المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i4.483

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 7-1-2025
تاريخ القبول: 4-5-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

عقدية التقعيد الأصولي: معالمه التراثية ومثاراته الحداثية

حمزة فزري[1]

fazryhamza@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الجانب العقدي في التقعيد الأصولي بمعناه الإضافي لا في مستواه الصناعي، وبشكلٍ أدقَّ فهو يجلي العقديةَ في وضع قواعد أصول الفقه لا في وضع العلم الذي عُنيَ ببحث قواعد أصول الفقه المسمى (علم أصول الفقه)، وقد كُشفَ ذلك بإبرازِ معالمه في التراث الإسلامي بذكرِ المضامين التي تحدد طبيعةَ العقدية وتشهد لها فتبيَّنَ أنَّ عقديةَ التقعيد الأصولي في التراثِ الإسلامي هي عقديةٌ إلهية، ثم عُرِضت أهمِّ المثارات الحداثية حول العقدية التقعيدية الإلهية في التراث ومناقشة مثارَتَيْن اثنَتَيْن: مثارِ الإنسانية ثم مثار النسبية والاجتهاد البشريّ في الوضع والموضوع، إلى أن خلُصَ المقال إلى نتيجةٍ جوهرية في عقدية التقعيد أنها إنسانية في الفكر الحداثي وخطاباته التجديدية.

الكلمات المفتاحية:

العقدية، التقعيد، الثبوت، الإلهية، الإنسانية.

(1) دكتوراة في العلوم العقدية والفكرية، باحث بجامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: فزري، حمزة، عقدية التقعيد الأصولي: معالمه التراثية ومثاراته الحداثية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 92-115.

© نُشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يتيح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرّف فيه مجانًا، مع وجوب نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، وبيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received : 2025-1-7
Accepted : 2025-5-4

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Theological Foundation Codification: Traditional Characteristics and the Attractions of Modernity

Hamza Fazry[2]

fazryhamza@gmail.com

Abstract:

This study seeks to uncover the doctrinal dimension of foundational jurisprudential principles in their deeper, non-technical sense, focusing on the theological underpinnings of rule formulation rather than the systematic science known as the principles of jurisprudence. By examining Islamic heritage, the research identifies key elements that reflect and affirm the divine nature of this doctrinal aspect. It then engages with modernist critiques, particularly those questioning the divine origin by emphasizing human agency and the relativity of legal constructs. Ultimately, the study concludes that within contemporary renewal discourses, the doctrinal aspect of foundational principles is increasingly viewed through a human-centered lens.

Keywords:

Doctrine, Foundation, Proof, Divinity, Humanity.

(2) PhD in Creedal and Intellectual Sciences, researcher at Abdelmalek Saadi University, Morocco.

Cite this article as: Fazry, Hamza, The Theological Foundation Codification: Traditional Characteristics and the Attractions of Modernity, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 92-115.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

تُعَدُّ قواعدُ أصولِ الفقه آليةَ ضبطٍ لعمليةِ النظر في الدلالات اللفظية ذاتِ الخصوصية التشريعيةِ بالمعنى العام للتشريعِ عقائدَ وعباداتٍ ومعاملات، فهي من جهةٍ أداةُ كشفٍ لما تَختَزِنُه هذه الدلالاتُ من معانٍ، ومن جهة ثانية هي أداةُ إنتاجٍ للأحكامِ التشريعية طبقًا للمعاني التي تمَّ الكشفُ عنها. لذلك كانت قواعدُ أصولِ الفقه تُمثِّلُ (الفقهَ الأوَّلَ) و(فقهَ الفقهِ) أو بتعبيرِ جملةٍ من الدراسات الحديثة (منطِق الفقه) إذ هي أساسُه وقاعدتُه حيثُ تَحتَّمَ عِلميا عدُّ هذه الأصول محورًا مُهِمًّا وجزءً لا يتجزَّأ من العقل الإسلامي بما جَعَلَها محلَّ سجالٍ ومناقشةٍ في الأبحاث والمشاريع التي عُنِيَت بفحصِ وتحليل الفكر الإسلامي عموما.

والحديثُ عن التقعيدِ الأصوليّ ليس حديثًا عن منطقِ الفقهِ وقواعدِه وأصوله؛ فالتقعيدُ المرادُ في هذا البحث مصدَرُ الثلاثيّ (فعَّلَ) دالًّا على الحَدَثِ ومستلزِمًا المحدِثَ، بمعنى أنه حديثٌ في مستوى إحداثِ (وضعِ) قواعد أصول الفقه، وهو يَنقلُنا إلى سؤالِ واضعِ القواعدِ الأصوليةِ ومحدِثِ آليةِ النظرِ في الدلالات اللفظية ذاتِ الخصوصية التشريعية ومن له الآن ومن قبل أحقية وضعِ قواعدِ وأصولِ فهمِ الدلالة، أعني الوضعَ في الأمرِ نفسه ذي الصبغة العقدية لا الوضعَ اللاحق للتتبُّعِ والاستقراء والجمعِ ذي الصبغة الصناعية، ولْنَقُل إنه استشكالٌ في مستوى وضعِ أصول الفقه لا في مستوى وضع علم أصول الفقه.

وقد اختلَفَ القولُ في التقعيدِ الأصوليّ بمعنى وضعِ قواعد أصول الفقهِ اختلافَ اتجاهَيْن اثنَين: اتجاهٍ يجعَلُ الإله محورًا في المعارف القبلية وما تتأسس على وفقها من علومٍ وسائلَ ومقاصدَ، واتجاهٍ آخرَ ناقِدٍ للاتجاه الأول في محوريةِ الإله ابتداءً معتبرًا ذلك حطًّا من قيمة الإنسانِ وملَكَاتِه، ثم هو بعد ذلك يسعى لتجديد هذه العلوم حداثيًّا بما يجعَلُ الإنسانَ محورًا. وعليه كان حريًّا بالاتجاه الثاني أن يَنسُبَ وضعَ قواعدِ أصولِ الفقه للإنسان مقابلَ الأول الذي نسبَ الوضعَ واقعًا وأحقيةً لله تعالى.

وبعد إبراز جهةِ عقديةِ التقعيد في هذه النبذة وأنه نقاشٌ في وضع القواعد الأصولية في مستواه الوجودي لا في مستواه العلمي، فلنا أن نتساءل:

كيف يكون التقعيد الأصولي وضعًا عقديًّا يرجِع إلى فعل الله تعالى؟ وما مدى انعكاسات هذه العقدية التقعيدية على التشريع؟ وهل كانت لهذه العقدية التقعيدية معالمُ ظاهرة في التراث الإسلامي قبل أن يتجه إليه النقد وتطالَه مشاريع الحداثة والتجديد؟ وما أهم المثارات الحداثية في هذا المستوى العقديّ من التقعيد؟

وإذ إنَّ النظرَ في النظر في هذه التساؤلات يتطلَّبُ الكشفَ عن معالم عقدية التقعيد الأصولي في التراث الإسلامي وكذا عن مثارات هذه العقدية في الفكر الأنسني الحداثي، فقد لَزِمَ ابتداءً اتخاذُ الوصفِ منهجًا، على أنَّ المقابلةَ بينهما قصدَ الاستنتاجِ تُحتِّمُ نهجَ التحليل والاسترشادَ بأسلوب المقارنة؛ وذلك أنَّ الهدفَ هو إبرازُ معالم العقدية التقعيدية في التراث والتباحث في أهم مثاراتها في الفكر الأنسني الحداثي دون ادعاءِ الإحاطةِ بجميع رموزِ هذا الفكر. لذلك اختير للبحث عنوان: «**عقدية التقعيد الأصولي: معالمه التراثية ومثاراته الحداثية**». وإذ لم نجد في حدود الاطلاع الجهيد- دراسةً تفي أو على الأقل تقارب- هذا التقعيد من مستواه العقدي المطروح في التساؤلات الآنفة، فإننا نرى أنَّ الوفاءَ بمضامين هذا البحث يمكن أن يتحقق وفق خطةٍ من محاور ثلاثة: الأول في المعالم التراثية لعقدية التقعيد الأصولي، والثاني في طرق نقل التقعيد الأصولي إلى الفهم الإنساني، ثم الثالث في المثارات الحداثية لعقدية التقعيد الأصولي، ثم بعده خاتمة للبحث في خلاصة وتوصية.

1. المعالم التراثية لعقدية التقعيد الأصولي:

تمهيد في المعلم التراثي العام لعقدية التقعيد الأصولي:

ردَّ جملةٌ من المحققين في التراث الإسلامي الأدلةَ الشرعيةَ إلى دليلٍ واحدٍ هو دليل كتاب الله تعالى، وذلك بطريق بيان أنَّ باقي الأدلة من حديثٍ وإجماع وقياس ونحوها هي أدلةٌ مضافةٌ إلى بيان الكتاب[3]، وهو ملحظٌ لطيفٌ مُحكَم. وأحكمُ منه من حيث بَسطُ التحقيقِ أن يُلاحِظَ إمامُ الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) استنادَ الكتابِ نفسِه إلى قول الله تعالى حيث قال ما نصُّه في سياق سرد الأدلة: «نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومُستَنَد جميعِها قولُ الله تعالى»[4]. بمعنى أنَّ الأدلةَ من كلام الله تعالى، وهي قديمةٌ قِدَمَ الصفة، أو على الأقل نَصِلُ إلى نتيجةِ قِدَمِ أدلةِ الكتاب قِدَمَ الكلام.

ومما عُلِمَ في التراثِ الإسلاميّ أنَّ جوهرَ الدليلِ هو الإرشادُ إلى المطلوب حسيًّا كان أو شرعيًّا، قطعيًّا كان أو غير قطعي، لذلك لوحظَ الإرشادُ من أصله اللغوي في ما نُقِلَ إليه من اصطلاحاتٍ في العلوم الإسلامية بما في ذلك علمُ أصول الفقه[5]، ومعنى ذلك أنَّ الدليلَ نُصِبَ للدلالةِ على المطلوب، ولا

(3) انظر: بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، (2010م)، (ص/01/18-19)، سيف الدين، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار ابن حزم، (2019م)، (ص/100).

(4) عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، (1997م)، (ص/01/08).

