الاجتهاد انية منهج المناهج
ورؤية ضرامية للوجود والصحة العقلية
إقامة علم الاجتهاد على السببية والقوانين والاستقلال

علي زيعور

«... الاجتهاد جهدٌ فكري، لكنه كذلك تعبير عن قدرة وحيوية تشملان جميع نواحي الحياة البشرية...»[1].
«... الاجتهاد جهدٌ معرفي يمارسه المجتمع»[2].

إبانة عامة

١ ـ إجتهاد منهجيّ يقي، علم المصطلحات المقارنة:

لعل إغراءات السهولة والتبسيط، الانتقاء والتوفيق أو التمديد والتطريق، شديدة التأثير وهائلة الجذْب على الفكر في دراسته للاجتهاد؛ ولا سيّما في محاولة مقاربة ـ أو تقديم ـ هذا الأخير من حيث هو منهجيةٌ قابلةٌ للتمدّد بحيث تُطاوِل كلَّ منهجٍ معاصرٍ (إنْ في العلوم الدقيقة أَمْ في العلوم الانسانية)، ومن حيث الرغبةُ بجعْله رؤيةً للفكر نفسه من حيث هو قدرة تعطي وتُحاكِمةٌ ومنتِجةٌ، ومن حيث أخْذُه كنظريةٍ في الوجود، وفي الالهيات وفي التقييم. بعد المسعى لتقديم الاجتهاد منهجاً، ثمّ نظراً، في إنتاج المعرفة وفي قوانين العلم ومنطقه (را: المعرفيات والعِلْمِيّات/ gnoséologie, épistémologie)؛ سوف نقدمه نظَراً في الوجود، وفي الانسان أو في الكائن (را: الأيْسِيّات، الأونطولوجيا)؛ ثم تطوراتٍ في القيم (القيمِيّات، أكْسيولوجيا). ومن النافل تكرار أن هذا التقسيم

---

(١) را: الفضل شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، في: مجلة الاجتهاد، العدد ٨ (مج ٢، ١٩٩٠)، ص ٥.

(٢) م.ع، ص ٦١.

غير بتار؛ ولا يستطيع أن يقيم الحواجز، أو أن يمنع التداخلَ والذَّهابيابيةَ والتفاعل. لِذا، فانّ الاجتهاد المحدَث سيظهر، عند النهاية والغاية، خطاباً في الصحة العقلية، أو في مقوِّمات الشخصية المعاصرة والتكيّف الايجابي الاستراتيجي.

من المفترض أن يؤخَذ مصطلحُ الاجتهاد، الآن وهنا، **في سياقه التاريخي**. فلا بدّ من أي يُدرس كمنتوجِ ظروفٍ وطموحاتٍ حضارية مختلفةٍ جداً هي اليوم عن الظروف والاحتمالات والمستقبليات الخاصة بالتجربة الراهنة للانسان العربي مع المجتمع والفكر، مع الاجتماع والجماعة[٣]. ومن خطوات المنهج، الضرورية التطبيقِ والتحقّق، أن تُدرس ظاهرة الاجتهاد، بَعْدُ أيضاً، في **وحْدتها وكلّيتها**؛ فلا دقة في **محاولتنا تقطيعها**، **وانتقاء** ما يعجبنا أي المضادّ للامتكيّفِ وللآسن فيها، أو تلميعُ السديد المنتِج وطمْس الغثّ والمَرَضي والمتخلخِل، أو شدّها وتطريقها، كي يَسْهل **إسقاطُ الراهن** عليها، وإظهار الاستمراري الموهوم فيها. من هنا ينشأ، في المعرفيات العربية الراهنة، علمٌ [ميدان معرفيّ محدَّد منظَّم وخاضع لقوانين ومصطلحات محددة ولغرض واضح المعالم] خاصٌّ هو علم **المصطلحات المقارنة**. وهذا العمل يكشف زيفَ الإسقاط، ومزالق الانتقائية والتوفيقية؛ ويفضح اللادقة والتعميمات والمرغوبات في عملية تمطيطِ مصطلح بحيث يغدو منطوياً على مصطلحٍ قادمٍ من ثقافة أخرى مختلفةٍ بسياقاتها، وتجاربها، وتصوراتها عن نفسها وعن الآخر وعن العالم...

٢ ـ من مكان الاجتهاد ومكانته داخل المعرفيات العربية الاسلامية إلى مكانته في الأبيستيمولوجيا الراهنة:

سوف يبدو أدناه أنّ الاجتهاد يَحمِل معنىً موسَّعاً يقترب من أن يكون، في حالات العبادات وفي المعاملات أو العلائقية، قاصداً إلى هدفٍ هو، بكلماتٍ شائعة اليوم، إعادةُ القراءة أو التأويل، إعادة التعضية أو التنظيم والتحكم؛ وإلى هدفٍ لاصقٍ مُكامِل هو تعزيز روح العلم. فالاجتهاد، في تجربتنا الأولى

(٣) را: زيعور، الاجتهادات الكبرى...، **مجلة الاجتهاد**، م.ع.، صص ١٣٥ ـ ١٩٥.

التأسيسية، كان أداة تكييفٍ ايجابي وإعمالاً للعقل والنظر، للرأي والفكر، في قضايا الحياة والواقع وإشكاليات القيم وتصارع الواجبات. وكان قوةً فكريةً اجتماعية تحاكِم وتثمِّن، وتتصّف بالانساني والقصد النبيل؛ أكثر مما تتصف بالشكلانية، أو بالتعنّت، والصرامة، والخضوع للقاعدة المسبَقة الناجزة... فالعملي والحياتي، النفعي والتطبيقي، خاصيةٌ كانت تحرِّك ظاهرةَ الاجتهاد من حيث هي منتِجةٌ أو مُحاكِمة، خافضةٌ للتوتّر أو استجابة على أزمة.

الاجتهاد هو المنهج المميّز للحضارة العربية الاسلامية؛ وهو الذي حَرَثَ في ميادين العلوم التي عرفتها تلك الحضارة، والذي هو مجموعةٌ من الوسائل أو الدروب الواقعة بين المنطلقَ والغاية المقصودة. إنه مجموعة الطرائق التي هي: لجوء للكتاب والسّنة والإجماع، واستعمال للقياس، وإعمالٌ للعقلُ أو الرأي أو.... وترجيحٌ لما هو نافع، أو مصلحة، أو ذريعة موعِدة. وهو أيضاً الوضْعُ موضع التنفيذ لما هو استصحاب، وشريعة عند أممٍ سابقة (شرْع مَن قَبْلنا)، ولما هو انساني الغاية و«فيه منافع الناس» في اليومي والعملي، التشريعي والفرائضي، التعاملي والعلائقي، المعيوش والمدوَّن. احتل الاجتهاد، في ميدان المعرفيات العربية الاسلامية، مكانةً مرموقة وموسوقة. فمنطق الاجتهاد، من حيث هو منطق أصول الفقه[٤]، أو من حيث هو أُجْموعة المناهج (القرآن، السُنّة، القياس، الاستصحاب، الاستحسان، العقل...)، اشتهر كأداةٍ تُنْتِج وتُحرِّك، تَنتقِد وتحاكِم؛ أكثر مما اشتهر، في تلك المعرفيات، قطاع المعرفة بالحسّ والمشاهدة، أو قطاع أهل البرهان، أو قطاع الحدْسانية (العرفان، أهل «الحقيقة» أو علوم الكشف والمشاهدة، التصوف...).

٣ ـ الاجتهادانية، النظرية المحْدَثة في الاجتهاد، الاجتهاد الحداثاني:

نجد الاجتهاد عند الانسان الدهمائي، وعند أهل البرهان، بمقدار ما هو مزدهر أيضاً عند الخطابي (أهل البيان، والجمهور، والنحاة، وعلم الكلام،

(٤) منطق الاجتهاد هو: منطق أصول الفقه، منطق علم التوحيد، منطق الأصول، منطق أصول الاجتهاد، منطق استنباط الأحكام الشرعية، منطق المعايير أو الواجبيات (الوجابة، ذيونْطولوجيا/ déontologie)، المنطق الفقهي، المنطق الشرعي...؛ وهو منطق المناهج أو الأدلّة من جهة، ثم منطق مقاصد الشريعة من جهة أخرى.

واللغة والتفسير). نجده في قطاع العرفان والمعرفة الذوقية؛ كما أننا نلقاه في: المناظرة والبحث، والإفتاء، والتربية، وتفسير الأحلام... وهكذا فقد كان الاجتهاد، في التجربة الأولى، فلسفتنا القديمة في المناهج. كان مباحث عديدةً رزينة في الميثودولوجيا، والغنوصولوجيا. ولم يكن هذا المنطق دون المنطق الماهوي (المنطق المعروف في الفلسفة آنذاك، المنطق الصوري) حضوراً وسلطة. فبالعكس، لقد كان الاجتهاد حركة الفكر المنغرس في الوقائع، والمُحاكِم لها، والموجِّه. ونريده اليوم، وكما سنرى أدناه، منهجاً في التقويض والاستيعاب، و روحية حركةٍ شَمّالةٍ في **التكييف العقلاني** للراهن وما بعد الراهن، **ونظراً** أجمعياً في إعادة تعضية الشخصية والفضاء النفسي الاجتماعي، أي في إعادة التنظيم الخلاق في مجال الفعل والعلائق والقيم. فالاجتهادانية هي، تبعاً لذلك، علم الاجتهاد أو الاجتهاد المدروس كأيّ علمٍ انساني آخر. ولذا، **يهمّنا نقْل الاجتهادِ إلى علمٍ على غرار العلوم الانسانية**، والتزحزُحُ من الاجتهاد إلى الفلسفة الاجتهادية، أي إلى الجهادية حيث الجهاد الحضاري المُمَنْهَج. إن اكتشاف الاجتهاد الذي يجعل الاجتهاد **علماً انسانياً**، على غرار علم النفس أو علم الاجتماع في هذه الأيام، مطلبٌ تحريضيّ، وجهدٌ ينبغي توجيهه وتوظيفه كي يخرج الاجتهاد أكثر فأكثر من **المسبقات الذاتانية**، ومن المنطق المرغوب ومنطق الرغبة، ومن التقوقع وعدم التكيّف مع النظر المعاصِر (الراهن) في المعرفيات والأيسيات والقيميات، ومن عدم التجدّد الذاتي أو تحقيق الذات المثالية. ثم إنّ الاجتهادانية رؤيةٌ للشخصية وللوجود والنظر منطلقةٌ من الواقع الحي المتحرك للانسان المنغرس في علائقيةٍ وتاريخٍ وثقافة؛ وتقومُ تلك الرؤية على تصوّرٍ **دينامي**، **وعلى تعددية**، وعلى الثقة بالتجدد وتوليد الحديث من القائم، وعلى ضرورة امتصاصِ أفكارِ المعاصَرة، **و روح الحداثة** للقَرْنِ هذا ولما بعد هذا القرن.

٤ ـ وجها علم أصول الفقه: الاجتهاد (التجديد، النظر التكييفي، حلّ التوتر النظري، خلْق المرجعية...) ومقاصد الشريعة؛ تَغاذٍ وتَناضُح:

يبدو الاجتهاد اذن، كما مرّ أعلاه، عاماً شاملاً. اهتم بالمعاملات (العلائق

الاجتماعية والاقتصادية)، وبأمور العبادة والعلائقية مع الالوهية والمقدَّس والاسلاف. احتوى كل نشاط، وكل فعل أو ميدان. نتبنّى هنا، معمِّقين ومطوِّرين، هذا المعنى الموسَّع للاجتهاد. **فالاجتهاد** المقصود هنا هو اجتهادانية: نَظرٌ علمي مُمَنْهَج، وقائم على قوانين، ومتحرك بالسببية. وبذلك فهو اجتهاد «مطلَق»، لا ينحصر بنصٍّ محدَّد. هو يهتمّ بكل نصّ، وبكلّ ما في كلّ نصّ.

حتى أنّ كلمة نص، في المنظور الجديد، تغدو متسعة متمددة لتعني، إلى جانب المعنى المعهود المعروف، دلالات أخرى هي: الحياة، والواقع، والمدرَك، وكل خطاب، وكل قول مقروء أو مكتوب، أو كلّ ما هو اعتباري وما هو جسدي.

وهكذا سنرى، في هذا التفكير في الاجتهاد أو حول وظائفه وروحه الجديدة المتغاذية مع المباحث الراهنة في الأبيستيمولوجيا، أنّ الاجتهاد معنيٌّ **بالاكتشاف والاختراع والابداع**[٥]، بالتجديد والتكييف وإيجاد الحلول لإشكاليات الوجودِ والسيطرة على الطبيعة وتطوير العلوم. فالاجتهاد الجديد هو **قانون قوانين الاختراع**، ومنهج المناهج التي تكتشِف، ونظام الانظمة للفكر. هو مختلف عن الحدْس؛ لكنه يحاكِم الحدس ويُخضِعه للعقلانية والتجريبية؛ ومختلفٌ عن الطرائق الأخرى التي تَحكُم العمليات الابداعية والاختراعية؛ إلاّ أنه **يبقى لاعباً دور العقل والتجربة** في تلك الطرائق، ودور الوعي والارادة، ودور الموجِّه والمُحاكِم لمناهج إنتاج المعرفة وللمنتوج المعرفي. فهو واحد، إنما يأخذ سُبُلاً لتحقيق الغرض؛ هي سُبُلٌ موضوعانية أو ذاتانية، طبيعانيةٌ أو انسانيةُ التوجّه والنزعة... الاجتهاد واحد أو منهج موحَّد؛ لكنه يختلف سبيلاً وطريقاً بحسب اعتمادنا له في الحياة اليومية أو في الفلسفة، في علوم الطبيعة أو في العلوم الاجتماعية التاريخية. والسببية، التي تحكُمه هي، عند القاع، واحدةُ الروح

(٥) الابداع: «ايجاد الأيْس من اللّيْس، والوجود عن كَتْم العدم»؛ وهو «إخراج ما في الإمكان والعدم إلى الوجوب» (را: أبو البقاء، الكلّيات). الاكتشاف: الجهد أو الدأبُ لايجاد حلّ (أو جديد) يكون كشْفاً عن الجديد المغطّى أو المخبوء والمقنّع... الخلْق: إيجادٌ من لا شيء. لكن هذه الاجتهادات، في تفسير الجديد، متداخلة لا سيما في التعبير المتداوَل.

والتحريك إنْ عند الاهتمام بالوقائع والظواهر أم عند الانصباب على استخلاص «القوانين» في الأحكام والعلوم المعيارية.

القسم الأول

إعادة تعضية ميدان الاجتهاد وأصوله[٦] ووظائفه

١ ـ الرّسمي والنخبوي، الاجتهاد المنسي في الثقافة العالِمة المدوَّنة، نحو اجتياف المعنى المعيوش للاجتهاد:

تقول مدوَّناتنا الكبرى، تلك «المعلَّقات» «الذهبية»، إنّ الاجتهاد هو «**بذْل الجهد في بلوغ القصد**»، أو إنه «**استفراغ الجهد**»، أو أقصى الجهد، أو غايته؛ في إعطاء حكمٍ شرعي، في تحصيل الظن بحكْم شرعي، في استنباط الأدلة أو في إثبات الأحكام... وإنه علم استنباط الأحكام الشرعية[٧]. فقد حصرت ثقافتنا العالِمة (الرّسمية، الواضحة، المكتوبة، الظاهرة...) ميدان الاجتهاد بموضوع واحد هو: أصول الفقه[٨]. ثم ألحَفَت تلك الثقافة على تسييج الاجتهاد؛ فجعلته سمكةً لا تعيش إلّا في الماء أي نظراً لا يَسْرح إلّا عند غياب النص، وحركةَ إعمالٍ للفكر تحرث وتُحيي في ميدانٍ واحد، وبأيدٍ محدودة محدَّدة... لكن هل هذا الخطاب في الاجتهاد مستنفِد؟ وهل الاجتهاد كان، في تاريخنا، أو سيكون في المشروع الهادف إلى التكييف بعقلانيةٍ وتجريبية لواقعنا وشروطنا في حاضرنا ومستقبلنا، اجتهاداً بذلك المعنى الرّسمي **المحصور والحصراني**، الجامع والمانع، الكافي والوافي؟

---

(٦) الأصول = القواعد الكلية، المناهج الأعَمّيّة والأشْمَلية، المبادىء الابيستيمولوجية [المعرفاتية].

(٧) للمثال، را: ابن خلدون، المقدّمة (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ٣، ١٩٦٧)، ص ٨١٢.

(٨) يُميَّز عن علم أصول الدين الذي هو: علم الكلام، علم التوحيد، علم العقائد، علم الخلاف، علم الفقه، علم الذات أو الصفات... علم الأصول، كما سنرى أدناه، نظرية في المنهجيات ومعرفة المعرفة (أو في علم العلم) من جهة؛ وهو من جهة أخرى لاصقة ملتحِمة: معرفةٌ أو مضمون معرفي. ولم يَنتبِه أسلافنا إلى أنهم ابتدعوا هنا علماً مستقلاً، أو علماً نظرياً غير خاص بشريعة أو بدين. وقد لعب قديماً الاجتهاد دوراً شبيهاً بالدور المعطى اليوم لفلسفة العلم أو لأسسه والنظر في طرائقه ومنتوجه. ولذا فالاجتهاد اليوم هو، في تحليلنا هنا والآن، هذه الفلسفة العربية الراهنة في العلم وقوانين المعرفة.

تُبرز دراسةُ المعيوش والنفسي، للانسان والتاريخ والنص، أنّ ذلك **الخطاب ناقص: إنه مبتسّر، كليلٌ وقاصر**. ففي الواقع، الانسان يجتهد، ويحلِّل لنفسه ويحرِّم، ويتكيّف مع الشروط. هذا **المعنى المخفي، المسكوت عنه أو الهاجع**، للاجتهاد ينبغي إعادة الوعي به أي وضعه أمام نور الوعي والارادة كي نعيد تعضيته وتمثّله كي نغتني به، ونتغيّر ونغيِّر. . . قد يجتهد المصلّي، دون اللجوء إلى استفتاء أو إلى اختصاصي؛ وكذا يفعل الصائم، والعامل، والمهني، والمدرّس، وكل انسان في كل نشاط وعلائقية وحلقةٍ اجتماعية. ففي الواقع، لا يتوقف الانسان عن الاجتهاد إلاّ وتحوّل إلى كائنٍ سكوني، وتحوّلَ المجتمعُ إلى إنقفالي تقوده الغريزة والمألوف واللاعقل. لذلك لا ولم يتوقف الاجتهاد عندنا: استمرّ يحيا في النفوس والحقل. ومن هنا ينبغي إعادة تعضية هذا المعنى للاجتهاد، واعادة تحريكه بحيث يتكشّف فيه بُعْدُه الواسع الذي هو عمل التطوير، وفِعل الحياة المستمر، وخاصيةُ العقل المتحرِّك المحرِّك، وطاقة لا يجوز، ولا يمكِن، أن تنضَب.

ومن السويّ، بَعْد أيضاً، استكشاف جانب ظلّي آخر للاجتهاد هو دور الاجتهاد، إلى جانب تحريكه للعامّيّ والمعيوش، في الحياة العفوية. فينبغي أن نفعِّل ونحيِّن، بوعيٍ وتصميم، الوظيفة الموسَّعة للاجتهاد التي هي نظرٌ في الحضارة، وطرائقيةٌ في إنتاج العلم وتطويره، ونشاطٌ تفكيريّ في فلسفة المناهج وعلم العِلْم وفي الروح العلمية. بذلك يغدو الاجتهاد، في المعنى الموسَّع هذا، استمراراً، أو انسحاباً على الدعوة القرآنية: وتفكّروا (وأعقلوا، وتدبَّروا. . .) يا أولي الألباب، وأولي الأبصار[٩]. يكون الاجتهاد، في هذا المنظور الراهن، منهجيةً خلاقة؛ ورؤيةً عقلانية للعلم والانسان وما بعد الحاضِر.

