بحوث ودراسات

الخطاب الديني وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي

ربيع الحمداوي*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان الخلفية الفكرية والمرجعية للمنهجية التشريعية التي يتفاعل فيها الوحي والعقل والواقع وفق مبدأ الجمع لا الترجيح؛ فمصطلح الاجتهاد في الفكر الإسلامي يُعدُّ مدخلاً لتفاعل الأسس المرجعية (الوحي، والعقل، والواقع)، وبذلك تبرز أهميتها في الإدراك الواعي بها، وفي التمكُّن من فهمها.

وعليه فالبحث يهدف إلى الردّ على منهجين في تأويل الخطاب الديني؛ أحدهما منهج ألغى الواقع من الاعتبار، فتمسَّك بجزئيات النصوص الشرعية من دون مراعاة الكُلِّيَّات في التنـزيل، والآخر منهج أَوْلى مرجعية الواقع على النص، فسلَبَ الوحي قدسيته، وجعله جزءاً من التراث الإسلامي من دون تمييز لمكانته.

ويسعى البحث كذلك إلى بيان الخلل في بعض القراءات المعاصرة التي أفضت إلى قطيعة إبستمولوجية بين ثنائيات معرفية حقيقتها التداخل لا التصادم، محاولاً الانتقال من الثنائيات المعرفية إلى الوحدة المنهجية في الفكر الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الديني، الثنائيات المعرفية، الفكر الإسلامي، المنهج.

---

* دكتوراه في الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، أستاذ محاضر تخصص العقيدة والفكر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: elhamdaouirabii@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 31/ 1/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 11/ 8/ 2021م.

الحمداوي، ربيع (2024). **الخطاب الديني وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 107، 13-64. DOI: 10.35632/citj.v30i107.5395

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

لقد ابتُلِي منهج التفكير الإسلامي بطائفتين انتشر منهجهما حتى كاد دورهما يحجب منهج الوسطية الذي هو من ثوابت المنهج الإسلامي. أمّا الأُولى فطائفة ألغت الواقع من اعتبارها، ورفضت التعليل العقلي والمصلحة الـمُترتِّبة على النظر المقاصدي للخطاب الشرعي؛ إذ استنجدت بجزئيات النصوص الشرعية من دون ردِّها إلى كلياتها، فضَلَّت وأضَلَّت؛ لأنَّها أعرضت عن أساس مرجعي يفضي إهماله إلى خطر كبير في الفهم والتنـزيل؛ فلا يُمكِن أنْ يحصل الفهم السليم والتنـزيل السديد للخطاب الديني إلّا بمنهجٍ يراعيه الـمُجتهِد عند نظره في الأدلة، بردِّ الجزئيات إلى الكليات، وهو ما تبنّاه كثير من الصحابة رضوان الله عليهم، ومُجتهِدو الأُمَّة بعدهم؛ إذ يُعَدُّ امتلاك هذه الوسائل المنهجية في الاجتهاد ضرورة لا محيد عنها، فهي معيار التمييز بين الـمُجتهِد والعامي في نظره إلى النصوص، لا سيَّما أنَّ كثيراً من الناس يحفظون من النصوص الشرعية الشيء الكثير، لكنَّهم يفهمونها فهماً مُعوَجّاً، فترى أفعالهم وأقوالهم مُخالِفة في جُمْلتها لمضمون ما حملوا وعلموا.

وأمّا الثانية فطائفة تنكَّرت للنص الشرعي، وجعلت الواقع مصدرها، فسلبت الوحي مرجعية التلقّي، ونسبتها إلى الواقع. إنَّ الخلل في هذه القراءات المعاصرة هو إحداثها قطيعة إبستمولوجية بين الوحي والواقع، وبين النقل والعقل، وبين الشريعة والمصلحة ...؛ فالحديث عن مرجعية الوحي عند هؤلاء هو -بالضرورة- نقض لمرجعية الواقع، والحديث عن النقل مُناقِض للحديث عن العقل، والقول بالمصلحة هو -بالضرورة- خروج عن الشريعة.

إنَّ هذا التصوُّر وإنْ كان مقبولاً في سياق تطوُّر الفكر الغربي، وما شهد الفكر الديني فيه من أحداث مُؤسِفة مع الحقائق العلمية والواقع التجريبي، إلّا أنَّ هذا الإسقاط غير سليم في التصوُّر الإسلامي؛ لأنَّ العقل عُمْدة للنقل لا نقيضه، ولأنَّ النص يُسانِد الواقع وليس ضدَّه. فالثنائيات المعرفية السائدة في التراث الإسلامي هي نتيجة إرث من الفهم مُتداوَل في التاريخ، لا كما هي في المقصد الشرعي؛ لذا يجب ردُّ المفاهيم إلى أصلها، وإلى مقصد الشارع الحكيم منها.

والذي يَلزم الفكر الإسلامي المعاصر هو إعادة التوازن لِما انفرط من تفكير هؤلاء وهؤلاء، بفهم الثنائيات المعرفية السائدة في التراث الإسلامي، وهذا ما يحاول البحث استجلاءه عن طريق بيان معالم الخطاب الديني، وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي؛ فالإشكال المحوري الذي ينطلق منه البحث هو محاولة الإجابة عن السؤال المحوري الذي مفاده: ما مصدر الثنائيات المعرفية في الخطاب الديني الإسلامي؟ ثم تتفرَّع منه أسئلة أُخرى مفادها: هل مرجعية الواقع والعقل والمصلحة نِدٌّ لمرجعية الوحي في الخطاب الديني الإسلامي؟ هل ثنائية النص والواقع - العقل والنقل، المصلحة والشريعة- ضدّان لا يجتمعان أم صِنوان لا يفترقان؟ ما سبب الخطأ في فهم العقل والواقع والمصلحة... حتى جعلها بعض المعاصرين حاكمة على النص، ورفضها آخرون؟

لقد جاء هذا البحث لتحقيق أهداف عِدَّة، أبرزها:

- بيان معالم مرجعيات الخطاب الديني الـمُتمثِّلة في مرجعية التلقّي من الوحي، ومرجعية الفهم بالعقل، ومرجعية التنـزيل في الواقع.

- بيان الخصائص التي تجمع هذه الأسس ضمن مرجعية الجمع الـمُتمثِّلة في وحدة مصدرها، وتنظيمها، وسُننيتها، ثم تكامليتها؛ ما ينفي عنها أيَّ تعارض أو زعم لوجود تنافر في الفكر الإسلامي.

- بيان أثر الواقع التاريخي في ظهور الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي.

- بيان بعض النماذج للثنائيات المعرفية، من قبيل: النقل والعقل، والنص والواقع، والشريعة والمصلحة، ومحاولة الانتقال من الثنائيات المعرفية إلى الوحدة المنهجية في الفكر الإسلامي.

ولتحقيق هذه الأهداف، فقد نُظِّم البحث وَفق ثلاثة محاور مُتكامِلة؛ أوَّلها: مرجعيات الخطاب الديني في الفكر الإسلامي، وثانيها: إشكالية الثنائيات المعرفية في الواقع التاريخي، وثالثها: نماذج من الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي.

أوَّلاً: مرجعيات الخطاب الديني في الفكر الإسلامي

قبل الحديث عن مرجعيات الخطاب الديني يجب بيان دلالة كلٍّ من "المرجع" و"المرجعية"؛ فالرجوع -على اختلاف استعمالاته- يفيد عموماً معنى الردِّ والعودة في العربية (ابن فارس، 2002، ج2، ص490). وعليه، فإنَّ استعارة الفعل (رجع) بهذا المعنى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، الذي منه "المرجع" و"المرجعية"، يعني أنَّ المرجوع إليه الذي يُرَدُّ ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع يحسم الخلاف، وينهي النـزاع؛ إذ غالب الرجوع بما هو ردٌّ وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع، أو نـزاع في جزء (شبار، 2007، ص338).

إذن، فمفهوم "المرجعية" يُمثِّل "الإطار الكلي والأساس المنهجي الـمُستنِد إلى مصادر وأدلة مُعيَّنة، لتكون معرفةً ما، أو إدراكاً ما، يبنى عليه قول، أو مذهب، أو اتجاه يتمثَّل في الواقع علماً أو عملاً" (الغامدي، 2015، ص34). فالمرجعية تهدف إلى "الربط بين الأنساق المعرفية أو النماذج وبين الإنتاج الفكري الذي وُجِد في عصر من العصور، والذي يُحدِّد لنا مدى الاستقامة والفعالية والتجديد والشمول في ذلك الإنتاج الفكري" (العلواني، 2004، ص280). بل هي "تدخل في عِداد اللُّحمة، وعَصَب المنهجية المعرفية" (حاج حمد، 2003، ص71-72). فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها، بإخراجها من قوالبها المستقلة لتصل بينها؛ قصد تشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، سعياً إلى تحقيق القصد من المنهجية. "فكأنَّ الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية؛ إذ عليها يتوقَّف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية؛ من: إقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات، وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر" (حاج حمد، 2003، ص72). وحَسْبنا في بيان مفهوم "المرجعية" ما ذكرناه آنفاً، ممّا يُعِيننا في هذا البحث من دون استفاضة في بيان المفهوم ومعناه؛ لذا سننتقل الآن إلى بيان أنواع المرجعية في الخطاب الديني.

1. مرجعية التلقّي من الوحي

نقصد بذلك تعاليم الدين الإسلامي (قرآناً، وسُنَّةً)؛ سواء باعتبار لفظه ومعناه بالنسبة إلى القرآن الكريم، أو باعتبار معناه من دون اللفظ بالنسبة إلى السُّنَّة النبوية الشريفة. "وقد أُطلِق على الوحي بهذا المعنى أسماء أُخرى مُتعدِّدة تختلف في وجهة التسمية، ولكنَّها تلتقي كلها عند معنى التعاليم الدينية التي مصدرها الله تعالى، ومُبلِّغها على الناس النبي الـمُرسَل، ومن بين هذه الأسماء: السمع باعتبار أنَّ هذه التعاليم مسموعة للإنسان من قِبَل الأنبياء، والنقل باعتبار أنَّها منقولة عنهم، والشريعة باعتبار أنَّها مشروعة من قِبَل الله، والنص باعتبار أنَّها مُنضبِطة في نصوص نازلة من قِبَل الله تعالى" (النجار، 1993، ص69). فأيُّ لفظٍ ذُكِر منها فإنَّما يُقصَد به تعاليم الوحي التي بلَّغ بها النبي ﷺ عن ربِّه من نصوص الكتاب والسُّنَّة.

لقد استفتح الإمام الشافعي كتاب "الرسالة" بقوله: "فكل ما أنـزل في كتابه جَلَّ ثناؤه رحمةٌ وحُجَّة، عَلِمه مَنْ عَلِمه، وجَهِله مَنْ جَهِله، لا يعلم مَنْ جَهِله، ولا يجهل مَنْ عَلِمه" (الشافعي، 1940، ص19). وقال أيضاً: "فليست تنـزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" (الشافعي، 1940، ص19). وهي عبارات لها دلالتها في الانطلاق من مرجعية الوحي في التأسيس لمنهج فهم الخطاب الديني، وهو تأسيس لا يبتغي استمداد الحكم الشرعي فحسب، بل استمداد الإطار المرجعي كذلك.

2. الاجتهاد العقلي

تظهر معالم هذه المرجعية في مفهوم "الاجتهاد" الذي أقرَّه النبي ﷺ، مُمثَّلاً في اجتهاد معاذ بن جبل حين بعثه رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن؛ إذ قال ﷺ: "كيف تقضي إذا عَرَض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإنْ لم تجده في كتاب الله؟ قال: أقضي بسُنَّة رسول الله ﷺ. قال: فإنْ لم تجده في سُنَّة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي لا آلو. قال: فضرب بيده في صدري، وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لِـما يُرْضي رسول الله" (البيهقي، 1994، ج10، ص114، حديث رقم: 20126).

والحقيقة أنَّ مصطلح "الاجتهاد" هو أوثق المصطلحات ارتباطاً بمرجعية العقل، وقد عرَّفه ابن القيِّم بأنَّه "الرأي الذي يُفسِّر النصوص، ويُبيِّن وجه الدلالة منها، ويُقرِّرها، ويُوضِّح محاسنها، ويُسهِّل طريق الاستنباط منها" (ابن قيم الجوزية، 1973، ج1، ص82)، والـمُلاحَظ أنَّ هذا التعريف يُقِرُّ الاجتهاد في الأدلة النصية دون غيرها.

أمّا الشوكاني فعرَّفه قائلاً: "واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسُّنَّة، يكون بالتمسُّك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو الحظر، على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسُّك بالمصالح، أو التمسُّك بالاحتياط" (الشوكاني، 1999، ج2، ص100)، ونَلْحَظ أنَّ الشوكاني وسَّع مجال الاجتهاد ليشمل الأدلة النصية، وعدم الدليل، أو ما عبَّر عنه بالبراءة الأصلية؛ أيِ الاجتهاد بالعقل في ما لا نَصَّ فيه.

3. مصدرية التنـزيل في الواقع

إذا كان النص الشرعي يبتغي تحقيق مقاصد للعالمين انطلاقاً من أنَّ الشريعة جاءت لرعاية مقاصد الـمُكلَّفين في العاجل والآجل، فإنَّ للواقع أهميته في إدراك ذلك؛ لأنَّه محل التنـزيل، وإهماله مُؤذِن بخطر كبير. ومن ثَمَّ "فقيمة الاجتهاد عملياً إنَّما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه، تُحقِّق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة" (الدريني، 2013، ص12).

إنَّ الشق الأهم من أيِّ منهج معرفي هو جانبه العملي الذي يُسهِم به في تطوُّر الواقع، وحل مشكلاته. "فخلافاً للاعتقاد عند بعض أهل النظر بأنَّ العلم يزداد شرفاً كلَّما ازداد انفصالاً عن التطبيق واستقلالاً بنفسه، يرى أهل الاشتغال بأنَّ قيمة كل علم تكون على قدر تعلُّقه بالعمل، فكلَّما كانت النتائج العملية لعلمٍ ما أظهر، كانت درجة العلمية فيه أرفع و(أشرف)، بل كان نصيب العامل به منه أوفر" (عبد الرحمن، 1997، ص62).