(5) انظر: عبد الملك الجويني، التلخيص في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، (2003م)، (ص/10-11) / فخر الدين،

يتحقَّقُ كونُه منصوبًا بحالةٍ تَجعَلُه دالًّا على المطلوبِ إلا أن يكونَ دالًّا وفق كيفيةٍ مخصوصة مقارِنةٍ لنصبِه وإلا لم يكن منصوبًا بحالةِ الإرشاد، فتكون الأدلة ملقاةً في الكلام باعتباطٍ، ولا ينتفي هذا الاعتباطُ إلا أن يجتمِعَ في مدلول النصبِ كلٌّ من الدليل وكيفية دلالَتِه. وسؤالُ الكيفيةِ هاهنا هو سؤالُ الأصولِ التي يُتحَقَّقُ على وفقها من دلالةِ الدليلِ على المطلوب، وما دامت الكيفيةُ مقارِنةً للنصبِ وملاحظةً فيه فإنَّ طبيعَتَها من طبيعتِه، وعليه تكون قواعدُ أصول الفقه المعبِّرَةُ عن كيفيةِ إرشادِ الدليل للمطلوب قديمةً قِدَمَ الكتابِ وصفةِ الكلام باعتبارِه الدليلَ المنصوب. وبتعبيرٍ تمثيليٍّ آخر؛ ما دام العامُّ قديمًا والخاصُّ قديمًا فتخصيص العموم قديمٌ بقِدَمِهما، وما دام الناسخ قديمًا والمنسوخ قديمًا فنسخ المتقدِّمِ بالمتأخِّرِ قديمٌ بقدمِهما، وهكذا يُقالُ في باقي قواعد أصول الفقه وما تحتها من تفاريع وتفاصيل تجعَلُ من الأدلة موضوعَها التحليليَّ لإدراك المطلوبِ أنها راجعةٌ إلى ذات الله تعالى وصفاته.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ المرادَ بالمطلوبِ هاهنا المستدَلُّ عليه؛ وهو كما قال إمام الحرمين «الحكمُ المدلول بالدليل لا غير،»[6] ثم إنَّ الأحكامَ هي الأخرى قديمةٌ وإن كانت متعلَّقاتُها التنجيزية مُحدَثة[7]، ومن دقيقِ التحقيقِ قولُ العلامة البناني في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع: «إنَّ ذوات الأحكامِ قديمة، والمنفيُّ قبل البعثة تعلُّقاتها، وهو يرجِعُ إلى أنَّ للحُكمِ معنَيَيْن، فليُتَأَمَّل»[8]. فإذا كان الحكمِ نفسُه -لا إنتاج الحكم أو تعلقاته- قديمًا وكان الدليلُ المنصوبُ أمارةً عليه قديمًا فلا غروَ أن تكون القاعدةُ الأصولية الجامعةُ بينهما بكبرى القياس كذلك، الأمرُ الذي يجعلُنا نلحَظُ في التراثِ الإسلاميّ تأَصُّلَ القواعدِ الأصولية في الإلهيات بما يزكي عقديةَ التقعيد، ويزداد هذا التأصُّلُ تجليًا في جملةٍ من مضامينِ القواعدِ الأصوليةِ التي نَعرِضُ منها بعضَ النماذج الشاهدةِ على عقدية التقعيد الأصوليّ في ما يلي:

الرازي، المحصول في أصول الفقه، القاهرة، دار السلام، (2019م)، (ص/70) / بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/01/34-35).

(6) عبد الملك، الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (ص/11). إيمان بنت سالم قبوس، الخلف وأثره في التقعيد الأصولي: دراسة تأصيلية تطبيقية، (ص431-439).

(7) انظر: فخر الدين، الرازي، المحصول في أصول الفقه، (ص/73)، بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/01/118-119).

(8) محمد، المحلي، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع بتقريرات الشربيني، بيروت، المكتبة العصرية، (2011م)، (ص/01/63).

1-1 مَعلَم الأمر والنهي:

مما هو مقرر في التراث الإسلامي أنَّ الأمرَ والنهيَ يرجعان إلى كلامِ الله تعالى بقطع النظر عن اختلاف المدارس الكلامية في ماهية الكلام، إذ لا يقدَحُ قولُهم برجوعهما إليه أن يختلفوا فيه بين قائلٍ بالمعنى القائم بالنفس أو العبارةِ الدالة بالوضع والاصطلاح، فالأوامر والنواهي قديمةٌ قِدَمَ الكلامِ صادرةٌ عنه سبحانه وتعالى للتكليف بمقتضاها مع ملاحظةِ أن لا خلافَ في مستوى وجودِها معانيَ قائمةً بالنفس، لذلك لم يصِحَّ في هذا المستوى التساؤلُ عن الصيغة نفيًا وإثباتًا إذاك ليس من شأن المعنى القائم بالنفس وإنما ذلك شأنُ الألفاظ، وهو ما وقَعَ وصحَّ جريانُ الخلافِ فيه.

ومن بديع التحرير في هذا الموضع نقلُ الإمامِ بدر الدين الزركشي (ت794هـ) عن أبي حامد الإسفراييني (ت406هـ) من الأئمة الذين خالفوا الأشاعرة والمعتزلة في صفة الكلام قولُه: «لا خلافَ بيننا وبينهم في المعنى، لأنه إذا كان الأمرُ عندهم هو المعنى القائم بالنفس، فذلك المعنى لا يُقالُ: إنه له صيغةٌ أو ليست له صيغة، وإنما يُقالُ ذلك في الألفاظ، ولكن يَقَعُ الخلافُ في اللفظ الذي هو عندهم عبارةٌ عن الأمر، ولا دالًّا على ذلك بمجرَّدِ صيغَتِه، ولكن يكونُ موقوفًا على ما بيَّنَه الدليل»[9]. فالتحقيق هاهنا بما هو مطلوبٌ في هذا الباب أن يُنظَرَ في الجهةِ العقديةِ المتفَقِ عليها خَلفَ اللفظ والتسمية، وهو عينُ ما أشار إليه سيف الدين الآمدي (ت631هـ) بقولِه: «إجماعُ العقلاء أنَّ الأمرَ قِسمٌ من أقسامِ الكلام وأنه واقِعٌ موجودٌ لا ريبَ فيه، وقد بيَّنا امتناعَ تفسيره بالصيغةِ والإرادة بما سبق؛ فما وراء ذلك هو المعنيُّ بالطلب، والنزاعُ في تسميَتِه بالطلب بعد الموافقة على وجودِه، فآيِلٌ إلى خلافٍ لفظي»[10].

وليس القصدُ هاهنا استظهارُ الأمرِ والنهيِ نَفسَيْهما شاهدَيْن على العقدية التقعيدية وإن كانت العقديةُ ماثلةً فيهما في غير التقعيدِ الأصوليّ بشكلٍ مباشر حين يُطالِعنا أوَّلَ ما نستفتح صفةَ الكلام في أصول الدين استهلالُ إمامِ الحرمين تأصيلَه لصفة الكلام في (الإرشاد) بقوله: «فصلٌ: الله متكلِّمٌ آمِرٌ ناهٍ»[11]. كما نجدها ماثلةً أيضًا في التقعيد الأصولي بشكلٍ غير مباشر؛ إذ الأمرُ والنهي ليسا قاعِدَتَين أصوليَتَيْن؛ إنما القصد تشهيدُ القواعدِ الأصوليةِ المندرجةِ تحت الأمرِ والنهي وبيانُ أنَّ تقعيدَ تلك القواعد راجع إلى الله تعالى إنْ في فعلِه أو في ذاته، فالبحث مثلًا في صيغة الأمر-وكذا يُقالُ في النهي- ومقتضاها حالَ وجودِ القرائن وعُروِّها عنها وما إلى ذلك هو بحثٌ هذا الأمر أو هذا النهي الذي يَرِد في

(9) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/02/354-355).
(10) سيف الدين، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (ص/267-268).
(11) عبد الملك، الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الأردن، دار النور المبين، (2016م)، (ص/144).

الأدلةِ المنصوبة من الكلامِ الإلهي القديمِ ومحاولةٌ لفهمِ كيفيات دلالتِه الربانية وتتبُّعِ سُنة الله تعالى في كلامِه. وما كيفياتُ دلالاتِ هذا الأمرِ والنهيِ إلا تلكم القواعدُ الأصوليةُ المندرجةُ تحتهما، فآلَ الأمر إلى كونها منه وإلى عَقديةٍ إلهيةٍ للتقعيدِ الأصوليّ في الأمر والنهي.

2.1 مَعلَم العموم والخصوص:

يجري الكلامُ في العموم والخصوص على نحو ما جرى في الأمر والنهي، وذلك أنَّ كلًا منهما راجعان إلى الله تعالى، وفي ذلك ينقل الإمام الزركشي عن القاضي أبي بكر ما نصه: «اعلم أنَّ العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام»[12].والكلام موضوع الأصول هو كلام الله في المنتهى وإن تمَّ التوسل إليه بمطلق الكلام في المبتدا. وإثباتُ هذا الرجوع هو عملُ المحققين في التراث بين يَدَيْ التحقيق في القواعد الأصولية المندرجة تحت العموم والخصوص كما ألفتَ إليه إمام الحرمَيْن بقوله: «وأثبتوا ذلك -أي: رجوع العموم والخصوص إلى الكلام الإلهي- في صدر هذا الكتاب –يعني: كتاب العموم والخصوص- إثباتَهم الأمرَ المقتضِيَ النفسيَّ في مفتتح كتاب الأوامر»[13].

ولا نعني بذلك الرجوع إلى اللفظ والعبارات المختلَفِ فيها، وإنما نعني به الرجوع إلى المعنى القائم بالنفس المتفق عليه وعلى قِدَمِه بين القائلين باللفظ والمعنى على حدٍّ سواء، ومن الأمثلة التطبيقية لهذا الرجوع ما يُقرِّرُه الأصوليون في تخصيص العام بدليل العقل وإن كان دليلُ العقلِ متقدِّمًا في الوجود على دليل السمع، فقال الإمام الباقلاني (ت403هـ) في دفع هذا الاعتراض: «إنَّ الكلامَ الذي يُبَيَّنُ في العقلِ خصوصُه هو كلامه عز وجلَّ، وهو عندنا قديم غير مخلوقٍ سابِقٌ لوجودِ العقلِ»[14].

وَيَكشِفُ هذا النموذجُ عن عقديةٍ إلهيةٍ للعموم والخصوص بكونِهما معنَيَيْن قائمَين بالنفس، وذلك شأن قيام الأمر والنهي بها، وفي هذه الجهةِ تَوَهُّمٌ ينبغي دفعه في مسألة تنوُّعِ الكلامِ الإلهيّ إلى أمرٍ ونهي وخبَرٍ واستخبارٍ ونداءٍ ووعدٍ ووعيد، فإنَّ محلَّ النزاعِ والإشكالِ الذي يُخرِجُنا من وفاقِ العقدية ليس قائما في كون الكلامِ الأزليّ في نفسِه أمرًا وخبرًا وعموما وخصوصا ونحوَ ذلك، إنما الخلافُ في تسمِيَتِه بذلك وكونِه مسمىً به في الأَزَل مَظِنةَ اعتقادِ أنَّ الاختلافِ في التسميةِ وتنوُّعِها راجع إلى نفسِ الكلامِ بإثباتِ كلامَين في الأزل، وكأنَّه دفعٌ لتعدُّد الكلام دون أن يكون دفعا لتنوُّعِه، لذلك أجمعوا على نفي

(12) بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/08/03) / وانظر أيضا: عبد الملك، الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (ص/160).