٢ ـ التجارب الشمولية مع الاجتهاد أو مع العقل ومناهج العلوم واواليات المعرفة:

كانت الحضارة، كالاجتهاد، في المرحلة التأسيسية قويةً ضرامية: تبني

(٩) تربو على الثلاث مائة آياتُ القرآن التي تقول بالتأمل والتدبّر، بالتعقل والتبصّر، في الظواهر والوقائع. والاجتهاد هو اذَنْ ذلك التأمل، والتدبر، والتعقّل والتبصّر. . .

وتهدم، تتطور وتتلاقح، تستعير وتَخْلق وتعطي. وكان الاجتهاد طيلة «قرون ذهبية» مديد القامة: استمر متحكِّماً في قواعد إنتاج العلوم أو في الصورة العامة لعلوم النحو واللغة والتفسير والتربية؛ وكلُّها علوم يكرّر بعض الباحثين العرب المعاصرين الظن بأنها نشأت حول الدين، أو للدفاع عنه، أو أنها علوم دينية[١٠]. وانزلق آخرون هنا إلى الظن بأنّ تلك **العلوم نفعية، عملية، لاحقةٌ بالمشخَّص والديني واللغوي**؛ وأنها، بسبب ذلك، دون مستوى العلوم النظرية أو دون الفكر المنظِّر[١١]. وإذْ ينتقل آخرون إلى خطابٍ في الحضارة العربية يقول إنها «حضارة **فقه أو تشريع**»، فان الحضارة العربية تغدو، عندهم، غير عملاقة وغير معطاءة، بعد ردّ الفقه والتشريع إلى النفعي والجزئي، أو بعد تقليصه وإحالته إلى الغرق في المشخَّص والمفرَد، في التقطيعي والتفاصيل، في الذرّات المتلاصقة والمكوِّنة لمنطق الترجيح والتجويز، في اللغة أو العقلية العاجزة عن إقامة السببية الضرورية، والتوليفِ الشمّال الجميعي، والتواصل والاستمرار بين الآنات والجزئيات والعناصر.

أ/ المرحلة الأولى من التجربة العربية الأولى مع الاجتهاد أو مع المناهج والنظر في سُبل انتاج المعرفة وفي التقييم: مرّ أنّ الحضارة العربية الاسلامية، في مرحلتها التأسيسية الاسهامية، كانت قويةً ضرامية تَبْني وتَهدُم، تستعير وتعطي، تتلاقح وتتطور... بسبب ذلك، أو نتيجةً له، فان الاجتهاد كان روحها والمحرِّك لها: كان يهدر بلا توقّف، ويضجّ بالحركة والضرامية. وكان يمرّ معيوشاً، جارياً في الحياة والعروق؛ ثم ظهر كمباحث وتنظيراتٍ بفعل التطور، وتعقّد النظم والمؤسسات.

تأخّر علم أصول الفقه، العلم الذي نظَّر للاجتهاد أو الذي يَبرُز فيه الاجتهادُ كمبحثٍ معرفي وكمنهج مكرَّس، حتى تكوَّن وانتقل إلى النضج بعد الشافعي (أنظُر: المشجَّر). لكن «المعلَّقات»، أي النصوص/ المدوَّنات

(١٠) (١١) تناقَش هذه الأزْعومة في مكان آخر. وهي قائمة، أصلاً وأساساً، على فهم مغلوط لمعنى علم، ودين أو إسلام، في التراث العربي الاسلامي وفي زمان تكوّن العلوم العربية الاسلامية.

الكبرى، في ذلك العلم، لا تُخفي، وكما سبق أعلاه، أعلاماً منسيين ومدوَّنات كثيرة ما تزال مخطوطة. كما أنّ المشجَّر الرسميّ هذا لا يستطيع أن يحجب المعنى المعيوش، والحسَّ العمليَّ اللامكتوب. فليس التسلسل التاريخي، الوارد في المشجّر أعلاه، خطّياً مستقيماً؛ ولا هو مستنفِد، أو كافٍ، أو مُظهِرٌ للتفاعل بين المدارس المجتهدة، أو بين المجاهدين، من أجل بناء علمٍ للنظر في قواعد النظر، وفي المبادىء والأسس التي تُنتِج الأحكام والشرائع.

الجصاص (٣٧٠).
الدبوسي (٤٣٠).
أبو الحسين البصري (٤٣٠).
ابن حزم (٤٥٦).
الجويني (٤٧٨).
البزدوي (٤٨٣).
السرخسي (٤٨٣).
الغزالي (٥٠٥).
الرازي (٦٠٦).
البيضاوي (٦١٥).
الآمدي (٦٣١).
ابن الحاجب (٦٤٦).
الأرموي (٦٨٢).
القرافي (٦٨٤).
علاء الدين البخاري (٧٣٠).
التفتازاني (٧٠٢).
الايجي (٧٥٦).
السبكي (٧٧١).
الأسنوي (٧٧٢).
الشاطبي (٧٨٠).
النسفي (٧٩٠).
الزركشي (٧٩٤).
ابن الهمام (٨٦١).
ابن عبد الشكور (١١١٩).
الشوكاني (١٢٥٥).
الباجوري (١٢٧٦/ ١٨٦٠).
الافغاني/ عبده (١٣٢٣/ ١٩٠٥).

ب/ **المرحلة الثانية، مرحلة الاختصارات واختراع الشروح أو التعليقات على الشروح، مرحلة الاختمار**: كان تدوين الاجتهاد، أو رأي [عقْلِ] الكاتب، في هامش المتن، اختراعاً تميزت به المرحلة النرجسية من التجربة الأولى التأسيسية للحضارة العربية الاسلامية. لكأنّنا أمام حوارٍ مكتوب، وفعلٍ يُراكِم ويتواضع. فقد كان الزمان امتلائياً، والمشكلات متشابهة متكرِّرة، والتحدّيات الاقتصادية الحضارية غير مِهْمازيةٍ.

ج/ **التجربة الكبرى الثانية، عصر توسيع الاجتهاد أو تمديد معناه الحضاري (الاجتهادانية)**: ربما يكون عمل ـ أو زمان ـ ابن عبد الشكور (ت ١١١٩ هـ) منتمياً إلى إرهاصات التجربة العربية النهضوية التي تفجرت

قوية في منتصف القرن السابع عشر، أو قبيل ذلك... ثم نذكر هنا الباجوري (ت ١٢٧٦/ ١٨٦٠). إلاّ أنّ في الطهطاوي، ثم الأفغاني/ عبده، تَبرز حركةُ **الاجتهاد** متمدِّدة طموحة: التزم الاجتهاد بالحضارة العربية آنذاك وبمستقبلها، وانخرط الفكر الاجتهادي في عملياتِ إعادة تعضية ذاته، وإعادة الاعتبار الذاتي للانسان وفضائه. انغرس الفقيه ملتصقاً في مشكلات مجتمعه، ومستقبل الجماعة داخل الأمم القوية. ويبدو أنّ الاجتهاد ظهر آنذاك **منهجاً ورؤية**: وصار «الاجتهاد الحضاري» يحرث في معنى **موسَّعٍ جداً للنص**، وأجاز لنفسه العمل في كل شيء، **حتى في الذي لا نص فيه** أو وراءه. تتحرك أعمال النهضوي بوقودٍ اسمه الاجتهاد في النص وفي ما لا نصّ فيه. والمجتهد صار سِمة كلّ كاتب؛ وحتى الذي لم يجتهد علناً ومباشرة كان يَردّ بروحٍ اجتهاديةٍ على المثيرات، والاستجابات والمستجدات الحضارية. بكلمةٍ ملخصة، صار الاجتهاديُبرز، في تلك الأزمان أو التجربة النهضوية، **مهمّةً تقوم بها الأمة والمجتمع**؛ وصار موسَّع المنظور عميقاً مهتماً بكلّ الأمور الحياتية (اقتصاد، سياسة، فنون، مستويات العيش، إعادة تعضية الفكر والتديّن)[١٢]. فمشكلات الحقل والتنوع فرضت نفسها على أصحاب الاجتهاد، أو جذبتهم وخضّتهم خضّاً عميقاً، وحكمت عليهم توليد الحلّ. لكن الاجتهاد صار، في مرحلته الراهنة التي بدأت منذ الستينات، طامحاً لأن يكون، كما سنرى، عِلْماً ورؤية، مناهج ونظرية في الشخصية والقيميات. فكيف ذلك؟

٣ ـ خطاب التجربة الراهنة في الاجتهاد، القولة المتزنة في نقله إلى اجتهادانية:

أ/ منطق التشريع اختراع عربي: يبدو لنا اليوم، عند النظر إلى اللوحة التي تُظهِر التجاربَ العربيةَ الكبرى في غرَض الاجتهاد وأصوله وقوانينه، أنّ هذه الحضارة قد اخترعت **منطقاً للتشريع**. ولقد تغاذت حضارتنا مع ذلك المنطق،

(١٢) الوقائع والظروف الموضوعية، أو البضائع والإعلانات، تتملّق الفكر وتدعوه للاجتهاد: تخلق فيه التوتر وتحضه على استعادة التوازن والتكيّف. وهكذا أُرغِم المؤذّن والفقيه، الطبيب والجندي والصانع، على الاجتهاد التكييفي والمؤمّن للاستمرار.

أو الميدان المعرفي المنظَّم وذي المناهج المحدَّدة والمصطلحات الخاصة به والغاية المحدَّدة له؛ كما أنها اجتافت وتحركت، ثمّرت وطورت، **المنطق العام الماهوي** الذي تخصص به، على نحوٍ أبرز لكن غير أوحد، قطاعُ البرهان أو الفلسفة (المنطق الصوري، «الأرسطوي»). اخترعت الحضارة العربية الاسلامية **منطقاً** خاصاً بها. ولعلها كانت أول حضارة، أي الأسبق على الاطلاق، في الزمان، تضع **منطقاً للتشريع** يتسع ليطال كل مجال وكل الحضارات؛ ويغطي، كما سنرى، السؤال البشري عن: ما هو قانون القوانين في التشريع؛ إنْ في المعاملات والعلائق والقضايا التعبّدية والشخصية أم في الفعل والاحكام، في الميدان الوضعي أو في الميدان المعياري، في الشرائع الالهية والشرائع الوضعية. لقد كانت الحضارة العربية الاسلامية السبّاقة، في ذلك الميدان؛ وهذا لا يجهل مقولة أنّ الحضارات القديمة (البابلية، اليونانية، الرومانية...) وضعت قوانين خاصة بها. لكن هذه الحضارات لم تقدِّم منطقاً للشرائع، وقانوناً للقوانين أو مبدأ تطويرها وإنتاجها، على غرار المنطق الذي تخصص به الفكر العربي الاسلامي والذي أخذ بالظهور، في الغرب، فقط مع هذا القرن[١٣]. ومع الوعي الحادّ بمبادىء القطع والاستمرار، في تطور العلوم أو في تاريخ الأمم والفكر، فان هذا المنطق ـ الذي هو عندنا اليوم موضع اعتزاز مبرَّر ـ قد لعب دوراً حيوياً في تجانس، وحتى في استمرارية، **الثقافة العربية الاسلامية**، والوعي أو اللاوعي الجماعي عندنا.

ب/ **علم الواجب (الوِجابة، الواجبيات) هو علم الاجتهاد في ميدان القيم**: منطقُ الواجبات هو المنطق الذي يدرس اتساقَ المعايير فيما بينها، واتساقَها مع الفعل؛ والذي يعالج إشكاليات صراعها وتمرتبها؛ والذي يقيم السُّلّم المنظِّم لِتفاوُقها وحلّ أولوياتها[١٤]. فهو إذن **منطق المعايير**، منطق الأمر

(١٣) من الفَرَضيات النرجسية أن ماركّس عرف «أصول الفقه» عبر الثقافة العِبْرية الدينية في أوروبا، ومن خلال معرفةٍ عميقة بـ سبينوزا الذي كان عميق الاطلاع على الفكر العربي الاسلامي. وقد يستدعى هنا لايْبِنْتْس.

(١٤) الوِجابة (الواجبيات، الواجبيات، علم الواجبات واليَنْبَغيات) = ديونْطولوجيا: ديئونْ، =

والـتَّرْك[١٥]، منـطقُ الارادة[١٦]؛ هـو منـطق الأخـلاق أو القيميـات. المـوجِب (obligation) هـو الشيء الذي يتـوجب علينا: إنـه الفَرْض، أو الضرورة التي تفـرض نفسها علينـا. ومن الناحيـة القانـونية [الحقـوقية] فـالمـوجِب رابطٌ يلتزم بموجبه شخصٌ تجاه آخر القيامَ، أو عدم القيام، بشيء ما. وهو، بالمعنى المالي، صكّ (را: الصكّ بالدَّيْن). وبالمعنى الموسّع فهو رابط يربطنا بالآخرين ممن يقوم بيننـا وبينهم علاقـات إفادة، أو إعجـاب، أو تعاونٌ ومـا إلى ذلك[١٧]. إشكـالية الـواجبيات [الـوِجابـة، إلخ] في الـوعي الأخلاقي محـرِّك، وموضـوعٌ من أشهر مـواضيع صراعِ القيم، وإقـامة تمـرتبٍ أو تفاوُقٍ بـين المعـايـير. فكيف نحـلّ، للمثال، صراعاً بـين واجبي تجاه الحقيقـة وواجبي تجاه الـوطن أو تجاه مصلحتي الشخصية؟ سنقرأ ذلك في مِراضة الاجتهاد، أي في انجراحاته واضطراباته، في تخلخِل إنتاجه أو تردده وقصوره.

ج/ عِلمٌ نقلي أم عِلْم عقلي؟ نحو تجاوز ذلـك التصنيف المبسِّط والقاصر: إنّ رفْضَنا اعتبار العلوم العربية علوماً دينيـة المنشأ والقصـد، وهو رفضٌ داحضٌ لـرغبات سلبيـة مقنَّعة وقـديمـة، يتيـح لنـا رفض تصنيفِ تلك العلوم إلى نقـلي وعقلي، وافد ومحلي... فلا سياج بين تلك العلوم، لا في المنتـوج ولا في الفكر المنتِج؛ ودليلنا، هنـا والآن، هو علم الاجتهـاد [علم أصول الفقـه] الذي هـو

= أونْطوسْ = ما يجب فعله؛ لوغوسْ: خطاب، علم... وهكذا فالديـونطولـوجيا «علمٌ يعـالج الواجبات التي نقوم بها...»؛ أو: هو علم الأخلاق (الأخلاقيات).

(١٥) ميدان معرفي احتل مكانة منهجية مرموقة. را: الغزالي (للمثال).

(١٦) من هنا تسرَّب افتراض غير دقيق وقليل الفائدة (اجتافَه عبـد الرحمن بـدوي، ثم يكرره اليـوم آخرون على نحو إنصدائي (ايكولياليا/ Echolalie) إثر الخطاب الاستشراقي في القرن المـاضي وأوائـل هذا القـرن حول رد الاسـلام والفكر العـربي الاسـلامي إلى الارادة. من هنـا جعلوا الاسلام حضارة فقه وتشريع، أي حضـارة إرادة. را: نقدنـا لهذا الـزعم في إحالـة بنى ونُظُم معقَّدة غنية إلى «مَلَكة» نفسانية فردانية واحدة...

(١٧) Larousse du XX^e siècle, V, 1933.

استعمل الحقوقيون، في مصر، كلمة إلتزام في مقابل obligation؛ أما في لبنان، ولأسباب غير تقنية، فقد وضع القانون اللبناني كلمـة موجِب. قـا: قانـون الموجِبـات والعقود = Code des contrats et obligations.

محلي، خاص، ديني، أو تشريعي وشريعاوي، بمقدار ما هو عام، عالَمي، يهمّ العقل البشريَّ، وعلمَ الشرائع، والوِجابة، والنظريات في الاختراع والابداع أو في علم العلوم ومنطقها وأسسها. فليس الاجتهاد نظراً يخصّ ديناً واحداً، أو أمة، أو شريعة. إنه قواعد كلية مجرَّدة؛ وهو علم كليٌّ تلجأ إليه كلُّ شريعة، وكلُّ القوانين الوضعية أو التشريعات الحقوقية، وكلّ بحثٍ في الوِجابة وفي جدول المعايير. فهنا علمٌ ينظِّر، ويحاكِم؛ وهو يعلّمنا كيف نخترع القوانين، وينظِّر في سبيل قانون القوانين ونظام الأنظمة الفكرية. وهو ينطبق ليس فقط على الحلال والحرام؛ لأنه ينظِّم، ويعيد التعضية والتمرتب في ميدان القيم، وفي الملذات، والمتَع، والمنافع؛ وفي ميدان الحسنَ والقبيح، النافع والضار، العلمي والنفعي، الانتاجي والمُحاكِم والفاهِم: ينطبق على الوقائع وليس فقط على النوايا والأفكار. ويمارَس على الممارَسة وعلى الوعي، على العلوم الطبيعية وعلى العلوم الدقيقة. وكل ذلك لأنه منطق ضرامي، منغرس في الحركة والحيّ والمعيوش، في الحياة والمتناقضات والعلائق.

٤ ـ من المانوية في أصول الفقة إلى وحْدته وتكامل وجهَيْه، تداخل المنهج والميدان: تَسهل جدّاً ملاحظةُ أنّ المنهج والغرَض يتداخلان في علم الاجتماع أو، نزولاً تحت ضغط المهنة، في علم النفس. وتُجاه ميادين علم النفس والمناهج في علم النفس، قد يصعب على الباحث أن يقيم الحواجز والسياجات[١٨]. يَصْدق هذا الخطاب نفسه في مجال استنباط أحكام الشريعة (الوجه الأول)؛ وفي مجال مقاصد الشريعة (الوجه الثاني). فنحن هنا أمام تلاصق عضوي متلاحِم. لا يقتصر غرض أصول الفقه، أو ميدانه ومواضيعه، على النظر في القواعد، والأحكامِ العامة، وقوانين إنتاج المعرفةِ والأدلة... فليست القضية مجرّد قضيةِ مناهج، أو مباحث معرفياتية؛ إنّ المضمون هو مهمٌّ أيضاً. وهذا المضمون هو الحياة والاستمرار؛ وهو تنظيم العلائق والمصالح.

---

(١٨) قا: أَنْدْروزْ، مناهج البحث في علم النفس، ترجمة عربية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٧؛ جيلفوزْدْ، مبادين علم النفس، مج ١ و٢، ترجمة عربية، ١٩٦٦، را: روكْيلنْ، المناهج في علم النفس، بيروت، ترجمة عربية، ص ٥.

مضمون أصول الفقه هو المعاملات، والمشكلات المستجدة، وتطوير العيش والفعل باتجاه التحكّم في الوجود ومن أجل التوكيد الذاتي للانسان والمجتمع. بعبارة أخرى، مضمون الاجتهاد هو قضايا الوجود أي مصالح العباد، ومقاصد الوحي، وغرض أغراض الشريعة حيث تنظيم المجتمع والفعل وتحقيق الحياة الأفضل (الكمال الانساني، الفضيلة). وحركة الاجتهاد، أو أدواته وأجهزته وسُبله، ليست غريبة عن ذلك المضمون المتحرِّك.

