

جدل الخطاب والواقع

قراءة تفكيكية في أطروحة التفسير المادي للخطاب الشرعي الإسلامي

عزوز الشوالي*

خطاب الوحي والواقع

من المسلم به أن تأثير الواقع على فهم الخطاب الديني وتأويله هو حقيقة موجودة لا ينكرها أحد، وما اجتهادات علماء أصول الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبهم منذ العصور الإسلامية الأولى إلى الآن إلا دليل على تنوع النظر في تأويل الخطاب بما يخدم الواقع ويحتوي متغيراته، ولكن هذه الحقيقة لا تتساوى بإزائها الأفهام، فالعلاقة بين الشريعة والواقع قد تحولت اليوم إلى إشكالية فكرية مفادها أن الجدل بين النص والواقع ليس حركة تبادلية بقدر ما هو استجابة حتمية لجعل الواقع أساساً للنظر والاجتهاد عبر تأويل النص مهما كانت قطعياً دلالاته بغية تنزيل الواقع عليه مهما كانت تقلباته، وقد تبنى هذا الموقف العديد من النقاد العقلانيين الحداثيين المعاصرين على تنوع مشاربهم الفكرية، كل حسب الأدوات والمنهج والمرجعيات التي استعارها لهذا الغرض. ولا تقتصر الإشكاليات على تلك الاستعارات فقط، بل تتجاوز ذلك إلى المحاولات النقدية التي تصدت لقراءة الخطاب الشرعي الإسلامي ومنها بالخصوص تلك التي تبنت الدفاع الأصم عن التراث، لأنّ الدفاعات الصّماء تناولت الوافد على أنّه حقيقة مسلّمة، وكل متجانس لا يختلف عن بعضه بعضاً. ولعلّ ذلك قد حدث بسبب التباس الأمر عليهم نتيجة اجتماع النقاد الحداثيين رغم اختلاف مرجعياتهم ومشاربهم الفكرية حول أسس عامة مشتركة مثل:

* أستاذ محاضر في الحديث النبوي وعلم أصول الفقه الإسلامي، بجامعة الزيتونة، وأستاذ باحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، الحقل البحثي التخصصي " تحليل الخطاب الشرعي الإسلامي".

البريد الإلكتروني: chaouali.azzouz@gmail.com

تم تسلم الورقة بتاريخ ٢٠١٧/١١/٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٨/٣/١٧م.

- تقويض المنجز التراثي الإسلامي لأنه قراءة لاهوتية للدين.^١
- استبدال المناهج الإسلامية الجارية في تحليل الفكر الإسلامي وتطبيقاته على الواقع، وإحلال قراءات منهجية عقلانية فلسفية معاصرة.^٢

ومن أجل هذا التوجه سأتكلف السير والتقسيم، وسأحاول إلغاء وجوه الشبه بين العقلانيين الحدائين، وذلك من خلال لفت الانتباه في هذه المقاربة المتواضعة إلى قطب واحد منفرد بمرجعيته وأدواته الفكرية والمنهجية وهو قطب النقاد العقلانيين اليساريين، واستبعاد غيرهم من دعاة الحدائين من العقلانيين العلمانيين الليبراليين إلى حدّ ما، من أجل الفصل البين بين المرجعيات وتبين الخلفيات الكامنة وراء النقد التفكيكي للفكر الإسلامي بكل ما تعنيه التفكيكية المعاصرة من معاني الهدم والتقويض. وذلك من خلال الجدل بين النص والواقع كما تبنته (المدرسة العربية الماركسية) ممثلة في ألمع نقادها "حسن حنفي" وذلك من خلال نقده لعلم أصول الفقه الإسلامي بآلية المنهج الفينومينولوجي، و"نصر حامد أبو زيد" من خلال تصوره للمنهج الهرمينوطيقي وأثره في إعادة التعرّف على الخطاب الديني وتأويله انطلاقاً من الواقع. وبإزاء هذا المنوال من الأطروحات سألمح لآلية المناط عند علماء أصول الفقه بوصفها المقاربة الأكثر كفاءة في المنجز التراثي التي اشتملت على الجدل التفاعلي بين الخطاب والواقع، وهي المعبر عنها بالتفاعلية التراثية بشقيها النصي والعقلاني، وذلك بغض النظر عن دعوى التجديد بين تلامذة المدرسة التراثية من المعاصرين؛ فهم في نظري لم يخرجوا ألبتة من سياق مدرستهم سواء في نقد الأطروحات الحدائية أو في دعوى التجديد التي أعلنوها بغير فعل .

- تجلّى مشروع حسن حنفي في النقد والتجديد لعلم أصول الفقه الإسلامي في كتابه "من النص إلى الواقع"، ومثّل ذلك المشروع محاولة لإعادة بناء أصول الفقه"،

^١ انظر: مشروع قراءة محمد أركون للفكر الإسلامي من خلال: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ومن الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ونحو نقد العقل الإسلامي وغيرها من مؤلفاته.

^٢ انظر: مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي ونحن والتراث، والتراث والحدائنة وغيرها من كتبه.

بمقاربات فلسفية، وكان ذلك نَحْجه في جميع كتبه الأخرى؛ ومن بينها على وجه الخصوص: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، الدين والثورة، من النقل إلى الإبداع، وغيرها. وتدور طروحات حسن حنفي في كتابه "من النص إلى الواقع" حول نقد علم أصول الفقه الإسلامي واقترح بدائل لمقرراته المنهجية، وقد نهضت مقارنته على المرتكزات الآتية:

- يعتبر حسن حنفي القرآن والسُّنة مرجعية أساسية تقوم ببناء وعي الفقيه المشتغل بعلم أصول الفقه، ويرى أن هذه المرجعية في حاجة إلى إعادة تقييم لوضعها في وظائف جديدة تقتضيها آليات القراءة التجديدية للفكر الإسلامي المعاصر.

- القرآن والسُّنة هما المسلمة الأساسية في كل علوم التراث، وقد مرّا من قبل بمنهج النقل الشفاهي، حيث نزل الوحي وتمت كتابته، وصدرت السُّنة وتمّ نقلها في لحظة ماضية من الزمان، ويكون ضمان صحة القرآن والسُّنة بحثاً في كيفية انتقال هذين الخطابين كتابة ومشاهدة عبر الأفراد والأجيال. وقد اشتغل المنهج التقليدي من أجل فهم الوحي بعد استقباله ابتداءً من مباحث الألفاظ التي تضمّ الصيغة؛ أي: اللفظ، ثم المفهوم، أي: المعنى، ثم المضمون؛ أي: الفحوى والإحالة إلى العلم الخارجي، ثم المنظور وتعدّد الصواب، ثم يتلوه الوعي العملي الذي يتضمّن أحكام الوضع، أي: بناء الشريعة في العالم، وأحكام التكليف؛ أي: تحقيقها كأنماطٍ للسلوك البشري.^٢

يعبّر هذا الوحي عن الوعي الخالص (أي مسلم به) ويمكن من هذه الناحية تصنيفه في مقام الوعي التاريخي القبلي. وهذا الوعي التاريخي القبلي يعبّر عن الوعي بالماضي وأن العمل الذي قام به علماء أصول الفقه هو نقل هذا الوعي الماضي القبلي إلى وعي نظري بالحاضر ويسميه حسن حنفي بالوعي التأملي.^٤

^٢ حنفي، حسن. من النصّ إلى الواقع، القاهرة، مصر: مركز الكتاب للنشر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ج٢، ص٣٧.

