نحو فقه جديد*

بدران بن الحسن**

مسألة تجديد الفقه وأصوله، من المسائل التي بدأت تأخذ حيزاً كبيراً من الاهتمام من قبل المفكرين والعلماء والباحثين المسلمين، ورغم أن القول بتجديد الأصول أو الفقه قد سبق الحديث عنه عند الغزالي في "شفاء الغليل" بإشارات تدل على أن طرفاً من قضايا هذا العلم يحتاج إلى تحرير القول فيه، والشاطبي في اعتباره لبعض ما عُدَّ من أصول الفقه عارية كمباحث التحسين والتقبيح، وكل ما لا ينبني عليه فقه من الكلاميات.

ثم حديثاً نجد ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" يعتبر أن معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها بين النُّظَّار.

إلا أن أشهر من دعا إلى هذا الأمر حديثاً الدكتور حسن الترابي في كتابيه "تجديد الفكر الإسلامي" و"تجديد أصول الفقه الإسلامي"، وتلته بعد ذلك دعوات إلى ضرورة تجديد الفقه وأصوله، لأن علم الأصول لم يعد بصورته الموروثة مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، وبطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي، وغدا الأمر نظراً مجرداً موغلاً في التشعيب والتعقيد بغير طائل، كما يقول الدكتور الترابي (محمد الدسوقي. "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **إسلامية المعرفة**، ٥، ١٩٩٦م).

---

* جمال البنّا، **نحو فقه جديد** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

** طالب ماجستير، كلية علوم الوحي والتراث، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ورغم كثرة الدعوات إلى التجديد فإننا إلى الآن لم نر إلا الشاطبي ـ رحمه الله ـ من وضع منهجاً للاجتهاد يقوم على اعتبار مقاصد الشريعة، ويستبعد المباحث الكلامية التي لا تنتج فقهاً عملياً، أما بقية الدعوات فإنها رغم وجاهة حجج بعضها في التدليل على ضرورة الاجتهاد فإنها لم تقدم منهجاً للبحث والاجتهاد ينتج فقهاً جديداً، ويوصف بأن فيه تجديداً.

ولعل كتاب الأستاذ جمال البنا **نحو فقه جديد** يدخل ضمن جهود المفكرين المسلمين في سبيل تحقيق نهضة الفقه ليقود الحياة كما كان على أيام الأئمة المجتهدين، يوجه الفرد المسلم، ويحكم المجتمع، ويحل إشكاليات الواقع المعقد، ويربط المسلم بأحكام الله. من هذه الزاوية يطرح الكاتب عمله لتحقيق فقه جديد، وليس تجديداً للفقه أو تطويراً له، أو اجتهاداً فيه، بل كما يؤكد يريد "فقهاً جديداً" بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني.

الكتاب جزء من جزأين، إذ يأمل الكاتب أن يصدر الجزء الثاني ليكمل الأطروحة التي جاءت في هذا الكتاب الأول حول إنتاج فقه جديد.

ينقسم هذا الجزء الأوّل إلى بابين رئيسيين، كل باب ينقسم إلى فصول. تصب جميعاً في معنى الفقه الجديد الذي يريده الكاتب، ويتلخص الأمر في أن هذا الفقه الجديد له منطلقات ومفاهيم يجب أن تحرر، فلا بد من اعتبار براءة الإنسان الأصلية ومراعاتها، وتوضيح وتحديد دائرة الحلال والحرام بدقة، والتمييز بين العقيدة والشريعة، وتأمل الأسباب في تضخم فقه العبادات، ثم تحرير الكلام في الاجتهاد.

وبهذا المعنى لا بد من فهم الخطاب القرآني، وذلك يأتي من فهم الخطاب القرآني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه النموذج في الفهم، وعدم الاهتمام بالتفاسير التقليدية التي صارت حاجزاً يحول دون فهم الخطاب القرآني، ولا بأعمال المستشرقين التي تأثر بها بعض المسلمين فوقعوا في اجتهادات تخالف ما جاء من أجله القرآن، ولهذا لا بد من وضع قواعد لفهم الخطاب القرآني كما يجب أن يكون.

وذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم أقاموا منهجهم على ثلاثة مستويات؛ القرآن، ثم السنة، ثم الاجتهاد، ومع تطور الحياة وتعقدها وظهور مسائل جديدة، وفساد السليقة، وضع الأئمة المجتهدون "أصول الفقه" مبادئ وقواعد للاجتهاد.

إلا أن مرور ألف عام على وضع هذه القواعد، يدفعنا إلى البحث عن قواعد جديدة، ولا نبقى أسرى منهج وضعه أئمة المذاهب، كأنه قرآن منزل، ربما كان ملائماً لزمانه، لكن التقيد به يعتبر أكبر أسباب تخلف المجتمعات الإسلامية، ومن أكبر أسباب ما اتسمت به الشخصية المسلمة من قصور ـ حسب تعبير الكاتب ـ.

هذا هو محور الكتاب والفكرة المركزية التي يدور عليها، ويعمل على تحرير القول فيها، ويسعى الأستاذ جمال البنا لبيان أهمية إنتاج فقه جديد يحل مشاكل المسلم المعاصر، ويستمد من القرآن ولا تحجزه التفاسير التقليدية، ولا تشويهات المستشرقين، ولا ما جَمَدَ عليه الفقهاء.

في **الباب الأول** سعى المؤلف إلى تحديد المفاهيم التي يقوم عليها الفقه الجديد الذي يدعو إليه، هذا الباب بعنوان "المنطلقات والمفاهيم" ويضم أربعة فصول:

الفصل الأول: عنوانه "**البراءة الأصلية ودائرة الحلال والحرام**"، واعتبر فيه أن "البراءة الأصلية" من أثمن تعبيرات الفكر الإسلامي، وهي تعبر عن فهم الإسلام للطبيعة البشرية، وطبقا لها فإن الإنسان بريء، وقد ينزلق إلى الخطأ إذا تهيأت له دواعيه، وقد بسط القرآن والسنة الأمر بسطاً واضحاً، مما يستدعي القول: بأن الأصل في الأشياء الإباحة، لهذا كانت المحرمات محدودة في النصوص.

ويرى الكاتب أن الفقهاء لم يقدروا البراءة الأصلية حق قدرها لما أخروها عن بقية الأدلة في الاستنباط، وكذلك فإن الفقهاء سوّوا بين تحريمهم والتحريم المنزل بالوحي، وما فعلوا ذلك إلا بحكم المهنة؟! وزهو الحرفة؟! وخوفاً من تضييق دور الفقيه المشرع؟! (بالمعنى القانوني) وتوسعهم في سد الذريعة الذي هو بدوره راجع إلى حكم المهنة؟! وانتقد الشافعي والشاطبي في اعتبارهما "أن ما من فعل من ابن آدم إلا ولله فيه حكم" وأن الشريعة جاءت لإخراج المكلف عن داعية هواه، ليكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً" معتبراً هذا من شنشنة الفقهاء؟! التي تبين قصورهم في فهم البراءة الأصلية.

الفصل الثاني: الذي عنوانه "**التمييز بين العقيدة والشريعة والفقه**"، فقد بحث فيه ثلاث قضايا: مجال كل من العقيدة والشريعة والفقه، وتعقيدات علم الكلام، ومسألة الإمامة والخلافة.

فأما مجال العقيدة والشريعة والفقه فقد حاول إعطاء محددات جديدة لها، من خلال تحديد مجال العقيدة بمسائل الإيمان والعبادات وتسمية ذلك فقه العقيدة، وتحديد مجال الشريعة بالمجالات الدنيوية التي تنظم قضايا الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون... ويطلق عليها اسم فقه الشريعة بعد أن تلحق بها الإمامة.

أما تعقيدات علم الكلام، وما اعتمد عليه من منطق أرسطي حوَّل العقيدة إلى جدل نظري فلا بد أن يعاد فيها النظر، لربط العقيدة بالعمل، وإبعادها عن الجدل الفلسفي والمناظرات المنطقية.

وأما قضية الإمامة فقد ذهب الكاتب إلى أن من جرائم الفقهاء إدخالهم الإمامة في باب العقائد ـ الكلام والتوحيد ـ دون مبرر موضوعي وجيه؟! بينما مجالها الطبيعي هو الشريعة، زد على ذلك أن الفقه المتعلق بها وبالشؤون العامة بقي ضامراً و لم يتوسع بسبب تسلط الحكام ـ حسب رأي الكاتب ـ وعدم اعتبارها من مباحث الشريعة.

