

حسن محمد حنا

کتابخانه محمد حنا
شماره ثبت: ۱۵۹۶۲
۱۵۰۰

المقاصد الحکمیة والاجتهاد المعاصر تأسیس منهجی وقرآنی لآلیات الاستنباط

الطبعة الأولى
۲۰۰۱ م - ۱۴۲۲ هـ

دار الجواند
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

● المقاصد الكلية والإجتهد المعاصر
تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط

● حسن محمد جابر

● جميع الحقوق محفوظة

● الطبعة الأولى ٢٠٠١ - ١٤٢٢ هـ

● الناشر دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت لبنان هاتف: ٠١/٤٧٠٧٦٢

توزيع: بيسان للنشر والتوزيع والاعلام الحمراء شارع المهاتما
غاندي مقابل المركز الثقافي البريطاني ص.ب. ١٣/٥٢٦١
بيروت - لبنان هاتف ٠١/٣٥١٢٩١ - ٠١/٧٤٧٠٨٨ - فاكس:
٩٦١ ١٧٤٧٠٨٩ بريد التكروني bisanbok@lynx.net.lb



الأهداء....

إلى مَنْ زرع الضوء في أحلامنا المقهورة
وأعاد للإرادة خيوط قوتها الهاربة
واسترد المستقبل من لصوص الزمن الفرح
وللم شذى أزهارنا من قصيبات الحاجر
إلى كل مقاوم وقاذف حجر في وجه المحتل الغادر

أهدي سفري المتواضع

حسن محمد جابر

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

مقاصد الدين والتحديات الحضارية

ترددت كثيراً قبل أن ألمم شتات عزمي وارميها في مركب النقد الذي لا يبحر إلاّ عكس التيار ولا يألف إلاّ الأهوال والتحدّي، فكنت إزاء هذا الواقع، متهيّباً وتوّاقاً في آن، وبين الرهبة والرغبة مساحة ترتسم في مداها المترامي لوحة الحياة، وإذا كانت الرهبة مطبوعة بالتوجس والخوف فإنّ الرغبة، في المقابل، مطبوعة بالعشق والهيام والتقصي. واليراع المنحسب بين الأنامل في رحلة الكتابة يغدو سجّاناً للإرادة بأمر من سلطة الرهبة، فيما يضحي مطوّعاً لنبضات التحدّد والارتحال اللذين تنشدها الرغبة و" القلم " الذي يقسم به القرآن في إحدى آياته ، ليس الذي يسطر ويخط وإنما هو الذي ينسطر بدلالة " وما يسطرون " ، أي قلم الرغبة لا الرهبة.

والإبحار على متن النقد والنقض والتجاوز، رغم صعوبته وما يحف به من أهوال وتعصف في وجهه من رياح، يبقى الاتجاه الوحيد الذي يكسر السكون ويقتل الرتابة ويحطم الوجه البليد لصفحة الماء الراكد، فيه، فقط، تتولد الطاقة وتنبي الإرادة وتنبجس الحضارة ، والأخيرة لا تفتتح أزهارها في الحدائق الغنّاء ، كما يتوهم البعض، ولا في التربة الخالية من التواءات، فهي من قلب الشوك تخرج شائخة.

ألم تكن دعوات الأنبياء والرسل ، التي على أذرعها تدهدت الحضارات ؛ صراخ من قلب الحياة في وجه سكونية الناس وغفواتهم؟ وهل تحرك مقود التلريخ

ذات اليمين وذات الشمال، إلاّ بسواعد المصلحين والمبدعين؟ فالحياة لا تنعطف إلاّ بالصدم والمغايرة والاختلاف، هذا ما ترويه قصة الحضارة من كونفوشيوس إلى توينبي.

حتى اختبار الإيرادات وتميز الخبيث من الطيب، فإنهما لا يجريان إلاّ في معمعة التحدي والامتحان " ليلوكم أيكم أحسن عملاً" ، هذه سُنّة الخلق في التجدد والإبداع وناموس الخالق في الحياة.

من السهولة في مكان، أن يتخير المرء ما تانس به نفسه وتستريح على ذراعه إلفته، لكن الصعب المستعب أن يغادر الناس المأنوس والمألوف إلى حيث القلق والتوتر والإنزياح، هذا ديدن الشهداء والشهود في ميداني الفضيلة والارتقاء الحضاري، فنفسهم بدوية الطبع والمزاج، فهي دائمة الترحال والانتقال، وفي سفرها الدائم الى المجهول لا تحشى الفلاة وما فيها، لأنها استوعرت الطريق من البداية وباتت لا تستوحش طريق الهدى لقلّة سالكيه.

لقد تمّيب المصلحون من فقهاء ومفكرين، في تجربتنا الإسلامية الطويلة، الخوض في لجج النقد والتجاوز، فكان مآلهم الأسر في سجون العوام، وقد فات هؤلاء أن السجن الذي جرهم الجاهلون إلى ظلماته لم يكن أسراً لهم وهدمهم، وإنما للأمة وتطلعاتها وأحلامها، فكانوا متواطئين من حيث لا يشعرون في هذه الغفوة الطويلة التي طال ليلها فاستدام فيها الخيط الأسود وغدا الخيط الأبيض حلماً جميلاً.

والبحث الذي نحن في صده ليس تمرّداً على الفقهاء والمجددين، وإنما هو محاولة للذراع العوام، الذين تضخم دورهم الى مستوى قلبوا فيه المعايير فغدوا هم المرجع لأمرنا عوضاً من أن يكونوا تابعين مقلدين. إنّ الاشكالية التي نحن في صدد معالجتها تعبر عن معضلة ساهم في حياكتها تراكم المأزق التاريخي من حيث بطء العملية الاجتهادية التي تستجيب لتنبهات الواقع وصدماته، من جهة، وتقادم المنهج المعتمد في صناعة الاستنباط الفقهي وفي تأويل النص وقراءته، من جهة ثانية. وقد ساهم العنصران المذكوران في تنميط الدين وتحويله الى " أيقونة" يمارس

ازاءها المكلفون شعائرهم برتبة مميّة. فأضحى النص القرآني النابض بالحياة مجرد آيات تتلى في المناسبات أو للتبرك، فأمتنا أجمل وأسمى ما فيه أي الاستنطاق الدائم لمعانيه والغوص في اعماق دلالاته لجمع لآلته. فالقرآن الكريم هو كتاب الحياة والمهادي من التيه والضياغ، ووظيفة في هذا المستوى من الأهمية لا يعقل أن تتوقف عملية دفعها المتواصل بحجة استنزاف العلماء السالفين لطاقات القرآن الدلالية، والتي تفترض مسبقاً محدودية المعنى والدور وهو خلاف كونه كتاب رحمة للإنسانية جمعاء، ولا يخفى ما جرّته هذه القناعات والمقولات من مواقف حالت، الى اليوم، دون كسر الرتبة الفكرية والفقهية لدى المسلمين.

والمتبع للمنحى العام للممارسات الدينية، لدى السواد الأعظم من الناس، لا يجد كبير عناء في ملاحظة ذلك الجنوح المفرط نحو الطقوسية والشكل على حساب المضمون، ويكاد المعنى والمقصود الشرعي يغوران تحت ركام الكم الهائل من التفاصيل التي لا تكف عن التوسع والانبساط.

وفي إطار مراجعة الأسباب والمناشئ، يتبين أن العلة تكمن في المتابعة المحمومة للروايات المودعة في كتب الحديث، والتي غالباً ما تُنقل مفصولة عن سياقاتها وظروفها وملابساتها، الأمر الذي يجعلها جملة غير مبيّنة المعنى، وبالتالي لا تصلح أن تكون، في مثل هذه الحال، مستنداً شرعياً يحسن البناء عليه وترتيب الأحكام بمقتضاه، إلا إذا عثر الفقيه على دليل آخر يتولى مهمة رفع الإجمال. وتكمن العلة، أيضاً، في تغييب القرآن عن مسرح الاستنباط والتشريع، إلا في حالات حكاية الآيات عن الأحكام الشرعية، والتي حصرها البعض في حدود بضعة مئات، ما يعني أنّ آلاف الآيات المتبقية ليس لها علاقة بالحياة، إلا بالعرض. كما ساهم التفسير التحزبي والمتابعة الدلالية للألفاظ، آية فآية، في بعثرة المعنى، والحيلولة دون استخلاص المعاني الكلية. فحصر زاوية النظر بدلالات الألفاظ، يمنع بصورة طبيعية تسلل الخيط الناظم إلى نواة المشتركات، فينقطع السياق قبل أن تكتمل الصورة أو ينتظم التصور العام. ولم تنفع الرؤيا المنهجية التي دشّن حقلها الشهيد محمد باقر الصدر في زحزحة المؤلف من التفاسير، فبقي الأمر على حاله، ولم يكلف

الجيل الجديد، الذي اغتذى، فكرياً ، من كتابات الصدر في التفسير الموضوعي، نفسه في ترجمة روح منهجه إلى فقه جديد، مع أنه كان مأمولاً إزاء اجتهاد الشهيد الصدر، أن يشرع العقل الفقهي في إعادة صوغ القضايا والمسائل بأسلوب ومضمون مختلفين.

ونحن نزعم ، أن أنس هؤلاء بالقدم، والفهم للسكونية الباردة ، قد حالاً دون سريان روح المنهج الجديد في جسم المنظومات المعرفية والفقهية المتقدمة. فبقي، والحال هذه، الاجتهاد في واد ومنهج الصدر في واد آخر، مع العلم أن الأطروحة الصدرية لم تكن سوى زحزحة متواضعة للسائد، وأن بإمكان العقل الاسلامي المشتغل بعلوم القرآن أن يرسم منهجاً أكثر خصوبة وانتاجية مما إجتزحه الشهيد في تفسيره.

وما نراه، منهجياً في هذا السياق، أن القرآن الكريم محكوم ببنية معرفية وتشريعية واحدة ، ولأنّ التناول التحزيمي والموضوعي لمعانيه لا يهيا العقل الدينامية المطلوبة أو الفقه الذي يتناسب ودور الكتاب العزيز في الحياة. فالنص الديني صادر عن إله واحد وبغرض واحد هو الهداية ، وهذا يقتضي أن تكون آياته كلها متصافرة لإخراج المقاصد المرادة دون أدنى تعارض أو تباين، وبالتالي يقتضي أن تكون الدلالات والمعاني مشدودة لأغراض ومرامٍ واحدة، وهذا يستدعي، تالياً، أن " ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض" كما أثر عن الامام علي في نهج البلاغة.

وإذا كان الأمر، بهذا المستوى من الوحدة البيانية، فإنّ أي بحث أو تقصّر عن المعنى في غير مظانه، لن يكون مآله إلاّ التيه والضياع، وقد غفل المشتغلون في عالم الإجتهد عن هذه الحقيقة، وبدلاً من متابعة النبع لري الظمأ من مصادره، اهتموا بالروافد الضيقة، التي كلما ابتعدت عن المصدر، كلما خالطها ما يعكر صفوها فالمفروض ، منهجياً ، أن يباشر المجتهدون عملهم الإبداعي في كتاب الله، فيقبلون أوجهه ويقفون عند محكمه ومتشابهه، ويربطون مطلقه بمقيداته،

وعامه بخاصه، وغايتهم في ذلك بناء رؤيا قرآنية متكاملة عن الانسان والحياة، بحيث يخرج الفقيه من رحلة السر والتقصي والمتابعة الدقيقة بتصور عام يصلح لأن يكون أساساً صلباً للاستنباط والفتوى، وبذلك فقط تنسحب التباينات من ميدان المعركة ملومة مدحورة، ويتولد النور الذي به تنجلي المخفيات وتُفك أحاجي الملتبسات، ويغدو الفقيه متسلحاً بمنظار دقيق، يرى من خلاله كل ما عجز التجزييون عن ملاحظته.

غير أن السفر إلى النبع ليس نزهة في يوم راحة، وإنما هو سير دؤوب محفوف بالمخاطر، وإذا كان كتاب الله، كما سبق وأشرنا، هو كتاب الحياة، فإن مستوى وحدود معرفتها يسمح بتخفيف تلك المخاطر، فرحلة الكشف عن مرامي القرآن الكريم تفترض التزود بكم من المعارف والتسلح بمستوى معين من النضج، فالنص ضنين بمعانيه، وهو لا يتخلى عن مدخراته من الجواهر والآلىء، هكذا ودون كدح معرفي وحكمة ساهمت التجربة العلمية في بلورتها وإنضاجها، فالقرآن الكريم يضيء للقارئ بمقدار ما ينقدح المعنى في وعيه، وذلك رافة بالانسان ورحمة له، فهو أرفأ بالإنسان من الإنسان نفسه، الأمر الذي يفترض استعداداً معرفياً وخبرة حياتية عميقة.

لا يكفي، إزاء هذا الواقع، أن يحيط الباحث بعلوم الصرف والنحو والبيان أو التزود بعلوم النص والتأويل والسيمياء، وهي مع أهميتها، تبقى قاصرة وحدها عن كشف المرادات والمعاني، فثمة ميادين أخرى ينبغي ارتيادها قبل المباشرة في الإبحار والغوص، كعلوم التاريخ والنفوس والاجتماع وغيرها.

لقد توهم الشاطبي أن بإمكانه إدراك المقاصد الكلية للشرع من الفقه، فقام بعملية استقراء لمختلف ابواب هذا العلم، وخرج باستخلاصات، هي في الحقيقة والواقع، بحجم المتاح يومذاك، فالنتيجة، كما يقول المناطقة، تتبع أحسن المقدمات، ونحن إذ نستعمل منظار النقد في قراءتنا للشاطبي، فلا نقصد بنحس النلس أشياءهم، فخطوة صاحب المقاصد، كانت تعد في عصرها فتحاً علمياً جليلاً،

وهي لجدتها نجحت في فرض رهبتها على الحركة العلمية لقرون، ونكاد نجزم أن سطوتها لم تغادر عقول مختلف الأجيال المتعاقبة إلى اليوم. لكننا، في الوقت عينه، لا ينبغي الاستسلام لهذه السطوة، فقد أدت نظرية الشاطبي وظيفتها، يومذاك، وحالت دون سيادة فقه الحيل والمخارج، وقامت بعملية ضبط دقيقة لحالات التفلت والخروج، لكنها لم تعد صالحة لتقديم حلول لمشكلاتنا المعاصرة، بل باتت المسافة بين أسئلتنا واجاباتها بعيدة وعصية على الطوي.