(13) عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ص/111/01).

(14) محمد، الباقلاني، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1998م)، (ص/175/03).

كلامٍ ثانٍ قديم كما حكاه إمام الحرمين[15].

ثم إنَّ العمومَ والخصوصَ واقعان في كلام الله، ومعلومٌ أنَّ الجوازَ من فروعِ الوقوع، إذ كما جازَ أن يقومَ الخاصُّ بالنفس جازَ أن يقومَ العامُّ بها، ولا يُرجَّحُ المعنى القائمُ في أحدهما إلا بالإرادة، وتَدَخُّلُ الإرادةِ هاهنا للترجيحِ دليلٌ على كيفيةٍ من كيفياتِ تحديدِ المراد الإلهي (وهو المسمى: المطلوبُ أو الحكم) إنْ بتخصيصِ العموم أو بإبقائه على استغراقِه، وهو عينُ التقعيدِ الأصوليّ حيثُ يَتبيَّنُ أنَّ مستواه هاهنا مستوىً عقدي، فمعنى تخصيصِ العام في هذا المستوى أنَّ الله تعالى-وهو المتكلم به سبحانه- قد خصَّه بالإرادة فكان هو مرادَه، وفي ذلك يقول الإمامُ الفخرُ الرازي (ت606هـ) في (المحصول): «أما المخصِّصُ للعموم فيُقالُ على سبيلِ الحقيقةِ على شيءٍ واحدٍ، وهو إرادةُ صاحبِ الكلامِ؛ لأنها هي المؤثِّرةُ في إيقاعِ ذلك الكلامِ لإفادةِ البعض، فإنه إذا جازَ أن يَرِدَ الخطابُ خاصا وجازَ أن يَرِدَ عامًّا لم يترَجَّحْ أحدُهما على الآخرِ إلا بالإرادة»[16].

ولا يُتوَهَّمَنَّ أنَّ هاهنا خلافًا حقيقيا في حقيقةِ المخصِّص؛ هل هو المتكلم بإرادته أم هو اللفظ وعبارَتُه؟ لأنَّ الإسنادَ الحقيقيَّ في الأول إسنادٌ إلى المخصِّص في نفس الأمرِ والإسنادُ في الثاني إسنادٌ إلى المخصِّصِ في الاصطلاح، وهو الدليلُ الذي يجري في مصنفات الأصول تقسيمُ مخصِّصاتِه إلى متصلةٍ ومنفصِلة، وقد نبَّه إليه الإمام الزركشي في (البحر المحيط) فقال: «إن المخصِّصَ حقيقةً هو المتكلِّمُ، لكن لما كان المتكلِّمُ يُخَصِّصُ بالإرادةِ أُسنِد التخصيص إلى إرادتِه، فجُعِلَت الإرادةُ مخصِّصَة، ثمَّ جُعِلَ ما دلَّ على إرادَتِه وهو الدليلُ اللفظيُّ أو غيرُه مخصِّصًا في الاصطلاح، والمراد هنا إنما هو الدليل، فنقول: المخصِّصُ للعامِّ إما أن يستقلَّ بنفسِه فهو المنفصل، وإما أن لا يستقلَّ؛ بل يتعلَّقُ معناه باللفظِ الذي قبلَه، فالمتصل»[17].

وبناءً على ما تقدَّمَ يَتبيَّنُ أنَّ الأمرَ والنهيَ والتخصيصَ والتعميمَ تَرجع جميعها إلى الله تعالى على الحقيقة وأنَّ كلَّ ما يندرجَ تحتَها من قواعدَ كذلك، وأنَّ الله تعالى أرادَ المأمورَ به والمنهيَّ عنه فأمرَ ونهى، وأراد الخاص كما أراد العام وأنَّ ما بينهما من قواعِدَ ثابتةٌ ثبوتَ معاني العموم والخصوص القائمة بالنفس المنكشِفةِ على وفق علمِ الله سبحانه وتعالى. وبمثل ذلك يُقالُ في المجمل الذي أراد الله إجمالَه وأن يعقُبَه البيانُ في الإفهامِ لا في العلم والمعنى القائم بالنفس إذ لا تَعاقُبَ في المعلوم من علمِه سبحانه، وكذا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم المكلَّفِ بها بنصِّ الكتاب وبكونِ صدقِه صلى الله عليه وسلم

(15) انظر: عبد الملك، الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (ص/176).
(16) فخر الدين، الرازي، المحصول في أصول الفقه، (ص/576).
(17) بدر الدين، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (ص/373/03).

وحجيَّتِه منزَّلٌ منزلةَ المعنى القائم بالنفس أنْ هذا رسولي وفعلُه أو قوله أو تقريره وما يتفرَّعُ عن ذلك مرادٌ لي استقلالا أو في بيان مجمَلٍ أو تخصيص عامٍّ أو نسخٍ وتقييد ونحوِ ذلك.

لكن لنا أن نتساءل عن هذا التقعيدِ الأصوليّ الثابت كمعنىً في الكلام والعلم الإلهي؛ إذا ظهَرَت ضرورتُه على اعتبارِ كونِه أساسًا لإدراك المراد الإلهي، وتحقَّقَ التكليفُ بالشرائع وما أنزلَه الله سبحانه وتعالى من الأدلةِ الدالةِ على المطلوب، فكيف تمَّ نقلُه إلى نفوسِ المكلَّفين ليتأتى إيجادُ المراد الإلهيّ عقيدةً وسلوكا على وفق ما أراد سبحانه وتعالى؟ أو لِنَقُلْ كيف تمت عملية نقل وسائل الإفهام؟

2. طرق انتقال القواعد الأصولية إلى الفهم الإنساني:

تمهيد في إثبات ضرورة انتقال القواعد الأصولية إلى الفهم الإنساني:

تتحدَّدُ أساسياتُ التكليفِ في ثلاثية المكلِّفِ والمكلَّفِ به، وإذا كان أساسُ المكلِّفِ هو عمدَتُها إذ لا تكليفَ ابتداءً دون فعلٍ منه، وكان المكلَّفُ هو منتهاها ولو على سبيل فرضِ الوجود (كما في تكليف المعدوم)، فإنَّ المكلَّفَ به هو الواسطةُ الجامعة للأساسيات بحضورِ كلٍّ من المكلِّفِ والمكلَّفِ فيها. أما حضور المكلِّفِ فهو حضورُ إفهامٍ وإلزام، وأما حضورُ المكلَّفِ فهو حضورُ فهمٍ والتزام، ومن المحال أن يتحقَّقَ التكليفُ دون تحقُّقِ مقوماتِ الفهم والإفهام والإلزام والالتزام، لذلك كانت شروطُه بمثابة الفحص التفصيليّ لوجود هذه المقومات علمًا وقدرةً وإسلامًا وبلوغًا وما إلى ذلك،وهي مقوماتٌ عينيةٌ، وليست على سبيلِ البدلية؛ وذلك أنَّه بانعدام أحدها ينعدم التكليف.

ومن الأمثلة النموذجية التي تَجمعُ المكلِّفَ والمكلَّفَ بمقوماتِ الفهم والإفهام في المكلَّفِ به أنهم أحالوا تكليفَ المكلَّفِ بالمجمَلِ الذي أبقاه المكلِّفُ على إجمالِه سواء في الحكم أو في المحلّ، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرارُ الإجمالِ فيه، فإنَّ ذلك يجُرُّ إلى تكليفِ المحال. وما لا يتعلق بإحكام التكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه واستئثار الله تعالى بسرٍّ فيه، وليس في العقل ما يُحيل ذلك، ولم يَرِد الشرعُ بما يُناقِضُه»[18]. فظهرَ من كلامِه حالان: إما أن لا تكليفَ بما غابَ فيه الإفهام، وإما أن لا بُدَّ للتكليف من وقوع البيان. وفي الحالَيْن فإنَّ الفهم والإفهامَ مقوّمان أساسيان في العلاقةِ التكليفية بين المكلِّفِ والمكلَّف، وبه تظهَرُ ضرورةُ نقلِ القواعد

(18) عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ص/01/156).

الأصوليةِ إلى الفهم الإنسانيّ بعد ثبوتِ كونها معانيَ قائمةً بالنفس من الكلامِ الإلهي وذلك ليتأتى إحكامُ أساسياتِ التكليف.

والسؤالُ بعدَ إثبات هذه الضرورة هو: كيف نُقِلت هذه القواعد الأصولية إلى الفهم الإنساني؟

بعد التأمل والتتبع يظهَرُ أنَّ الطرق التي تمَّ على وفقها نقلُ القواعدِ الأصوليةِ إلى الفهم الإنساني هما طريقان ذاتيان في الإنسان، وقبلَهما طريقٌ أصيلٌ خارجيٌّ هو طريقُ النبوة حيث تُعَدُّ النموذجَ الأمثلَ في الاستخلاصِ منهما؛ وهما اللغة والعقل:

1.2 الانتقال عن طريق اللغة:

يُعتبَرُ الإنسانُ بطبيعتِه وكينونَتِه الأصيلةِ موجودًا متكلِّمًا حيث تميَّزَ بالنطقِ الذي فصَلَه عن الأحياء المخلوقة، فهو من جهةٍ مُهيَّأٌ لقبولِ اللغة كما يشهد به واقِعُه تهيُّئًا في ذاتِه لِحَملِها وتهيُّئًا في آلياتهِ لاكتسابها، ومن جهةٍ أخرى فالكونُ مسخَّرٌ له بشكلٍ يتحقق به كمالُه، وقد خصَّ الفخر الرازي هذا الموضِعَ بالبيان في فصلٍ من تفسيره الكبير عنونَه بمعرفة الإنسانِ الحقَّ لذاتِه، فقال: «إن المقدِّرَ الحكيمَ والمدبِّرَ الرحيمَ جَعَلَ هذا الأمرَ المطلوب على سبيل الغرض –يعني بذلك الهواءَ المسخَّرَ الخارجَ من قلبِ الإنسان- الواقع في المرتبة السابعة مادةً للصوتِ وخلَقَ محابسَ ومقاطِعَ للصوت في الحلق واللسان والأسنان والشفَتَيْن. وحينئذٍ يَحدُثُ بذلك السببِ هذه الحروفُ المختلِفةُ ويَحدُثُ من تركيباتِها الكلماتُ التي لا نهايةَ لها، ثم أودعَ في هذا النطق والكلام حِكَمًا عاليةً وأسرارًا عجزَت عقولُ الأوَّلين والآخِرين عن الإحاطة بقطرةٍ من بحرها وشُعلةٍ من شمسها»[19].

