الفقه والفلسفة

عبد المجيد حيمر

يمكن اعتبار الفقه أكثر العلوم انتشاراً ورسوخاً وفاعلية في الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة. والمرجع في ذلك ليس كونه علماً عملياً أصيلاً نشأ مع الكتاب فحسب، فإن هذا ليس امتيازاً خاصاً به، لأن علوماً كثيرة نظرية وعملية نشأت مع الكتاب! وليس لاعتبار كثر متونه، لأنها تتضاءل أمام الواقع الكمي لمصنفات التفسير وطبقاته مثلاً. إن معياري الأصالة والكم يبدوان أوليين وفي أفضل الأحوال غير قادرين على ضبط تغلغل الظاهرة الفقهية وهيمنتها العقدية والسياسية والإيديولوجية في المجال السوسيوثقافي العربي الإسلامي. إن المرجع في انتشار ورسوخ الفقه في الثقافة العربية الإسلامية هو استجابته للحاجة العملية أساساً، حاجة التشريع للوقائع والأبعاد الاجتماعية والإيديولوجية والسياسية المتنوعة عند تأسيس الدعوة ـ الدولة الإسلامية، وبعد الفتوحات.

وأتصور أن الفقه في الثقافة الوسيطية، هو بمثابة السياسة في الثقافة المعاصرة، من حيث كونه التعبير المكثف le concentré[1] عن مجمل العوامل الاجتماعية والثقافية، أي عن المعاملات الاقتصادية والاجتماعية، وعن السياسة، والعبادات والأخلاق العامة، أي مجالات وأنماط التواصل الاجتماعي في جزئياته وكلياته.

---

(1) «Le politique est le concentré de l'économique».

كما يقول المنهج التاريخي. بمعنى أن كافة المجالات المعرفية تعبر عن أبعاد ومصالح اقتصادية بشكل أو بآخر. إلاّ أن الفكر السياسي هو التعبير المكثف والقوي والواضح، بل والمباشر عن الاقتصاد والاجتماع عموماً.

وبهذا المعنى أمكن للفقه أن يكون تاريخياً واحداً من المكونات الحاسمة والضرورية في تأسيس وتنظيم نموذج الدولة والإنسان والمجتمع الناشئ.

وبالنظر إلى ارتباط الفقه، كعلم عملي عقدي، بمستويات الملموس والمختلف من حيث التشريع والتنظيم الاجتماعي والإيديولوجي العام له، فقد كان من الطبيعي، بل ومن الضروري أن ينمو الفقه في واقع الاختلاف. إن واقع الاختلاف في الفقه، وظهور المذاهب الفقهية، ليس مرجعه فحسب الاختلاف في آليات ومصادر التشريع ومضمونه وأبعاده في البيئة العربية الإسلامية التي استنبتت الظاهرة الفقهية، بل مرجعه أيضاً خصوصيات ومستجدات البيئات الاجتماعية والأنثروبولوجية والحضارية في مناطق الفتح العربي الإسلامي التي لم يرد في حكمها نصّ، والتي فرضت واقع الاجتهاد بالرأي، وبالتالي اختلاف المذاهب الفقهية. إلاّ أن هذا الاختلاف الفقهي تجاوز واقع «الانعكاس» إلى واقع «التعدّي» بلغة المنطق، وذلك لغرض الاستبداد بالمجال الثقافي ضدّ علوم أخرى تقع خارج نفوذ الفقه وتتطلع إلى مشاركته في الهيمنة على المجال الاجتماعي، الثقافي والإيديولوجي، أو الانفراد بهذا المجال وممارسة نوع من إعادة الترتيب فيه بشكل يؤدي إلى إقصاء، وفي أفضل الأحوال إلى تهميش ضمني أو صريح للعلوم الشرعية عامة وضمنها الفقه. ويتعلق الأمر هنا بما يسميه التقليد الفقهي السنّي بعلوم الأوائل[1]، التي أخذت تنتزع لها مواقع وتحصينات في الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بفعل الترجمة لعوامل سياسية، خاصة في العهد العباسي زمن المأمون. وقد ترتب عن ذلك أهم الوقائع البارزة والمؤثرة في الثقافة العربية الإسلامية، وهو واقع الصدام بين العلوم الشرعية عموماً وفي مقدمتها الفقه بترسانته في التحليل والتحرير...، وعلوم الأوائل المترجمة التي وجدت أطر استقبال لها في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، الذي قام

(1) علوم الأوائل هي خاصة علوم اليونان المترجمة إلى العربية. والمقصود بها علوم الفلسفة، مثل الطبيعيات وما بعد الطبيعة والتعاليم والمنطق والعلوم العملية، خاصة علوم أرسطو وأفلاطون.

بتوظيف معرفي وإيديولوجي لها ضمن شروط تفاعلات سياسية وتاريخية متجددة، إلاّ أنه توظيف ظل يمارس فعله المحدود تحت وابل من فتاوى التحرير الفقهي للفلسفة وعلوم الأوائل عموماً.

ويهمنا أن نعرض لنموذجين من هذه العلاقة الصدامية التاريخية بين الفلسفة والفقه دون تناول الموقف المضاد، أي موقف الفقه من الفلسفة، لأن بديهياته معروفة ومتداولة منذ العصور الوسطى إلى الآن، وهو موقف الحظر والتحريم لأسباب جاهزة تاريخياً، وهي أنّ الفلسفة أنماط علم دخيل يضع في صدارة أهدافه تبديد وحدة العقيدة والمجتمع[1].

والنموذجان اللذان أتناولهما في هذا الموضوع هما: الفيلسوفان «أبو حامد الغزالي» و«أبو نصر الفارابي»، وذلك بالنظر إلى أهميتهما وأثرهما المتباين في الثقافة العربية الإسلامية، على أن أفرد مبحثاً خاصاً بموقف «أبي الوليد بن رشد» من الفقه.

(1) موقف **الغزالي** (445 ـ 505هـ): وأتناوله من خلال مصنفه الهام «إحياء علوم الدين»، وذلك لأسباب منها، أن «الإحياء»:

1 ـ ليس كتاباً في العزلة، بل يبلور مشروعاً شاملاً ومتكاملاً يهمّ المجتمع وعلومه وأنماط سلوكه العام.

2 ـ يجعل من الفقه أحد المحاور الأساسية، بل ربما المحور الأساسي في نقد الغزالي لعلوم عصره، وذلك لأغراض تتجاوز ما هو معرفي إلى ما هو إيديولوجي وسياسي بالتحديد[2].

3 ـ يتضمن موقفاً جديداً من الفقه. موقف الجدة هذا يتمثل في نقد الغزالي للفقه كمعرفة وليس كمذهب، كما يتمثل في المرجع الفكري

(1) الاطلاع على موقف الفقه من الفلسفة يمكّن من إفادات تاريخية وسياسية أكثر منها إبستمولوجية.

(2) لا يمكن فهم المراحل الفكرية للغزالي بمقولات النقد الذاتي والتطور الروحي الطبيعي، بل لا بد من استحضار الأحداث السياسية التي انغمس فيها الغزالي لفهم تطوره الروحي.

والإيديولوجي الذي يسند هذا النقد. تبدو عناصر هذه الجدّة بالمقارنة مع مصنفات الغزالي الفقهية السابقة على «الإحياء» والتي درج فيها على تبنّي ومناصرة الفقه الشافعي ضدّ المذاهب الأخرى[1]. وبتقصّي نصوص «الإحياء» أمكن استنتاج واقع التعدد المنهجي في ممارسة الغزالي النقدية للفقه. ويمكن حصر مستويات هذا التعدد المنهجي النقدي للفقه فيما يلي:

1 ـ النقد اللغوي التاريخي.

2 ـ النقد السياسي والإيديولوجي.

3 ـ النقد الفقهي للفقه.

4 ـ النقد الفلسفي ـ الإبستمولوجي.

هذا التصنيف لمستويات نقد الفقه، هو تصنيف منهجي أساساً، لأن هذه المستويات من النقد، رغم ما يبدو من تباينها، فهي متداخلة ومتكاملة.

فكيف يبلور الغزالي هذه المستويات من النقد؟

(1) النقد اللغوي التاريخي: ويتحدد فيما يمكن وصفه بالانحراف التاريخي للفقه عن مفهومه اللغوي الأصلي ومقاصده الأولى والأساسية التي كانت غاية الممارسة النظرية والعملية للرسول والخلفاء الراشدين وعموم الصحابة: وانحراف الفقه ليس عملية معزولة، بل جزء من انزياح سلبي شامل وجذري لمفاهيم الثقافة العربية الإسلامية مثل مفهوم التوحيد والعلم والحكمة والذكر والتذكير.

ومن المسائل التي يمكن التوقف عندها، جدلية التداخل والتكامل الحاصل بين المفهوم اللغوي الأصيل للفقه ومفهومه السيكولوجي والخلقي والديني. فالفقه في اللغة، على ما يرى الغزالي، هو الفهم، لكن الفهم

(1) المؤلفات الفقهية التي ناصر فيها الغزالي المذهب الشافعي عديدة. وهي مذكورة في كتاب د. عبد الرحمان بدوي: مؤلفات الغزالي. الطبعة الثانية 1977 ـ الناشر وكالة المطبوعات ـ الكويت.

المرتبط بالباطن. لذلك الفقه، هو علم الباطن، أي «علم المعاملة»، بمعنى علم الأخلاق النفسية والدينية الباطنية من أجل الآخرة والسعادة الأبدية. ومن ثم، فإن علم الباطن هو «علم طريق الآخرة»، باعتباره غاية كل العلوم الشرعية وأرقاها. وفي هذا الصدد يعتبر الغزالي أن الفقه في مصطلح السلف الأول الصالح هو «علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق وآفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب»[1].

ليس الفقه علماً ظاهرياً، ولا يتعلق بظاهر الأعمال وشروطها الصورية والظاهرية، ولا يهتم «بتفريعات الطلاق والعتاق واللّعان والسلم والإجارة (...)، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب، وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له. وقد قال تعالى: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾، وأراد به معاني الإيمان دون الفتاوى»[2].

ليس هذا إذن مفهوم الفقه، «وإنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربّه الورع الكاف نفسه عن أعراض المسلمين العفيف عن أحوالهم الناصح لجماعتهم»[3].

إن كون الفقه علم باطني، لدى السلف الأول الصالح لم يمنع، في نظر الغزالي، من اشتغال الفقه لديهم بالأحكام الظاهرة. لكن الفقه بعدهم، وعبر تطوره التاريخي، شهد تغيراً جدلياً ونوعياً من مفهومه الأصلي العام والأكثر تداولاً، وهو علم طريق الحياة الأخرى إلى معناه الخاص وهو أحكام الظاهر، حيث صار العلم خاصاً والخاص عاماً. إذن، الفقه أصلاً هو:

1 ـ علم باطني وليس ظاهرياً.

(1) إحياء علوم الدين، ص 44.
(2) الإحياء، ص 44.
(3) الإحياء، ص 45.

2 ـ علم ديني أساساً وليس علماً دنيوياً.