لعل إلحاحَ الاجتهاد العربي الاسلامي على المنهجية، على قواعد أو أدوات العقل المفكِّر المجتهِد، لم ينتظر مجيء الشاطبي حتى ينتقل ذلك الاجتهاد إلى اجتهادٍ ينصبّ على المضمون والميدان. فقد كان معروفاً راسخاً أنّ الدين، منذ بدايات الوحي، كان خطاباً في توجيه الإنسان والحياة والمجتمع، ودعوةً إلى إعادة الضبط والتعضية في مجال الفعل والقيم ومصلحة الجماعة والفرد. فالجانب العملي، أو المضمون الاجتماعي الاقتصادي، بارز كالجانب الروحاني والفروض الدينية (التكاليف، الرسوم)[١٩].

لا شك في أنّ مقاصد الوحي هي الاهتمام بمقاصد المكلَّف: كَلْيَنَة الفرد على نحوٍ جديد، ورَوْحَنَةُ له ترفعه أو تصقل ـ من الداخل ـ فعله، وعلائقه الاجتماعية الاقتصادية ونظره. وقد تنبّه إلى ذلك كلُّ قطاعٍ في الفكر العربي: الفقهيات، والكلاميات، وأهل البرهان ثم الصوفيون.

فقد رأى الفلاسفة، منذ الكندي حتى ابن سينا وابن رشد وحتى النهضوي والمعاصر، أن هدف النبوة هو تنظيم الحياة والإعداد لرفع مستوى الإنسان في هذه الدنيا. تلك هي إشكالية فلسفتنا العربية الإسلامية[٢٠]؛ وقد كرّر فلاسفة

---

(١٩) إذا لم يكن الدين مهتماً بالعملي والعلائقي، بالاجتماعي والجسدي والاعتباري، فهو رؤية تبتر وَحدة الانسان. فالانسان أبعاد متكاملة متغاذية، والشخصية تعضيةٌ دينامية لهذه الأبعاد المتفاعلة، وللفعل البشري أضلاع منلاحمة (مادي، اجتماعي، عقلي، طبيعي)؛ لذلك يرى الدين كل ذلك معاً وعلى نحوٍ أجمعي وفي أشمولة.

(٢٠) للمثال، را: الفارابي، آراء... (بيروت، ط ٣. ١٩٧٣)، الفصل ٢٦، صص ١١٧ ـ ١١٩.

أوروبا الوسيطية ذلك بدون تجديد أو تعديل[٢١]. أما أنْ نخلق من الشاطبي مفكراً مؤسِّساً لعلمٍ اسمه علم مقاصد الشريعة، فعمل جميل أكثر مما هو صائب أو منيع. ولا بأس! لكن دون المبالغة إلى درجة نقول عندها إنّ الشاطبي وعلم المقاصد هما الرَّجل المؤسِّس والعِلْم اللذان يقفان، استقلاليةً وجِدةً، بموازاة ابن خلدون وعلم العمران، أي بموازاة الانتقال من علم الرواية والدراية في الأحاديثية إلى علم التاريخ (على يد ابن خلدون). فنحن نخشى أن نقع، عند الاندفاع المتحمِّس للشاطبي، في التلطيخ الذاتي أي حيث يُفرَض علينا تلميع موقعه تلطيخ السابقين واللاحقين (حتى رشيد رضا). لكننا، وفي جميع الأحوال، نستوعب اليوم جهود الشاطبي، ونغتني باجتهاداتٍ استندت إليه وألقته في المعترك الفكري المجتهِد.

يتكامل علم المقاصد وعلم الأصول؛ يتغاذيان. إنّ **المقاصد** قد أضحت اليوم متغيرة، متنوعة؛ **والمعاملات** (القسم الثاني من الفقه أو من الدين) تعددت وصارت تُدرَس تحت اسم علوم المجتمع (كالاقتصاد، والوظيفة التشريعية للدولة أو للأمة، وقوانين الأحوال الشخصية...). لا نختار بين علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة. فليس نظراً سديداً طَرْحُ المشكلة على ذلك الشكل الأُحْروجي المبسَّط. ولا منعة أو سداداً في خطابٍ ينطلق من هذا أو ذاك من المفكّرين أو المواضيع. وقد يخفي الثناءُ الكبير على الشاطبي وهماً بأنه قال كل ما يجب أن نقوله؛ أو ظنّاً بأن خطاب الشاطبي يحل كلّ مشاكلنا الراهنة؛ أو يقدّم المنهَج الشّمّال الذي يقْطَع مع ما سبقه ويفسِّر كل شيء.

وحتى إذا كان الشاطبي مستحقاً لذلك الاعجاب، ولا ضير في ذلك، فإنه قد لا يكون سليماً الآن إغفالُ الاشارة إلى جدلية وجهَيّ علم الاجتهاد: الأصول (القواعد، المناهج) التي تهتم بالماضي، وذات المنطق التجويزي والروح الجزئية؛ ثم المقاصد (أسرار التكليف) التي تهتم بالحاضر والمستقبل، والتي

(٢١) يقول، للمثال، توما الأكويني: «لا غاية للشريعة إلاّ إسعاد الانسان» (م. ضومط، توما الأكويني، ص ٩٨). وتلك مقولة الفلاسفة العرب؛ للمثال ابن سينا. زيعور، في التجربة الثالثة...، ص ٢٢٩.

تُغلِّب القَطْعي والضروري، أو الحيَّ والحتمي والوقائع والمتغيرات. فهنا نستند إلى أنّ الجدلية لا تتوقف بين الماضي والحاضر، بين القطعي والاستمراري، بين الضروري والممكن (الجائز، المحتمَل، الظني)، بين القواعد الكلية والوقائع الجزئية. إنّ الاجتهاد، وهو منطق الحياة ومبدأ الضرامية والتكيّف الخلاق، ينبِّه إلى نقائص إسقاط معانٍ راهنة على مصطلحات الشاطبي وأمثاله، على المرغوب في رؤيته ووجوده عند الشاطبي وموضوعاته. فالاجتهاد حركةٌ توسِّع وتُطوِّر، تَنتقد وتَستوعِب، تَقْطع وتصل. إنه قانون القوانين في الاكتشاف والتكيّف، في توليد الجديد، في تمديد سلطة الفكر على قطاعات الحياة والمتغيّرات. إنّ قواعد الأحكام ضرورية؛ لكنها لا تكفي: تُبقينا في الشكلي، والمبادىء العامة، والمناهج أو الأدوات والوسائل. لذا لا بد من التكامل مع الحياة والوقائع، مع المصالح والهموم، مع المضمون والمنتوج. لا نقول بأن المصالح يجب أن تتقدم على «الأصول»؛ وليس العكس صحيحاً. فتوسيع معنى الاجتهاد، ونقله إلى مستوى العلم أي حيث استعمال المنهج العلمي[٢٢]، يقينا من المشكلات المزيَّفة أو من الأسئلة المطروحة على نحوٍ غير دقيق. ولا نهاجم ابن حزم أو ابن رشد، ابن تيمية أو الشاطبي، إذا رفضنا الخطاب الذي يجعل الواحد منهم، أو مجموعهم، مِنَصةً لتعزيز أوهام بقدرة عقل هذا أو ذاك، من أولئك الأفذاذ، على حلّ مشكلات الحاضر أو على «صياغة» مشروعٍ لاعادة بناء المستقبل والكون. في كلمةٍ شَمّالة، نقص الاجتهاد عدو للفكر ولمقاصد الشريعة؛ واللااجتهادُ سكونيةٌ وقبوعٌ لا يصمدان أمام المتغيرات ومطالب الوجود والمصير. ويعمل الفكر تحليلاً واجتهاداً، تقليباً ومقارنة، في كل نشاط ومعرفة وميدان. ليس الفرد وحده هو المجتهد؛ **فالمجتهد الأكبر هو المجتمع برمته**. والاجتهاد خاصيةُ الفكر، ونسْغُ الحياة، وروح الدين، وقوام علم التوحيد. الاجتهاد منهج أو أصول؛ لكنه أيضاً وفي الآن عينه الحياة أو الوقائع والمصالح.

---

(٢٢) أنْدْروز (مناهج البحث في علم النفس، ج ١، ط ٢، ١٩٦٧، ص ١٢) يقول: «كلّ ميدان هو علم ما دام يستخدم، على نحو متسق، المنهج العلمي».

٥ ـ الوظائف التكييفية للاجتهاد، التغطية الشرعية الاجتماعية، تقديم المرجعية للفعل والنَظَر:

الاجتهاد قدرةٌ وطاقة؛ وسلوكٌ/ فكرٌ عنفيّ؛ وتوجّهٌ قاصد [قَصْداني] قائمٌ على الوعي بأزمة، أو مستيقِظ عند العقبة والتوتر. لذلك فإن هذه الظاهرة الفكرية الاجتماعية، الموجَّهة أصلاً نحو المستقبل، وتقديم الرأي الناجع (العقل، الاستصحاب، تعيين المصلحة...)، ينبغي أن تكون ذات مردود[٢٣]. لقد أُسيء استعمالُ الاجتهاد؛ وقعَ، بحكم الممارسة وتوليد الأحكام، في اضطراباتٍ والتواءات. هذا سويّ؛ ولكنه يتخلّص من أمراضه ويحظى بالصحة العقلية السليمة (السَّداد، الرُّشد، الاستقلال والحرية) بمقدار ما تتوفر له أكثر فأكثر الحرية، والديموقراطية، والثقة بالحقوق الأساسية للمواطن (سنرى ذلك، فيما بعد)[٢٤].

لا بدّ من أن تكون وظائف الاجتهاد تكييفية، سبّاقة، استباقية، تخطيطية وتوقّعانية. فإذا كان دور الاجتهاد، وموقع المجتهِد، في التاريخ العربي الاسلامي الروحي، والسياسي الاجتماعي؟ قدّم الاجتهاد الاجابة عن الغامض والأُلْغوزي في الوجود، وكان يردّ على انجراح الفرد، وانقسام الأمة، وإعادة الضبط في المجتمع. بيد أنّ التكييفانية الاجتهادية كانت تقوم، أكثر ما تقوم، على أواليات ناقصة سيئة في مجالات محددة. فقد كانت أكثر الأواليات تحريكاً هي: التبرير أو التسويغ، النكوص والانسحاب، نكران الواقع، التغطية، الانفصام، الانشطار النفسي الاجتماعي، إقالة العقل أو إبعاده وزحزحته (قا: استلحاق السلطة للفعل الفقهي الاجتهادي)[٢٥].

---

(٢٣) نمط الشخصية المجتهِدة: هو النمَط الذي يتساءل، أو يراجع ويعيد المراجعة. إنه يسعى لخلخلة السبات الذي قد يتولّد من الرضى بالواضح والمستقر.

(٢٤) نمط الشخصية الانصياعية: يتلقى وينفعل ويمتثل. المفكّر الامتثالي في ميدان أو في قطاع مُهيًّا مبدئياً لأن يكون انصياعياً في كل ميدان؛ لأنه يفقد الحس النقدي وروح الاجتهاد.

(٢٥) را: مراضة (باتولوجيا) الاجتهاد حيث تُدرس انجراحاته، وإواليات التكييف اللفظية والمؤفنة والوهمية.

وهكذا تكون النظرية في الاجتهاد نظريةً هي، عند نهاية التحليل، في التكيّف النفسي الاجتماعي للشخصية الفردية، وللعقل، وللمجتمع؛ كما نغدو تجاه نظرية في خصائص الشخصية المعاصِرة، في الحداثة وما بعد الحداثة، في الصحة العقلية السويَّة والمرِنة.

القسم الثاني

أصول الفقه (الاجتهاد) جهاز للمعرفة في الحضارة العربية الاسلامية

١ ـ خطاب عربي راهن، تكرار الواضح والفالح، التقاط قواعد الاجتهاد المشتركة بين العلوم:

نمت في الحضارة العربية الاسلامية علوم كثيرة، تؤوب اليوم وتُرَدّ إلى العلوم الانسانية، تحتاج في فكرنا الحالي والعامل للمستقبل إلى إعادة دراسةٍ نقدية، وإعادة صهرٍ ـ كما مرّ ـ في نار علم المصطلحات المقارن. وليس المطلوب هنا مقارنةً فجة غير مسؤولةٍ لمصطلحات تراثيةٍ بالمصطلحات الراهنة التي ولّدها سياق الحضارة الغربية، والتي هي ذات نسقٍ فكري مختلف، وزمكانية مختلفة. من تلك العلوم نذكر: آداب **البحث والمناظرة**[٢٦]، **الافادة والاستفادة** (علم التربية، طَلَب العلم)[٢٧]، مباحث الفتوى والاستفتاء[٢٨]، علوم التفسير[٢٩]، التأويل، علوم البديع والبلاغة؛ فهناك، بكلمة مختصَرة، **«النظام المعرفي» الذي تحكَّم في قطاع** العقليانية العريض مقارنة له بالعقلاني المحض واللاعقلاني المحض (الحدْساني). وكان الاجتهاد أداة ذلك النظام، ومنهج تلك العلوم العام، والبنية أو مجموع القواعد المشتركة في إنتاج المعرفة...

---

(٢٦) را: الغزالي، إحياء...، ج ١ (بيروت، تصوير دار المعرفة، د.ت)، صص ٤١ ـ ٤٨. العلموي، في: زيعور، الفكر التربوي عند العلموي (بيروت، دار إقرأ، ١٩٨٦)، صص ١٩٥ ـ ٢١٤؛ ابن خلدون، م.ع.، صص ٨٢٠ ـ ٨٢١؛ إلخ.

(٢٧) للمثال، را: الغزالي، م.ع.، صص ٤٨ والمابَعْد.

(٢٨) العلموي، م.ع.، صص ١٥٧ ـ ١٩٢. ولا ننسى أيضاً علوم التراث الخفية.

(٢٩) ابن خلدون، صص ٨٧٥ ـ ٨٧٩.

٢ ـ مكانة وموقع منهج الاجتهاد داخل علوم البحث والتفسير والمناظرة والاستفتاء والتربية[٣٠]:

قد يمرّ أسهل إلتقاط، وأسرع مقاربة نافذة، لمناهج الاجتهاد وعلومه، أو لقواعده ومنطقه الضمني المجمَل، عبْر أخْذِ الاجتهاد هذا ضمن مجموعةٍ من العلوم ربما يكون أشهرها علم (آداب) البحث والمناظرة. كذلك فإن مقاربة المدوّنات الكبرى في التربية والتعليم (الطّلابة؛ أدب الافادة والاستفادة، أدب السامع والمتكلم، المفيد والمستفيد، العالِم والمتعلِّم؛ دستور الصبيان؛ آداب تعليم الصبيان...) قد تَسْهل إنْ تدبّرناها على بساطٍ واحد نطرح عليه علم أصول الفقه، أو علم الاجتهاد في الفعل والتقييم... فهذه العلوم تقوم على مجمَلٍ من القواعد العامة المشتركة، وتتأسس على منطقٍ واحد، أو على عادات تفكيرية (إنتاجية، وتمييزية، وتقييمية) شبه واحدة أو متشابهة متقاربة.

إنّ أيّ كتابٍ في آداب تعليم الصبية والأحداث، ونقْلِ الخِبْرات والمهارات بين الأجيال، خاضع لمنطقٍ تتسلسل قواعده تبعاً لتمرتُبٍ واحد ثابتٍ، أو لمبادىء عامة مشتركة. فكل بحثٍ ينقسم إلى بنىً أو أنساقٍ متشابهة، متفقّ عليها، واحدة؛ وتؤخَذ بتسلسلٍ ثابت عام الأدلة: الكتاب فالسنة فالإجماع، ثم تتصاحب مع ذلك وتتضافر مناهج متقاربة هي: القياس والرأي والعقل والاستحسان وما إلى ذلك من القواعد المعروفة في النظرية المعرفية عينها التي نلقاها في النحو، والتفسير، وفي علم أصول الفقه وتفسير الأحلام. نجد عند كل كاتب تربويّ، في التجربة العربية النمطية، الطرائق عينها. فكلٌّ يقسم ميدانه إلى: بيان فضل العلم وشرفه، بيان فضل العالِم وشرفه، آداب المعلِّم، آداب المتعلم، آداب الاستماع والكلام، آداب...[٣١]. وكل نسقٍ كبير مقسّم إلى أنساقٍ صغرى متداخلة، أو إلى عناصر ومنتوجات، تتردد عند الجميع. وفي كل ذلك يتأيد كل كاتب، في توضيحه لأي فصل من فصول كتابه، أي في

(٣٠) أطلق عليها الصوفيون اسم: علوم البيان؛ ولها أسماء أخرى.

(٣١) را، على سبيل الشاهد، العلموي، م.ع.، صص ٥٣ ـ ١٥٣.

شرح كل عنصر من عناصر نظامه التربوي، بشواهد من الكِتاب، ثم باللجوء إلى السنة، فالإجماع، فـ . . . ، فـ . . . ، إلخ.

٣ ـ قواعد الانتاج في أصول الفقه (الاجتهاد) هي في النقد الأدبي والتفسير والنحو والبديع:

كان يُنتِج الناقد الأدبي، أو المفسِّر للقرآن، وعلى غرار النحوي أيضاً، طبقاً لمبادىء مشتركة، أو لقواعد عامة غير متفق عليها من قبل عن وعيٍ وإرادة مخطّطة. ذلك أنّ العقلية العربية الاسلامية، في تجربتنا الأولى، كانت متصفة بالعقل المؤمن، وبثقةٍ بالذات وبالنَّحنُ؛ ومتغاذيةً مع حقل حضاري معين، ومستوى من المعارف والمهارات معروفٍ خاضعٍ للتفسير وللتاريخ. فقد كان الناقد، على سبيل الشاهد، يرجع إلى القرآن، فالسُّنّة، فما أجمع عليه السلف، فـ . . . ، فـ . . . ؛ أي أنه كان يَخْضَع للقواعد عينها التي تتسلسل أو تُحرِّك وتَحْكُم في أصول الفقه، وفي النحو وعلوم البديع والخطابة. ونجد ذلك أيضاً في تفسير النصوص والتأويل؛ وحتى في تفسير الأحلام حيث كان المفسِّر ينقِّب في الكتاب، ثم في السنة، وهكذا هكذا. . .[٣٢]. كما يظهر أنّ الاستصحاب، أو ما هو مصلحة، وما هو مستحسَنٌ، وليس فقط ما هو رأي أو عقل، قواعد وخطى منهجية مولِّدة للمعنى المنشود أو للأحكام في كل تلك العلوم والمعارف.

٤ ـ أصول الاجتهاد تحكُم أيضاً علم البحث والمناظرة والتصنيف، والفنونَ أيضاً والتعاملية وحتى آداب ترتيب الكتب:

استعملنا، في مكان آخر، قواعد أصول الاجتهاد من أجل اكتناه المنطق الضمني، أو قواعد الانتاج وأجهزته، في ميادين تفسير الأحلام، وفي التربويات والتعاملية[٣٣]، وفي تعقّب القوانين التي حكمت آداب الوعظ (الوِعاظة)

(٣٢) عن المشترك والعام بين المناهج في علم تفسير الأحلام وفي علم أصول الفقه، را: المقدمة المنسوبة لابن سيرين (غير موجودة في نصّ أرْطاميدورُسْ)، في ابن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام (منشور مع كتاب للنابلسي وآخر لابن شاهين، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، ج١، صص ٢ ـ ٣١؛ النابلسي، م.ع.، ج ٢، صص ٤١٣ ـ ٤١٧.