ولا شكَّ أنَّ هذا التهيّؤ سابقٌ على مستوى الوضع التنزيليّ مما يجعَلُ البحثَ في واضع اللغة أمرًا غيرَ ذي صلةٍ بمقامنا هذا، وما ينفع هاهنا هو أن ننظُرَ في تناسُقِ اللغة من حيثُ هي وخاصيةَ الإفهام بحملِ اللغةِ في طيَّاتها قواعِدَه أيًّا قيلَ في واضعِها؛ إنه هو الله سبحانه وتعالى أو إنهم الأقوامُ أو عِلِّيَّتُهم باصطلاحٍ وتواطئٍ، وفي تحقيقِ الواضع سَعةٌ إذ الجواز حكمُها حيث لا مدخلَ للعقل فيها من إحالةٍ أو إيجابٍ كما أن لا قاطعَ من سمعٍ يقضي بأحد المحتملات[20]. وقد كانت هذه القضية من القضايا التي نوقِشَت في الفلسفةِ في باب (العبارة) حيث تبيَّنَ أن لا بُدَّ من تناسُقٍ بين ما في النفس من معاني الشرع- بمعناه الاجتماعي- وبين اللغة، فأشار إلى ذلك أبو نصر الفارابي (ت339هـ) في التراث الفلسفي الإسلامي

(19) فخر الدين، الرازي، التفسير الكبير، بيروت، إحياء التراث العربي، (1420هـ)، (ص/39/01).

(20) انظر في جواز القول بالتوقيف والاصطلاح في وضع اللغات: عبد الملك، الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (ص/32) / عبد الملك، الجويني، البرهان في أصول الفقه، (ص/44).

قائلًا في شرحه على كتاب (العبارة) لأرسطو ما نصُّه: «واضعوا الألفاظ هم أيضا واضعوا الشرائع، فكما أنَّ الشرائع ربما كانت باصطلاحِ جماعةٍ من جمهورِ أمةٍ أو مدينةٍ أو بأن تشرعَها لهم جماعةٌ مدبّرون لهم أو يشرعَها لهم مدبّرٌ واحِد يحمِلهم عليها؛ كذلك الألفاظُ وكذلك الخطوط»[21].

وبالخُلفِ من هذا النص الأخير، نستخلِصُ أنَّ واضعَ الشرائع يَجعلُ مضامينها في اللغة في اللغةِ التي تُفهِمُها بتمامِها على نحوٍ بَيِّن، وبمعنىً آخر فإنَّ اللغةَ تحمِلُ في ثناياها قواعد الفهم والإفهام للشرائع حتى عدَّها أبو سعيد السيرافي منطقا في قالبٍ لغويّ حين قال في منظارته الشهيرة للنصراني النسطوري: «النحو منطقٌ ولكنَّهُ مسلوخ من العربية، والمنطقُ نحوٌ ولكنه مفهومٌ باللغة»[22]. لذلك لم يكن بمستغرَبٍ أن يجعلَ الإمام تاج الدين السبكي (ت771هـ) غايةَ عملِ الأصوليين في علم الأصول تدقيقَ أشياء زائدةٍ على ظاهر العبارة في اللغة إذ تُعبّرُ عن الارتباطِ والتناسق بين اللغة ومنطق الفهم المتمثل في أصول الفقه، فيقول: «إنَّ الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإنَّ كلام العرب متسع جدا والنظرُ فيه متشعِّب، فكُتُبُ اللغة تضبط الألفاظَ ومعانيَها الظاهرة دون المعاني الدقيقةِ التي تحتاج إلى نظرِ الأصولِ واستقراءٍ زائدٍ على استقراءِ اللغوي»[23].

هذه العمليةُ تُنبي عن وجودِ معانٍ إفهاميةٍ كامنةٍ في اللغة، وما اختيارُ اللغة من حيث هي لتكون المُعبّرَ عن التنزيل في سائر الكتب المنزلة إلا إقرارٌ لتلك اللغة من جهةٍ بأنها حاملةٌ لتلك المعاني الإفهامية والقواعد الأصولية، وإلا لخلَقَ الله في الإنسان علومًا ضروريةً لا تفتقِرُ إلى مقدمات وآليات مكتسبة من أجل الفهم عنه سبحانه وتعالى. ومن جهةٍ أخرى بأن الله تبارك وتعالى قد جعل العلاقةَ بين اللغةِ والتنزيل علاقةً جعليةً تسمَحُ بالمرونةِ التي تُناسِبُ إدراك الإنسانِ حالَ اكتسابه للمعاني، وفرقٌ بين نقاشِ وضعِ اللغة للتخاطب المورَد في مبحَث نشأة اللغات، وبين وضع اللغة للتنزيل المورَد هاهنا في طرق نقل القواعد الأصولية.

2.2 الانتقال عن طريق العقل:

يُقصَدُ بالعقلِ هاهنا العقل في مبادئه الأولية، وهو العقلُ المنطقي، والعقل بالمعنى المصلحي وهو العقلُ الذاتي؛ إذ يُعتبَرُ كلامها طريقَيْن لنقل القواعد الأصولية. فلنُبدِ القولَ فيهما بما يُجلي كونَهما طريقَيْن لنقل القواعد إلى الفهم الإنساني:

(21) محمد، الفارابي، شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة، بيروت، دار المشرق، (1986م)، (ص/27).
(22) نقله أبو حيان التوحيدي في كتابه: الإمتاع والمؤانسة، القاهرة، دار الغد الجديد، (2009م)، (ص/92).
(23) تاج الدين، السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، (2013م)، (ص/10/01).

أما العقل الذاتي فمن الواضحِ البيّنِ أنَّه أحدَ طُرُقِ نقلِ القواعدِ الأصولية، إذ مبناه على التقدير الذاتيّ من الإنسان للمصالح وما يندرج تحت ذلك من قواعد، وهي ظاهرةٌ في جملةٍ من المباحث من قبيل المناسِبِ المرسَل من القياس والاستحسانِ والقواعِدِ المقدِّرةِ لأوجه المصالحِ ضرورةً وحاجةً وتحسينًا، وفيه يجري الكلامُ في الحسن والقبح بين يدَيْ التقعيد الأصوليّ داخلَ علمِ الأصول.

وأما العقلُ المنطقيُّ فإننا نجِدُه مركَّبًا على مبادئَ تُعبِّرُ عن الوجود تعبيرًا سليمًا فلا تَخرُج عنه لثبوتها في نفسها أيًّا كان الموجودُ معنىً أو ذاتًا، وذلك أنَّ هذا العقلَ يوجِبُ المصيرَ إلى هذه المبادئ ويُحيلُ كلَّ نتيجةٍ مستخلَصةٍ على غيرِ ميزانِه، فإننا لن نجدَه يُصَحِّحُ معنىً مستنبطًا ببناءٍ استدلاليٍّ قائمٍ على إمكانِ التناقض أو قادحٍ في مبدأ الهوية أو مثبتٍ للثالثِ المرفوع أو ملغٍ لقانون السببية والعلية.

هذا العقلُ المنطقيُّ الذي يكونُ ربنا سبحانه وتعالى هو قانونَه الأوَّلَ تُعتَبَرُ شموليَّتُه وإطلاقيَّتُه أجلى مظهرٍ من مظاهرِ نقلِ البناءِ السليم والتقعيدِ الأصوليّ الأمين، بمعنى أنه هو نفسُه قانونٌ فِطريٌّ في الاستنباطِ يَختزِنُ أولياتِ القواعدِ التي تحكُمُ الموجودات معانيَ وذواتًا، ومعنى فطريَّتِها وثبوتِها وإطلاقيَّتِها وشموليَّتِها أنها قواعِدُ في الفهم تمَّ إفهامُها ونقلُها بطريق العقل. ولا أجلى تعبيرًا عن هذا النقل بطريق العقل من قواعد الأصول التي عنيت بالتعادل والترجيح. لكن ينبغي أن نستحضِرَ أنَّ هذه القواعدَ نُقِلَت بوضعها في صورٍ وأشكالٍ عقليةٍ ثابتةٍ في نفسها بقطع النظرِ عمَّا صارَ فيها من موادَّ بالجعل، فإنَّ ما ينتقِلُ إلى علم الإنسان وفهمه يَصطبِغُ بصبغةِ الإمكان فيغدو مؤثِّرًا ومتأثِّرًا، قد يَضمُرُ تارةً وينمو ويَتطوَّرُ تاراتٍ أخرى، وهو ما يُحيلنا إلى ختم هذا المحورِ بضبط مستويات تدرُّجِ هذه القواعِدِ إلى النقل والوضع مما قد تُخطؤُه الأفهام، وهي حسب التقدير أربعٌ:

المستوى الأول: مستوى الثبوت العقدي، وهو المستوى الذي تكون فيه هذه القواعدُ معانيَ قائمةً بالنفس قيامَ الدليل وراجعةً إلى الكلامِ الإلهي كما تقدَّمَ بيانه.

المستوى الثاني: مستوى الوضع التنزيلي، وهو مستوىً يجمعُ بين نزولِ الدليل الشرعيّ اللاحق بالوحي وبين الدليلِ العقليّ السابق بالفطرة، حيث تكون القواعد ثابتةً في نفسها غيرَ مجعولةٍ بالنظرِ إلى التنزيل والفطرةِ من الداخل في حين تكون مجعولةً ممكنةً بالنظر إليها من خارج. ونعني بهذا المستوى الداخلَ دون الخارج إذ الخارجُ من المستوى الثالث.

المستوى الثالث: مستوى الوضع التبييني، وهو المستوى الذي لاحظَ فيه النبيُّ صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم عن طريق الاستشكالات المتبادلة في دلالات الأدلة لتوضعَ بذلك اللبنات الأولى والإجماليةَ للبيان، ووضعِ القواعد وفقًا للملاحَظِ من عادةِ المتكلم سبحانه وتعالى في التنزيل، وما فطرَ

عليه العقلَ من أشكالٍ وصورِ التدليل.

المستوى الرابع: مستوى الوضع الصناعي، وهو المستوى الذي جُمِعَت فيه تلك القواعد بالرجوع إلى الوضع التبييني من متناثرِ تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وفتاوى الصحابة والأئمة المجتهدين، وهو المستوى العلميُّ من أصول الفقه الذي قيل إنه بدأ بالشافعيّ وانتهى بالشاطبي.

