هل الاجتهاد أمر ممكن؟

قراءة في ملف الاجتهاد والتجدد

خالد زيادة

على امتداد الأعداد الأخيرة من مجلة الاجتهاد (الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر)، عالج عدد من الباحثين والمفكرين موضوع «الاجتهاد والتجدد في المجال الحضاري العربي الاسلامي». ولعلها المرة الأولى التي يشترك فيها هذا العدد من المتخصصين في الخوض بمثل هذا الموضوع وعلى هذا النحو من الشمول والتوسع. وفي العدد الثامن من المجلة، أول اعداد الملف، افتتح الفضل شلق الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه في دراسته المطولة التي هي بمثابة تقديم لدراسات الملف، والتي تحمل عنوان: «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، نجد فيها عرضاً مسهباً وتاريخياً لتطور الأمة وتطور الاجتهاد في مرحلة الصعود والازدهار. والاجتهاد في الأصل مسألة في صميم الايمان، فهو كالجهاد يصبح فرض عين عندما تحتاج الأمة إليه، كذلك فإن الاجتهاد عملية حضارية: «ان الاجتهاد جهد معرفي يمارسه المجتمع بمقدار ما يكون قادراً على بذل الجهد في المجالات الأخرى في النشاط الإنساني، من السياسة إلى الاقتصاد إلى الجهاد العسكري». ومن الوجهة المنهجية فإن الفضل شلق يرفض القياس وخصوصاً بصيغته الراهنة، الذي يجعل الغرب أصلاً يُقاس عليه: «ان طريقة القياس لا تبني نظاماً معرفياً، ولا تقود إلى تشكيل وعي شمولي حول ثقافة المجتمع العربي ولا حول ثقافة الغرب. وبالتالي فهي لا يمكن ان تقود إلى نقد أي من النظامين أو دراستهما دراسة مقارنة». كذلك فإنه يرفض المنهج البنيوي بصيغته

الأصولية: «ان المنهج الفكري للتيارات الدينية المتطرفة هو منهج بنيوي يدعو للعودة إلى النص مباشرة والانطلاق منه دون الأخذ بعين الاعتبار، تراكم تجارب المجتمع في فهم هذا النص، ودون الرجوع إلى الإجماعات التي تحققت إستناداً للنص في سياق التجارب التاريخية للمجتمع».

إن ما يأخذ به شلق في دراسته هو المنهج التاريخي، فالاجتهاد لديه هو جزء من سيرورة الفكر والتفكير التي قطعها المجتمع العربي ـ الاسلامي استجابة للمتطلبات التي تمليها الوقائع والتحولات التاريخية. ومن الواضح أيضاً بأن هذه الدراسة تريد ان تجد صلة قربى، وان تدمج، بين مفهوم الاجتهاد من جهة ومفهوم التجدد من جهة أخرى، فلا ترى تناقضاً بين المفهومين. ومع ذلك فإن دراسات الملف لم تجر على هذا المنوال وقلما اتفقت حول هذا الأمر.

يمكن قسمة دراسات وأبحاث الملف الذي نحن بصدده إلى قسمين رئيسيين؛ الأول ينطلق من الدائرة التقليدية للمعرفة الاسلامية فيراجع أصولها وقواعدها ويعيد صياغتها بعباراتها في أغلب الأحيان، والثاني يأخذ بمبدأ التجديد فلا يُعير القواعد الفقهية الدقيقة اهتمامه. ثمة إذاً، اجتهاديون لا تجديديون بالضرورة، لأن الاجتهاد لديهم لا يعني التجديد حكماً، وتجديديون يغضون الطرف عن قواعد الاجتهاد المضبوطة كما نجدها في كتب الأصول، لأن التجديد غير محتاج إلى قواعد سابقة لدعوته تكبله أو تحبط مسعاه. بالاضافة إلى هذين النوعين اللذين يغلبان على دراسات الملف، تجدر الاشارة إلى العديد من الدراسات «الأكاديمية»، ذات الطابع المحايد من حيث الشكل والصياغة، بالرغم ما تتضمنه من مواقف مؤيدة أو ناقدة.