الفصل الثالث: تناول فيه **النشأة التاريخية لظهور فقه العبادات وتضخمه**، فقد أرجعها إلى عدة أسباب، أهمها: هيمنة الأمراء واستبدادهم وتسلطهم وانفرادهم بالحكم وتحويله إلى ملك عضوض على يد معاوية (رضي الله عنه)، وبالتالي توجه العلماء إلى حفظ الدين بحفظ أصل العبادات.

ورغم أن الفقهاء حاولوا الثورة على الحكام إلا أنهم استسلموا للأمر الواقع وحافظوا على القسط المتبقي خوف الفتنة وذهاب بيضة الإسلام، وكذا لعدم فهم الفقهاء لمدلول كلمة (عبادة) وقصرها على الصلاة والزكاة...، إضافة إلى الأمية المنتشرة في وسط الأمة.

في الفصل الرابع: وعنوانه "**الاجتهاد: هذا المعلوم المجهول**" ينطلق الكاتب في حديثه عن الاجتهاد من أنه لا بد من إيجاد صورة من التنظيم والتنهيج يقوم عليها الاجتهاد، هذ ما لم يتيسر للأوائل.

والاجتهاد الجديد يختلف في نطاقه عن الاجتهاد قديماً، ذلك أن المجتمع الحديث وصل إلى درجة بالغة من التعقيد، تحول دون تحقق الاجتهاد بصورته القديمة، فلا بد من مجامع للاجتهاد تضم كل المختصين في كل علم. كما يرفض الكاتب التعريف

التقليدي للاجتهاد؛ من أنه بذل الوسع في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، ويعتبر أن أدلة (الاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة....الخ) مذمومة بأحكام مسبقة تجعل الشريعة حاكمة على هذه الأدلة، وفي نفس الوقت هذه الأدلة منتجة للأحكام الشرعية. كما ناقش مقولة "لا اجتهاد مع النص" واعتبر أن الاجتهاد الأعظم إنما يكون في النص، في فهم النص: روحه ومعناه وسنده ومبناه وطريقة إعماله، ورأى أن أسباب النزول أغلبها أحاديث منحولة، وأن العلم بالعربية من اشتراطات الفقهاء، كما أن النسخ جرأة على القرآن لا تدانيها جرأة.

أما الباب الثاني: فهو حول فهم الخطاب القرآني، وقد قسمه إلى فصول ثلاثة: فهم الخطاب القرآني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، وفهم الخطاب القرآني بعد المرحلة النبوية حتى الوقت الحاضر، وفهم الخطاب القرآني كما يجب أن يكون.

ففي الفصل الخامس: وهو أول فصول الباب الثاني، فإنه اعتبر فيه أن فهم الخطاب القرآني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم كانت تكفي فيه التلاوة المجردة لتحقيق هداية القرآن، و لم يكن هناك تفسير أو تأويل.

وفي الفصل السادس: يرى الكاتب أنه بعد الفترة النبوية انشغل السلف ومن جاء بعدهم بالتفسير الذي غلبت عليه الإسرائيليات، واعتمد على أسباب النزول وهي أحاديث منحولة، كما انشغلوا عن هداية القرآن بالإعجاز بأنواعه.

وفي العصر الحديث انجر الباحثون وراء أطروحات المستشرقين، وتجلى ذلك في أعمال أركون، وشحرور ونصر أبو زيد، رغم أنهم حاولوا التخلص من الطرح الاستشراقي.

وفي الفصل السابع، وفي سياق تحديده لمنهجية فهم الخطاب القرآني، فإن الكاتب يرى أنها ينبغي أن تقوم على مراعاة الجانب الفنّي، والنظم الموسيقي للقرآن، والتصوير الفني في آياته، وكذا اعتبار المعالجة النفسية الوجدانية، وإعمال العقل والقيم السامية.