وهذا هو التغيير الأول والعميق الذي مارسه الغزالي على مفهوم الفقه مستنداً في ذلك إلى الدليل اللغوي، والدليل التاريخي، والدليل النقلي.

(2) النقد السياسي والإيديولوجي للفقه: وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا المجال، أن هذا النقد ليس نقداً مبدئياً للفقه، بل هو نقد للاستعمال الغير مشروع لهذا الفقه في أغراض سلبية؛ وهو نقد يطال كل الأبعاد الاجتماعية والخلقية والأنثروبولوجية. إن حركية التبادل الجدلي التي خضع لها مفهوم الفقه. وكون الفقه هو الفهم، واعتبار قلّة الفقه هو «قلّة الخوف من الله واستعظام سطوة خلقه»، وكذا احتكار غير الفقهاء العلماء لمقاليد السياسة، وإسناد مشروعاتهم الاجتماعية بفقهاء التكسب؛ إن كل هذا أدّى إلى ما يمكن تحديده بـ:

1 ـ تضخم الظاهرة الفقهية وتهافتها.

2 ـ وقوعها في حبال التوظيف السياسي والإيديولوجي التكسبي، وهو ما كان مناسبة لتطفو على السطح إشكالية الشرعية العلمية للسلطة، ذلك أن غياب العلم الفقهي الباطني من اعتبارات السلطة، هو، في تصور الغزالي، أساس الانحراف العام الذي لحق بالثقافة والمجتمع العربي الإسلامي الوسيط.

إن الخلفاء الراشدين بعد النبي والصحابة كانوا «أئمة علماء بالله فقهاء في أحكامه مستقلين بالفتاوى في الأقضية لا يستعينون بالفقهاء»[1]، إلاّ عند الضرورة، أي في «وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة»؛ حيث كان الأهم لديهم التفرغ لعلم الآخرة، «وكانوا يتدافعون الفتاوى وما يتعلق بأحكام الخلق من الدنيا»[2]، «وكانوا لا يحترزون إذا سئلوا عن علم القرآن وطريق الآخرة (...). فإن من تقلّد خطر الفتوى وهو غير متعين الحاجة فلا يقصد إلاّ طلب

(1) الإحياء، ص 55.

(2) الإحياء، ص 55.

الجاه والمال»[1]؛ لكن، بعد الخلفاء الراشدين تولّى الحكم «أقوام بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتوى والأحكام»[2] وصار واقع الاستعانة بالفقهاء «واستصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجاري أحكامهم» أمراً أساسياً في سياسة الحكم حيث «كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها في الولايات والحكومات»[3]، «فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين»[4]، وصاروا لكثرتهم «كالحدّادين» على حد تعبير الغزالي. إن الفقه الظاهري وعلم الخلاف وكذا علم الكلام علوم اصطناعية، تابعة لإرادة وميولات الحاكم، وذلك في نشأتها ووظائفها، وهي وظائف:

1 ـ التأسيس والتبرير.

2 ـ التضليل والتواطؤ لأغراض التكسب.

طبيعة تفسير الغزالي إذن لنشأة «علم الأحكام» ليس تفسيراً دينياً محضاً، بل تفسيراً اجتماعياً سيكولوجياً. فالفقه استجابة لحاجة اجتماعية وسياسية أكثر منه خدمة لأغراض دينية.

وفي هذا الصدد يعتبر الغزالي أن الله خلق الإنسان من تراب وماء دافق؛ فأخرج الناس إلى الدنيا ثم إلى الآخرة، «فهذا مبدؤهم وهذا غايتهم وهذه منازلهم». وخلق الله «الدنيا زاداً للمعاد». «فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات».

فالشهوات الاجتماعية أساس المنازعات بين أفراد المجتمع. وهذه النزاعات تفرض ضرورة «سلطان يسوسهم»، والسلطان يحتاج إلى «قانون يسوسهم به». والفقيه هو العالم بقانون السياسة، أي قانون القيادة والتدبير.

---

(1) الإحياء، ص 29.

(2) الإحياء، ص 55.

(3) الإحياء، ص 55.

(4) الإحياء، ص 55.

وظيفة الفقه إذن هي التشريع القضائي والسياسي العام. لذلك، الفقيه «معلّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا»[1].

والفقه لا يقتصر على وضع تشريعات سياسية وقضائية يتمّ بها ضبط وتنظيم المشاغل الدنيوية، بل يهتم أيضاً بالدين، لكن ليس انطلاقاً من الدين نفسه، بل من خلال الدنيا. فإن «الدنيا مزرعة الآخرة» كما يقول الغزالي.

إن جدل السلطة والفقه جدل وظيفي؛ جدل التأسيس المتبادل. الفقه أصل السلطة، والسلطة دعم وحماية للفقه: «الملك والدين توأمان. فالدين أصل والسلطان حارس؛ وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلاّ بالسلطان وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه. وكما أن سياسة الخلق بالسلطة ليس من علم الدين في الدرجة الأولى، بل هو معين على ما لا يتمّ الدين إلاّ به، فكذلك معرفة طريق السياسة»[2]، «فمعلوم أن الحج لا يتمّ إلاّ ببذرقة تحرس من العرب في الطريق، ولكن الحج شيء وسلوك الطريق إلى الحج شيء ثان، والقيام بالحراسة التي لا يتمّ الحج إلاّ بها شيء ثالث، ومعرفة طرق الحراسة وحيلها وقوانينها شيء رابع، وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة، ويدل على ذلك ما روي مسنداً «لا يفتي الناس إلاّ ثلاثة»[3] «وهم مستمرون عليه إلى الآن (علم الخلاف). ولسنا ندري ما الذي يحدثه الله فيما بعدنا من الأعصار؟ فهذا هو الباعث على الانكباب على الخلافيات والمناظرات لا غير. ولو مالت نفوس أرباب الدنيا إلى الخلاف مع إمام آخر من الأئمة أو إلى علم آخر من العلوم لمالوا أيضاً معهم ولم يسكنوا عن التعلّل بأن ما اشتغلوا به هو علم الدين وأن لا مطلب لهم سوى ربّ العالمين»[4].

(1) الإحياء، ج1، ص 28.
(2) الإحياء، ص 29.
(3) الإحياء، ص 29.
(4) الإحياء، ج1، ص 55.

إن كون الفقه أساس الدولة والمجتمع لاعتبار أنه سلطة تشريعية عامة، وكونه علماً ظاهرياً مرتبطاً بالمصلحة الدنيوية؛ إن كل هذا، وكما أسلفنا، من أبرز العوامل في تضخم الظاهرة الفقهية وانحرافها، فإن «علم الباطن غامض والعمل به عسير والتوصل به إلى طلب الولاية والقضاء والجاه والمال متعذّر»[1]. إن نصوص الاستياء والإدانة من المسار السلبي للفقه عديدة، غير أن هذه النصوص ليست علامة على مكانة استثنائية ومتميزة للفقه في نسق المعارف العربية الإسلامية. وهذا يتبيّن في مستوى آخر للنقد مارسه الغزالي على الفقه، وهو:

(3) النقد الفقهي للفقه: رغم الانتقادات العديدة والمتنوعة التي يمارسها الغزالي تجاه الفقه، ورغم أن الفقه ليس أرقى العلوم في تصوره العام للعلوم كما سيتضح أكثر، فإن ذلك لا يمنع الغزالي من استعارة مفاهيم الفقه ذاته، لتوظيفها في تشريع نسقي للعلوم، يعتمد مفهوم التحريم والإحلال، والوجوب والبدعة والمحمود والمذموم والمباح والمندوب وفرض العين وفرض الكفاية... والغزالي على وعي باستعاراته الفقهية، ويعمد إليها لاعتبار بيداغوجي يكمن في محاولة توظيف ما هو كائن وراسخ، أي استثمار رأسمال رمزي يتمثّل في الثقافة الفقهية المهيمنة في المجتمع والذهن، وذلك من أجل بيان وتيسير انتقاداته، وبالتالي موقفه من الفقه وكافة العلوم الشرعية والعلوم العقلية والتجريبية.

وضمن هذا التصور البيداغوجي الفقهي يقسم الغزالي المحرَّم بإطلاق إلى:

1 ـ المحرم لذاته. أي لأسباب في ذاته (مثل تحريم الخمر لسبب الإسكار) ولا يُلتفت فيه لحالات الاستثناء الاضطرارية التي تبيح خرق قاعدة التحريم المطلق مثل إباحة الميتة أو «تجرّع الخمر إذا غصّ الإنسان بلقمة»[2] ولم يجد ماء.

(1) الإحياء، ج1، ص 45.
(2) الإحياء، ص 116.

2 ـ المحرم لغيره. أي لأسباب لا تقع في ذاته، بل خارج ذاته مثل تحريم البيع وقت الصلاة و«كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار وكأكل الطين»[1].

3 ـ محرّم يضرّ كثيره وقليله مثل السمّ الذي يقتل قليله وكثيره.

4 ـ محرّم يضرّ كثيره، مثل العسل. فالأصل في تناول العسل الإباحة. لكن الإكثار منه يلحق الضرر ويجعل التناول حراماً مطلقاً. وهكذا ما هو حلال بالمطلق يصير حراماً بالمطلق ليس لعلة في ذاته بل بفعل الشروط الخارجة عنه وهي شروط الاستعمال.

لا وجود لتحليل أو تحريم مبدئي بل جلّ الأحكام نسبية ومشروطة اجتماعياً. هذه العقلية الفقهية المرنة للغزالي، يمارسها في تقنين العلوم. إن الهدف من التقسيم السالف للمحرم الفقهي، هو بيان أن موقف الغزالي من الفقه والكلام وغيره من العلوم الشرعية ليس موقفاً مبدئياً وعدمياً بل هو موقف مشروط بطبيعة المجال التداولي لها. لذلك، فإن الفقه ـ وكذا علم الكلام ـ ليس من صنف المحرّم لذاته، لأنه كعلم في حد ذاته محمود، بل هو من صنف المحرم لغيره، أي للأسباب الواقعة خارجه والتي تكمن في توظيفه الإيديولوجي والسياسي الغير مشروع. وهو أيضاً من صنف المحرَّم الذي يضرّ كثيره، أي من صنف المباح الذي يصير محرّماً للضرر الذي يحدثه كثيره. فالاستقصاء في الفقه والاستغراق في الاشتغال به كعلم دنيوي يلهي عن علوم الدين، ويؤدي إلى وضع غير طبيعي للفقه أي إلى تضخم الظاهرة الفقهية وتهافتها كما أسلفنا. وكما يتضح، فإن الغزالي يصنف الفقه ضمن العلوم التي هي فرض كفاية والتي لا يُحمد منها إلا «مقدار الكفاية».

وضمن نفس التصوّر البيداغوجي الفقهي يماثل الغزالي بين العلم وأحوال البدن. إن أحوال البدن تنقسم إلى:

1 ـ ما يحمد قليلها وكثيرها كالصحة والجمال.

---

(1) الإحياء، ص 116.

2 ـ ما يُذم قليلها وكثيرها كالقبح وسوء الخلق.