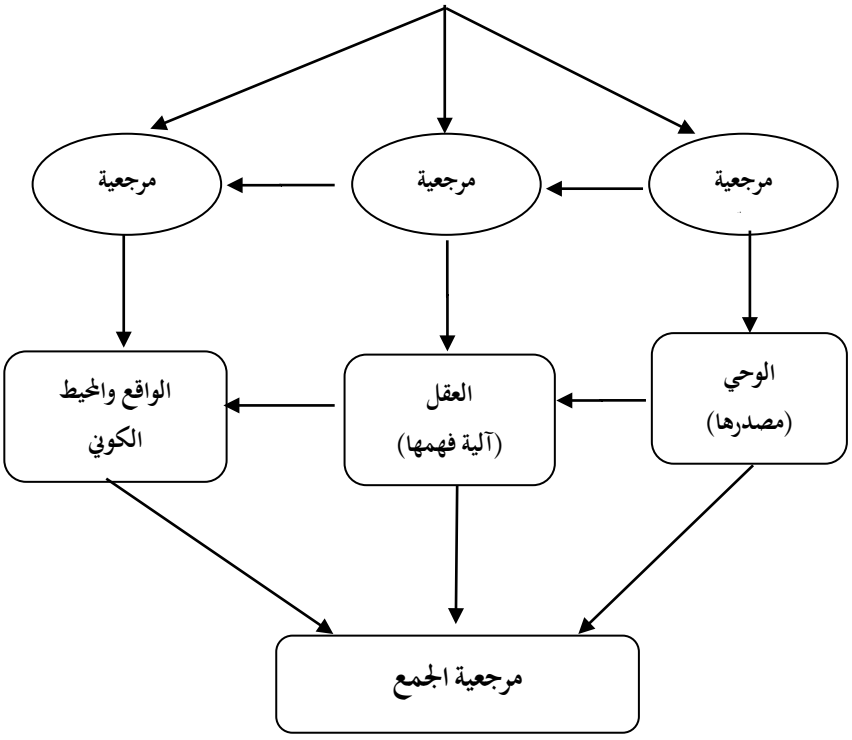
وتأسيساً على ما جاء به طه عبد الرحمن، وخلافاً لعلم المنطق الذي انفصل فيه العلم عن العمل في مساره التاريخي؛ فإنَّ شرف العلوم الإسلامية مُستمَدٌّ من شرف نتائجها الـمُرتبِطة بالعمل. ولهذا،

فالرجوع إلى الواقع في التنـزيل أمر لا مناص منه في الخطاب الديني؛ لأنَّ "دور العقل في فهم النص يختلف عن دوره في تنـزيله على الواقع، فالفهم يهدف إلى تحصيل صورة المراد الإلهي في الأوامر والنواهي التي تتعلَّق بأجناس الأفعال مُجَرَّدة، والتنـزيل يهدف إلى جعل ذلك المراد الإلهي الذي حصلت صورته في الذهن قيِّماً على أفعال الناس الواقعة، بحيث تصبح جارية على مقتضاه في الأمر والنهي" (النجار، 1993، ص115)

إنَّ مصدرية الواقع في التنـزيل -ممّا نعنيه في هذا البحث- تتطلَّب مراعاة أمرين، هما: فقه التنـزيل، وفقه الواقع. ولكنْ إذا كان فقه التنـزيل ينطلق من النظر الدقيق في الدليل لفهمه، بمراعاة ثلاثة عناصر مُهِمَّة في التنـزيل، هي: الحكم، والـمُكلَّف، والواقع، وَفق ما يقتضيه تنـزيل الحكم على المحل؛ فإنَّ فقه الواقع ينطلق من خصائص الواقع، بدراسته ليس من أجل تبريره، بل من أجل تجديده، بتعديل ما اعوجَّ منه وإصلاحه؛ ليتوافق مع المقاصد الشرعية. وبذلك "تُعَدُّ دراسة الواقع الإنساني من أعقد الدراسات وأعسرها؛ وذلك لطبيعة الواقع، وتداخل معطياته وخيوطه وظواهره، وتسارع أحداثه وقضاياه ونوازله، ومن ثَمَّ ففهمه يُعَدُّ أمراً مهماً جداً في عملية الاجتهاد؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره، كما يقول أهل العلم والمنطق" (الخادمي، 1419هـ، ج2، ص65).

وخلاصة القول هي أنَّ مرجعيات الخطاب الديني في الفكر الإسلامي مُتعدِّدة، لكنَّها -في الآن نفسه- مجتمعة، وهذا ما يُوضِّحه الـمُخطَّط المفاهيمي الآتي:

مستويات المرجعية في الخطاب الديني



ومردُّ القول بمرجعية الجمع بين هذه المستويات اعتباراتٌ عِدَّةٌ، هي:

أ. الوحدة المصدرية

تحكم الأسسَ السابقةَ الوحدةُ المصدرية التي رابطها المحوري المدخل التوحيدي في الرؤية الإسلامية للعالَم؛ فالله ﷻ هو مصدر الوحي المسطور. ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [الحجر: 9]، وخالق الكون المنظور. ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣ ﴾ [يونس:3]، والإنسان المُستخلَف في المعمور. ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ۝١٤ ﴾ [المؤمنون: 12–14].

إذن، "فالرؤية الإسلامية للعالَم تُوظِّف مدخلاً توحيدياً فريداً، وهو مدخل قرآني خالص، يبدأ من وحدة الإله الخالق، ووحدة الكون المخلوق، ووحدة الإنسان الـمُستخلَف، ووحدة العطاء الإلهي للإنسان بتعليمه الأسماء. ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: 31]، ثم بتواصل الوحي الإلهي لهداية الإنسان بالكلمة المسطورة. ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِي سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ ۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ [الأعراف: 26-27]. ويتواصل الوحي الإلهي أيضاً بالواقعة المشهودة. ﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ [المائدة: 31].

ويتضمَّن المدخل التوحيدي إقامة التكامل والتداخل بين الوحي الإلهي والخلق الإلهي في الكتابين: المسطور، والمنظور، الأمر الذي تتلاشى معه مشكلات التقابل بين العقل والنقل. ويتضمَّن ذلك إقامة التكامل بين علوم الوحي كما يفهمها الإنسان، والعلوم الـمُكتسَبة في مجال الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي، بوصفها من ضرورات الاستخلاف والتمكين في الكون والعمران البشري" (ملكاوي، 2016، ص49).

ويُمكِن لهذا التكامل بين الوحي المسطور والكون المنظور، الذي ينفي عنهما التناقض المحظور، أنْ نجد معالمه في نسقية كتاب الله الغفور. "فالقرآن الكريم حديث نَصٍّ: خطاب بلسان عربي مبين، وحديث عن الأنفس: الإنسان الـمُكلَّف الـمُستخلَف، وحديث عن الآفاق: الكون الـمُسخَّر مجال الاستخلاف (...)، ولكل دائرة علومها الخادمة لها، وكل تلك العلوم قرآنية. وبتعبيرنا: شرعية، أو إسلامية؛ إذ يستوي الناظر الـمُتفقِّه في آيات النص، وفي آيات الأنفس، وفي آيات الآفاق؛ فكلها دلائل على الحق، مُرشِدة وهادية إليه في الكتاب المسطور كما في الكتاب المنظور، بينهما وحدة بنائية نسقية تنتهي إلى أصل التوحيد" (شبار، 2009، ص93).

والواقع أنَّ ما ابتُلِيت به الأُمَّة الإسلامية من ثنائيات معرفية، من قبيل: العقل والنقل، والنص والواقع، وأثرها في منهج القراءتين -الذي يُبرِّر بعض الدارسين وجودهما باختلاف مصدريهما- أمر بالغ الخطورة، وقد أجاب عنه طه عبد الرحمن بقوله: "إنَّ المقابلة بين العقل والشرع من جهة (المصدر الأصلي)، فهي تعني أنَّ المصدر الأصلي للعقل هو الإنسان، بينما المصدر الأصلي للشرع هو الإله، وهذا لا يصحُّ بإطلاق؛ نظراً لأنَّ العقل الإنساني في أصله صادر عن الإله صدور القول الشرعي عنه، فهو الموجِد لهما معاً بدون منازع" (عبد الرحمن، 2012، ص90). وما قاله عن علاقة الوحي بالعقل يُمكِن قوله كذلك في الواقع والمحيط الكوني.

ومن ثَمَّ، فلا يُمكِن الاستغناء عن أيٍّ أساس من الوحي والعقل والكون في تحقُّق المنهج الاستخلافي، بل لا يُمكِن جعل أحد الأسس بديلاً عن الآخر في وظيفته المنوط به تحقيقها؛ فالوحي وإنْ كان أشرفها بوصفه مصدراً لتلقّي الهدى. ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى ﴾ [البقرة: 38]، فإنَّه لا يلغي العقل بوصفه أداة لفهم مقاصد الوحي، ولا يلغي الواقع كذلك بوصفه محل تنـزيل مقاصد الوحي في الكون، وبذلك "تَفرَّد المنهج الإسلامي بهذه النظرة المتوازنة التي جعلت النقل يخاطب العقل، ويرتاد له الـمَواطن التي لا يُحسِن ارتيادها، ولا يملك أدواتها من عالَم الغيب الفسيح، وجعلت العقل يعقل النقل، ويتفهمه، ويستدل له، ويرتاد له أفضل سُبُل التطبيق والتنـزيل على الواقع؛ فلا أحد منهما يُمكِن أنْ يكون بديلاً للآخر، ولا أحد منهما يُمكِن أنْ يغني عن الآخر، وكلٌّ منهما من عند الله تعالى؛ فالنقل هبة الله تعالى للبشرية ليهديها سُبُلها، ويُخرِجها من الظلمات إلى النور، والعقل هو الطاقة الـمُستقبِلة للوحي، القادرة على تلقّيه، وفهمه، والاستفادة به، وتنـزيله على الواقع" (العلواني، 1993، ص15).

استفاض علماء الاسلام قديماً في الردِّ على أيِّ زعم بمناقضة حقائق الوحي لحقائق العقل والواقع المحسوس، ومن هؤلاء ابن تيمية الذي تناول هذه المسألة في بحثه عن العلوم العقلية؛ سواء الفلسفية منها، أو الطبيعية، مقارنةً بالنصوص النقلية، وقد خلُص موقفه إلى استحالة وجود أيِّ تعارض وتناقض بينهما؛ فما هو من صريح المعقول لا يتناقض مع صحيح المنقول؛ إذ قال: "وقد تأمَّلت ذلك في

عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يُعلَم بالعقل بطلانها، بل يُعلَم بالعقل ثبوت نقيضها الـمُوافِق للشرع" (ابن تيمية، 1991، ج1، ص147).

ومن ثَمَّ، فليس سهلاً تخيُّلُ وجود حدود فاصلة بين مصدري الوحي والعالَم (الكون، والإنسان) في التصوُّر الإسلامي. "فالقرآن الكريم يجعل نصوص الآيات المتلوَّة المسطورة في القرآن مصدراً، ويجعل آيات الله المخلوقة المنظورة في العالَم مصدراً، والله سبحانه هو مُنـزِّل الكتاب، وهو سبحانه خالق العالَم، فإليه يرجع الأمر كله؛ أيْ إنَّ الله سبحانه هو المرجع فيما يرسمه للناس من أسباب الهداية وسُبُل الرشاد، في أموره كلها، فالإنسان يقرأ ما هو مخلوق ومعروض ومنظور في العالَم؛ من: عالَم طبيعي مادي، وعالَم اجتماعي، وعالَم نفسي، يشاهده، ويتأمَّله، ويتدبَّره، يقيسه ويحسبه، يختبره ويُسخِّره" (ملكاوي، 2016، ص213). كل ذلك في إطار نسقية واحدة لا تناقض فيها، انطلاقاً من وحدة مصدرها.

ب. التنظيم والسُّننية

من السمات الكبرى التي تجمع الوحي والعقل وسُنن الكون والواقع معاً: التنظيمُ، والسُّننية، ورفض الفوضى. وقد وصف الله تعالى كتابه الكريم بقوله: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ٢٣ ﴾ [الزمر: 23]. وميزة هذا الكتاب الكريم كما وصفه الإمام الباقلاني "أنَّه بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحدِّ الذي يعلم عجز الخلق عنه" (الباقلاني، 1997، ص35).

وبذلك "حصل القرآن على كثرته وطوله مُتناسِباً في الفصاحة، على ما وصفه الله تعالى به، فقال عَزَّ مِنْ قائل: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢ ﴾ [النساء:82]، فأخبر سبحانه أنَّ كلام الآدمي إنِ امتدَّ وقع فيه التفاوت، وبان عليه الاختلال (...)، بينما القرآن عجيب نظمه، وبديع تأليفه، لا يتفاوت، ولا يتباين، على ما يتصرَّف إليه من الوجوه التي

يتصرَّف فيها؛ من: ذكر قصص ومواعظ واحتجاج، وحكم وأحكام، وإعذار وإنذار، ووعد ووعيد، وتبشير وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها" (الباقلاني، 1997، ص36).

فثبت من ذلك كله أنَّ خصيصة الكمال والتنظيم الإلهي حاضرة فيه، وأنَّها تشمله في آياته وسوره، وفي علاقته بالسُّنَّة النبوية؛ فلا وجود للتعارض بين الآيات القرآنية وتوجيهات النبي ﷺ في سيرته وسُنَّته؛ ما يثبت حقيقة الوحي في نظامه وانتظامه؛ فكل آية تحيل على الأُخرى، وكل آية تتجسَّد في عمل النبي ﷺ في سُنَّته.

إنَّ هذا النظام الذي يحكم الوحي هو نفسه الذي يحكم سُنن الكون والواقع؛ "فالكون من أصغر مخلوقاته إلى أعظمها رُكِّب على هيئة من التناسق والنظام العجيبين، بحيث قُدِّر لكلٍّ منها تركيب في بنيتها، ونسبة في وضعها في المجموعة الكونية لا يتغيَّران عبر الدهر، ولو حصل فيهما تغيُّر طفيف لأدّى إلى اضطراب يأتي بالفناء على ظاهرة الحياة، بل على ظاهرة الوجود الكوني ذاته" (النجار، 1993، ص44). قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [الرعد: 3].

ومن صفات العالَم الانتظام؛ "فالحوادث الكونية مُرتبِط بعضها ببعض بانتظام واطِّراد على حسب قوانين وسُنن ثابتة لا يأتي عليها الاضطراب والانخرام" (النجار، 1993، ص51). قال تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [يس: 37–40]. وقد بيَّن الله تعالى هذا الانتظام في العالَم بصفة عامة في قوله: ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ [فاطر: 43].

وإذا كانت صفة التنظيم من خصائص الوحي والكون، فإنَّ العقل الإنساني يشترك في هذه السمة الـمُميِّزة للعالمين، باعتبار وحدة المصدر كما ذكرنا آنفاً، وباعتبار طريقة التناسق والتنظيم كما

نحن الآن بصدده؛ "فالعقل الإنساني له قدرات هائلة لاكتشاف الكون المنظور وأسراره، والوحي المسطور وآياته. وهذه القدرات هي شبكة هائلة من وحدات ومُكوِّنات مَلَكة الفكر (الدراية، الرأي، الفقه، العقل، الفكر، البصر، السمع، الوعي، الخبرة، الشعور، الإحساس ...)، وإنَّ كل مَلَكة تُشكِّل مستوىً خاصاً من مستويات التفاعل مع الكون والوحي" (حسن، 2001، ص107).

إنَّ هذا التنظيم الـمُميِّز لطرائق العقل في التفكير حاضرٌ في السياق القرآني، باستدلال إبراهيم عليه السلام على وجود الله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾ [البقرة: 258].

والمراد بالظلم في هذه الآية "الإعراض عن النور الإلهي، وهو نور العقل الذي يسير به المرء في طريق الدين، فمَنْ ظلم نفسه بإطفاء هذا المصباح فصار يتخبَّط في الظلمات، فإنَّه لا يهتدي في سيره إلىٰ الصراط المستقيم الموصِل إلىٰ السعادة، بل يضل عنه حتىٰ يهلك دون الغاية ..." (رضا، 1947، ج3، ص47). نظراً إلىٰ إخلاله بما جُبِل عليه العقل من تنظيم بتعطيله.