ويمكن ان نبدأ بهذه الدراسات ذات الطابع الأكاديمي، عند رضوان السيد في دراسته عن كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي وتكون النظام الفقهي. انها دراسة دقيقة من الوجهة المنهجية، تفيدنا بأن النظام الفقهي لم يتأسس فعلياً قبل نهاية القرن الثاني الهجري. وتشبهها دراسة نصر حامد أبو زيد عن الوسطية لدى الغزالي والشافعي، وهي دراسة ذات طابع نقدي تعتمد إلى حد ما على نتائج البحوث في اللسانيات، ولكنها تريد ان تسجل بروز الوسطية في الفقه

والكلام والعقيدة ومن هنا موقفها النقدي. وفي إطار الدراسات الأكاديمية نشير إلى دراسة دوروتيا كرافولسكي عن تجربة الاصلاح لدى الوزير رشيد الدين في إيران في القرن الرابع عشر الميلادي. ودراسة عبد المجيد تركي عن الشاطبي في كتابه الموافقات، ثم دراستي عبد اللطيف حسني عن حركة تجديد الشريعة في المغرب، وحسين عبد الله العمري عن حركة التجديد والاصلاح في اليمن. تملك هذه الدراسات، التي تحتل حيزاً هاماً من صفحات الملف على امتداد ثلاثة أعداد من المجلة، قيمة علمية عالية، وهي تدور اما حول تجارب فكرية أو حول تجارب اصلاحية. إلا ان كل دراسة منها تتوقف عند الحدود الضيقة لموضوعها، ودون ان تفتح أمامنا بشكل صريح الباب للمعالجة الشاملة لموضوع التجديد والاجتهاد، تضيف مفهوم الاصلاح إلى المفهومين السابقين بحيث يكون أمامنا ان نجد الصلات والتناقضات بين هذه المفاهيم.

تتمثل الدراسات التي تنطلق من الاطار المعرفي الاسلامي الكلاسيكي، التي يضمها الملف، بعدد من المحاولات. كما لدى هلا العريس التي تشرح معنى الاجتهاد بمقابل مفهوم التقليد، كما يتمثل في كتب وأعمال الغزالي والآمدي والجويني والسيوطي وغيرهم. وهي تشرح القواعد الدقيقة، كما عُبر عنها في هذه الكتب الأصول، للاجتهاد والمجتهد.

والواقع ان سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين قد شرح في دراسته معنى الاجتهاد في الاسلام انطلاقاً من المعنى اللغوي وصولاً إلى التحديدات النظرية والتطبيقات العملية؛ فلا يحصل الإجتهاد إلا بمعرفة العلوم التي تتصل بعملية الإستنباط مثل علوم اللغة العربية والخبرة الأدبية والمعرفة التاريخية والعلم بأصول الفقه وعلم الرجال. ويشرح أقسام الاجتهاد وأحكام المجتهد وموضوع الاجتهاد. ويعرض لنمو حركة الاجتهاد عند كل من المسلمين السنة والمسلمين الشيعة. ويلاحظ، تبعاً لكلام الشهيد السيد محمد باقر الصدر: «ان العزل السياسي أدى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الشيعة لحسابه.. وان الانكماش وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية.. وهذا الانكماش الذهني

لـدى الفقيه لم يؤدِ فقط إلى انكـماش الفقه من النـاحيـة المـوضـوعيـة، بـل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيـه نحو الشريعـة نفسها. .». ويخلص الشيخ شمس الدين إلى ضرورة الاجتهاد: «فإن فقهـاء كل عصر يتعـاملون مع قضايا عصرهم المتجددة من خلال رؤية إسلاميـة ترتكـز على أصـول الإسلام، ومبادئه الكبرى، وقواعد التشريع العامة فيه. والشريعة الاسلامية، بما تتمتع به من مرونة خارقة، تستجيب لحـاجات كـل عصر وكل مجتمـع، ويستطيـع الفقيه العارف أن يجد في نصوصها وقـواعدهـا العامـة في التشريع بغيتـه. وان يستنبط حلولاً نابعة من صميم الإسـلام للمسائـل والمشكلات التي يـواجهها النـاس في عصره».

نشير في سياق الأبحاث التي تدور في إطار المعرفـة الاسلاميـة الكلاسيكيـة إلى دراستين لكل من محمد فتحي الدريني ومهدي فضل الله.

يدعو الدريني إلى إحياء «الاجتهاد بالرأي»، شارحاً بذلك آراء الشاطبي في كتـابه «المـوافقات». ونـلاحظ بأن الـدريني الذي يقـول بأن الاجتهـاد بـالـرأي أضحى ضرورة دينيـة وتشريعية وحيـويـة، يعـود إلى الشـاطبي وكتب الأصـول ليشرح هذا النوع من الاجتهاد، أي انه يحيط الضرورات التي تملي علينا العمـل بالرأي بالشروط والقواعد التي وضعت في عصر سابق. وعلى ذات الغرار، فـإن مهدي فضل الله يدعو من جهته إلى الأخذ بمبدأ «المصالح المرسلة» تبـعاً لـلإمام مـالك، معـدداً شروطها مختتـماً بقول الغـزالي: «من ظنّ انه أصـل خامس فقـد أخـطأ، لأنا رددنـا المصلحة إلى حفظ مقـاصد الشرع، ومقـاصد الشرع تعـرف بالكتاب والسنـة والإجماع، فكـل مصلحة لا تـرجع إلى حفظ مقصـود فهم من الكتاب والسنة والإجمـاع، وكانت من المصـالح الغـريبة التي لا تـلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة». وهذا يعني ان المصالح الراهنة لا بد من محاكمتها بالكتاب والسنة وبإجماع فقهاء عصور سابقة.