3 ـ ما يحمد قدر الكفاية فيها. ولا يُحمد الاستقصاء فيها كبذل المال الذي يؤدي إلى التبذير والتهور.

كذلك العلم ينقسم إلى:

1 ـ ما يحمد قليله وكثيره وهو علم المعاملة والمكاشفة أي علم الحياة الأخرى.

2 ـ ما يذم كثيره وقليله كالسحر والطلسمات و«علم الشعبدة» وعلم النجوم في آثاره السلبية.

3 ـ ما يحمد قدر الكفاية فيه ولا يحمد الاستقصاء فيه وهي العلوم الآلية عموماً مثل الفقه وأصوله والكلام والحديث والتفسير وما إلى ذلك...

يعمق الغزالي هذا التصنيف التماثلي الأولي للعلوم ويوسّعه في مناخات أخرى يمكن إدماجها في تصنيف أكثر شمولية ومعيارية، يستند إلى مرجعية المفاهيم الفقهية مثل المحمود والمذموم، المباح، الواجب، المندوب، البدعة، الحلال، الحرام، فرض الكفاية، فرض العين. فالعلوم تنقسم إلى علوم شرعية وغير شرعية:

[1] العلوم الشرعية: وهي المستفادة من النبوات، وليس مصدرها العقل ولا التجربة، وتسمى بالبيان. وهي محمودة كلها. ولكن قد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية فتكون مذمومة. وتنقسم هذه العلوم الشرعية المحمودة إلى:

1 ـ أصول: وهي الكتاب والسنة، وإجماع الأمة باعتباره أصلاً من الدرجة الثالثة لأنه يدلّ على السنّة! بالإضافة إلى آثار الصحابة لأنها دالّة أيضاً على السنّة، لأن الصحابة شاهدوا الوحي والتنزيل و«أدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه»[1].

2 ـ فروع: وهي ما فُهم من الأصول، ليس انطلاقاً من ألفاظها بل «بمعان يتنبّه لها العقل ويتسع الفهم بسببها»، أي المعاني المفهومة عبر التأويل

(1) الإحياء، ص 27.

الباطني لظاهر اللفظ، مثل فهم قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان». بمعنى لا يقضي وهو خائف أو جائع أو متألم بمرض... إن أساس التأويل الباطني هنا هو العقل، لكن العقل الباطني.

والفروع صنفان:

1 ـ 1: الفقه، ويتعلق بمصالح الدنيا ويمارسه «علماء الدنيا».

1 ـ 2: علم الحياة الأخرى باعتباره علم معاملة وعلم مكاشفة ويتعلق بمعرفة الله كصفات وأفعال، وحكمته في خلقه وفي ترتيب الآخرة على الدنيا ومعرفة أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة لتوجيه السلوك في العادات والاعتقادات نحو الحياة الأخرى والسعادة الأبدية بمشاهدة الحق.

3 ـ المقدمات: أي العلوم التي تمهد للعلم القرآني والسنة، ويسميها الغزالي بالآلات، أي العلوم الآلية كعلم اللغة والنحو. فهما وإن كانا علميين غير شرعيين في حدّ ذاتهما، إلاّ أن الخوض فيهما واجب لأنه بدونهما لا يمكن العلم بالقرآن والسنّة، لأن الشريعة بلغة العرب.

4 ـ المتمّمات: بالإضافة إلى المقدمات أو الآلات، هناك المتممات لهذه المقدمات التي هي في حد ذاتها عاجزة عن علم القرآن. فالمتممات إذن هي العلوم المتممة في:

1 ـ 1: العلم بالقرآن. وتنقسم إلى:

أ ـ تعلم القراءات ومخارج الحروف. وهذا العلم يتعلق بالجانب اللفظي والصوتي.

ب ـ علم التفسير، ويتعلق بالمعنى، و«اللغة بمجردها لا تستقلّ به» بل لا بدّ من تدعيم إجرائية اللغة بالنقل.

ج ـ أصول الفقه. ويتعلق بمعرفة أحكام القرآن، والناسخ والمنسوخ فيها، والخاص والعام، والنص والظاهر، و«كيفية استعمال البعض منه مع البعض»، كما يتناول السنة.

1 ـ 2: المتممات في معرفة الآثار والأخبار. وهي العلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم، وأسماء الصحابة وصفاتهم، و«العلم بالعدالة في الرواة»، والعلم بأحوالهم لتمييز الضعيف عن القوي؛ والعلم بأعمارهم لتمييز المرسل عن المسند وما يتعلق به. ومن المتممات علم الكلام إذا كان الغرض منه حماية عقيدة أهل السنة من السلف الصالح ضد تشويش المبتدعة.

هذه هي مجمل العلوم الشرعية. وهي كلها محمودة، لكن بمقدار متفاوت. فالأصول، والفروع في الجزء الأول منها، وكذا المقدمات والمتممات، علوم محمود مقدار الكفاية فيها ولا يعمد الاستقصاء فيها، لأنها «آت ومقدمات وليست مطلوبة لعينها بل لغيرها» أي لأشرف العلوم وهو «علم المعاملة». «وكل ما يُطلب لغيره فلا ينبغي أن ينسى فيه المطلوب منه ويستكثر منه»[1] وهذه العلوم الشرعية تخضع لمعيار تربوي تعليمي يعتمد التدرّج الكمي عبر ما يسميه الغزالي بـ:

1 ـ «الاقتصاد» أو «الأقل»، أي «الوجيز» في هذه العلوم.

2 ـ «الاقتصاد» أو «الوسيط».

3 ـ «الاستقصاء» «الذي لا مردّ له إلى آخر العمر».

أمّا الجزء الثاني من الفروع وهو علم المعاملة، فهو علم محمود قليله وكثيره. والاستقصاء فيه واجب وإن كان متعذراً لأن «البحر الذي لا يدرك غوره وإنما يحوم الحائمون على سواحله وأطرافه بقدر ما يسّر لهم، وما خاض أطرافه إلا الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم على اختلاف درجاتهم»[2] وهذه العلوم الشرعية بالإضافة إلى كونها محمودة فهي فروض كفايات.

[2] أما العلوم غير الشرعية، فليس مصدرها النبوات بل العقل والتجربة والسماع. وتنقسم إلى ما هو محمود مقدار الكفاية فيه أو إلى ما هو مذموم

(1) الإحياء، ص 52.

(2) الإحياء، ص 51.

قليله وكثيره، وإلى ما هو مباح قليله:

1 ـ ما هو محمود مقدار الكفاية فيه. وينقسم إلى:

1 ـ 1: ما هو فرض كفاية. وإنجازه من واحد كاف ويسقط فرض إنجازه عن الآخرين. لكن لا استغناء عنه في أمور الدنيا. وخلوّ البلد منه يؤدي إلى الهلاك، مثل الطب، فهو ضروري لحفظ الأبدان، والحساب الذي هو «ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما»، وكذلك «أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات كالفلاحة والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة»[1].

1 ـ 2: ما هو فضيلة دون أن يكون فريضة، مثل «التعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب، وغير ذلك ممّا يستغنى عنه» ولكنه «يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه».

2 ـ ما هو مذموم في كثيره وقليله: وهو علم النجوم والسحر والطلسمات و«علم الشعبدة» والتلبيسات.

3 ـ ما هو مباح «كالعلم بالأشعار التي لا سخف فيها»، و«تواريخ الأخبار وما يجري مجراه».

قضايا وأسئلة عديدة مرتبطة بهذا التصنيف، منها:

1 ـ سكوت الغزالي عن العلوم الشرعية المحمودة التي قد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية فتكون مذمومة.

2 ـ نوع من الارتباك في تحديد موقع حاسم ونهائي للغة في التصنيف. فرغم أن الغزالي يصنفها ضمن العلوم الشرعية وبالتحديد في المقدمات، إلاّ أنه يعتبر في آن واحد أن مصدرها السماع وأنها ليست في حد ذاتها علماً شرعياً بل آلة لمعرفة الكتاب والسنة.

3 ـ تناقض في تصور الغزالي لعلم المعاملة، حيث يعتبره في هذا التصنيف

(1) الإحياء، ص 27.

فرض كفاية فيما يعتبره في السياق العام لمشروعه فرض عين[1].

4 ـ الغزالي يحصر في هذا التصنيف العلوم الآلية في اللغة والنحو، إلاّ أنه في المنطق العام لمشروعه، فإن الأصول والفروع (الفقه) والمتممات كلها علوم آلية من أجل «أشرف العلوم». فاللغة والنمو آلات لمعرفة الكتاب والسنة؛ والكتاب والسنة وباقي الأصول، والفقه خاصة باعتباره علماً فرعياً، والمتممات هي آلات لغاية العلوم وهو علم المعاملة وعلم المكاشفة.

5 ـ في هذا التصنيف يعتبر الغزالي أن علم المكاشفة والمعاملة فرع، فيما أن صلب مشروعه العام يفرض أنه أصل.

6 ـ تصنيف التاريخ ضمن العلوم الغير شرعية؛ واعتباره علماً مباحاً وليس علماً ضرورياً كما يتصور ابن خلدون. ولنا أن نتساءل عن نتائج وأبعاد هذا الاعتبار وذاك التصنيف؟

7 ـ ما هي الأسس والمبررات التي تجعل من الحساب والهندسة والطب علوماً، الاستقصاء فيها مذموم، ومقدار الكفاية فيها عمود؟ ثم هل يمكن اعتبار اللغة فرض كفاية؟