أمّا صحة الاستدلال بما فطر الله عليه عقل الإنسان فحاضر في قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَٰفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [الأنعام: 75–79]. "إنَّها الفطرة تنطق على لسان إبراهيم، إنَّه لم يهتدِ بعدُ بوعيه وإدراكه، ولكنَّ فطرته السليمة تُنكِر ابتداءً أنْ تكون هذه الأصنام التي يعبدها قومه آلهة (...)، إنَّه الضلال البيِّن الذي تحسُّه فطرة إبراهيم عليه السلام للوهلة الأُولىٰ، وهي النموذج الكامل للفطرة التي فطر الله الناس عليها، ثم هي النموذج الكامل للفطرة وهي تواجه الضلال البيِّن، فتُنكِره وتستنكره، وتجهر بكلمة الحق، وتصدع به" (قطب، 2003، ج2، ص1138). وفطرة الله في خَلْقه مجبولة على سُنَّة التنظيم،

ولذلك "قيل إنَّه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه، وقيل في مقام المناظرة والحِجاج لقومه" (رضا، 1947، ج7، ص557).

وبعد هذه الوقفة التأمُّلية الواعية التي ترفض الفوضىٰ والتبعية العمياء للآباء والأجداد، يحصل اليقين، "فيقع التطابق بين الإحساس الفطري المكنون والتصوُّر العقلي الواضح" (قطب، 2003، ج2، ص1141). نظراً إلىٰ ما جُبِل عليه العقل من تنظيم، "بحيث كلَّما كان العقل أقرب إلىٰ الفطرة، كانت إدراكاته وتصرُّفاته أكثر موافقة للشرع، حتىٰ إنَّ العقل لو تكتمل صبغته الفطرية، أو يرجع بالكلية إلىٰ أصله الفطري، يصبح مُطابِقاً للشرع، بل يكون هو الشرع عينه" (عبد الرحمن، 2012، ص92).

إنَّ هذا التناسق والانتظام الذي يحكم العوالم الثلاثة (عالَم الوحي، وعالَم العقل، وعالَم الكون والواقع) ينفي عنها التناقض والتعارض. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ أيَّ منهج معرفي يستمد أساسه المرجعي من الوحي لا يتناقض البتة مع العقل وسُنن الواقع.

وبالمثل، فإنَّ النظام المتوازن الذي يعيش علىٰ وقعه نظام الكون هو النظام المتوازن نفسه الذي يجب أنْ يعيش علىٰ وقعه الإنسان في حياته الاجتماعية؛ لذا بعث الله ﷻ رسله بالوحي، فحصل بذلك نوع من الاقتران بين النظامين، أسهم في تحصيل الوراثة الحضارية لَمَنْ يستطيع تحقيق هذا التوازن؛ "فالنظام يسود دائماً، ومنذ خلق العالَم، فيما عدا الإنسان من الكائنات، الانسجام في حركة الذَّرّات، والرونق في وجوه الزهور، والتآلف والتوازن بين الموجودات الحيَّة وغير الحيَّة؛ فكل شيء يقول: النظام (...)، والانسجام، وكل شيء ينادي بالمعاني الرحيبة في روح الوجود" (كولن، 2008، ص100-101).

غير أنَّ هذا التوازن الكوني يحتاج إلىٰ توازن إنساني يُبعِد الإنسان عن نوازعه الغريزية؛ لتحقيق السمو الروحي، ولن يتحقَّق ذلك إلّا بالتزام المنهج الرباني الذي ينقل الإنسان من عالَم الفوضىٰ إلىٰ عالَم التوازن والنظام الإنساني، ويتحقَّق "بالبناء القلبي للمجتمع، وتحقُّق الرحابة الروحية للفرد، والتي تُحوِّل إيمان الفرد ومعتقداته إلىٰ جزء من طبيعته، فالمجتمع الذي أفراده قد تجاوزوا حدود

جسمانيتهم وعاشوا حياتهم القلبية والروحية هو مجتمع أنموذج للنظام، هذا النظام في عالَم الإنسان يتصف بالديمومة والأمل في المستقبل؛ لأنَّه بُعْدٌ من الانسجام الكوني المحيط بالوجود كله" (كولن، 2008، ص102).

ت. التكاملية

إنَّ الوحدة والتكامل بين الوحي والإنسان والكون، بوصفها أسساً مرجعية، تُمثِّل وحدة جامعة للحقيقة المعرفية؛ فلا وجود فيها لمصادرة أيِّ أساس لحقِّ الآخر في وظيفته، انطلاقاً من وحدة مصادر المعرفة. وهذا ما صرَّحت به الآيات القرآنية. "ولعلَّ من أهم ما يُبيِّن ذلك استعمال لفظ (آية) في القرآن لتدل على العبارة المسطورة في المصحف، وعلى الظاهرة الكونية المنظورة في المجال المادي، أو الاجتماعي، أو النفسي. ﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١ ﴾ [الذاريات: 20-21].

فعندما يدعو القرآن الكريم إلى السير في الأرض للنظر والبحث في بدء الخلق، فكأنَّ الله سبحانه يربط قصة خلق الإنسان كما روتها الآيات القرآنية، بما قد يجده الإنسان في علوم الحياة وطبقات الأرض والمستحثات وأمثالها، ليرى آثار الحياة وصورها المنقوشة أو المطمورة. ﴿ وَقُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ﴾ [البقرة: 36]، وعندما يدعو إلى السير في الأرض والنظر في مصائر الأقوام والحضارات السابقة، ليأخذ العِظَة الحاضرة، فإنَّ ذلك يعني أنَّ الهداية التي يريد القرآن للإنسان أنْ يحصل عليها، مع أنَّها فضل من الله ورحمة، لكنَّه يُمكِن أنْ يستعين في اكتسابها بهذا الجهد المعرفي الـمُتمثِّل في السير والبحث في التاريخ والآثار، وعلم الإنسان "الإنثروبولوجيا"، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع، وغير ذلك" (ملكاوي، 2016، ص50). قال تعالى: ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلُۚ كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّشۡرِكِينَ ٤٢ ﴾ [الروم: 42]. وبالمثل، "عندما يدعو القرآن الكريم الإنسان إلى رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس؛ أيْ علوم الكون وعلوم النفس، فإنَّه يبني علاقة التكامل بين هذه العلوم وعلوم الوحي" (ملكاوي، 2016، ص51).

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الرؤية القرآنية الحضارية رؤية إعمارية تكاملية، تنطلق من البُعْد التوحيدي والتكاملي في النظر إلى الكون؛ فهي "رؤية شمولية علمية سُننية، وهي رؤية إيجابية، ورؤية حُبٍّ وخير وتسخير وإعمار، وهي تُمثِّل أساس تفعيل القوة والدافعية الإعمارية لدى الإنسان المسلم" (أبو سليمان، 2009، ص63).

إنَّ تكاملية أسس الوحي والإنسان والكون في الرؤية القرآنية الحضارية تستمد أساسها الناظم من مبدأ التوحيد، ووحدة الحقيقة المعرفية الإيمانية؛ ذلك أنَّ "السمة الـمُميِّزة لنظام التداخل المعرفي القرآني هو التكامل المعرفي الـمُحقِّق لمقاصد الوحي، من حيث إنَّ التكامل ترابطات منهجية وبرهانية بين علوم النص الشرعي ومعارفه، وبينها وبين الـمُكتسَبات العلمية والمعرفية الإنسانية؛ وهذا يُبيِّن أنَّ الترابط قسمان:

- ترابط داخلي: يُبيِّن تفاعلية العلوم والمعارف الشرعية والكونية في مصادرها الإلهية، فنجد الآيات الإيمانية معضدة بالآيات الكونية، والعكس أيضاً.

- ترابط خارجي: يُبيِّن تفاعلية الترابط الداخلي الشرعي والكوني مع الـمُكتسَب المعرفي الإنساني" (العضرواي، 2011، ص272). وهو بذلك تكامل بين مصادر المعرفة الإلهية والإنسانية؛ "فهناك معارف الوحي، وهناك العلوم الإنسانية، حيث إنَّنا لا يُمكِننا أنْ ندرك حقيقة دلالات التوجُّه والهدى الإلهي دون معرفة الطبائع والوقائع في الإنسان وفي الكائنات، كما لا يُمكِننا الإسهام في العمل على هداية الحياة الإنسانية وممارستها وتسخيرها ورعايتها للكون والكائنات، إلّا إذا اهتدت هي ذاتها بقيم الشريعة ومقاصدها، ومبادئها الكلية الصادرة عن الخالق الحكيم العليم" (إبراهيم، 2006، ص37).

هذا الترابط بين الحقائق المعرفية الشرعية والكونية والإنسانية ينفي عنها -في التصوُّر الإسلامي- أيَّ نظرة تجزيئية تفصل مصدراً عن غيره من المصادر، بل يُمكِن القول بيقين علمي

مُؤكَّد أنَّها تنتمي إلى وحدة مصدرية جامعة، وهو ما عَبَّرْنا عنه بمرجعية الجمع؛ لذا، فإنَّ الرؤية القرآنية الحضارية -في ترابطها المعرفي الداخلي والخارجي- تُثبِت هذه الحقيقة.

فالرؤية الإسلامية الكونية الحضارية مكَّنت العقل المسلم من "أنْ يُطوِّر فهماً واضحاً سليماً للكون والحياة والإنسان، عبر رؤية إسلامية كونية شمولية، تضمَّنت قراءة متدبرة لكتابين متلازمين: كتاب منظور هو الكون بأشيائه وأحداثه وظواهره وعلاقاته التي ذُلِّلت لاستخلاف الإنسان في الأرض، وكتاب مسطور هو القرآن بهديه وعلمه وحكمته وأحكامه. وقد قرأ العقل المسلم الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي بعقله وحسِّه، واستدخل في هذه القراءة عالَمي الغيب والشهادة لتوظيف علمه ومعرفته بالكون؛ لبناء أسس حضارة إنسانية راشدة مُتميِّزة عمّا سبقها ولحقها من حضارات، وقرأ الوحي الكريم قرآناً وسُنَّةً، وقد تحقَّق التكامل المعرفي في هاتين القراءتين المتدبرتين المتلازمتين" (ملكاوي، 2016، ص46-47).

ومن دواعي الختم بمرجعية الجمع في هذا المحور بيانُ مدى الترابط بين الأسس الـمُكوِّنة لها؛ أيِ الوحي والعقل والكون (أو النص والـمُكلَّف والواقع)، بما يُحقِّق وحدة مرجعيتها بناءً على وحدة مصدرها، وتنظيمها، وسُننيتها، وتكامليتها؛ ما ينفي عنها التجزيء والتفكيك والتناقض.

ثانياً: إشكالية الثنائيات المعرفية في الواقع التاريخي

بعدما بسطْنا الأسس المرجعية للخطاب الديني، ببيان معالم الوحدة المنهجية التي تنفي عنها التعارض، سنُؤصِّل الآن لبيان أثر الواقع التاريخي في ظهور بعض الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي؛ إذ يتعيَّن علينا تعرُّف ذلك قبل الخوض في أيِّ حديث عن نماذجها ممّا سنذكره فيما بعدُ.

من أصعب عقبات الفهم في التراث الإسلامي "بناء مواقف غير علمية من التراث الإسلامي، والانغماس في قضاياه وخلافاته وصراعاته دون تحليل الـمُؤثِّرات التي أسهمت في نشأتها وتطوُّرها، ورسمت مسارها في هذا الاتجاه أو ذاك، وهذه القراءة تعزل العلوم الإسلامية

عن محيطها الاجتماعي والثقافي، فتبدو مُجرَّد قضايا ومقولات علمية اقتضاها الدليل المنقول أو المعقول، فكأنَّ العلم ينشأ ويتطوَّر خارج المجتمع، وكأنَّ العالِـم يختار دائماً الأصوب والأرجح، لا يضغط عليه انتماؤه العقدي، ولا التزامه المذهبي، ولا الوضع الاجتماعي والسياسي" (السنوسي، 2013، ص43).

وهذا ما يُفسِّر أهمية دراسة الواقع التاريخي، ودوره الفاعل في إدراك بعض الاختيارات التي كان للواقع دخل فيها؛ فالعلم بها يُعِين على فهم ظروف الاجتهاد في التاريخ لعدم انفصاله عنه، وكذلك يُعِين على حُسْن فهم آراء العلماء بحسب واقع المقام، لا باعتماد أسلوب المقال فقط.

يُمكِن الولوج إلى موضوع هذا المحور من ثلاثة مداخل، هي: الواقع السياسي، والواقع المذهبي، والواقع الاجتماعي.

1. الواقع السياسي

مثَّلت الفتنة واقعاً سياسياً فاصلاً في مسار الاجتهاد في الخطاب الديني؛ ما أثَّر في دلالة كثير من المصطلحات، من قبيل: "الدين والدنيا"، و"فقه التكاليف الفردية"، و"فقه التكاليف الاجتماعية". فإذا كان التلاحم بين رجل الدولة ورجل العلم حاصلاً في تجربة الخلفاء الراشدين؛ ما جعلهم أهلاً للاجتهاد الفقهي والسياسي، فإنَّ انفصال القاعدة الفكرية عن القاعدة السياسية فرض نوعاً من التجاذب والصراع بينهما في حقب من التاريخ الإسلامي، ممّا لا يُمكِن إنكار وقوعه، وقد أدّى ذلك إلى "الانفصال أو التخصُّص المجالي بين العلمي والسياسي، رغم أنَّ الإسلام هو المشروعية العليا للطرفين: العلماء والأمراء، لكنَّ التسوية التي اتضحت معالمها تدريجياً نَحَّت العلماء عن المجال السياسي، في مقابل استئثار الخلفاء والأمراء بذلك المجال" (السيد، 1994، ص41-42). فأصبحت السلطة السياسية "لا تُفسِح للفقهاء سوى هامش لا يطعن في شرعيتها، فتتغاضى عن تدخُّلهم في الوقائع الجزئية؛ شريطة أنْ تضمن ولاءهم أو صمتهم في القضايا العامة" (أومليل، 1996، ص51).

ومردُّ ذلك كله أنَّ السلطة السياسية "في أمسِّ الحاجة إلى المشروعية التي وجدتها في دوائر الفقهاء، حيث توسَّل الحكّام بالفقهاء لبلوغ العامة التي برز منها أهل الشرع، وصاروا يُمثِّلونها" (حلاق، 2007، ص251).

وتفسير ذلك "أنَّ هناك -نظرياً- مدخلاً للفقهاء في سياسة الدولة الإسلامية، باعتبار أنَّ شرعيتها قائمة على ضرورة كونها دولة إسلامية، قائمة على تنفيذ أحكام الشريعة، وما دام هناك علماء بالشريعة، فينبغي أنْ تضمن الدولة شهادتهم لها بكون نظامها وسياستها وإجراءاتها مُوافِقة للشريعة، فلا بُدَّ إذاً من أنْ تُؤمِّن ولاء الفقهاء بالترغيب وبالترهيب بحسب الأشخاص والأحوال. فغير مقبول إذاً من طرف الدولة أنْ تسمح باستقلال الفقه عن السياسة، والشريعة عن الدولة، والفقه عن السلطان" (أومليل، 1996، ص50-51). كل ذلك لتحقيق أهداف السياسة وغاياتها، وليس العكس.

لقد كانت هذه السمة المعرفية بالأساس هي "سبب حاجة الفئة الحاكمة للفقهاء، وذلك لتلبية الاحتياجات التشريعية للدولة، رغم ما كان يسود هذه الفئة من مخاوف من أنَّ ولاء الفقهاء لم يكن لفائدة السلطة، وإنَّما كان لفقههم ومتطلَّباته، وكثيراً ما كان ذلك يتعارض مع آراء الفئة الحاكمة، إلّا أنَّ الحقيقة الباقية تكمن في أنَّ كل طرف كان في حاجة إلى الآخر، وبذلك تعلَّم كلٌّ منهما كيف يتعاون مع الآخر" (حلاق، 2007، ص249-250). وهو تعاون راعى كثيراً الواقع السياسي الـمُتغيِّر؛ لذا كان الفقيه يُرجِّح رأياً مرجوحاً نتيجة تفاعله مع الواقع؛ درءاً لمفاسده، وجلباً لمصالحه. ومن ثَمَّ أصبح التوفيق بين العلمي والسياسي أمراً بالغ التعقيد عند الـمُجتهِد، وبخاصة عند نظر العالِـم في واقعه؛ تغليباً لمصالحه العائدة على عباده، ودفعاً للمفاسد الناتجة من تغيُّر محل تنـزيله.