كان في وسع الشاطبي، أن يختار طريقاً آخر لرسم صورة المقاصد الكلية، هي في نظرنا، أقصر الطرق إلى الهدف، وذلك بأن يياشر الفحص والتقصي في الحقل الأكثر خصوبة، أي في دائرة المعنى القرآني، بدلاً من هذا البحث المضني في الفقه ومتراكماته، وكان في مقدوره أن يكتشف منظومة أسمى وأرفع من مقاصده الخمس، التي لم تكن غير تطبيقات وتفصيل لمقاصد أعلى منها وأشمل. غير أن الفضاء الفكري، حينذاك لم يكن يسمح بأكثر مما قدّم فقهاء المقاصد على امتداد قرنين، وهو أمر طبيعي وواقعي، أمّا غير الطبيعي فهو توقف العقل الفقهي عند الشاطبي وعدم المبادرة إلى نقده أو نقضه، وبالتالي تحريك افق البحث نحو المزيد من المعاصرة.

انطلاقاً من هذا الهم الفكري المستحکم، باشرنا، وبالانكال على الله، مهمة إعادة بناء الهيكل المقاصدي، وفق المنهج النبوي للقرآن الكريم، وقد قادنا التأمل الدقيق إلى نتائج نأمل منها أن تدفع بعملية الاجتهاد برمتها خطوات إلى الأمام، فقد تبين أن ثمة دائرتين منتظمتين عمودياً، تسمح العليا منها بتوليد عناوين كلية أخرى تصلح أن تكون متعلقاً لمحمل الأحكام الشرعية، من جانب، وقابلة من جانب آخر لتقديم اجابات معاصرة لأسئلة الواقع المستجدة، وقد أطلقنا عنوان المقاصد الكلية للدين على الأولى، واعتبرنا العناوين المنضوية داخل الدائرة الثانية مقاصد شرعية، والتقسيم، كما هو واضح، اعتباري. ذلك أننا لا نستطيع تصور إحدى الدائرتين متحيزة، ومفصولة، وجودياً، عن الأخرى، وإنما

تعضد إحداهما الأخرى وتجسدها. أمّا مقاصد الشاطبي، التي تمّ انتزاعها من الفقه ، فتبقى مجرد وسائل وآليات وأغراض تقع كلها في طريق تلك المقاصد العليا.

ولا يخفى حجم الجهود المطلوب بذلها لتقدم تصورات منهجية تتصف بالجدّة، وكذلك صعوبة متابعة تطور فكرة المقاصد تاريخياً ناهيك بالتأسيس النظري لمنظومة المقاصد الجديدة، ولكي لا تبقى المعالجة نظرياً، فقد آثرنا أفراد باب خاص يُعنى بمعالجة بعض المسائل وفق الترسمة المقاصدية الجديدة. وبذلك انتظم البحث في أبواب أربعة يتضمن كل منها بضعة فصول، وفق الترتيب الآتي :

١ - الباب الأول:

جاء هذا الباب مكثفاً وشاملاً في آن ، ونظراً لوحدة الفكرة التي نعمل على بلورتها فقد أرتأينا تركه دون فصول، ومن الطبيعي أن يُخصص هذا الباب للمنهج الجديد الذي نفترضه صالحاً للأضطلاع بأعباء إعادة قراءة النص القرآني والنبوي، وبالتالي النهوض بمهمة الاجتهاد المعاصر، وقد تضمن هذا الباب، التصور العام للمنهج المقترح والعناصر التي ينبني عليه النسق المعرفي فضلاً عن الحقول العلمية التي يحتاجها المجتهد في مهمته المباركة والتي تسمح باستنطاق النصوص وانتزاع المعاني التي تدخرها.

٢ - الباب الثاني:

استقل هذا الباب بالشق التاريخي، لا لفكرة المقاصد فحسب، وإنما لعلم أصول الفقه، وقد أدرجناه في فصول ثلاثة، خصص الأول لمتابعة فكرة المصلحة في علم الأصول، التي تشكل النافذة التي يمكن النظر فيها إلى مآلات تفتح العقل الاجتهادي على المصالح والمفاسد. أمّا الفصل الثاني، فقد انفرد بمتابعة تطور فكرة البحث عن العلل والمناطات وكيفية تنقيحها وصولاً إلى ابداعات تفتح فكرة المقاصد. فيما خصص الفصل الثالث لمقاصد الشاطبي الذي يعد تويجاً علمياً

وتاريخياً لتطور البحث والنظر في معاني واستهدافات النص القرآني على امتداد قرون إلى عصره في نهايات القرن الثامن الهجري.

٣ — الباب الثالث:

وهو الباب المحوري في البحث، ذلك أنه يتضمن التصور الجديد للمقاصد الكلية، والتأسيسات النظرية المطلوبة لبلوغ هذه الغاية، وقد جاء هذا الباب مرتباً في ثلاثة فصول؛ اختص الأول بالمقاربة النظرية التي استفادت من المنهج المقترح في الباب الأول وفيه بيّنا وجوه الحاجات الملحة لمثل هذا التأسيس وللمقاصد أيضاً وكيفية انعكاس ذلك كله على الفقه.

أما الفصل الثاني فقد اختص بالقيم ومنظومتها، وسبب استجابة الناس لندائها، وعلاقة هذه القيم بالفطرة، وبالتالي مدى شموليتها لتكون إنسانية عامة، لنعود إلى رسم حدود العلاقة بين تلك القيم العامة والتشريعات الخاصة التي بها يمتاز الإسلام ويتميز.

ويشكل الفصل الثالث تويجاً بل ثمرة لكل الجهد التأسيسي والمتابعة التاريخية، ففيه تنجلي الفكرة وترتسم المنظومة المقاصدية الجديدة التي كانت وراء البحث بكليته.

٤ — الباب الرابع :

خصص هذا الباب لجملة تطبيقات عملية وفقهية، تشكل بعضها معضلات يلح العقل الإسلامي على تبيّنها، وقد أولينا الشق التنموي عناية خاصة، فأفردنا له فصلين مستقلين، فيما حاولنا الكشف عن ملاسبات العلاقة بين الدين والدولة التي يحتدم الجدل حولها منذ عقود في الاجتماع الإسلامي، وكان لمثبطات العقل العلمي نصيب لا بأس به من هذا الباب، سواء منه مأزق الاستنباط الفقهي، وقد

بيناه من خلال بحث الزكاة، أو العلمي التطبيقي الذي دفعنا لتتبع الخطاب الإرشادي الذي يحث على البحث والنظر والمتابعة لمختلف ظواهر المجتمع والكون.

ما نأمله بعد استعراض مختلف محطات البحث أن يكون هذا الكتاب حافزاً للمهتمين والمنشغلين في هذا الحقل، كي يباشروا فعلياً في ورشة البحث والسجال، علماً نصل إلى أرضية منهجية وبجئية خصبة تعيد عجلة البحث العلمي إلى سكة الابداع والاجتهاد الخصب، ونحن في بحثنا المتواضع هذا لا نرجو سوى المغفرة والأجر والرضى، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

بيروت في ٢١ أيار — مايو — ٢٠٠١

الباب الأول

التأسيس المنهجي لعلم الإجتهاد الجديد

في المنهج

يقدم الفكر الاسلامي الاجتهاد على أنه علم مستقل بذاته له مبادئه الأوليّة وآليات عمله الخاصة. وهو كأي علم، محكوم لمنهج محدد ينظم أبحاثه، ويعين مساره ونمط التفكير فيه، وقد درج المختصون في المعاهد الدينية، على مساوقة الاجتهاد بعلم الأصول حصراً، واعتبار اللغة والحديث والتفسير، من العلوم اللازمة للاستنباط، أي لتطبيق المنهج على مواده وموضوعاته، لكنها ليست صحيحة إلا بمقدار اسهامها في تشكيل علم الأصول، وقد ترتب على المسافة بين الاجتهاد والعلم الأخير أن فصل الاجتهاد عن عناصر عديده في تربته الطبيعية التي يفترض أن يغتذى منها جميعاً، حتى القرآن والسنة لم يؤخذ كمرتكزين أساسيين، في البناء الناضج والمتكامل لعلم الاجتهاد، وإنما أقصيا كغيرهما من العناصر، وتحولا الى مجرد مواد تطبيقية، يُسقط المجتهد عليهما قواعد أصوله، لينتج أحكاماً، هي في معظمها من نوع تحصيل الحاصل.

لقد حولت العلاقة القائمة بين أصول الفقه والنص الشرعي، (الكتاب والسنة) وعلم الكلام. والاجتهاد من كونها عناصر حيوية متجددة في منهجها وأبحاثها وتأويلاتها، الى مجرد صناعة خاضعة لـ "ميكانيزمات" جامدة لا تسمح للمبدعين من المجتهدين بأكثر من زحزحات طفيفة في الفتاوي والأحكام الشرعية.

والخلل، في ما هو قائم، لا يعود الى وجود أصول الفقه، أو اعتباره أحد المرتكزات المحورية لعلم الاجتهاد، وإنما إلى جمود النظرة الى الأصول، وعدم الحياة على اخضاعه لمبضع النقد والتجاوز لما يتوهمه الجل من الفقهاء أنه مقدس ومطلق، وإذا كان ثمة مراجعات لبعض مباحثه ومسائله، فإنها لا تعدو اطار النقد من داخل المنطق الثابت.

فالأصول المرتكز أساساً، على منطق أرسطو، خاضع، كالمنطق نفسه، لسنة التطور والتجاوز، وبالتالي فإن المراجعة المرجوة يجب ألا تعيقها محاذير الثوابت الموهومة، وإنما يفترض بها أن تندفع، متسلحة، بالكلم الهائل من الملاحظات الجوهرية، التي راكمها العقل البشري على منطق أرسطو، خاصة مسألة ثنائية مطابقة التصور للواقع، أو مطابقة ما هو في الذهن لما هو في الواقع، التي كانت تعد من اليقينيّات، وتُعتبر القضية، في ضوءها، صادقة.

فمجرد مبادرة العقل البشري لرحزحة يقينيّات منطق أرسطو، يُعد خرقاً لليقينيّات المنطقية، وهذه تفتح كوة واسعة لانسحاب المراجعة على مختلف العلوم التي ينظمها هذا المنطق ومنها علم أصول الفقه، وتالياً علم الاجتهاد الذي يستند بصورة أساسية إليه.

إذاً، ليس ثمة علم فوق النقد، وعلم الأصول منها، ما يحتم إعادة النظر بكل شيء. هذا فضلاً عن نظرة الاجتهاد الى العلوم الأخرى التي لا يوليها الاهتمام الذي تستحقه، مع العلم أن العلوم وإن كانت تختص بموضوعات محورية فيها لكنها لا تستطيع الانفكاك من شبك تداخل العلوم وتفاعل بعضها مع بعضها الآخر. فليس هناك علم معزول يدّعي لنفسه الاستقلالية التامة، ولحظة يقطع بالاعتصام بنفسه وبعلمه الخاصة يكون قد حكم على نفسه بالاختناق، لأن العلوم جميعاً هي بمثابة الرئة التي يتنفس بها كل علم، بل هي البحر الذي يسبح فيه كل علم، ويتغذى منه ويغذيه، خلافاً للنظرية التقليدية، التي كانت ترى الى العلوم ككيانات مستقلة مقطوعة الصلة بسواها.

من هنا، تلح الحاجة إلى إعادة رسم المعادلة التي يقوم عليها الاجتهاد، ووضع تصور لمنهج يرتبط بمفهوم الابداع الفكري، بما يسمح للمنظومات الفكرية المرتكزة على النصوص الشرعية بأن تظهر وتشكل في صيغ لها فعاليتها وقدرتها على

الإنتاج المبدع للمعاني الجديدة أو المتجددة، لا مجرد التكيف أو محاولة التكيف^(١) التي أعتقد بعض المجتهدين أنه من خلالها قد يتمكن من ردم الهوة بين الموجود والمرتبجي.

وإعادة النظر بمفهوم الاجتهاد ستقود حتماً الى مراجعة معادلات العلم الذي يُشكله ، وبالتالي إعادة نظم معادلة جديدة تأخذ في الحسبان ديناميات المعنى بدلاً من الصيغ الجامدة والجاهزة.

لقد عكس الاجتهاد بمنهجه وآلياته، قدرًا كبيراً من التفاعل والحيوية في مراحل تأسيسه الأولى، فكان مُعبِّراً عن واقع فكري حضاري جد متقدم ، غير أن الإنبهار الذي ساد مشاعر الأجيال المتأخرة رفع مستوى النظرة الى هذا العلم، من كونه انجازاً بشرياً متقدماً الى مستوى التقديس والاطلاقيّة، وبذلك تخلّى الاجتهاد عن أهم عناصر تميزه، وهي المعاصرة واثلاف العدة النظرية مع الوظائف العملية، التي لأجلها كان، فانكفاً الى المتوارث يستعيده ويكرره، وهو خلو من الروح العلمية التي غادرته لحظة مغادرته المعاصرة الى التقليد.

لقد استطاعت " إستراتيجية" المعرفة، في أنموذجها " الديكارتى"، أن تؤسس، لأول مرة، جدلية حوار منتجة بين العقل والعالم، فكان للمعرفة تقدم تقني لا يغير من منظر العالم حول الانسان فحسب، بل يغير الانسان نفسه، فكان العلم المتجدد يعيد، مع كل انجاز، بناء الخطاب المعرفي الشامل الذي يقرب أنظمة الفهم والتعامل والاجتماع والإنتاج^(٢).

من هنا تشتد الحاجة إلى التأسيس لمنهج جديد لعلم الاجتهاد^(٣)، ينطلق من اعتبار الخصوصية التي ينفرد بها هذا العلم، مع الاستفادة ما أمكن من ابداعات

(١) غليون، برهان، فلسفة التجدد الاسلامي، الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، ص ٧٠.

(٢) صفدي، مُطاع، نقد العقل الغربي، ص ٦٨.

(٣) هنا، أترجح فتح حقل علمي جديد ، هو علم الاجتهاد، في قبال العلوم الأخرى.