(٣٣) قا: أدب المدرّس أو الجندي أو الحِرَفي. . ، في: الغزالي، الأدب في الدين.

والسياسة الشرعية، وقطاع الأخلاق والمناقبية، ومجال الحكمة العملية الواسع. ومن اليسير جداً أن ندرس ذلك النظام عينه من القواعد، أو تلك البنية العامة من التفكير والانتاج والأواليات الاجرائية، في تقسيم العلوم[٣٤]، وفي آدابية (مجمل القواعد أو الوصايا) تأليفِ الكتب وفي الأسلوب التعبيري الناجع المثالي[٣٥]... ونلقى وحدة الشخصية العربية الاسلامية قائمة موجودة، أيضاً وأيضاً، في الفنون: إنّ اللوحة عند الواسطي، على سبيل الشاهد، محكومة بالشبكة الفكرية عينها، الشبكة المعيوشة اللاواعية، المتحرِّكة بقواعد روحية أولى (القرآن، السنة...)، وبتغليب النفسي أو الرمزي والاعتباري على ما هو فيزيائي ومحسوس وألوان وقواعد المنظور. فالسلطان، أو كلب السلطان، يظهر الأسمن والأكبر والأهمّ برغم بُعده النسبي بين شخصيات اللوحة وعناصرها[٣٦]. فهنا سببية من نوعٍ معينٍّ، وقانونٌ خاص، وتَمَرتبٌ معروف مسبَقاً للمعايير في العلوم التراثية جميعِها وحتى الخفيّة occultes منها.

٥ ـ مخاطر الفصل بين قواعد خطاب أصول الفقه ومنتوجه، غنى الفكر العربي بأنماطه وبتعدّد السببيات فيه:

إن كُنا قد أَلْحَفْنا على أنّ قواعد تحقيق القصد غير بعيدةٍ عن القصد عينه، في ميدان الاجتهاد، أو على أن المعرفة وسبيل تحقيقها وانتاجها وحدة عضوية مترابطة، فإنه يجب أن نُلحِف أيضاً على رفْض تقليص الحضارة العربية الاسلامية إلى حضارة فقه وتشريع، أو إلى ردّ منطقها إلى منطق الارادة، أو إلى إحالة سببيتها إلى سببيةٍ ظنّية احتمالية غير ضرورية أو غير حتمية. وفي المجمَل، فإنّ خطاب الفكر المحلِّل، التاريخي والمتغذي بالعقلانيةِ معاً وبالتجريبية، لا يصل في تحليله ومحاكمته إلى جعْل منطقِ أصول الفقه شاشةً أمينةً وحيدة نقرأ

(٣٤) ساد التقسيم إلى: علوم محرَّمة، مكروهة ومباحة. را: الغزالي، ابن جماعة، وسائر التربويين...

(٣٥) للمثال، را: الفكر التربوي عند العلموي، صص ١٥٠ ـ ١٥٣. وهي هي المبادىء الموجودة أو المنادى عليها عند ابن خلدون (المقدّمة، ١٠٢٣ ـ ١٠٢٨)؛ وعند ابن جماعة (الفصل ١٢ من أدب العالِم: الاشتغال بالتصنيف والجمع والتأليف)...

(٣٦) دا: زيعور، الجماليات في الفكر العربي (مجلة الوحدة).

عليها الفكر العربي الاسلامي. فمطبِّقو «الفلسفات» البنيوية العرب، اليوم، جعلوا من مناهج مثل ردّ الفرع إلى الأصل، اللفظ والمعنى، الخبر والقياس، كانت قد حرثت في ميادين النحو والفقه وعلم الكلام والبلاغة، مناهج آحادية متسلِّطة، مهيمِنة وعقيمة.

تملي الدراسة للاجتهاد وثمراته، لأصوله أو إواليّاته وللمعرفة المتولِّدة عنها، أن لا نفصل بين هذين الجانبين إلا لتسهيل الدراسة ومؤقتاً وعن وعيٍ بصعوبة ذلك الفصل. وسنرى أن ليست اللغة هي وحدها المتحكِّمة؛ كما سنرى أيضاً أن الخبر والقياس ليسا المؤسِّسَيْن الأكبرَيْن، أو الأوحدَيْن؛ وأن التعليل والسببية (في النحو وعلم الكلام والفقه) ليسا ولم يكونا دائماً محكومَيْن بأواليات ناقصة مثل نكران الواقع المتطور، والنكوص إلى البداوة السحيقة والأعرابيات، والفَصام الثقافي الحضاري والانشطار، والتبرير أو التسويغ (على نحو هو الأبرز).

لقد تعقبنا أعلاه قواعد مشتركة، أو مناهج مشتركة عامة، وجدناها على شكل عادات فكرية وإواليات إنتاجية في ميادين التفسير والنحو والتربية، أو في الاستفتاء والمناظرة والبلاغة...؛ لكن تلك المنهجية الواحدة لم نجدها عقيمة؛ وليست هي غير عقلانية لاسيما إذا وُضِعت في سياقاتها التاريخية وشروطها الحضارية والمعرفية. ومن الصعب أن نحاكمها، ونلطّخها بوصْمها أنها غير عقلانية، انطلاقاً إمّا من معيار غير تاريخي أو مفروض من الخارج، وإمّا من فصلٍ تعسّفي بين الفكر والمنهج. وليست تلك القواعد وإواليات التكييف خاصةً بأمةٍ، وَبدين أو بلون. وكذلك فإن منطق المعايير لم يصل اليوم بعد إلى درجةٍ من الصرامة بحيث يغدو علماً برهانياً، أو معرفةً مؤسَّسة على قوانين أو سببيةٍ هي من النمط الذي يقود في علوم الطبيعة. لا تُختَصر سِيكولوجيا العقل العربي الاسلامي بمجملٍ من القواعد التي أشاد عليها الاجتهاد أسسه وارتفع وأنتج وكيَّف الانسان مع الذات والحقل والطبيعة. فالقضية أعقد، وأوسع. وهذه الرؤية الواحدية لأصول الفقه، أي للقواعد المشتركة في التفسير والتعليل وترسيخ اليقين المعرفي، تعادي ما نصل إليه بدارسة تاريخية أو عن طريق

المناهج التي تعادي البنيوي المستقر، الراكد، المتوازن والذي يذكّر بالقوانين المسبَقة على الانسان وبالبنية التي تلغي حريته وإرادته وذاته.

٦ ـ فلسفة الاجتهاد وفلسفة التأويل، تغذّيهما بعلائقية اللغة والفكر:

نرى أنّ الاجتهاد علم (فَنّ، صناعة، معرفة منظَّمة، ميدان نظر يَستعمل المنهج العلمي...) لم يتخصص بدراسة النصوص الدينية؛ وأنه روحٌ حرّك الفقهيات، والكلاميات، والفلسفة، وشتى ميادين الوعي والسلوك... ويبدو التأويل، هو أيضاً، جهداً منظَّماً قاصداً لتوليد الجديد عن طريق العودة إلى المعنى الأول، أو طبقاً لقواعد ومبادىء عامة. وبهذا يلتقي الاجتهاد والتأويل على أرضيةٍ مشتركة توحِّد، أحياناً غفيرة، مقاصدهما وليس فقط منهجيتهما: كلاهما يقصد إلى إعادة البَنْيَنة، وإلى ارتكاز على القديم في الطريق إلى إنتاج الجديد. تحولَ كل منهما، اليوم، إلى فلسفة؛ أو صار له فلسفته. فلم يبق الاجتهاد، على غرار التأويل، محصوراً في النص اللاهوتي. لقد تمدد الاجتهاد إلى كل النصوص؛ وذلك ما نقوله اليوم أيضاً بصدد التأويل: تعمَّما؛ فصار كل منهما يشمل النص التاريخي، والأدبي، والفني، بل وحتى ما هو غير مقرؤ. فنحن نرى اليوم أنّ كلاً منهما صار بحثاً في البرغماطيقا[٣٧]، وعلم الدلالة (السيمانطيقا) والسيمائية (السيميولوجيا) وما إلى ذلك كثير. ينطلق كل منهما من اللغة، أو من النص. وينتفعان جداً من اللسانية، والدراسات الراهنة للتعبير ولما يرافق التعبير (التواصل غير الكلامي). لذا فإن الاجتهاد، كما التأويل، مهتم بالسببية الدائرية التي تقوم بين اللغة والفكر؛ وبمستويات القراءة للنص؛ وبوظائف اللغة في الأداء والتعبير أو التوصيل والفهم. ولعل المسافة التي قد تقوم بين الفكر واللغة أهمّ مَتاحةٍ تعطي للاجتهاد والتأويل **الامكانَ والشروطَ** كي يتحققا (قا: مصطلحات الألسنية من مثل: الدال والمدلول، المرسَلة...).

---

(٣٧) التّداولية.

تُغذّي إشكالية اللُغة والفكر فلسفةَ الاجتهاد، وفلسفة التأويل[٣٨]. فاللغة هي التي تحلّ هنا محلّ الطبيعة والوقائع والتاريخ ، وهي التي تؤسِّس مبادىء النظر وتحْكُم قوانين البحث وتُوجِّه المناهج. لذا فان الفلسفة القائمة على اللغة، سواء أكان اسمها الاجتهادانية أو التأويليات (هرمونيطيقا)، لا تتمحور أصلاً وأساساً على التجريبي و«حِسّ الوقائع» وتحليل العياني. لعلها فلسفتان تنظّران للحدسي، أو للفهم؛ أكثر مما تتحركان بوقودِ عوامل موضوعيةٍ وتاريخية. لذا فإن «المثالي» هو الحاكم هنا، وما هو علوم معيارية يسيطِر؛ وذلك على حساب التاريخي، والعلوم الطبيعية، والمناهج الطبيعية النزعة [الطبيعانية].

٧ ـ الاجتهادية والتأويلية واللغة في الوعي الفلسفي العربي الراهن:

ما دام الوعي الفلسفي العربي الراهن، بكليّته وضراميته، هو همّنا، وغناه هو مقصودنا، فإننا نستطيع هنا الاشارة إلى أنّ جعْل الاجتهادية حركةً فلسفية، أو نظراً شَمّالاً في النظر والانسان والقيمة، قد يَظهَر نافعاً صائباً. فالاجتهادية تيار فلسفي نابع من الوعي الجماعي، والذاكرة التاريخية للمجتمع والأمة؛ وحركةً تُغني وتُطوِّر في تصوراتنا عن العلوم والحياة والمصير؛ وإمكانيةً لتوتير العقل المقوِّض بلا توقف، والمجدِّد المتجدِّد؛ وشرطٌ لتحيين القيم من أجل إعادة التنظيم والضبط. وكذلك تَظهر التأويليةُ (هرمونيطيقا)[٣٩]، هي أيضاً، حركةً فكريةً تُثري، وتؤزِّم وتوتّر وعينا الفلسفي الراهن؛ لاسيما إذا أعدنا تعضية التأويل (التفسير القديم للنصوص، والنقد، والتشبيه والانتاج للمعرفة في قطاع البيان) وفق مناهجَ معاصِرةٍ انتفع منها غَرْبيون أمثال: شْلايَرْماخَرْ، دِلْتهايْ، غادامَرْ وهابَرْماس...

(٣٨) فتوى محمد عبده في جواز ارتداء القبّعة، أو اختلاف بعض الفقهاء حول المصطلح «القرء»، اجتهاد من جهة، وتأويل من جهة أخرى. فالمجتهد أو المتأول مشروط عليه أن يكون، في قضية اللباس الأجنبي أو تبرير الفائدة مثلاً، ملماً بالاقتصاد، والألسنية، وقوى الانتاج، وصراع الحضارات والقيم، وعلم الرّضات الاستعمارية والنظام العالمي للاقتصاد...

(٣٩) استعملنا أيضاً: التأويلانية، التأويلياء.

تقع التأويلية، إنْ عندنا أم في الفكر العالمي(٤٠)، وعلى غرار الاجتهادية، في صعوبات ومخاطر تمنع رفْع تلك الحركتين الفكريتين إلى مستوى الفلسفة الراهنة التي تستطيع أن تكون نظراً إزائياً في المعرفة والكينونة والقيمة. ذلك أنّ البقاء في اللغة، بالنسبة للفكر المجتهِد أو المتأوِّل، شبْه بقاءٍ في حركة دائرية. ولذا يجب أن نَحْذَر من مخاطر الدوران، والتقيّدِ بالبدايات والنص دون نقدٍ أو محاكمات؛ فاللغة لا تكفي، وليست هي الإمكانَ أو المنهج الذي يستطيع منعنا من تحليل الوقائع أو ينسينا العوامل التاريخية. كما يُخشى في هذه الفلسفات المنطلِقة من اللغة، الفلسفات المنادية بالاجتهاد والتأويل وبإعادة الاجتِهاد والتأويل، من الغرق في المثالي، والواعي والفكرنة؛ مما قد يقود إلى إغفال الجوانب الأخرى اللاصقة أي اللاواعي والمُحِفّ أو المُصاحِب والمعايِش وما إلى ذلك مما يدلّ على اللاتطابق والفجوة بين اللغة والفكر أو الواقعي والمتعالي.

القسم الثالث
الاجتهاد معرفة وأساسُ إنتاجِ المعرفة

١ ـ الرغبة والمقاصد من العِلميّاتية والمعرفياتية:

يرغب فكرنا الراهن بالأبحاث العِلْميائية [الأبيستيمولوجية] التي تعالج مشكلات المعرفة، وقضايا العلم والخطاب العلمي. ليس ذلك فقط لإقامة التفكير المتغذّي بالفيزياء الحديثة، والذرية، والرياضيات المعاصرة؛ بل ولمقصدٍ ثانٍ هو تنشيط الفكر التقدّمي، والفكر الذي يؤنسِن الانسان أو يعمِّق الانسانية في أبعادنا على نحوٍ علمي مؤنسَنٍ يخدمنا، ويطوّرنا، وتقود عقلانياته خطانا نحو الغداتية المقتدِرة. أما المقصد الثالث هنا فمفاده أننا نلتذّ بتحقيق الطموح الذي يطوّر الخطابَ العلمي، ويغني فكر العلم وفلسفة المعرفة، ويُسهِم في إنتاج المعرفيات كقطاعٍ طموح في الفلسفة... ولعلنا لا نوضح الواضح هنا إن

(٤٠) را: أحدث ترجمات من الألمانية إلى الفرنسية لأعمال شلايْرماخر، دلتهايْ، هابرماس: SCHLEIRMACHER, DILTHEY, HABERMAS في منشورات سِيرْفْ/ du Cerf/ ١٩٨٩ و١٩٨٨ و١٩٨٧.

ألحفنا على نفع المعرفياتية في دراستها النقدية، أو في اهتمامها بدراسة الطرائقية (ثم المبادىء والفرضيات، فلسفة و«قوانين» أو المصطلحات الكبرى) لِعلومٍ نقول إنها خاصة بالمجتمع العربي وثقافته وانجراحاته.

كانت النظرية العربية الاسلامية في المعرفة عموماً (المعرفيات، غنوصولوجيا)، وفي العلم (العِلْميّاتية، عِلْم العِلم، الابيستيمولوجيا)[٤١]، شديدة الطموح إلى توحيد جميع العلوم وجميع الخطابات في المعرفة. ولعل ذلك الطموح هو من الأسباب التي وحّدت المناهج، أو النظام الفكري، داخل علوم التربية، والنحو، والتفسير، وشتى علوم البيان الأخرى (قواعد البحث والمناظرة، البديع، أصول الفقه، النقد الأدبي). أما المعرفيات الجديدة فهي أقل طموحاً؛ وتميل باتجاه إقامة التفاعل الجدلي بين مختلف العلوم، وباتجاه الوعي الجاد بما هو منفصل أو ما هو انفصال بين العلوم. والعلم معرفة تتطور، وتسير تدريجياً نحو صياغةٍ مفاهيمية[٤٢] للطبيعة؛ وهو أيضاً إعادة تعضيةٍ مستمرة للمفاهيم المطروحة، وللنظريات؛ وتطويرٌ غير متوقف لما يسمى حقيقة؛ واجتهاد دينامي في عمليات التنقيح وإعادة النظر. فالعلم معرفة متطورة مطوِّرة؛ ومعرفة مَبْنية يصوغها الانسان ويعيد صياغتها. وهكذا هكذا، وباستمرار، يعاد بناء العلم، ويُخضِع لإعمال التجربة والعقل في حقائقه، وفي قوانينه، في قواعده وفي منتوجه، في أحكامه ومجملاته النظرية ومعطياته العملية.

٢ ـ الاجتهاد أواليةٌ عقلية وتجريبية خاصة بالانسان، أداةُ التكيّفِ الواعي المعقلَن والمشرعَن، منهجُ التجديد والحركة:

تكشف ظاهرة الاجتهاد، في الفكر العربي الاسلامي بمراحله الشمولية

---

(٤١) الأبيستميولوجيا، في الثقافة أو اللغة الانكليزية الأميركية، تعني نظريةً عامة في المعرفة (gnoséologie، غنوصولوجيا/ معرفيات أو معرفياه)؛ وتعني في الرغبة الفرنسية المعاصرة: فلسفة العلوم، أو معرفة مفاهيم العلم وتغير هذه المفاهيم. لا قيمة كبيرة للتفريق، قد نحتاج إلى ذلك للتوضيح أو للمزيد من توضيح. را: Les Ency. du savoir moderne, la philo-sophie, 1977, II, P. 111.

(٤٢) Conceptualisation.

وتجاربه الكبرى، عن الوعي الحادّ المفكرَن، والضرامي المتفاعل مع الظروف والمتغاذي مع الواقائع التاريخية، بمبدأ هو مبدأ المبادىء، ونظام الأنظمة، مفاده أنّ العقل البشري أداة إنتاج وإعادة إنتاج، وجهازٌ للمحاكمة والتقييم، وأواليات هدْمٍ وتقويض أو نفي وتقدّم. وأن هذا العقل هو، بحسب ما نبّه إليه أسلافنا، «عقل نظري»، وعقل «تجريبي» وعقل تمييزي[٤٣]؛ وهو عقل موحَّد القوى شديد الفعالية في ميادين الفكر والوقائع. وتكشف ظاهرة الاجتهاد، من جهة أخرى، عن أنّ العقل لا يرضى بالواقع، ويقرّ بالتغيير، ويعمل للتفاعل مع المستجدات. فالانسان يردّ على الظروف، ويغتني بمعطيات جديدة: إنه يتطور، ويطوِّر أدواته ومنتوجاته، ويستوعب ثم يتجاوز. إنه يوجِّه؛ وليس هو مجرَّد كائنٍ يتلقى، وينفعل، ويتلقّن أو يتدجَّن. يقوم التكيُّف البشري الايجابي، الذي هو معقلَن وقائم على الوعي والارادة الواضحة والرغبة بالاستمرار والنجاح، على عمليات الاجتهاد التي تمتد إلى قطاعات الحياة، وشتى أبعاد الانسان، وعلائقه وسلوكاته. وهكذا تكون التكييفانية، فلسفة التكيّف بعملياته المتناقحة المخطِّطة الشّمّالة، وعيٌ بالحال (را: علم الحال، في الثقافة العربية الاسلامية)، وممارسةً للاجتهاد المخطِّط الحضاري الواسع الميادين، والمتعدد المناهج، والمحكوم أو المستكشِف لقوانين أي للاجتهاد الذي هو علم له غرضه، ومصطلحاته واستقلاله.

