينها، تتمثل في التوصل إلى قواعد كلية عامة، تنظم سلوك الإنسان في الدولة الإسلامية، وأن المرحلة التجريبية قد ساهمت في بناء قواعد فقهية عامة، بقدر أكبر مما تحقق في المرحلة الوصفية [13] .

ج- المرحلة الاستنباطية: استدل الباحث على بلوغ النسق الفقهي هذه المرحلة،بأنه توصل في فترة الممارسة العفوية التلقائية إلى صياغة بعض القواعد العامة المجردة، واعتمد على بعض المصادر التشريعية ذات الطابع العقلاني، كالإجماع، والقياس، والاستصلاح ....، لكن بطريقة أقل دقة وانتظاما، وليست محل إجماع. وتمثل المذاهب الفقهية الكبرى أنساقا مختلفة، من حيث الصرامة والدقة في صياغة قواعد فقهية عامة مجردة، ومن حيث الأولوية التي يعطيها كل نسق لمصادر التشريع. مما يعني وجود أكثر من بناء استنباطي للفقه الإسلامي في مرحلته العلمية. وقد بلغت جميع الأنساق الفقهية المرحلة الاستنباطية. يتجلى ذلك في مظهرين:

1- أن النسق الفقهي بما يقوم عليه من مصادر التشريع، وبما يحتويه من قواعد عامة، يسمح حين تطرأ حادثة - لا توجد قاعدة تنظمها - من استنباط قاعدة تحكمها من جملة النسق كله .

2- أن تطبيق القاعدة الفقهية أو القانونية على الواقع، يتم على نحو استنباطي. ونموذج الاستدلال الاستنباطي القانوني المبسط، هو القياس الأرسطي التقليدي - الاستدلال القياسي (syllogism) - وليس قياس الشبه (analogy) [14] .

وقد أشار الباحث إلى أن مراحل الفقه الإسلامي، تعمل بطريقة تكاملية ولا تدل على فواصل تاريخية معينة؛ إذ قد تتداخل فيما بينها،مثلما حدث في المرحلتين الوصفية والتجريبية. كما دافع عن التقسيم الذي طبقه؛ لاعتماده المبادئ المعرفية المنهجية التي تحكم نشأة العلوم وتطورها، خلافا للتقسيمات المعروفة الخالية من أي مدلول إبستيمولوجي؛ لاقتصارها على الضوابط التاريخية أو السياسية [15] .

ثالثا: نتائج إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

يترتب على إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، وفق النموذج التفسيري الارتقائي النتائج الآتية:

1- اعتمادا على مفهوم الاستعارة بين العلوم- باعتبارها ظاهرة معرفية مشروعة- تصبح جميع الدراسات الاستشراقية التي قصد منها إثبات تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني أو غيره، وكذا الرد على هذه الدعوى عبثا لا طائل من ورائه؛ وذلك لأن وجود تشابه جزئي على مستوى القاعدة القانونية في أي من النظامين القانونيين،لا يدل على تأثر أحدهما بالآخر.

إن التأثر الحقيقي هو الذي يكون على مستوى بنية العلم. وهو ما لم يحدث؛لأن الفقهاء المسلمين لم يتأثروا في الوسائل العقلية المنهجية التي استخدموها في تفسير النصوص الفقهية وتطبيقها،بما كان معروفا في القانون الروماني. لكنهم استفادوا في قياس الشبه وقياس العكس من المنطق الأرسطي مباشرة. هذا فضلا عن اختلاف مصادر التشريع في كل من القانون الروماني، والفقه الإسلامي. وحتى مع افتراض مؤثرات رومانية في الفقه الإسلامي على مستوى المضامين والهياكل، فإن ذلك لن يقدح في أصالة النسق الفقهي الإسلامي واستقلاليته؛ لأن في ظاهرة الاستعارة ما يبرر مثل هذا الوضع [16] .