في الخاتمة: يبين الكاتب الخيط الذهبي ـ كما قال ـ الذي يربط أشتات الكتاب، ويلخص ما تناوله في أن القرآن وحده يملك القوة على أن يحدث التغيير النفسي الذي يهيئ الإنسان لأن يخلق خلقاً إيمانياً جديداً، لأنه كلام الله، ولا تعدو التفاسير أن

تكون أفهاماً للقرآن مرتبطة بظروف من أنتجوها، وجمود المسلمين على هذا التفاسير حطَّ منهم وجعلهم متخلفين بما حجبوا أنفسهم عن القرآن بالذي هو أدنى منه، ومن باب أولى فإن ما وضعه المستشرقون يوضع في الركام المتعالي لسقط المتاع التاريخي.

ومن هنا فلا يمكن لأي منهج أن ينفرد بتفسير القرآن، فلا بد من الإقبال على القرآن بذهنية المتعلم لا أن نقتات عليه، ونفهم أن القرآن استهدف أن يخلق الإنسان خلقاً إيمانياً جديداً.

في ختام عرضنا لهذا الكتاب، نودُّ أن نقف عند بعض الأفكار التي طرحها، مما يدعو إلى نقاشها وتسجيل بعض الملاحظات عليها:

الملاحظة الأولى: عند حديث الكاتب عن البراءة الأصلية يدخل في مغالطة إذ يرى أنه قدم اكتشافاً كبيراً عند اعتباره للبراءة الأصلية مبدأ عاماً، وهو ما لم يوله العلماء عناية، و لم ينتبهوا له ـ حسب رأيه ـ لكن الذي عنده اطلاع على علم الأصول يجد أن هذا المبدأ يكاد يكون ثابتاً عند جميع الفقهاء فضلاً عن المجتهدين منهم، ولا نجد أحداً من الفقهاء تجاوز هذه القاعدة، ومعروف ما تفرع عنها من قواعد، مثل: الأصل براءة الذمة، وقاعدة الاستصحاب، واستصحاب الأصل، بل من أدلة الاستنباط لدى الأصوليين نجد الاستصحاب والبراءة الأصلية.

وعدم تفهم البراءة الأصلية وموقعها من الاجتهاد وإصدار الأحكام جعل الكاتب يخلط بين مستويات توظيف هذا المبدأ، باعتباره مصدراً من مصادر الأحكام، أو باعتباره دليلاً من أدلة استنباط الأحكام، أو مبدأ عاماً يوجه الفقيه المجتهد في تعامله مع المكلفين، وأن الأصل فيهم البراءة حتى يثبت حكم عليهم، ومن هنا تأتي براءة الذمة ما لم يثبت خلاف ذلك، وهذه كلها مستويات متباينة، الخلط بينها يوقع في التحكم.

هذا هو المبدأ الذي يحكم الفقه والفقهاء ـ إلا من شذّ ـ في الأصل، وهو معاملة الإنسان على أصل براءته، وهو مستوى يختلف عن مستوى اعتبار "البراءة الأصلية" أحد الأدلة المنتجة للأحكام، كتلك التي يقوم عليها الاستنباط في المنهج الأصولي.

فالمستويان اللذان نضع فيهما البراءة الأصلية بوصفهما مبدأ عاماً، أو دليلاً يحدد طريقة إعماله، متباينان، وعدم الفصل بينهما جعل الكاتب يتهم الفقهاء ـ وخاصة

الشافعي والشاطبي ـ بالقصور في فهم البراءة الأصلية، وتحكم حكم المهنة والزهو بالحرفة، وخوف تقلص دورهم في المجتمع فدفعهم إلى إعمال سد الذرائع.

هذا الحكم بما فيه من تعميم فاقد للحجة، فهو يبين الخلط الذي وقع فيه الكاتب الفاضل، فقول الشافعي: "كل فعل لابن آدم فيه حكم يتعين معرفته والوصول إليه" وقول الشاطبي: "القصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً" ليس من قبيل الشنشنة، ذلك أن شريعة الله تستغرق حياة الإنسان كلها، وإلا فإن ما ذهب إليه الأستاذ البنا يفهم منه أن يترك الإنسان هكذا على هواه، والشريعة لا تحيط بكل ما يتعلق به ولا تنظمه إن فعلاً وإن تركاً، وإلا صار يتصرف بهواه، وهذا ما لا يقول به الكاتب نفسه ولا يدعيه، فإن مما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يؤمن أحدنا حتى يكون هواه تبع لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم.