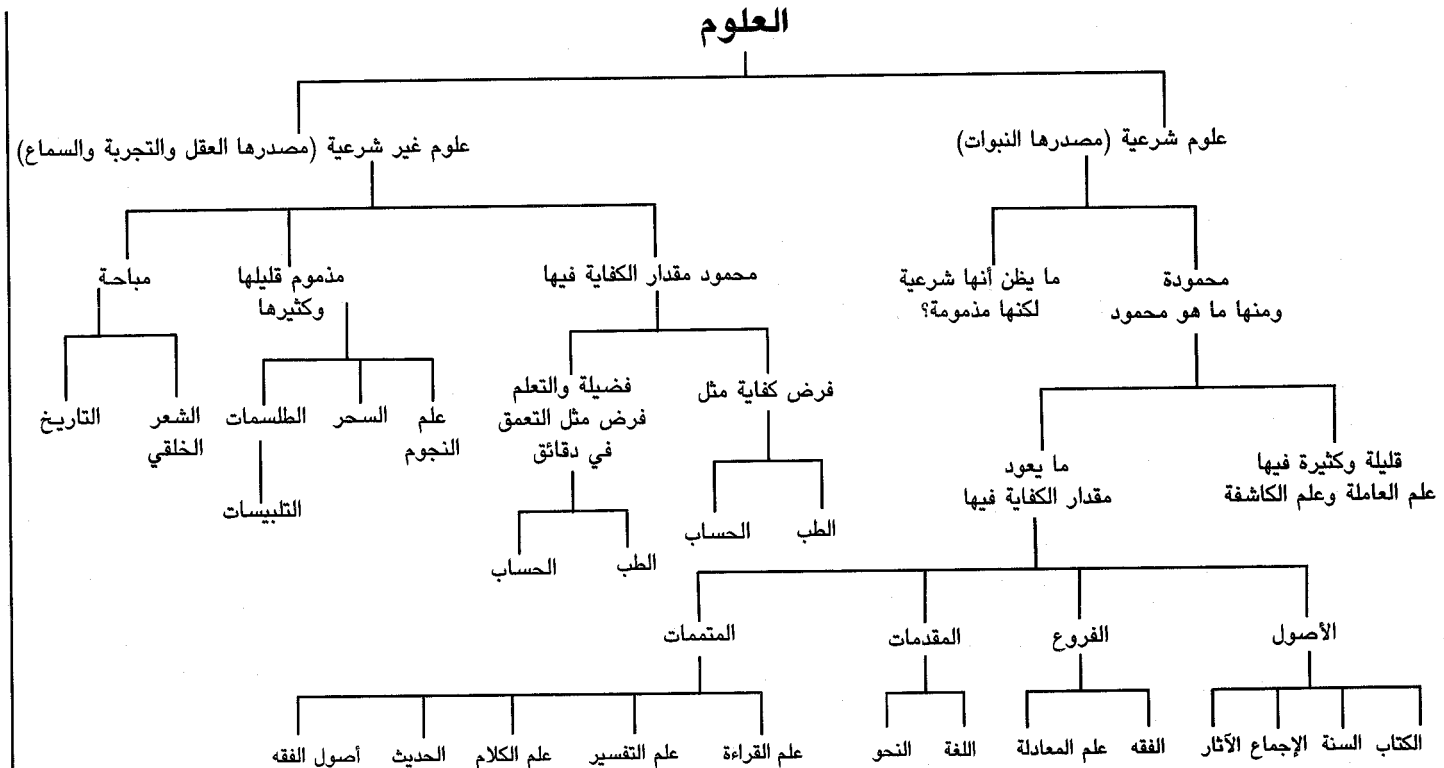
8 ـ إذا كانت العلوم الغير شرعية، والمذمومة في قليلها وكثيرها، ليس مصدرها النبوات، ولا يمكن أن يكون مصدرها العقل أو التجربة أو السماع كما هو الشأن في العلوم غير الشرعية المحمودة مثل الحساب والطب واللغة، فإذن ما مصدرها؟

9 ـ كما لنا أن نتساءل، لماذا الأصول والفروع والمقدمات والمتممات لا يحمد الاستقصاء في معرفتها؟ ولماذا «علم المكاشفة» «الذي لا رخصة في ذكره» و«الذي لا يسطر في الكتب»[2] وكذا علم المعاملة الذي أساسه المجاهدة وليس النقل، لماذا هذان العلمان دون غيرهما من

---

(1) فرض عين هو الواجب على كل فرد إنجازه، أما فرض الكفاية، فيكفي أن ينجزه شخصاً أو أشخاص حتى يسقط تكليفه عن الآخرين.

(2) إحياء علوم الدين، ص 51، الجزء 1.


العلوم
علوم شرعية (مصدرها النبوات)
علوم غير شرعية (مصدرها العقل والتجربة والسماع)
محمودة ومنها ما هو محمود
ما يظن أنها شرعية لكنها مذمومة؟
محمود مقدار الكفاية فيها
مذموم قليلها وكثيرها
مباحة
قليلة وكثيرة فيها علم العاملة وعلم الكاشفة
ما يعود مقدار الكفاية فيها
فرض كفاية مثل
فضيلة والتعلم فرض مثل التعمق في دقائق
علم النجوم
السحر
الطلسمات
الشعر الخلقي
التاريخ
التلبيسات
الطب
الحساب
الطب
الحساب
الأصول
الفروع
المقدمات
المتممات
الكتاب
السنة
الإجماع
الآثار
الفقه
علم المعادلة
اللغة
النحو
علم القراءة
علم التفسير
علم الكلام
الحديث
أصول الفقه

العلوم الشرعية وغير الشرعية هما ما يحمد قليلهما وكثيرهما، أي ما يُحمد للاستقصاء فيهما في تصور الغزالي؟ وما نتائج هذا التصور؟ وما أبعاده؟

10 ـ ما موقع الفلسفة من تصنيف الغزالي الفقهي للمعارف، باعتبار الفلسفة مجموع العلوم العقلية والتجريبية، وهي الطبيعيات وما بعد الطبيعة أو الإلهيات، والمنطق والتعاليم.

لنترك هذه الأسئلة الآن ولنخلص إلى ما يهمنا أكثر في موضوعنا وهو أن الفقه في تصنيف الغزالي للعلوم:

1 ـ علم آلي وليس علماً غائياً.

2 ـ علم لا يحمد الاستقصاء فيه.

3 ـ علم دنيوي متعلق بمصالح الدنيا، وليس علماً دينياً في ذاته.

4 ـ علم فرع وليس أصلاً.

5 ـ فرض كفاية وليس فرض عين، لكن جرى اعتباره فرض عين.

ومن نتائج هذا الاعتبار:

1 ـ تغيير ماهية الفروض.

2 ـ تضخم الظاهرة الفقهية وتهافتها.

3 ـ إهمال العلم الذي هو فرض عين، وهو علم المعاملة والمكاشفة، باعتباره غاية العلوم.

4 ـ إهمال علوم رغم حاجة المجتمع العربي الإسلامي الأكيدة إليها مثل الطب.

ويعتبر الغزالي عن هذا المسار السلبي للفقه في نصوص عديدة طافحة بالتأسي والمرارة[1]: «ومن عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية فهو كذاب (...). فإن رأى ما هو أهم وفعل غيره عصى بفعله وكان مثاله مثال من يرى

(1) لا نرى مانعاً في إيراد النص بكامله لشموليته وصميميته.

جماعة من العطاش أشرفوا على الهلاك وقد أهملهم الناس وهو قادر على إحيائهم بأن يسقيهم الماء فاشتغل بتعلم الحجامة، وزعم أنه من فروض الكفايات ولو خلا البلد عنها لهلك الناس، وإذا قيل له في البلد جماعة من الحجامين وفيهم غنيت (كفاية) فيقول هذا لا يخرج هذا الفعل عن كونه فرض كفاية (. . .) أمّا الفتوى فقد قام بها جماعة ولا يخلو بلد من جملة الفروض المهملة ولا يلتفت الفقهاء إليها وأقربها الطب، إذ لا يوجد في أكثر البلاد طبيب مسلم يجوز اعتماد شهادته فيما يعوّل فيه على قول الطبيب شرعاً، ولا يرغب أحد من الفقهاء في الاشتغال به، وكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو من فروض الكفايات[1] (. . .). وربما يكون المُناظر في مجلس مناظرته مشاهداً للحرير ملبوساً ومفروشاً وهو ساكت ويناظر في مسألة لا يتفق وقوعها قط، وإن وقعت قام بها جماعة من الفقهاء (وليس النظار)، ثم يزعم أنه يريد أن يتقرب إلى الله تعالى بفروض الكفايات. وقد روى أنس رضي الله عنه أنه قيل يا رسول الله: متى يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ فقال عليه السلام: إذا ظهرت المداهنة في خياركم والفاحشة في أشراركم وتحوّل المُلك في صغاركم والفقه في أراذلكم»[2].

والفقهاء بحكم ارتباطهم بالقضايا الدنيوية والتكسب الاجتماعي والسياسي، ينتفي لديهم الوعي بالمواصفات الروحية والخلقية التي هي أساس الحياة الدنيا والآخرة رغم أن هذا الوعي فرض عين: «والعلم بحدود هذه الأمور وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة، وهو فرض عين في فتوى علماء الآخرة. فالمعرض عنها هالك بسطوة ملك الملوك في الآخرة، كما أن المعرض عن الأعمال الظاهرة هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا. فنظر الفقهاء في فروض العين بالإضافة إلى صلاح

(1) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يعني في نص الغزالي أنه فرض كفاية بل جرى اعتباره كذلك، وعبارته تفيد التهكم، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فرض عين في تصوره، إنجازه واجب على كل فرد كما نفهم ذلك من عبارته.

(2) الإحياء، ص 56.

الدنيا، وهذا بالإضافة إلى صلاح الآخرة. ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الإخلاص مثلاً أو عن التوكل أو عن وجه الاحتراز عن الرياء لتوقف فيه مع أنه فرض عين وفي إهماله هلاكه في الآخرة. ولو سألته عن اللّعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها، وإن احتيج لم تخل البلد عمّن يقوم بها ويكفيه مؤونة التعب فيها، فلا يزال يتعجب فيها ليلاً ونهاراً وفي حفظه ودرسه يغفل عمّا مهم في نفسه في الدين، وإذا روجع فيه قال: اشتغلت به لأنه علم الدين وفرض الكفاية، ويلبس على نفسه وغيره في تعلمه، والفطن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق الأمر في فرض الكفاية لقدّم عليه فرض العين، بل قدّم عليه كثيراً من فروض الكفايات، فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلاّ من أهل الذمة، ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالأطباء من أحكام الفقه ثم لا نرى أحداً يشتغل به، ويتهاترون على علم الفقه لا سيما الخلافيات والجدليات والبلد مشحون من الفقهاء، بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع، فليت شعري كيف يرخص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة وإهمال ما لا قائم به؟ هل لهذا سبب إلاّ أن الطب ليس يتيسّر الوصول به إلى تولّي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام وتقلّد القضاء والحكومة والتقدم به على الأقران والتسلط به على الأعضاء؟ هيهات هيهات، قد اندرس علم الدين بتلبيس علماء السوء؛ فالله تعالى المستعان وإليه الملاذ. . .»[1].

وضمن التصنيف الفقهي للعلم، يتبين الغزالي تصوراً وظيفياً لهذه العلوم يعترف بجملة قضايا وهي:

1 ـ أهمية العلوم كلّها وتفاوتها في هذه الأهمية، إذا كان القصد منها خدمة الدين.

2 ـ الأخطاء والجدالات الخلافية في العلوم وكذا الاستعمال الغير مشروع لها، ليس دليلاً على فسادها وبطلانها كعلوم في حدّ ذاتها، كما أن

(1) الإحياء، ص 32 ـ 33.

الاتفاق في صحة الرأي ليس دليلاً على صحة العلم.

3 ـ وجود ترتيب تكاملي ضروري بين العلوم من أجل العلم الغائي، لأن المتكلفين بالعلوم «كالمتكلفين بالثغور والمرابطين بها والغزاة المجاهدين في سبيل الله، فمنهم المقاتل ومنهم الردء ومنهم الذي يسقيهم الماء، ومنهم الذي يحفظ دوابهم ويتعهدهم ولا ينفكّ أحد منهم عن أجر إذا كان قصده إعلاء كلمة الله تعالى دون حيازة الغنائم، فكذلك العلماء...»[1].