^٤ المرجع السابق، ج٢، ص١٢، ١٦.

الوعي التأملي: وينطوي تحته الوعي اللغوي

- يتعامل الوعي التأملي مع الوحي المنطوق (القرآن) والوحي الشفاهي (السنة)، في صورة لغة، وهذا يتطلب فهم الألفاظ والتركيب والبحث في معانيها. ومن هذه الزاوية نلاحظ اهتمام علم أصول الفقه بالخطابات المنطوية على حكم، ويتعامل مع الخطاب من جهة كونه معقولاً أو متضمناً استدلالاً وعللاً، وبناءً على المنطق البنيوي الداخلي تُقسّم الموضوعات حسب قسمة عقلية في الوعي التأملي للفقيه؛ فينقسم مبحث الألفاظ إلى أسماء وأفعال وحروف، والأسماء إلى اصطلاحية وتوفيقية، أما مبحث المعاني فيقسم الكلام إلى ما يدل وما لا يدل، وما يدل إما يدل على معنى ظاهر أو معنى مؤول، أو أمر ونهي، أو عام وخاص. وهذا الوعي يظل متعلقاً بتحليل المنطق الداخلي لكل مبحث، فتحوّل الدرس الأصولي إلى بحث تأملي مثل القسمة العقلية للمباحث واحتواء الموضوع كله، وتحديد بنائه، ومعرفة احتمالاته. وهذا هو المنطق الخالص، ومن ثمّ أصبح البحث الأصولي حبيس المنطق بوصفه قواعد صوريّة لا تتجاوز ضبط وتقنين العمليّة الاستنباطيّة.^٥

- الوعي بالمستقبل، وهو الوعي العملي في ذهن حسن حنفي، وينشأ هذا الوعي عن اتحاد التاريخي بالتأملي، إذ بعد أن أثبت الوعي التاريخي صحة الخطاب، وفهم الوعي التأملي ذلك الخطاب من حيث اللغة والتركيب والمعاني، انتهى الأمر كله عند الوعي العملي الذي يترجم علاقة النص بالواقع في مجاري الحياة الإنسانية المتجددة على الدوام.^٦ ويقابله المناط في عرف علماء أصول الفقه ويندرج ضمن أركانه الأصل والفرع والعلة والحكم. باعتبارها الآلية النازمة للأحكام الشرعية في مجاري الحياة الإنسانية المتجددة على الدوام وسنحلل هذه الآلية في موقعها لاحقاً بإذن الله تعالى.

هذا التحليل تواجهه ثلاثة اعتبارات زمانية، وهي الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا التحليل للبنية الداخلية الزمنية للفكر ينبع من مرجعية فكرية فلسفية معاصرة مستعارة من

^٥ المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٧، ٧١، ٩٣، ٩٤، ١٣٧.

^٦ المرجع السابق، ج ٢، ص ٧.

المنهجية الفينومينولوجية^٧ للفيلسوف الألماني "هوسرل"^٨ Edmund Gustav Albrecht Husserl حول الوعي بالزمان الداخلي وكيفية تأسيسه للموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية القصدية.^٩ وقد طبّقها حنفي في مجال أصول الفقه الإسلامي وأوضح كيفية انبناء أقسامه انطلاقاً من الأشكال الأساسية للوعي التي ترجع بدورها إلى الوعي بالزمن.^{١٠}

- يرى حنفي علم أصول الفقه بأسره بمثابة المخزون الفكري النفسي لدى العلماء والناس، وهذا المخزون هو الذي يشكل الوعي بالدين، وهذا الوعي كان من قبل متمركزاً فيما هو ديني صرف، وينبغي أن يمرّ في الحاضر إلى مضمون آخر إنساني وتحريري.

- يمارس حسن حنفي رداً لمباحث علم أصول الفقه إلى الوعي الإنساني، بعد أن كان مرتبطاً بالوعي الديني، مع استخدامه لطريقة تحليل الوعي الديني بوصفه وعياً مغترباً من حيث هو وعي إنساني ملحق بالغيب على منهج "هوسرل" في تقييمه لأزمة العلوم الأوروبية، بعد أن وسّعها حتى تشمل موضوعات الوعي التاريخي والأزمة الروحية للغرب وانعكاسها على علومه.^{١١}

يرى هوسرل أنّ التفكير الفلسفي الكلاسيكي للغرب هو تراث حبيس "الأناوية" الديكارتية (أنا أفكر إذن أنا موجود)

ولم يتجاوز مازق الذاتية الفردية لفلسفة "جون لوك، وتوماس هوبز" في القول بأنّ الشعور الإنساني هو في الحقيقة إدراك لذواتنا أو لأفكارنا حول الواقع الخارجي، وحسب

^٧ الفينومينولوجيا أو الظاهراتية: منهج فلسفي وصفي يحاول البحث في المشكلات الغيبية (الميتافيزيقية) ومباحث الوجود "الأنطولوجيا" المتعلقة بالنظرية القصدية في أفعال الفكر والشعور ومراتب وحالات الموضوعات التي تتجه إليها الظواهرية القصدية.

^٨ إدموند هوسرل فيلسوف ألماني (١٨٥٩-١٩٣٨م) ومؤسس الظاهراتية.

^٩ محمد، سماح رافع. الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩١م، ص ٦٧.

^{١٠} هوسرل، إدموند. أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترانساندانتالية (مدخل إلى الفينومينولوجيا)، ترجمة: إسماعيل مصدق، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ص ٢٠٤-

هذا الرأي يصبح الشعور والعقل موجّهين بانطباعات ومفاهيم تحدث في مساحة الذوات المغلقة بحيث لا نصل إلى الأشياء الخارجيّة إلا عن طريق التفكير الداخلي الذي يحصل بطريقة ما بين المفاهيم والانطباعات.

- قدّم الفيلسوف الألماني "ادموند هوسرل" فكرة "المثالية الترنسندننتالية الفينومينولوجيّة" أو ما يعبر عنه "بالفينومينولوجيا القصدية" وهو لا يقصد بها مجرد تكرار لمثالية "كانط" التي عرضها خاصّة في كتابه نقد العقل المحض، بل كان هدفه من وراء ذلك نقض المأزق الفلسفي "الأناوي" عند "ديكارت"، حيث ألغى التقسيم التقليدي بين الشعور الذاتي والواقع الخارجي وجعل الشعور قاصداً للأشياء الخارجية، وبذلك لا يكون هنالك أي شيء يسمّى الذاتية، لأنّ شعورنا وتفكيرنا يتجهان دائماً نحو الأشياء الخارجيّة.^{١٢}

- لقد ردّ حسن حنفي نقده لعلم أصول الفقه الإسلامي بصفته رافداً من روافد العلوم الدينية إلى النقد الفينومينولوجي الذي أبرمه "ادموند هوسرل" من خلال تفكيكه لأزمة العلوم الأوروبية الحديثة، وعلى هذا الأساس تناول حسن حنفي أزمة علوم التراث الإسلامي بوصفها كاشفة عن الأزمة الحضارية للمسلمين في مقابل فينومينولوجيا أزمة العلوم الأوروبية عنده.