إذن، كان للواقع السياسي دورٌ في توجيه المعرفة، ويدٌ ممتدة في رسم طريقها، لا سيَّما بعد انفصال القيادة الفكرية عن السلطة السياسية؛ ما أثَّر سلباً في تأويل الخطاب الديني. فإذا كانت سمة التلازم بين العلمي والسياسي في منهج الاجتهاد قبل سقوط الخلافة واقعاً معيشاً آنذاك، فإنَّ منطق

الصراع والمواجهة كان سمته بعدئذٍ، حتى إنَّ كبار العلماء أخذوا حظَّهم منها "ليموت أبو حنيفة في السجن (150هـ) دون أنْ يقبل تولّي القضاء لسلطة سياسية غير ملتزمة، وليُضرَب الإمام مالك (179هـ) حتى تشل يده لِما جهر به من فتوى بطلان طلاق المكره، وما كان لهذه الفتوى من دلالة سياسية سلبية على خلخلة قبضة السلطة السياسية القائمة؛ لأنَّ فتوى إحلال المكره من يمينه وأثره في طلاق النساء يعني في حينه دلالة في الإحلال من البيعة قياساً على الطلاق، وما يترتَّب عليها ممّا أقسم عليه المبايع، كما نال الإمام أحمد (241هـ) الكثير من العذاب والأذى لمعارضته مُخطَّطات السلطة السياسية، وكان نصيب الإمام الشافعي (204هـ) الهرب من حاضرة السلطان في بغداد بعد أنْ سيق إليها مُكبَّلاً من اليمن لخوف السلطة من فكره ونشاطاته السياسية، حتى لجأ إلى مصر –تلك الحاضرة البعيدة عن مركز السلطان– طلباً للسلامة والنجاة" (أبو سليمان، 1991، ص48).

إنَّ الأسس والقواعد العامة لمنهج تأويل الخطاب الديني في الصدر الأوَّل من الإسلام كانت تُمثِّل منطلقاً لمنهج إسلامي يجيب عن الواقع بحسب ظروف الزمان والمكان والأحوال. فالبذرة الأُولى انطلقت من التلازم بين المنهج وواقع تنـزيله؛ إصلاحاً لواقع الناس في جميع مناحي وجوده. ولكنْ بانفصال السياسي عن العلمي أصبح التنازع على الـمُمثِّل الفعلي لضبط الواقع (هل هو العالِـم أم السياسي؟) بسبب فجوة العزلة بينهما، ولعلَّ محنة هؤلاء العلماء تُثبِت حقيقة توجُّس السياسي من تطاول العالِـم على اختصاص ضبط الواقع بحسب زعمه.

وهذا الإقصاء هو الذي جعل كثيراً من العلماء يركنون إلى الفقه الفردي، ويبتعدون شيئاً فشيئاً عن الفقه الاجتماعي، وبذلك "بدؤوا ينصرفون تدريجياً إلى العمل في التأليف، والبحث، والدرس، والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الـمُطهَّرة، وما يتعلَّق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، من دون كبير التفات إلى شؤون السياسة والحكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية العامة، وبذلك أدَّت تلك المنهجية الأصولية كما تبلورت على أيدي العلماء في تلك العصور السالفة المقصود منها، واستجابت للظروف التي نشأت فيها، والتي لم يكن للعلماء فيها حينذاك خيار، ولذلك بقيت كلياتها صالحة لمزيد من النمو والعطاء، وأصبح هذا

النمو المنشود مسؤولية الأجيال اللاحقة التي كان عليها متابعة المسيرة بروح الأصالة لا التقليد" (أبو سليمان، 1991، ص74). بيد أنَّ تدخُّل السلطة السياسية (بالترغيب، أو الترهيب) كان عاملاً حاسماً في تأخُّر تطوير كثير من مباحث التشريع الإسلامي، وتحجيم دوره الاجتماعي.

2. الواقع المذهبي

الواقع المذهبي من الأسباب الكبرى لتكريس ثنائية العقل والنقل، التي كان من نتائجها مسألة التحسين والتقبيح العقليين في الفكر الكلامي؛ إذ كان وطيس المواجهة بين المعتزلة والأشاعرة حامياً.

انطلق المعتزلة في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين من أسبقية النظر العقلي. فأوَّل ما يجب على الـمُكلَّف إعمال النظر العقلي فيه هو معرفة الله تعالى؛ "فهو من الواجبات التي لا ينفك الـمُكلَّف عنه بوجه من الوجوه" (الهمداني، 1996، ص70). وقد أكَّد ذلك القاضي عبد الجبار؛ إذ قرَّر أنَّ "سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلّا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلّا بالنظر، فيجب أنْ يكون النظر أوَّل الواجبات" (الهمداني، 1996، ص69). والنظر حُجَّته العقل، ومن ثَمَّ فهو دليل مُقدَّم على بقية الأدلة. قال في ذلك: "فاعلم أنَّ الدلالة أربعة: حُجَّة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلّا بحُجَّة العقل" (الهمداني، 1996، ص88).

وأساس هذه النظرية عند المعتزلة "أنَّه ما دامت الأشياء والأفعال ذات أوصاف طبيعية موجودة فيها ابتداءً، تجعلها حسنة أو قبيحة، فبإمكان العقل أنْ يدرك ما فيها من حُسْن أو قُبْح قبل مجيء الشرع؛ أيْ ما فيها من مصالح تجب مراعاتها، وما فيها من مفاسد يجب درؤها، وذلك على نحو ما يدرك أنَّه يجب أنْ يتصف الله تعالى بمُطلَق صفات الكمال، ويتنـزَّه عن كل ما لا يليق به من صفات النقص" (بزا، 2011، ص40).

وما يهمُّنا من أمر المعتزلة ليس ردَّ شبهات الطاعنين فيهم لتمسُّكهم بالعقل بدل النقل، وإنَّما تأكيد أنَّ المعتزلة هم أوَّل مَنْ أثار قضية ثنائية العقل والنقل، بالحديث عن طبيعتها وأثرها في الفكر الإسلامي وعلومه.

أمّا الذي اشتُهِر عند الأشاعرة فهو تقديم الشرع على العقل؛ ما جعل العقل تابعاً للشرع. وانطلاقاً من هذا الأصل الـمُعتبَر، فإنَّهم رفضوا قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. وقد تواتر الحديث عن هذا الأمر في مُؤلَّفاتهم الأصولية؛ فهذا الإمام الباقلاني يقول: "لا أصل لهذا عند أهل الحق (أيْ لا أصل لهذه القاعدة عند الأشاعرة)، بل العقل لا يُحسِّن شيئاً في نفسه لِـما هو عليه من الصفة والوجه، ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يُقبِّح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله، كل هذا باطل لا أصل له، وإنَّما يجب وصف فعل الـمُكلَّف بأنَّه حَسَن وقبيح إنَّه ما حَكَمَ الله بحُسْنه أو قُبْحه" (الباقلاني، 1998، ج1، ص279). ونجد الجويني يقول: "فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه كما لا يحسن شيء لعينه" (الجويني، 1418هـ، ج1، ص79). وقد أورد الغزالي "مسألة الحُسْن والقُبْح في الفعل" في "المستصفى"، وردَّ فيه على حُجج القائلين بهذه القاعدة (الغزالي، 1997، ص45). وأكَّد ذلك الشاطبي في "الموافقات"؛ إذ قال: "ما تَبيَّن في علم الكلام والأصول من أنَّ العقل لا يُحسِّن ولا يُقبِّح" (الشاطبي1997، ج1، ص125).

غير أنَّ نظرة الأشاعرة إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كانت محكومة بالسياق المذهبي؛ إذ تطوَّر فهمهم لها -بحسب المراحل الزمنية- من رفضها الـمُطلَق إلى شبه قبولها، وإنْ لم يُصرَّح بذلك. ولو نظرْنا نظرة فاحصة إلى مُؤلَّفات الأشاعرة -بحسب امتدادها التاريخي- لأدركْنا جيداً أسباب تغيُّر فهمهم لهذه القاعدة. فمن الـمُلاحَظ -مثلاً- أنَّ الإمام الباقلاني (ت403هـ) في "التقريب والإرشاد" كان شديد الإنكار لها" (الباقلاني، 1998، ج1، ص285).

وإذا انتقلنا إلى الإمام الجويني (ت478هـ)، فإنَّنا سندرك تطوُّراً في فهم هذه القاعدة، لا سيَّما أنَّنا نعلم بوادر نشأة الفكر المقاصدي مع الإمام الجويني، وما يستلزمه ذلك من القول بالتعليل الذي مُستنَده قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. قال ابن القيِّم في ذلك: "كل مَنْ تكلَّم في عِلَل الشرع ومحاسنه وما تضمَّنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يُمكِنه ذلك إلّا بتقرير الحُسْن والقُبْح العقليين (...)، فالكلام في القياس وتعليق الأحكام بالأوصاف المناسبة المقتضية لها (...) لا يُمكِن إلّا على

إثبات هذا الأصل، فلو تساوت الأوصاف في نفسها لانسدَّ باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح" (ابن قيم الجوزية، 1973، ج2، ص42).

أمّا الإمام الغزالي (ت505ه) فكان موقفه من هذه القاعدة مُوافِقاً لِـما قاله الجويني في العبارة، ومُوسِّعاً مدلولها ضمناً؛ إذ لم يُعبِّر عن ذلك صراحةً. فالعقل يحكم بالحُسْن على ما يلائم الطبع، وبالقُبْح على ما ينافره، لكنَّ العقل لا يدرك في الفعل أنَّه محل الثواب أو العقاب من الله. قال الغزالي في ذلك: "نحن لا نُنكِر أنَّ أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنَّما الكلام في القُبْح، والحُسْن بالإضافة إلى الله تعالى" (الغزالي، 1997، ص49).

ولأنَّ الإمام الغزالي رائد المقاصد الشرعية؛ فقد كان عنده ميلٌ إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وإنْ لم يُصرِّح بذلك خشية اتهامه بالاعتزال الذي عُدَّ من البِدَع والضلالات في عصره، وهو ما أعلنه في قوله: "ونحن وإنْ قلنا: إنَّ لله سبحانه وتعالى أنْ يفعل ما يشاء بعباده، وأنَّه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا نُنكِر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد، ولا نُنكِر أنَّ الرسل عليهم السلام بُعِثوا لمصالح الخَلْق في الدين والدنيا؛ رحمةً من الله على الخَلْق وفضلاً، لا حتماً ووجوباً عليه (...)، وإنَّما نبَّهنا على هذا القدر؛ كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفر طبع المسترشد عن هذا الكلام؛ خيفة التضمُّخ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السُّنَّة تهجينها" (الغزالي، 1971، ص162-163).

إذن، فكل ما سبق إنَّما هو دلائلُ تُثبِت لنا أثر الواقع المذهبي في ترسيخ بعض الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي.

3. الواقع الاجتماعي

الإنسان مخلوق اجتماعي يرتبط بمحيطه، ويتأثَّر به، ويُؤثِّر فيه، ويتفاعل معه، ويتكيَّف مع ظروفه وأحواله؛ لذا، فقد تفرض ظروف الواقع بعض الاختيارات المنهجية والمسالك المعرفية التي يتبنّاها العالِـم، وإذا فصلناها عن سياقها الاجتماعي، فقد يزيد ذلك من ضباب الرؤية والغَبَش في

فهم المراد من هذا التأليف والتصنيف؛ ما يُحتِّم علينا تقصّي أثر الواقع الاجتماعي في بعض الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي، التي من نماذجها: ثنائية النص والواقع، وثنائية الشريعة والمصلحة.

وقد عَمَد البحث إلى تناول الواقع الاجتماعي في عصر الإمام الشاطبي تحديداً؛ لتحقيق الفائدة المنشودة التي تتمثَّل في ما يأتي:

أ. بيان القطيعة بين النص الشرعي والواقع في زمن التقهقر الأندلسي خاصَّةً، وفي الزمن الإسلامي بوجه عامٍّ، وهي قطيعة سببها انفصال العلم عن العمل؛ لذا أَوْلى الشاطبي هذه المسألة جُلَّ اهتمامه ضمن مشروعه الاجتهادي.

ب. بيان قصور العقل الإسلامي عن ضبط المصلحة ودرء المفسدة؛ نظراً إلى افتقاره إلى مسالك منهجية جليَّة لهذه الغاية، ولعلَّ ضحالة ما وصل إليه علم أصول الفقه في القرن الثامن الهجري كانت من دواعي هذا الحال، إلى جانب مستلزمات الاجتهاد التي لم يعد بمقدورها حصر الواقع الحضاري المتردّي في زمانه.

ت. بيان الافتقار إلى نموذج إصلاحي يُجدِّد الضوابط الشرعية والعقلية التي هي أساس القاعدة المعرفية في فلسفة التشريع، ويجعلها تُواكِب الواقع في تطوُّره، وتحيط بمتطلَّبات الحياة في تجدُّدها، وهذا ما تسبَّب في الفوضى المجتمعية والسياسية الـمُفتقِرة إلى الضوابط الشرعية؛ فغيابها جعل المجتمع مُنفلِتاً من سلطة النصوص الشرعية. وبذلك وضع الشاطبي يده على الداء الذي أصاب فلسفة التشريع، وشعر به أصوليو عصره، أمثال: العز بن عبد السلام، والقرافي، وابن قيِّم الجوزية، وغيرهم من الذين شاهدوا تكاثر المصالح والمفاسد في الواقع من جهةٍ، والقصور المنهجي الذي جعل علم أصول الفقه عاجزاً عن تأطير الواقع تأطيراً شرعياً من جهةٍ أُخرى.

إذن، كان هذا الواقع الاجتماعي دافعاً إلى إعادة صياغة منهج تأويل الخطاب الديني؛ ليتوافق مع حاجة الأُمَّة ومتطلَّبات الواقع. والذي يقرأ مقدمة كتاب "الاعتصام" يتبدّى له الواقع النفسي

الذي شغل الشاطبي، والهمُّ الذي سيطر على تفكيره؛ نظراً إلى ما شهده عصر الشاطبي من انتشارٍ للبِدَع والمنكرات، وصعوبةٍ في تغيير المجتمع من دون اعتماد مدخل التغيير الاجتماعي الأخلاقي.