فما هي هذه العلاقة الوظيفية بين العلوم؟ وما هي غايتها؟

يجيب الغزالي: «فالسعادة وراء علم المكاشفة، وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة وقطع عقبات الصفات، وسلوك طريق محو الصفات المذمومة وراء علم الصفات أو علم طريق المعالجة وكيفية السلوك في ذلك وراء علم سلامة البدن ومساعدة أسباب الصحة. وسلامة البدن بالاجتماع والتظاهر والتعاون الذي يتوصل به إلى الملبس والمطعم والمسكن وهو منوط بالسلطان، وقانونه في ضبط الناس على منهج العدل والسياسة في ناحية الفقيه. وأمّا أسباب الصحة ففي ناحية الطبيب»[2].

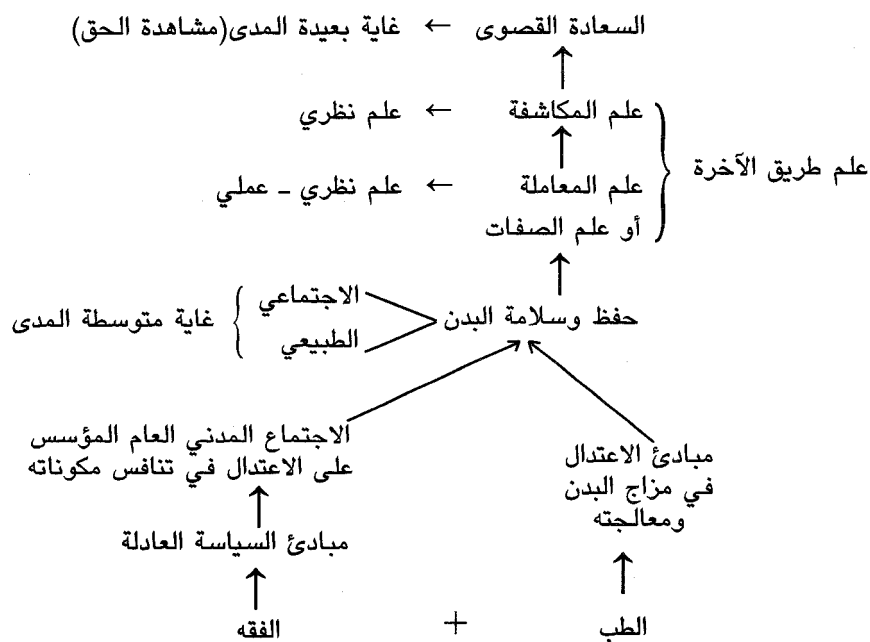
يتضح من هذا النص أن الفقه هو المشترع لمبادئ السياسة العادلة التي تضمن للجسم الاجتماعي الاعتدال في مكوناته، كما يضمن الطب الجسم الطبيعي الصحة بتحقيق الاعتدال في مزاجه أي في اختلاط عناصره. ويتضح أيضاً أن علم الصفات المذمومة والمحمودة هو أساس أو جوهر علم المعاملة، وأن علم المعاملة هو أساس علم المكاشفة الذي هو الطريق إلى السعادة القصوى التي تتم بانكشاف حقائق الدين ومشاهدة الحق. علم المكاشفة نور معرفي يقذفه الله في القلب، فتنكشف بفعله حقائق الدين عامة وفي مقدمتها الحقائق الميتافيزيقية مثل حقيقة الله كصفات وأفعال، وحكمته

(1) نفس المصدر، ص 66 ـ 67.

(2) إحياء علوم الدين، ص 68.

في خلقه، ومعنى النبوة واليوم الآخر والميزان. ولا يمكن لعلم المكاشفة أن يحصل دون علم المعاملة لأنه أساس. فالنور المعرفي الكاشف عن الحقائق الدينية هو نتاج المجاهدة النفسية وتحلية الباطن بمكارم الصفات والأخلاق؛ وعلم المعاملة هو الذي يحلل كيفية المجاهدة، والصفات الخلقية المحمودة والمذمومة في المعاملات التي تهم العادات والاعتقادات. و«علم المعاملة» إضافة إلى «علم المكاشفة» هو ما يصطلح عليه الغزالي بقلم طريق الآخرة.

في النص إذن خطتان: الأولى تهمّ العلوم الدينية والأخرى تهمّ العلوم الدنيوية:



والأسئلة المطروحة هنا هي: ما العلاقة الوظيفية بين العلوم الدنيوية والعلوم الدينية؟ وأين تبدو هذه العلاقة الوظيفية؟ وما هي أسسها وأبعادها؟

أسئلة إشكالية ولا شك، تثير الكثير من القضايا الهامة والغامضة، والتي لا نرى ضرورة ملحة للخوض فيها في هذا الموضوع. ونكتفي هنا، كجواب

جزئي أولي، بالقول، بأن الفقه والسياسة والطب في تصور الغزالي، ليست علوماً حاسمة في تحصيل الغاية الدينية القصوى، وهي السعادة الأبدية بمشاهدة الحق (الله)، بل هي علوم دنيوية آلية أوسطية إلى تلك الغاية القصوى. وبالعبارة الأوسطية إنها العلل البعيدة والأولى لتلك الغاية. إن أقصى إنجازات أو غايات العلوم الدنيوية هو حفظ سلامة البدن. وهذا في حدّ ذاته مكسب، إلاّ أن حفظ وسلامة البدن ليست الغاية القصوى ولا تحصل بها السعادة القصوى الأبدية. إن الغاية القصوى الدائمة هي المشاهدة كما أسلفنا، والعلل القريبة والمباشرة لتلك الغاية القصوى هي علم المعاملة والمكاشفة.

يتضح إذن من تصور الغزالي الوظيفي للعلوم أن:

1 ـ الفقه ليس غاية العلوم وليس أشرف العلوم وأرقاها بل مجرد علم آلي وإن كان أقرب العلوم الآلية إلى العلم الغائي.

2 ـ الفقه علم دنيوي أساساً، وككل العلوم الدنيوية، فهو مهيأ وقابل للانحراف بالإنسان والمجتمع بحكم علاقته بقضايا الدنيا.

(4) النقد الفلسفي ـ الإبستمولوجي للفقه: ويهمّ أولاً: مشكلة اليقين. ما هو اليقين؟ ما معياره؟ باعتباره من أهم المسائل الفكرية والأنطلوجية في الثقافة العربية الإسلامية. فإن ممّا يجب على الإنسان «أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين. فإن اليقين هو رأسمال الدين»[1] ولا عمل بدون يقين. وإن «ما لا تفهم صورته لا يمكن طلبه»[2].

إلاّ أن اليقين لدى الغزالي اسم مشترك، ويخضع لمعايير تختلف باختلاف المرجع النظري الفلسفي والكلامي، والفقهي، والصوفي، والتجريبي، والحسي. إن ميل النفس إلى التصديق بالشيء له أربع مقامات:

1 ـ المقام الأول، وهو الشكر: وهو تكافؤ التصديق والتكذيب.

2 ـ الظن: وهو ميل النفس إلى ترجيح حكم ما «مع الشعور بإمكان نقيضه»

(1) الإحياء، ص 87، الجزء 1.

(2) الإحياء، ص 88، الجزء 1.

دون أن يمنع ذلك الإمكان الترجيح الأول.

3 ـ مقام الاعتقاد المقارب لليقين: وهو ميل النفس إلى التصديق بشيء وعدم قبول غيره دون أن يكون ذلك التصديق مؤسَّساً على «معرفة محققة»، لأن صاحب هذا المقام «لو أحسن التأمل والإصغاء إلى التشكيك، اتسعت نفسه للتجويز»[1]. و«هو اعتقاد العوام في الشرعيات كلّها، إذ رسخ (الاعتقاد) في نفوسهم بمجرد السماع حتى إن كل فرقة تثق بصحة مذهبها»[2] وترفض إمكان خطأ إمامها. وفي هذا الصنف من اليقين يرتب الغزالي علماء الكلام باعتبارهم أحد أصناف العوام حيث يشتركون مع هؤلاء العوام في مضمون اعتقاداتهم الظاهرية، ولا يختلفون عنهم إلاّ فيما يسميه الغزالي بـ «صنعة الكلام» أو شكل التعبير عن تلك الاعتقادات. إن «صنعة الكلام» باعتبارها صنعة صورية هي جوهر علم الكلام في تصور الغزالي.

4 ـ اليقين باعتباره المعرفة الحقيقية التي لا شكّ فيها ولا يتصور الشك فيها. وهذا الصنف من اليقين هو نتاج:

1 ـ 1: «الأدلة» و«البراهين»، مثل عدم التصديق بوجود شيء قديم، لا بالبداهة الحسية لأن القديم غير محسوس فيمكن إدراكه بالحس، ولا بالبداهة العقلية مثل التصديق بأن الاثنين أكثر من الواحد؛ أو كالعلم بأن حدوث حادث بلا سبب محال. «فحق غريزة العقل أن تتوقف عن التصديق بوجود القديم على الارتجال والبديهة»[3].

1 ـ 2: التواتر، كالعلم بوجود مكة كما يرى الغزالي.

1 ـ 3: التجربة، «كالعلم بأن السمقونيا المطبوخ مسهل»[4].

(1) الإحياء، ج1، ص 88.
(2) الإحياء، ج1، ص 88.
(3) الإحياء، ج1، ص 89.
(4) الإحياء، ج1، ص 89.

1 ـ 4: الحس، مثل السماع في الشرعيات.

«فكلّ علم لا شك فيه يسمّى يقيناً عند هؤلاء. وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف إذ لا تفاوت في نفي الشك»[1].

5 ـ يقين لا يخضع لمعيار التجويز والشك، بل لمعيار القوة والضعف، أي معيار غلبته واستيلائه على العقل. وهو «يقين الفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء». ومهمة علماء الحياة الأخرى تقوية اليقين في النفس بنفي الشك والتجويز عن الحقائق التي هي موضوع هذا الشك أو التجويز.

ويقترح الغزالي تصنيفاً أكثر معيارية لليقين:

1 ـ اليقين باختلاف قوته وضعفه حيث «درجات معاني اليقين في القوة والضعف لا تتناهى». وهذا الصنف من اليقين خاص بـ «الفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء»[2].

2 ـ اليقين بالكثرة والقلة، حيث يختلف اليقين بكثرة متعلقاته أو قلّتها.

3 ـ تفاوت اليقين بالخفاء والجلاء. «وهذا قد ينكره المتكلم الذي يأخذ العلم من الكتب والسماع، ولا يراجع نفسه فيما يدركه من تفاوت الأحوال»[3]. وهذا الصنف من اليقين متداول لدى «الفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء»، ويخضع لمعيار التفاوت بالقوة والضعف. فالتصديق بوجود «مكة» ووجود «فدك»، لا شك فيه، في رأي الغزالي، لأن مستندهما جميعاً هو التواتر؛ ولكن التصديق بوجود «مكة» أوضح وأجلى في القلب، لأن السبب في ذلك أقوى وهو كثرة المخبرين بوجود مكة.

ويهمّنا أن نسأل بعد هذا، ما يقين الفقهاء؟ أو تصنيفات اليقين السالفة؟

يرفض الغزالي دعوى النظار والمتكلمين باعتبار يقينهم نقيضاً للشك؛ ويعتبر أن يقينهم عامّي. أما العبارة الواردة عن يقين «الفقهاء والمتصوفة وأكثر

(1) الإحياء، ج1، ص 89.
(2) الإحياء، ج1، ص 89.
(3) الإحياء، ج1، ص 89.