- يمارس حسن حنفي في هذا التحليل طريقة الرد إلى المرجع، فقد ردّ مباحث علم أصول الدين إلى الوعي الإنساني بعد أن كان الوعي الإلهي هو المسيطر على المصنفات القديمة في ذلك العلم. ثمّ استخدام طريقة تحليل الوعي الديني بوصفه وعياً معترباً ملحقاً بالإله^{١٣} بعد أن كان وعياً جوهرياً يقوم فيه الوعي مقام العقل. من هنا نتبين أنّ منهجية حسن حنفي هي التقنية "الفينومينولوجية الهوسرلية" التي وظفها بطريقة الردّ للمرجع وقرر

^{١٢} شيخ الأرض، تيسير. ترجمة نصوص هوسرل بعنوان: المدخل إلى الفينومينولوجيا، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٨م، ص ٤٥، ١٠٧، ١١٤، ١٢٠.

- محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، مرجع سابق، ص ١٣.
^{١٣} حنفي، حسن. التراث والتجديد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٩٢م، المقدمة وما يليها.

من خلالها التعامل مع علوم التراث على أنها كاشفة عن أشكال الوعي، وذلك كله في إطار أوسع يتعدى نطاق فينومينولوجيا هوسرل نحو استخدام مقولات وتقنية نقد الوعي الديني المغترب لظاهرة الفينومينولوجيا الهيكلية، الفويرباخية.^{١٤}

ضمن فكرة أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنالية.

- حَلَّل هوسرل أزمة المعنى والتوجهات في الثقافة الأوروبية في العصور الحديثة. من خلال النزعة "الموضوعية" التي تسيطر على هذه الثقافة، وهي نزعة تفهم العلم فهماً ضيقاً يُقصر الأسئلة الحاسمة بالنسبة للوجود البشري، ومنها: أسئلة المعنى والغاية، وأسئلة الحرية والتاريخ. وهي تبرّر هذا الإقصاء بأن العلم لا يمكن أن يعالج إلا بكيفية موضوعية ودقيقة، أي باستقلال عن كل وضعية ذاتية نسبية. ولتبيد هذا التصور، بيّن هوسرل أن العلوم الوضعية الحديثة تركز بالرغم من دقتها وموضوعيتها على التجارب اليومية التي تعطي بكيفية ذاتية نسبية، في أفق عالم العيش. وعليه فإنّ النزعة الموضوعية تقوم إذاً على نسيان هذا العالم بصفته الأفق الذاتي النسبي لكل إمكانات تجربتنا الأرضية التي نشأت عليها كل ممارستنا، بما فيها الممارسة النظرية العلمية، ولا يمكن الخروج من هذه الأزمة إلا عن طريق إعادة ربط العلوم الحديثة بأساسها المنسي، أي بعالم العيش.^{١٥}

تحلّ الفكرة "الهوسرلية" عند حسن حنفي محل الواقع في مقابل الخطاب في قراءة للمنجز التراثي في أصول الفقه، ولذلك أعاد حسن حنفي ترتيب المرجعية الفكرية الأصولية طبقاً لمفهوم "الممارسة النظرية العلمية" وذلك بجعل أولوية "المستصقّى في أصول الفقه للغزالي" تقوم على التراكّم الأصولي حتى القرن الخامس، من أجل بيان تطابق الخطاب مع العقل، وهو آخر ما دوّن الغزالي، وهو الأثر الأصولي الوحيد الذي خصّه ابن رشد في "الضروري في أصول الفقه"، وكانت ميزته الهدوء العقلي والاعتدال؛ إذ يقوم على تحليل العقل والنقل الخالص دون إحالة إلى مصادره. وربما تمّ الاعتماد فيه على الذاكرة الخالصة التي قوّتها علومُ الذوق عن طريق الاستبطان.

^{١٤} المرجع السابق، ص ٤٦، ١٧٦.

^{١٥} هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنالية (مدخل الى الفينومينولوجيا)، مرجع سابق، ص ٣٩،

ثم جاءت بعد ذلك أولوية "الموافقات" للشاطبي لأنه يمثل التراكم الأصولي حتى القرن الثامن، ويقوم على اتفاق الخطاب مع المصلحة، ومن ثمّ تمّ التوحيد بين الخطاب والعقل والمصلحة، أي: بين الوحي والعقل والطبيعة، وهو الحدس الرئيسي للحضارة الإسلامية.

فالمستصفي والموافقات، هما النصّان الرئيسيان التكوينيّان قبل هذا النصّ الأصولي الثالث من النص إلى الواقع.^{١٦}

وبذلك صار حسن حنفي ثالث أثافي البنية المعرفية لعلم أصول الفقه، من الغزالي اتحاد العقل والنقل في تحليل الخطاب التأسيسي إلى الشاطبي في اتحاد النص والمصلحة، وتختتم هذه الحلقة بحسن حنفي في نظرية "الفكر أساس لتغيير الواقع".

هل يجري النص على الواقع أم يجري الواقع على النص؟

- يحدث جدل النص والواقع على نمطين:

- نمط كلاسيكي متدرج تنازلياً بحسب الأهمية من الأعلى إلى الأسفل، ويرتب ذلك عملياً من النص إلى الواقع:

المرتبة الأولى للكتاب، والمرتبة الثانية للسنة والمرتبة الثالثة للإجماع، والمرتبة الرابعة للاجتهاد ويشمل القياس والمناط والمصلحة وغيرها. وهو ترتيب تنازلي؛ إذ يعتمد كل أصل على الأصل السابق عليه، فالكتاب هو مصدر الأحكام الأول والسنة تعتمد على الكتاب، والاجماع يعتمد على الكتاب والسنة، والاجتهاد بأنواعه يعتمد على الكتاب والسنة والاجماع، والحكم من الأصل إلى ما فوقه يخبر عنه وليس حاكماً عليه.^{١٧} وهذا الترتيب يمثل في ذهن حسن حنفي مبدأ "الفكر أساس لتغيير الواقع" وهو الديالكتيك النازل الذي جعله هيكل أصلاً لتحليله المادي التاريخي. وحسن حنفي يتبنى هذه الرؤية لا لكونه يراها كما يراها بعض رفاقه صيغة مثالية دينية تبحث في اللاهوت والعلوم

^{١٦} حنفي، من النصّ إلى الواقع، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠.

^{١٧} المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٢.