٣ ـ ميادين الاجتهاد الراهن؛ الاجتهادانية نسق عِلْميائي، موقعه داخل نظريات المعرفة العربية الراهنة:

من الملحوظ أنّ الاجتهاد، كما نراه منذ تجربتنا الثانية (النهضوية) عند الأفغاني/ عبده، لا يقتصر على الحراثة والتعمير في الاحكام الشرعية. فنحن هنا في ميدان شديد الاتساع، يمتدّ من إعادة مَعْنَيَة النصّ، إلى التشريع والفقه، إلى إعادة النظر في موقع الانسان نفسه، وفي معناه، وماذا يجب أن نكون، وكيف نفعل، وماذا نفعل، وكيف نرتبط بالآخر والنحن والـ «هُمْ». ميدان

(٤٣) على سبيل الشاهد، را: ابن خلدون، ص ٨٤٢.

الاجتهاد يستطيل ويتسع بحيث يحرِّك العقل في أواليـاته، وإنتـاجه وأجهـزته؛ وبحيث يعيـد بَنْيَنَـة الحضـارة، ويعيـد تعضيـة الحقـل والعقـل المتنـاضحَـيْن. الاجتهـاد، من حيث هو العقـل المتحرك دائـماً والباحث عن التكييف الـواعي، موجود في كل علم. إنه موجود في العلوم الدقيقة المحضـة، علوم الطبيعـة؛ كما هو أداةٌ أو منهج فاعل في العلوم الانسانية والاجتماعية والتاريخية. يحرِّك الاجتهادُ كلَّ نظر، وكل طريقـة أو وضعيةٍ في الـوجود والقيميـات؛ لأنه مجمـوعة منـاهج يحتاجها كل ميدان من ميادين الحياة والعلوم والمعـرفة. فبصفتـه رمزا للحـركة، والتـطور أو للتعزيـل والتعمير، يكـون الاجتهـاد أداةَ كشْفٍ واستنبـاط، ودرْبـاً للوصول إلى مستقَرّ وتوازن، وآلةً تُنتِج وتُحاكِم. فكـلٌّ يجتهد في مـوقعه، وبقـدر طاقاته؛ على نحوٍ فردي أو بتعاونٍ، ضمن فريقٍ أو على نحوٍ مؤسَّساتي.

٨ ـ الضرورة المنهجيـة لاستكشـاف الـلاواعي والمُجفّ من أجـل إقـامـة الاجتهاد علماً مستقلاً:

رأَيْنا أنه تكمن، في كل اجتهاد، دوافع لا واعية؛ وأنه لكل نصّ أكـثر من قراءةٍ واحدة: ثمّة مدلولات معيوشة، مُجفَّة ومصاحِبة، ظِلّية وهاجعـة، مطرودة أومنسية، مسكوتٌ عنها وغير مفكَّرٍ بها، مُعتِمة وغير محروثة. تهتم هنا الدراسـةُ التحليلنفسيةُ بتلك المعاني؛ ثم تضع المستخرَجات أمام نـور الوعي والعقـل كي تمكِن إقـامة المعـرفة المُمَنْهَجـة للاجتهـاد. لا بدّ من تلك الخـطوتَيْن حتى تتحقق إمكـاناتٌ وشروطٌ أسـاسيةٌ في عمليـة جَعْل الاجتهـاد علماً له ميـدانـه وقـوانينـه واستقلاله. ومن جهةٍ أخرى، فـإنّ الشرطَ الآخـر لتشييد الاجتّهـاد تبعاً لهيكـل العلوم هو التوصل الى صياغة قوانين، أي إلى أحكام لها صفة العمومية والثبات النسبيَّيْن. فهنا السبيـل للتغلّب عـلى انجـراحـات كثـيرة في جسـد الاجتهـاد، وللتحليق فوق الجزئي والتحليلات الوصفية الخارجية، وما إلى ذلك من عقباتٍ أبيستمـولوجيـة تمنعنا من أن نـرقى إلى الاجتهادانيـة أي إلى حيث **العلمُ المنظَّم المتعَضّي**، والاستقـلالُ في الميدان والمصـطلحات، والخضـوعُ للسببيـة الخـاصـة بالعلوم الانسانيـة الراهنـةِ أي الآخذةِ بـالاقتراب الأكـثر فالأكـثر من السببية (أو الحتمية) المعروفة اليوم في العلم الدقيق. بيد أن تشييد الاجتهاد علماً، هـو علم

التنقيب عن قانون الاكتشافات أو الاجتهاداتِ والتجديدات، لا يعني ضرورة جعله، في خطوةٍ لاحقة، علماً برهانياً أو أحد العلوم الدقيقة. وبذلك فَعَلينا أن ننتقل إلى دراسة من نمط آخر للاجتهاد في أسسه وفلسفته، في منطقه وروحه العلمية الجديدة.

٩ ـ نِماطة الاجتهاد الحَداثاني. الدهمائي والعلمي والفلسفي:

صاغ الأسلاف نِماطةً للاجتهاد عرفت الكثير من الفروقات والنيصات. فقد أقاموا صِنافاتٍ ثنائية عديدة؛ لكن متينة: المرجوح والمعدول، الوضعي والتكليفي[٤٤]، الظني والقطعي[٤٥]، الحلال والحرام[٤٦]. ومن المعبِّر جيداً، في هذا المضمار، التوزيع التصنيفي[٤٧] الذي وضعه الشاطبي، على سبيل الشاهد، لعلم مقاصد الشريعة، أو الذي نلقاه عند الغزالي في «المستصفى». يستوعِب الفكر الاجتهادي الراهن تلك الأُسس المعرفية أو القواعد والتصنيفات؛ ويعالِج المعرفيات عموماً، ومنها الخاص بالشأن الاجتهادي، تبعاً لأنواع المعرفة وأنماطها أو لدرجاتها وأشكالها. وهكذا يتحول الموضوع هنا إلى دراسةٍ للاجتهاد في المعرفة الدهمائية (العامِيَّة، إنسان الجمهور أو العامة)؛ ثم لما هو علمي؛ فَفَلسفي:

أ/نبدأ بالاجتهاد الذي يمسّ الحياة اليومية، ويتعلق بالمألوفيات وبما هو مشترك بين العامة أو الأكثرية من الأمة. الاجتهاد هنا غائم لأن المعرفة دهمائية شواشيةٌ ضبابية تقوم على الخَبَريات والاشاعات، أو على المسموع والمتناقَل والأقاويل والمُذاع. وإذْ تؤوب هذه المعرفة إلى ما سمّاه الأسلاف «المعرفة بالحس والمشاهَدة»، فإن الاجتهاد يكون على غرارها أمبيريقياً (تجرُّبياً، تَلَمُّسياً) أي غير متأسسٍ وفقاً للنظر المنهجي، ولما هو عقلاني أو مدروسٌ على نحو منظَّم.

---

(٤٤) را: مبحث أنواع الاجتهاد.

(٤٥) را: مبحث أصناف الاجتهاد.

(٤٦) را: مبحث أقسام الاجتهاد.

(٤٧) التوزيع التصنيفي = مبحث التصنيف (علمه، أو النظر فيه أو خطابه).

الحسي والعفوي يسودان؛ وذاك ما يجعل الاجتهاد مباشراً، أو عند الدرجة الأدنى من السُّلَّم المعرفي الاجتماعي.

ب/ **والاجتهاد العلمي** هو الذي يتساءل المجتهدون المعاصرون عن عدم تعمقّه في تراثنا بحيث يوصِل إلى «الثورة الصناعية» التي كان يجب أن تنشأ عندنا، قبل ظهورها في أوروبا. وذاك نمطٌ من الاجتهاد منصبٌّ على المعرفة التي هي بالأعيان أو التي هي «العلم بالشيء»، على الوقائع والعياني والطبيعة. وهنا دقةٌ في الأفكار، ووضوح وصرامة. وهنا أدوات القياس والتقطيع أو الوزن والتجريب (را: المناهج التجريبية، والمناهج العقلية). ذلك أنّ الاجتهاد العلمي معرفةٌ متأسسة على **البرهان**، أو على الدليل واستخدام التجربة والمراجَعة والتدقيق؛ وقائمةٌ على المناهج التي تقود إلى صياغة قوانين، أي صلات عامة تحكم الظواهر والجزئيات والوقائع. واهتمام المناهج (الطبيعاني منها؛ ثم الخاصّ بالعلوم التاريخية النفسية) بالجزئي والمتغيّر، لا يمنع من الاجتهاد الذي هو جهدٌ مستمر لاقامة المفاهيم، ولاكتشافِ **ما هو علاقة نظريةٌ** عامةٌ شبه ثابتةٍ بين العناصر، ولالتقاط ما هو فوق الظرفي، والمفرد، والمحسوس وخاصٌّ بحالة عينية مشخّصة؛ فذاك هو الجهد والاجتهاد اللذان يُبدِعان العلوم.

ج/ **في نمط الاجتهاد الفلسفي**، حرث الفكر العربي الاسلامي التأسيسي؛ ونجح. فقد كان اجتهادهم في مجال الأعمّ الأشمل ذا طبيعةٍ تفكيريةٍ مجرَّدة، وتميّز بالمعياري، وقدّم أنساقاً ورؤى ممنهَجة تُنظِّر لطرائق التقييم، ولعمل الفكر والمنطق في الأَيْسيات. باختصار، لقد انصبّ الاجتهاد الفلسفي العربي على إشكاليات الأخلاق والألهيات، وقضايا ماورائية متنوعة: اتصال الانسان بالمطلق (را: العرفان، العقل الفعال، علاقة الفيلسوف بالنبي، إلخ.) وعَبْر الكشفِ وقذفِ النور في القلب، أو بالاتحاد مع الله، وبوحدة الوجود (أو الشهود) وما إلى ذلك... وما يزال الاجتهاد الفلسفي، في الفكر الراهن، يبحث عن استجاباتٍ على أسئلةٍ طرحها أسلافنا حول الحياة والمادة والروح، حول الفكر والكائن **أو حول المطلق والخير والحقيقة**.

١٠ ـ جدلية شكليّ الاجتهاد، الشكلان العملي والأفهومي للإجتهاد:

يـذكّر الاجتهـادُ ذو الشكل العمـلي بالشكـل العملي للذكـاء، أي بالـذكاء «الحـواسي ـ الحركي»، أو الـذكاء العمـلي الذي نجـده عند الحيـوانات العليـا، والولد وعند الإنسان البالغ. هنا يحصل التكيّف في الحركات والأعمال مع أشيـاء وحوادث خارجية، أي أننا نكـون أمام اجتهـادٍ، أو تكيّفٍ اجتهادي، يَستعمـل المهاراتِ اليدويـةَ والحذق والشـطارة **للإنسـان الصانـع**[٤٨]. ومن السهل هنـا أن تتحرك مصطلحات توضِح ذلك؛ وأشهـرها: ملكـة صنْع الأشيـاء [الأغراض] الاصطناعية كالأدوات، اليد (في مقابـل الفكر)، الفكـر الحِرَفي/ artisanale أو التقني والفـردي (في مقابـل الفكر الأفهـومي الـذي يستعمـل الألفـاظ، الفكـر الجماعي).

أ/ يَحُلّ **الذكاء العملي** مشكلاتٍ عن طريق القيام بالتفاف حول الحـواجز، أو بـإبعاد الحـواجز؛ ويكـون الاجتهاد هنـا بواسـطة استعمال أدواتٍ أو تـركيب أدوات[٤٩]. وقد شَيَّدت الحضـارةُ العربيـة الاسلاميـة إنجازاتٍ يـدوية، وحلولاً عملية تطبيقية، غطت مشكلات إنسانها في تحـدياتـه للطبيعة واللقمـة والقواهـر المـادية. كـما كان الاجتهـاد الحِرَفي، الصـانع أو العمـلي، أساس تـطور حضارة الانسـان؛ ولعله اجتهـاد سـائـر بـاتجـاه أن يعـود اليـوم للسيـادة مـع «الثـورة التكنولوجية» المعاصرة[٥٠].

ب/ أمـا البرهـان المنطقي، الفكـر المحلِّل والناقـد المنقِّب، في الاجتهـاد، فشكل معرفي جزيل القيمة والسداد. وفي تجربتنا الحضارية الـراهنة يتجـلى بقوة أننـا نريـد الاجتهاد الـذي يقوم عـلى البرهـان، أي الذي يتـأسس عـلى العقـل المحلِّل، أو الفكـرِ الأفهومي الـذي يتعقَّب التصـورات والمفـاهيم طلبـاً لكشف

---

(٤٨) Homo faber.

(٤٩) را: أبحاث كوهْلَرْ (Kœhler).

(٥٠) من الاجتهادات الطريفة هنا القول بتعاقبٍ للحضارات هو: الحضـارة التقنية (في «الشرق»)، فالحضارة الأفهومية النظرانية (في اليـونان)، فـ . . . ، فـ . . . ؛ أمـا اليوم فنعـود إلى الحضارة التقنية.

الروابط وإقامة القوانين. فالاجتهاد الذي يتحرك بالبرهان، أو بسُبُل العقلانية والتجريبية، يبلغ النتائج متّبعاً الوسائط العقلية والاختبار؛ وليس منطقَ الهوى، والعواطف، والأحاسيس والتلمّس (والحدسيات التي لا تقيم وسائط بين المجتهِد والحقيقة). لقد استعمل منطقُ الاجتهاد الأصولي قواعد تنطلق من الأصول وتقصد بلوغ النتائج. وهكذا عرفوا الاستنباط، وهو البرهان الذي يمضي من المبادىء إلى النتيجة. هنا قدَّم ـ كمنطق الاجتهاد أيضاً ـ المنطقُ الماهويُّ نظراً عميقاً في الاستنباط، وفي الاستقراء، ولا سيما في البرهان القياسي الذي هو انتقالٌ من حالة جزئية إلى حالة أخرى جزئية كي يُستنتَج من تشابهٍ قائم بين الحالتين إلى تشابهٍ غير ملحوظ في الحالة الثانية[٥١]. ولا يُنسى هنا أن مناهج التحليل والتوليف قد طوّرت معرفتنا عن الطبيعة والمحيط والانسان عبر التاريخ المعرفي للاجتهاد.

١١ ـ الشكل الحَدْسي للاجتهاد، حدود الحدس وضرورة مراقبته:

يخضع الحدس، كطريقةٍ في الاكتشاف وإنتاج المعرفة، للكثير من النقد؛ لا سيما إذا كان المجال مجالاً يُفضي إلى العرفانيات، والغَنوصيات وما أشبه. قد يُخشى هنا من سوء الاستعمال، ومن تبخيس دور المناهج العقلانية والتجريب. فبسبب أنّ الحدسي معرفةٌ مباشرة أي بدون التجريب والتراكم والذاكرة والأفهومات المسبقة، يتعرض الفكر المنتِج والمعرفة المنتَجة الحاصلةُ إلى نقدٍ شديد وخطر الوقوف على شفا هاوية. يؤخذ دور الحدس، بسبب ذلك ونتيجته معاً، مرتبطاً بدور البرهان والمنطق. فعمل الحدس لا يؤخذ مستقلاً؛ ولا يكفي بمفرده أو لا يمنح ثقةً، ولا يتمتع بالثقة. هو قد يَستبِق؛ وقد يقدِّم حلولاً عميقة حتى في عالَم الاختراع عند الحيوان؛ وقد يُعيد تعضية العلاقات بين العناصر فيولّد بسرعةٍ ونفاذٍ الحلَّ الجديد؛ وقد...؛ وقد...؛ إنما لا تمنع هذه الوظائف والايجابيات الفكرَ من إخضاع الحدس لمراقبة من جانب البرهان، وللتجربة أو للعقلانية. فالحدسانية مذهبٌ ناقص في المعرفيات، أو منهج كان

(٥١) هو أشهر القواعد المنتجة في ميدان محدَّد، وليس في العقلية العامة أو في الحضارة برمتها. (را: النقد الحالي لقياس التمثيل أو الشبَه).

كثير الادعاء في المعرفيات العربية الاسلامية ومن ثم فقد كان أيضاً مغذياً للكثير من الشطح في دنيا الوجود والمجتمع. ولم يحصل مجتهدونا المعاصرون من تطبيقهم للحدْسانية، عبر المذهب الظاهراتي، على نفعٍ عميم (للمثال، قا: حسن حنفي[٥٢]).

١٢ ـ الاجتهاد العاطفاني أو المدفوع بمنطق الأهواء، العقلية الانفعالية والبرهان أو العقلانية:

لا قيمة منطقية لهذا المنطق الذي يحظى، في ثقافات أمم كثيرة، باسم: منطق القلب، منطق الوجدانيات، منطق الهوى والمسبَقات، منطق الدوافع والنزوات والعواطف... وتهتم مِراضةُ الاجتهاد (انجراحاته، مانعات صحته العقلية الاجتماعية وشخصيته السوّيةِ الابتكارية) بهذا النمط من إنتاج الأحكام أي حيث توضَع النتائجُ قبل التحليل أو التوليفةِ أو ما إلى ذلك من خطى المنهج في العلوم. الحتمية هنا مرغوبة؛ والنتيجة مفروضة فرضاً؛ وإواليات التبرير جاهزة ناجزة. ولعل هذا النوع من الاجتهاد هو، كما يرينا المبحثُ في الاجتهاد التبريري التسويغي، الأكثر شهرة وممارسة؛ وليس له من مجرِّح معدِّل أكثر من المسعى الهادف إلى نقل الاجتهاد إلى علمٍ بالمعنى الدقيق للكلمة. فنقدنا للذين يقولون اليوم إننا لم نستطعْ التفكير تبعاً لسببيةٍ قطعية، وإنما تبعاً للظني وحيث لا قوانين ضرورية ولا قدرة على التوليف[٥٣]، **سهلٌ لأننا لا نرغب في ذلك القول** الجارح، أو لأننا ننفعل تجاهه ونقع في ردود الفعل. ذاك ما يجعلنا نكثر من نعته بصفات سلبية هي صحيحة لكننا نقبلها فوراً دون تحليل لها، أو دون جعلها نتيجة دراسةٍ ونقد: فمثلاً نسرع للقول إن أحكام الاستشراق خطاب ايديولوجي، غير علمي، غير دقيق، عنصري، غير تاريخي..؛ كل ذلك صحيح!!! لكن الفكر الاجتهادي هو الذي لا يبلغ ذلك إلّا انتهاضاً من تدبّرٍ

(٥٢) را: حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت، دار التنوير، ط ١، ١٩٨٢)، صص ٥٥ ـ ٨٢.

(٥٣) أزعومة قديمة أسقطها الاجتهاد والنظر القائمَيْن على المناهج التاريخية؛ ولعلّ قلةً قليلة من المجتهدين اليوم يكررون على نحو إنصدائي باتولوجي بعضاً من تلك «التركة الاستشراقية» العتيقة.

وتحليلٍ، من تقليب وجوهِ النظر أو المقاربة المؤسَّسة على المناهج؛ وليس من التغذي بالاجتهاد العاطفيّ التوجّه.