لقد استثمر الإمام الشاطبي في المغرب، وغيره من علماء القرن الثامن الهجري في المشرق، مثل: ابن تيمية (ت728هـ)، وتلاميذه، وبخاصة الإمام ابن قسم الجوزية (ت751هـ)، رؤيتهم الفكرية في تجديد الدين، التي تستند إلى إصلاح اجتماعي أخلاقي شامل مبني على تجديد العلم مقاصدياً، بل "إنَّ تشابهاً عجيباً كان حاصلاً بين فكر ابن تيمية وتلاميذه، وبين الإمام الشاطبي، لا من حيث الهمُّ الإصلاحي الدعوي، ولا القضايا التي تصدّى لها كلٌّ منهما فحسب، كالبِدَع مثلاً، بل أيضاً من حيث الإصلاح الفكري العلمي؛ أيِ التشابه الحاصل بينهما في الجانب المقاصدي؛ ذلك أنَّ كثيراً من القضايا المقاصدية ومصطلحاتها كانت مُتطابِقة بينهما كثيراً، رغم أنَّه لم يثبت تاريخياً أنَّهما التقيا، أو تعرَّف أحدهما على الآخر ولو مُراسَلة، ولكنَّ تشابه الأوضاع بين المشرق والمغرب أدّى إلى تشابه الاهتمام بين الـمُصلِحين، ثم تشابه الإنتاج العلمي، وإنَّما تميَّز الشاطبي بالتصنيف في خصوص هذا المجال؛ أيْ نظرية المقاصد، وعرضها مُنظَّمة في نسقها النظري البديع، من خلال فكره الأصولي، بكتاب "الموافقات"، بينما بقيت لدى ابن تيمية منثورة في ثنايا فتاواه ومُؤلَّفاته الكثيرة" (الأنصاري، 2004، ص140).

أمّا لجوء الشاطبي إلى الواقع الاجتماعي الأخلاقي في تجديد الخطاب الديني فمردُّه أنَّ فساد زمانه "كان فساد نيّات وأعمال، أو فساد عقول وقلوب؛ لانفصال ما كان بينهما من روابط عند السلف، فرأى أنَّ ذلك هو مكمن الداء، فعمل على دمج العقل بالقلب، حتى تنقاد النيّات إلى قوانين العلم، فلا تضلُّ في متاهات البِدَع والخرافات، وينقاد العقل أو العلم إلى صلاح النيّات، فلا يزلُّ عن قصد التعبُّد إلى قصد الحظِّ، وهكذا كان الوفاق في "الموافقات"، وكان أثره التطبيقي هو "الاعتصام" بالكتاب والسُّنَّة؛ لإحداث التوازن بين أعمال الدين وأعمال الدنيا، وبين ضوابط العقل ومواجيد القلب، فكانت نظرية المقاصد هي خلاصة ذلك كله ونتيجته" (الأنصاري، 2004، ص152-153).

ثالثاً: نماذج من الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي

لقد أشكل على كثير من المعاصرين فهم عديد من المصطلحات التي لم يُميَّز فيها بين حقيقتها الشرعية وتداولها التاريخي؛ ما أدّى إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب التجديد تبديداً، وهذا ما تنبَّه إليه الدكتور سعيد شبار (شبار، 2017، ص149–150)، في نقده الثنائيات المعرفية التي وظَّفها حسن حنفي مثلاً – وهذا أيضاً حال كثير من المعاصرين–؛ لأنَّه عنى بها التقابل والتنافر، لا التكامل والتداخل. ومُؤدّى ذلك هو الواقع الذي صَعُب الانفكاك منه بالممارسة والتداول التاريخي، لا بحقيقتها في النص الشرعي.

وقبل الحديث عن نماذج للثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي يجب أوَّلاً بيان بعض المناهج التي توسَّل بها أصحابها لإثبات دعواهم، مثل الهرمنيوطيقا؛ وهي أحد أهم المناهج النقدية وأوسعها في قراءة النصوص (جادامير، 2006، ص65). وفي ظلِّها نشأ كثير من المناهج الأُخرى، وقد أطلق عليها عديد من الباحثين اسم التأويلية، أو نظرية التأويل، وتحمَّس بعض الـمُفكِّرين لتوظيف هذا المنهج في العالَم الإسلامي، فنادوا بقراءات جديدة للقرآن الكريم، بتحديدها تحديداً دقيقاً لكلٍّ من: تاريخية النص، وتعدُّد المعاني، ونسبية الحقيقة، وهي العناصر التي أقاموا عليها دعوتهم تلك. قال نصر حامد أبو زيد في ذلك: "وتُعتبَر هرمنيوطيقية جادامير نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة الـمُفسِّر بالنص، لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن من أقدم عصوره إلى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر على النص القرآني" (أبو زيد، 2014، ص49).

كان نصر حامد أبو زيد أشهر مَنْ حاول وضع منهجية لتفسير القرآن على أسس هرمنيوطيقية، مع حرصه على تسميتها التأويل. وقد كان هذا المنهج أساساً لكثير من القراءات المعاصرة للقرآن الكريم؛ نظراً إلى ما تُؤسِّس له من مناهج مُتعدِّدة في القراءة، تحمل كلها لانهائية التأويل، وعدم اعتبار مقصد الـمُؤلِّف أو القائل.

ومن ذلك أيضاً المنهج التاريخي في تفسير النصوص، الذي مفاده أنَّ تفسير النص يجب أنْ يكون مرهوناً بتاريخه، وأنْ يكون ساكناً هناك لحظة ميلاده (صليبا، 1978، ص227). وتاريخية القرآن عند هؤلاء (تيزيني، 1997، ص380). تعني إخضاع النص الشرعي لأثر الزمان والمكان والـمُخاطَب مُطلقاً؛ ما يؤدي إلى التنصُّل من سلطة النص، وقداسته، وشموليته، وعمومه لكل زمان ومكان، فتكون بذلك تعاليم القرآن الـمُقدَّسة مُرتبِطة بظروف تاريخية، ومن ثَمَّ تصبح أحكام الشريعة -في نظرهم- أحكاماً أتت لأحوال بشرية عارضة ومُتغيِّرة، فإذا ذهبت تلك الأحوال ذهبت أعراضها معها.

ومن ذلك أيضاً البنيوية اللغوية؛ وهي منهج عامٌّ يأخذ اللغة على أنَّها بناء أو هيكل أشبه بالهيكل الهندسي ذي الوحدات المتشابكة، والمستقلة داخلياً، والتي تتحد قيمها بالعلاقات الداخلية بينها، بمعزل عن أيِّ عناصر خارجية. وهذا يعني أنَّ تحليل أيِّ نَصٍّ لغوي يعتمد على مسألتين اثنتين، هما:

- استقلاليته عن أيِّ ملابسات وظروف خارجية.

- تشابك وحداته، وترابطها في ما بينها داخلياً، فليس المهم بحث مُكوِّنات أجزائه، وإنَّما المهم معرفة كيفية ترابطها وعملها مجتمعة.

إذن، فالمنهج البنيوي غير مَعْنيٍّ بمُؤلِّف النص، ولا مقاصده، ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، وإنَّما يهمُّه النص الموجود الذي يُدرَس بناءً على العلاقات القائمة بين أجزائه وتراكيبه وجُمَله.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ محاولة تطبيق المنهج البنيوي على القرآن الكريم تعني:

- عدم اعتبار القائل؛ فلا قداسة للقائل، أو النص، أو المفاهيم السابقة، أو المفاهيم الغيبية؛ لأنَّ البنيوية منهج لا يُؤمِن بأنَّ نَصّاً قد يكتسي صفة خارجة عنه، مآلها إلى مصدره الإلهي.

- تقديم التحليل اللغوي الذي لا يهدف إلى شرح المعاني وبيانها، وإنَّما يروم رؤية العالَم كما تجسَّدت في الممارسة الألسنية للنص. وتطبيق ذلك على القرآن الكريم يتطلَّب إهدار معانيه، وإكسابه قبل ذلك الصبغة الاجتماعية التاريخية، واعتبارها مصدراً له (الجابري، 1994، ص85).

ومن ذلك أيضاً التفكيكية؛ وهي منهج يقوم على تفكيك الخطاب، والنظم الفكرية، وإعادة النظر فيها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها. وكان أوَّل مَنِ استخدم هذا المنهج الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، وأراد به تفكيك بنية الخطاب مهما كان نوعه، وتفحُّص ما تفيده هذه البنية.

وتُؤكِّد التفكيكية أنَّ اللغة هي أبعد ما يكون عن التعبير الموضوعي الشفّاف؛ لذا يجب تناولها بقدر كبير من التشكيك وعدم اليقين، وبخاصة ما تعلَّق منها بالمعاني المباشرة. وبعملية الهدم وإعادة البناء هذه يتغيَّر مركز النص؛ إذ تكتسب المعاني الـمُستتِرة أهمية جديدة، يُجدِّدها أفق القارئ الجديد. وهكذا يصبح ما هو هامشي مركزياً، ويصبح ما هو غير جوهري جوهرياً، كأنَّ القارئ يعيد كتابة النص، فيصبح مُنتِجاً له، لا مُستهلِكاً. وهذا هو أساس المذهب التفكيكي الذي طوَّره دريدا، وهو أيضاً أساس ما بعد البنيوية.

والـمُلاحَظ أنَّ التفكيكية حضرت بقوة في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم؛ ذلك أنَّها وفَّرت فرصاً لكل تفسير وقراءة يقترحها أصحاب تلك المناهج. وهذا يعني إفراغ الخطاب الشرعي من بعض معانيه، بحيث تغدو حقائقه الثابتة رمزية، ومُتغيِّرة المعنى تبعاً لتغيُّر الزمان والمكان (حرب، 2005، ص22).

والحقيقة أنَّه يتعذَّر في هذا البحث استحضارُ جميع المناهج الـمُتوسَّل بها عند المعاصرين، وكذا الثنائيات المعرفية كلها؛ لأنَّها عَصِيَّة على العَدِّ والحصر، وحَسْبنا ذكر ثلاثة نماذج تُحقِّق الغرض، وتفي بالمطلوب. أمّا سبب اختيارنا إيّاها تحديداً فلأنها من أعقد الثنائيات التي أثَّرت كثيراً في الفكر الإسلامي، بل إنَّ بعضها كلي بالنسبة إلى ثنائيات فرعية أُخرى مُستمَدَّة منها؛ فدراسة الأصل بذلك تغنينا عن دراسة بقية الثنائيات الفرعية.

1. ثنائية العقل والنقل

ادَّعى بعض المعاصرين أنَّ العقل والنقل ضدّان لا يجتمعان، ومن هؤلاء حسن حنفي الذي قال: "إنَّ العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين، على الأقل في علم

أصول الدين، وفي علوم الحكمة، وإنّ العقل لم يستقلَّ على الإطلاق، ولم يُوجَّه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلّا في علم أصول الفقه، الذي انتهى أيضاً إلى الثبات، وتحجير الأصول، وتغليبها على الواقع، حتى إنّه لم يبقَ إلّا التقليد" (حنفي، 1992، ص16-17). ثم خلُص -في نهاية المطاف- إلى القول بأنَّه "لا سلطان إلّا للعقل، ولا سلطة إلّا لضرورة الواقع" (حنفي، 1992، ص57-58).

وهذا الفهم يستمد جذوره من فهم مرجعية العقل في التراث الإسلامي، التي كان للأثر اليوناني دورٌ كبير في صياغتها؛ "فالراجح أنَّ فصل الوحي عن العقل لم يتقرَّر في الثقافة الإسلامية إلّا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية، التي بكَّرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس؛ أيْ قبل أنْ يأتي عهد الترجمة المنتظمة الذي افتتحته دار الحكمة أيام المأمون. ولا ريب أنَّ مُتفلسِفة الإسلام -الذين جاءوا بعد هذا العهد- ساهموا أكثر من غيرهم في تثبيت هذا الفصل في العقول، في سياق طرحهم إشكال التوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية" (عبد الرحمن، 2012، ص88-89).

فصنيعهم هذا، وإنْ كان في ظاهره حسناً، في محاولة ربط علوم الشريعة بعلوم الحكمة، إلّا أنَّه رسَّخ في اللاوعي الجماعي فكرة خطيرة جداً، هي الفراق بدل الوفاق، كما قال طه عبد الرحمن؛ لأنَّها دعوة "تُشعِر بأنَّ الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي، وهذا في غاية الفساد؛ إذ لولا عقلانيته -أو معقوليته- لما وقع به التكليف أصلاً. ثم إنَّ قسطاً كبيراً من الخطاب الشرعي هو مِنْ وضْع الفقهاء الذين بنوا اجتهاداتهم العقلية على أصول مأخوذة من القرآن والسُّنَّة" (عبد الرحمن، 2012، ص89).

لقد انتهج الإمام الغزالي أسلم طريق في دعوته إلى منطق الجمع بدل التوفيق، والمقارنة بين مرجعيتي الوحي والعقل؛ فهو لم يدعُ إلى منطق المقارنة، لِما تُمثِّله من خطورة توحي بانفصال المرجعيتين، وإنَّما دعا إلى الجمع بين النقل والعقل باعتبار وحدة مصدريهما، وتكاملهما، واستحالة الفصل بينهما. قال في ذلك: "وأنّى يستتبُّ الرشاد لَمَنْ يقنع بتقليد الأثر والخبر، ويُنكِر مناهج البحث والنظر (...)، وكيف يهتدي للصواب مَنِ اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور

الشرع ولا استبصر (...). هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعثَّر بأذيال الضلالات مَنْ لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأنْ يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استُغنِي بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالـمُعرِض عن العقل مُكتفِياً بنور القرآن مثاله الـمُتعرِّض لنور الشمس مُغمِضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور" (الغزالي، 2004، ص9-10).

وقد تبنّى قولاً آخر للراغب الأصفهاني زاد فيه الأمر وضوحاً، وهذا نَصُّه: "اعلم أنَّ العقل لن يهتدي إلّا بالشرع، والشرع لا يتبيَّن إلّا بالعقل، فالعقل كالأُسِّ، والشرع كالبناء، ولن يغني أُسٌّ ما لم يكن بناءٌ، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن أُسٌّ. وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يُغنِي البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يُغنِي الشعاع ما لم يكن بصر من داخل (...). وأيضاً فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدُّه، فإنْ لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت (...). وأيضاً فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متّحدان. ولكون الشرع عقلاً من خارج؛ سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: 35]؛ أيْ نور الشرع، ونور العقل، ثم قال: ﴿يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: 35]، فجعلهما نوراً واحداً. فالشرع إذا فُقِد العقلُ عجز عن أكثر الأمور عجزَ العين عند فقد الشعاع" (الأصفهاني، 1983، ص74).

تنبَّه بعض المعاصرين لأهمية الجمع بين مرجعية العقل ومرجعية النقل التي لا تنفكُّ عنها، فحاولوا تجاوز الصراع التاريخي الموهوم بين المرجعيتين، الذي أوجد جموداً فكرياً اجترَّ خلافات الماضي المشحون بالتأثيرات الاجتماعية، والسياسية، والمذهبية. وهي العوامل التي أوجدت هذه الفجوة بين العقل والنقل، فأصبح الحديث عن العقل حديثاً -بالضرورة- عن نفي الوحي ومعارضته، والعكس كذلك.

وكذلك استطاع بعض المعاصرين تجاوز هاجس الخوف من مرجعية العقل في منهج المعرفة الإسلامية عامَّةً، وفي المنهجية الأصولية بوجه خاصٍّ، فنجد -مثلاً- الدكتور طه جابر العلواني يُصنَّف أدلة الأحكام الشرعية إلى دليلين لا ثالث لهما (النص، والعقل)، ومُستنَده في ذلك اجتهادات الصدر الأوَّل؛ "فإنَّهم لم يكونوا يجدون أيَّة غضاضة في أنْ يُقرِّروا أنَّ العقل شريك النص الذي لا ينفكُّ عنه فاهماً للنص، مُتفهِّماً فيه، مُفسِّراً إيّاه أو مُؤوِّلاً، مُجتهِداً في تطبيقه على الواقع، مُرجِّحاً عند التكافؤ. فالعقل هو مناط التكليف، ونظره أوَّل الواجبات، واجتهاده بقدر ما آتاه الله تعالى من طاقة وجَلَد فرضٌ من أهم الفرائض، وقربةٌ من أقرب القربات، ومن ثَمَّ لا يُعتَدُّ بعمل لا يُمهِّد العقل له بالقصد والنيَّة، مهما بلغ من إتقان الشكل، وضبط الصورة" (العلواني، 2004، ص62).