الإلهية، بل لأنه يرى أن هذا الترتيب المنهجي الجدلي قد تغَيَّر، ولذلك فهو يقول: فإذا كان ترتيب القدماء تنازلياً من النص إلى الواقع، فإن ترتيب المحدثين تصاعدياً من الواقع إلى النص، فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعيش، ثم يأتي الإجماع كخبرة جماعية وتجربة مشتركة، ثم تأتي السُّنة كتجربة نموذجية تأسيسية، فإن لم يتوصل العقل باستناده إلى التجربة الجماعية والتجربة التأسيسية إلى الحكم يمكن حينئذ الاهتداء بالنص التأسيسي (الوحي)، لعله يعطي حدساً أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة.^{١٨}

- في هذا المستوى يبدو حنفي سارترياً يتخذ موقفاً من علم أصول الفقه من خلال تمثله لمنهج سارتر في مراجعته للمثالية الكانطية والترنسندنثالية الهوسرلية.

- حاول "جون بول سارتر" تطبيق الفينومينولوجيا على دراسة الوجود الإنساني عبر تجاوز مثالية "كانط" وفينومينولوجيا "هوسرل" لينفتح على صراع الأضداد عند "هيغل"؛ لأنه اعتبر الذات الإنسانية لا توجد في الأنا أفكر "الديكارتيّة" ولا في الذات بمعناها "الهوسرلي والكانطي"، بل في الأنا موجود. وهذا "الأنا موجود" عند سارتر ما هو إلا إعادة صياغة لمفهوم "الدازاين" عند "هايدغر" من جهة الذات المتحققة بالفعل. Self-Actualized Subject.^{١٩}

- يعتقد سارتر أنّ هناك اختلافاً أصلياً بين الوعي والوجود، أو الأنا والعالم، أو الذات والموضوع، فرفض بذلك مبدأ أن الباحث الفينومينولوجي يستطيع بالفعل أن يعرف حقيقة الوجود انطلاقاً من انعكاسه على وعيه، واعتبر وجود الذات (الأنا) نمطاً من الوجود وهي أعلى نمط أنطولوجي، ومن ثمّ فدراسة وعي الأنا بذاتها هي دراسة أنطولوجية لا إبستمولوجية.^{٢٠}

^{١٨} المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٣.

^{١٩} Sartre, Jean Paul. Being and Nothingness. An Essay in Phenomenological Ontology, Trans: Hazel Barnes, London: Methuen, 1977, P. 71.

^{٢٠} سارتر، جان بول. تعالي الأنا موجود، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢م، ص ٥١، ٧٢-٧١، ٨٠.

هذا هو مفصل جدل النص مع الواقع الذي يساعده على إبراز الغاية النهائية للوعي الإنساني الجديد الذي يتحقق به تحويل الوعي إلى علم إنساني شامل وإيجاد موقف من الواقع الذي يفتقر إلى نظرية التفسير، وقيامها في مشروع يجمع بين الوعي والواقع، بين التراث وقيم العصر، بين الدين والدنيا، وبين الله والإنسان، هذه الثنائيات مازالت تعبّر عن وعي إنساني كلاسيكي منهجه تحليلي استعراضي شارح، وعند المقابلة والمقارنة بين النظرية في التفسير وبين منهج تحليل الخبرات يتضح أن منهج تحليل الخبرات الذي يبدأ من الواقع وليس من النص و المأثور والعرف، والنضال في جبهة الواقع غرضه تحويل التراث إلى علوم إنسانية والربط بين الواقع والوعي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي.^{٢١}

- هكذا تخلص حسن حنفي من عبء المرجع الأصولي واستعاض عنه الفلسفة العقلية التي في ثناياها مصرع الوعي الشرعي الكلاسيكي، حتى يفسح المجال للعقل الديالكتيكي من وجهة نظر التحليل الماركسي المدعم بتمثل التحليل المادي للتاريخ.

لقد ساعد الموقف النقدي "لساتزر" حسن حنفي على تجاوز "فينومينولوجيا" "هوسرل"، والنفوذ إلى موقف كارل ماركس المقابل لموقف هيجل في هذا الجانب، فماركس عكس الاتجاه الهيجلي نحو الديالكتيك الصاعد، ورأى أن الفكر انعكاس للواقع. أي تشكل الفكر بالواقع، وهو الطابع المادي الذي اتصف به الفكر الماركسي. والذي يمثل في مقارنة حسن حنفي النهاية الحتمية للتفكير الفقهي والأصولي في سلسلة تطور نقد الوعي الديني الإسلامي، وهي أهم قراءة تقويضية في الفكر العربي الإسلامي الحديث.

في عمق هذه المدرسة نفسها وبمعطياتها المنهجية المشتركة وبأدوات المرجعية الماركسية المتداولة يبدو لنا نصر حامد أبو زيد داعياً إلى فكرة جدل النص والواقع، لكن ليس من خلال المنهج الفينومينولوجي كما فعل حسن حنفي، بل من خلال المنهج الهرمينوطيقي في المدرسة الفلسفية الألمانية بأقطابها المؤسسين "فريدريش دانييل شلاير ماخر"

^{٢١} حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص ٣٧.

(١٧٥٩-١٨٤٣م)، و"ويلهلم ديلش" (١٨٣٣-١٩١١م) و"مارتن هيدغر" (١٨٨٩-١٩٧٦م) وهانس جورج غادامير Hans-George Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢م).

- الهرمينوطيقا هي المعادل المفهومي تقليدياً لنظرية تأويل النصوص. وهذا المفهوم مستخدم بكثرة في دوائر الدراسات اللاهوتية الغربية لتمييز مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يستخدمها المفسر لفهم النص الديني "الكتاب المقدس". وقد بلغت هذه المقاربة التطبيقية إلى مستوى النظرية المنهجية الحديثة على يد "هانس جورج غادامير" بعد أن تشبّع بنظريات أسلافه "شلاير ماخر" و"ويلهلم ديلش" و"مارتن هيدغر" حيث يغدو الخطاب في سياق المنهج الهرمينوطيقي عبارة عن لعبة يبدأ من المبدع وينتهي إلى المتلقي من خلال وسيط محايد هو الشكل (اللغة).

- يرفض "غادامير" الوظيفة الدلالية للغة، مثله مثل هيدغر، ويؤكد على أن اللغة لا تشير إلى الأشياء، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة.^{٢٢}

- روج نصر حامد أبو زيد إلى ضرورة قراءة النص القرآني ضمن شروط الهرمينوطيقا بتطبيقاتها المنهجية. وحتى تتسنى له المقايسة بين النص والمنهج، جعل ذلك ممكناً من خلال إعادة التعرف على نص التنزيل ضمن شروط المقايسة الجديدة وهي:

* استبعاد المحايث النصي (أي كل ما هو خارج النص (علوم القرآن وتفسيره)) لي طرحه بين يدي الهرمينوطيقا علامة لغوية بشكلها الفيزيائي (الشفاهي والمكتوب)، والتعامل مع لغته بوصفها إنتاجاً بشرياً يخضع للمنطق البشري في الإنتاج والتلقي للكلام. وفي أكناف هذه الآلية يتجلى التنزيل نصاً لغوياً إبداعياً بامتياز.^{٢٣}

²² H.G.Gadamer, Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.