2- أن الفصل بين الفقه وأصوله، يعد عملا تعسفيا وغير منطقي. ولذا جمع الباحث بينهما فيما أطلق عليه:«النسق الفقهي الإسلامي» لإبراز العلاقة بين العلم ونظريته. وتظهر مخاطر الفصل بين العلمين- في نظره- عند الحديث عن المنهج. هل المراد به منهج الفقهاء أم منهج الأصولين ؟ أم منهج الفقهاء الذين هم بالضرورة أصوليون ؟ ويرى أن المنهج الذي يتحدث عنه الأصوليون، هو ما اختص بمصادر التشريع، وكيفية اشتقاق القاعدة الفقهية، بحسب أولوية المصادر التي يقرها كل نسق فقهي، وإعداد هذه القاعدة، واستنباط أمر تتطلبه الحالات الجزئية الطارئة التي هي موضوع علم الفقه. أما المنهج الخاص بالفقهاء، فيتعلق بتطبيق القاعدة الفقهية على الحالات الجزئية. وهذا النوع الأخير لم يتحدث عنه بوضوح سوى ابن حزم الذي جعل القياس الأرسطي نموذجا له [17] .

3- أن قياس الشبه، خلافا لما هو شائع في الموروث الإبستيمولوجي الفقهي، لا يمثل سوى المرحلة الوصفية، ولا علاقة له بتطبيق القاعدة؛ لأن الاستقراء قد حل في المرحلة التجريبية محل المماثلة. كما أن الاستدلال الاستنباطي أخذ مكان الوسيلتين المنهجيتين السابقتين في المرحلة الاستنباطية، إلا أنه لم يبطل عملهما، بل تكاملت جميع

هذه الوسائل العقلية المنهجية داخل النسق الفقهي الإسلامي. وبالنظر إلى القياس كعملية عقلية استدلالية، يستحيل أن يكون هو الوسيلة المنهجية في تطبيق القاعدة القانونية على الحالات الجزئية التي يراد الفصل فيها؛ لأن تطبيق القاعدة القانونية في الحياة العملية، يتطلب استخدام الاستدلال القياسي لا القياس التشبيهي [18] .

4 – تهافت ما ذكره الفقهاء – قديما وحديثا – من أن قياس الشبه هو المنهج الذي بني عليه علم الفقه. وذلك لأن هذا النوع من القياس لا يقيم علما ولا يؤسس نظاما معرفيا بسبب نتائجه الظنية. وللوصول إلى اليقين الذي يقوم عليه العلم، لابد من استخدام وسائل عقلية منهجية أخرى، غير المماثلة والاستقراء. ومما يؤيد هذا الرأي، رفض ابن حزم أن يكون قياس الشبه أساسا في إعداد القاعدة الفقهية أو تطبيقها، وقبوله لمنطق قياسي برهاني، يجعل الشرع يعبر عما تحتويه نصوصه صراحة .

ومما يؤاخذ عليه أئمة المذاهب الفقهية الكبرى، أنهم لم يلتفتوا حين اكتملت أنسقتهم الفقهية إلى آلياتها، وطريقة عملها، والوسائل العقلية المنهجية المستخدمة على مستوى إعداد القاعدة أو تطبيقها. حيث ظل تناولهم للقياس (analogy) مقتصرا على كونه أحد المصادر ذات الطابع العقلي، التي تستقى منها القاعدة الفقهية. كما أن المؤلفات الأصولية ظلت إلى حين ظهور ابن حزم، تبحث في المنهج الفقهي(قياس الشبه) رغم أن الأنظمة الفقهية كانت قد بلغت في القرن (2هـ) نهاية تطورها [19] .

وقد أخطأ ابن تيمية في دعوته إلى استبعاد نظرية القياس اليونانية (Syllogism) من ميدان الشريعة، واستخدام نظرية قياس الشبه– باعتباره القياس الصحيح– مما يدل على أنه لم يعتد بالتطور الذي بلغه النظام الفقهي الإسلامي منذ القرن (2هـ). فهو ينكر كون الاستدلال القياسي الوسيلة العقلية المنهجية التي استند إليها النظام الفقهي في

المرحلة الاستنباطية، ويريد أن يعود به إلى المرحلة الوصفية. وعليه، فإن دعواه تتجاهل التطور الابستيمولوجي الداخلي للنسق الفقهي، وتعجز عن تمثله ووصفه بدقة [20].