الانسان في علوم المنهج. والخصوصية، المشار إليها، نابعة من تداخل التاريخي، في النص الديني، مع المطلق، او ما يعرف وفق المصطلح الأصولي المتداول بتداخل المطلق مع المقيّد والعام بالخاص، والزميني باللازميني، ولذلك يمكن لهذا العلم أن يستفيد من المنهج التاريخي، لا بل لا بد من إخضاعه لمنهج النقد التاريخي، الذي فضلاً عن كونه يضيء الظرفي ويفصله عن غير الظرفي، والمطلق ويميزه عن المقيّد، فإنه يسمح ببناء رصيد معرفي ملاكته المطلق والعام، فيحرر الفقه المستنبط من أثقال الزماني والظرفي والمتجاوز، كما أن علم الإجتهد لا يستطيع التنكر للمنهج الإجتماعي، أو الادعاء بغرته عنه، ما دام الظرفي، لا يقوم ويتميز، من دون توظيف المنهج الاجتماعي الذي يضطلع أساساً بمهام البحث عن المناخ الفكري والإجتماعي الذي ساد مرحلة تاريخية معينة، ويستهدف الكشف عن المؤثرات المختلفة في عصر محدد، وبذلك يتضافر التاريخي والإجتماعي في الكشف عن موهومات الإطلاقيه، ويلفت إلى الأحكام الظرفية التي اجتهد العقل الاسلامي في استنباطها أو تداولها.

والمنهج الاجتماعي كالتاريخي، خير معين للمجتهد، في مهمة البحث عن الأحكام المتجاوزة والمطلقة، وتلك الآنية التي أطلقت، حينها، لمعالجة حالات مشخصة وظرفية.

وقد يستفيد المنهج الاجتهادي من منطق المعالجة النبوية، لا المنهج البنيوي بالمدلول الاجتماعي، وإنما من آليات البحث التي تستخدمها البنيوية في تتبع مختلف العناصر المشتركة في إنوجد حال اجتماعية وثقافية أو معرفية ما.

لعل الثغرة الكبرى، التي وقع فيها بعض المفكرين المعاصرين، أنهم لم يلحظوا وجود مساحات للخطاب الاسلامي المطلق في عرض الخطاب الظرفي، وإنما أدرجوا الخطاب كله في دائرة الظرفي، فاستخدموا مناهج علمي الاجتماع والتاريخ لحاكمة النص وفق معايير ظرفية آنية، لا مجرد الكشف عن الآني وفرزه وتسويره، وإنما لتأويل غير الظرفي وحشره في الحدود والزماني، هذا الاتجاه الذي

تكثفت اسهاماته في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، يذهب بعيداً في ضبط الفتاوى والأحكام، على إيقاع منهجي التطور التاريخي والبنية الثقافية والحضارية للمجتمع الاسلامي الأول.

من هنا، نرى أن الموقف العلمي الأقرب للواقعية، في معالجة هذا الموضوع الحساس والدقيق يتمثل في توظيف المناهج المعاصرة الملائمة لكن في ما من شأنه، أن يخدم قضية الكشف عن المعالجات الدينية الظرفية وتلك غير الظرفية، وهذا يفترض توظيف أي منهج يمكن أن يساعد في فهم المراد الحقيقي للنص الديني وعدم الاقتصار على آحاد المناهج، كما هو حال معظم من تصدى للبحوث الاجتماعية أو الدينية، وهنا تحضرنا مقولة "مارتن هيدغر" يقول فيها إنَّ الفهم المختلف لا يكون فاسداً إلاّ بقدر ما يدعي أنه الممكن الوحيد فيكون مادون الشيء المطلوب فهمه.

الثابت الوحيد، الذي يكاد يجمع الكل على الإقرار به، هو أن النص الديني يمتاز بامتلاكه إمكانات رحبة للقراءة والتأويل الأمر الذي يفتح، باستمرار، آفاقاً رحبة تعصى على الانغلاق، ما يحفز على دوامية النظر والمراجعة، ويسهم في مراكمة التأويلات البشرية للنص، فيكون مصدر غني في المستخلص والمنتج ليس في التشريعات التفصيلية، كما يتوهم البعض، وإنما أيضاً في مبادئ التشريع^(١)، والنقطة الأخيرة قد تكون الأهم في بحثنا، ذلك أنَّ المركز في أذهان الدينيين أنَّ المبادئ العامة وملاكها المتداولة والمعروفة، هي عين الحقيقة، وسيتضح لاحقاً، كيف أنَّ ثمة مساحات واسعة، وحقول كبيرة لم تستثمر بفعل الجمود الفكري، وبجرد المباشرة في الحرث بحقل التأويلات والسفر الى المناطق النائية من المعاني يعد وعداً بإمكان الكشف عن الحقيقة، مع العلم أنَّ هذه المهمة لا تنجز بمنأى عن انصهار إرادات البشر في الكشف المفتوح والتواصل، واستخدامنا لمفردة المفتوح، هنا، لا يراد منه إلا محاولة الباحث الانفصال ثقافياً وشعورياً عن النص موضوع

(١) فودة، فرج، الحقيقة الغائبة، ص ١٤٣.

البحث ليتسنى للعقل متابعة كل المغاليق والرموز وفكها، وهو متحرر من الأحكام المسبقة.

والاسلام، القائم على عقيدة التوحيد، لا يفترض وحدة في المنهج الأصولي والفقهي، لأن المنهج في حقيقته طريقة في التفكير أبدعها العقل البشري، ولم يكن نصاً قطعي الدلالة تضمنه القرآن الكريم، وعليه لا معنى للدعاء بوجود صيغ ثابتة يفترض بالمتخصصين التزامها، وإنما الثابت الوحيد، هو ممارسة الكدح العلمي والمعرفي للوصول إلى منهجية علمية قادرة على الفهم والتحديد، ولهذا لا يؤمل أن يصل المجتهدون إلى فتاوى وأحكام شرعية موحدة، لأن أنظار المجتهدين ستبقى غير متطابقة^(١).

ونظراً إلى كون المنهج، في النهاية، هو إبداع إنساني، متروك، ضمن دائرة الفراغ للعقل لكي يعملوا فكرهم فيه، فلا معنى لافتراض وحدة منهجية صارمة، اللهم إلا في بعض المبادئ العامة، التي يمكن تصيدها من النصوص القرآنية، كالاكتشاف للانسان بقدرات وسمات خاصة، وإمكانيته على تجاوز الموروث والمناخات السائدة. ولذلك، ربما، عدّه القرآن الكريم مسؤولاً وحمله الأمانة^(٢) — العقل والحرية — وهنا نختلف مع أصحاب بعض المناهج المعاصرة التي اختزلت الانسان وأذابته في أتون البنى والأنساق المجتمعية، ما حدا بها، في نهاية المطاف إلى الحكم بموته.

انطلاقاً مما تقدم، نأمل في هذا الفصل تقديم إسهام منهجي يراكم على الموجود، ويقترب من تكوين نسق منطقي لعلم الاجتهاد، مع أن هذا العلم بات مثقلاً بتصورات جامدة ومفاهيم رفعها العقل السائد إلى مرتبة التقديس، وهو ما سيعوق إلى أمد غير قصير أي إمكانية لانتاج أصول جديدة، وبالتالي فقه معاصر،

(١) هنا، نخالف ما قاله الدكتور الترابي من أن المنهج الأصولي ينبغي أن يكون موحداً، راجع

الترابي، ص ٢١.

(٢) الصفدي، نقد العقل الغربي، (م، س) ص ٢٣٣.

مع أنّ المنظومة العلمية المعتمدة حالياً باتت محتنقة تحت ركام الأحكام الظرفية، التي أطلقها المجتهدون السابقون لتعالج واقعات معيوشة في عصورهم وبيئاتهم الغابرة، فعلم الاجتهاد المعمول به بات قاصراً عن ادراك المتغيرات بل ومعوفاً، في بناه وآلياته، لأي تجديد في الفقه، الذي هو حكم الواقعة التي هي في طبيعتها متجاوزة.

والاستناد إلى مقولة عقم المنهج الاستنباطي المتداول لتحفيز النظر من جديد إلى إمكان رسم اتجاه جديد أو مسار مغاير، لا يعد عيباً بذاته، وإنما يشكل تحدياً لا يجازه وتالياً اختباراً، وإن عدّ ذلك نوعاً من الموقف المسبق، لأنه لا يمكن إيقاف فعالية النقد عند موضوعية الموضوع وتحقيق شروطها فقط في غياب عن الذات، التي يدعي العلم ضرورة غيابها التام وحياديتها، في حين أنه لا يمكن حذف هذه الذات وتغييبها، بل على العكس، فإن ادعاء مثل هذا الموقف هو الذي يسقطنا في إيديولوجيات الذات المتعالية التي تمارس سلطتها في الخفاء، ومن وراء ستار الحيادية المزعومة. ومع الاعتقاد بقدرة الانسان على المراكمة والنقد والتجاوز، مهما كانت المعوقات، فإن ورشة العمل في المنهج هي ترجمة عملية لحق الانسان في ممارسة الاختلاف، الذي هو أمر تكويني في الانسان، شاء الله تعالى أن يؤصله فيه -تكويناً- ليرفع الرتبة والتقليد والإستعادة الجوفاء لمقولات الآخرين دون تأمل أو تفكير^(١).

وهنا لا نريد إقتفاء أثر الحدائين في تصنيف كل من يمارس الاختلاف والتجاوز بأنه حدائي، أي انه متصل بالحدث ومنفصل عنه في آن، لكي يكون قادراً، كما تؤكد أدبياتهم^(٢)، على التأثير. بل نقول بأن ممارسة الاختلاف، كنمهج تفكير، هي فعل إنساني صميمي تركه البعض في حقول مختلفة، لكنه يمارسه في حقول أخرى، مع ملاحظة أن الممارسة وعدمها مشروطان بالموانع والامكانات المتاحة، إلا أنّ المؤكد، علمياً، هو مباشرة الكثيرين لفعل الاختلاف مع تعاقب السنين، وإلّا لما شهدنا هذه الظفرة العلمية الكبيرة.

(١) "ولا يزالون مختلفين" و"لذلك خلقهم" السورة هود، الآية ١١٨ - ١١٩.

(٢) الصفدي، (م، س) ص ١٨٦.

والباحث في علم الاجتهاد ليس استثناءً من قاعدة، وانما هو انسان مختلف، تماماً، كأى باحث آخر، يفترض، به، تكويناً أو أصالة، أن يكون آخراً، أى مختلفاً. وقد عدد " فوكو" ثنائيات أو طبيّات أربع كل واحدة قد تساهم في جعل الانسان مختلفاً: الجسد والرغبة، المعرفة والحقيقة، القوة والسلطة، وأخيراً ثنية الداخل على الخارج، هذه الثنيتات هي التي تتيح لنا، على حد تعبير علي حرب، " أن نتحدث عن تكوّن الانسان كذات، ككائن يرغب ويعرف ويفعل ويأمل"، وهي تنتهي، كما يضيف حرب، الى أربعة أنماط من أشكال بناء الذات وتحققها^(١).

وبما أن هذه الأنماط تظهر وتمارس بصور متفاوتة من فرد لآخر، فهذا يعني أن كل واحد يبدو مختلفاً. والأهم من كل ذلك أن للانسان حضوراً إبداعياً أي، كذات مبدعة، تصنع لنفسها قيمةً جماليةً وفكرية^(٢).

إذاً الباحث في علم الاجتهاد، هو كائن بشري ينفعل ويتفاعل ويبدع، وينسج علاقة بين ذاته ونمط تفكيره وسعة أفقه أو ضيقها مع النص القرآني والنبوي وقيم اتصالاً معرفياً قد لا يكون هو عينه الذي نسجه أو أقامه غيره، وهذا يعني، بالنتيجة، أن التراكم المعرفي وسعة الأفق والامكانات العقلية والاهتمامات والتطلعات والتحديات كلها، يفترض بها أن تساهم في فهم النص وكيفية تناوله وبالتالي في تحديد آليات خاصة للإستنباط أو محاولة ذلك في اقل التقادير.

وصورة التقليد ومحاكاة الموروث في مناهج وآليات الاجتهاد السائد ليستا في الواقع إلا خضوعاً لسلطة المتداول وضعفاً في تجاوز المؤلف، وإلا فإن الانسان لا يستحم مرتين في الدفعة ذاتها من مياه النهر الواحد الجاري على حد تعبير

(١) حرب، علي، نقد الحقيقة، ص ١٨٦.

(٢) (م، ن) ص ٩٢ - ٩٣.

"هيراقليط"، فكيف الحال بأجيال تطاول معها الزمن ولا تزال تغزل على منوال واحد وتتوارث الثوب عينه وقد أبلته السنون والعقول والتجارب.

وفق هذا التوجه قد تثار إشكالية، لا بل كثيراً ما تُرمى، في وجه محاولات التجديد، بأن فتح الباب واسعاً أمام المراجعات، وبالتالي إعادة النظر في الاجتهاد منهجاً وعلوماً، قد يلغي أي امكانية لوجود نسق علمي موحد، أو ثوابت يلتقي عليها المشتغلون في هذا الحقل، وهو يعني عملياً تشريع الأبواب على احتمالات بروز مناهج جديدة مغايرة، ومنظومات فقهية مخالفة للسائد، وبالتالي قلب للمعايير السائدة والتي سبق واعتادها الفكر الديني وألفها جمهور المؤمنين.

ويجاب عن هذه الاشكالية، بان النص الديني الذي كان موضوعاً للبحث في السابق، لا يزال هو عينه محلاً للنظر، وإذا كان السلف، قد وُفق الى الاستعانة بالمناهج وأنماط التفكير وأساليب القراءة التي كانت متداولة، فهو لم يتوخ سوى سير غور دلالات النص والمعاني التي ينطوي عليها، والتجديديون لا ينتظرون من مراجعتهم، غير الوصول الى الغرض عينه، والأهداف العلمية نفسها، لكن الجديد، في الأمر، هو في تمييز المناهج العلمية الجديدة والمكتسبات الانسانية، في اطار طرائق البحث والتحليل، لغرض وحيد هو الكشف عن أبعاد جديدة في النص لم تكن معروفة، او التأكد من صحة التأويلات والتفسيرات التي توصل اليها المجتهدون السابقون. فالهدف الذي يتطلع اليه الجميع واحد، وهو كشف المراد الحقيقي من النص، لكن الفرق يكمن في اعتقاد البعض بتمامية المعنى المكتشف، واعتقاد التجديديين بمحدودية الفهم البشري، وانفعال قراءته دائماً بالمناخ الفكري والاجتماعي الذي يحيط به.

ولا يخفي أن مجرد إقرار الجميع بمشروعية الاجتهاد، يستبطن القبول بفكرة إعادة النظر والقراءة والتحليل، وإلا لما بقي مسوغ للمشروعية ذاتها، طالما أن آفاق البحث محكومة لثوابت الفهم البشري الذي كان سائداً ورفع الجلل الى مرتبة المطلق والمقدس. في هذا السياق، لا تتوافق مع الدكتور الترابي، الذي يقر بوجود

منهج معلوم وصريح يدعو المشتغلين في حقل الإجتهد الى تأسيس مبادرات تبقى مشدودة له.