- Mohammed Chaouki ZINE, "Critique et herméneutique vs archéologie et déconstruction", conférence prononcée au Palais de la culture et des arts, Oran, Algérie, 17 juillet 1996.

²³ أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠م، ص١٩٣.

* تجريد نص التنزيل من سمات التعالي عن قوانين الزمان والمكان، وإعادة التعرف عليه وفهمه في سياقه التاريخي، هذا ما يعبر عنه "إنتاج الوعي التاريخي العلمي للنص" فالوحي ليس ظاهرة مفارقة للواقع، أو وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل هو جزء من مفاهيم الثقافة ينبع من الواقع ويعود إليه " فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً." ^{٢٤}

يرى ابو زيد أن القرآن قد تحول منذ لحظة نزوله من كونه (نصاً إلهياً) إلى (نص إنساني)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، (وهي لحظة الاندماج بين التنزيل والإبداع) وهذه الآلية هي التي تنتظم التشريع، والعقائد والقصص، وتحرك دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز. ^{٢٥}

هكذا يحول النص إلى واقع عند نصر حامد أبو زيد ويستوقف القارئ كثرة ملفته للاهتمام من التداول الموسع لمصطلح الواقع وحضور مكثف للمفاهيم التي تعبر عنه عند نصر حامد أبو زيد، وهذه الآلية شخّصت مستوى النقد العقلي في اتجاهه إلى كون النص (الوحي) لم يوجد إلا من أجل الواقع، فهو يقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات، وهو لا يحمل أية قيمة في ذاته، وإنما قيمته من جهة تحقيقه لمقاصده، فإذا تحقق المقصد من غيره بحيث إن العصر أو حاجة الناس أوجبت طرقاً أخرى يتحقق بها المقصد، فلا داعي للالتزام بالخطاب الشرعي التأسيسي في هذه الحالة، لكون الأدوات تطوّرت، ولم يبق هناك مبرر لاستمراره.

وعلى هذا الأساس فالنص إنما جاء ليحقق أغراضاً في زمن الرسالة، وهذا يعني أنهما غير مقصودة بالتشريع إلا على جهة الوسيلة فقط فأدى هذا التأويل الحدائثي للمقاصد

^{٢٤} المرجع سابق، ص ٣٨، ٥٦. وانظر:

- أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٤م، ص ١١. انظر أيضاً:
- الجابري، محمد عابد. مدخل إلى القرآن الكريم، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠٠٦م، ص ٢٥٩.
- أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧م، ص ١١٦.

^{٢٥} أبو زيد، نصر حامد. نقد الفكر الديني، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢م، ص ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩٤، ١٨٩.

إلى إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية " إضافة إلى إفراغ الوحي الإسلامي من محتواه المعرفي التأسيسي".

أما الناحية التاريخية والحضارية للخطاب الشرعي الإسلامي فهي في نظر نصر حامد أبو زيد لا تتجاوز فكرة التأويل بمعناه العقلي كما مثّله فرقة المعتزلة في التراث العربي الإسلامي.

وعلى هذا الأساس فهو يرى أنه "من الثابت تاريخياً أن مصطلح "التأويل" كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح "التفسير" أقل تداولاً، لكن [الذي حصل أن] مصطلح "التأويل" بدأ يتراجع بالتدريج، ويفقد دلالاته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين، وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي".^{٢٦} أما الخلفية الفكرية الدلالية (خطابياً) فهي تدين للمرجعية الفلسفية الهرمينوطيقية في تناول النقدي لنصر حامد أبو زيد، وهو يعدّ نفسه من أقطاب التحليل المنهجي والمعرفي طبقاً للأسس التي تنتظم فنّ الهرمينوطيقا كما أسسها وطورها الفلاسفة واللاهوتيون الألمان، لذلك استلهم نصر حامد أبو زيد أفكار ماتياس فلاسيوس (Flacius Matthias) الذي أعلن من خلال نقده الهرمينوطيقي الثورة على سلطة الفقهاء الدينية في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس، ليقتح أولوية التراث في تأويل النص مع ضمان الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري.

- وأخذ أبو زيد من هانس غادامير مبدأ العودة بالكتابة المقدسة إلى حروفها الأولى لممارسة التأويل المطبق على متونها.^{٢٧} لذلك قال إنّ القرآن تشكّل في الواقع والثقافة، وهذا ما يمهّد للقول بتاريخانية النص، ومن ثمّ إستبعاد دوره التوجيهي والتربوي في التأسيس للثقافة والتعليم والعلاقات الاجتماعية.

^{٢٦} أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص ١٧٤.

^{٢٧} غادامير، هانس. فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، نشر مشترك منشورات الاختلاف الجزائر، المركز الثقافي العربي المغرب، الدار العربية للكتاب بيروت، ط ٢، ١٩٢٧/٥١٦/٢٠٠٦م، ص ٦٥.

- وأخذ عن شلاير ماخر مبدأ الخروج إلى مختلف العلوم الأخرى التي تؤسس مجموعة القواعد والمعايير التي تحكم عملية الفهم والتحليل.

- وأخذ عن "بول ريكور" ثلاثة مبادئ هي:

١. الترابط بين تفسير النصوص الدينية وفقه اللغة (العودة إلى النصوص القديمة خاصة).

٢. الممارسة المرجعية للعلوم التاريخية.

٣. بناء الفهم في التأويل من خلال العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة.

مثل أسباب النزول، حيث سيضخّم المسألة، ويبنى على سبيل الافتراض فكرة مغايرة مفادها أن لكل آية سبب نزول، فإن لم يجد فالقاء اللوم على الرواة الذين لم ينقلوا إلينا كل الأسباب.

من الهرمينوطيقا إلى الجدل الصاعد (التفسير المادي للقرآن):

رغم تبني نصر حامد أبو زيد المنهج الهرمينوطيقي إلا أنه وظّفه في منوال مغاير لما أسسته المدرسة الفلسفية الألمانية على وجه الخصوص، فقد انحرف بالمنهج الذي نظّر له "هيدغر" وبناه "غادامير" نحو بقايا الفكر الماركسي في مواجهة الفكر الحداثي، من هنا التقى نصر حامد أبو زيد في جوهر أطروحته مع رفيقه حسن حنفي حول فكرة تشكّل الوحي، الذي يطلقان عليه اسم "النص" تماهياً مع الاستخدام الإبداعي للمصطلح في مجال الأدب والفن والمسرح.

وقد تناول هذا المنهج قراءة ونقداً الباحث والمفكر المصري محمد عمارة في كتابه التفسير الماركسي للإسلام، وردّ على آراء نصر حامد أبو زيد بالتفصيل الدقيق، ولا عجب في ذلك؛ فمحمد عمارة من المفكرين المتمكنين من الفكر الماركسي؛ لأنه درسه ونقده وجادل معتنقيه في الفكر والأيدولوجيا منذ ستينات القرن الماضي، ثم انقلب عليه

واتجه نحو الفكر الإسلامي العقلاني، ونهل من مدرسة المعتزلة معظم آرائه ومواقفه في الجدل الفكري المعاصر.