5-إخفاق أغلب الدراسات الحديثة التي تناولت المنهجية الإسلامية، لسببين: أحدهما سذاجة الإشكالية التي تقوم عليها أو خطؤها. والثاني عدم تمييزها بين القياس الأصولي كمصدر للتشريع، وقياس الشبه كعملية عقلية استدلالية. حيث إن الأول يستند إلى المماثلة العقلية في تأسيس القاعدة الفقهية، لكنه ليس المصدر الوحيد لها؛ إذ يمكن التوصل إليها عن طريق الاستدلال القياسي، بشكل مباشر من نصوص القرآن أو السنة. كما يمكن إعدادها وفق الإجماع، أو الاستحسان، أو الاستصلاح [21].

ومن ثم فقد أخطأ سامي النشار عندما ذهب إلى أن من بين الأسباب التي حملت الأصوليين على رفض المنطق الأرسطي، هو تضارب الاستدلال القياسي الأرسطي مع المنهج التجريبي أو الاستقرائي، الذي وضع عناصره المسلمون؛ لأن هذه الدعوى باطلة من منظور الإبستيمولوجيا الارتقائية، وتدل على أن صاحبها لم ير في المنهجية إلا جانبها المتعلق بالاستقراء. حيث توقف بالفكر الفقهي الإسلامي عند المرحلة التجريبية. إن الاستدلال الاستقرائي عملية عقلية منهجية أقل تطورا وأدنى يقينا من الاستدلال القياسي. وإذا كان هذا الأخير يمكن أن يؤسس نظاما معرفيا مكتملا، فإن الأول لا يستطيع أن يؤسس سوى المرحلة التجريبية من هذا النظام [22].

أما حسن حنفي فقد جانبه الصواب في محاولته إعادة بناء أصول الفقه لسببين: أولهما أنه لم يحافظ على طبيعة العلاقة القائمة بين الفقه وأصوله. والثاني أنه تعامل مع أصول الفقه، باعتباره نسقا مغلقا يحتوي القواعد التفسيرية الخاصة به .

ويرى الباحث أن المعيار المحتكم إليه في تقويم أي رؤية جديدة في دراسة أصول الفقه، مرتبط بمدى محافظتها على طبيعة هذا العلم، وعلاقته بالفقه داخل النسق الفقهي الإسلامي. كما أن طرق التفسير لا تمثل جانبا أساسيا من أصول الفقه؛ لأن هدفه تحديد مصادر التشريع التي تستقى منها القواعد الفقهية، لاوضع قواعد ومعايير لتفسير النصوص الدينية .

ورغم أن الأصوليين خصصوا مقدمات مؤلفاتهم لمعاني الألفاظ الفقهية، وطرق الاشتقاق...، فلم يكن ذلك بهدف تعليم الأصولي كيفية التفسير، بقدر تمكينه من تحديد معاني المصطلحات وضبطها وتقنينها؛ لاستخدامها في نفس المؤلفات. وأما الحكم على أصول الفقه بأنه نسق مغلق، فلا أساس له من الصحة؛ لأن الطريقة التي عمل بها النسق الفقهي تاريخيا، تشهد أنه نسق مفتوح. هذا فضلا عن أن حسن حنفي لم يدرك شيئا من طبيعة المرحلة الاستنباطية، التي بلغها النسق الفقهي في القرن (2هـ) خاصة عند الشافعي (23).

6- أن السبب الذي أوقع جميع الكتابات التي تناولت المنهج الفقهي في الخطأ، يعود لدراستها له بمعزل عن سياقه التطوري العام داخل النسق الفقهي، مما ولد اعتقادا بأن الشبه هو الذي أسس النظام الفقهي في مختلف مراحل تطوره، مع أنه لم يؤسس - في الحقيقة - سوى المرحلة الوصفية. ونظرا لتزامن هذه المرحلة جزئيا مع صدر الإسلام، عد بعضهم قياس الشبه إسلامي النشأة، وبالغ آخرون فجعلوه السلطة المرجعية، والوسيلة المنهجية التي كونت العقل العربي كله (24) .

المطلب الثاني : النقـــد

تظهر أهمية هذه المحاولة التجديدية في قراءة النسق الفقهي الإسلامي، من حيث اتخاذها منحى فلسفيا، يقوم على التحليل الإبستيمولوجي للفكر الفقهي والأصولي؛ وذلك بهدف الكشف عن العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في بناء نسقه. وبصرف النظر عن مدى نجاح هذه المحاولة في تحقيق غايتها، فإن الرؤية الفلسفية التي تناولت من خلالها الفقه وأصوله، تستحق الالتفات إليها والتعرف على الإمكانات التفسيرية التي يتيحها هذا النوع من الدراسات .