كما أن اتهام الفقهاء وإرجاع قصورهم في فهم البراءة الأصلية ــ إن كان هناك قصور ـ إلى حكم المهنة والزهو بالحرفة وخوف تقلص دورهم في المجتمع، فإن ذلك من قبيل محاكمة النوايا ولا تسنده حجة، ولا يقبل التعميم إن صدق.

وكان على الكاتب أن يكون أكثر علمية في رده على الشافعي والشاطبي، ويقدم حججاً تنسف أسس أقوالهما بطريقة علمية تسوغ ما يطرحه، دون اللجوء إلى اللمز والغمز البعيد عن روح المجدد والمجتهد، وأن يفعل ما فعله الشافعي في إبطال الاستحسان، أو الشاطبي في إبعاد المسائل الكلامية من أصول الفقه.

وحتى سد الذريعة الذي توسع فيه بعض الفقهاء إلى حد المبالغة، فإنه أرجعه إلى الأسباب نفسها: من حكم المهنة، وخوف تقلص الدور الاجتماعي للفقيه، وقد وقع الكاتب نفسه في التحكم عند ما طبق قاعدة سد الذرائع في أمور واستثناها في أمور أخرى، دون إيراد دليل يسند ما ذهب إليه، أو تبرير، أو قاعدة يبين على أساسها لِمَ اختار ولِمَ ترك.

الملاحظة الثانية: اقترح الكاتب إعادة التحديد لمجالات العقيدة والشريعة والفقه من جديد، وذلك بأن تختص العقيدة بالإيمان والعبادات، وتختص الشريعة بمسائل الحياة

الدنيوية وعلائقها المختلفة، وهذا الاقتراح فيه كثير من الوعي لأثر العقيدة في تفعيل النفس لإعمال الشريعة، غير أن اعتبار إخراج العلماء لمبحث الإيمان من كتب الفقه جريمة فيه من الشدة الكثير، صحيح أن ما قام به المجتهدون ليس نصاً منزلاً، وإنما كان اجتهادات قد تُنقض باجتهادات أقوى منها، غير أن هذا يقتضي وعياً واستيعاباً لأعمال المجتهدين القدامى حتى يمكن تجاوزها، لكن محاجَّة الفقهاء في إخراجهم "الإيمان بالله" مثلاً من كتب الفقه وقصره على علم العقيدة، دون معرفة مجال الفقه بوصفه علماً يتعلق بالأحكام الشرعية العملية، فيه عدم دقة في فهم أصول الدين وفروعه، تلك التي على أساسها نشأ علم العقيدة (علم أصول الدين) وعلم الفقه (العلم بالأحكام الشرعية العملية).

واعتبر الكاتب إدخال الإمامة في مباحث الكلام جريمة أخرى تضاف إلى الفقهاء، وهو حكم غير قابل للتعميم وقع فيه الكاتب، ذلك أن الفقهاء بحثوا الإمامة والخلافة على مستويين: المستوى النظري، والمستوى العملي. ففي المستوى النظري تناولها الفقهاء في أصلها، وهل هي مبحث عقدي أم فقهي فرعي، وهل هي من أصول الدين أم من فروعه؟ وهل هي ضرورة دينية أم من مقتضيات العمران حسب قول ابن خلدون؟

وهذه المسألة لا بد من تحريرها في أصولها لا في فروعها. وقد ذهب بعضهم بعد التحري إلى أنها مسألة عملية تتعلق بالشريعة، وذهب آخرون إلى اعتبارها من العقائد كما هو الحال عند الشيعة. أما مستواها الثاني، فهو المستوى العملي (الفقهي)، إذ ناقش الفقهاء مسائل الخلافة، وشروط الخليفة، ومسائل الحكم، وأنواع الخلافة، والشورى، وكل المسائل المتعلقة بالإمامة في كتب الفقه والسياسة الشرعية، ولست أدري كيف غاب هذا عن الكاتب!