بالمقابل، فإن الملف قد اشتمل على دراسات من نوع آخر، وهي تلك التي لا تلتزم التزاماً مدققاً بما احتوت عليه كتب الأصول، بل تضع الاجتهاد في اطار عملية التطور التاريخي. كما نلاحظ في دراسة طارق البشري التي تحمل عنـوان:

«ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الاسلامي». وهو ينطلق من القول بأن: «المجال الاجتهادي هو المجال الاجتماعي التاريخي في الفكر الاسلامي وفقهه. وفي هذا المجال الأخير ينبغي ربط الحلول الفكرية بوظائفها الاجتماعية، وهو ما يعني الربط بينها وبين مقاصد الشرع الاسلامي في حفظ الدين وجماعة المسلمين وحفظ العقول والأعراض والأموال». وإذ يأخذ البشري بمقاصد الشرع، إلا انه ينطلق من مقدمة عقلية نجدها في النظريات المعرفية الحديثة حين يربط الحلول الفكرية بالوظائف الاجتماعية، هذا الربط هو الذي يرسم فرقاً بين التجديد في الاجتهاد وبين الاجتهاد تبعاً للأصول. لكن طارق البشري لا يجد سبيلاً لتطبيق الأحكام سوى تطويع الواقع لأحكام الفقه، يقول: «لذلك، فإننا عندما نفكر في تجديد الفقه الاسلامي، يتعين ان نبحث في هذه الصلة، وان يكون الواقع مصاغاً في هياكله العامة وعلاقاته ومؤسساته على نحو يتقبل حكم النص الشرعي، أي يكون الواقع مجعولاً على استعداد لتقبل حكم النص والتفاعل». وبالرغم من انه لا يقول لنا كيف يمكن ان نصيغ الواقع بحيث يتقبل حكم النص! فإن هذه النتيجة تناقض المقدمة التي بدأ بها، وهي تعني ان الوقائع التي لا يمكن صياغتها بحيث تتلاءم مع حكم النص تبقى خارج متناولنا، وهو ما يحدث حالياً في المجتمعات الاسلامية.

نشير إلى هشام جعيّط الذي كان عرض مفاهيمه في الاصلاح والتجديد في الدين في كتابه «الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي». حيث وجه الانتقادات الأكثر عمقاً للتجربة الاصلاحية والمصلحين الذين يقوم منطقهم على تزوير حقيقة تاريخية، فهم يميلون إلى اقتراح اصلاحات ضد الشرع في اتجاه القيم التي رضي بها العالم الحديث، لكنهم يعرفونها على انها من التشريع الإسلامي ذاته. والذي يراه جعيّط هو الإقرار بالمبادىء الانسانية الشاملة، يقول: «الأمر الجوهري هو التصريح بأولوية هذه المبادىء الانسانوية والعمل من أجل ان تكون موجهة للعمل والاخلاق». ان دعوته لا تخلو من جرأة، في المثال الذي يضربه حول تعدد الزوجات: «ان القول مثلاً إن لكل مسلم ان يختار لنفسه أربع زوجات، ثم توثق هذه الحرية بكثير من الشروط بحيث ان

تحقيقها يصبح أمراً مستحيلاً، انه مسعى يقع فعلاً على طرفي نقيض مع كل مشروع لإنسانية الانسان وتربيته». أو في قوله: «ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة. وان يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف بإقامة الحدود والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت».

ان جعيّط يخوض، فيما يتجنب سواه الخوض فيه ويؤجله، وهو إذ يفعل فلأنه مقتنع اقتناعاً تاماً بأن القيم الانسانية الشاملة في تطورها لا تختص بجماعة أو بشعب من الشعوب، ولأنه مقتنع أيضاً بأن دورة الزمن لا يمكن إرجاعها إلى الوراء. وهذه المسائل لا تحجب كون جعيّط يقيم الوزن الأساسي لمفهوم الايمان، وهو يتأثر بمحمد إقبال الفيلسوف المسلم الهندي الذي فهم ان التجربة الايمانية متطورة، وان الكون كما يقدمه لنا القرآن هو في نمو وازدياد أي ان تجربة الانسان في هذا الكون لا حدود لها، ومن هنا فإن التجديد يملي شروطه على كل ما عداه.