ولعل أهم ما يستفاد من هذه القراءة الجديدة، هو الإشارة إلى العلاقة التطورية التي تربط بين موضوعات العلوم ومناهجها تدريسها، أو استخلاص نتائجها. وكذا التأكيد على ضرورة ربط العلم بنظريته[25]. غير أن صنيعها في تكييف النسق الفقهي الإسلامي قسرا مع النموذج التفسيري الارتقائي، يورد عليها مؤاخذات عديدة، يمكن إجمالها في الآتي:

1- فصل النسق الفقهي الإسلامي عن مصدره « الوحي »؛ لكي يتفق مع الفروض الأولية للإبستيمولوجيا التي اعتمدها النموذج التفسيري الارتقائي. مما أدى إلى استبعاد أهم خاصية تميز النسق الفقهي الإسلامي، ومن ثم مساواته بسائر الأنساق ذات الطبيعة البشرية الخالصة. والحقيقة أن هذه المحاولة التي تفصل الفقه وأصوله عن الوحي، تثير لدى الباحثة شيئا من الضحك المر .

2- الجمع بين الإبستمولوجيا الارتقائية والإبستمولوجية التاريخية النقدية في نموذج تفسيري واحد. وهذا غير سليم؛ لما بينهما من فروق دقيقة رغم اندراجهما ضمن العقلانية المعاصرة. فالإبستمولوجية التاريخية النقدية، لا ترى في الإحساس أو الوصف الخالص بداية العلم؛ لأن كل معرفة أساسها تحويل الموضوع من واقع قابل للإحساس

والوصف إلى معرفة. وكل وصف لابد أن يفترض وجود أطر نظرية سابقة تسمح بإمكانه كوصف؛ أي أنه يستلزم نظرية جاهزة تجعله ممكنا [26] .

3- استخدام مفاهيم جاهزة تبلورت مع بياجيه، انطلاقا من علوم بعينها (الرياضيات – الفيزياء). واستنادا إلى ممارسة عملية معينة في حقل البيولوجيا، للتطبيق على النسق الفقهي الإسلامي المختلف طبيعة ومنهجا .

4 – المبالغة في القطع بصحة الإبستمولوجيات المستند إليها، وصلاحيتها للتطبيق على جميع العلوم دون استثناء .

5- مناقضة الباحث لمفهوم التراجع الزمني المعرفي؛ إذ أنكر على من سبقوه حقهم في تناول الموضوع من رؤيتهم الخاصة .

6- مفهوم الاستعارة بين العلوم المستمد من الإبستمولوجيا التاريخية النقدية. هو مبدأ علمي مشروع، عرفه العلماء المسلمون الأوائل. ويتجلى ذلك في حديثهم عن مبادئ العلوم العشرة؛ فقد ذكروا مبدأ الاستمداد الذي يقصد به الاستعارة من العلوم المختلفة، ومبدأ النسبة الذي يتحدث عن وضع العلم بالنسبة للعلوم الأخرى تهيئة للاستعارة منها، بل ولوضع آليات هذه الاستعارة بواسطة الأسئلة الممتدة. كما أشار إلى هذا المفهوم ابن حزم في رسائله، و الزركشي في البحر المحيط، و الشاطبي في الموافقات. لكن الملاحظ أن الباحث ذهب بعيدا في اعتماد مفهوم الاستعارة، ليبرر فكرته عن تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

7- الحكم بأفضلية تقسيم مراحل تطور الفقه الإسلامي - وفق النموذج التفسيري الارتقائي - على سائر التقسيمات. وغير خفي ما في ذلك من تعصب وضيق أفق؛ لأن تاريخ العلم يمكن النظر إليه باعتبارات مختلفة.

8- وجود أفكار مسبقة لدى الباحث، تكمن في انطلاقه من أن النسق الفقهي الإسلامي، قد اعتمد في بنائه على المنطق الأرسطي. الأمر الذي أوقعه في الانتقائية على مستوى النظرية، والتطبيق، وتفسير النتائج. ومن هنا يفهم تحامله على العلماء الذين أكدوا على تميز المنهج الإسلامي، وإشادته بجهود العلماء الذين استفادوا من المنطق الأرسطي كالغزالي وابن حزم .