الملاحظة الثالثة: فيما يتعلق بتطور وتضخم فقه العبادات وتضخمه على حساب الفقه العام المتعلق بشؤون الاجتماع والعمران، الذي بقي ضامراً ضموراً ملفتاً للانتباه. وقد أشار الكاتب إلى أمرين مهمين كانا السبب فيما حدث؛ ذلك هو تحول الخلافة إلى ملك عضوض بمصادرة الحكام على الفقهاء ميدان المجتمع وانفرادهم به، رغم

محاولات العلماء القيام بعدة حركات تستعيد المبادرة، إلا أنهم حفاظاً على الوحدة، اكتفوا بحفظ الدين في أصوله وشعائره، ومنهم من اتجه به الأمر إلى فقه التبرير للحكام، فأسقط الشورى من مباحث الحكم، ومنهم من أصل لولاية العهد، وولاية المتغلب.

ورغم وجود بعض المبررات الموضوعية لما حدث، إلا أن قصر مفهوم العبادة على الشعائر ـ رغم أهميتها ـ فيه إهمال لرسالة الإسلام في توجيه الحياة، ذلك أن قيم الحرية والعدالة والسماحة، والعلم، والعمل، والقوة التي جاء الإسلام ليؤسس حياة الناس عليها ينبغي أن يكون لها فقهها.

وكذلك فإن تضخم مباحث الوضوء والتيمم، ومكروهات الصلاة، ومباحثها، ومندوباتها، ومستحباتها، ونواقضها، وشروطها؛ صحة ووجوباً، والاختلافات التي حفلت بها كتب الفقه حول الصلاة، يجعلها في نظر عامة المسلمين عبئاً ثقيلاً ينافي بساطة الصلاة، ويعارض مبدأ رفع الحرج الذي نص عليه القرآن والسنة، فيتيه المسلمُ بين التفريعات التي تصرفه عن المقاصد، وتذهب بالنية، هذه التفريعات تعتبر صناعة فقهية، وما هي بسنة مأثورة.

الملاحظة الرّابعة: أشار الكاتب إلى ضرورة إيجاد صورة من التنظيم والتنهيج يقوم عليها الاجتهاد، وسماها المجامع التي تجمع كل ذي اختصاص حتى يكون الاجتهاد أكثر صواباً وصحة، فالاجتهاد بصورته القديمة لم يعد ممكناً لتعقد الحياة والعلاقات، وسرعة حركة المجتمع الحديث.

غير أنه يذهب إلى اعتبار أدلة الفقهاء (القياس، الإجماع، المصالح المرسلة، العرف، الاستصحاب...) مقيدة بأحكام مسبقة، ذلك أنّهم يجعلونها كاشفة للحكم وليست منشئة، كما أن المشترط في المصالح ألاّ تخالف أصول الشرع، فكيف تكون المصلحة من مقاصد الشريعة، وفي الوقت نفسه تحدد الشريعة نفسها المصلحة؟

ولعل الكاتب أوقعته غربته عن مصطلحات الفقه في هذا التساؤل، ولو تأملنا تأملاً حقيقياً وذهبنا إلى عمق مسألة الاجتهاد، نجد أن لكل مسألة حكماً يحكمها، ومنشئه هو الله سبحانه وتعالى كما هو مقرر في المباحث الكلامية، وعمل المجتهد هو الكشف

عن حكم الله في المسألة، وبكشفه يتعين العمل به، ثم إن المقاصد كما بحثها الشاطبي مثلاً، منهج وضابط كلي يحكم المجتهد في تعامله مع النص والواقعة والمكلف.

كما أن مقولة "لا اجتهاد مع النص" تلك التي يعترض عليها الكاتب، والتي أثارت تساؤلات عدة، فهي فعلاً مما ينبغي التوقف عنده، ومعرفة ما يعني بها الفقهاء والأصوليون، ذلك أن لها معنيين: فإذا كان معنى "النص" في مقابل المفسر. والظاهر، والمحكم، فإن النص في هذه الحالة معناه: ما دل بنفس لفظه وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي... وهو يقبل التأويل كما ذكر ذلك السرخسي وغيره (أصول السرخسي ١/١٦٤/١٦٥).

وإذا كان معناه، الآية من القرآن ، أو الحديث فيقال: نصوص القرآن والسنة، فيشمل لفظ "النص" بهذا المعنى: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، بمعانيها الاصطلاحية (زيدان، الوجيز في أصول الفقه ٣٤٠).