ومما جاء في معرض نقده لهذه الأطروحة في مواجهة نصر حامد أبو زيد ما يلي:

ومن أساليب نقد نصر حامد أبو زيد للخطاب الشرعي الإسلامي وإبراز محاسن النظرية الماركسيّة أنّه عاب على الخطاب الديني إهداره مبدأ الجدل الذي يعدّ من أسس الفكر الماركسي، ومن أولياته، ولذلك كان يرى أن الفكر الإسلامي لم يكن يستهدف الوعي، بل كان يستهدف التشويش على الإيديولوجي؛ على الماركسيّة؛ لأنّ الفكر الماركسي لا يستهدف تفسير العالم مثل الخطاب الديني، بل يستهدف تغييره تغييراً جذرياً من الأساس. ومن هنا يتصدى محمد عمارة للردّ عليه بقوله: الإسلام لم يهدر قيمة الجدل كما زعم نصر حامد أبو زيد، بل أهدر الجدل المادي الماركسي على وجه التحديد، لأنّ الخطاب الديني يتبنّى الجدل الذي يعطي الأولويّة للفكر مع إقامة علاقات الحوار والتفاعل بين الفكر والواقع، آخذاً في الاعتبار مسألة السنن الكونية الإلهيّة في الخلق والاجتماع البشري في نظرية متكاملة ومميّزة، في حين يكتفي الفكر الماركسي بالجدل المادي؛ لأنّ الجدليّة الماديّة هي الأساس الذي أقامت عليه الماركسيّة تفسير العالم؛ فالمادّة هي أساس العالم، وهي حجر الزاوية في كينونته وتغييره، فلا وجود لمفاهيم أو ماهيات، أو أفكار مفارقة للمادة و الطبيعة، والعلاقة الأساسيّة التي تنتظم الأفكار والدين والاقتصاد هي قاعدة البناء الفوقي والقاعدة المادية، فالمادة والواقع الاقتصادي والاجتماعي والفيزيولوجي هما مصدر كل ألوان الفكر الذي هو البناء الفوقي الذي تصنعه وتشكله المادة والواقع، ثم يعود هذا الفكر ثانية ليؤثر في الواقع وهذا مقتضى التفاعل الجدلي في النظرية الفوقية والتحتية في الأيديولوجيا الماركسيّة.^{٢٨}

ومما يلفت الانتباه في هذا المستوى هو: لماذا طبّق حسن حنفي المنهج الفيونمينولوجي على علم أصول الفقه وأعرض عنه نصر حامد أبو زيد في دراسة النص

^{٢٨} عمارة، محمد. التفسير الماركسي للإسلام، القاهرة: دار الشرق، ط ٢، ٢٢٢/١٤٢٢، ٢٠٠٢م، ص ٣٥-٣٩.

التأسيسي (القرآن) واعتمد على المنهج الهرمينوطيقي، وهما يستمدان أفكارهما وأدواتهما من مرجعية واحدة وهي: المرجعية الماركسية؟

عندما ألف حسن حنفي من النص إلى الواقع في أواسط الستينات وجعله متشابكاً مع بنية الفلسفة الجدلية المادية كان جون بول سارتر قد نقد الجدلية المادية الماركسية في كتابه نقد العقل الديالكتيكي، وانتهى تقريباً إلى تفويض بنيته كما فعل جوزيف ستالين، ولكن حسن حنفي تعمق في تطبيق المنهج الفينومينولوجي، غير عابئ بنقد الجدلية المادية.

كان الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" قد نقض بنية الوعي بالزمان الداخلي وكيفية تأسيسه للموضوعية في المباحث الميتافيزيقية والأنطولوجية، وبنى على أنقاضها المنهج الرمزي، ودججه بالمنهج الهرمينوطيقي الذي جدد "gadamer" مفهومه من خلال فكرة التأويل العرفاني الفلسفي، ثم تجاوز به ريكور تفسير الوجود وخصصه لتفسير النصوص، فترك نصر حامد أبو زيد المنهج الفينومينولوجي الذي وقع تفويض بنيته، وتدرع بالمنهج الهرمينوطيقي ليواصل مشروع اليسار الماركسي في تفويض بنية الفكر الإسلامي في كتابه مفهوم النص الذي ألفه سنة ١٩٩٠، ولكن الهرمينوطيقا نفسها لم تثبت على تخصيص ريكور، بل أخذت منحى البحث عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة الوجودية/الأنطولوجية خاصة مع "مارتن هايدغر" حيث أخذت طريقها للتحوير. من هذا المنطلق ندرك أن نقد القوانين البنيوية للمناهج الفلسفية المستعارة المطبقة على الفكر الإسلامي ليست في حاجة ألبتة للنقد والتفويض من خارجها؛ لأنها وبكل بساطة تحمل في أعماقها بذور النقد والنقض والتفويض لأطروحاتها من خلال ممارسة فكرة النقد والتجاوز الذي يحدث باستمرار في المدارس الفلسفية الغربية الراهنة.

هل المناهج التراثية مكافئ فعلي للمناهج الحداثية المعاصرة؟

- سنبدأ أولاً بإبراز نقطة الالتقاء بين جدل النص والمناطق إذا سلّمنا بأنّ جدل النص والواقع يبني وفقاً للمنهج الظواهري؛ أي الفينومينولوجيا، فهذا المنهج يدرس الظواهر من حيث اقتراحتها بأسباب حدوثها، ويخلص إلى تحديد العلاقة المبنية على أساس

العلة والمعلول، فإذا فصل في هذه الدراسة بين الذات العارفة وموضوعها، وجعل الموضوع هو أصل الحقيقة (المعرفة يعكسها موضوعها). فهو المعرفة التجريبية التي وضع قواعدها كل من "فرانسيس بيكون" و"جون ستوارت ميل"، وأما إذا دأجت الذات العارفة موضوعها؛ أي مداخلة العلة للظواهر حينئذ تحتاج إلى الزمان والمكان دون فصل للذات العارفة عن موضوعها، فهنا تتحول الظواهرية إلى مبحث وجودي أي أنطولوجي، وهي الظواهرية التي تتماهى مع المناط بوصفه آلية معرفة مداخلة للواقع عبر إجراء النص الشرعي في مجاري الحياة الواقعية المتجددة على الدوام.

لن اعتني هنا بالبنية المعرفية التراكمية للمناط من جهة مفهومه ودلالته وأقسامه؛ أي تخريج المناط وتنقح المناط، والمناط العام والمناط الخاص. هذه المباحث موجودة ومكررة في كتب أصول الفقه يمكن الاطلاع على تفاصيلها بمجرد الاطلاع على تلك الكتب، وسنصرف غرض البحث نحو الثمرة المنهجية لإعادة تأنيث علم أصول الفقه بالأدوات اللازمة للقراءة والاجتهاد من أجل تقريبه وتجديده.