2. ثنائية النص والواقع

قال حسن حنفي في هذه الثنائية: "فإذا كان ترتيب القدماء ترتيباً تنازلياً من النص إلى الواقع، فإنَّ ترتيب الـمُحدَثين تصاعدي من الواقع إلى النص؛ فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأوَّل في التشريع للواقع المعاش" (حنفي، 2005، ج2، ص102).

وقد اعتمد المعاصرون في تبرير دعواهم على ثلاثة أسس لذلك؛ أوَّلها: خضوع الاجتهاد الفقهي للواقع، حتى في الأحكام القطعية، وهو ما أقرَّته اجتهادات الخليفة الراشدي عمر بن الخطّاب في نصوص من الوحي قطعية الورود والدلالة. وثانيها: دعوى اختصاص نصوص الوحي بظروف نـزوله وأسبابه؛ ما يجعل تغيُّرها يعود على هذه النصوص بالتغيير تبعاً لمتطلَّبات الواقع. وثالثها: القول بدعوى زعم التناقض بين الوحي والواقع، وهي كلها مزاعم هدفها تبرير دعوى ثنائية النص والواقع.

برَّر بعض هؤلاء تبعية الوحي للواقع، فاستشهدوا ببعض الاجتهادات العمرية في عدم تنـزيل بعض الحدود والأحكام الشرعية مراعاةً للواقع، وهذا دليل -بحسب زعمهم- على خضوع الأحكام للواقع؛ فمرجعية الواقع هي الأصل، وما دونها تبع لها بزعمهم. قال حسن حنفي في ذلك:

"ولا يُخطِئ مُجتهِد حتى ولو كان في اجتهاده في واقعة نص؛ لأنَّ للواقع الأولوية على النص، ويُمكِن إيقاف النصوص مُؤقَّتاً كما أوقف عمر حدَّ السرقة عام الرمادة، ونص الـمُؤلفَّة قلوبهم بعد أنْ قوي الإسلام" (حنفي، 2005، ج2، ص459).

ومن ثَمَّ، فالواقع هو الأصل، وغيره تابع له، كما قال نصر حامد أبو زيد: "الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره. من الواقع تَكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدَّد دلالته؛ فالواقع أوَّلاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يُحوِّل كليهما إلى أسطورة، يتحوَّل النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بُعْده الإنساني، والتركيز على بُعْده الغيبي" (أبو زيد، 1994، ص130).

إنَّ التحليل الذي تبنّاه حسن حنفي يُمثِّل القراءة الفينومينولوجية للتراث الإسلامي، في محاولة الإجابة عن أزمة العلوم الإسلامية، قياساً على أزمة العلوم الغربية عند هوسرل، التي شملت الوعي التاريخي، والأزمة الروحية للغرب، وانعكاس ذلك على علومه.

بيد أنَّ هذا الإسقاط المنهجي عند حسن حنفي غير صحيح؛ لأنَّ المناهج الغربية الـمُتَّبَعة في تأويل الخطاب الديني في واقعنا المعاصر لا يُمكِن عزلها عن سياقها الذي نشأت فيه؛ إذ توجد تغيُّرات جذرية أصابت التصوُّر الغربي لمفهوم "الكون" و"الإنسان" و"الحياة"، والعلاقة بينها، ثم اللغة بوصفها أداة التعبير عن المعرفة التي تُولِّدها تلك العلاقات المتشابكة. ومن ثَمَّ تغيَّرت الرؤية المعرفية والعلمية لأتباع هذه المناهج، وكذا مصادر المعرفة التي انطلقوا منها. وهذه التغيُّرات هي التي أدَّت إلى توالد المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية فوجودية.

إذن، فالثقافة الغربية وضعت العلمية أو العقلانية والدين على طرفي نقيض، على أساس أنَّ الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلانية؛ لذا فسَّرَتِ الدينَ والتديُّن تفسيراً حسِّياً. أمّا المعرفة الإسلامية فمصادرها العقل، والحسُّ أو التجربة، والوحي. وهي مصادر لا يُشكِّك أحدها بمعرفة الآخر، أو ينفيها، أو ينقضها، وإنَّما يُكمِّل أحدها معرفة الآخر؛ فهي علاقة تكاملية

بين مصادر المعرفة. وهذا الموقف من المعرفة مُنطلِق في أصله من تصوُّر صحيح يقوم على ثلاثة محاور رئيسة، هي: الله، والإنسان، والوجود. والتصوُّر الصحيح لهذه المحاور هو من ثوابت الفكر الإسلامي، التي تُميِّزه من الفكر الغربي ومنظوره.

أمّا المسلك الثاني الذي تبنّاه بعض دعاة الانتصار لمرجعية الواقع على الوحي فتمثَّل في اعتبار الشريعة نتاجاً لواقع ثقافي، وهو الـمُعبَّر عنه في التراث الإسلامي بأسباب النـزول. فالحكم الشرعي خاضع لظروف الواقع الاجتماعي، ولا يُمكِنه الإجابة إلّا عن الواقع الذي نشأ فيه. قال حسن حنفي في ذلك: "الوحي ذاته مجموعة من الآيات نـزلت إبّان ثلاثة وعشرين عاماً، كل آية أو كل مجموعة من الآيات تُمثِّل حلّاً لموقف مُعيَّن في الحياة اليومية، لفرد أو لجماعة من الأفراد. نصوص الوحي ليست كتاباً أُنـزِل مرَّة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبَّله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة. وكثير من هذه الحلول قد تغيَّرت وتبدَّلت حسب التجربة على مقدار الإنسان، وقدرته على التحمُّل. وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة، ثم أيَّدها الوحي، وفرضها" (حنفي، 1992، ص135–136).

ثم أضاف قائلاً: "أصول التراث نفسه –وهو الوحي– مبنية على الواقع، وتغيَّرت، وتكيَّفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع، وتنظير له، ولكنَّ الواقع القديم تخطَّته الشريعة، وتجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدُّماً، في حين أنَّ واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطّاه أيُّ تشريع بعدُ، وتظل كل التشريعات أقل ممّا يحتاجه، ويظل هو مُرتبِطاً لأكثر ممّا تعطيه التشريعات" (حنفي، 1992، ص135–136).

إنَّ مساواة المعاصرين في قراءة التراث الإسلامي بين منهجية التعامل مع القرآن الكريم وغيره من الكتب السماوية، وبينه وبين غيره من النصوص البشرية، خللٌ منهجي كبير؛ فالتسوية التي لا

تُبقي نَصّاً صحيحاً يصدق، ويُهيمِن، ويشهد بالحق على ما سواه، غيرُ صحيحة البتة. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48].

لقد تعرَّض الكتاب الـمُقدَّس -بعهديه: القديم والجديد- لحملة نقد قوية ثبتت صحتها في ما لحقه من تحريف وزيادة. أمّا القرآن الكريم فلم يكن لتصدق عليه هذه الدعوى؛ لتوافر وسائل حفظه التاريخية المعلومة، ولا يُمكِن أنْ يُنكِر ذلك إلّا مَنْ أراد تزييف حقائق التاريخ، لا سيَّما أنَّ محل الخلل في تلك القراءات هو تحوُّل النصوص الدينية إلى إرث ثقافي تاريخي، وبذلك يصبح خطاب النص القرآني كغيره من النصوص البشرية، مع وجود الفوارق الثابتة بينهما.

وأمّا المسلك الثالث لإعلاء مرجعية الواقع على الوحي فهو زعم التعارض بين الوحي والواقع. قال حسن حنفي في ذلك: "يتفق علم الأصول مع الكلام والفلسفة في أنَّ كليهما نظرية عقلية، أو إعمال للعقل في النص، إلّا أنَّه يختلف عنهما في الآتي: ظهور الواقع كطرف مقابل للنص، وأصبح لدينا عناصر ثلاثة تُكوِّن المنطق الديني، وهي: النص أو الوحي، والعقل، والواقع. لم يعد موضوع الفكر هو الإيمان، أو الدين، أو الوحي، أو النص كما هو الحال في علم الكلام، أو الفكرة الغازية والحضارة الدخيلة كما هو الحال في الفلسفة، بل أصبح موضوع الفكر هو الواقع الذي تعيشه الجماعات الأُولى، ولا سيَّما وأنَّ النص بطبيعته يحتوي على الواقع في باطنه، كما بيَّن الأصوليون ذلك في طرق استنباط العِلَل الثلاث من النص: تحقيق المناط، وتخريج المناط، وتنقيح المناط، لذلك حكم البعض على الأصول بأنَّه الفكر الأصيل الذي استطاعت الجماعة الأُولى وضعه، والذي يدل على جهدها وإعمال عقلها. أمّا نحن فقد فصلنا النص عن واقعه، واعتبرناه مستقلاً بذاته، يحتوي على حكم، بصرف النظر عن الواقع الذي يُمكِنه أنْ يتقبَّل هذا الحكم" (حنفي، 1992، ص159).

صحيحٌ أنَّ كثيراً من الأصوليين يتفقون مع حسن حنفي في ما آل إليه الخطاب الديني من فصل الواقع عن النص، وما نتج منه، مع التعسُّف في تنـزيل الأحكام على الواقع، غير أنَّ كثيراً منهم لا يشاطرونه الرأي في الفصل بين الوحي والواقع، بجعلهما طرفي نقيض، كأنَّ الحديث عن الوحي هو

-بالضرورة- حديث عن نفي الواقع، وأنَّ الحديث عن الواقع هو -بالضرورة- مُناقِض للوحي، وهذا ليس بصحيح.

والمسألة الثانية التي يروم تحقيقها حسن حنفي من دعواه هي جعل الوحي تابعاً لمتطلَّبات الواقع. وخطورة هذه الدعوى تتجلّى عند التنـزيل والتطبيق؛ إذ قد تنقض المعلوم من الدين، في محاولةٍ لتفكيك بناء الثابت كله، وإقامة نسق وَفق التصوُّر المعرفي للواقع؛ ما قد يفضي إلى أبعاد خطيرة، منها:

أ. نـزع القداسة عن النص الديني، وإكسابه الصبغة البشرية فور نـزوله. وهذا النوع من المناهج يسعى إلى تحطيم الحواجز النفسية القائمة بين الخطاب الديني والمتلقّين له.

ب. إبطال صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، بقراءة النص قراءة تاريخية. وهذا يعني -بفهمهم- أنَّ القرآن الكريم لا يحتوي على تشريعات قانونية جاهزة وصالحة لكل زمان ومكان، وأنَّه يجب النظر إليه بوصفه خطاباً مُتعلِّقاً بالحاجات الإنسانية في مكان وزمان مُحدَّدين فقط.

إنَّ الاعتداد بمرجعية الواقع أمرٌ حاصل بمعاينة مناهج العلماء في ذلك قديماً وحديثاً، ولكنَّ الزعم من طرف بعض المعاصرين بثنائية النص والواقع فيه كثير من عدم إدراك وظيفة كلٍّ من الوحي والعقل والواقع في المنهج الإسلامي. ومن ثَمَّ، فالاجتهاد لا ينفكُّ إطلاقاً عن النظر إلى الواقع؛ لأنَّه محل التنـزيل. وهذا ما أشار إليه الريسوني بقوله: "إنَّ الفقه يتأثَّر بالواقع مثلما يُؤثِّر فيه، ويأخذ منه مثلما يعطيه، ويتكيَّف معه مثلما يُكيِّفه ويُوجِّهه. وهذا لا يعني أنَّني أدعو إلى خضوع الفقه للواقع، وإتباعه له، وسيره وراءه، كما ينادي بذلك مَنْ لا فقه لهم، ولكنّي -فقط- أُقرِّر أنَّ الفقه الحق لا بُدَّ أنْ يكون واقعياً، يَعرف الواقع، ولا يجهله، يلتفت إليه، ولا يلتفت عنه، يعمله، ولا يُهمِله..." (الريسوني، 2000، ص64).

3. ثنائية الشريعة والمصلحة

من الـمُلاحَظ حضور هذه الثنائية عند حسن حنفي في علم أصول الفقه، حين قابل النص بالمصلحة؛ إذ قال: "أمّا عنوان "من النص إلى الواقع" فإنَّه يدل على مرحلة جديدة في تطوُّر علم الأصول،

والتحوُّل فيها من النص إلى الواقع؛ أيْ من الحرف إلى المصلحة، استئنافاً للشاطبي والطوفي. فسواء كان الأصل عقلاً بطريقة الـمُتكلِّمين، أو نَصّاً بطريقة الفقهاء، فإنَّ أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع، ومن مصالح الناس الـمُتغيِّرة بتغيُّر العصور. وهو ردُّ فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحية بالمصالح العامة باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة." (حنفي، 2005، ج1، ص35).

أمّا نصر حامد أبو زيد فقد استحضر الثنائية نفسها، بل نسب إلى التراث الإسلامي ما هو بريء منه، فقال: "ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أنْ تمَّت صياغة الذاكرة في عصر التدوين -عصر الشافعي- طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد، وتحوَّلت الاتجاهات الأُخرى في بنية الثقافة، والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال هامشية، وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرُّر -لا من سلطة النصوص وحدها- بل من كل سلطة تُعوِّق مسيرة الإنسان في عالَمنا" (أبو زيد، 1996، ص146).

والظاهر أنَّ خللَ كثيرٍ من القراءات المعاصرة للتراث هو القطيعة التي أحدثتها بين ثنائيات معرفية حقيقتها في التصوُّر الإسلامي التكامل لا التقابل؛ ذلك أنَّ حقيقة "العلاقة بين المصلحة والنص لن تكون إلّا علاقة بين أجزاء الشرع وأدلته الـمُعتبَرة، أو هي علاقة بين شرع وشرع، وليست علاقة بين الشرع وشيء خارج عنه، فلذلك لا بُدَّ أنْ تكون نظرتنا إلى هذه العلاقة على أنَّها دوماً علاقة تجانس وتعاضد، لا علاقة تنافٍ وتعارض" (الريسوني، 2014، ص441).

وهذا الكلام يتفق مع ما جاء به الراغب الأصفهاني عند حديثه عن علاقة الشرع النقلي بالشرع العقلي، فكلاهما شرع الله؛ إذ قال: "فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان (...). فالشرع إذا فُقِد العقلُ عجز عن أكثر الأمور عجزَ العين عند فقد الشعاع" (الأصفهاني، 1983، ص74).

لقد دأب العلماء على تعريف المصلحة في مُؤلَّفاتهم، فقال الفخر الرازي: "المصلحة لا معنى لها إلّا اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلّا الألم، أو ما يكون وسيلة إليه" (الرازي،

1400هـ، ج6، ص240). وأضاف العز بن عبد السلام إلى تعريفها قوله: "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأُخروية." (السلمي، 1991، ج1، ص11-12).