العلماء»، فليس القصد منها فقهاء الدنيا بل فقهاء الآخرة، أي المتصوفة باعتبارهم أكثر العلماء؛ وبالتالي فاليقين الفقهي الظاهري ليس من صنف اليقين الذي يتفاوت بمعيار القوة والضعف في النفس، بل هو يقيس محدود الأفق، متناهي بالتناهي المعنوي للقضايا الدنيوية يقين مقنن بأحكام الوقائع التي لا يتقوّى بفعلها ولا يتضاءل بدرجات لامتناهية. يبقى إذن، ووفق منطق الغزالي، أن اليقين الفقهي يجد مكانه الطبيعي ضمن صنف اليقين المسمى **اعتقاداً**.

ولهذا التصور نتائج وازنة، لأن خاصية الاعتقاد كما رأينا أنه:

1 ـ عامي.

2 ـ شرعي. و«الشرعيات كلّها» آليتها السماع.

والسؤال المطروح في هذا الصدد هو: إلى أي حدّ يجوز مظهر الفاعلية الفقهية في آلية السماع؟ ألا يستعمل الفقه العقل أو القياس العقلي أيضاً في استنباط الأحكام؟ لا ينفي الغزالي ذلك، إلاّ أن المرجع الأساسي للعقل الفقهي لديه ـ وهو يتفق في هذا مع ابن خلدون ـ يظل دائماً هو السماع.

وخاصية العمومية وآلية السماع أي النقل، لا يتفرد بها الفقه بل تشمل «الشرعيات كلها» وضمنها علم الكلام، لأن اختلاف المتكلمين عن العوام، في تصور الغزالي، لا يهم مضامين الاعتقاد بل «صنعة الكلام» كما أسلفنا.

يتضح مما سبق، أن اليقين الفقهي بما هو اعتقاد، فهو عامي في طبيعته وآليته، وبالتالي ليس أعلى وأقوى مراتب اليقين، لأن ذلك خاصية اليقين «الصوفي»، لأن مضمون هذا اليقين هو مشاهدة الحق (الله) وأساسه المجاهدة الباطنية وليس السماع والنقل.

ثانياً: أما المحور الثاني في النقد الفلسفي للفقه بالإضافة إلى مسألة اليقين، فهو محور الظاهر والباطن. ورغم المظهر الديني لمفهوم الظاهر/ الباطن، فإن عمقه الفلسفي لا جدال فيه، وهو عمق يتجاوز بعده النظري المحض إلى أبعاد إيديولوجية هامة.

إن الفقه علم ظاهري، يرهن المشروعية أو بطلانها بظاهر الأفعال والأقوال دون باطنها. لذلك، فمدى تطابق ظاهر الفعل مع المعتقد الباطني أمر وارد. فالأحكام الفقهية انطلاقاً من الظاهر يجعل من الفقه علماً صورياً فاقد الأسس الحيوية، لأن الباطن «خارج عن ولاية الفقيه»[1].

وكون الفقه علماً ظاهرياً وصورياً يجعل منه علماً مهيأ وقابلاً لـ:

1 ـ شرعنة تزييف الحقائق الباطنة بالحقائق الظاهرة.

2 ـ شرعنة الإكراهات العقدية والسياسية.

3 ـ التضليل في العلاقات الفكرية والاجتماعية عموماً.

وهكذا، فكلام الفقيه في شروط صحة أو فساد الإسلام «ليس يلتفت فيه إلاّ إلى اللسان، وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه لعزل رسول الله ﷺ أرباب السيوف والسلطنة عنه حيث قال: «هلاّ شققت عن قلبه»؟ للذي قتل من تكلم بكلمة الإسلام معتذراً بأنه قال ذلك من خوف السيف، بل يحكم الفقيه بحجة الإسلام تحت ظلال السيوف، مع أنه يعلم السيف لم يكشف له عن نيته ولم يدفع عن قلبه غشاوة الجهل والحيرة، ولكنه مثير على صاحب السيف فإن السيف ممتد إلى رقبته واليد ممتدة إلى ماله، وهذه الكلمة (الشهادة) باللسان تعصر رقبته وماله ما دام له رقبته وماله ما دام له رقبة ومال، وذلك في الدنيا، ولذلك قال ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله. فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم» (...). وأما الآخرة فلا تنفع فيها الأحوال بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها، وليس ذلك من الفقه، وإن خاض الفقيه فيه كان كما لو خاض في الكلام والطب، وكان خارجاً عن فنه»[2].

كذلك، فإن الفقيه يفتي بصحة الصلاة انطلاقاً من طقوسها الظاهرة وإن كان المؤدي للصلاة «غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها، مشغولاً

(1) الإحياء، ج1، ص 29.

(2) الإحياء، ج1، ص 29.

بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلاّ عند التكبير»[1]. «وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة، كما أن القول باللسان في الإسلام لا ينفع، ولكن الفقيه يفتي بالصحة، أي أن ما فعله حصل به امتثال صيغة الأمر وانقطع به عنه القتل والتعزيز»[2]. «وأمّا الزكاة، فالفقيه ينظر إلى ما يقطع به مطالبة السلطان حتى إنه إذا امتنع عن أدائها فأخذها السلطان قهراً حكم بأنه برئت ذمته»[3].

ينتقد الغزالي إذن مجموعة من أساليب العبادات كما هي متداولة ومقنّنة في الفقه الدنيوي الظاهري (الصلاة، الزكاة، الشهادة). وانتقاداته لهذه الأنماط من العبادات تكتسي أهمية استثنائية، لأنها في تصوره من الممارسات الفقهية الدنيوية المتاخمة أكثر لعلوم الدين. وينتقد أيضاً مفهوم الحلال والحرام والورع. وما إلى ذلك من المفاهيم المؤسسة للمجال الفقهي، ويقترح بديلاً فقهياً هو فقه الحياة الأخرى. ويمكن اعتبار «إحياء علوم الدين» هو الفقه البديل، وذلك من خلال رؤيته مغايرة لمضامين وأبعاد مفاهيم الفقه الظاهري (الصلاة، الزكاة...)، ومن خلال توسيعه للمجال الفقهي ليشمل مفاهيم غير متداولة في الفقه الظاهري كمفهوم الصبر، والشكر، والخوف، والرجاء، والرضا، والزهد، والتقوى، والقناعة، والسخاء، والإحسان، والإخلاص، والصدق، وحسن الخلق، وحسن الظن والمعاشرة، وتعظيم الأغنياء، والاستعانة بالفقراء، والفخر، والخيلاء، والكبر، والتنافس، والمباهاة، والبذخ، والبطر، والطمح، والبخل، والصلب، وحب كثرة الكلام، والاستكبار عن الحق، والخوض فيما لا يعني، والمداهنة، والعُجب، والاشتغال عن عيوب النفس بعيوب الناس، وضعف الانتصار للحق، واتخاذ إخوان العلانية على عداوة السر والمكر والخيانة والقسوة، والنظافة، والجفاء، والطيش، والعجلة، والاتكال على الطاعة، وقلّة الحياء، والفرح بالدنيا والأسف على فواتها، والأنس بالمخلوقين والوحشة لفراقهم، وزوال الحزن

(1) الإحياء، ج1، ص 29.
(2) الإحياء، ج1، ص 29.
(3) الإحياء، ج1، ص 29.

من القلب وما إلى ذلك من المفاهيم المذمومة والمحمودة كما هي واردة بعبارة الغزالي، والتي هي أساس الفقه الباطني.

وفي هذا الصدد يمكن القول بأن الهدف من انتقادات الغزالي الشاملة للفقه خاصة تلك التي تصبّ في صورية وظاهرية هذا الفقه، بل الهدف من انتقادات الغزالي للعلوم كافة خاصة الشرعية منها، هو بيان **أزمة الأسس** فيها باعتبارها علوماً ظاهرية، وصورية في نهاية المطاف، لا تتأسس **في ذاتها** على الحقائق الباطنية النفسية والخلقية العقدية، والتي سمتها الصدق والصحة واليقين؛ وهو ما يجعلها فاسدة وباطلة أو مرشحة للفساد والبطلان.

إن أزمة الأسس في الثقافة العربية الإسلامية وغيرها، وانعكاس ذلك على العلاقات الاجتماعية والثقافية عموماً، هو أهمّ وأعمق الإشكالات والانشغالات في مشروع الغزالي الكبير «إحياء علوم الدين». إن علوم الدين أو الفقه الباطني هو تأسيس للفقه الظاهري وكل العلوم الشرعية الظاهرية. إنه تأسيس لها لأنه يجعل منها علوماً شرعية حقة، ومعينة عملياً على الغاية من المعرفة، وهي تحصيل السعادة الأبدية وهو أيضاً تجاوز لها، لأن العلوم الشرعية الدنيوية غير قادرة بذاتها على تحصيل مشاهدة الحق، وبالتالي السعادة الأبدية.

إن موقف الغزالي من الفقه ليس موقفاً معزولاً وأحادياً بل هو جزء من موقفه العام من مجمل فروع الثقافة العربية الإسلامية وغيرها، وأقصد، التفسير والحديث وعلم الكلام وعلم الخلاف والأدب واللغة والنحو وأصول الفقه والسنّة وعلوم الفلسفة العقلية والتجريبية... وعلوم الآخرة، أي علوم الدين. إنه موقف نسقي منهجياً ومعرفياً، الهدف منه **إعادة ترتيب فروع الثقافة العربية الإسلامية بشكل جذري**، يمكّن من تحجيم الفقه وكافة العلوم الشرعية الظاهرية، وإرجاعها إلى مكانتها ودورها الطبيعي والحقيقي.

وقد أمكن أن نستنتج من هذا الموقف النسقي للغزالي، مستويات النقد الموجّه للفقه، وهو النقد اللغوي والتاريخي والنقد الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي، والنقد الفقهي، والنقد الفلسفي الإبستمولوجي، كما أمكن أن

نستنتج منه أيضاً أن الفقه، مثل بقية العلوم الشرعية والعلوم العقلية والتجريبية التي لا تتعارض مع الشرع، هو:

1 ـ علم ظاهري وبالتالي صوري.

2 ـ علم دنيوي وليس علماً دينياً.

3 ـ علم آلي وليس غائياً.

4 ـ علم عاتي في آلياته ويقينه.

وإذا كانت هذه بعض التصورات والاستنتاجات الممكنة حول موقف الغزالي من الفقه، فما موقف الفارابي؟ وما أسس موقفه؟ ونتائجه وأبعاده؟

(2) موقف الفارابي (259 ـ 339هـ): يمكن تصنيف نقد الفارابي للفقه إلى:

1 ـ نقد إبستمولوجي.

2 ـ نقد فلسفي: اجتماعي وأنطولوجي.

هذا التمييز لأصناف النقد هو تمييز منهجي فحسب، لأن التداخل وثيق بين مستويات النقد السالفة الذكر.