سنقتصر في هذا التقييم على نقاط رئيسية هي:

النقطة الأولى: المناط مبحث "أنطولوجيا عيانية" وليس موضوع معرفة منطقية غيبية مجردة كما يدّعي حنفي وأمثاله، بل هو مبحث وجود بألية مغايرة في التطبيق. كيف ذلك؟

في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة طغت فكرة الجبر في مجال العقيدة، ويرى بعض النقاد أن قضية الجبر هذه كانت حينئذ ظاهرة سياسية اجتماعية؛ لأن الصحابي معاوية بن أبي سفيان ومن وراءه من أقطاب الأمويين تذرّعوا بفكرة الجبر لتبرير الفساد والاستبداد السياسي الذي طغى على المجتمع والدولة في ذلك الحين، فأدى ذلك إلى ظهور معارضة دينية فكرية سياسية على يد عمرو المقصوص، فرسخ فكرة الإرادة الحرة للإنسان ومسؤوليته عن فعله، وإلا ما كان هناك حساب وعذاب وثواب وجنة ونار. وقام بمثل رأيه معبد بن خالد الجهني وأخذ عنه غيلان الدمشقي، فنكّل بنو أمية بهؤلاء الدعاة الذين قالوا: الحرية مناط التكليف.

فكرة الحرية مناط التكليف، فُسِّرت بكون مبدأ حرية الإرادة في الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله هي السبب والموجب لتكليفه بالواجبات الشرعية، وفي هذا النسق المعرفي تخلى مصطلح المناط عن معناه اللغوي القَبلي وهو التعلق،^{٢٩} واستند إلى مراد اصطلاحى استمده من المنطق البرهاني، ومفاده لو أن الله تعالى أجبرنا على الطاعة لبطل الثواب، ولو أجبرنا على المعصية لبطل العقاب، ولو تركنا هَملاً لفقد التكليف معناه، فالإنسان مخيّر ومسؤول عن أفعاله، وحرية هي مناط تكليفه. من هنا تحول المراد الدلالي للمناط إلى معنى العلة.

هذا تطور "إيتيمولوجي/تأصيلي" لمصطلح المناط، ولكن ليس هو المقصود في هذا المجال، بل المقصود هو تحول المناط من مبحث وجود (أنطولوجي) (الجبر والاختيار) إلى موضوع مبحث معرفة "إبستيمولوجي" يقوم على البرهان العقلي، لأنّ مبحث الاختيار والحرية قد تحول إلى فعل سياسي يواجه بالمعارضة السياسية تحت ذريعة استبداد السلطة والتصدي لها في الواقع المعيش. ولولا أنّ الفينومينولوجيا العامة المقيدة بالجدلية المادية قد أحدثت تعمية حقيقية لحسن حنفي، لأدرك بأنّ مارتن هايدغر فيلسوف القرن العشرين قد بدأ بحثه عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة الوجودية/الأنطولوجية ابتداء من النتائج التي طبقها عمرو المقصوص ومعبد بن خالد الجهني وغيلان في المباحث العقدية العقل مناط التكليف في النصف الثاني من القرن الأول الهجري.

النقطة الثانية: المناط مبحث أصولي تحول معه اتصال النص بالواقع إلى تفاعل:

المناط ليس مبحثاً أصولياً في الواقع، وقد سبق بيان الأثر المفهومي الإدراكي له في التوجهات العقدية منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري، ولكنّه تحول في القرون الموالية إلى علم أصول الفقه عبر آلية "الاستناد والاستمداد"، بعد أن اكتسب نضجاً حقيقياً في مباحث العقيدة ومباحث علم الكلام. ومن أبرز مظاهر نضجه ظهوره في

^{٢٩} يعود هذا إلى الحديث النبوي: الذي أسس المفهوم اللغوي للمناط، وهو الحديث الذي رواه أبو واقد الليثي عن رسول الله ﷺ بعد فتح مكة حين توجه لقتال هوازن والطائف فخرج إلى حنين ومعه جموع المسلمين، فمروا على شجرة يقال لها ذات الأنواط، الأنواط: جمع نوط، وهو كل شيء يعلق، وذات الأنواط هي الشجرة بعينها كان المشركون ينوطون بها سلاحهم أي يعلقونه بها، ويعكفون حولها، فسألوه أن يجعل لهم مثلها، فنهاهم عن ذلك.

مباحث أصول الفقه عند الشاطبي بالمفهوم الآتي: المناط أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله.^{٣٠} أي أن يثبت حكم لمعنى عام لكن يبقى تطبيق هذا المعنى على الفروع والجزئيات وإن اختلفت آحاد تلك الفروع عن بعضها البعض. ومثال ذلك قول الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهَدُ وَأَدْوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) وثبت عندنا معنى العدالة فيبقى البحث عمّن تنطبق عليه العدالة في الأفراد فرداً فرداً مهما اختلفت مراتب الناس في العدالة. وهو الاجتهاد الذي لا ينقطع أبداً.^{٣١} وفي مستوى التطبيق تعلق المدرك الشرعي بما هو مناط أو علة أو حكمة بمقاصد الشارع، وهو المفهوم العميق لمراعاة المصلحة في الواقع وعلى مر الأزمان ورغم اختلاف الأمكنة، وهذا موضوع علم المقاصد الشرعية الذي أسسه الشاطبي ضمن مباحث علم أصول الفقه، وهو المنهج الرمزي الذي نقل الظواهرية العامة والظواهرية الأنطولوجية إلى موضوع معرفة قصدية تطبيقية تفاعلية اتّحد في مداراتها النص والواقع لمراعاة المصلحة المعتبرة للناس في تقدير الشارع. وهي ما يمكن أن نطلق عليها اليوم الظواهرية القصدية. وفي هذه النقطة يمكن أن نقول بشيء من التحفظ إن هوسرل بدأ بحثه في عمق الفينومينولوجية القصدية، انطلاقاً مما أسسه الشاطبي في منهجه المقاصدي في علم أصول الفقه.

النقطة الثالثة: إكراهات الواقع: تمفصلت إكراهات الواقع مع المناط بسماته الظواهرية العامة والأنطولوجية والقصدية في سياقين رئيسيين:

أ- إكراهات فكرية مذهبية: كالقول بالتحسين والتقييح العقليين عند المعتزلة حين تتعارض الأدلة حول التقييم العقلي والتقييم النصي للمصلحة. وفيه قال المعتزلة بتقديم العقل على النص، فأجروا الواقع على النص تماماً على النحو الذي اعتنقه حسن حنفي في نظريته من النص إلى الواقع. ومثله مأزق الأشعرية في إنكار التعليل في الأحكام الشرعية، واتصال ذلك الشأن بإجراء الشرع في الواقع، فأوقعهم ذلك في تناقض بغض بسبب تعصبهم لموقف المذهب في القضايا العقدية.

^{٣٠} الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الاعتصام، الرياض، العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج١، ص١٤٦، ١٤٨، وج٢، ص٤٨، ٩٢.

^{٣١} الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات، القاهرة، مصر: دار ابن عفان، ط١، د.ت، ج٥، ص١٢.