فإذا تأملنا، تعريف النص بمعنييه فإنه يقبل الاجتهاد، إلا المحكم منه.

ومن هذا الباب فليس لمقولة "لا اجتهاد مع النص" معنى، فالاجتهاد يكون في النص وفي غير النص، وفق منهج الاجتهاد المعمول به، غير أن هذا القول لا يحتمل معنى التحكم في النص والتعالي عليه، بقدر ما يكون فهماً للنص واجتهاداً في تفهمه، والاستنباط منه، وتطبيقه وفق مدركه الشرعي، دون تحميله ما لا يحتمل.

الملاحظة الخامسة: تتعلق بأسباب النزول التي اعتبرها الكاتب اجتهادات متعارضة معتمدة على أحاديث منحولة، وتتعلق بالنسخ الذي اعتبره أكبر جريمة تسلط على الآيات فتجند لها.

المسألتان شائكتان جداً، غير أنهما لم تحظيا بعناية الكاتب، وهما مما ينبغي أن يفرد لهما بحث مستقل، ذلك أن هناك إفراطاً وتفريطاً في المسألتين، فأسباب النزول هناك من ينفيها تماماً، لكن نصوص القرآن تؤيدها مثل قصة المجادلة، وهناك من يجعل لكل آية سبباً، وكأن القرآن جاء كله بأسباب. أما النسخ فإن هناك من يتطرف وينسخ آيات كثيرة، مثل قول البعض بنسخ "آية السيف" لكل الآيات المتعلقة بالقتال والعلاقات مع غير المسلمين، وهناك من يتطرف فينفي النسخ أصلاً، وبناء على هذا قد

يتبادر إلى الذهن أن توجهنا بالصلاة إلى الكعبة خطأ، وكان ينبغي أن نصلي متجهين إلى بيت المقدس كما كان في بداية الدعوة قبل تغيير القبلة؟!

الملاحظة السادسة: في نقد الكاتب لشحرور وأركون ونصر أبو زيد، يعتبرهم "رمز المثقف المسلم الذي يبدأ من منطلق إيمانه بالله وكتابه ورسوله ولكنه يعمل لكي يستخرج منه ما يوحي به العقل السليم والفكر المستقيم"؟ في حين يعتبر كلام الشافعي والشاطبي حول استيعاب الشريعة لأعمال المكلف، وتوجه الشريعة لإخراج المكلف عن داعية هواه وتحرير عبوديته لله، يعتبر هذا من قبيل شنشنة الفقهاء، وتحكم المهنة، وزهو الحرفة؟!

وهذا قول يزري بصاحبه، ولو فرضنا أنه فعلاً شنشنة، وحكم المهنة، فإن خلاف الكاتب مع الفقهاء ليس كخلافه مع شحرور وأركون وأبوزيد. فالخلاف مع الشافعي والفقهاء في قضايا فهم القرآن والاجتهاد خلاف **منهجي فقط** في كيفية الاجتهاد، ونطاقه، وترتيب الأدلة، وأنواع الأدلة المعتبرة، وغير المعتبرة، والثابت والمتغير، وكيفية التعامل مع القرآن والسنة من ناحية الدلالة. أما الاختلاف مع شحرور أو أركون أو أبو زيد فإنه اختلاف في **أصل الرؤية**، أي اختلاف وجودي ومعرفي، واختلاف منهجي أيضاً، فأركون حينما يعتبر القرآن أسطورة، أو ذا بنية أسطورية متعالية، فهذا أصلاً إنكار لأصل القرآن والنبوة، وهو بعمله هذا يعتقد أنه يعرض وجهة نظر إسلامية يتقبلها الفكر الغربي، وهذه مغالطة من وجهين: **الأول**: طعنه في النبوة وفي صحة القرآن وأصله، باعتباره أسطورة. **والثاني**: إرضاء الفكر الغربي بالتطاول على الأصول القطعية، وهذا انهزام أمام الفكر الغربي يمسخ الذات ويزيل عنها كل أصالة، والتجديد بهذه الصورة تبديد، والموضوعية بهذا المفهوم مسخ وليست شيئاً آخر. والكلام نفسه يقال عن أبي زيد، الذي يرى أن "القرآن من لحظة نزوله، أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي، تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار فهما إنسانياً" وهذا يستلزم أنه "معطى ثقافي" وفهم بشري، وتشريعه مرتبط بالظروف، والواقع مهيمن على النص، وهو الذي يحدد منهجه ولغته وثقافته، وبالتالي فإن تغير الواقع يغير النص ولغته وثقافته، فالنص يخضع لكل ما تخضع له النصوص اللغوية من تفاعل ومؤثرات، وبما أنه صار ثقافة بشرية