9- القول بأن فصل الفقه عن أصوله -في مثل هذا النوع من الدراسات- يعد عملا تعسفيا وغير منطقي؛ لارتباط العلم بنظريته. هو رأي وجيه، لكن عملية الدمج التي قام بها الباحث تعسفية أيضا؛ لأنها أدت إلى طمس معالم العلمين على حد سواء .

10- رغم أن الباحث عرض دراسته وفق خطة منهجية سليمة، عرض فيها الإشكالية المراد بحثها، وتناول بالتفصيل مكونات النموذج التفسيري المحتكم إليه، وكيفية تطبيقه على النسق الفقهي. مما يوحي بجدية البحث، والتزامه بقواعد المنهجية العلمية الصارمة. غير أن كل ذلك يتحول إلى مجرد غلاف براق عند متابعة مضمون الدراسة. فقد صيغت الأفكار بأسلوب غريب يحتاج إلى تأمل؛ إذ يشوبه طول الجمل، وكثرة التكرار، والأخطاء اللغوية. إضافة إلى عدم الدقة في استخدام بعض المصطلحات المنطقية، كقياس الشبه،وقياس التمثيل. وكذا مع المصطلحات الشرعية،كإطلاق القاعدة الفقهية على الحكم الشرعي، والعام على المطلق، والمحدد على المقيد، وعد الإجماع من المصادر العقلية، وتحويل العادات والأعراف إلى فقه الجاهلي .

وواضح أن كل ذلك دخل عليه من قبيل إطلاعه على تلك الأفكار باللغة الفرنسية أو الإنجليزية، دون الرجوع إليها في مصادرها الأصلية العربية. مما أحدث كل ذلك الخلط الصعب الذي اكتنف محاولته. ومن أمثلة ذلك اللفظة الفرنسية (General) التي تعني العام، جعلها مرادفة للمطلق دون أن يعلم أن المطلق عند الأصوليين هو:« ما دل على الماهية بلا قيد زائد » [27]. وهذا التعريف يحدد حقيقة كان ينبغي أن تصاحب الكاتب عندما يعبر بتلك اللفظة. في حين أن العام عند الأصوليين هو:« اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد » [28]. والفرق واضح بين العام والمطلق، وإنما هي جناية الترجمة على الأفكار .

و شبيه بذلك ترجمة قياس الشبه عن اللغة الإنجليزية (Analogy) في حين أن القياس له تعريف وحقيقة عند الأصوليين، وله تعريف آخر وحقيقة عند المناطقة. فعند الأصوليين هو:« إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت » [29]. وعليه، فقياس الشبه عندهم مختلف عن قياس العلة. ويعنون بقياس الشبه عدة معان[30]، ليس منها ما قصده الباحث. أما عند المناطقة فالقياس إما أن يكون إقترانيا أو ملازمة. وقضية الشبه لديهم هي بعينها القياس الأصولي. وبذلك وصلنا إلى اضطراب في المصطلح الذي يعد خللا منهجيا، يخرج البحث برمته من الاعتبار .

والحاصل أن هذه المحاولة أخفقت في إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي؛ نتيجة الأفكار المسبقة التي انطلق منها الباحث، ثم عجزه عن استثمار الإبستمولوجيات التي اختارها لبناء نموذجه التفسيري، بطريقة تتناسب مع النسق الفقهي الإسلامي. ولعل أوضح مظاهر هذا الإخفاق، أن يتحول تفسير نشأة النسق الفقهي وتأسيسه، إلى محاولة

لإثبات القدرة التفسيرية للنموذج الارتقائي الذي صممه الباحث – على حد زعمه – من خلال أمثلة لم يوفق في انتقائها لتحقيق غايته .