نشير أخيراً إلى دراسة برهان غليون التي تحمل عنوان: «فلسفة التجدد الديني» والتي يرصد فيها المسار الذي أخذه «التجدد» منذ نهاية القرن التاسع عشر مع بروز المدرسة السلفية. ان غليون يرد، بشكل غير مباشر، على بعض دراسات الملف.

يرى برهان غليون ان بروز المدرسة السلفية جاء نتيجة لإلحاحات العصر، وهو إذ يوجه النقد للسلفية التي اعتبرت ان التجديد يكمن في تحديد المعاني والمفاهيم المستخدمة في اطار منظومة ثقافية أو فكرية بما يتفق مع القيم الحديثة أو العصرية، ويلاحظ ان المنظومة الاسلامية تواجه تحديات اليوم بشكل لم يبق له مثيل. ويميز بين مبادىء الاسلام التي لا يمكن لأحد ان يجددها، وبين المنظومات الفكرية التي تعرضت للجمود بسبب عدة عوارض مثل تقادم معانيها وانهيار مؤسساتها، فقد حدث تبدل عميق في قيم العالم بحيث لم تعد المنظومة الدينية تفيد في فهم شؤون العصر والسيطرة عليه.

وإذا أخذنا كلام غليون في مراميه البعيدة، فانه يعني بأن القواعد الفقهية التي تحدد شروط الاجتهاد هي جزء من هذه المنظومة التي تقادمت مصطلحاتها ولم تعد تفيد في فهم شؤون العصر. والواقع أن غليون يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يعالج مشاكل التجديد، ويرصد اثر التحول الحضاري والتفوق الغربي الذي أدى إلى تفجر المراجعات التي حطمت السلطة المعنوية التقليدية للنظام العقائدي الاسلامي، كذلك فإن الضربة الكبرى للمنظومة الدينية جاءت على يد الدولة الحديثة التي زادت تدخلها في المسائل الدينية وتحكمها بالسلطة والمؤسسات الاسلامية بشكل أكبر. ويشترك غليون مع جعيّط في الدعوة إلى اعلاء شأن القيم الانسانية التي ينطوي عليها الاسلام بشكل أساسي.

* * *

يثير «الملف» المشاكل التي تحيط عادة بتحديد المفاهيم الرئيسية وهي الاجتهاد والاصلاح والتجدد.

الاجتهاد: ما زال خاصة الفقهاء أو ورثتهم، وهو يعني القواعد الدقيقة التي حددتها كتب الأصول، والتي يقود العمل بها إلى انتاج الشروط ذاتها التي كانت في السابق قد أدت إلى إفراغ «الاجتهاد» من مغزاه العميق. وبهذا المعنى فإن الظروف التاريخية ليست هي التي أدت وحدها إلى اغلاق باب الاجتهاد، ولكن المنظومة الفكرية التي تقادمت مصطلحاتها هي التي لم تعد قادرة على استيعاب متجددات العصور اللاحقة، إذا ما أخذنا هنا برأي برهان غليون في دراسته السابقة الذكر.

والاصلاح هو خاصة السلفيين في نهاية القرن التاسع عشر وورثتهم من الأصوليين، الذين وجهوا انتقاداتهم العنيفة إلى رجال الدين وأضعفوا تأثيرهم المعنوي، لكن الاصلاحية التي أرادت أن توسع فهمها للقيم الحديثة مع إلحاقها بالمنظومات التقليدية قد انتهت إلى مواقف معادية لكل تحديث.

أما التجدد فإنه يريد ان يقيم الصلة بين مبدأ الاجتهاد، دون قواعده

وأصوله، وبين مقتضيات الواقع والعصر. ولا شك بأن المجددين، بالمعنى الضيق والمحدد الذي نستخدمه هنا، هم أولئك الذين ينطلقون من الواقع المعاصر ويتأثرون بإلحاحاته ويريدون أن يوفقوا بينه وبين مقاصد الشرع. لكن ما يحول دون مسعاهم هو هذا المدى الشاسع من المعرفة الاسلامية المتراكمة التي تفرض حضورها عند كل محاولة لتجديد التفكير الديني في الإسلام.

إن قراءة الملف توحي بأن المسافة ما تزال شاسعة بين الاجتهاد من جهة وبين تجديد الفكر في الإسلام من جهة أخرى. فهل المطلوب هو التجديد بمقتضى شروط الاجتهاد، أم المطلوب تجديد شروط الاجتهاد نفسه.