(1) النقد الإبستمولوجي: والمسألة الأولى التي نريد الإشارة إليها هنا، هي أن الملة أحد موضوعات تأريخ المعرفة. ففي تاريخه للمعرفة يتناول الفارابي الملة كحدث ثقافي تاريخي مهدت له نشأة اللغة ومجموعة من المعارف وأصناف الأقاويل كالخطابة والشعر والجدل والبرهان والرواية والفكر الطبيعي والاجتماعي عموماً، والتي كانت الملّة جدالاً معها[1].

المسألة الثانية، هي أن الملة في تصور الفارابي أصل العلوم الشرعية، والفقه هو أولى هذه العلوم الشرعية المنبثقة عن الملة.

تصور الفارابي إذن لنشأة الفقه تصور ديني. وفي هذا الصدد يقول الفارابي: «فإذا حدث بعد ذلك قوم يتأملون ما تشتمل عليه الملّة، وكان فيهم

(1) قضايا واردة في مقالتنا «فلسفة اللغة لدى الفارابي».

من يأخذ ما صرح به في الملة واضعها من الأشياء العملية الجزئية مسلمة ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتفق أن يصرح به محتذياً بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرّح به، حدثت من ذلك صناعة الفقه»[1].

فالفقه إذن:

1 ـ صناعة.

2 ـ صناعة عملية جزئية.

3 ـ صناعة عمومية.

4 ـ صناعة استنباطية، تستنبط أحكاماً غير مصرح بها في الملة، احتذاء بمسلمات أو قياساً على مسلمات عملية جزئية مصرّح بها في الملة[2].

وهذه الخصائص متصلة فيما بينها، ولا تؤهل الفقه لاحتلال مكانة العلم المتميز في تصنيف الفارابي للعلوم.

غير أن أهم ما يثير في نصّ الفارابي السابق، هو استغناؤه عن الجهاز المصطلحي الأصولي في تعريف الفقه، وتعويض بجهاز مصطلحي منطقي، الأمر الذي أدّى إلى تحويل فلسفي عميق وخطير لمفهوم الفقه، وهو تحويل يتجاوز طبيعة الفقه ذاته في مكوّناته ليطال طبيعة أصوله.

فالفارابي يحدّد الفقه ليس بمفاهيم الفقه ذاته، وهي الأصل والفرع والحكم...، بل بمفاهيم الفلسفة، فيستعمل مفهوم المسلّمة بدل مفهوم

(1) أبو نصر الفارابي: كتاب الحروف، ص 152 ـ 153، تحقيق وتعليق الدكتور محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.

(2) القياس الفقهي في تعريف الأصوليين هو قياس (مماثلة) الفرع على الأصل في الحكم لاشتراكها في علّة ذلك الحكم. والفرع هو الواقعة التي لم يرد في حكمها نصاً من الكتاب ولا السنة، والأصل هو ما ورد في حكمه نصّ. مثال: الحكم بأن نبيذ التمر (الفرع) حرام قياساً على الخمر أو احتذاء بالخمر الذي ورد في حكمه نص صريح بالتحريم (الآية). والعلة في الحكم المشترك هو الإسكار، لأنه يسقط التكليف الشرعي عن المسلم.

الأصل في وصف أحد مكونات الفقه. ولنا أن نتساءل عن الفرق بين الأصل والمسلمة، ونتائج نسخ الأصل بالمسلمة؟

1 ـ فالأصل في اللغة هو أسفل الشيء، وكذا القوانين والقواعد التي يتأسس عليها العلم. وفي الدين، الأصل هو القاعدة أو الدعامة الأساسية؛ أي الحقائق والأحكام المتميزة بالصحة والصدق واليقين، والتي تفترض الضرورة والثبات والإطلاق، وتشدّ إليها كل الممارسات الروحية والعملية الجزئية. وليس للمسلمة كل هذا الثقل العقدي ـ الميتافيزيقي. المسلّمة مفهوم أو مبدأ منهجي أساساً؛ وهو مفهوم يفرض مستوى من المنطق الذاتي والمرونة، واحتمال الصحة والخطأ، وإمكانية المراجعة والتغيير، والنسبية، وبالتالي انتفاء الإطلاق في الضرورة واليقين والثبات. وانتزاع مفهوم المسلمة من مجالاته المعرفية وتشغيله في حقل الفكر الديني الفقهي لا يمكنه إلاّ أن يحوّله إلى مفهوم إيديولوجي إلى نتائج عميقة ومؤثرة تنأى عن المنطق الفقهي والديني، حيث تصير الأصول بكل مواصفاتها مجرد مسلمات. وهذه هي النتيجة الأولى.

2 ـ والنتيجة الثانية لتبديل الأصل بالمسلمة، هي غياب مصطلح فقهي مرتبط «بالأصل»، وهو مصطلح «الفرع». إن غياب «الفرع» من تحليل الفارابي هو نتيجة منطقية مترتبة عن غياب الأصل للترابط القائم بينهما. وغياب الأصل والفرع يترتب عنه غياب «الحكم» وآلية القياس.

3 ـ وتهمّ النتيجة الثالثة مفهوم «الحكم». إن سكوت الفارابي عن هذا المفهوم أو هذا المصطلح الذي يختزل مكونات الفقه، قد نفهم منه أن الحكم، باعتباره حدثاً يفترض آليات ومعايير ذهنية ومعرفية، مكانه الطبيعي والضروري ليس الفقه، بل الفلسفة النظرية والعملية[1] المسندة بعلم آلي وهو المنطق، باعتبار المنطق هو المرجع في تقنين طبيعة الحكم وآلياته. وفي هذا المنحى من الاستنتاج يقول الفارابي بأن «الفقه

(1) الفلسفة النظرية لدى الفارابي هي العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة وعلوم التعاليم (الرياضيات)؛ والفلسفة العملية هي العلم المدني والعلم الخلقي.

(. . .) جزء من أجزاء العلم المدني، وتحت الفلسفة العملية»[1]، وبأن «الفقه في الأشياء العلمية من الملة (. . .) تحت الفلسفة النظرية، فهو إذن جزء من الفلسفة النظرية وتحتها، والعلم النظري الأصل»[2].

4 ـ وهل نفهم أيضاً من سكوت الفارابي عن مصطلح «الحكم» حتمية العلاقة المأزومة والمتناقضة بين الحكم الفقهي بما يقتضيه من وجوب ضرورة من جهة، والمسلمات بما تتضمنه من إمكان من جهة أخرى؟ فهل يمكن لأحكام تنطلق من مسلمات بدل أصول أن يكون لها طابع الوجوب والضرورة؟ وبالتالي، هل بالإمكان وجود حكم فقهي أو أن ذلك أمر متعذّر؟

5 ـ إن التحويل الفلسفي للأصل، والذي استتبع غياب الفرع، كان لابدّ وأن يشمل العلاقة بينهما أو الآلية التي تصلهما، وهي آلية القياس. إن هذا التحويل يفرغ القياس الفقهي ذاته من مضمونه وأبعاده، أي من مفهومه؛ ويحيله إلى آلية معطلة من مكوناتها ومقاصدها الأصلية العقدية، آلية لها أسس وأبعاد وهوية مغايرة تماماً. إن الفكر الفقهي عموماً وخاصة في مستواه القياسي، **يكفّ عن كونه فكراً أصولياً ليصير مجرد فكر مسلّماتي في أصوله، أي منطلقاته ونتائجه وهويته**، مع ما يترتب عن ذلك من نتائج نظرية وعملية تهم وضع ومكانة الفقه في نسق المعارف المتداولة على المستوى الإبستمولوجي والإيديولوجي.

تجدر الإشارة إلى أن تنصيص الفارابي على جزئية المسلمات/الأصول الفقهية، ينتج عنه موضوعياً جزئية الأحكام الفقهية المستنبطة عن تلك المسلمات، وبذلك تنتفي عن تلك المستنبطات الفقهية خاصية الكلية كأحد أهم خصائص القول البرهاني اليقيني[3]؛ لذلك، وفي عبارات داهية، يعتبر

(1) الفارابي: كتاب الملة، ص 52.

(2) الفارابي: كتاب الملة، ص 52.

(3) نلحظ هنا اتفاقاً موضوعياً بين الفارابي والغزالي في مسألة مدى يقينية الأحكام الفقهية، وإن من منطلقات فلسفية متغايرة.

الفارابي أن كليات الملة وبراهينها توجد في الفلسفة، ومن ثمة كانت الملّة تحت الفلسفة وجزءًا منها[1]. «فإن الشرائع الفاضلة **كلها** تحت الكليات في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملّة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين (. . .). فإن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملّة الفاضلة هي تحت الفلسفة[2].

إن كليات الملّة التي تسند الفقه «مقدّرة بشرائط قُيّدت بها»[3]، بخلاف كليات الفلسفة العملية (العلم المدني)، فهي مطلقة وغير مقدّرة بشرائط. والمقيّد أخصّ من المطلق، مثل قولنا «الإنسان الكاتب» أخص من قولنا «الإنسان». ومن هنا يجنح الفارابي إلى نتائج خطيرة أهمها:

1 ـ كونية أو أنسنة القيم والمبادئ العملية، و«علمنتها»، من حيث كونها تخصّ الإنسان بما هو إنسان لا بما هو انتماء؛ بمعنى تجريد تلك المبادئ العملية من الاعتبارات الإيديولوجية العامة.

2 ـ اعتبار العلم المدني مجال تبلور هذه الكليات العملية.

3 ـ الفصل أو على الأقل التمييز بين مجال الملّة والفقه، ومجال العلم المدني أو الفلسفة العملية.

لكن، هل تتعارض هذه النتائج السّالبة حول أنسنة الكليات العملية ونزعها من الاعتبارات الإيديولوجية، هل تتعارض مع تأكيدات الفارابي على خصوصيات الأحكام وحتمية تغييرها طبقاً لمستجدات الزمان؟

إن المنطق الضمني لكتابات الفارابي يحثّ على التمييز بين مفهوم الاعتبارات الإيديولوجية ومفهوم الخصوصيات. فأنسنة المبادئ العملية، إن

---

(1) «لأن الشيء إنما يقال إنه جزء لعلم أو إنه تحت علم بأحد وجهين: إمّا أن تكون براهين ما أخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم، (أ) وإذا كان العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي أسباب الجزئيات التي تحته». كتاب الملة، ص 47.

(2) الفارابي: كتاب الملة، ص 47،

(3) الفارابي: كتاب الملة، ص 47،

كانت تتعارض مع أدلجتها، فإنها لا تتعارض مع خصوصياتها، باعتبار الخصوصية والتجريبية أمر حتمي وواقعي، وباعتبار جدل الخاص والعام الذي يقتضي أن ما هو كوني وإنساني يتجسّد فيما هو خاص، والخاص يبلور ويبرز ما هو عام[1].

يتضح ممّا سبق إذن، أن تبديل الأصل بالمسلمة، هو الأساس في نقد إبستمولوجيا للفقه باعتباره فكراً مسلماتياً جرى اعتباره فكراً أصولياً عاماً؛ وهو نقد مبطّن بشحنات إيديولوجية مدوية أبرزنا بعض معالمها[2].