وبالتأمل في هذه الدعوة التجديدية، ظهر ما يأتي:

أ- وجود دعوة ضمنية إلى الوصول بالنسق الفقهي الإسلامي إلى المرحلة الأكسيوماتيكية (القطع واليقين). وقد غفل الباحث أن جزءا مهما من ذلك النسق يسمى بـ:« القطع » ويسمى بـ:« الإجماع » وصل إلى مرحلة الأكسيوماتيكية، وأن الفقه من باب الظنون. وعلى ذلك فلا يمكن أن يصل إلى هذه المرحلة، وتكون دعواه ضربا من الخيال. كما أنه – وقد أدخل الأصول في النسق الفقهي – غاب عنه أن أصول الفقه وصلت قواعده إلى مرحلة اليقين، حتى كان الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، أن الأولى ظنية، والثانية قطعية [31] .

ب- الدعوة لإعادة بناء المنهج الفقهي أمر يمكن التفكير فيه، لكن بتصور يقوم على أساس أن معنى المنهج الفقهي هو رؤية كلية تنبثق منها إجراءات في معرفة مصادر الفقه، وكيفية الاستنباط، وشروط الباحث. فهل يمكن تغيير الرؤية التي تولد منها الفقه؛ من حيث كونه أحكاما تتمثل في خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع ؟ وهل يمكن فصل الفقه عن الوحي حتى يصير نوعا من أنواع الاتفاق القانوني بين المسلمين ؟ وهل يمكن التعامل مع فقه نسبي ينكر المطلق المفارق ؟

إن الإجابة عن ذلك كله تتعلق – في الحقيقة – بقضايا الإيمان. ولا يمكن لمسلم أصلا يحافظ على عقيدته، ولا يكون الإسلام بالنسبة إليه مجرد نسبة أو علاقة سياسية فقط، إلا أن ينكر ذلك ويأباه. ومادامت مصادر الشريعة قد استقرت، ومنع النسخ بالعقل وبالإجماع وبالقياس، وانتهى الوحي شرعا. فلا يمكن المساس بتلك المصادر. ويبقى كيفية الاستنباط،

وهل يمكن استعمال الأدوات الحديثة في فهم اللغات؛ لفهم المجتهد للمصادر الشرعية؟ لعل هذا يكون الجزء الوحيد القابل للبحث عند المسلمين.

الهوامش:

(1) حسن عبد الحميد عبد الرحمن، « **المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي: المنهج في النسق الفقهي الإسلامي** »، حوليات كلية الآداب، العدد 8 (جامعة الكويت: 1407هـ/1986م): ص 15 .

(2) المرجع السابق، ص 22 .

(3) المرجع السابق، ص 23 .

(4) المرجع السابق، ص 25- 28 .

(5) المرجع السابق، ص 20 .

(6) المرجع السابق، ص 16 .

(7) المرجع السابق، ص 17 .

(8) المرجع السابق، ص 18 .

(9) المرجع السابق، ص 19 .

(10) المرجع السابق، ص 32 .

(11) المرجع السابق، ص 34- 38 .

(12) المرجع السابق، ص 40 .

(13) المرجع السابق، ص 45-49 .

(14) المرجع السابق، ص 59 .

(15) المرجع السابق، ص 34 .

(16) المرجع السابق، ص 60 .

(17) المرجع السابق ، ص 61 .

(18) المرجع السابق، ص 62 .

(19) المرجع السابق، ص 63 .

(20) المرجع السابق، ص 65 .

(21) المرجع السابق، ص 66 .

(22) المرجع السابق، ص 68 .

(23) المرجع السابق، ص 70 .

(24) المرجع السابق، ص 73 .

(25) انظر: جمال الدين عطية، « **نقد المراحل الارتقائية للنسق الفقهي الإسلامي** »، المسلم المعاصر، عدد 53 (سبتمبر 1988م): ص 135-138.

(26) انظر: سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص 200-202 .

(27) انظر: إرشاد الفحول، ص 278 .

(28) المرجع نفسه، ص 197 .

(29) انظر: نهاية السول ، جـ 2 ، ص 791 .

(30) انظر: البحر المحيط ، جـ 5 ، ص 40 – 45 ؛ شرح الكوكب المنير، جـ 4 ، ص 187 -191 .

(31) انظر: علي أحمد الندوي، **القواعد الفقهية**، ط1 (دمشق: دار القلم، 1406هـ/1986م)، ص 59؛ عبد العزيز محمد عزام، **المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية**، ط1 (القاهرة: دار البيان للنشر والتوزيع، 1421هـ/2001م)، ص 10 .