إذاً، الاختلاف في مسالك النظر، أمر تكويني متأصل في الانسان، وعلى الباحثين أن يحرروا عقولهم من أوهام المطلقات في هذا الشأن، لكي يتحقق مقتضى التنوع في الافهام والنظر والخبرات.

والاختلاف، الذي نصرُّ على أصالته، لا ينحصر بالمبدعين من المجتهدين، وإنما يطاول حتى المتلقين، وذلك أنه في محاولة البعض تلقي النص الاجتهادي، تتشكل المخيلات الفردية والجماعية، وهذه المخيلات تتحكم بدورها في البشر، أي في طريقة ادراكهم للأمر ومحاكمتهم للأشياء^(١). ولهذا نجد في كتب التراث شروحات على المتن وشروحات للشروحات، فضلاً عن التباينات بين المحشّين والمفسرين والشارحين، بما يؤكد، بما لا يقبل الشك، أن الأفهام غالباً ما تكون مختلفة.

لكن التباينات والاختلافات في الفهم والمقاربة بين المتصدين لموضوع واحد لا يعفي من مهمة رسم إطار منهجي محدد، يلتزمه كل من يعتقد بتماسكه وانتاجيته، لكن لا يجوز إزاء خضوع المنهج نفسه لسنة التطور والتبديل، أن يفرض فرضاً على أحد، مع العلم أن كل لون منهجي محدد سيطبع عملية الاستنباط بطابعه الخاص، الأمر الذي قد ينتج مدارس واتجاهات اجتهادية، تماماً كما هو حاصل اليوم، لكن مع فارق أساسي أن المدارس المشار إليها لم يعرض عليها التغيير منذ آمام طويلة، خلافاً للتصور الذي نجهد لبلورته في هذه الأطروحة والذي يشترط فيه المرونة والقدرة على استيعاب المستجد.

وشمول التجديد في الاجتهاد لمسألة المنهج، كشرط محوري في أي قراءة للنص وبالتالي للآليات المستخدمة، تملية الطبيعة العلمية لصناعة الاستنباط التي

(١) أركون، محمد، الاسلام أوروبا، الغرب، ص ٢٦.

تتحول بعد البت بالمنهج، الى مجرد تطبيقات تقنية قد يمتنها حتى العاجز عن تركيب الرؤيا والاتجاه الفكريين. ولعل تجربة الاستنباط المتواصلة منذ قرون، خير دليل على صدقية ما نفترضه، إذ أن محاولات التجديد السابقة، كانت تصطدم بسقف الثابت المنهجي، فتعود خائبة دون أن تحقق غاياتها السامية، وهذه الملاحظة كما تنطبق على السيد الشهيد محمد باقر الصدر، فانها وبالمستوى نفسه تنطبق على المرحوم الشيخ الأنصاري، وستظهر لاحقاً الفجوة التي بقيت تنتظر الردم والتي لم يعمل العلمان الكبيران على ردمها.

والتزام الأجيال السابقة بمنهج محدد، ليس هو موضوع النقد، فالذي يتطلع اليه التجديديون هو إعادة النظر بالمنهج وتصويبه في ضوء المستجد في الدراسات الإنسانية، وهؤلاء لا يطمحون بأكثر من بناء هيكل منهجي يكون معياراً وطريقاً جديداً يلتزمه المعاصرون، وإنما موضوع النقد هو قصر المبدعين السابقين ومن بينهم الشيخ الأنصاري ومحمد عبده وأخيراً السيد الصدر الموضوع على الآليات بدلاً من البحث عن طريقة التفكير في الاستنباط التي هي بالدقة موضوع المنهج.

فصالح الفقهاء السابقين على مشروعية العمل بالظن، أو حُججة العمل بظواهر الألفاظ، وآليات تقدم الراجح على المرجوح في الروايات، وأحد المتزاحمين على الآخر في الأحكام، كل ذلك يعود الى إطباق الكل، على منهجية محددة في قراءة النص أو الأحكام الشرعية، لكنهم كانوا يختلفون في تفاصيل الفتاوى والأحكام اتساقاً مع اختلاف زوايا النظر. والفقهاء عندما امتدحوا الاختلاف في السابق، فاهم لم يقصدوا سوى ما قد تذهب اليه تطبيقاتهم للمنهج المحدد داخل المذهب الواحد، وقد اتفق جل الفقهاء في السابق على مقاومة أي تدخل من خارج جماعة أهل الاختصاص لتعديل أو تغيير حكم أو فتوى، ولهذا أفتوا بعدم جواز تعرض السلطات لمهمة المجتهد، وطالبوا، في المقابل، بضرورة إقرار السلطان للفقهاء المستنبط وللمقلدين دون اعتراض^(١) في هذا الاطار، ثمة نافذة واسعة في جدار

(١) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، غياث الأمم، ص ١٤٠.

المنظومة المنهجية والفقهيّة، يمكن للتجديدين التسلل من خلالها في سياق الحوار مع التقليديين، وهي مشروعية العمل بالظن، التي تتيح في أبعادها لكل مجدد إمكانية النقد، وتخلق إمكانية كبيرة لعمل نقدي واسع يطاول المنهجيات، التي لا يجرؤ أحد على ادعاء قطعيتها، وإنما يقر الجميع بصلاحيّتها فقط.

ربما كان البحث عن مساحات الضوء في المناهج القديمة، من أفضل السبل، فهي تمنح المجدد إمكانات كبيرة لعمل نقدي واسع، يطاول المنهجيات من حيث منطق انتظامها، وهي وإن تعرضت، كما يقول برهان غليون، لتعديلات، فهي لم تطاول إلا بعض التفاصيل، ما يوهم بقداسة بعض ما تواضع عليه علماء الأصول وغيرهم من القرون الأولى، وهذا يستدعي العودة إليها وإعادة تفسير مفاهيم النموذج الأصلي في ضوء معطيات العصر القائم، فعملية تفجير طاقات النموذج وإظهار ما يحتويه من إمكانات وتنوعات وطاقات يضمن استمرار السياق التاريخي والحضاري العام الذي يمثله أو يندرج فيه دون الوقوع في القطع^(١) الثقافي أو المعرفي^(٢).

إذاً، المنهج الجديد الذي ندعو لصوغه ورسم إطاره وتعيين منطّقه، ليس مقطوع الصلة، بالضرورة، بالمعهد، ذلك أن السائد ينطوي على عناصر حيوية ودينامية، ينبغي متابعتها لتجملها وتحويلها إلى قاعدة متينة يتم لاحقاً توسيعها لتتمكن من استيعاب المستجد، والاجابة عن أسئلة المتغير.

والرهان على التغيير، معقود على ثابت أساسي في الفكر الإسلامي، وهو الاعتراف بحق المجتهدين بالتعبير عن إقتناعاتهم، والاقرار ضمناً بإمكانيات الانسان وقدراته على الابداع، وهذا يقود وفق الترابط المنطقي إلى رفض الكونية في الفكر ومباركة محاولات التحرر من الأنساق والانماط الجامدة.

(١) غليون، برهان، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، فلسفة التجدد الإسلامي، ص ٦٩.

(٢) أركون، محمد / الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٦٦.

والخطاب القرآني الذي ينكر منطق تقديس التقاليد المتوارثة، ويحث على التفكير في كل شيء، مؤهل لمواجهة النزعة السلفية المتعاطمة في عالمنا الإسلامي، ومُهيء، على مستوى المبادئ، لدحض المنطق البنيوي الذي طالعنا به جيل من المفكرين الغربيين في نهايات القرن التاسع عشر ومعظم عقود القرن الفائت، لذا يمكن إبراز الصوت القرآني في قبال الاجتهادات المنهجية المعاصرة التي دأبت على تصوير الانسان وكأنه مجرد متلق ومنفعل ليس إلا، وأن فكره وسلوكه الإجتماعيين ليسا إلا استجابات شرطية للمناخات المحيطة.

فالمعنى، في الحقيقة، هو سكن حياة الانسان بوجهها ويؤثر في مصير ومحيط الفرد في الحدود التي تفرضها طبيعته^(١)، فاذا كان هذا هو واقع الانسان كما يقدمه القرآن الكريم، فالحقيقة التي ليس لها موطن إلا وعي الفرد أو الجماعة تبقى محكومة لمسيرة الانسان، فهي لا تتكشف ولا تستمر معرفتها إلا من خلال الانسان في الدرجة الأولى.

ففي الوقت الذي ينبغي أن ننصت الى نبضات قلب الواقع والأشياء، لا بد من أن نسترق السمع الى نبضات قلب الانسان^(٢).

نختم هنا، لنقول بان الدراسات التي تناولت بنية وتكوين العقل العربي أو الإسلامي^(٣) والمتأثرة ببنيوية "دي سوسير" و "ليفسي شتراوس" و "فرويد" و"لاكان" وغيرهم بدلاً من متابعة المنطق الذي حكم النسق المعرفي الإسلامي — وهذا ما قامت به — مشفوعاً بالمعوقات التي حالت دون تجاوز المعطى المعرفي السائد، فإنها اكتفت بمتابعة ملامح ذلك النسق وآليات عمل الفكر فيه، مع العلم أن المنطق الذي ساد الفكر الغربي في القرون الوسطى والعصر الكلاسيكي، لم يكن غريباً عن ذلك الذي نظم الفكر الإسلامي، فآليات عمل الفكر في كلا

(١) الدواي، عبد الرزاق، ص ١٨٨.

(٢) (م، ن).

(٣) المقصود بصورة أساسية الدكتور محمد عابد الجابري.

العالمين كانت يونانية المصدر، ويبقى السؤال كيف فهم الغرب وتختلف المسلمون قائما؟.

منطق البحث :

سبق وأشرنا إلى ضرورة اعتماد منطق للبحث الاجتهادي ، له سماته وملاحظه الخاصة به، لكنه، في الوقت عينه، يستفيد من الجاهز والموروث وقابل لاستيعاب التحولات والحاجات المستجدة، وبما أن علم الاجتهاد يتعلق بموضوعات خاصة، فان المنهج — المنطق الخاص — المراد بـلرته يفترض به أن يستجيب لمقتضياته، دون أن نلغي إمكانيات الاستفادة من منهجيات العلوم الأخرى.

والتأسيس المرتجى لا يستهدف تغيير أساليب الفهم، وهي بذاتها حيوية ومقصودة، لكن أيضاً فهم الفهم^(١) أي كيف يفهم طالب الاجتهاد حقل انتاج الأحكام الشرعية ويطوعه ليفي بالأغراض الخاصة ؟ ، بعبارة أخرى كيف يمكن للمجتهد أن يفهم العقل الاستنباطي باعتباره الجهاز الأعلى لانتاج المواقف الشرعية؟.

وإدراك العقل الخاص يستلزم مسحاً دقيقاً للخطاب الديني، ونظرية متكاملة للمجاز والرمز ، ومعرفة تاريخية أكثر دقة، بالعمل السياسي للنبي محمد (ص) في المدينة، وهذه كلها تستدعي فتح ورشات عمل خاصة لتكامل نتائجها وتنصهر في إطار منهجي محدد.

فالمنهج المأمول مقاربه في هذا البحث، يفترض متابعة كل العناصر التي يحتاجها العمل الاستنباطي، ليصاغ منها نظرية في البحث يستند إليها المجتهد في عملية الاستنباط، لكن هذا لا يعني البتة فرض منطق محدد وجامد، وانما المباشرة بصوغ المنطق الخاص، وتحديد حقل معرفي قائم بذاته يعد منطلقاً للنقد والتطوير. فكما صاغ العلماء أشكالاً متعددة للمنطق يحكم كل واحد ميدانه الخاص،

(١) صفدي، نقد العقل الغربي، (م، س)، ص ٦٧.

كمنطق الإيديولوجية، ومنطق العلوم التطبيقية، كذلك يمكن وضع منطق خاص يوفر آليات اشتغال العقل في ميدان الاستنباط، لكن تقنين المنطق الخاص لا يلغي إمكان النظر فيه مجدداً، وإنما يتحول الى منطلق جديد للبحث، تماماً كمنطق أرسطو الذي صاغه الفيلسوف اليوناني لتقنين طرق اشتغال العقل الانساني، كما أدركها المؤسس، لكنه مع عظمته، لم يحل دون قراءته وممارسة النقد عليه، وقد أتحفنا أهل الاختصاص بالفلسفة والمنطق منذ زمن بملاحظات وجيهة ساهمت في تحريك بعض المرتكزات وزحزحة ما أعتقده أرسطو ثابتاً، كل ذلك ليستقيم المنطق على أسس أكثر دقة وليخدم الهدف الذي وضع من أجله.

وقد وصل النقد للمنطق الصوري، اليوم، الى مستوى نقض بعض المبادئ والأسس دون أن يخطر ببال أحد فكرة إلغاء المنطق، وكذلك علم الاجتهاد ومنطقه، فهو ليس نافلاً من العلوم ولا استثناءً، وبالتالي لا بد أن يعرض عليه التقادم ويغشيه التحول، ما دام هو داخل دائرة الاجتهاد البشري، وبالتالي لا بد أن تمسه رياح التغيير التي هي سمة تراكم التجربة الانسانية، وهذا ما نتطلع اليه بعد جمود طال أمده.

والمنطق الخاص الذي نفترض ضرورة المباشرة في صوغه، يحتاج إلى نظرية خاصة في قراءة القرآن الكريم، وطريقة محدده لتحليل التجربة الاسلامية الأولى، فضلاً عن تصور لقراءة النصوص النبوية، ناهيك بالآليات التي يحتاجها الاستنباط لترجمة مختلف القراءات الى أحكام وفتاوى جزئية.

I — تصور منهجي لفهم القرآن الكريم:

الاجتهاد وفق التعريف الشائع، هو بذل الجهد والسعة لاستنباط الأحكام الشرعية من مداركها، والقرآن الكريم هو في مقدمة تلك المدارك بل هو محورها الأساسي، ولا يستوي بحث منهجي على عوده، في موضوع الاجتهاد، دون التوقف أولاً عند كتاب الله عز وجل، من هنا كانت عناية علماء التفسير به

ومحاولاتهم الدائبة لكشف حقائقه وسبر أعماق معانيه، لكن، ثمة معوقات حالت دون تقدم الأبحاث واتساع أفق المعرفة فيه، يأتي في مقدمها الاعتقاد السائد بأن مقاربات السلف (رض) هي الأقرب لواقع المعاني المقصودة منه، وتليها إهمام هؤلاء العلماء بمتابعة المعاني الجزئية والتفسير اللفظي للكتاب ما حال دون ملاحقة العناصر النازمة للآيات، وبالتالي الكشف عن البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم.