فيمكن تطبيق مناهج البحث المطبقة في الثقافة الإنسانية نفسها. هذا الكلام الذي ينطلق من رؤية تسوي بين المقدس والبشري، أو تنفي الغيب وتعتبره أسطورة، أو تعمل على تأويل النص بما لا يوافق معهود اللغة وأصول الإسلام القطعية، لا يمكن علمياً أن يسوي بينه وبين عمل الفقهاء والأصوليين مهما بلغ عملهم من الضعف والاضطراب، إذ الخلط في مستويات النقد، يوقع في التعميم غير العلمي، أو التجني غير المبرر، والكلام نفسه ينسحب على ما قام به الكاتب من تسوية بين أعمال المفسرين وأعمال المستشرقين.

ذلك أن التجديد بما يتضمنه من موقف من التراث ومن الآخر المعاصر، لا ينبغي أن يتحول إلى جلد للذات ولا إلى تقديس لها، كما لا ينبغي أن يصل حد الانسحاق والحلول غير الواعية في أطروحات الآخر، وإهمال المنطلق والخلفية الفكرية والمعرفية التي انطلق منها خطاب هؤلاء وتأسَّس، وهذا مما لا يقبل ممن يدعو للتجديد بدل التقليد، والتقليد كما يتجه نحو التراث قد يتجه نحو المعاصر.

في ختام مراجعتنا لهذا الكتاب، نود أن نشير إلى أن الكتاب في عمومه يحمل الكثير من النقاط الإيجابية، إلا أنه اعتمد إثارة الإشكاليات أكثر مما عني بطرح منهج جديد للاجتهاد وإيجاد الفقه الجديد. ورغم أن عناصر البابين تبدو متناسقة إلا أن المتفحص لما تحتويه يجدها ملأى بالإشكاليات، وكان بودنا أن لو اكتفى الباحث بإشكالية محددة وبحثها بحثاً يجليها، بدل هذا الكم الهائل من الأفكار في صورة إثارة عابرة.

فالتأسيس لفقه جديد يحتاج إلى بناء منهجي، يتضمن القواعد التي يستند إليها المنهج، والمراحل والخطوات التي يسلكها المجتهد، والحدود التي تضبطه، أما النقد باعتباره خطوة لازمة تسبق بناء المنهج الجديد، فإنه يقوم على نقد المنهج السابق في مقولاته ونتائجه، سبب توقفه عن إيجاد المعرفة الفقهية المطلوبة، بدل إثارة الإشكاليات، والاكتفاء باتهام الفقهاء القدامى بالشنشنة وتحكم المهنة وزهو الحرفة، في غربة كلية عن مجالهم الثقافي، ومصطلحاتهم العلمية والفنية وحدودها المنهجية الدلالية.

كما أنه مما تنبغي الإشارة إليه أن مقولة التجديد صارت ممجوجة إذا لم يصحبها إنتاج جديد وفق المنهج الجديد الذي يُدعى إليه، فالأمة منذ قرون وهي تلوك كلمة التجديد و لم يتجدد فيها إلا الكلام عن التجديد، بينما هناك أمم انطلقت معنا شعارها

الحفاظة على التراث، لكنها جددت كل شيء لا بد من تجديده، و لم تدخل في غيبوبة جَلْدِ الذات.

وأحسب أن الكتاب مما ينبغي أن يقرأ ويناقش ويثر، بوصفه جهداً علمياً، ورؤية قدمها الكاتب، جزاه الله خيراً، ضمنه جملة من الأفكار، حدد فيها مفاهيمه ومنطلقاته لفهم الخطاب القرآني كما يجب أن يكون، وبناء صرح فقهي جديد يقود الحياة.