ب- إكراهات الواقع الاجتماعي والسياسي والطبيعي. وهذا الإكراه ينتزل بمثابة الطارئ، فيغير العلاقة بين النص والواقع، فيمسك النص عن الفعل ويفعل الواقع في النص بفعل الإكراه، كما مسك عمر بن الخطاب عن الحدود الشرعية عام الجماعة؛ لأن إكراهات الواقع غلبت على الخلق؛ فأمسك عن إجراء قوانين النص، وأجرى بدلاً منه قوانين الأزيمة. لئن وقع نصر حامد أبو زيد في التطبيق التوظيفي بأعلى قدر من الموثوقية في المنهج الماركسي بخلفياته الإيديولوجية ومنواله النقدي الابتدائي بقانون الهرمينوطيقا المستمدة من أفكار "بول ريكور" و "غادامير"، فإن حسن حنفي قد استعار منهجه النقدي وبرره بفكرة تقارب الحضارات في المناهج والموضوعات، وهيمنة الحضارة الأقوى حين تصبح الحضارة غير المبدعة وغيرها من الحضارات السابقة عليها حاوية من أي إبداع، مقابل الحضارات الصاعدة التي تمارس هيمنتها حتى تصبح الحضارات الساكنة مجرد مرافئ للحضارة المبدعة في الواقع.^{٣٢}

في عمق هذه الخطوط الفكرية المتقاطعة تجلّت إشكاليات كثيرة غاية في الأهمية، لعلّ من أهمها سؤال الفلسفة الإسلامية المعاصرة وهو: هل ينحصر التقليد في أخذ التراث فقط؟ أو ليس الأخذ الوثوقي الشامل عن الآخر دون مراعاة الفروق في الفكر والثقافة والعقيدة واللغة تقليداً؟ أو ليس المقلدون القدماء هم التراثيون (les traditionalistes) والتقليديون الحديثون هم التقلّة أو المقلدون الجدد (les imitateurs)؟ لماذا أخذ المعاصرون من نقاد الفكر الإسلامي مشروع الحداثة ولم يأخذوا مشروع نقد الحداثة؟ ألم يتساءل المفكر الإسلامي طه عبد الرحمن حول مشروع تأسيس الحداثة الإسلامية؟ وخاصة حول ركنيها الأساسيين الاستقلالية والإبداع؟^{٣٣}

^{٣٢} حنفي، من النصّ إلى الواقع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩. نقل هذه الفكرة عن:

- La phénoménologie de l'Exégèse essai d'une Herméneutique existentielle à partir du nouveau testament, Paris 1966 / le Caire 1987.

^{٣٣} عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٦.

أو ليس المجتمع المقلد للإبداع يعدّ فاقداً لشرط الاستقلال المحدد لهوية الرشد فيه، هذا المعنى يكشف عن أزمة الاستقلال المقلد الذي يحتوي الإبداع في أمتنا الإسلامية في واقعها الراهن، ويتجلى ذلك من خلال معرفة "أنّ وضعنا في التفكير ليس وضع من يفكر بنفسه لنفسه، وإنما وضع من انصاع بإرادته أو بغير إرادته إلى وضع من يتولى غيره التفكير له، فتنازل عن التفكير لهذا الغير، سواء تقاعساً وجموداً بالظنّ أنّ هذا الآخر يفكر لمصلحتنا فيكفينا مؤنة التفكير لأنفسنا، أو انبهاراً وانصياعاً بسائق كون الغير يفكر لنا خيراً مما نفكر لأنفسنا، أو بدعوى أنّه يمدّنا بأفكار لا نقدر نحن على بلوغها.^{٣٤} وهذا الأمر أوقع الأمة تحت وصاية فكرية كرّسها المستعمر رديحاً من الزمن وتسلّم عنه مفكرو الحداثة نفس المشروع في دور الاستقلال المقلد الذي عمد إلى هدم ما قدّمه تفكيرنا لنا في الماضي، وربط تقدمنا وازدهارنا راهناً ومستقبلاً بما يفكر به غيرنا لنا. وهكذا يتبلور مفهوم الرشد كبديل وعي وامتياز وإبداع في معنى الاستقلال، الذي يعني ضرورة الخروج الفوري والحاسم عن المسلّمات الخفيّة التي بنى عليها الغرب تطبيق الاستقلال المقلد على الأمة الإسلامية، واستعارها دعاء الحداثة في طروحات الفكر الحداثي المعلمن في العصر الراهن.

أمّا ركن الإبداع فهو: النهوض بالتفكير الإيجابي بأنفسنا ولأنفسنا (حرية بحث مستمر) في إطار الاستقلال المراد في هذا المعنى. وهذا الشرط لا يلغي الالتقاء أو التكامل العلمي والمعرفي مع الآخر، إذا كان المؤسس الحقيقي للتفكير هو الأمة ذاتها بمعزل عن الآخر.

وإزاء هذا القدر الهائل من تحفيز الذات على الإبداع كبديل إجرائي للتقليد الجامد يتراءى لي التحفيز على الوعي بنفس القدر أيضاً، لأنّ المناهج والأفكار المعاصرة بدأت تحاصر الإنسان من كل ناحية من أجل إعادة صياغة وعيه بالكيفيات والمقادير والأساليب التي تتوخاها الجهات المنتجة لتلك المناهج والأفكار، والخطر كل الخطر يكمن بجلاء في كون من سيحقق إعادة وعي الإنسان المعاصر هو الذي سيعيد بناء المشروع الحضاري الكوني في المستقبل فأين سيكون موقعنا من هذا كله؟

^{٣٤} المرجع السابق، ص ٣٦.

أمّا فيما يخص إنسانية العلوم وضرورة الأخذ والعطاء في العلم والمعرفة بين الأجناس الإنسانية قاطبة فهذه بديهية لا تدخل تحت طائل الإشكاليات التي نطرحها في هذا الإطار؛ لأن أمة الإسلام كانت ولا تزال وستظل تتفاعل مع كل الأمم والشعوب في العلم والمعرفة والثقافة والعقيدة والنظم والمناهج بقدر متوازن في الأخذ، مع إجراء أكبر قدر ممكن من الغرلة والتنقية والمراجعة والتمييز، وهذا هو منهج الأمة الذي يمثل العنوان الحقيقي للتأثر والتأثير الواعي للفكر والعلم، لأنّ المقاومة الذاتية للتلبس بكل ما أنتجته الحضارة الغربية من أفكار وفلسفة ومناهج يحجب النظر عمّا أنتجته الفلسفة وعلم اللسان الوافدين من الشرق، وهي محاولات لها موقعها اليوم في النقد وتجديد المناهج، ويكفي القارئ المسلم أن يلفت انتباهه إلى الأعمال المهمة للمفكرين الشرقيين حول القرآن الكريم ولآلية فهمه، ومن بينها مشروع البحث والتأسيس لعلم الدلالة الإسلامي الذي أنجزه المفكر الياباني توشييهيكو إزوتسو، وعلى مرافئه ظهرت محاولات المدرسة الإسلامية المعاصرة التي ابتدأت التأسيس لعلم التخاطب الإسلامي، ومن أبرز روادها محمد محمد يونس علي، وثلة معه من علماء اللسان العرب المسلمين وغيرهم من الباحثين المعاصرين في هذا المجال.