إنه بالنظر في مستويات تدرُّجِ هذه القواعد نلحظ كيف أنها تنتقل من العقديةِ إلى الصناعية، من الثبوت إلى الجَعلية، من الوحي إلى العلمية، ومن ثَمَّ من الله إلى الإنسان! ويُعَدُّ هذا الانتقالُ إلى الإنسانِ سببًا رئيسًا ومؤثِّرًا في ظهور جملةٍ من مثاراتِ الفكر الحداثيّ في عقدية التقعيد الأصولي، وقد تمَّ عرضُها فيه تارةً تحت الدراسات النقدية المسماة باسم إصلاح العقل الإسلامي أو مشاريع تجديد العلوم الإسلامية أو الأبحاث التحليلية للفكر الديني، وهي المثارات التي نسعى لملامستها في أصولها بعرضِها ومناقشتها في المحور الموالي.

3- مثارات الفكر الحداثي في عقدية التقعيد الأصولي:

تمهيد جُمليٌّ في الحداثة ووجه التوصيف بالمثارة:

تَعرِفُ الحداثةُ ألوانًا مختلفةً، لكن جميعُها يندرجُ في قالَبٍ واحد من حيث الثورةُ عبر التاريخِ، بادئةً بعصر النهضة ثم عصر الأنوار الفرنسي ثم عصر الثورة الصناعية الألمانية ثم عصر الثورة التقنية والمعلوماتية، وهو اختلافٌ لا يجوز معه وضعُ تعريفٍ للحداثةِ بناءً على لونٍ من ألوانها؛ ففي الغربِ من حيثُ الخصوصيةُ الجغرافيةُ وحسبَ الواقع التاريخي للحداثات هناك حداثةٌ فرنسية وحداثةٌ ألمانية وحداثة إنجليزية وحداثة أمريكية، وباعتبارِ اختلافِ الاهتماماتِ هناك حداثةٌ اقتصاديةٌ وحداثةٌ سياسية وحداثةٌ اجتماعية وأخرى قانونية.. وجميعُها حداثاتٌ اتفقَت على إقامةِ ثورةٍ تقومُ على عنصُرَيْ القطع والسيطرة؛ أعني قطعَ الصلة بالموروث خصوصًا الدينيَّ منه، والسيطرة على المجتمع والذات والطبيعة.

ولئن كانت الحداثة لدى الغرب تتشكَّلَ بما يُعسِّرُ وضعَ تعريفٍ جامعٍ لها، اللهم إلا بعضَ دعائِمِها، فإنَّ الحداثةَ العربية كانت شفافةً لدرجةِ أن كان لها لونٌ من مختلَفِ ألوانِها من فرطِ التقليدِ والتلقي عن الغرب دون اهتبالٍ بالخصوصيات الجغرافية أو الاهتمامات المجالية. وقد أبدعَ الدكتور الفيلسوف المغربيُّ طه عبد الرحمن في توصيفِهم بعد أن جعَلَهم على نوعين: نوعٍ هم مقلدةُ المتقدمين عمَلُهم

إسقاطُ المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة، وهؤلاء ينتهي بهم الأمرُ إلى محوِ خصوصية المفاهيم المنقولة (أي: ما يُنقَلُ من مجالاتٍ تداولية أخرى غيرِ المجال الإسلامي). ونوعٍ ثانٍ هم مقلدةُ المتأخرين عمَلُهم إسقاطُ المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة، وهؤلاء ينتهي بهم الأمرُ إلى محوِ خصوصية المفاهيم المأصولة (أي: ما يؤخَذُ من المجال التداولي الإسلامي). ثم قال في توصيفهم: «ظاهرٌ أنَّ كلا النوعَيْن من المقلِّدةِ لا إبداعَ عنده، إذ مقلِّدةُ المتقدِّمين يتَّبِعون ما أبدعَه السَّلَف من غير تحصيلِ الأسباب التي جعلَتهم يُبدِعون ما أبدعوه؛ ومقلدةُ المتأخرين يتّبعون ما أبدعَه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلَتهم يُبدعون ما أبدعوه»[24].

ولعلَّ هذا الضعفَ في تحصيل أسبابِ النظر العلميّ السليم هو أحد العواملِ التي تجعَلُ النقد في التخصصات الدينية والشرعية لا ينبني على إشكالاتٍ حقيقية بما يحمِلُه لفظ الإشكالِ من دلالاتٍ عميقةٍ في البحثِ العلمي، إنْ هي إلا مثاراتٌ تُعبِّرُ عن اقتناصٍ سطحيٍّ لفكرةٍ عجِلَةٍ لم تنضُجْ بالتأمُّلِ فيها في نفسِها فضلًا أن يَتِمَّ عرضُها على موازين تلك التخصصات عرضًا حقيقيًا لا عرضًا صوريًا ليُتحقق من مدى متانتها وقابليَّتِها للارتقاء إلى مستوى التوصيف بالإشكال العلمي.

ومن السندات الواقعية في الدلالة على هذا المعطى بُعدُ تخصصاتِ جملةٍ من ممارسي النقد الحداثيّ –ولا أصِفُهُم بالنقاد إذ النقد نضجٌ كاملٌ في التخصص-، وقد أشار إلى ذلك محمد أبو سمرة ضمن دراسات البروفسور مائير هاتينا في كتابه (حراس العقيدة) بما نصه: «وفي حالاتٍ قليلة حظِيَ هؤلاء الكتاب بتأهيلٍ علميّ في مجال الدراسات الإسلامية، من أمثال (نصر حامد أبوزيد)، و(خليل عبد الكريم)، و(محمد عابد الجابري)، و(عبد المجيد الشرفي)، وغيرهم. لكن هذا ليس هو الحال مع معظمهم الذين يفتقرون إلى التأهيل العلميّ الرسمي في ذلك المجال، فمن القانون جاء (محمد سعيد العشماوي)، ومن علم الاجتماع (فاطمة مرنيسي)، ومن الفلسفة جاء (فؤاد زكريا) و(سيد محمود القمني) و(صادق جلال العظم) و(خليل أحمد خليل)، ومن الأدب الإنجليزي جاء (لويس عوض)، ومن الطب جاءت (نوال السعداوي)، ومن الهندسة المدنية جاء (محمد شحرور)، ومن العلوم السياسية جاء (أحمد البغدادي) و(تركي الحمد)، ومن الزراعة جاء (فرج فودة) المتوفي عام 1992م، وهذا غيض من فيض»[25].

إنَّ التوصيفَ بالمثار في هذا البحث يرجِعُ إلى أمرَيْن اثنَيْن تمت ملاحظتُهما:الأولُ أنَّه تبيَّنَ بعد فحص

(24) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (2016م)، (ص/12).

(25) محمد، أبوسمرة، الجدل بين الكتاب الليبراليين والعلماء حول الإسلام في العالم العربي المعاصر، ضمن كتاب: حراس العقيدة، تحرير: مائير، هاتينا Maer Hatina، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، (2019م)، (ص/344-345).

فعل المفكر الحداثي أنه فعلٌ لا يعدو أن يكون إثارةً دون الارتقاءِ إلى أن يكون استشكالا علميا، وذلك بالنظرِ إلى تخصصه وكذا بتتبع كيفية ترتيب نظره في القضية، مع الإشارة إلى أنَّ التضعيفَ من قوة المُثار بضعفِ التخصُّصِ ليس دفاعًا عن معقلٍ من معاقِلِ التقليد في الفكر الإسلاميّ وتخصصاته، إنما هو تضعيفٌ بضعفِ الاجتهادِ في قطع أوصال التقليد، وذلك بالدعوة المسلمة القائمة في جميع الحقول المعرفية على ضرورة السعي ابتداءً في تحصيل الأسباب العلمية والتخصصية التي تؤهِّلُ المفكرَ إلى إفادةِ التخصصاتِ الأخرى النقدَ بالاستشكالات لا بالمثارات. الثاني أنَّ الفكرةَ أو الدعامةَ في نفسِها تحمِلُ من الضعفِ وتتكشَّفُ عن ثغراتٍ باديةٍ لأوَّلِ نظرةٍ بما يجعلُها بعيدةَ المنال عن جعلِها محلًا للنقد ووصفِها بالاستشكال، وهو ما سيتجلى من خلالِ عرض أصول مثارات الفكر الحداثيّ في عقدية التقعيد الأصولي.

3.1 مثار الإنسانية في القبليات المعرفية:

أوَّلُ تلك المثاراتِ هو مثارُ الإنسانية؛ ونعني به الاستقلاليةَ التامة للإنسان وذاتيَّةَ إنتاجِه للمعاني والأدوات، وذاك متفرّعٌ عن قدرتِه وعن قطعِ صلةِ إرادَتِه بأيّ إرادةٍ خارجةٍ عنها بما في ذلك إرادة الله تعالى، لذلك كان حريًّا بأصول إفهامِ مراد الله تعالى أن تكون مفصولةَ الوضعِ عن الله بأن تكونَ من خالصِ إنتاجِ الإنسانِ واقعًا وأحقِّيَّةً، إذ يُعَدُّ أيُّ تدخُّلٍ في علومِه وإرادتِه حطًّا من قدر الإنسانية وقدحًا في استقلاليَّتِها وحرِّيَّتِها والحالُ أنَّ المرادَ الإلهيَّ وأدواتَ إدراكِه يُعبّران عن تبعيةٍ وتقويضٍ لإرادةِ الإنسان حيث يكتفي بالبحث عن ما أراد الله وعن القواعد الموضحة لإرادته، فيكون القولُ بنقلِ قواعد الفهم إلى العقلِ إضعافًا للعقلِ بجعلِه عقلًا مبرَّرًا ومبَرِّرًا في آنٍ واحد، وهو ما يقدح في استقلاليَّتِه هو الآخر كونُه تابعًا للناقل والواضع، وفي ذلك يقول الدكتور حسن حنفي في أحد مشروعاته الثورية على التراث والمعبّرة عن شكلٍ من أشكالِ الحداثة: «إنَّ هدم العقل في إدراك الحسن والقبح هو عَودٌ إلى الإرادة والعلم المسبق وبهما ينتفي الفعلُ الحرُّ أساسا وليس العقل وحدَه. وإنَّ جعلَ العقلِ تابعًا للإرادة الإلهية أي للرضى والسخط هو جعلُه عقلًا تابعًا لشيء آخرَ سواه، وبالتالي يفقد العقلُ قدرتَه على الإدراك ويتحوَّلُ إلى عقلٍ مبرَّرٍ تابعًا لإرادة الآمرِ والناهي»[26].

إنَّ تصورَ حسن حنفي للإنسانية على أنَّها متعالية ومستغنية عن كل تدخُّلٍ يُنتِج لا محالةَ عقديةً إنسانيةً؛ عقديةً تَستغرِقُ الإنسانَ في إراداته وفعلِه أن لا هي للإلهِ أصالةً فضلًا عن تدخُّلِه فيها، بل إنَّ

(26) حسن، حنفي، من العقيدة إلى الثورة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، (1988م)، (ص/401/03).