ولعل أول خرق أصاب جدار القراءة التقليدية، قد باشره بعض علماء القرن المنصرم، وفي مقدمهم العلامة الطباطبائي، الذي تجاوز المنهج السائد للقراءة، إلى ما عرف في ما بعد، بالتفسير الموضوعي. لقد انطلق الطباطبائي من فرضية ترى إلى القرآن الكريم باعتباره وحدة معرفية متكاملة، وأنّ دلالات الألفاظ لا تبين للباحث، خارج إطار الاستعمالات المتنوعة للألفاظ في القرآن، ما يسمح، ومن خلال المقابلة، بالكشف عن مرادفات الألفاظ، دون الاتكاء على المعاني التي تقدمها، بصورة جامدة، المعاجم اللغوية. وقد حاول السيد قطب، من خلال ظلاله، أن يخطو خطوة في هذا الاتجاه، فيما تناثرت المعالجات القرآنية لموضوعات معاصرة في كل اتجاه، وهو ما كان يرهص، بإمكانية خروج تصور نظري في هذا الإطار، فكان التفسير الموضوعي للسيد الصدر.

لكن هذه التفاسير والتصورات النظرية لم تدخل، كما هو المأمول، في العملية الإستنباطية، وبقي الفقهاء يغترفون، من معين كتب التفسير السابقة، فظل الاستنباط بمنأى عن التحولات العلمية التي طرأت في العقود الأخيرة، ما يشي بانفصال العملية الإجتهدية — إلى حد كبير — عن حركة الواقع العلمي فضلاً عن الإجتماعي.

أما التصور النظري الذي نقترحه، في هذا الإطار، فهو يستعين بالمبدأ الذي انطلق منه المفسرون الموضوعيون لكنه لا يحصر المعنى في الموضوع الواحد، كما افترضه السيد الصدر وسيد قطب، ولا في وحدة الدلالة اللفظية، وفق قاعدة

تفسير القرآن بالقرآن، التي التزمها العلامة الطباطبائي، وإنما ينظر إلى كتاب الله تعالى، باعتباره وحدة معرفية متكاملة، فهو لا يكفي بوحدة الدلالة، ولا بوحدة الموضوع، وإنما يزيد عليهما وحدة المعنى في الكتاب العزيز، فنظره يتجه إلى بناء منظومة معرفية متكاملة تتضمن تفسيراً متكاملاً لمختلف المسائل التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، أي أنه ينشد التصور العام، ليعود بعده إلى التفصيلات الموضوعية المختلفة.

فالتفسير الموضوعي الذي قدمه السيد الصدر، يمكنه أن يتناول موضوع الحرية، مثلاً، من مختلف الآيات القرآنية الكريمة، الموزعة في مجموع السور، وكذلك مسألة المرأة، الجهاد، العدالة، الاستقامة وغيرها من الموضوعات، لكنه يتوقف عند آخر مسألة تستدعي بحثاً، وقد يلجأ في طريق تفسيره إلى تبين المعاني وفق التفسير الذي اعتمده العلامة الطباطبائي — تفسير القرآن بالقرآن — أما مسألة ترابط الموضوعات وانتظامها داخل بنية معرفية متكاملة، فهذا ما لم يلحظه الشهيد الصدر تحديداً، وهو بالذات، ما نقرحه كمدخل أساسي لأي عملية استنباط.

ينطلق التصور الجديد، من مبدأ أساسي يرى إلى القرآن الكريم باعتباره وحدة معرفية، لصدوره من إله واحد، فوحدانية المصدر تستلزم وحدتي النظرية والرؤيا، للكون وللحياة، وما المسائل الجزئية، التي يتعرض لها القرآن الكريم، سوى تعبيرات تفصيلية للمفهوم العام، وهذه التعبيرات، يمكن مقاربتها في صورة منسقة، بعد بلورة الرؤيا العامة، وهو ما يفترض الاتجاه رأساً إلى تشييد المنظومة العامة، وبعدها تسهل مقارنة الموضوعات الجزئية.

ففهم الكتاب ومقاصده، لا يتأتى من الصياغات المفصلة والمستقلة، لكل موضوع على حده، لأن غياب النظرية ابتداءً، قد يضلل الباحث، ويوقعه بالتعارض، وربما بالتناقض، "فالشيء الذي ربما يكون لنا بعض العذر في النظر إليه،

على أنه شديد النقص اذا كان وحده في العالم، قد يكون كاملاً جداً، اذا نظر اليه على أنه جزء من هذا الكون بأسره"^(١).

فالنظرية الترابطية القائمة على وحدة المعرفة، وعلى شرطية الاتساع الأفقي والعمودي، تشكل مدخلاً أساسياً لاستكناه الحقيقة القرآنية، وقد تكون الأكثر دقة في فهم وتفسير مختلف المسائل، وتقف على الطرف النقيض ربما، من المنهج السائد المستند الى المتابعات الجزئية المعزولة للآيات، أو الموضوعات المختلفة.

وإذا كان هذا التصور، يصلح لأي بناء نظري في العلوم الإنسانية، فإنه يصبح ضرورة في علم الاجتهاد تحديداً، لأن وظيفته لا تتوقف عند حدود النظرية، والبناء المعرفي العام، وإنما تعود وتأخذ طريقها الى الاستنباطات الفقهية الجزئية، فتغدو الفتاوى تعبيرات متناغمة ومتسقة مع المنظومة المعرفية الشاملة، خلافاً للمنهج السائد الذي لم يرتق إلى مستوى الصياغة العامة، وظل أسير المتابعات الجزئية والفتاوى التفصيلية، المحكومة لآيات منفردة، وروايات معزولة، وفي معظم الأحيان لروايات فقط، فجاءت نتائجه، كما هو ملاحظ مشبعة بالأحكام والفتاوى غير المتسقة بل والمتنافرة أحياناً.

من هذا المنطلق، نوافق الدكتور حسن الترابي على ما حكم به، من أن المنهج التقطيعي — أي التجزيئي يؤدي في الأحكام الى نتائج خاطئة، ويتيح لذوي الهوى والنفوذ فرص تعطيل الدين، مع التظاهر بالتزام حروفه، ولربما، كما يضيف الترابي، يغتر به المتدين ويحسب أنه يحسن صنعاً^(٢).

وتبدو اتجاهات التفسير التجزيئية والموضوعية، غير المشدودة لهم البناء العام، عاجزة عن ربط المنطوقات مع المفاهيم، وربما بعض المنطوقات بعضها ببعض،

(١) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ١٨٥.

(٢) الترابي، التحديد، ص ٣٠.

ما يظهر المعنى مضطرباً وغير متكامل، إلا أن عجز الاتجاه التجزيئي أظهر، قياساً بموضوعية الشهيد الصدر وسيد قطب، والعلامة الطباطبائي. ولهذا يلجأ أصحابه الى جبر الضعف في المنهج، ورتق فتق المعاني المبعثرة والفجوات غير المبررة، في متناثرات المعاني الجزئية، إلى الروايات التي تضخم دورها، لدى هذا الاتجاه، حتى بات يهدد فعلاً، الحضور المحوري للقرآن الكريم في عملية الاستدلال. فعلى الرغم من محافظة التجزيئين على أولوية القرآن على الحديث صورياً، فإنهم ضخموا الروايات حتى تمكنت من اجتياح المساحات الكبرى للمعنى — عملياً — بدلاً من استخدامها ملء الفجوات أو تشخيص الظرفيات أو تفصيل المحملات، ولم يلبث القرآن الكريم أن هُجر عملياً، كما يلفت العلامة الطباطبائي، ولم تنزل تجري سيرة الصفح عن عرض الحديث على القرآن الكريم، عملاً بقول الامام الصادق (ع)، مستمرة بين الأمة، عملاً، وان كانت تنكرها قولاً^(١) " يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً"^(٢) ويعيد الطباطبائي بقاء الكثير من الخرافات القومية القديمة بين الأمم الإسلامية، الى هذا التساهل بعينه^(٣). فالقرآن الكريم ينطوي على مفاهيم وقيم إنسانية عامة، يمكن، في حال بلوغها وتشخيصها، توظيفها تربوياً في مهمة بناء شخصية إنسانية منفتحة بدل التكوينات المتنوعة للشخصية، كما تظهر اليوم على المسرح العالمي.

القيمة العلمية للإتجاه الموضوعي :

يشترط الإتجاه الموضوعي المقترح، أن يياشر كل مجتهد مهمة تفحص عناصر البنية المعرفية للقرآن الكريم إستناداً إلى كل الموروث من جهة، والمناسخ الثقافي الذي يعيش في كنفه الباحث، فضلاً عن ابداعه الشخصي. هذه الدينامية

(١) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٥، مؤسسة الأعلمي، بيروت ط ١، ص ٢٧٤.

(٢) سورة الفرقان، الآية ٣٠.

(٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (م،س)، ص ٢٧٤.

في القراءة تسمح باستنطاق القرآن الكريم، وبشكل مستمر، لتقدم إجابات حية لمعضلات معيوشة، تضع حداً للمتابعة المكرورة للقراءات المتوارثة التي جعلت القرآن يقرأ بعيون موتى، لا بعيون الناس الذين برعوا في حل مشكلات عصرهم^(١).

كان القرآن الكريم في نظر المسلمين الأوائل معيناً يعرفون منه على إيقاع مشاكلهم الحية، وقد توهم من جاء بعدهم أن تلك الجرعات هي للظماً الأبدى لا لخصوص الحاجة الظرفية، فعجز هؤلاء عن حل مشكلات عصورهم حتى عصرنا هذا، وكل ما نفعه أننا نكرر صيغهم ونستلهم طرائقهم، فالعودة الى المنابع لا تعني أن ندخل نفق التاريخ وعيوننا مثبتة على الماضي، بل هي اكتشاف المنبع الحي. فليست الشريعة مستنقعاً راكداً يمضي إليه المرء لينهل منه ماءً آسناً، وإنما هي نهر غزير يخضب ضفتيه بتدفقه^(٢).

لقد كان ديكرت على حق عندما قال " إن من اعتاد ان يسير هكذا في الظلام، ضعف بصره ضعفاً يصبح من العسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع"^(٣).

فتمة فرق بين من يجتهد إستناداً إلى نظره هو في كل مادة الاستنباط، وبين من يستعير نظر غيره، والواقع، أن القراءة الابداعية تراجعت في القرن المنصرم، لمصلحة الموروث من النتاج، فأوصد باب الاجتهاد عملياً، مع أننا نحسب أنه مفتوح على مصرعيه.

والقيمة العلمية للاتجاه الموضوعي تظهر، بالقدرة الذاتية للمجتهد على التعامل مع النص وتوظيف خبراته العلمية وثقافته، حتى يتمكن من إعطاء النص

(١) غارودي، روجيه، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار عطيه، ط ١ ، ١٩٩٦ ، ص ١٢٧.

(٢) (م، ن).

(٣) ديكرت، مجموعة الروائع الانسانية مقالاً الطريقة، ترجمة جميل صليبا، المكتبة الشرقية، ط ٢، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٠، ص ٤١.

من إبداعه وفهمه، في مقابل، استعارة فهم الآخرين وخبراتهم وعصرهم في فهم المعنى الشامل للقرآن الكريم، ولذلك اشترطنا إستئناف كل مجتهد النظر بدواً، ليكون المعنى المتحصل، هو جماع فهمه وأفهام الآخرين لا فهم الآخرين فحسب، وبذلك يدخل العصر ومناخه وخصوصياته وأسئلته وهمومه، في البناء المعرفي المتكامل.

هذا التصور الإبداعي، يعيد للقرآن الكريم حيويته وديناميته، بعدما ضاقت معانيه على العصر، وبدا وكأنه غريب عنه.

لقد تكرر، وفق الفهم السائد، عددٌ محدودٌ من آيات الأحكام باتت تحكم عمل المجتهد، فدأب على اخذها وكأنها قانون ثابت، فيما يبدو، القرآن الكريم مفتوحاً على فضاءات المعنى، ويحمل إمكانية توسيع دائرة الأحكام، ليشمل الكتاب كله، دون استثناء لقصص أو عبر أو سنن. فالمنهج المقترح خلافاً للمعهود قادرٌ على وضع كل آية في البناء المتكامل، فلا تخرج آية من آياته عن الهيكل العام، بل كل واحدة منها ملحوظة في النسق الشامل، خلافاً للمحاولات التجديدية المعاصرة، التي بقيت أسيرة التحديدات المتوارثة، وعملت على توسيع دائرة آيات الأحكام الى ما يتجاوز المتعارف عليه لدى الفقهاء، وكانَّ المسألة في النهاية، تنتهي عند العدد، لكن، هذه المحاولات، بتيت تنظر الى مجموعة كبيرة من الآيات والسور، وكأنها ليست معنية بالنظام التشريعي في القرآن الكريم.

من هنا، كان التفسير التحريضي بمختلف صيغِه عاجزاً عن ملاحظة غايات تكرار القصص والموضوعات التي لها علاقة بالسلطات الكبرى؛ السلطة والمال، والجنس والتقاليد والأعراف، وهذه تُعد اليوم، من أمهات المباحث في علم الاجتماع السياسي والنفسي. ويسع الباحث في الكتاب العزيز، أن يخرج بنظرية متكاملة حول هذه السلطات، التي تتحكم بحجب إرادات القوة لدى الانسان. وفي حال استخدام المنهج المقترح للقراءة، يمكن أن تستعيد هذه الموضوعات

حضورها القوي، وتشكل، بالتالي، الأساس الصلب لموضوعات وأحكام جديدة لم تكن متداولة، حتى اليوم، في الفقه السائد، وكذا الأمر بالنسبة الى ظرفية الأحكام وعدم ظرفيتها، أو ما يعرف بالعموم الأزمني والعموم الأحوالي، فإنها ستتكشف للتو لحظة استكمال الباحث لتصوره الشامل عن الحياة في القرآن الكريم.