١٣ ـ الاجتهاد والتحول، الاجتهاد وتوليد الجديد، النفي والتأكيد وجها الاجتهاد:

علاقة الاجتهاد بعدم الاجتهاد كعلاقة الوجود بعدم الوجود (الأَيْس واللَّيْس). فالاجتهاد تحوُّلٌ، وانتقال من حالةٍ إلى حالة، أو نفيُ حالةٍ وإثبات واحدة أخرى أو أكثر. وكثيراً ما نلاحظ ان الاجتهادات الكبرى متصفةٌ بما هو أكبر من الانتقال، أو من التحول، ومن إزاحةٍ أو توسيع تخوم...؛ فثمة اجتهاداتٌ ولَّدت تطوراتٍ بارزة، أو منعطفات؛ أو كانت كالطفرة والانقلاب (نقلة نوعية، بحسب تعبير مستعار من «الأدبيات») وتقدماً و رقيّاً. فمبدأ الصراع بين الاجتهادات، إذا جاز توظيفه بحذَرٍ وحيطة، يطور المعرفة ويتجاوز، دون أن يلغي، الاجتهادات التي لم تنجح أو التي تصبح قديمة. كما قد ينفي اجتهاد اجتهاداً آخر، طبقاً لمبدأ الصالح يحل محلّ ما هو غير ملائم. وتلك قضايا تستحق الدراسة، لا سيما عند التعرّض لانجراحات الاجتهاد ولمزالق تطويره لذاته وأسسه.

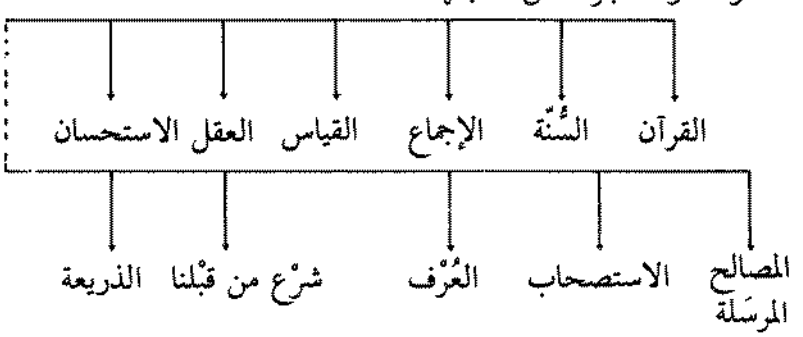
١٤ ـ الجَرْح والتوتير، الاستيعاب والتجاوز، لعملية التطبيق آليّاً للرموز والصيغ الرياضية على منطق الاجتهاد أو الأصول:

يتوتر الوعي والمعرفة بمحاولات تطبيقِ تقنياتٍ رياضيةٍ على مقولات الاجتهاد إنْ في مجاله التقليدي المعهود، أم في واقعه الراهن الذي اغتنى بمعطيات السيميائية (ألسنية، علم الدلالات، التداولية...)، والتحليلنفس، والأبيستيمولوجيا المعاصرة وروح العلم الجديدة (مرحلة الثورة الثالثة في النظر إلى القانون والعلم والسببية والماهية ومبدأ الذاتية...). فرغبة الفكر الدقيق بجعلِ الاجتهاد آلة الآلات، ومنطقاً جازماً يُنتِج ويحاكِم بصرامةٍ وضبْط، ونسقاً هو نسق الأنساق أو نظام الأنظمة للفكر وللمعرفة، حفّزت على تقديم منطق الاجتهاد بصيغٍ بيانية، ومعادلاتٍ جَبْرية، وتقنيات المنطق الرياضي ورموزه: أ/ لم تُسفِر محاولة تقديمه برسومٍ بيانية (paraboles, diagrammes,

...Courbes) عن نتيجة مفيدةٍ جداً. ولعلنا لم نَـرْقَ كثيراً إلى المستوى المنشود؛ فبقي اجتهادنا هنا محصوراً، وأشبه بالمسوّدات[٥٤].

ب/ في محاولة الانتقال من مجال الإحداثيات إلى التعبير بالأَسْكيمات [الأَسْكيم = الشيماءة، الأُخطوطة الكبرى] والمغصَّنات أو المشجَّرات، وهذا تقليد تراثي راسخ[٥٥]، بقينا عند الشائع أو حيث تتوفر فقط فضائل القراءة السريعة المباشرة وبدون اللجوء للكلام الكثير[٥٦]. وفي حين أنَّ الأسلاف من مناطقةٍ وعلماء أصول، ولا سيما في العصور المتأخرة، بعد ابن خلدون وحتى الأفغاني/ عبده، هم الذين بَزّوا الجميع في ميدان التشجير للأفكار والتقسيمات، فإن المعاصرين يحاولون اليوم الاستعانة بالرموز المنطقية؛ كما سنرى أدناه. لكن دون إغفال استعمال الميدان الإحْدائي، أو الرسوم البيانية، وأشكال المجموعات [المُجْمَلات]. فالشكل المقابل عرضةٌ لأن يقدَّم على شكل حلقات متداخلة تمثّل الواحدة منها بنية مستقلة: القرآن، السّنّة، الاجماع، ألْـ . . . ، ألْـ . . .

١ ـ أُخطوطة أو مشجَّر منطق الاجتهاد

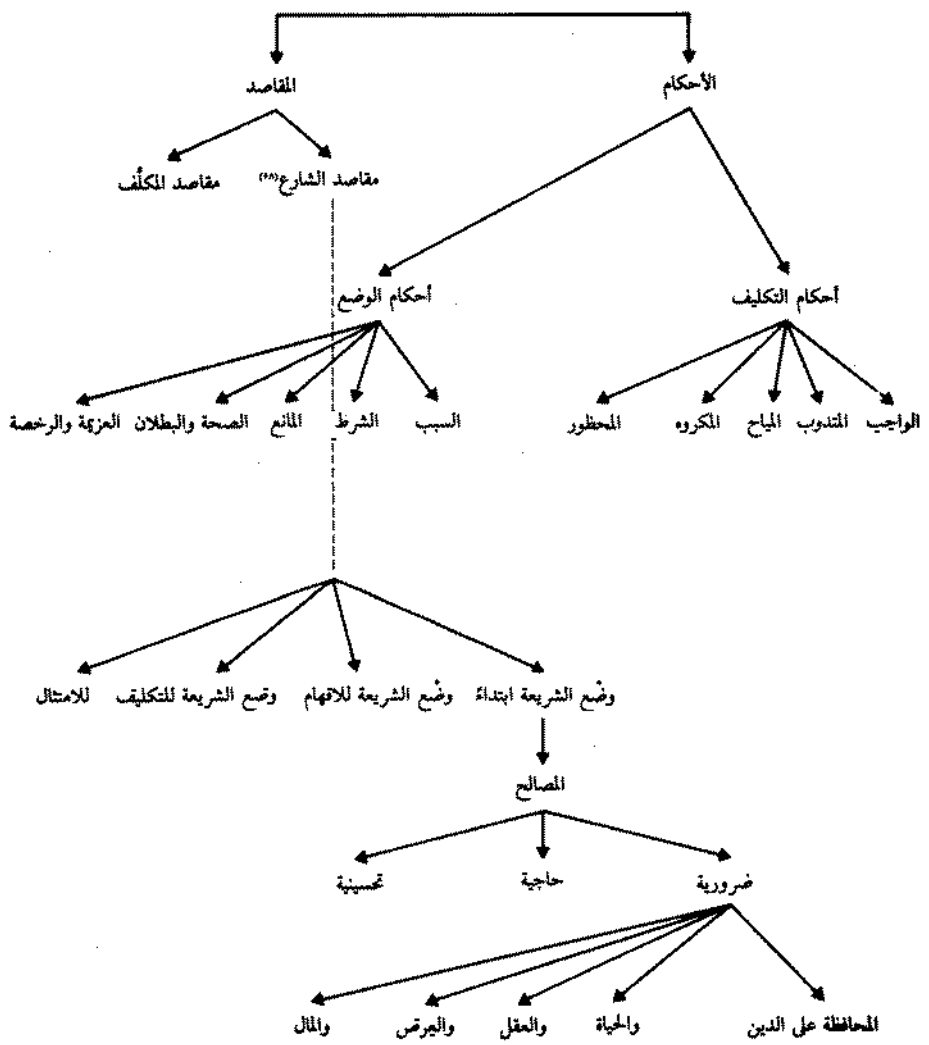


(٥٤) من الأمثلة على تلك الصياغات: تقسيم الدائرة (رمز المعرفة) إلى قطاعات على التوالي: القرآن، السُنّة، الاجماع، ألْـ . . . ، ألْـ . . . ؛ تقسيم الدائرةِ إلى دوائر متداخلة هي الأصل (آ)، الفرع (ب)، حكم الأصل (ت)، العلة (ث). وهنا فإن الأصل = الفرع × حكم الأصل / العلة = آ = ب × ت × ث. ب = ت×ث / آ ؛ ت = ب×ث / آ ؛ ث = ب×ت / آ

(٥٥) للمثال، رَاْ: ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة، ١٢٨٦ هـ. وهو من أبرز الكتب التي تقدم الأفكار على نحوٍ مشجَّر، في أُرسومات.

(٥٦) قارن: الأب فريد جبر وعلي زيعور، مشجَّر علم الكلام في الاسلام، بيروت، دار المسيرة، ١٩٨٠.

٢ ـ مُشَجَّر منطق الاجتهاد عند الشاطبي[٥٧]



(٥٧) را: الشاطبي، **الموافقات**، القاهرة، نشرة محيي الدين عبد الحميد؛ **الاعتصام**، تحقيق رشيد رضا.

(٥٨) مقاصد الوحي.

ج/ **الصياغة بالرموز، اللغة الرمزية، في أصول الفقه أو قواعد الاجتهاد**: أما المحاولة الطريفة، ولا نقول المهمة، الثانية فهي استخدام الرموز المعروفة في المنطق الحديث (المنطق الرمزي) للتعبير عن منطق القضايا ومنطق العلاقات (الروابط)؛ ومن ثم للتعبير عن منطق التشريع أو أصول الفقه والاجتهاد. استعمل البعض[٥٩]، ما يلي:

(1) ⟝ رمز إلى السلب في قضية. مثال: «⟝ ب» معناه «ليس ب». هنا نرى:

ب	⟝ ب
ص	ك
ك	ص

إذا كانت (ب) صادقة، فليس ب كاذبة (ك)؛ وإذا كانت ب كاذبة فليس ب تكون صادقة.

(2) ٨ رمز إلى رابطة الوصل. مثال: آ ٨ ب معناه (آ) و(ب). هنا لا يكون آ ٨ ب صادقاً إلا عند صِدْق كل من (آ) و(ب).

(3) V رمز إلى رابطة الفصل. مثال: آ V ب معناه إمّا (آ) وإما (ب). وهنا فإن آ V ب يكون كاذباً عند كذب كل من الطرفين فقط.

(4) ⟵ رمزٌ إلى رابطة الشرط.

(5) ⟺ رمزٌ إلى رابطة التشارط.

(6) ⊐ رمزٌ إلى رابطة اللزوم.

(7) ≔ رمزٌ إلى التعريف، إلى التساوي.

---

(٥٩) للمثال: عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ١٩٩٠، صص ١٤ ـ ١٧. طه عبد الرحمان، المنطق والنحو الصوري، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣.

(8) الحرف اليوناني (بْسي)، والحرف اليوناني (في) رمز إلى القضية البسيطة أو المركبة.

وقد نقّحنا هذه المحاولة مستعيرين رموزاً وإشارات عالمية أخرى للمساعدة على بناء اللسان الذي يشرح منطق أصول الفقه والاجتهاد (را: اللسان الشارح، واللسان أو اللغة الشيئية).

(1) آ ∈ ب الانتماء.

(2) آ ∪ ب الوصل، الجمع.

(3) آ ∩ ب السلب.

(4) آ ⊃ ب الاشتمال (التضمّن).

(5) ب ⊂ آ الماصَدَق (extension).

(6) ≡ منطق الهوية (مبدأ الذاتية/ identité).

(6) ≠ رمز للمختلف؛ الغَيْرِيّة (altérité).

ولعله من النافل التذكير، مرة أخرى، بأنّ الروح العلمية السائدة اليوم والمنتِجة هي التي تملي علينا اعتبار هذه المحاولات بعيدة عن التصور القومي للعلم والحضارات؛ وعن الرغبة الواعية أو المقنّعة بالحاق الأبيستيمولوجيا العربية بحضارةٍ «أوروبية» راهنة. فالقصد هنا يقع خارج تلك الرغبات والهوامات.

القسم الرابع

الاجتهاد الحداثاني وروحه العلمية

١ ـ الروح الجديدة للاجتهاد، للجهاز النظري ومنهجِ التفكير أو لقواعد خطابه:

لم تَبْق روحُ «الاجتهاد الحضاري»، في التجربة العربية الثانية مع علم المعرفة وعلم العلم إبّان القرن الثامن عشر وما بعده، محافِظةً على الميادين أو

المقاصد عينها التي كانت تقود روح الاجتهاد في التجربة الأولى النمطية. ومن السويّ جداً أن نثق اليوم بروحٍ حداثانية تحرِّك الاجتهاد الحارِثَ في النُّظُم المعرفية المتحكِّمة في العالم الراهن، وما بعد هذا الراهن. فالمعنى اليوم للاجتهاد مختلف عن المعنيَيْن السابقين، التأسيسي ثم «النهضوي»، لأن التصور المعاصر للقانون في العلم، أو للعِلْم والمعرفة، متحرّك بالمعنى النِّسْباني مع أنشتاين وممهِّدين له في علوم الفيزياء والرياضيات. إن الحتمية، ومبدأ الهوية وما إلى ذلك، في التصور الحالي، تنظير اختلف مع ما كان قد عُرف في المرحلة النيوتونية التي، هي أيضاً، كانت نوعاً من «الفصل والقطيعة» مع المرحلة الماهوية الأرسطوية.

لكن روح الاجتهاد الجديدة تَبقى تغييريةَ القصْدِ والقوامِ والحركة. فالاجتهاد لا يتوقف؛ وهو حركةٌ تُنقّح نفسها باستمرار، تبعاً للمعطيات الجديدة في المعرفيات والوجود والقيميات. بذلك يَجْتَهد الاجتهاد من أجل خلْقِ المناهج التي تطوره، وتبقيه منتِجاً مثمراً، وتحاكمه من حيث المنتوج وقيمة المنتوج. وتحافظ الروح الجديدة للاجتهاد على ضرورة التراكم في الشأن الاجتهادي. فليس الاجتهاد خلْقاً من عدم؛ وليس هو إبداع، ولا هو فعلٌ يتحرك في الفراغ أو يناقِض التاريخي.

٢ ـ تعميق البُعد الوضعي قصداً للاتزانية والشخصية السوية للاجتهاد:

يؤخذ الاجتهاد سلاحاً ضد الراكد والمتخمِّج، وجسراً متحركاً إلى الناجع والناجح. ومن السويّ جداً، إنْ لم نقُل إنه من الحتمي، أنّ التفكير في الواقع والحال أوصل المفكِّرين اليوم إلى حتمية اللجوء للاجتهاد الموسَّع ومن ثم إلى **بث الروح التجديدية الحداثانية** في صلبه وقوامه. وبذلك فإن الخضوع للجزئي، أو للوقائع والظروف المتغيِّرة، لا يمنع الاجتهاد الحداثاني من أن يبقى جهداً لخلق العلم؛ أي لاقامة القوانين، وتثمير المصطلحات والمفاهيم. فاكتشاف القوانين العامة النظرية، وإظهار ما هو عام وعلاقة ثابتة بين العناصر، وما هو أنماط وتصنيف، عمليتان تعنيان الانعتاق من المحسوس والمفرد، من الجزئي وما هو ظرفي أو خاص بحالة عينية. تعميق **الروح الوضعية** للاجتهاد، أو الجانب

الثاني الملاصق للشرعاني، عمليةٌ تعني تقريبه من الوقائع، ومن تحليل الواقعي والعياني؛ دون أن يعني ذلك الالتصاقَ المباشرَ بالظروف والوقائع، ولا البقاء في القواعد المسبقة أو في الأفكار وعالم الذهنيات. فالمقصود هو التحركُ المستمر بين ما في الذهن وما في الأعيان، والجدليةُ التضافرية بين الممارسة والوعي، والذهابايةُ بين النسبي والمطلق، المحسوس أو التجريبي والمجرّد أو العقلاني، القطعي والظني، الحتمي والحر...

لمّا ابتعد بعض المجتهدين القدامى عن «حس الواقع» تحول الاجتهاد عندهم الى حِيَلٍ شرعية (casuistique). ولقد أدت أخطاء ميدان الحِيَل الشرعية، كما سنرى في صراع الاجتهادات، إلى تطوير روح الاجتهاد. فالاجتهاد، في مَعْنَيَيْه العلمية الراهنة، أو في عِلمياتيه (scientificité) الجديدة، همٌّ علمي ومنهجي: همٌّ لا تجلوه إلاّ الرغبة بالدقة، أو مطالب الصرامة والوضوح الحاد. فتلك الحيل الشرعية، والأخطاء الأخرى للاجتهاد طيلة مسيرته التاريخية المديدة، عرضةٌ لأن تخضع لقانون التجاوز أو لمقدرة العقل على استيعابها أو تخطيها ونفيها؛ وهذا، بمقدار ما نُخضِع الوقائعَ معاً والمنهج للأكثر فالأكثر من النَّصاعة والوضعانية وحيث: انعِدام المتذبذِب، ومتكافىء القيمة، ومتساوي الإمكان، والغامض والمترجرج، وشتى ما يصعب التعبير عنه بالمصطلح الثابت أو بالرقم والرياضيات (موضوعنا اللاحق).

٣ ـ الاجتهاد والروح النقدية:

يستلزم الاجتهاد، كي يكون نافذاً منتِجاً، اجتيافَ الروح النقدية التي تقضي «السبر والتقسيم»، أو التحليل والمقاربة والمقارنة، تبعاً لمنهجيةٍ تجنّبُ الفكرَ من الوقوع في المزالق والأوهام، في الظنون والشبهات وشتى ما يُعرف تحت اسم المسبَق (را: منافع المنهج الظاهراتي في الوصف والدرس). كما ينفعنا أنْ نثق بالنقد المنهجي والنقد الفلسفي: كلاهما منهج إيجابي منتِج، يحمي ويقي، يقوِّض ويفتش عن البراهين العقلية وعن الأسانيد القادمة من التجريب. فالتغذّي بالموضوعية، وعدم الخضوع لتأثيراتٍ قادمة من خارج، أساسيان في بنية الاجتهاد الحداثاني. لقد كان منطق الاجتهاد التقليدي يوصف

بأنه يبقى في النسبي والترجيحي. قد يُعتبَر ذلك، من وجهة نظرٍ محدودة، نقيصةً أو من أكبر «أخطاء» الاجتهاد. إلّا أنّ ذلك قيدٌ يفيده، في اتجاهه الراهن وما بعد الراهن، من أجل أن يَتَأَنْفَس ويتحرك بالوعي بأنّ الحقائق العلمية ليست مطلقة، ولا هي نهائية خالدة. فالعلم، كالاجتهاد، يتطور؛ ويطوِّر نفسه، ومناهجه ومنتوجه. والاجتهاد، كالعلم، يعطي معرفة تقريبية، غير مطلقة، ترجيحية وليست قَطْعية ولا هي جازمة أبدية. ونحن نؤزِّم الاجتهاد كي نعدِّل فيه، ونوتِّره كي نعيد التدقيق فيه وضبْطه ومَعْنَيَته.