ما يكون من شأن الله تعالى يصيرُ شأنًا للإنسان، وأيُّ عكسٍ أو أدنى ربطٍ بينهما يكون موغِلًا في عقديةٍ إلهيةٍ مُتملِّقةٍ وقادحًا في عقديةٍ إنسانيةٍ حقَّة! لذلك فلا علمَ ولا فهم ولا إفهام ولا تقعيدَ إلا من الإنسان للإنسان. وهو إذ يُعبّرُ عن العلم الإنساني إزاءَ العلم الإلهي يقول في هذا الشأن: «إننا لا نعلَمُ علمًا آخرَ سوى العلم الإنسانيّ بل إنَّ الوحيَ ذاتَه بعد نزوله وفهمه يُصبِحُ علمًا إنسانيا سواء كان أصولَ دينٍ أو أصولَ فقه، علومَ حكمةٍ أو علومَ تصوُّفٍ، والعلمُ الإنسانيُّ لا حدود له. وكلُّ عصرٍ يُضيفُ إلى العلم علمًا. تَقَدُّمُ العلومِ إذن غيرُ محدود. لقد استطاعَ العقلُ الإنسانيُّ أن يُدرِكَ التنزيهَ وأن يتصَوَّرَ اللانهائيَّ ويتمَثَّلَ اللامحدود. وإنَّ تَصَوُّرَ العلم الإنسانيّ محدودًا و(العلم الإلهي) غيرَ محدود لهو تصوُّرٌ يقوم على احتقارِ الذات وتملُّقِ الغيرِ، وتعذيب النفسِ والرضا بالغير. ليس العلمُ الإنسانيُّ محدودًا، ولن يزدادَ ((الله)) فرحًا بأن نجعَلَ علمَه لا محدودا»[27].

وبناءً على ذلك فإنَّ علمَ الإنسان هو علم الواحد الأحد حيث يقول: «لا يُقسَّمُ العلم إذن إلى إلهيّ وإنسانيّ، قديمٍ وحادثٍ، علمِ خالقٍ وعلمِ مخلوق، فهذه قسمةٌ دينيةٌ تقوم على التشخيص بالنسبة إلى العلم الإلهيّ وعلى احتقار الذات بالنسبة إلى العلم الإنسانيّ. كما أنها قد تقوم على التملُّقِ والمداهنة والنفاق فتجعلُ العلمَ الإنسانيَّ محدودًا والعلم الإلهيَّ غيرَ محدود وتكونُ غايةُ الإنسانِ التقرُّبُ إلى الله وسؤالُه العطاءَ المعرفيَّ أولا ثم الشيء ثانيا»[28].

ولا يستهوِيَنَّنا ولا يستهوِيَنَّنا من حنفي إقراره بتنزيل الوحي، إذ الخبيرُ بكتاباته يعلَمُ أنَّ الوحيَ في تأويلِه هو العقلُ بعد نظريَّتِه في ختم النبوة حيث عدَّ الختمَ في التراث الإسلامي معبّرًا عن شكلٍ من أشكال أصالةِ العقلِ واستقلاليةِ الإنسان وتحرُّرِه، إذ النبوةُ ذاتُها والوحيُ نفسه يُعتَبَران تجربتان معاشتان تحت مظلة العقل، وهذا ظاهرٌ في ثورتِه التحديثية على المفاهيم والعلوم الإسلامية سواء في أصول الفقه في كتابه (من النص إلى الواقع) أو في أصول الدين في كتابه (من العقيدة إلى الثورة) أو في الفلسفة في كتابه (من النقل إلى الإبداع) أو في التصوف والسلوك في كتابه (من الفناء إلى البقاء).

وقد انعكسَ ذلك بشكلٍ جليّ على خوضِه في قواعِدِ أصول الفقه لدرجةِ أن جعلَ إطارَها العام عبارةً عن تجاربَ إنسانيةٍ محضة، فالمصادر الأربعة قرآنا وسنة وإجماعًا وقياسا تُعدُّ وعيًا إنسانيا بالتاريخ وتجاربه، لذلك بوَّبَ للقواعِد الأصولية المندرجة تحت القرآن بـ(التجربة الإنسانية العامة)[29]،

(27) المرجع السابق، (ص/234/01).

(28) المرجع السابق، (ص/261/01-262).

(29) حسن، حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، (2000م)، (ص/99/02).

وللحديث بـ(التجربة الإنسانية النموذجية)[30]، وللإجماع بـ(التجربة الإنسانية المشتركة)[31]، وللاجتهاد بـ(التجربة الإنسانية الفردية)[32]، ثم عدَّ مباحث الألفاظ وعيًا إنسانيًّا نظريًّا[33] في حين تُعَدُّ المقاصدُ والأحكامُ وعيًا عمليًا[34].

ومن آثارِ هذا المثار الإنسانيّ الذي يُمَثِّلُ عقديةً إنسانيةً في التقعيد الأصوليّ ألا يتوقَّفَ التكليفُ على وجودِ المرادِ الإلهيّ فضلًا عن إنزاله فضلًا عن فهمه.. أولى وأحرى ألا يكونَ متوقِّفًا على تقعيدٍ أصوليٍّ منقول من الله تعالى بالواسطةِ لإفهامِ مراده سبحانه، وذلك أنَّ التكليف الطبيعيَّ ممكنٌ وأنه هو ما ينبغي المصيرُ إليه؛ بمعنى أنَّ التكليفَ الذي هو محورُ التقعيدِ الأصوليّ -كما سلف بيانُه- ذاتيٌّ في الإنسانِ ولا عمديةَ فيه للمكلِّفِ أيًا كان إلاها أو غيرَه، فالتكليف ممكن وواقعٌ من ذاتِ الإنسان وطبعِه، وذلك أنَّ الطبعَ يدفَع في الشرعيات والعمليات كلَّ إرادةٍ خارجية عن الإنسان، ثم هو لا يُناقِضُ التكليفَ كما أنه لا يُناقِضُ حرية الأفعال[35].

لذلك كان التقعيدُ الأصوليُّ ذو العقدية الإنسانية هاهنا يكشِفُ عن الأصلِ العام الذي تندرجُ تحته جميعُ قواعِد الفهم الناشئةِ من الإنسان ذاته، أو لِنقُلْ القاعدةَ الوحيدةَ لاستخلاصِ الشرعيات والعمليات، وهي قاعدةُ المصلحة العامة، وفي ذلك يقولُ: «العقلُ قادِرٌ على إعطاءِ أكثَرِ الاستدلالاتِ دقةً وتفصيلا .. وإذا استحال الترجيح بين تصوُّرَيْن فإنه يمكن أخذ أنفعِهما للناس وأقلِّهما ضررا دفاعا عن المصلحة العامة والأقرب لتحقيق مصالح الأغلبية ... وبدلا من أن تُؤخَذَ بالبختِ والمصادفةِ فتكونَ عشوائيةً عامةً يلزَمُ الترجيحُ إن لم يكن بالدليل النظري فبالمصلحة العامة. وقد نشأ علمٌ بأكمله في علم أصول الفقه لهذا الغرض وهو علم التعارض والتراجيح بين الروايات والأدلة»[36].

3.2 مثار النسبية والاجتهاد البشري في الوضع والموضوع:

يتفرَّعُ عن مثارِ الإنسانية مثارٌ آخرُ يُقابِلُه هو مثار النسبية والاجتهاد في الوضع والموضوع، مفادُه أنَّ أصولَ الفقه ليس علمًا حقيقيًا له وجودٌ معلومٌ حتى نقولَ في عقديَّتِه بأنه إلهيٌّ، وذلك أنَّ التاريخَ يشهَدُ بشافعيَّتِه حيث يُعتَبَرُ محمد بن إدريسَ الشافعيُّ (ت204هـ) واضِعَه ومبتكِرَه لأسبابٍ عدةٍ ترجِعُ

(30) المرجع السابق، (ص/02/139).
(31) المرجع السابق، (ص/02/191).
(32) المرجع السابق، (ص/02/215).
(33) المرجع السابق، (ص/02/247).
(34) المرجع السابق، (ص/02/483).
(35) المرجع السابق، (02/278-279)..
(36) المرجع السابق، (02/241).

في مجملِها لدى الفكرِ الحداثيّ إلى محاولةِ إنهاءِ أزمةِ تضارُبِ الوحيِ التي تُنمي عند بعضِهم عن بشرية الوحي هو الآخر وكونِه إحدى التجاربِ الخاصة بالنبيِّ محمدٍ صلى الله عليه وسلم، وعندَ آخرين يكون دلالةً على وحدة الوحي في القرآن دون غيره من سنةٍ وإجماعٍ ونحوهما، فالإمامُ الشافعيُّ يغدو في نظرِهم هو مخلِّصَ التراثِ الإسلامي من إشكالاته الأولى باعتباره الموفِّقَ بين الخلافات السابقة بين المدارس المختلفة ظاهرًا في المنزلة التشريعية للمصادر الثانوية عن القرآن وما يستتبع ذلك من قواعد[37].

وقد تناول هذه القضية الأخيرة الدكتور نصر حامد أبو زيد في دراسة مستقلة بعنوان (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية) حيث يرى أنَّ الشافعيّ ابتكر فكرة الحديث النبوي والإجماع وما يندرج تحتهما من قواعد باعتبارها كيفيةً لحل اضطراب واختلاف في نظريته الأصولية[38]، والأهمُّ عند نصر حامد- أنَّ الشافعي حاول أن يضفيَ على القواعد الأصولية التي ابتكرَها من عنديَّتِه «طابعًا دينيًا أزليا،»[39] أي: عقديةً إلهيةً، وهي-حسب تعبيره- قواعِدُ متى طُبِّقَت إلا جعَلَت «الإنسانَ مغلولا دائما بمجموعةٍ من الثوابت التي إذا فارقَها حَكَمَ على نفسه بالخروج من الإنسانية»[40].