والمأمول في هذا الإطار، لدى اعتماد القرآن الكريم بكليته، كتكوين معرفي متناسق ومؤتلف أن تتضح الكثير من المعاني والمقاصد، التي انحجبت الرؤيا حولها، تحت ثقل الملاحظات المكثفة للآيات، وفق انتظامها السوري المعهود، وسينقلب الفهم العام لكتاب الله تعالى إلى أساس نظري لا يمكن خرقه، من مبلّرة، لدى مباشرة القارئ عملية الاستنباط.

فآية النضح، على ضوء المنهج الجديد، ستظهر في القدرة على صوغ الرؤيا الشاملة حول الحياة والانسان والعبادة والاجتماع وغيرها، ولهذا كان للرؤيا قصب السبق في العملية الإجتهدية، فهي شرطها الأول، وبعدها قد تظهر الحاجات الأخرى، بل هي تبررها وتسوغها.

والحكم على أعلمية الفقيه يبدأ من هذه الدائرة بالتحديد، أي من القدرة على تتبع المعاني وكشف الأسرار، وهذا الأمر، يعيد للقرآن الكريم موقعه، كموضوع للاجتهد، بعد تراجعه خلف الروايات والأقيسة والاستحسانات والاجتماعات وغيرها.

لقد تضخم في السابق دور الحديث، حتى اجتاحت دائرة المعنى في صورة مأساوية، ويكاد المرء المتبع لآليات صناعة الاستنباط أن يكتشف هذه الظاهرة الخطيرة في شكل واضح وجلي.

وتضخم دور الحديث يقودنا لملاحقة البحث في السيرة وحدود صلاحيتها في صناعة الاستنباط، وهو أمرٌ لا مناص منه إذا كنا نزمع فعلاً بلرة تصور منهجي متكامل للاجتهد المعاصر.

II — السنة والمنهج:

تحضرنى، في مستهل البحث عن السنة ومنهج قراءتها مقولة لديكارت، يقول فيها "خيرٌ للانسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير طريقة"^(١).

المطلع على المنهج السائد في قراءة السنة النبوية الشريفة، والروايات عن الائمة أو الصحابة أو أصحاب المذاهب، يدرك الى أي مدى، تم تضخيم دور هذه النصوص في عملية التقصي عن الأدلة وتقرير الأحكام، وغالباً ما كانت هذه النصوص، تستقل بنفسها، في بناء الموقف "الشرعي"، دون أن تعضدها آية، أو جملة آيات من القرآن الكريم. وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل، على أنّ العقل الاستنباطي، القابع خلف صناعة الاستنباط، لم يضع لنفسه حدوداً في تعامله مع الرواية تحديداً، حتى غدت هي المرجع شبه الوحيد للفقهاء، فيما يصنفها الأصوليون على أنّها تلي القرآن الكريم في المرتبة.

لقد توارى القرآن الكريم وراء الكم الهائل من الروايات والأحاديث، مع العلم أنّ هذه النصوص في طبيعتها مُحملة، وتحتاج ربما الى مجهود إضافي لبيانها، ومنبع إجمالها ناشيء من اختلاط التاريخي بغير التاريخي، والكلامى بالفقهى، والسياسي بالمطلق الى غير ذلك من المعايير والاعتبارات التي قد تعيق أي عملية

(١) ديكارت، ت: (١٦٣٧)، مقالة الطريقة، عربّه جميل صليبا، المكتبة الشرقية، ط٢، بيروت ١٩٧٠، ص ٢.

استخدام للرواية، قبل رسم ضوابط منهجية تسمح بفرزها وتحديد حقول اشتغالها.

فالأصل في السنة أن تكون تاريخية ظرفية، أما الاستثناء فيها فهو الخطاب المطلق^(١)، والسبب في ذلك يعود الى ظروف وملابسات إطلاق الأحكام، التي تتضمنها هذه الأحاديث، فقد وردت في معظمها، للرد على أسئلة الحياة المعيشة، في زمن محدد، وبيئة اجتماعية مخصوصة، وفي إطار التطبيقات الشخصية للأحكام الدينية، وبما أنها كذلك، فهي كثيرة الانفعال بالمناخات الثقافية التي صدرت عنها، فلا تصلح بالمطلق، للاستقلال بالدلالة والحكم. بمعزل عن القرآن الكريم، وقد جاء حديث الامام الصادق (ع) عن الروايات، ليصوب العلاقة مع الكتاب وليحصر المرجعية التشريعية فيه، كل ما جاءكم مِنَّا فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوا به وإن خالفه فارموا به عرض الحائط، أو هو زخرف من القول.

من هذا المنطلق، يمكن الأحاديث والروايات أن تقوم بدور المفسر للقرآن الكريم، بمعنى دلالتها على الشق التاريخي فيه، وعلى أوجه التطبيقات الممكنة في ظرف ما، لكنها بفعل أصالة ظرفيتها، لا تصلح للكشف عن الشق القانوني العام، أو لا ينبغي لها أن تستقل في الدلالة عليه، وقد لفت المفكر الفرنسي غارودي الى هذه الاشكالية، عندما اعتبر الخلط بين القانون الالهي الأبدى وما كان عليه الفقه — التشريع — في القرن السابع الميلادي خطأ مميّاً^(٢). هذا لا يعني أن كل الفقه في القرن السابع كان ظرفياً، لكن، في المقابل، لا نستطيع القول إن كل الفقه كان مطلقاً وصالحاً لكل عصر، والمعضلة تكمن في البحث عن الظرفي فيه وغير الظرفي.

(١) شمس الدين، محمد مهدي، المنطلق، العدد ١١٧، سنة ١٩٩٧، ص ٣٠ وما بعدها.
(٢) غارودي، الاسلام، (م،س)، ص ١٠٤.

في الكتابات الأصولية السائدة، لم يهمل الفقهاء الجانب الظرفي في الأحاديث والروايات وقد أولوها عناية خاصة، لكنهم لم يوظفوا الفروق بين الزمني والأحوالي وغير الزمني والأحوالي في قراءة وتمحيص الروايات، وإنما أبرزوها في مورد واحد فقط، عند التعارض بين روايتين صحيحتين، فقد وضعوا جملة عناوين وقواعد لترجيح احدهما على الأخرى، لكنهم قبلوا بالروايات الأخرى الصحيحة سنداً، إذا لم تكن 'معارضه' من رواية أخرى، فكان مورد التعارض هو الفرصة الوحيدة التي كانت تخضع فيه السنة للقراءة العميقة.

والمعايير التي حددها الأصوليون للترجيح، لا تتسم بصورة عامة بالموضوعية، وإنما يتداخل فيها علم الكلام بالسياسة والقانون العام بالظرفي، الأمر الذي أفقدها الكثير من قيمتها العلمية.

وقد أورد الشيخ المظفر نقلاً عن صاحب الكفاية سلسلة من المرجحات أدرجها في مقامات ثلاث، يعيننا منها مرجحات المقام الأول وتحديداً الشهرة، موافقة الكتاب ومخالفة العامة.

لقد اعتبرت الشهرة غير مرجحة بذاتها وإنما مقوية لضعف الرواية وخصوصاً إذا كانت قديمة، "لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره"^(١)، هذا الترجيح الذي يأذن، برأي صاحب الكفاية ومؤيده الشيخ المظفر، باستخدام مضمون الرواية في الاستنباط، مع أن ثمة معوق آخر لم يلحظه، قد يمنع من العمل بمضمونها، وهو ظرفية المؤدى، إذ قد تكون واردة مورداً مخصوصاً ولمعالجة واقعة محددة.

(١) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مطابع دار النعمان، ط ٢، النجف، ١٩٦٧، ص

أما موافقة الكتاب، فهي وإن كانت بعنوانها صحيحة، لكنها تعود لتصطدم بالمنهج المستخدم في فهم الكتاب، فقد توافق الرواية الكتاب باعتبار، وقد تخالفه باعتبار آخر، فعندما يؤخذ الكتاب باعتباره مجموع المعاني الجزئية شيء، وعندما يؤخذ باعتباره بنية معرفية واحدة ومتكاملة شيء آخر، لكن عنوان الموافقة يبقى مطلوباً بأي اعتبار أخذ. وقد يكون هو العنوان المحوري للمرجحات دون سائر ما استعرضته كتب الأصول.

وأبعد ما يكون، عن واقع الاستفادة من الأحاديث والروايات، ما اتفق عليه المسلمون كل من موقعه، من صحة الأخذ بالأخبار المخالفة للمذاهب الأخرى، وهنا، تبرز بوضوح، الأبعاد الكلامية والسجالية، في عملية تخير الأحاديث والروايات، ما يبعدها عن الإطار العلمي والموضوعي، ويبقى الروايات محكومة للمناخ السياسي والاجتماعي لعصر صدور الحديث.

هذا التحديد للمرجحات بترتيبها وفق الترسمة النظرية، كانت تتراجع في مقام العمل، وفي ظروف الصراعات المذهبية، لمصلحة المُرَّجَح الأخير، أي مخالفة المذاهب الأخرى، فيغيب معيار موافقة الكتاب وراء حجاب العصبية، فتهمن الرواية، في النهاية، على الكتاب وتصبح هي المادة الأساسية في صناعة الاستنباط.

لا شك في أن صدق الخبر لا يعني اطلاقه، فالصدق شيء والإطلاق شيء آخر، والخبر الصادق لا يعني بالضرورة أن يكون مطلقاً^(١). انطلاقاً من هذا المبدأ، ينبغي إعادة النظر بالمرجحات المنصوصة أو غير المنصوصة، وإعادة رسم سلسلة معايير، تكون كفيلة بفرز ما يمكن العمل به أو ما يمكن تركه وإهماله.

ومن تلك المعايير نذكر:

١- الروايات التي كان متعلقها الأحكام القضائية، فهذا الصنف من الروايات، يتضمن معالجات لمشاكل جزئية واختلافات آنية، لا تصلح

(١) شحور، محمد، مجلة الناقد، ص ٧.

بالاجمال للتعميم، وإن كان الرجوع إليها، يلفت الى الآليات، ويمكن أن تُشَمَّر في إطار تربوي محض، لتأكيد المنحى القيمي في التزام العدالة والصدق.

من هنا، يمكن اعتبار القضاء، أو الأحاديث التي تتضمن مسائل أو أحكاماً قضائية، من بين الروايات، التي تنتسب للدائرة الزمانية، وبالتالي لا يصح الأخذ بها، وإن صحت دلالة أو سنداً، لتعذر العمل فيها في قضية أخرى وزمن متجاوز.

٢- الروايات التي تصف وقائع عسكرية أو خطط حربية، فهي بطبيعتها غير قابلة للتعميم، لأنها محكومة لمناسبتها، وملابسات الواقعة العسكرية، وظروفها السياسية والعسكرية، وهذه، أيضاً، لا تنفع معها قوة السند، ولا وضوح الدلالة، مادامت أنها غير مطلقة وظرفية.

٣- الروايات والأحاديث، التي تنقل تفاصيل الحياة الادارية والأجهزة التنفيذية، فهذه أيضاً، تضعنا في ظل النظام الإداري، الذي كان سائداً في عهد الرسول (ص)، أو العهود التالية، وهي لا تنفع كثيراً في تمثلها أو استعادتها.

٤- الروايات التي يظهر من مضامينها أنها كانت تطبيقاً ظرفياً لحكم مطلق، كالأحاديث التي تنقل إلينا أساليب الرسول (ص) في محاربة الاحتكار، ذلك أن الأساليب والوسائل لا تتسم دائماً بالإطلاقية، وإنما، هي دائمة التبدل والتغير، تبعاً لأساليب الحياة الإقتصادية في المجتمعات، فقد يكون أسلوب الرسول (ص) في التصدي للاحتكار مُجدياً في زمانه، لكنه قد لا يكون كذلك في عصر آخر.

٥- النصوص التي يكون متعلقها النظام السياسي أو أشكال الحكم، فهذه أيضاً متغيرة، وغير قابلة للتعميم، بما أن التجربة السياسية، أمرٌ بشري يأخذ أشكالاً مختلفة تبعاً للظرف السياسي والمناخ الاجتماعي.

لقد وصل عدد المعايير الجزئية التي تميز الأحاديث المطلقة عن المقيدة والعامّة عن الخاصة حدود الأربعة عشر معياراً، إلّا أنّ عنواناً واحداً كافياً لتزليل كل هذه المعايير، ويُعدّ البحث عنه في الكم الهائل من الروايات والأحاديث مقياساً أساسياً، لا للترجيح، كما هو السائد في الأصول الفقهيّة، وإنما الحكم بإمكان العمل بالحديث أم لا .

بعبارة أخرى، العقل الأصولي، الذي اشتغل بعلم الحديث كان محكوماً لفهم يرى إلى الأحاديث وكأنها واجبة التطبيق والعمل مطلقاً. ولا يشترط هذا الفعل إلا إثبات صحة السند والدلالة، فإذا ما ثبتت صحتهما ارتفعا إلى مستوى الحجية، وعند ذلك لا يبقى مانعٌ من الأخذ بمضامين الروايات. وقد اشتغل هذا العقل، كما سبقت الإشارة، بحالات التعارض بين مضمون رواية وأخرى وكيفية التعامل مع الضعيف من الحديث وشروط جبره ... الخ ، غير أن النظر المتفحص في طبيعة الروايات والأحاديث، يقف عند ضابط أساسي، يفترضه صالحاً لفرز الأحاديث إلى قسمين كبيرين. وهذا الضابط، هو عنوان التدبير، فكل الأحاديث والروايات الصحيحة سنداً، ينبغي أن تخضع ، دلالة، للفرز إلى إحدى الدائرتين، إمّا التدبيرية، أو التشريعية، والقسم الأول، يخرج رأساً من مجال عمل المجتهد، ويدخل في إطار البحث التاريخي، تحت عناوين كثيرة ، كالقضاء في التجربة الإسلامية الأولى، أو الإدارة في الدولة الإسلامية، الخطط العسكرية، التنظيم العمراني ... الخ

أما القسم الذي يندرج تحت عنوان التشريع، أي الذي ينطبق عليه الحديث الشريف "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة"، فيدخل في إطار البحث الفقهي، ويمكن الاستفادة من قواعد التعادل والتراجيح وغيرها لتحديد الصحيح من العليل، والقوي من الضعيف في السند، وكذلك في الدلالة.