(2) النقد الفلسفي ـ الاجتماعي: بالإضافة إلى النقد الإبستمولوجي للفقه الذي أوضحنا بعض جوانبه العامة، يوجه الفارابي انتقادات فلسفية اجتماعية وأنطولوجية للفقه. وفي هذا الصدد يصنّف الفارابي الرئاسات إلى:

1 ـ الرئاسة الفاضلة، وفيها يستعمل الرئيس الملّة من أجل السعادة القصوى والمشتركة له وللمجتمع؛ فتكون «تلك الملة ملّة فاضلة»[3].

2 ـ الرئاسة الجاهلية، وهي التي يجعل فيها الرئيس الملّة «ومن تحت رئاسة آلات يستعملهم في أن يصل بهم إلى غرضه ويستديمه»[4]. والغرض هنا هو ما يسميه الفارابي «بالخيرات الجاهلية»، وهي اليسر والصحة واللذّة والمال والغلبة.

3 ـ الرئاسة الضالة، وفيها يظن الرئيس بنفسه «الفضيلة والحكمة (. . .) من

(1) مثال هيجل حول الفاكهة التي لا توجد خارج أنواعها.

(2) الوظيفة النقدية «للمسلمة» في تحديد الفقه لدى الفارابي تذكّر بمفعول قاعدة الشك الديكارتية التي لا تقبل إلا ما يبدو للعقل في وضوح وتميز. وفي هذا الصدد يعتبر الدكتور حسن حنفي أن ديكارت صنع قنبلات زمنية موقوتة وهي قواعد المنهج، ولكن الذي فجّرها هو سبينوزا، وذلك في أهم القطاعات الفكرية وهي اللاهوت والسياسة؛ وأحدث بذلك ما سمّاه د. حنفي بالثورة الفكرية في تلك القطاعات. أنظر كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا. ترجمة د. حسن حنفي.

(3) الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى، ص 43.

(4) الفارابي: الملة، ص 43.

غير أن يكون كذلك»[1]؛ كما يكون لمن تحت رئاسة نفس الظن به من غير أن يكون ذلك صحيحاً. والغرض في هذا النوع من الرئاسة مشترك بين الرئيس والمجتمع، وهو التماس شيء «يظن به السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقة»[2].

4 ـ رئاسة التمويه، حيث الظاهر من أعمال الرئيس هو التماس السعادة المشتركة، لكن الباطن هو استعمال الملة والجمهور لنيل الخيرات الجاهلية.

ما يهمنا هنا أكثر من هذا التصنيف، هو الرئاسة الفاضلة وبالتحديد الرئيس الأول فيها، والذي يختص بمهام تأسيس العهد الجديد في المدينة أو الأمة وذلك:

1 ـ بتمييز «الأفعال» أو «الملكات» أو «الهيئات» الإرادية الفاضلة، ووضع تشريعات فيها.

2 ـ العمل على حماية واستمرار هذه التشريعات. وهو ما يسميه الفارابي بـ «الحفظ والتمكين».

3 ـ العمل على تغيير هذه التشريعات عند الحاجة انطلاقاً من المعاينة والاجتهاد.

والهدف من كل هذا «عمارة المدن»، أي تكوين المدينة العضوية والمتضامنة والتي تندّ عن الممارسات الجاهلية.

والرئيس الأول الفاضل قد لا يستنفذ مهام تقدير الأفعال كلّها، أي تشريعها، وذلك:

1 ـ لمداهمة الموت له قبل إكمال مهمته.

2 ـ انشغاله بأعمال تعوقه عن ذلك، مثل الحروب.

---

(1) الفارابي: الملة، ص 43.

(2) الفارابي: الملة، ص 43.

3 ـ لأن الأمر يتعلق بأفعال في غير زمانه ووطنه، ذلك أن تقديره للأفعال جزئي ومتدرج مرتبط أساساً بتجارب تكون موضع معايشته ومساءلته.

4 ـ اكتفاؤه بما يظن ويعلم أنه من الأفعال أصولاً يمكن لغيره أن «يستخرج عنها الباقية»[1]، «فيشرع فيها كيف وكم ينبغي أن تعمل ويترك الباقية علماً منه أنه يمكن أن يستخرجها غيره إذا قصد قصده واحتذى حذوه»[2].

5 ـ تركيزه للتشريع حول قضايا دون أخرى نظراً لظنه في نفعها وقوتها في التئام المدنية، ويترك البقية لأوقات فراغه أو لآخر يمكنه أن يستخرجها إمّا في زمانه وإمّا بعده «إذا احتذى حذوه»[3].

وطبقاً لمبدأ الاستخلاف في التشريع، يتعين أن يكون الذي يخلف الرئيس الأول بعد مماته، مماثلاً له في أمواله. أمّا صلاحياته فيمكن تحديدها في:

1 ـ ضمان استمرارية العهد الجديد.

2 ـ تقدير الأفعال المهملة التي لم يقننها الرئيس الأول.

3 ـ إمكان تغيير تشريع الرئيس الأول وفقاً للمصلحة الوقتية. فالأمر لا يتعلق بأحكام خاطئة أو صحيحة بقدر ما يتعلق بمدى تاريخية تلك الأحكام.

ويكون اطراد الخلافة بنفس الشروط والصلاحيات والمقاصد «فإن للتالي أن يقدّر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدّراً، وله أن يغيّر ما قدّره من قبل»[4].

يتضح ممّا سبق أن الآليات والبواعث الأساسية في تشريع الرئيس الأول الفاضل وخلفائه هي:

* المعاينة والاجتهاد العقلي باستعمال الكليات وقوة التعقل التجريبي.

---

(1) كتاب الملة، ص 49.
(2) كتاب الملة، ص 49.
(3) كتاب الملة، ص 49.
(4) كتاب الملة، ص 50.

* المصلحة.
* حتمية التغيير والمواءمة وفقاً للمستجدات الاجتماعية والتاريخية.
* غياب النص.

لكن هذا الاطراد في الاستخلاف والعمل التشريعي يتوقف بتولّي الرئاسة من لا تماثل مواصفاته «الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة». ويترتب عن ذلك تضييق مجال تقدير الأفعال من حيث الصلاحيات والآليات وكذا الآفاق، حيث تنحصر فعالية التقدير في «الاحتذاء»، أي احتذاء التشريعات السابقة «في كل ما يعمل في المدن» دون إمكانية الاختلاف أو التغيير، حيث «ينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير ممّا لم يصرح به من تقدم فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرّح الأول بتقديرها، فيضطر حينئذ إلى صناعة الفقه»[1]. فالفقه إذن صناعة اضطرارية، وآلياتها مغايرة لآليات المشرع الأول الفاضل وتابعيه من الرؤساء الفضلاء. وآليات الفقه في تصور الفارابي هي:

* ما صرح به الكتاب.
* أقوال وأفعال «واضع الشريعة» (السنة).
* الأخبار الواردة في هذه الأقوال والأفعال (الحديث). وهذه الأخبار «إمّا مشهورة وإمّا مقنعة»[2].
* «الاحتذاء»، أي القياس الاستنباطي.

فما الذي يجعل الفقه صناعة اضطرارية؟ وما الذي يجعل الفقيه دون مستوى المشرع الأول الفاضل، ودون الأئمة الأبرار والملوك بالحقيقة من حيث الشرعية العلمية؟ هل لأنه لا يعمل «من تلقاء نفسه»[3] بل بوصاية نصية وبالاحتذاء؟ هل يدعم الفارابي هنا انتقاداته الإبستمولوجية للفقه بانتقادات

(1) كتاب الملة، ص 50.
(2) كتاب الملة، ص 52.
(3) لا يشرع «من تلقاء نفسه» كما هو الشأن بالنسبة للرئيس الأول الفاضل وتابعيه من الرؤساء الفضلاء.

اجتماعية وسياسية؟

ويمكن القول بأن النقد الفلسفي الأنطلوجي للفقه أساسي في: كتابات الفارابي، وإن كان لا يصرح بهذا النقد. ويمكن إجماله في فراغ الفقه من المرجع الفلسفي الأنطلوجي المتميز:

1 ـ بكونه مرجعاً صحيحاً في معرفة مبادئ الموجودات المادية والروحية، ومراتبها وعلاقاتها الرئاسية، بدءًا من واجب الوجود (الله) وانتهاءً بالأسطقسات وعالم الكون والفساد.

2 ـ بكونه مرجعاً مثالياً وضرورياً لتشكيل المدينة الفاضلة.

وبالمناسبة أودّ أن أشير على أن الفارابي لم يصطنع كوسمولوجيا معينة لتوظيفها إيديولوجياً في مشروع وشرعنة المدينة الفاضلة، كما تحيل إلى ذلك اجتهادات بعض الكتاب العرب والمستشرقين، بل إن تلك الكوسمولوجيا كانت، في خطوطها العامة[1]، هي نظرية العلم في عصرها لدى معظم الفلاسفة العرب الإسلاميين، بل ومنذ أرسطو إلى غاليليو؛ لذلك فإن الفارابي يغتنم هذه الكوسمولوجيا ويتصور فيها نموذجاً أنطلوجياً يصنع على مقاسه المدينة الفاضلة.

وفي إطار موقف الفارابي من الفقه نتساءل: ما مكانة العقل الفقهي في تصنيف الفارابي الطبيعي والميتافيزيقي للعقول؟

ويمكن القول إن نتائج نقد الفارابي والغزالي للفقه، هي في مجملها وخطوطها العامة واحدة، باعتبار أن الفقه ليس أرقى العلوم؛ لكن منهجها النقدي متغاير تماماً في مبادئه وأسسه وأبعاده.

لماذا؟

لأن الإشكالية التي من خلالها ينتقد الفيلسوفان الفقه وكافة العلوم، هي

(1) أقول في «خطوطها العامة»، لأن الفارابي أضاف عناصر أفلاطونية وغنوصية إلى نظرية أرسطو الكوسمولوجية. وهو ما كان مجالاً لانتقادات ابن رشد مثله.

إشكالية متغايرة تماماً. إشكالية الفارابي لها بعد أرسطي ـ أفلاطوني، يتحكم المنطق الأرسطي بأفقه البرهاني في تقنين جزئياتها وكلياتها وأبعادها؛ لذلك، المفاهيم المؤسسة لهذه الإشكالية هي: الجدل، السفسطة، الخطابة، البرهان، الرأي أو الآراء، الرئاسة، المدينة ومفاهيم أخرى مثل، العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل المستفاد، العقل الفعّال، فيما لا نجد أثراً في إشكالية الفارابي هذه لمفاهيم مثل الأصول والفروع، المقدمات والمتممات، الظاهر والباطن[1]، العلوم الآلية والغائية، العلوم الشرعية والدنيوية، لأن هذه المفاهيم مؤسسة لإشكالية أخرى مغايرة كما قلنا، هي إشكالية الغزالي ذات المنحى العرفاني، ولكنه العرفاني غير المستقيل.

ويبقى السؤال، كيف أمكن للمنطق وللكشف أن يصنعا إشكاليتين متغايرتين؟

(1) الظاهر والباطن في دلالتهما العرفانية.