ولكنَّ التعريفين يكتنفهما الغموض كما قال الريسوني؛ (الريسوني، 2014، ص412-413). فهما يحتاجان إلى تفصيل وبيان؛ لذا قال في بيان حدِّهما:

- المصلحة شاملة لِـما هو ديني، وما هو دنيوي، كما قال الرازي: "المصلحة هي الوصف الذي يتضمَّن صلاحاً، ثم قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً، وقد يكون دينياً، وقد يكون دنيوياً." (الرازي، 1992، ص52).

- المصلحة شاملة لمقاصد الشرع الكلية، ولذلك جاء في وصفها "أنَّها ما دلَّت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه" (الرازي، 1992، ص53).

- المصلحة شاملة لمصالح الخَلْق الدنيوية والأُخروية، كما قال الشاطبي: "وضْع الشرائع إنَّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً" (الشاطبي، 1997، ج2، ص9).

- المصلحة شاملة لِـما هو حسِّي بدني، وما هو روحي معنوي، كما أشار إلى ذلك العز بن عبد السلام عند تفريقه بين اللذة المادية والفرح المعنوي، وبين الآلام الحسِّية والغموم النفسية.

- المصلحة شاملة لذاتها، ولِـما يكون سبباً ووسيلةً إليها؛ أيْ شاملة المقاصد ووسائلها وأسبابها، كما قال العز بن عبد السلام: "المصالح ضربان: أحدهما حقيقي؛ وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي؛ وهو أسبابها. ورُبَّما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيُؤمَر بها، أو تُباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى مصالح (...). وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي؛ وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي؛ وهو أسبابها. ورُبَّما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها، لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد" (السلمي، 1991، ج1، ص12).

إنَّ حُجِّية المصلحة من الأدلة التي أَوْلاها العلماء اهتمامهم، وبخاصة عند حديثهم عن المصلحة الـمُرسَلة؛ وهي "التي أرسلتها الشريعة فلم تُنِط بها حكماً مُعيَّناً، ولا يُلفىٰ في الشريعة لها نظير مُعيَّن له حكم شرعي، فتقاس هي عليه. وأمثلتها كثيرة، منها: جمع القرآن، وإحداث الدواوين، ووضع فقهاء الإسلام لجُمْلة من الإجراءات في أساليب المرافعات ونحوها، ولِما لها من الاعتبار، ولحاجة الناس إليها في كثير من حوادث الزمان أثبت مالك حُجِّيتها." (ابن عاشور، 2004، ج2، ص564-565).

والناظر في عدد من مُؤلَّفات التراث الإسلامي يجد أنَّ حُجِّية المصلحة الـمُرسَلة مُختلَف فيها، وأنَّ القائل بها هو الإمام مالك؛ "فمذهب مالك رحمه الله أنَّ التمسُّك بالمصلحة الـمُرسَلة جائز" (الرازي، 1400هـ، ج6، ص222). وقد سار أتباع مذهبه علىٰ ذلك، خلافاً للجمهور (الريسوني، 2014هـ، ص418). لكنَّ هذا الرأي الذي ذهب إليه الريسوني ليس علىٰ إطلاقه؛ فالاختلاف فيها، ووقف الاعتداد بها من بعضهم، نابع من حقيقة مفهومها الذي يوهِم انفصالها عن مرجعية الوحي. ولو تتبعنا اجتهادات العلماء -علىٰ اختلاف مشاربهم- لوجدنا إعمالها، والعمل بها في مُؤلَّفاتهم، وإنْ لم يُطلِقوا عليها اسم المصلحة الـمُرسَلة. والذي يُوضِّح ذلك هو التباين في الأقوال عند مَنْ يُنكِرونها، فنجد -مثلاً- الإمام الغزالي يقول: "الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح، وقد اختلف العلماء في جواز اتِّباع المصلحة الـمُرسَلة" (الغزالي، 1997، ص173). ثم يُؤكِّد حقيقة "أنَّ الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل مَنِ استصلح فقد شرع، كما أنَّ مَنِ استحسن فقد شرع" (الغزالي، 1997، ص180).

ثم أضاف الآمدي في "الإحكام"، قائلاً: "وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم علىٰ امتناع التمسُّك به، وهو الحق، إلّا ما نُقِل عن مالك أنَّه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه. ولعلَّ النقل إنْ صحَّ عنه فالأشبه أنَّه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروري، ولا كلي، ولا وقوعه قطعي" (الآمدي، 1404هـ، ج4، ص167).

وفي المقابل، نجد أقوال بعض العلماء داخل المذهب مِمَّن يُؤكِّدون إعمال الشافعية دليل المصلحة. قال الزنجاني في ذلك: "ذهب الشافعي إلى أنَّ التمسُّك بالمصالح الـمُستنِدة إلى كلي الشرع، وإنْ لم تكن مُستنِدة إلى الجزئيات الخاصة المعينة، جائز" (الزنجاني، 1398هـ، ص320). ولكنِ "اختلفت وجهات نظر العلماء في اعتبار الشافعي للمصلحة، هل هي من باب القياس أم قربها من معاني الأصول الثابتة؟ لكنَّ المضمون واحد، وهو عمله بالمصلحة" (الخن، 2007، ص248). وهذا ما دفع أصوليي المذهب الشافعي إلى التصريح بذلك؛ إذ قال الجويني: "ومَنْ تتبَّع كلام الشافعي لم يره مُتعلِّقاً بأصل، ولكنَّه ينوط الأحكام بالمعاني الـمُرسَلة، فإنْ عدمها التفت إلى الأصول مُشبِّهاً" (الجويني، 1418هـ، ج2، ص724).

بيد أنَّ ما يُمكِن تأكيده هنا هو تميُّز الإمام مالك من غيره في إعمال دليل المصلحة الـمُرسَلة، وأنَّ مُصنَّفات غيره من الفقهاء لا تخلو من إعمال هذا الدليل، وإنِ اختلفت تسمياتهم له، ودرجات إعمالهم له، على تفاوت بينهم. وهذا ما أكَّده الزركشي حاكياً عن ابن دقيق العيد؛ إذ قال: "الذي لا شكَّ فيه أنَّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجُمْلة، ولكنْ لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما" (الزركشي، 2000، ج4، ص378). وقال أيضاً: "والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك؛ فإنَّ العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمُطلَق المناسبة، ولا معنى للمصلحة الـمُرسَلة إلّا ذلك" (الزركشي، 2000، ج4، ص194). ليُثبِت من كل هذا ما قاله الرازي سابقاً؛ "فدل مجموع ما ذكرنا على جواز التمسُّك بالمصالح الـمُرسَلة" (الرازي، 1400هـ، ج6، ص225)، والعمل بها.

إنَّ الاختلاف في المصالح الـمُرسَلة ناشئ عن فهم بعض العلماء أنَّها مُجرَّدة من الأدلة الشرعية، ومرجعية الوحي الكلية. وهذا أمر لم يقل به أحد مِمَّن يعتبرونها في الاستدلال؛ فهي وإنْ لم يدلَّ دليل صريح على اعتبارها أو إلغائها، فإنَّه يجب أنْ تتضافر مجموعة من الأدلة الشرعية على جلب مصلحة تحفظ المقصود الشرعي منها. وإذا كان هذا أمرها، فهي غير خارجة عن مرجعية الوحي في الاستدلال. ومن ثَمَّ، فكل العلماء يتفقون على الاعتداد بها وقبولها، وبذلك يقرب معناها، وتثبت

الحُجَّة في اعتبارها. قال الغزالي في ذلك: "كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلِم كونه مقصوداً بالكتاب والسُّنَّة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنَّه لا يُسمّى قياساً، بل مصلحة مُرسَلة؛ إذ القياس أصل مُعيَّن. وكون هذه المعاني مقصودة عُرِفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسُّنَّة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، تُسمّى لذلك مصلحة مُرسَلة. وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتِّباعها، بل يجب القطع بكونها حُجَّة" (الغزالي، 1997، ص179).

إنَّ دليل المصلحة أصل عظيم في الدين يجب مراعاته؛ فالشريعة تراعي مصالح العباد في المعاش والمعاد، وأصدق تعبير عن ذلك ما قاله ابن القيِّم من أنَّ "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدِّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإنْ أُدخِلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خَلْقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها" (ابن قيم الجوزية، 1973، ج3، ص3). ومن ثَمَّ، فمن الغلط القول بتعارض مرجعية الوحي -التي مصدرها القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية- مع المصلحة؛ فالذي يربطهما هو التجانس والتعاضد، لا التنافي والتعارض.

خاتمة

للخلفية الفكرية والمرجعية أهمية كبرى في إدراك الإطار الكلي والأساس المنهجي الذي يحتكم إليه منهج التفكير الإسلامي؛ إذ انطلق منهج الفكر الإسلامي من ثلاثة أسس مرجعية شكَّلت سنده الفكري، ومرجعه المنهجي، وهي: الوحي، والعقل، والواقع. ويُعَدُّ مصطلح "الاجتهاد" مدخلاً لتفاعل هذه الأسس المرجعية في التجديد، ومن ثَمَّ تبرز أهميتها في الإدراك الواعي لها، وفي التمكُّن من فهمها.

إنَّ ما ابتُلِيت به الأُمَّة الإسلامية من ثنائيات معرفية، من قبيل: العقل والنقل، والنص والواقع، والشريعة والمصلحة، وأثرها في منهج القراءتين -الذي يُبرِّر بعض الدارسين وجودهما باختلاف مصدريهما- أمر بالغ الخطورة؛ لأنَّها توهِم الناظر فيها أنَّها ثنائيات مُتقابِلة لا يُمكِن التوفيق بينها، بينما هي في حقيقتها مرجعية جمع في التصوُّر الإسلامي انطلاقاً من وحدة مصدرها، وتنظيمها، وسُننيتها، وتكامليتها، وهو ما ينفي عنها التجزيء والتفكيك والتناقض.

ومن ثَمَّ، فلا يُمكِن الاستغناء عن أيِّ أساس من الوحي والعقل والكون في تحقُّق المنهج الاستخلافي، بل لا يُمكِن جعل أحد الأسس بديلاً عن الآخر في وظيفته المنوط به تحقيقها؛ فالوحي وإنْ كان أشرفها بوصفه مصدراً لتلقّي الهدىٰ الإلهي، فإنَّه لا يلغي العقل بوصفه أداة لفهم مقاصد الوحي، ولا يلغي الواقع كذلك بوصفه محل تنـزيل مقاصد الوحي في الكون، وبذلك تَفرَّد المنهج الإسلامي بهذه النظرة المتوازنة التي جعلت النقل يخاطب العقل، ويرتاد له الـمَواطن التي لا يُحسِن ارتيادها، ولا يملك أدواتها من عالَم الغيب الفسيح، وجعلت العقل يعقل النقل، ويتفهمه، ويستدل له، ويرتاد له أفضل سُبُل التطبيق والتنـزيل علىٰ الواقع؛ فلا أحد منهما يُمكِن أنْ يكون بديلاً عن الآخر، ولا أحد منهما يُمكِن أنْ يُغنِي عن الآخر، وكلٌّ منهما من عند الله تعالىٰ.

وقد انتهىٰ البحث إلىٰ خلاصات يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

1. المعرفة العلمية غير منفصلة عن واقعها؛ فهي تتأثَّر بالواقع التاريخي، وتُؤثِّر فيه، وعدم إدراك ذلك قد يؤدي إلىٰ إطلاق حكم غير محايد عليها؛ لعدم مراعاة سياقها في التاريخ.

2. التوفيق بين علوم الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية، ممّا هو مُتداوَل في التراث الإسلامي، أسهم كثيراً في ترسيخ الثنائيات المعرفية، والفصل بينها. وهذا العمل، وإنْ كان في ظاهره حسناً، في محاولة ربط علوم الشريعة بعلوم الحكمة، إلّا أنَّه رسَّخ في اللاوعي الجماعي فكرة خطيرة جداً، هي الفراق بدل الوفاق، كما قال طه عبد الرحمن؛ لأنَّها دعوة تُشعِر بأنَّ الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي، وهذا في غاية الفساد؛ إذ لولا عقلانيته أو معقوليته ما وقع به التكليف أصلاً.

3. مرجعية الاجتهاد العقلي تُمثِّل ركناً أساسياً لفهم الخطاب الشرعي، وأيُّ خلل في ذلك مُؤذِنٌ بسوء تنـزيل الوحي على الواقع، لكنَّ الزعم بثنائية العقل والنقل، ممّا هو مُتداوَل في كتب التراث الإسلامي، فيه سوء فهم كبير لوظيفة العقل في المنهجية التشريعية.

4. مصدرية الواقع في الخطاب الديني لا تعني أنَّها بديل مُكافِئ للنص، أو نِدٌّ لخطاب الوحي كما يَدَّعي أنصار التغريب، وإنَّما القصد من اعتبار الواقع مرجعاً في الاجتهاد الفقهي مراعاته حال التنـزيل. فالرجوع إلى الواقع في التنـزيل أمر لا مناص منه في المنهج الأصولي؛ لأنَّ وظيفة العقل في فهم النص تختلف عن وظيفته في تنـزيله على الواقع.

5. عدم فهم كثير من المعاصرين مصطلحاتٍ عِدَّةً لم يُميَّز فيها بين حقيقتها الشرعية وتداولها التاريخي؛ ما أدّى إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب التجديد تبديداً. وهذا ما تنبَّه إليه كثير من الباحثين في نقدهم الثنائيات المعرفية التي وظَّفها بعض المعاصرين؛ لأنَّهم قصدوا بها التقابل والتنافر، لا التكامل والتداخل. ومُؤدّى ذلك هو الواقع الذي صَعُب الانفكاك منه بالممارسة والتداول التاريخي، لا بحقيقتها في النص الشرعي. ولهذا، استحوذ على منهج هؤلاء المعاصرين منطقُ التقابل والتعارض بين ثنائيات مُتوهَّمة، لا أساس لها في واقع الإنسان، ولا في دينه، بحيث لا يتحقَّق أحد طرفي الثنائية إلّا بالتخلّي عن الآخر. وفي ذلك فساد كبير؛ لأنَّه فهم يستمد جذوره من التراث اليوناني، وسليله الفكر الغربي، لا من واقع الحال في التصوُّر الإسلامي.

وفي ما يخصُّ آفاق موضوع البحث وتوصياته لاستثمار هذه الرؤية المعرفية في تعزيز الوحدة المنهجية بدل الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي، فإنَّ الموضوع لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسات؛ بُغْيَةَ التحرُّر من الفهم التاريخي للمصطلحات، بالرجوع إلى أسسها المرجعية في الفكر الإسلامي. وهذا يتطلَّب من الباحثين بذل مزيد من الجهد في الكشف عن ملامح ثنائيات معرفية أُخرى؛ خدمةً لفهم الخطاب الشرعي خاصَّةً، والفكر الإسلامي بوجه عامٍّ.

المراجع

الآمدي، سيف الدين (1404هـ). **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سعيد الجميلي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي.

إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد (2006). "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد 42-43.

الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين (1983). **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

الأنصاري، فريد (2004). **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أومليل، علي (1996). **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1997). **إعجاز القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط5، مصر: دار المعارف.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1998). **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

بزا، عبد النور (2011). **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر (1994م). **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز .

تيزيني، الطيب (1997). **النص القرآني أمام اشكالية البنية والقراءة**، دار الينابيع.

ابن تيمية، تقي الدين (1991). **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الجابري، محمد عابد (1994). الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جادامير، هانس غيورغ (2006). **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ترجمة: محمد ضوقي الزين، ط2، بيروت: الدار العربية للعلوم.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك (1418هـ). **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط1، مصر: طبعة الوفاء.