ولا تقف عملية فرز الأحاديث والروايات، عند حدود التشريعي والتدبيري، وإنما تستمر أيضاً في التشريعي، لتبين المطلق من غير المطلق، والظرفي من غير الظرفي، فأحكام الرق مثلاً هي وفق معيار التشريعي — التدبيري تدخل تحت الأول لكنها تخرج من عباءة " حلال محمد ... " فهذه الدائرة، إذاً تختص بميزان محدد، ولا تؤخذ كلها على نحو الإطلاق، وقد تسهم الرؤيا القرآنية للمقاصد والغايات الكبرى للدين، في بَلِّرة ما يمكن أخذه وما لا يمكن فتسقى ساعتئذ، المعاني القرآنية مع دلالات الأحاديث، وتعود الأخيرة لتخضع من جديد لمبدأ العرض على كتاب الله.

ما تقدم، لا يعدو كونه، إطاراً نظرياً عاماً للمنهج المأمول توظيفه في هذا البحث، إلا أن الكيفية التي يوظف فيها علم الإجتهد المناهج الأخرى، في حاجة إلى المزيد من التفصيل، لننتهي مع ختام هذا الفصل، إلى تصور واضح، يسمح للباحثين بمناقشته والمراكمة عليه، بإعتباره المحاولة الأولى، كما نعتقد، في هذا الإطار.

علم الإجتهد والمنهج التاريخي:

أشرنا سابقاً، إلى أن العلم الذي بين أيدينا، مفتوح على آفاق البحث العلمي، وهو لاتساعه، مشرع الأبواب على حقول معرفية مختلفة، تستدعي إندكاك وتفاعل مناهجها في مصهر واحد، يكون قميناً بخدمة هذا العلم. فالاجتهد كعلم ليس بحثاً متخصصاً باللغة، وإن كانت اللغة هي إحدى مفاتيح هذا العلم، كذلك ليس تاريخياً، لكنه منفعل بالتجربة الإسلامية الأولى من جهة، ومحكوم للنص القرآني الذي يتضمن أحكاماً تاريخية، وهو ليس اجتماعاً بالمعنى العلمي، لكنه في تناوله لعلم الحديث والسنة، مضطر لإستخدام المنهج الاجتماعي، كما أنه ليس لاهوتاً — علم كلام — وإن بقي لفترات طويلة أسير الثوابت الكلامية للمذاهب الإسلامية، وقد انفتح على المنطق من خلال أصول الفقه والفلسفة

والقانون، ولهذا كان الاجتهاد من أعقد العلوم وأرحبها، وهو ما يُضاعف من المسؤولية العلمية، ويحاذر من استعجال الأحكام، ويدفع باتجاه توظيف مختلف المناهج الداخلة في صميم علم الاجتهاد.

لقد أدرك الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم، ومن خلال تراكم تجاربهم وغنيها، الحاجة الى العلوم المساعدة، وقد اشتغلوا عليها، وعلى مناهج محددة في إطار المناخات التي كانت سائدة، وذلك لاتمام العدة المنهجية، ولايفاء عملية الاستنباط حقها، فشرطوا على طالب العلم الاجتهاد في النحو والبلاغة والمنطق والحديث، ليكون ذا شخصية عليمه مستقلة، لكن هذه العلوم التي اعتقدوا أنها، توفر كل الشروط العلمية والمنهجية، كانت بحاجة الى حقول أخرى، لم يعرها السلف المقدار الكافي من الاهتمام، فضلاً عن توقف المؤسسات العلمية المعنية بهذا الحقل الخصب عن مواكبة التطور العلمي، بعد أن فقدت الجذوة العلمية تأججها، وركن العلماء ومؤسساتهم الى التقليد، وهذا الأمر إن كان مقبولاً ومستساغاً في مرحلة زمانية معينة، غير أنه لم يعد يحتمل المزيد من الجمود. والمسؤولية العلمية، تحتم إعادة التواصل مع المنجزات العلمية الحديثة والمعاصرة، وخصوصاً بعد الثورة في علم المناهج، التي فجرها علماء التاريخ والاجتماع والفلسفة واللغة والنفس.

لقد كشفت المنجزات العلمية المعاصرة، عن ثغرة كبيرة في المتداول، يُعدُّ السكوت عنها، والمضي في تجاهلها، عيباً فاضحاً سيصيب التغاضي عنها علم الاجتهاد، بالكثير من التشوهات، وهذا ما يلح، اليوم، بإعادة النظر بالعلوم المعتمدة، وطرائق معالجتها، فضلاً عن تصحيح الخلل المتأصل في البحث الاجتهادي، والمتمثل بتغييب التاريخ الاجتماعي لعصر النص.

والمراد من التاريخ الاجتماعي، محاولة تمثل عصر النص ما أمكن، لاعادة زرع المفاهيم المتراكمة — الواصلة إلينا — في بيئتها الأصلية، وذلك للتأكد من مدى ملائمتها للبيئة المدعى أنها منتزعة منها، فضلاً عن محاولة تجميع ملامح

صورة الحياة الاجتماعية، في مرحلة عصر النص، ليصار الى ربط المادة الشرعية، بجذور وامتدادات الحياة في الصدر الأول، ليكون المناخ والبنية الاجتماعيين، مساعدين في فهم المراد من جهة والحكم على نسبة أو اطلاق الأحكام من جهة أخرى.

غير أن إعادة ترميم صورة الواقع الاجتماعي، الذي احتضن المرحلة التأسيسية للتجربة، تشترط مغادرة الباحث للواقع المعاصر، والسفر بعيداً في طبقات التاريخ، مُوطّناً النفس على تمثل تلك الحياة، ليتمكن، وبالحدود الممكنة، مقارنة المعالجات التي نهض بمسئوليتها الرسول (ص) والأئمة والصحابة، ودلالاتها ومراميها.

والاشتغال على التاريخ الاجتماعي بمعناه العلمي، يفترض استخدام منهج البحث التاريخي بمدلوله الحفري — الأركيولوجي، أي تجاوز طبقات التاريخ للوصول الى المجتمع الأول.

غير أنّ هذا المنهج بمفرده، لا يكفي لتشكيل الصورة الفضلى — الأقرب إلى الواقع. إذ لا بد أن يعضده المنهج الاجتماعي، وتحديداً البيوي، الذي يسمح بالاحاطة بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية في عصر النص. بعبارة أخرى، لا يكفي الباحث أن يحترق التاريخ عمودياً، لأنّ جل ما يقدمه هذا الحرق، هو الوصول الى نقطة الارتكاز، وإنما يفترض أن يتبعه، وبالأهمية عينها، والدقة نفسها، البحث في الواقع بصورة أفقية.

فالنصوص الدينية، التي تتعلق بوقائع وقضايا مختلفة، ليست كلها مما يجب حمله الى عصرنا، وفرضه على المجتمعات الحديثة، ذلك أن بعض تلك الوقائع والقضايا والأحكام، كانت تعالج أوضاعاً ظرفية وتستجيب لحاجات آنية، ومهمة الباحث في علم الاجتهاد، التمييز بين الظرفي والآني، والإحاطة الدقيقة بالتاريخ الاجتماعي، اللذين يعضدا كثيراً عملية الفرز.

قد يقال، إنَّ ثمة قواعد جرى اعتمادها للفرز بين الظرفي وغير الظرفي، ولا حاجة للباحث الى مثل هذا الجهد العلمي والتخصصي، لكي يصل الى النتيجة عينها، فطبيعة الواقعة التي يتناولها النص تفرض منطقتها. فظرفية الواقعة أو عدم ظرفيتها لا تحتاج الى هذا التمحل فالثمرة المقدر جنيتها من مباشرة البحث التاريخي، لا تتعدى الاطار العلمي، ولن تضيف للإطار التشريعي شيئاً يذكر.

هذا الرأي قد يصح، لو أن معياراً ثابتاً، تمّ تحديده للتمييز بين النسبي والمطلق، ووجود بعض العناوين كالتدبري والتشريعي، قد يساعد في التصنيف لكنه لا يكفي، إذ ثمة أحكام في الإطار التشريعي، قد تجاوزها الزمن ولا تصلح حتى لذكرها في المصنفات الفقهية كأحكام الأمة والعبء، التي تتغلغل في مختلف تفاصيل العبادات من الكفارات حتى القصاص والديات. نعم قد يسهم البحث الإجتماعي — التاريخي في الاضاءة على معايير جديدة، كان من المتعذر تشخيصها قبل الخوض في هذا الحقل، كأن يكشف، عن أعراف إجتماعية وتقاليد تعذر تجاوزها، وجاءت بعض الأحكام متصالحة معها، إمّا لعدم ضررها، او للرهان على إمكان تجاوزها، غير أن البحث التاريخي يبقى مطلوباً لاعتبارات ثلاثة:

١ — الاحاطة بواقع المجتمع، ومنظوماته القيمية والسياسية والإجتماعية، والتي تكشف عن المناخات التي نزلت فيها التشريعات، أو الظروف الخاصة التي دخلت في ملاكات الأحكام، وذلك، كأحكام السفر والمسافر وشروطها، أحكام الربا، الأحكام التي تحدد القيم والمقادير، وفق مصطلحات وعناوين مغايرة، إلى غير ذلك من القضايا، التي يتكفل البحث الاجتماعي في كشفها ويساعد في الحكم على اطلاقيتها أو نسبيتها.

كتابي مختصر
فقه أصول

٢ — عدم كفاية المعايير والقواعد الأصولية، التي قد يستخدمها الفقيه، لتحديد نسبية الأحاديث واطلاقيتها، وكذلك تاريخية بعض الآيات وعدم تاريخيتها، وهو ما يستدعي الاستعانة بالبحث التاريخي والاجتماعي، لتحقيق هذه الغاية.

٣ — يكشف المنهج التاريخي عن ملاسبات الموقف الكلامي، للاتجاهات السياسية والمذهبية والفقهية في عصر النص، ما يسهم، الى حد بعيد، في تأويل المسوغات الكلامية، وفي الكشف عن الأبعاد والخلفيات وراء التفسيرات الكلامية للنصين القرآني والنبوي، وتفضيح بعض التوظيفات الفئوية والايديولوجية للروايات. ونحن في هذا المقام، نقطع بتغلغل هذا التوظيفات الكلامية في المنظومات الفقهية، لعدم امكان الفصل بين الكلام والفقه، كما سيتبين لاحقاً.

وإذا غضضنا الطرف عن الاعتبارات الثلاث، فإن المنهج التاريخي — الاجتماعي، يمد المجتهد، بالقدرة على تفحص العقل الإجتهدادي في العصور التالية، وبالتالي رصد دينامية تطور صناعة ومناهج علم الإجتهد، وملاحقة الابداعات الشخصية في كل مرحلة، خلافاً للإعتقاد الذي يسود اتباع المذاهب، من أن فقهها وكلامها ورؤيتها، هي مطلقة ومطابقة للواقع^(١).

تبقى ثمرة أخرى، يمكن أن يجنيها المجتهد، من خلال استخدامه للمنهج التاريخي، ذلك أنها قد تزوده بتراكمات نتاج الفقهاء، فضلاً عن حركة المعنى والدلالة، التي، عادة، يمنحها كل عصر سماته وبعضاً من مزاياه، الأمر الذي يتيح مراقبة الوقوف على الاستعمالات التاريخية للمعاني، ويفتح الباب واسعاً على تأويلات لا تتوافر في تنوع صورها لغير الملم بالمنهج، كما أنها تحرك الجمود القائم للمعنى الذي أضحي في علاقته باللفظ، ملازمٌ وثابت. والفقهاء

(١) محمد، تاريخية، (م، س)، ص ٩١.

اليوم، وإن كانوا يقرون بحركة استعمال اللفظ ومراكمته المعاني، إلا أن الشهرة من جهة، والإجماع من جهة أخرى، يعطلان حتى فرص التفكير بالبدائل المعنوية للألفاظ، مع العلم أن الشهرة والإجماع قد يتأكدان في عصر دون عصر، فيفرض هذا العصر، تلقائياً، أفق استعماله للفظ، ويصادر كل الابداعات الأخرى، وكأن البحث عن المشترك هو الممكن الوحيد، ما يوحي بعدم مشروعية المغاير كما يستظهر من عبارات إمام الحرمين^(١).

وكلامنا، لا نسوقه للتشكيك بالإجماع أو الشهرة، وإنما نطلقه، لنفتح أمام الباحثين آفاق التفكير في المختلف، مع معاينة حركة استعمال المعنى في كل عصر، وهذا بالتحديد، ما يدعو إليه المنهج التاريخي. لقد ابتلى النص بالتأويلات الأحادية للألفاظ، وأدعاء قدسية تلك التأويلات، مع أن القرآن الكريم يستبطن من المعاني والدلالات ما لا يحده عصر أو فئة، وربما كانت هذه الخصوصية في الكتاب، هي أحد أسرار إعجازه، والاتجاه الحداثي القائم على تحريك وزحزحة الثوابت، يعضد فكرة التحرر من الدلالات المسبقة للألفاظ.

صحيح أن أصل التوحيد، يستبطن مُراداً واحداً جديداً لله سبحانه وتعالى، لكن الصحيح أيضاً عدم صحة الإدعاء بمعرفته والاحاطة به، بما أن النص حمّال أوجه، في غالب الأحيان، والامكانية الوحيدة لمقاربة المعنى هي في متابعة التأويلات الكثيرة، التي تسهم في النهاية، في الوصول إلى المراد.

الحفر في التاريخ وشروط قراءة الوثائق:

سبق وقدمننا، أن القرآن الكريم والسنة النبوية والروايات، تنطوي جميعاً، على جوهر واحد، لتمحورها في النهاية، حول التوحيد، كأصل اعتقادي ثابت.

(١) " لو لم يكن محيطاً بمذاهب المتقدمين، فرمما يهجم، فيما يجريه، على خرق الإجماع والانسلال عن ربة الوفاق، الجويني، إمام الحرمين، غياث الامم، ص ٢٨٧.

ومهمة المجتهد أو المختص بفلسفة الدين أو علم الكلام، أن يغوص في بحر النصوص، للعثور على هذه الجوهرية، والمهمة لا تقف عند هذا الحد، وإنما تنتظرها صعوبات جمة، منها إزالة الركام الهائل من الصراعات والمواقف الإيديولوجية - بمعنى المصالح - التي استترت في نسيج الأحاديث والروايات، وفي تأويلات المعنى للقرآن الكريم، وقد صُعد دور التأويل والروايات الموضوعية، حتى غدت، وكأنها هي المقصود من الدين، لا المعاني المستترة والمحجوبة بها، كل هذه الموانع والمعوقات، ينبغي تمثلها واستحضارها، قبل المباشرة بتكوين الرؤيا.