٤ ـ القيمة الأخلاقية للاجتهاد الحداثاني، زحزحة الشروط القديمة للمجتهد:

كرّس الفكر العربي الاسلامي لعلم الاجتهاد، ولا سيما تحت اسم أبواب المناظرة وقواعد البحث وآداب الفتوى والطِّلابة، وصفاً للأخلاق والخصائص المطلوبة من المجتهد (ومن المناظِر، والمفتي، والعالِم أي المدرِّس، والفقيه...) أظهر مخاطر غرق الفكر في السرد، والمثالي، ونسيان صعوبات الواقع وضعف الكائن البشري... وأمام شروط المجتهدِ، حتى عند المحدثين، ينوء ظهر الانسان اليوم. فقد طالبوا المعلِّم «الصالح»، على سبيل العيّنة، بخصائص مهْنية صعبة التحقيق، وبمناقبية شريفةٍ لكن صعبة المنال والامكان، وبفضائل وسلوكات نادرة يعجز أمثالنا عن الاقتراب منها برغم المحاولات. أما اليوم، فان شروط المجتهد لا تعني مجموعةً من الخصائل المثالية، النادرة أو النخبوية[٦٠]؛ وإنما هي تُعيِّن الأوضاعَ الاجتماعيةَ الثقافية التي ينبغي توفيرها كي يَنْبُت المجتهِد، ويستطيعَ القيام بواجباته، ويحقِّق القيم الرفيعة في شخصيته وعلائقيته. إذْ لا يقال، في المنظور الراهن للانسان والبنى المادية الاجتماعية، يجب أن يكون المجتهدُ حُرّاً عادلاً؛ وعليكَ أيّها المجتهد أن تكون اختصاصياً في ميادين معرفية موسوعية، ومثالياً. وبَعْدُ، يتوازى قوام الروح الحداثانية للاجتهاد، أو يتغاذى ويتقاطع، مع خصائص الروح الجديدة للعلم، ومع

(٦٠) عن شروط الاجتهاد والمجتهد، را (للمثال): الخضري، م.ع.، صص ٤٠٤ ـ ٤٠٧.

الخصائص القائمة في العالِم الرياضي أو العالِمِ الفيزيائي؛ ومع تلك الخصال المميِّزة للشخصية الحداثانيةِ الطابع، والمتمتِّعةِ بالصحة النفسية العقلية الاجتماعية. ففي كل هذه الأنساق تتحرك العادات التفكيرية المتشابهة: مناهج العلم، الوضوح، العقلانية، التجريب، المرونة في التكيّف مع الجديد أو الرغبة بخلقه وتطويره، إلخ...[٦١].

إن حبّ الحقيقة، والشجاعة المعنوية، والنزاهة، والدقة، والانكباب على الموضوع باخلاص وشجاعة وصرامة وما إلى ذلك...، كلها صفات أخلاقية. ولعلّ الخصال التي يجب أن تتوفر في العالم الرياضي، أو الباحث في المختبر وميادين العلم، هي مِهْنية وأخلاقية معاً وفي الآن عينه؛ إذْ ما هي الخصال المطلوبة من المجتهد، أو من المفتي والمناظِر والباحث، في الفكر العربي الاسلامي، إنْ لم تكن عند القاع خصائص العالِم الذي يجلس في مختبره يُقيم التجربةَ باصرارٍ على التنقيب عن الحقيقة؟ فهذا العالِم يجتهد، ويتّبع الدقة، ويتّصف بالنزاهة، ويعشق الحقيقة أو يجاهِد من أجلها، ويتحلى بشجاعة معنوية رفيعة تُغذي نشاطَه وتمنع تراجعه أو مشاعره بالخيبة... هذه الخصائص هي من النوع الأخلاقي؛ ولها قيمة نبيلة سواء أكانت عند المجتهِد في ميدانٍ لغوي أَمْ نحوي، فيزيائي أَمْ ديني، شرعي أَمْ وضعي... إن الروح الحداثانية في علم الاجتهاد هي روح العلم؛ وهي ذات قيمة أخلاقية. فالعلم، هو أيضاً يؤنسِن الانسان؛ ويحتاج منّا أن نؤنسِنه أي أن نضعه في خدمة الكائن البشري ومجتمعه. ولربّما تكفي الموضوعيةُ في التفكير والسلوك كي نقول عن العالِم، أو العلم، إنه قابل لأن يتّصف بالفضيلة أو يخضع للمعايير الأخلاقية. أفليست الموضوعية رفْضٌ للكثير من الأهواء، والذاتانيات، والعاطفيات، والعقلية أو السلوكات الانفعالية...؟

٤ ـ القيمة الجمالية في الفعل الاجتهادي:

قد يكون من المبالغة كلامٌ في الصفات أو الخصائص الجمالية [الفنية] لعلم

(٦١) عن خصائص الشخصية المعاصرة السوية، قا: مصطفى فهمي، الصحة النفسية (ط ٢، ١٩٦٧)، ٣٢٦ ـ ٣٢٨.

الاجتهاد. لكن لنتأمَّلْ بعض المنحنيات والرسوم البيانية، المشجَّرات أو المغصَّنات! إنّها تتمتّع بطابعٍ جمالي ملحوظ. ومن الممكن هنا الاكثار من تكديس الكلام الواصف لتلك السمة الجمالية. تقسيمات الشاطبي، في المغصَّن أدناه، ذات خصائص متناسقة، متناغمة: إنها تشجيرات جميلة؛ والانسجام بين العناصر ملحوظ، كالانسجام بين أعمدة مسجدٍ أو أروقة قلعةٍ إسلامية. ولا نستطيع التغاضي عن تلك المقوِّمات الجمالية في فعل بعض الشعراء الذين اجتهدوا في تقديم قصائد على شكل دُوَّيْرات في دائرة (أنظر الرسم أدناه)[٦٢].

٥ ـ الاجتهاد المحدَث وحرْق المراحل:

مَرَّ، أعلاه، أن الاجتهاد قانون كلي، ومعرفةٌ منظَّمة على نحوٍ نسقي، ونظامٌ أو بنية في الفكر، وعلم شمولي وذو مستوى عالٍ جداً من التجريد. كما رفضنا أعلاه اعتباره مجرّد علم نقلي، أو مجرَّد علمٍ محلي خاصٍ بحضارةٍ أو بشريعة أو بدين. فهل علم الحال، وإذْ يُظهِر الانجراحات والورائية للركب العربي بالنسبة للأمم الشديدة الانتاج المعرفي والصّناعي، يفرض علينا التدبّر في إمكان «حرْق المراحل»، أو في النقل إلى استيعاب الراهن وما بعد الراهن في تلك الأمم (را: التكييفانية العربية المنشودة)؟ في تحليلنا، من السويّ جداً التأكيد على أن الاجتهاد هو إمكان وشرط في تلك العملية التي ترمي لامتصاص الحداثة وما بعد روح الحداثة القائمة في هذا التاريخ وفي هذا العالَم.

٦ ـ المحدودية والمسبق والحرية المحدَّدة التخوم لأدوات الاجتهاد أو للعقل الاجتهادي:

من السهل جداً أن نهيل على الاجتهاد أكواماً من النقائص أشهرها، في تحليلنا، ضيق المضمار، ومحدودية الأدوات، وتسييج حرية الحركة والانتاج،

---

(٦٢) قدّم لنا بعضاً منها، بخطوطٍ ملوَّنة، وشكلٍ جذاب، أسامة عانوتي، في: الحركة الأدبية في بلاد الشام... (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧١)، صص ٧٢ ـ ٧٣؛ بكري شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني (بيروت، دار الشروق، ط ١، ١٩٧٢)، ص ص ٢١٤ ـ ٢٢١.

وحضورُه المتأخر. فالاجتهاد كان يأتي بعد الأزمة، أكثر مما هو استباقي وتوقّعاني (توقّعيُّ النزعة أو النظرِ والاتجاه). ربما يكون هذا النقص أو الاطموح، والنمطُ الإكتفائي المقتصرِ على مضمارٍ محدود، خاصاً بنوعٍ من الاجتهاد وليس هو معمَّماً على كل ضروب الاجتهاد، أو على روحه التحريكيّة ووظائفه التكييفية الأخرى. وذاك مما تدرسه مِراضة الاجتهاد، أو انجراحاته وعوامل مرضه.

أما الخطاب الفلسفي في الاجتهاد، موضوعاً ومنهجاً، فإنه يأخذ الاجتهادَ بمثابة ردّ على أزمة: عند الحواجز ينجرح استقرار الوعي مع الحقل، ومن ثمّ نأخذ في البحث عن حلّ للتوتر، عن اجتهادٍ يكون حلاً واستعادة التوازن؛ وبذلك يتطور الانسان منتقلاً من العقبات إلى الحلول، ومن التوترات والمثيرات إلى الوعي بالتغيير. بسبب ذلك ونتيجةً له، معاً، فإن الاجتهاد يكون في شكله الأكبر وفي مقصده الأسنى غير محدود، مفتوح التخوم. ولقد مرّ، أعلاه، أنّ الاستيعاب العقلاني للاّواعي والمتحكّم والمسبق، في الاجتهاد، يقودنا إلى إطلاق طاقاته، وإلى تحريره والتحرر به. وكما يعيد الفكرُ للفكر حريته، أو كما يعيد العقلُ للعقل حريته وتحريره من المسبق والحتمي والقيود، فكذلك يعيد الاجتهاد الحرية لنا والتحررَ من الآسن واللامكيَّف واللامتكيِّف، من الزيف والعوامل التي تُبقي الاجتهاد أو العقل في الآحادي والكلياني وعادات التفكير الراكدة والمستقرة. يقودنا تحليل الفكر، في الأمم ذات النمط الصناعي والتكنولوجيا الثائرة، إلى ملاحظة أنّ المقوِّم الأكبر (المحرِّك، نظام الفكر أو نسق التفكير) في العقلية وعمل العقل هو قانون قائم على عدم الاكتفاء بالقائم. فالناجع اليوم قد لا يكون ناجعاً حقاً؛ أو يجب أن يخلي المكان لما قد يكون هو الناجع الحقيقي اليوم أو غداً. ذلك أن رجّ الآلة المنتِجة قد يكشف عن خلل؛ وابدالُ نسق فيها بآخر جديد أو أمتن قد يعطيها قوة ويوفّر له الصيانة والاستمرار. فالبارادِغْم [المثال، الانموذج] الفكري أو الاجتماعي، أو أيّ جهازٍ، يصدأ ويهزل؛ مما يُبقي الحاجة قائمةً لاعداد نظام فكري جديد، ولهزّ القديم، ولتقديم البديل، أو لتوقّع الانتقال والتحول والازاحة. والاجتهاد، في تمثّله واستيعابه لمقومات الحداثة وما بعد الحداثة، هو التهيؤ المتوتر اللامشبَع أبداً لتفاعل الجاهز والجديد

أو القائم والمتجاوِز، وللقَطْع مع المعطى، ولاستقبالِ الطليعي والمغيِّر والمختلِف. فالمغطّى، أو المعطى، مرغم على الانزياح أمام ما يُكتشَف وما يضاف، ما يَستجدّ ويَكشُف. وأنظمة الفكر، أو أنساق الأحكام والتفكير، وقواعد الخطاب، كالمنتوج في كل المعارف والمهارات والتجارب، تخضع لمهمة الاجتهاد التي لا تنضب.

يودّ أن لا يُسقِط الفكرُ العالِمُ على الاجتهاد مدلولات ناجحة في النمط الصناعي، ولا أن يلغي المعنى الكلاسيكي للاجتهاد. يحاول فقط أن يُضرِم، ويوسِّع التخوم، ويوظِّف الحرية، ويضخّ منطق العلوم الراهنة (مرحلة ما بعد نيوتن، مرحلة النِّسبانية). ويوفر الاجتهاد المَتاحة [الفرصة] المناسِبةَ كي يُظهِر الفكرُ العربي الراهن نظريةً في نشوء الجديد، واستعداداً لتقبّل القطع واللااستمرار، ووعياً نقدياً بضرورة وفائدة هضم الجديد، والابداعي، والسلبي، والمختلِف، والنموذج [البارادِغْم] المتولّد وترك ما يفشل أو تخمد قدراته التكييفية.

القسم الخامس

السببية والقانون في الاجتهاد. تذكرّ تجريحات قصداً للتوتر والاستيعاب

١ ـ الاجتهاد منطق عام، عطاء عربي أصيل سبّاق في الدار العالمية للفكر:

أبدع الفكر العربي في المنطق بشكل ملحوظ لعله يتفوق، إذا جازت مقارنةٌ هنا أو إقامة تَمرتُب وتفاوق، على عطائهم الناجع والمطوِّر للفلسفة في ذمتها العالمية أو في مجالَيْها: الفلسفة المحضة والفلسفة المتدينة، العقلانية المحضة والعقليسانية. وعطاؤهم الخلاق في مجال المعرفيات، من منطقٍ ومنطقٍ أصولي ونظريةٍ في الحدْس والعرفان وفي الحس والمشاهدة. . . ، يَظهَر لنا كشاهدٍ على عطائهم الخلاق والبارز في مجال الأونطولوجيا والالهيات والنظريات في القيمة. إلا أنّ مقولة أن ذلك العطاء أثّر في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى، هي مقولة أثبتُ وأقرب إلى الحقيقة، وإلى نفوسنا ومخيالنا، من القولة التي ترى أن عطاءهم المذكور كان في الأجزاء والتلوين والتراكم أكثر مما كان في المجمل

العامّ، والنظرية الكلية، والجديد الأصيل الذي هو «قَطْع كامل» مع الماضي أو طفرة. باختصار، يأتي نجاحهم في المنطق (الفلسفي الماهوي ومنطق الأصول: المنطق العام ومنطقهم الخاص بهم) شاهداً يؤكد أنهم نجحوا في ميادين كثيرة أخرى.

منطق أصول الاجتهاد، الذي هو قواعد استخراج الشرائع والقيم والمحاكَمة، هو إحدى عطاءات الحضارة العربية الاسلامية. إلّا أنّ ضيق الأفق، أو التعصّب بين الأمم والثقافات، هو المانع الذي يحجب الرؤية الكلّية المنفتحة التي تقدِّم لنا ذلك الانتاج العربي متحكماً موجوداً في كل دين ومثمراً في ميدان كل **الشرائع الدينية**، وفي **القانون الوضعي**، وفي العلوم التجريبية. فمنطق الأصول، من حيث هو منطق العمل المنغرس أو المتعقِّب للمشخَّص والعياني والجزئي والمفردَ، ومن حيث هو اجتهادٌ وبلوغ حكمٍ أو نظرٍ أو تقييمٍ، هو منطق ينطبق على كل الأديان. ينتفع منه أهل هذه الأديان، ويلتقون عنده، ويستقون من نبعه، ويقود توليد الأحكام عندهم؛ وهو بساط يتفقون عند مبادئه الاستنباطية، وأدواته الانتاجية...

٢ ـ تجريحات مرفوضة مرذولة:

قد يقع بعض الباحثين المجتهدين تحت سلطة تنظير كان متحيّزاً لمصلحة الفكر اليوناني، وغضّا من قيمة الفكر الهندي (أو الفرعوني، والبابلي، وما إلى ذلك مما سمّي بالفكر الشرقي). فذاك تنظير يزعم أنّ المحسوس والتطبيقي أو العملي هو معرفة دون مستوى المعرفة النظرية. رأينا ذلك في مقارنتنا للفلسفة والعلوم عند اليونان بالفلسفة والعلوم عند الهنود، أو عندما كررنا أنّ اليونان قالوا بنظرية فيثاغوراس التي سبق أن طبّقها بدقة مدهشة الفراعنة في الميدان العلمي. تبعاً لهذه المقولة، التي نتجاوزها بعد نقد واستيعاب، رأى بعض المجتهدين «المخطئين» أنّ منطق الأصول (منطق علم التوحيد، منطق الفقه...) هو دون مستوى المنطق «الفلسفي» (الماهوي، الصوري، الأرسطوي...)؛ لأن اهتمامنا كان ـ في زعمهم ـ بالحسي والجزئي، بالمشخَّص والمفرد، وليس بالنظري والصوري أو الشكلي والعام.

٣ ـ النظرة المسبقة، أو المجمَّدة والجامدة، للغة والفكر، الخطاب الذي اعتذر عنه قائلوه:

ربما تكون بعض الآرائيات، التي قد يُظنّ أنها نظرية محكمة أو نسق، انطلقت من هذه المنصة كي تبني فرضيات اعتباطية، وافتراضات متعسّفة، حول «عقلٍ» عربي إسلامي قاصر عن الفكاك من أسر المشخَّص والجزئي، المفرد والمقطَّع، الخبر والقياس. لقد انهال الكلام، منذ القرن الماضي، عن «عقلٍ» عربي تقوده لغةٌ بدويةٌ خلقتها الصحراء، أو عن لغةٍ أخضعتها الرّمال لحتميةٍ خالدة ولمنطقِ تكدّسِ الرملِ واقترانه؛ فتجمّع ذرات الرمل المنفصلة اللاقادرة على التوليفة والاستمرارية هو الذي، في هوامات أولئك، تحكّم في قولبة «العقل» العربي وفي بنية اللغة العربية. فاللغة العربية، في ذلك الزعم العائد إلينا بعد غياب غير مأسوف عليه، لا تقيم الاقتران الضروري، أو خاضعةٌ لقيود الانفصال والتجاور؛ لأنها لغة كوّنتها ذرّات الرمل التي لا يمكن أن يقوم بينها اقتران ضروري أو سببية محكَمة بل انفصال، وقطيعة، ومجرد تجاور، أو تكدُّس وتكوّم. وحيث أن الرمال هي بهذه الحال، فإن اللغة هي بدورها محكومة بأن تكون وتتكون أو تنطبع وتتغذى بتلك الطبيعة. ومن هنا «استنتجوا»، أو فَرَضوا، أنّ فكرنا الشرقي، العقل العربي، مقيَّد بتلك السببية، وبذلك المنطق والروح والقانون. لقد قَفْصَنوا عقلنا ولغتنا، مرة واحدة وإلى الأبد، بغير دقة أو باعتباط واعتساف.

٤ ـ دحض الاسقاطي ومنطق الأهواء والنظر اللاتاريخي، استيعاب ذلك:

هذه السببية، كما يظهر اذن، خطية هندسية؛ فالرمل هو، في زعمها، سبب اللغة؛ واللغة سبب الفكر. وما سبق أن جرى فقد جرى؛ ولا تستطيع اللغة، أو الفكر، أن تكون توليفية، استمراريةً، ضرورية. فإما الرّملة وإمّا الموجة: اختاروا لنا الرَّملةَ؛ و«هُم» أخذوا لأنفسِهم (؟) القدرة على إقامة السببية الضرورية، والقفزِ فوق الظني والترجيحي، وبناءِ العلم والعقلية المطوَّرة... وهكذا فالاجتهاد، أو منطق أصول الفقه، في تلك التهمة لنا السطحية الباهتة، هو إعمال العقل على الجزئي، والمطبَّق، والعياني والمشخَّص.

وعقلنا، في ذلك الحال أيضاً وكاللغة، غير تاريخي، وعقل لا يستطيع إلا العمل على الجزئي والظني والمطبَّق. والحضارة التي أنتجت ذلك الاجتهاد محكومة بذلك العقل (أو بتلك اللغة)؛ ومن ثم فهي حضارة العنصر، والتفصيلي، والتجزيئي، والتجميع والتجويز. كل ما هو بشري جمَّدوه في بنيةٍ مغلقةٍ باحكام: اللغة، الفكر، المنطق، الاجتهاد، العقل، الحضارة... كما أعاد إلينا البنيويون العرب أفكاراً كانت قد انزوت في بعض الثنايا المتخمِّجة والجحور العفِنة المضادة للتاريخي... ومن خلال فلاسفة البنية العرب تقهقر تفسير النُّظُم الحضارية التاريخية إلى السببية اللغوية (قا: وُرْف/ Whorf)، وإلى السببية اللاتاريخية، وإلى الحتمية الجغرافية(قا: راتزل/ Ratzel والسوسيوجغرافيا)، أو إلى **السببية الأحادية** اللاعلمية وتفسير الظواهر المعقَّدة المتماسكة بعاملٍ وحيد كافٍ نافٍ يُرفَع إلى مستوى القانون الخالد والشامل[٦٣]. لقد تجاوز الفكر، منذ زمن طويل، أقاويل من ذلك القبيل اللادقيق، المنفِّر والايديولوجي.