وقريبٌ من مثارة نصر حامد مثارة الدكتور محمد أركون الذي رأى في كتابه (تاريخية الفكر العربي) أنَّ أصول الفقه من مبتكرات الشافعي التي أحدثَت أزمةً منهجيةً بإحداثِ قواعِدَ أسهَمَت في سِجن العقلِ الإسلاميّ،[41] والدكتور محمد شحرور في كتابِه (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي) أنَّ وضعَه لتلك القواعِد كان وضعًا لبذرةِ التحريمِ في الفكر الإسلامي[42]، والدكتور علي مبروك في كتابِه (ما وراء تأسيس الأصول) حيث رأى أن تقعيدَه كان بنفسيةٍ تطبَعها القداسة[43]، ثم الدكتور عبد المجيد الشرفي الذي جعَلَ تقعيدَ الشافعيّ للأصولِ تقعيدًا بشريًا يجوز عليه الخطأ والصواب وأنَّه مهما يكن من أمرٍ فإنَّ العصرَ قد تجاوزَ تقعيدَه التقليديَّ[44] وأنَّ الفكرَ العربيَّ الحديثَ يتحسس تقعيدًا يأتي بحلولٍ ملائمةٍ لمشاكلَ معرفية تُناسبُ الحداثة[45]. وقد كان هؤلاء هم الآخرون من نوعِ مقلدة الحداثةِ المتأخرين الذين يُسقِطون المفاهيمَ والآلياتِ الغربيةَ المنقولةَ على المفاهيم والآليات الإسلامية

(37) انظر: المرجع السابق، (02/151-242).
(38) انظر: نصر حامد، أبوزيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، القاهرة، مكتبة مدبولي، (1996م)، (ص/112-117).
(39) المرجع السابق، (ص/190).
(40) المرجع السابق، (ص/182).
(41) محمد، أركون، تاريخية الفكر العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، (1996م)، (ص/67-79).
(42) محمد، شحرور، نحو أصول جديدة للفكر الإسلامي، دمشق، الأهالي للتوزيع، (2000م)، (ص/171).
(43) علي، مبروك، ما وراء تأسيس الأصول، دمشق، رؤية للنشر والتوزيع، (2007م)، (ص/105-107).
(44) انظر: عبد المجيد، الشرفي، الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، (1991م)، (ص/150).
(45) المرجع السابق، (ص/180).

المأصولة، حيث أفادوا من مروّجي هذا الطرح في الفكر الاستشراقيّ المعاصر كغولدزهير وجوزيف شاخت كما يصرّحُ بذلك الدكتور محمد أركون[46].

إنه لمن الواضح بأدنى تأمُّلٍ في مثارةِ الوضعِ الشافعيّ (الإنسانيّ/الاجتهادي) الاضطرابُ الحاصلُ في ضبط مستويات الوضع والنقل كما تمَّ تقريرُه في المعالم التراثية لعقدية التقعيد الأصوليّ، لكن ضَعفُ هذه المثارة ليس ناشئا عن هذا الاضطراب فحسب إذ نَلحَظُه أيضا في ازدواجية المعايير، وذلك أنَّ العقديةَ الإنسانية التي تجعَلُ للإنسانِ الأحقية بالتقعيدِ لِيقينيةِ معارِفِه ولا محدودية علمِه وسُمُوِّ قدرَتِه لم تلبثْ إلا قليلا حتى تَكشَّفَت عن عيبِ التجزيء في ما تدَّعي فيه الإطلاقيةَ والشمولية، فإنها حين تروم الهدمَ بالتظنين ترى التقعيدَ شافعيًا! في حين عندما تضَعُ معالِمَ التجديد على دعائم اليقين تطلبُه إنسانيا! وكأنَّ تقعيدَ الشافعيّ وما نشأَ عنه من تراثٍ خارجٌ عن كلية الإنسانية! بمعنى أننا أمامَ الإنسانِ المتعيّن لا أمام الإنسانِ الخالص، أمامَ العلم المحدود لا أمام العلم اللامحدود، أمام التقعيد الجزئيّ لا أمام التقعيدِ الشمولي، عقديةٍ لا إطلاقيةَ فيها، لذلك لم تكن معاييرُ هذه المثارة في النقد والتجديد متَّحِدةً وموضوعيةً، وهو أمرٌ طبيعيٌّ ينسجِمُ مع السمات الحقيقية للإنسان، وعلى الأقلِّ فإنه ينسجِمُ مع ذاتيةِ اليقينِ الذي تَنشُدُه وكذا مع سلطويةِ النخبةِ الحداثية التي ترقُبُها مشتقاتُ الثورة!

إذا كان الدليلُ مِن حيثيةِ دلالتِه على مراد الله تعالى هو موضوع أصول الفقه في التراث الإسلاميّ، فإنَّ التجاربَ الإنسانيةَ هي أدلةُ أصولِ الفقه بصيغته العقديةِ المؤنسَنة، وقد تقدَّمَ في هذا البحث أنموذجٌ تحديثيٌّ حيٌّ في نقد وتجديد الدكتور حسن حنفي وتأويله الأدلة وما يندرج تحتها بالتجارب، لكننا هنا نكون بإزاءِ أنسنةٍ حداثية سبَقَت إلى الدليل قبلَ أن تطالَ آليةَ الفهم والاستدلالِ، وما الحديثُ عن مدخليةِ الشافعي في التقعيد الأصوليّ إلا مرحلةٌ متأخرةٌ في الفكرِ الحداثيّ عن مرحلةِ تجريبيةِ الوحي الذي يُعَدُّ أصل الأدلة، فهو في انتمائه اللغويّ والثقافيّ ظاهرةٌ عربيةٌ كما يراه الدكتور محمد عابد الجابري[47]. ويضيف الدكتور هشام جعيط أنَّ هذا الروحيَّ المجرَّبَ يَعتَبِرُه الأنبياء موجودًا مشاهَدًا وهو في الحقيقة موجود لا يُشاهَد[48]، كما أنهم أُناسٌ يُخاطرون بعقلهم ليرتفعوا بالتجربة الشخصيةِ إلى اللانهائي؛ أي إلى ما فوق العقل والذي يُقال ويُعبَّرُ عنه بلغة العقل[49].

وهكذا، فإنّ الانفصالَ الحداثيَّ عن العقديةِ الإلهيةِ في التقعيدِ الأصوليّ يبدأُ من موضوعِه، ولئن

(46) انظر: محمد، أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، بيروت، مركز الإنماء القومي، (1996م)، (ص/175).
(47) محمد عابد، الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (2006م)، (ص/26-27).
(48) انظر: هشام، جعيط، في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، (2000م)، (ص/97).
(49) انظر: المرجع السابق، (ص/98).

كان الدليلُ إنسانيَّ المنشأ فإنَّ عمومَه وخصوصَه وإطلاقَه وتقييدَه وما يحويه من أمرٍ ونهيٍ لَحريٌّ به أن يرجِعَ بعقديةِ التقعيدِ إلى الإنسانية بعد أن استبانَت معالِمُ رجوعِه في التراثِ الإسلامي إلى الإلهية، وذلك ناجم في مجمله عن اضطرابٍ في ضبط مستويات الوضع، وسرعانَ ما يؤثِّرِ هذا الاضطراب في صبغةِ طرقِ نقلِ القواعِد التي تصطبِغُ هي الأخرى بالإنسانية في الفكر الحداثي حيث تعمَدُ إلى إلغاء النبوة وجعلِها معبّرةً عن تجربة إنسانية وكذا إلى تحليل لغةِ الدليل باعتبارِه إنسانيَّ المنشأ في ضوء لسانياتٍ تكفكيكيةٍ أو بنيوية أو ما بعدهما حسب تطور الفكر الحداثي وانتقالِه إلى ما بعد الحداثة، ثم العقلُ تارةً بإخضاعِه إلى المتناقض من الفلسفات حتى غدا عقلًا حسبانيًّا لا يقينَ منطقيَّ فيه فضلًا عن أن يكونَ عقلًا يُكسِبُ قواعدَ فهمٍ وآلياتِ استنباطٍ يقينية.

وقبل ختام هذا المحور، لا بُدَّ من الإلفات إلى أنَّه إن كان الفكر الحداثيُّ قد دنا بما هو إلهيٌّ إلى الإنسانية باضطرابٍ في ضبط مستويات الوضع، فإنَّ عيبًا مماثلًا يقع في الطرفِ المقابِلِ فيرتقون بما هو إنسانيٌّ إلى الإلهية بالاضطرابِ نفسِه، وذلك أنَّ القواعدَ الأصوليةَ آليةٌ لاستخلاصِ الأحكامِ وبناءِ الحقائق في الشرع، وهي آليةٌ ذاتُ عقديةٍ إلهية كما تقدَّم، إلا أنَّ تطبيقاتها تقَعُ في مراتبَ علمية مختلفة تتردَّدُ بين ما هو ثابتٌ في نفس الأمرِ تظهَرُ عليه سمةُ القطع واليقين وبين ما هو ثابتٌ في أذهان الناظرين من المجتهدين، وهذا الأخير منه ما هو ثابتٌ في أذهانِهم جميعا فيَلحَقُ بالأول وبين ما يتردَّدُ بينهم لظهور سماتِ الظنِّ فيه مما قد يجري فيه الخلاف إنْ في الحقائق أو في الأحكام أو في القواعد، فيَعمَدُ الناظِرُ في هذا الأخيرِ إلى نقلِه من مستواه الإنسانيّ ملحِقًا إياه ومرتقيا به إلى العقدية الإلهية، وهو أمرٌ جلَلٌ.

ومن ذلك أن ينفلِتَ للناظر الخيطُ الرفيعُ المميِّزُ بين الحقيقة العرفية الخاصة والحقيقة الشرعية فيَعمَدَ إلى وسمِ حقيقةٍ عُرفيةٍ مبنيةٍ وفق الاجتهادِ الإنسانيّ بالحقيقة الشرعية ثم يُرَتِّبَ على ذلك اللوازمَ المترتبةَ على القدح في العقديةِ الإلهيةِ للتقعيد، وهو التباسٌ يرجِعُ إلى عدةِ أسبابٍ أهمُّها أصالة التراث الإسلامي التي اقتضَت أن لا يحيد علماؤه عن الشرعية وإنْ في الوضع، فكانوا يجتهدونَ قدرَ الإمكان في الحفاظ على ألفاظ الشرع الواردة في الوحي فيضعونَها للمعاني سواء كانت ثابتةً أم اجتهادية، ثم راجَت تلكم الألفاظُ العرفية في الأزمنةِ الأولى لتشكُّلِ التراثِ لِتتكوَّنَ بعد ذلك نواةُ العلومِ بما في ذلك الفقه وأصولُه على قوالب تلك الألفاظِ، فكان اللفظ الشرعيُّ يوحي بعقديةٍ إلهيةٍ في المعنى الموضوعِ تحته باطرادٍ والحالُ أنَّ معناه مصطبَغٌ بعقدية إنسانية! وقد ألفتَ الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى هذا التشكل فقال: «إنَّ رواجَ الألفاظِ العرفية الفقهية غير الواردة في لسان الوحي لم يشِع

إلا من القرن الثاني، وإنَّ بعضَ تلك الحقائق العرفية هي التي تكوَّنَت بها نواة علم أصول الفقه[50]». فبعضُ ألفاظِ العرف الفقهية قبل القرن الثاني تشكَّلَت من لسان الوحي، وبعضُها الآخرُ تشكَّلَ من غير لسانه بعد القرن الثاني، وكلاهما كان نواةً لتشكُّلِ نواةِ أصول الفقه، الأمر يجعل من اللفظ الشرعيّ الظاهرِ مظنةً للالتباسِ في رُتبةِ المعنى الباطن فيُنسَبَ إلى الشرعيةِ والإلهية والحالُ أنه لم يبرَحْ العرفيةَ والإنسانية، وهو مزلَقٌ وجبَ التنبيه إليه إذ لا يقِلُّ ضررًا عن أضرارِ مثارات الفكر الحداثي المتقدمة.