حاج حمد، محمد أبو القاسم (2003). **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، قضايا إسلامية معاصرة**، ط1، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر.

حرب، علي (2005). **نقد النص**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

حسن، غالب (2001). **نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير، قضايا إسلامية معاصرة**، ط1، بيروت: دار الهادي.

حلاق، وائل (2007). **نشأة الفقه الاسلامي وتطوره**، ترجمة: رياض الميلادي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي.

حنفي، حسن (1992). **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

حنفي، حسن (2005). **من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، بيروت: دار المدار الإسلامي.

الخادمي، نور الدين بن مختار (1419هـ). **الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته**، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، العدد66.

الخن، محمد معاذ مصطفى (2007). **القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين**، ط1، دمشق: دار الكلم الطيب.

الدريني، فتحي (2013). **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.

الرازي، فخر الدين (1992). **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، بيروت: دار الجيل.

الرازي، فخر الدين (1400هـ). **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط1، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

رضا، محمد رشيد (1947). **تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار**، ط2، القاهرة: دار المنار.

الريسوني، أحمد (2000). **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

الريسوني، أحمد (2014). **التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، إعداد جماعي بإشراف أحمد بن عبد السلام الريسوني، ط1، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الزركشي، بدر الدين (2000). **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية.

الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد (1398هـ). **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

أبو زيد، نصر حامد (2014). **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد (1996). **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد (1994). **نقد الخطاب الديني**، ط2، القاهرة: سينا للنشر.

أبو سليمان، عبد الحميد (1991). **أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، ط1، سلسلة إسلامية المعرفة (9).

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر.

السلمي، عز الدين بن عبد السلام (1991). **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة-بيروت: مكتبة الكليات الأزهرية، دار أم القرى، دار الكتب العلمية.

السنوسي، أحمد (2013). **نظرات في قضية تجديد علم أصول الفقه في العصر الحديث**، ط1، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة.

السيد، رضوان (1994). "مسألة الشورى والنـزوع الامبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة"، **مجلة الاجتهاد**، السنة 6، العدد 25، بيروت: دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم (1997). **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان.

الشافعي، محمد بن إدريس (1940). **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية.

شبار، سعيد (2007). **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية**، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

شبار، سعيد (2017). **المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي**، فاس: مطبعة آنفو.

شبار، سعيد (2009). "**من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية**"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد 29.

الشوكاني، محمد بن علي (1999). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي.

صليبا، جميل (1978). **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

ابن عاشور، محمد الطاهر (2004). **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

عبد الرحمن، طه (2012). سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط2، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (1997). **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العضرواي، عبد الرحمن (2011). **آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد البراديغم المنهجي والتنـزيلي في العلوم الإسلامية**، الكتاب الجماعي: "العلوم الاسلامية أزمة منهج أم أزمة تنـزيل؟ الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، سلسلة ندوات علمية (03).

العلواني طه جابر (2004). **نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي** للمعرفة، ط1، بيروت: دار الهادي.

الغامدي، سعيد بن ناصر (2015). **المرجعية في المفهوم والمآلات**، ط1، بيروت: مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث.

الغزالي، أبو حامد محمد (2004). **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد (1971). **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، ط1، بغداد: مطبعة الإرشاد.

الغزالي، أبو حامد محمد (1997). **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن فارس، أحمد أبو الحسين (2002). **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب.

قطب، سيد (2003). **في ظلال القرآن**، ط32، القاهرة: دار الشروق.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (1973). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.

كولن، محمد فتح الله (2008). **ونحن نقيم صرح الروح**، ط4، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر.

ملكاوي، فتحي حسن (2016). **منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية**، ط2، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النجار، عبد المجيد (1993). **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الهمداني، عبد الجبار (1996). **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة.

References

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (1997). *Al-ʿAmal al-Dīnī wa Tajdīd al-ʿAql* (2nd ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (2012). *Su'āl al-ʿAmal Baḥth ʿan al-Uṣūl al-ʿAmaliyyah fī al-Fikr wa al-ʿIlm* (2nd ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abū Sulaymān, ʿA. (1991). *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī. Silsilat Islāmiyyat al-Maʿrifah (9).

Abū Sulaymān, ʿA. (2009). *Al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Abū Zaid, N. (1994). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (2nd ed.). Cairo: Sīnā li al-Nashr.

Abū Zaid, N. (1996). *Al-Imām al-Shāfiʿī wa Ta'sīs Al-Aydulūjiyyah al-Wasaṭiyyah* (2nd ed.). Cairo: Maktabat Madbūlī.

Abū Zaid, N. (2014). *Ishkālyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl* (1st ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-ʿAḍrāwī, ʿA. (2011). Āliyyāt al-Tadākhkhul al-Maʿrifī al-Qur'ānī wa Tajdīd al-Barādīgm al-Manhajī wa al-Tanzīlī fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah. In *Al-ʿUlūm al-Islāmiyyah Azmat Manhaj am Azmat Tanzīl? Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li al-ʿUlamā'* (1st ed.). Silsilat Nadawāt ʿIlmiyyah (03).

Al-ʿAlwānī, Ṭ. (2004). *Naḥwa Manhajiyyah Maʿrifiyyah Qur'āniyyah Muḥāwalāt fī Bayān Qawāʿid al-Manhaj al-Tawḥīdī li al-Maʿrifah* (1st ed.). Beirut: Dār al-Hādī.

Al-Anṣārī, F. (2004). *Al-Muṣṭalaḥ al-Uṣūlī ʿinda al-Shāṭibī* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Aṣfahānī, A. (1983). *Tafṣīl al-Nash'atayn wa Taḥṣīl al-Saʿādtayn*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt.

Al-Bāqillānī, A. (1997). *Iʿjāz al-Qur'ān* (5th ed.) (A. Ṣaqr, Ed.). Egypt: Dār al-Maʿārif.

Al-Bāqillānī, A. (1998). *Al-Taqrīb wa al-Irshād al-Ṣaghīr* (2nd ed.) (ʿA. Abū Znīd, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Bayhaqī, A. (1994). *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrá* (M. ʿAṭā, Ed.). Makkah al-Mukarramah: Maktabat Dār al-Bāz.

Al-Duraynī, F. (2013). *Al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihād bi al-Ra'ī fī al-Tashrīʿ al-Islāmī* (3rd ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Al-Ghāmidī, S. (2015). *Al-Marjiʿiyyah fī al-Mafhūm wa al-Ma'ālāt* (1st ed.). Beirut: Markiz Ṣināʿat al-Fikr li al-Dirāsāt wa al-Abḥāth.

Al-Ghazālī, A. (1971). *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Taʿlīl* (1st ed.) (Ḥ. Al-Kubaisī, Ed.). Baghdad: Maṭbaʿat al-Irshād.

Al-Ghazālī, A. (1997). *Al-Mustaṣfá min ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.) (M. Al-Ashqar, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Ghazālī, A. (2004). *Al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād* (1st ed.) (ʿA. Al-Khalīlī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Hamdānī, A. (1996). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (ʿA. ʿUthmān, Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

Al-Jābirī, M. (1994). *Al-Khiṭāb al-ʿArabī al-Muʿāṣir Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (5th ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Juwaynī, A. (1418 AH). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.) (ʿA. Al-Dīb, Ed.). Egypt: Maṭbaʿat al-Wafā'.

Al-Khādimī, N. (1419 AH). *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī Ḥujjiyatuh Ḍawābiṭuh Majālātuh* (1st ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah. *Kitīb al-Ummah*, 66.

Al-Khan, M. (2007). *Al-Qaṭʿī wa al-Ẓannī fī al-Thubūt wa al-Dalālah ʿinda al-Uṣūliyyīn* (1st ed.). Damascus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.

Al-Najjār, ʿA. (1993). *Khilāfat al-Insān bayn al-Waḥī wa al-ʿAql, Baḥth fī Jadaliyat al-Naṣ wa al-ʿAql wa al-Wāqiʿ* (2nd ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Raysūnī, A. (2000). *Al-Ijtihād al-Naṣ al-Wāqiʿ al-Maṣlaḥah*. Damascus-Beirut: Dār al-Fikr, Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Al-Raysūnī, A. et al. (2014). *Al-Tajdīd al-Uṣūlī Naḥwa Ṣiyāghah Tajdīdiyyah li ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Jordan: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Rāzī, F. (1400 AH). Al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl (1st ed.) (Ṭ. Al-ʿAlwānī, Ed.). Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad bin Saʿūd al-Islāmiyyah.

Al-Rāzī, F. (1992). *Al-Kāshif ʿan Uṣūl al-Dalā'il wa Fuṣūl al-ʿIlal* (1st ed.) (A. Al-Saqqā, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.

Al-Salamī, ʿI. (1991). *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Ṭ. Saʿid, Ed.). Cairo-Beirut: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, Dār Um al-Qurá, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Sanūsī, A. (2013). *Naẓarāt fī Qaḍiyyat Tajdīd ʿIlm Uṣūl al-Fiqh fī al-ʿAṣr al-Ḥadīth* (1st ed.). Rabat: Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li al-ʿUlamā', Maṭbaʿt al-Maʿārif al-Jadīdah.

Al-Sayyid, R. (1994). Mas'alat al-Shūrā wa al-Nuzūʿ al-Imbarāṭūrī fī Ḍaw' al-Tajrubah al-Tārīkhiyyah li al-Ummah. *Majallat al-Ijtihād* 6(25). Beirut: Dār al-Ijtihād li al-Abḥāth wa al-Tarjamah wa al-Nashr.

Al-Shāfiʿī, M. (1940). *Al-Risālah* (A. Shākir, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Shāṭibī, A. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (1st ed.) (A. Āl Salmān, Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

Al-Shawkānī, M. (1999). *Irshād al-Fuḥūl ilá Taḥqīq al-Ḥaq min ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.) (A. ʿInnābah, Ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Zarkashī, B. (2000). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (M. Tāmir, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Zinjābī, A. (1398 AH). *Takhrīj al-Furūʿ ʿalá al-Uṣūl* (2nd ed.) (M. Ṣāliḥ, Ed). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Āmidī, S. (1404 AH). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (1st ed.) (S. Al-Jumaylī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Bazza, ʿA. (2011). *Naẓariyyat al-Taʿlīl fi al-Fikrayn al-Kalāmī wa al-Uṣūlī* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Ḥāj Ḥamad, M. (2003). *Manhajiyat al-Qur'ān al-Maʿrifiyyah Aslamat Falsafat al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa al-Insāniyyah, Qaḍāyā Islāmiyyah Muʿāṣirah* (1st ed.). Beirut: Dār al-Hādī li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Ḥallāq, W. (2007). *Nash'at al-Fiqh al-Islāmī wa Taṭawwuruh* (1st ed.) (R. Al-Mīlādī, Translator). Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.

Ḥanafī, Ḥ. (1992). *Al-Turāth wa al-Tajdīd, Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (4th ed.). Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ḥanafī, Ḥ. (2005). *Min al-Naṣ ilá al-Wāqiʿ Muḥāwalah li Iʿādat Binā' ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Al-Madār al-Islāmī.

Ḥarb, ʿA. (2005). *Naqd al-Naṣ* (4th ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ḥasan, Gh. (2001). *Naẓariyyat al-ʿIlm fī al-Qur'ān wa Madkhal Jadīd li al-Tafsīr, Qaḍāyā Islāmiyyah Muʿāṣirah* (1st ed.). Beirut: Dār al-Hādī.

Ibn Fāris, A. (2002). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* (ʿA. Hārūn, Ed.). Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab.

Ibn Qayim Al-Jawziyyah, M. (1973). *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rab al-ʿĀlamīn* (Ṭ. Saʿid, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.

Ibn Taymiyyah, A. (1991). *Dar' Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql* (2nd ed.) (M. Sālim, Ed.). Saudi Arabia: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad bin Saʿūd al-Islāmiyyah.

Ibn ʿĀshūr, M. (2004). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (M. Al-Khūjah, Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Ibrāhīm, A. (2006). Mafhūm al-Takāmul al-Maʿrifī wa ʿIlāqatuh bi Ḥarakat Islāmiyyat al-Maʿrifah. *Majallat Islāmiyyat al-Maʿrifah*, 42-43.

Jādāmīr, H. (2006). *Falsafat al-Ta'wīl: Al-Uṣūl, al-Mabādi', al-Ahdāf* (2nd ed.) (M. Al-Zayn, Translator). Beirut: Al-Dār al-ʿArabiyyah li al-ʿUlūm.

Kūlin, M. (2008). *Wa Naḥn Nuqīm Ṣarḥ al-Rūḥ* (4th ed.). Cairo: Dār al-Nīl li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Malkāwī, F. (2016). *Manhajiyyat al-Takāmul al-Maʿrifī Muqadimāt fī al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah* (2nd ed.). Jordan: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Quṭb, S. (2003). *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* (32nd ed.). Cairo: Dār al-Shurūq.

Riḍā, M. (1947). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Mushtahir bi Tafsīr al-Manār* (2nd ed.). Cairo: Dār al-Manār.

Salībā, J. (1978). *Al-Muʿjam al-Falsafī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Shabbār, S. (2007). *Al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir Dirāsah fī al-Usus al-Marjiʿiyyah wa al-Manhajiyyah* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Shabbār, S. (2009). *Mim Maẓāhir al-Taḥayyuz fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah*. Majallat al-Iḥyā', Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li al-ʿUlamā' (29).

Shabbār, S. (2017). *Al-Muṣṭalaḥāt wa al-Mafāhīm fī al-Thaqāfah al-Islāmiyyah bayna al-Binā' al-Sharʿī wa al-Tadāwul al-Tārīkhī*. Fes: Maṭbaʿat Ānfū.

Tayzīnī, A. (1997). *Al-Naṣ al-Qur'ānī Amām Ishkāliyyat al-Bunyah wa al-Qirā'ah*. Dār al-Yanābī'.

Umlīl, ʿA. (1996). *Al-Sulṭah al-Thaqāfiyyah wa al-Sulṭah al-Siyāsiyyah* (1st ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Religious Discourse and the Cognitive Binaries Dilemma in Islamic Thought

Rabii El Hamdaoui*

Abstract

This study examines the intellectual and referential underpinnings of the legislative methodology in which revelation (*naql*), reason (*ʿaql*), and reality (*wāqiʿ*) interact according to the addition principle and not through the method of *tarjīḥ* (establishing preponderance). The term ijtihad in Islamic thought is considered an entry point for the interaction of reference bases (revelation, reason, and reality). The study seeks to respond to two approaches to the interpretation of religious discourse: one that does not consider real-world context (*wāqiʿ*), and thus only adheres to the details of the scriptural legal texts – disregarding the universality of the revelation; and one that gives priority in reference to real-world context over the scriptural legal texts, divesting revelation of its sanctity and turning it into a mere part of the Islamic tradition, with no distinction of status. In its attempt to move from epistemological binaries to methodological unity in Islamic thought, the study also seeks to reveal the defects in certain contemporary readings – those responsible for the epistemological rupture between cognitive binaries, which should integrate rather than collide.

Keywords: religious discourse, cognitive binaries, Islamic thought, approach.

* Dr. Rabii El Hamdaoui (PhD) is a Research Professor in the Faculty of Arts and Humanities at Université Sultan Moulay Slimane, Beni Mellal, Kingdom of Morocco. His research specialization is in the intersection of religion and culture in Islamic civilization. Email:elhamdaouirabii@gmail.com