القسم السادس

الحداثة في الاجتهاد حداثةٌ في الشخصية دليل على الصحة النفسية العقلية

١ ـ النظريات الحداثانية في الانسان وكيف يجب أن يكون؛ رخوة لكن تَردّ على الانجراحات:

أ/ تتملّقنا النظريات، أو الرؤى، التي تَردّ على انجراحات الانسان في المجتمعات القليلة الانتاج المتطوِّر، والقليلة التحرّك بوقود الديموقراطية ونُسْغها.

---

(٦٣) هذه الإناسة الجغرافية (anthropogéographie) عند هذا الباحث (ت ١٩٠٤)، المؤسِّس للسوسيوجغرافيا (علم الاجتماع الجغرافي)، قادت إلى القول بحتمية الأرض والجغرافيا. بذلك ألغت دور الانسان، أو قضت على حريته وقدرته على التحكّم بالوجود والمصير. وقد أخضع مفسِّرو الفكر العربي بعاملٍ جغرافي هو الرمال (الصحراء)، مصير العربي ولغته وحريته، إلى قَدَر مسبَق متحكم وشديد التقييد. ومن هنا فإن ذلك النظر المتشائم محكوم هو نفسه بتعميمات جارفة منسرّعة، معادية للعلم والتاريخ، ومتحركة بميول ورغبات أو بالدعايات والعرقية. أما المذهب الأميركي في المحيط أو في الجوار (جوارانية environnementalisme)، فهو أيضاً يقع تحت التفسير بعامل واحد، وبايديولويا (را: هونتنغتُنْ).

ويهمّنا الاجتهاد في قضايا المجتمعات القليلة الاهتمام بتحقيق مطالب الأكثرية، وبجميعِ المقوّمات وشتى الأبعاد في الانسان والعلائق، وبالقوى الانتاجية وعالَم الراهن وما بعد الراهن.

ب/ إنّ نظرياتٍ، من هذا القبيل، تَستدعي الفكر اليها: فهي سهلة، رخوة، وذات طابع علاجي نفسي؛ إذْ تمتصّ النقمة، وتحرِّض وتبلسِم أو تُشفي بأولياتٍ تكييفيةٍ غير مباشرة (وهمية، سيِّئة، ناقصة، تعويضية...).

ت/ وتلك النظريات في الانسان الذي نودّ، أو في كيف يجب أن يكون الانسان عندنا (وفي العالَم، لاسيما العالَم المنجرح)، مثالية، غنائية، مِنْبرية أو ترْجع إلى الخطاب الوعظي الذي هو بمستوىً أدنى من الفكر الذي يحلِّل ويَنتقِد، والذي يبحث في الطرائق التي تُنتِج وتَنجح، وينظُر في الامكان وفي تحقيق الشروط التي تجعل تلك النظرة المرغوبة في الانسان والحقل قابلةً للتحقق والثبات.

٢ ـ تنظير الاجتهادانيةِ الراهنة (أو الجِهادانية) في مجال أبعاد الانسان المتداخلة وفي أضلاع الفعل البشري:

إمتدّ الاجتهادُ بمنهجية ووضوحٍ، منذ القرن الماضي وقُبيله، إلى شتى ميادين الحضارة. فقد نَظَر وتدبّر، دَرَس وأفتى، في شتى أبعاد الانسان: الفعل المادي اليومي، فعْله في الطبيعة، العلائق، الفعل الروحي، الفعل العقلي التفكيري. فكان الأفغاني/ عبده عيّنةً لذلك الاجتهاد الذي، كما رأينا، طوّر اللغة والادارة، التديّن والحضارة، التاريخ ودور الدولة، مفاهيم اقتصادية وتنظيم الفعل السياسي...

٣ ـ الاجتهاد أو الرأي والعقل في الشأنِ الاقتصادي الراهن، في الضلع المادي للفعل البشري:

يعملُ الفكر الاجتهادي على التصحيح اللامتوقِّف للرأي (العقل) والنظر (التفكير الشّمّال) في الشأن الاقتصادي. والاجتهاد هنا ليس خروجاً أو قطعاً، استمراراً أو توفيقاً أو ما أشبه، حيال التقليدي في مضمار الكسب والمادي

والمالي. وإنما هو اجتهادٌ في الواقع والظروف، في قضايا الحياة وتحقيق رغبات الانسان المادية المتزايدة، في قوى الانتاج وعلائق الانتاج، وفي التوزيع والعدالة الاجتماعية. بكلمة تكرِّر، طلباً للاشباع وايضاح الواضح، فإن الاجتهاد، من حيث هو أداة تنظير وتكييف، يصُبّ في «علم الاقتصاد»، في ذلك العلم العقلاني الشديد الأهمية بين العلوم الانسانية المعاصرة؛ ويَنْصَبّ على التغيير الخلّاق للراهن ولما بعد الراهن في العقل والحقل، في الشخصية والأمة والمكانة في العالَم. قام الاجتهاد بدورٍ بارز في الاقتصادي منذ الأفغاني/ عبده؛ وها هو في التجربة الجهادية الراهنة، يتحول إلى حارِثٍ قدير لتربة الحقل المالي المادي، الانتاجي التوزيعي، على يد فقهاء أو قادمين من الفكر العقليماني، ومن التقليدي المعهود، والتراثي والمحافِظ. فقد لمعت عندنا الفلسفة المتديّنة التي انصبّت على الاقتصادي، أو على الفعل المادي الانتاجي للانسان، والتي نحترمها وقد لا نكون من اتباعها. ويتأيد بتلك الفلسفة الاختصاصيّ بالفلسفة المحضة، والمهتمُّ بعلم الاقتصاد من حيث هو علمٌ استراتيجي. في تلك الفلسفة اشتهرت اجتهادات عميقة تكشف عن التزامٍ بالمجتمعي والكلّ؛ بالاقتصادي من حيث هو انتاج وتوزيع وعلائق. فمن الممكن هنا أن نجد في الاقتصاد ي، الذي أنتجه الفكر الاجتهادي المؤمن (الاسلامي، التراثي، إلخ...)، مبادىء كثيرة تتأيد بها أو تتقاطع معها فلسفاتٌ تدعو إلى أنسنة الاقتصاد.

يُذكر هنا، على سبيل الالماح، الالتقاء والتقاطع حول قوانين تُحرِّكُ فلسفةً في الاقتصاد العربي تحدِّد وتبني، تنظّم وتُعَضّي، مشكلات الانتاج والتوزيع، الإقراض والاستغلال... وقضية الملكية تتحول، في تلك الفلسفة، إلى وظيفة اجتماعية. وطالما ردّد مجتهدون عندنا، في هذه التجربة الراهنة، خطاباً في **اشتراكية الاسلام**، أو في الاشتراكية العربية؛ وردّد فقهاء آخرون، أو اختصاصيون في الفكر الديني، مذهباً عربياً في التضامن أو **التكافل الاجتماعي**؛ وآخرون ينطلقون من الزكاة: اجتهدوا في التنظير لجعْلها متصاعدة وموَّظفةً في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية، وإعادةِ ضبط الملكية والتوزيع، وإعادةِ تعضية

العلائق الانتاجية وقوى الانتاج والمِلْكية. ويستدعي هنا أنّ فقهاء معاصرين نادوا بثورة الفقهاء، أو علّموها وأجازوها في خطابهم. وهكذا يبدو أنّ هذه الأفكار المجتهدة قد تأيدت، بقول أبي حنيفة عن سابقيه: هم رجال ونحن رجال، لهم عقول ولنا عقول... وذلك الخطاب لأبي حنيفة صار، في تفكير المجتهد الراهن وكلامه، منطلقاً من: «لهم، للسابقين واللاحقين، ظروف ولنا ظروف». وفي كل ذلك يظهر، للباحث في الفكر العربي الراهن، أنّ خطاب الفقهيات أو اجتهاد فقهائنا في الاقتصادي والانتاجي والمادي، يبدو مهتماً بالانسان وأَنْسَنة المادي، وبكلّ إنسان، وبالمهمَّش والملاحظوظ، بالمعيوش والواقعي، بالمحسوس والمستقبلي، بالتلاقي مع الفلسفة وبالتقاطع مع علوم الاقتصاد والسياسة.

٤ ـ جانبا الاجتهاد المتلاصقان (الحقيقة والخير)، اعادة التوازن بينهما،الاستيعاب للوجه الأول وإكمالُه:

صار الاجتهاد يتمحور، أكثر فأكثر، حول الحقيقي. كان يغلب عليه، في قواعده الانتاجية، أي في طرائقه وأجهزته، همٌّ هو الخير؛ فمعايير الفعل كانت الأبرز في الحركة الاجتهادية. المعياري كان الهمّ الأكبر للاجتهاد؛ أما في التجربة الحالية فالاجتهاد إعمال للفكر، ولطرائق إنتاج المعرفة، في الميدان الوضعي أو حيث العلوم بحقائقها وثوراتها، بمنطقها وأُسُسها. ومن السوّي أن ننتقل بعد ذلك للقول: إنّ الاجتهاد معياريٌّ معاً ووضعي، قريبٌ من الفلسفة وحيث تحيينُ القيم وتمرتبها وإشكالِية التعالي والمحايَثة فيها؛ وقريب أيضاً من العلم وحيث الوقائع والظواهر أو العملي والممارَس. من السويّ جداً أن يكون وجها الاجتهاد متلاصقين متغاذيَيْن، كعينيّ الشخصيات الخرافية العملاقة في التراث الميتولوجي العربي: عين للأمام وعين للوراء، عين للداخل وعين للخارج، عين على ما في الأذهان والمعايير وعين على ما في الأعيان والظواهر.

٥ ـ مقال الاجتهاد الحداثاني في المنطق الماهوي ومنطق الاجتهاد الأصولي، في منطق العلوم آنذاك واليوم:

لم تكن العلائقية بين المنطق الأصولي والمنطق الماهوي من النمط التَّبعي، أو

الرّضوخي الارضاخي. فقد كان المنطقان يخدمان الفكر والحضارة والانسان؛ دون أن يرتضي المنطق الأصولي، الذي أفلح سريعاً في تكوين شخصيةٍ مستقلةٍ ميداناً وسببيةً ونمطاً من القوانين، بهيمنةٍ عليه، أو باقرارٍ لتفوق عليه، من جهة المنطق «الفلسفي».

كان الصراع بينهما، أو التنافس، سريع البروز. فقد كان متشددون أمثال ابن حزم أو ابن تيمية وآخرين رافضين للمنطق الصوري، يبرزون بين الحين والحين لمهاجمة الأرسطوويين والمنطق اليوناني. ومن المعبر هنا أن أهل البرهان تلقّوا الهجوم؛ ولم يهاجِموا قط منطق الأصوليين: فلم نسمع أن ابن سينا أو ابن رشد أو ن. الطوسي هاجم قواعد النظر عند أصوليٍّ معروفٍ. لقد كانت تجري في مكان آخر المعركة بين أهل الأصول وأهل المنطق الصوري؛ لا سيما وأن المفكر الواحد كان أحياناً ينتمي الى النوعين معاً.

لا مراءَ في تغذي منطقِ الاجتهاد من خصمه. فهذا الأخير، المنطق الصوري، هو الأقدم؛ وهو الذي حرّك، وحظي بالاعجاب العام. ولم يكن ذلك التغذي قليلاً؛ ومع ذلك فقد استطاع الأصولي اجتياف واستيعاب استاذه، وخصمه؛ ووجّه لهذا المعلّم، والخصم معاً، نقداً عميقاً ما زلنا نثق بروحه العامة ورغبته بالاستقلال. ولقد صار من المبذول النافل اليوم القول إن المنطق الصوري بدأ شبه كاملٍ مع أرسطو، وإنه يظهر قليل النفع إذْ هو لا يعني علماً ولا يُعْلِم: لا يغني معرفتنا، بل وهو لا يَصْلح إذْ نحن نستطيع إعطاءَ الأحكام، والتفكيرَ تفكيراً سليماً، دون لجوء إليه. ولم يكن هجوم الأصوليين عليه بلا سداد أو بلا نفع: لقد رأوا فيه منطقاً للكليات، وصورياً، عاماً، مجرّداً وبحثاً في المجرد لا في الأشياء الخارجية. إنه، باختصار وتكرار، المنطق الذي يدرس الصورة، والذي لا يدرس المادة والمواد، والذي يتقدَّم لنا كأنه يقدِّم حقائق مطلقة، وكأنه يقوم على محورٍ شبه نافٍ لغيره هو محور القياس. إنه عقيم؛ فهو لا ينتج في مجال العلوم، أو معرفة الطبيعة والمجتمع والتاريخ... ومن المعروف أن ما يوجَّه إليه من نقد، من حيث كونه منطق الهوية، هو نقد لا يخلو من الفائدة والسداد وتوتير الفكر الفلسفي للتحرك تبعاً لمنطق

الاختلاف[٦٤]. أما المنطق الأصولي فهو ألصق بالواقع الذي هو حيّ، مختلف، متعدد، متناقض، وعُرضة لتوليد المستجدات، ومحتاجُ للاستجابات أو للردود على تحديات الأيام والمكان. لذا اهتم ذلك المنطق، من جملة ما اهتم به، بالجزئي، والمشخّص، والعياني حيث التعقّد والحركة والصراع. فمن السوي، والحال هذه، أن يقترب من **منطق التجريب** أو من قانون الصيرورة المتحكم بالواقع المادي. ومن السويّ التساؤل عن أسباب عدم انبجاس الثورة الصناعية الأولى في حضارتنا التأسيسية.

٦ ـ من أنماط الفعل في الفكر الأصولي (الاجتهادي) إلى نظرية راهنة في تحليل النفس وفي الأفعال الكلامية، محاولة اجتهاد في «علم المصطلحات المقارنة»:

كما يتأسّس الاجتهادُ المعاصر كطرائق تقود التكييف، أو تنتجه، مع المستجدات الحضارية، فكذلك تتأسس رؤيتُنا المنفتحة للانسان والمجتمع على روح المعاصَرة والوعي بما تقدمه الفيزياء المعاصرةُ وبالفهم المعاصِر للمادة والروابط أو للسببية والحقيقة والقانون. ألا نستطيع أيضاً الاجتهادَ من أجل تطبيقِ ما قدّمه علمُ أصولِ الفقه، في تقسيمه للفعل ولمعايير الفعل، على الجهاز النفسي أو على تقسيم الشخصية البشرية؟ بعبارة أخرى، هل يمكِن دَخْلنةُ الاجتماعي أو السلوكي والظاهر؟

أ/ مواقعية [موقِعيّات، طوبولوجيا] الشخصية، أقسام الجهاز النفسي بحسب فرويد والنظرية المستمَدة من «الأصول»: النِّماطة التي وضعها الأصوليون للفعل، أي تقسيمه إلى حرام، وحرام، ومندوب، و. . . ، و. . . ، قابلة لأن تُنقَل الى الفِيّاوي، والنفسي. والحال هذا، فاننا سنحصل على تقسيم للجهاز النفسي إلى مواقع هي: **الموقع المحظور**، حيث الممنوع إخراجه؛ **الموقع المستحَبّ** أو موقع المستَحَبات من الميول والنزعات والعواطف. . . . ؛ الموقع

(٦٤) تهتمّ بمنطق الاختلاف، في الوعي الفلسفي العربي الراهن، اتجاهات متأثرة بالهايدغرية وما بعد الهايدغرية، بالحداثة وما بعد الحداثة. . .

المحرَّم؛ الموقع المندوب؛ إلخ. بكلماتٍ أخرى، قد تكون موضِحة أو مُفَصِّلة، إنّ نَقْل النِّماطة إلى الداخل هو جَعْلُها مواقعيةً للشخصية؛ أي إننا بذلك «الامتصاص للسلوكي والاجتماعي» نبلغ القول بتقسيمٍ للجهاز النفسي إلى: الفَرْض، هنا المقام الذي يتوازى مع ما يسمّيه التحليل النفسي بالأنا الأعلى (القوانين، الواجبات، القِيم...)؛ الحلال، يقابِل الوعي (الواضح، الاجتماعي، الجانب الظاهر من الشخصية، التدرّجات النفسية بين المسموح والمندوب والجائز والمستحَب...)؛ وأخيراً، يتوازى الهذا (Id, Ça) مع المحظور أو المحرَّم إذْ هنا النزوات والميول البيولوجية وخزّان الطبيعة الموروث...

ب/ نظرية الأفعال الكلامية عند العرب وعند أوسْتِنْ (Austin) وسيرْلْ (Searle):

لا نستطيع، بحكم أننا نجتهد باستمرارٍ في كل ميدان، قبول نظرية سيرْل (Searle)، أو أوستِنْ (Austin)، ومن اليهما[٦٥]، في أفعال الخطاب وفي معايير الفعل. فمنطق الاجتهاد، لا سيما وأننا نعي معطيات الفيزياء المعاصرة ورأيها في السببية والقانون والحقيقة وحتى في المادة والروابط، يفرِض علينا أن نتسلّح بالمعطى العربي الاسلامي المتراكم في مجال علوم البلاغة وفي الآدابية والنحو والنظريات في اللغة. بذلك يغدو الفكر العربي الراهن أقوى سلاحاً في نقده وتعديله لنظرية الأول، سيرْلْ، التي تميِّز بين: الإثْباتيات (Assertives)، التوجيهيات (directifs/ Directives)، التكيفيات، الإفصاحيات، التصريحيات [الإدلائيات]. إننا نستطيع أن نضع في وجه هذه الصِّنافة، أو النِّماطة، صِنافةً عربية قديمة قادرة على إعادة التعضية، وعلى التبيئة مع إعادة الضبط، في هذا المجال. ولقد قلنا إننا قادرون على المحاكمة، والتقويض والتوتير، انطلاقاً من مبدأ الاجتهاد أو من قوانينه وثمراته، لأقسام الفعل الخمسة عند أوستِنْ: الحُكّميات، التَمرُّسيات، التكليفيات (commissifs/ Commissives)، الإبانيات

(٦٥) را: «خطاب فلسفة اللغة في الفكر العربي الراهن»، في مجلة: الكفر العربي المعاصر (بيروت، ت٢/ ك١، ١٩٨٩)، صص ٤٢ ـ ٥١.

(العَـرْضِيّـات/ Expositives/ expositifs والسلوكيـات compotementaux,)
. Behabitives)

لكن التسلّح بتقسيم العـرب، في أصول الفقـه أو في الاجتهاديـة، الفعـل والمعيـار (إلى محظور، مفـروض، منـدوب. . .) يتيـح المقـارعـة الأجـدى والتي ستنتج. ولعلنا نحتـاج هنا إلى علم المصـطلحات المقـارنة، وليس إلى التمـطيط والتلفيقانية والتوفيقانيـة، من أجل قـراءةٍ عربيـة نشيطةٍ ومنتِجـة لهذه النـظريات الغَرْبية المحتاجة للصَّقل والتبيئة. . .