خاتمة:

لقد تمَّ من خلالِ هذا البحث استخلاص مجموعة من النتائج نجملها في النقاط التالية:

- إنَّ الحديث عن التقعيد الأصولي ابتداءً هو حديث عن مستويين اثنين؛ مستوى علمي ومستوى وجودي.
- التقعيد الأصولي في مستواه الوجودي تقعيدٌ عقدي، بمعنى أنه يرجِعُ إلى فعل الله تعالى لا إلى فعل الإنسان، ويشهد لذلك مجموعة من المعالم في التراث الإسلامي.
- ينتقل التقعيدُ الاصولي إلى الفهم الإنسانيّ بثلاثية النبوة والعقل واللغة تبعًا لضروراتِ العلاقة التكليفية الجامعةِ بين المكلِّفِ والمكلَّفِ.
- ألقى الفكر الحداثي مجموعة من المثارات في شأن عقدية التقعيد الأصولي حيث جعلَ هذه العقدية مصطبغةً بالصبغةِ الإنسانية، وهي ترجِعُ إلى مثارَيْن يتفرَّعُ ثانيهما عن الأوَّلِ: مثارِ الإنسانية في القبليات المعرفية، ثم مثار النسبية والاجتهاد البشريّ في الوضع والموضوع، فعرَضنا المثارَيْن بإجمالٍ غير مخِلٍّ محلِّلينَه في ضوء ما تقرَّرَ من كليَّاتٍ تراثيةٍ في العقدية الإلهية للتقعيد، وتبيَّنَ ضعف هذيْن المثارَيْن وأنَّ سببَ ضعفِهما في الفكرِ الحداثيّ راجِعٌ إلى أمورٍ أبرزُها اضطرابُ ضبط مستويات الوضع في التقعيد الأصوليّ حين يؤنسَنُ ما هو إلهيٌّ.

وفي ضوء هذه النتائج، أختم البحث بتوصيةٍ علميةٍ لعلها تكون فاتحةَ مشروع بحثيٍّ يضطلع به الباحثون؛ وهي أن يُنتَقَلَ بهذه العقدية من التقعيد في أصول الفقه إلى التقعيد في علمِ أصول الفقه ما دامت المثاراتُ تتأسَّسُ على وفق هذا الأخير، فيُميَّزَ فيه التقعيدُ الذي يرجِعُ إلى العقدية الإلهية الثابتة عن التقعيد الذي يرجع إلى العقدية الإنسانية النسبية. وليس هذا من قبيل البحث في التقعيد هل له

(50) محمد الطاهر، بن عاشور، المصطلح الفقهي في المذهب المالكي، جمهرة مقالات الطاهر ابن عاشور، جمعها: محمد الطاهر، الميساوي، الأردن، دار النفائس، (2015م)، (ص1010).

سنداتٌ علميةٌ من الشرع حتى يُظَنَّ أنَّ سنداتِه العلميةَ سهلةُ المنال قريبةُ المأخذ، إنما هو من قبيل البحث في هل التقعيدُ في هذا الموضع يرجِعُ إلى فعلِ الله أم يرجِعُ إلى فعلِ الإنسان؟ وفي مواضعَ منه يمكن أن نتساءلَ من قبيل تقابل العدم والملكة؛ هل هذا التقعيد أصلًا من شأن الله تبارك وتعالى ومن شأنه أن يُقرَّرَ فيه بالعقدية الإلهية أم هو شأنٌ للإنسان الحادث.

المراجع:

أبوزيد، نصر حامد. (1996). الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. مكتبة مدبولي.

أركون، محمد. (1996). الفكر الإسلامي: قراءة علمية. مركز الإنماء القومي.

أركون، محمد. (1996). تاريخية الفكر العربي. المركز الثقافي العربي.

الباقلاني، محمد. (1998). التقريب والإرشاد في أصول الفقه. مؤسسة الرسالة.

بن عاشور، محمد الطاهر. (2015). جمهرة مقالات الطاهر ابن عاشور (جمعها: محمد الطاهر الميساوي). دار النفائس.

التوحيدي، علي. (2009). الإمتاع والمؤانسة. دار الغد الجديد.

الجابري، محمد عابد. (2006). مدخل إلى القرآن الكريم. مركز دراسات الوحدة العربية.

جعيط، هشام. (2000). في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة. دار الطليعة.

الجويني، عبد الملك. (1997). البرهان في أصول الفقه. دار الكتب العلمية.

الجويني، عبد الملك. (2003). التلخيص في أصول الفقه. دار الكتب العلمية.

الجويني، عبد الملك. (2016). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. دار النور المبين.

حنفي، حسن. (1988). من العقيدة إلى الثورة (ط. 1). دار التنوير للطباعة والنشر.

حنفي، حسن. (2000). من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (ط. 1). مركز الكتاب للنشر.

حنفي، حسن. (2002). التراث والتجديد (ط. 5). المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

الرازي، فخر الدين. (1420 هـ). التفسير الكبير. دار إحياء التراث العربي.

الرازي، فخر الدين. (2019). المحصول في أصول الفقه. دار السلام.

الزركشي، بدر الدين. (2010). البحر المحيط في أصول الفقه. وزارة الأوقاف الكويتية.

السبكي، تاج الدين. (2013). الإبهاج في شرح المنهاج (تحقيق: محمود السيد أمين). دار الكتب العلمية.

سيف الدين، الآمدي. (2019). الإحكام في أصول الأحكام. دار ابن حزم.

شحرور، محمد. (2000). نحو أصول جديدة للفكر الإسلامي. الأهالي للتوزيع.

الشرفي، عبد المجيد. (1991). الإسلام والحداثة. الدار التونسية للنشر.

طه، عبد الرحمن. (2016). روح الحداثة. المركز الثقافي العربي.

الفارابي، محمد. (1986). شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة. دار المشرق.

قبوس إ. ب. س. (2024). الخلف وأثره في التقعيد الأصولي: دراسة تأصيلية تطبيقية. مجلة الآداب، 12(2)، 531–589. https://doi.org/10.35696/arts.v12i2.1976

مبروك، علي. (2007). ما وراء تأسيس الأصول. رؤية للنشر والتوزيع.

المحلي، محمد. (2011). حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع بتقريرات الشربيني. المكتبة العصرية.

هاتينا، مائير (2019). (Maer Hatina). حراس العقيدة. مدارات للأبحاث والنشر.

Reference

Abu Zayd, N. H. (1996). *Al-Imam al-Shafi'i wa ta'sis al-idiyulujiyyah al-wasatiyyah.* Maktabat Madbuli.

Al-Amidi, S. al-D. (2019). *Al-Ihkam fi usul al-ahkam.* Dar Ibn Hazm.

Al-Baqillani, M. (1998). *Al-Taqrib wa al-irshad fi usul al-fiqh.* Mu'assasat al-Risalah.

Al-Farabi, M. (1986). *Sharh kitab Aristutalis fi al-'ibara.* Dar al-Mashriq.

Al-Jabiri, M. 'A. (2006). *Madkhal ila al-Qur'an al-karim.* Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah.

Al-Juwayni, A. al-M. (1997). *Al-Burhan fi usul al-fiqh.* Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Juwayni, A. al-M. (2003). *Al-Talkhis fi usul al-fiqh.* Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Juwayni, A. al-M. (2016). *Al-Irshad ila qawaṭi' al-adillah fi usul al-i'tiqad.* Dar al-Nur al-Mubin.

Al-Mahalli, M. (2011). *Hashiyat al-Banani 'ala sharh al-Mahalli 'ala jam' al-jawami' bi-taqrirat al-Sharbini.* Al-Maktabah al-'Asriyyah.

Al-Razi, F. al-D. (1420 AH). *Al-Tafsir al-kabir.* Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Al-Razi, F. al-D. (2019). *Al-Mahsul fi usul al-fiqh.* Dar al-Salam.

Al-Sharafi, A. al-M. (1991). *Al-Islam wa al-hadathah.* Al-Dar al-Tunisiyyah lil-Nashr.

Al-Subki, T. al-D. (2013). *Al-Ibhaj fi sharh al-minhaj* (M. al-Sayyid Amin, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Tawhidi, A. (2009). *Al-Imta' wa al-mu'anasa.* Dar al-Ghad al-Jadid.

Al-Zarkashi, B. al-D. (2010). *Al-Bahr al-muhit fi usul al-fiqh.* Ministry of Awqaf of Kuwait.

Arkoun, M. (1996). *Al-fikr al-islami: Qira'ah 'ilmiyyah.* Markaz al-Inma' al-Qawmi.

Arkoun, M. (1996). *Tarikhiyyat al-fikr al-'arabi.* Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.

Gapos, E. S. (2024). Analogical Inference Deduction Impact on Deriving Jurisprudential Fundamental Rulings: An Applied Theoretical Study. *Journal of Arts, 12*(2), 531–589. https://doi.org/10.35696/arts.v12i2.1976

Hanafi, H. (1988). *Min al-aqidah ila al-thawrah* (1st ed.). Dar al-Tanwir lil-Tiba'ah wa al-Nashr.

Hanafi, H. (2000). *Min al-nass ila al-waqi': Muhawala li-i'adat bina' 'ilm usul al-fiqh* (1st ed.). Markaz al-Kitab lil-Nashr.

Hanafi, H. (2002). *Al-turath wa al-tajdid* (5th ed.). Al-Mu'assasa al-Jami'iyya lil-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi'.

Hatina, M. (2019). *Hurras al-'aqidah.* Madarat lil-Abhath wa al-Nashr.

Ibn Ashur, M. al-T. (2015). *Jumharat maqalat al-Tahir Ibn Ashur* (M. al-T. al-Missawi, Ed.). Dar al-Nafa'is.

Ja'it, H. (2000). *Fi al-sirah al-nabawiyyah: al-wahy wa al-Qur'an wa al-nubuwwah.* Dar al-Tali'ah.

Mabrouk, A. (2007). *Ma wara' ta'sis al-usul.* Ru'ya lil-Nashr wa al-Tawzi'.

Shahrur, M. (2000). *Nahw usul jadidah lil-fikr al-islami.* Al-Ahali lil-Tawzi'.

Taha, A. al-Rahman. (2016). *Ruh al-hadathah.* Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.