وتضاعف الصعوبات لدى الباحث المسلم، قياساً بغيره، لإنخراطه في التيارات المذهبية من جهة، وانفعال ذهنه بالعصبيات الكلامية المتوارثة، وانشجانه بالتوترات المختلفة من جهة أخرى، وهذه مجتمعة، تستدعي ابتعاده مسافة كافية، عن دائرة مُسبقاته، ليتمكن من قراءة هذا الكم الهائل من النصوص، وهو متحرر مما أمكن من المؤثرات المختلفة.

وهذا يعني، أن الباحث المحايد، يمكن أن يقدم اسهامات مقبولة موضوعياً، عن الدين وغاياته، وإن كان هذا المحايد، لا يستطيع التجرد في المطلق، من مصالح سياسية ودواعي عقديّة يؤمن بها، لكنها تبقى مادة حيوية وضرورية للقراءة من وجهة نظر منهجية، إذ أن ضرورات البحث العلميّ، تملّي على المختص الاطلاع على كل المنتج في الموضوعات المشتركة، وعدم استبعاد أي بحث منشور في هذا الإطار.

وأهمية الحفر تبرز لكلا الطرفين كضرورة لأنها تسهم في صورة كبيرة في الكشف عن المعاني المرادة في مختلف النصوص.

والحفر، الذي هو من تقنيات المنهج الاجتهادي، يمكن توظيفه، على حد تعبير مبتكره "فوكو" لاعادة اللحظة المحدودة، والتاريخ المحدود، وبالتالي المعنى الخاص الى نصابه ومكانه، بعد أن طمرتها، جميعاً، تعاقبات الأجيال وصراعاتها

ومواقفها، تماماً كالبحث " الأركيولوجي"، الذي يباشره علماء الآثار، للتنقيب على المخطوطات، والنصب، ومخلفات العهود البائدة . فكما أن عوامل المناخ، من رياح وحرارة وزلازل وبراكين، تفعل فعلها في تغيير التربة، وطمر العمران تحت طبقات سميكة، وعلى الباحث في الآثار الحفر فيها — أي الطبقات — للوصول الى المعالم المدفونة. كذلك، تقوم عوامل الرياح الفكرية، والتيارات السياسية، وتقلبات المواقف والممارسات، بطمر الحقائق، ودفن المرادات، وتشويه الدلالات، ما يستدعي، بذل الجهود للتنقيب عن المدفون.

غير أن الفارق الأساسي بين وظيفتي الأركيولوجي في علم الآثار، وعلمي المعاني والعمران، يكمن في سهولة تحرر الأول من مسلماته ومسبقاته، فيما يصطدم الثاني بالسائد من المفاهيم والأفكار. فمجرد نظر المذاهب والتيارات الفكرية والسياسية في المجتمعات الإسلامية، الى منظومات مفاهيمها الجاهزة على انها مطلقة وأبدية، يُعد لغماً قد ينفجر في وجه من يحاول نزعته وتعطيله. قد يتوهم البعض أن إزالة موهومات المقدس من الطريق، هو شكل من أشكال الكفر بالمطلقات، لكن هذا التوهم في غير محله، لأنّ رفع الموهومات وتوهينها شيء، ومحاولة الكشف عن المقدسات الحقيقية شيء آخر.

وحركة الحفر ليست، في الواقع، اتجاهاً أحادياً يصوب الهدف الى عصر التنزيل، وإنما هي حركة باتجاه الحاضر. فالحفر، كما هو رجوع في الزمن الى الماضي، فهو في الوقت عينه، اشتغال على الحاضر للتحرر من التلاعبات العارضة فيه، بل وفي كل المنعطفات التاريخية. والأبحاث في هذا المضمار كثيرة وغنية، إذ لم يعد من العسير الوقوف على سمات العصر الأموي، وكذا العباسي والبويهي والسلجوقي والمغولي، وصولاً حتى العثماني. والنزول الى الحاضر، يساعد، أيضاً

، في تحديد الأمور المنقرضة الى غير رجعة، ويساهم في متابعة المكتسبات
الايجابية، التي أهملت ونسيت ومحيت ظلماً وعدواناً^(١).

والغاية النهائية، من هذه المهمة العلمية السامية، تكمن ، كما سبقت
الإشارة ، في إعادة استحضار اللحظة التاريخية التي انبثق فيها الدين لفصل
التاريخي فيه، أي النسبي، عن غير التاريخي، وبعبارة أخرى، ثمة زمن محدد يمكن
اعتباره الزمن القرآني، يراد السفر إليه والتوطن فيه، ليصار بعده إلى غرسه في
كلية الزمن اللامحدود، ولا ينفع الاستغراق في الزمن اللامحدود، قبل إنجاز القراءة
التزامية، وبالتالي استعادة الزمن المحدود^(٢).

وقد يكون الصفدي، أكثر دقة في التعبير عن المراد، عندما شخص الهدف من
الحفر في اكتشاف حديثة الخطاب التاريخي الأصلي، أي التي تشكل مرجعيته غير
المصنعة، لأن الحفر — Archaeology^(*) — ليس علم البحث عن الآثار المعروفة
سابقاً، وإنما هو البحث عن الآثار التي تسبق كل معرفة عنها، وإلا ما قيمة ذلك
الأثر الذي نعرفه مقدماً^(٣).

وللبحث الأركيولوجي شروطه الخاصة، فهو ليس عارياً من شروط
الإمكان ، أو تسهل مباشرته ، هكذا ، دون ملاحظة خصوصياته وملابساته. فعلى
الباحث في التاريخ أن يعرف كيف يبني علاقاته مع الوثائق التي يعثر عليها، لأن الحكم
على المادة كلها بأنها مصنعة قد يكون بالمستوى عينه من المأساة كالحكم بأنها
كلها غير مصنعة. فبعض المادة مصنع والبعض الآخر غير مُصنَّع، وعلى الباحث أن
يمهد الأرضية السليمة والصالحة لإعادة زرع الوثيقة في تربتها ، أي إعادة

(١) أركون ، تاريخية... ، (م ، س) ، ص ١٩

(٢) ابو زيد، نصر حامد، مجلة الناقد، ص ٣٢.

(*) الأركيولوجي Archaeology.

(٣) صفدي ، نقد العقل الغربي، (م، س) ، ص ٢٦٤.

استرجاع تاريخية الوثيقة وقصة تكوينها وتحديد برهتها من مجمل زمن الخطاب، وهو دور الجينالوجيا Genealogy(*) بالتحديد. فالثمرة المتدلية من الغصن لا تدرك فقط بالنسبة لتجاورها مع غيرها من الثمار والأغصان والأوراق، فهي تحمل معها، وفي الوقت نفسه، سيرة تكون الغصن الذي تتدلى هي منه، وقصة الشجرة الحاملة للغصن، وصولاً الى جذورها في اعماق تربة الطبيعة^(١).

ويحتاج البحث في التاريخ، أيضاً، الى الاثنولوجيا (**Ethnology التي تدرس شروط إمكان الواقع، وقد سعى " ليفي شتراوس " الى اعداد قائمة بالامكانيات اللاشعورية، التي عنها ينشأ الواقع، في جميع أحواله وأشكاله ، أي أن " الاثنولوجيا"، تسعى الى دراسة الشروط اللاتاريخية لقيام التاريخ^(٢).

ثمّة علم آخر يحتاجه عملية الحفر، وهي دراسة أنظمة العلامات والرموز، فكما يجهد عالم الآثار في تفكيك اللغة المكتشفة، وملاساتها التاريخية، كذلك الأمر في مهمة الباحث في علم التاريخ، فإنه مطالب بالتسلح بخلفية ثقافية ولغوية، سواء في إطار فقه اللغة أو استعمالها، فضلاً عن إحاطته بالفنون والأساطير والآداب والمعاملات والطقوس. وبعبارة مجملّة، عليه أن يلم بالسّمات الحضارية للعصر موضوع التنقيب، والسيميولوجيا(*) — علم الإشارة والرموز — ليس في النهاية، إلاّ حقل علمي يُزود الباحث بالتقنيات ومنهجيات البحث في العلامة — signs — والإشارات والدلالات في كنف الحياة الاجتماعية لعصر من العصور^(٣)، وهنا يتقاطع الاتجاهان المنهجيان الأفقي والعمودي.

(*) علم الانساب Genealogy.

(١) صفدي ، (م،س) ، ص ٢٦٨.

(**) علم نشأة السلالات والأصول الأولى، (استعير المصطلح للدلالة على العلم الذي يبحث في تناسل الواقع).

(٢) الداوي، موت الانسان، ص ١٠٥.

(*) علم الإشارة.

(٣) ابراهيم ، مشكلات فلسفية، ص ٥٠.

فالحفر كما يتبين من شروطه العلمية، هو رحلة طويلة تحتاج إلى عدة خاصة، وتضافر جهود عدد من الباحثين في علوم مختلفة، يمكن أن يستفيد منها الباحث في علم الاجتهاد، أي أن يكون جزءاً من فريق عمل متخصص يحمل نتائجها ويوظفها في اختصاصه المحدد، أي علم الاستنباط، ذلك لأن الحفر هو عملية بحث في التاريخ ومتابعة للحوادث والوقائع، مع ما يستلزمه ذلك، من معرفة دقيقة في علم دراسة الوثائق، وكيفية زرعها في تربتها التي صدرت عنها.

فاذا أخذنا مثلاً ، نتاج إمام الحرمين الجويني، والشيخ الطوسي في القرن الخامس هجري، أو الغزالي وابن ادريس في القرن السادس، أو العلامتين الحلبيّ والعز بن عبد السلام، في القرن السابع الهجري، وربما علماء من القرن الثامن او التاسع ، وأردنا محاكمة فقه كل واحد في عصره، فإننا سنعجز عن فهمه إن لم نخط علماءً بالتاريخ الاجتماعي - السياسي لزمه، وهذا سيلجئنا ، حكماً الى دراسة المناخ الثقافي والسمات الحضارية لزمان انتاج الفقه، إلا أن دراسة السمات والاحاطة بالمناخ، تستلزمان السفر الى ذلك الزمن، ومحاولة مقاربة خصوصياته في مختلف الجوانب، وهذا الأمر، سيسهل قراءة الوثائق الواصلة إلينا ، لأن السفر الى عصر الفقيه سيجب للباحث فرصة تفكيك مغاليق الرموز والعلامات، وبالتالي، الكشف عن الابداعات الشخصية، والاضافات العلمية، فضلاً عما علق بالفقه من مؤثرات آنية وظرفية، ومساهمة ذلك كله، في التغييرات الطارئة على استعمالات اللفظ وتحولات المعنى. ومع دراسة واقع كل فقيه، وزوايا النظر عنده للنصوص، وكيفية انتظام نتاجه الفقهي، سيسهل رصد التباينات والمشاركات في أعمال كل فقيه، وصولاً إلى الزمن التاريخي لعصر التنزيل. بعبارة أخرى، ستساهم المقارنة بين الواقعين السياسي والاجتماعي لحياة الفقيه ونتاجه، والمنظومة الفقهية لفقيه آخر، في ظل ظروف مختلفة، في ابراز التباينات في الأحكام والفتاوى، وسترشح التمايزات المعرفية والتنوعات الثقافية، من مساحات الفقه والكلام والفلسفة. بهذا المثال، نختم البحث المنهجي عن

الحفر وقيمته العلمية، لندخل في الحقل الآخر المتم له، وهو البحث في البنية الاجتماعية للعصر المراد تفحصه والاحاطة به.

التاريخ ومنهج البنية الاجتماعية:

لعل الغرض الأساسي من دراسة التاريخ الاجتماعي وتوظيف منهجه الذي أتينا عليه سريعاً في السابق، هو الوقوف عند واقعي الانتاج وحركته، والسياسة وديناميتها في عصر النص. ولا نجد، في هذا المقام، مسوغاً لتأكيد قوة تأثير هذين العاملين، في التشريعات الظرفية وبالتالي في مضامين الأحاديث المروية، دون أن ننسى، بالطبع، قوة حضور الأعراف والتقاليد والقيم، التي كانت تسود المجتمعات، وتقف منيعة في وجه محاولات تصحيحها، أو إعادة تركيبها بما يتلاءم والقيم الدينية الجديدة.

وليس خافياً على أحد، تأثير الممانعة المجتمعية في توحي الرسول (ص) الحكمة، إزاء حقن المنظومة السائدة، بجرعات خفيفة يوازن بها الرسول (ص) بين أهدافه ومراميه التغييرية، وبين قدرة المجتمع على التنازل عن قيمه وأعرافه المتأصلة فيه، والتي كان ينظر إليها على أنها مقدسات متوارثة مشبعة بانفعالات التقليد للسلف، وأوهام صدقيتها، فمحاولات الرسول (ص) ضخ القيم كانت خاضعة لمستوى المرونة، أو للنجاحات التي كان يحققها (ص)، في إطار تليين صلابة المجتمع العربي المغلق على ذاته.

لقد عكس القرآن الكريم، جانباً من خطوات التطويع والتلين المرحلي في موضوعات الخمر، وأنماط الزواج، والارث، والعلاقة بالمرأة، والنظرة الى العبيد والاماء، وغيرها من المسائل. لكن هذه العناوين، قد تكون الأبرز في خطوات الرسول (ص) المسددة بالوحي، وربما اختزنت التجربة الكثير من الخطوات في إطار حركة التغيير، وهذه تحتاج لكشفها أو فهمها، من منظوقات الأحاديث،

إلى الإحاطة بمناخاتها وملابساتها، وهذه الإحاطة، لا يمكن توفيرها خارج إطار البحث الاجتماعي لعصر الرسول (ص)، والتجربة الإسلامية الأولى في المدينة.

والبحث الاجتماعي الذي يسعى المجهد بالدرجة الأولى، والمختصين بالتاريخ، وغيرهم تالياً، هو وحده الكفيل، بإعادة تركيب صورة الحياة في العصر الأول، واللفت إلى الأغراض التدبيرية الحضة، وتلك العبادية أو التشريعية الخالصة، وقد يكون هذا التصنيف، هو المهم الأساسي للباحث، كما أشرنا إلى ذلك مرات عدة.

بالطبع، ليس المراد من التصنيف مجرد إمتلاك معلومة تاريخية يختزنها الناس في ذاكرتهم، وإنما معرفة الأحكام المطلقة والدائمة وتلك المنفعة بظرف اجتماعي ما. وهذه المسألة لا تزال إلى اليوم، موضوعاً للجدل بين التيارات الفكرية الإسلامية، فهي مع تسليمها بان الحكم التشريعي يحمل صفة الإلزام الدائم^(١) إلا أنها تختلف في الموضوعات التي ينطبق عليها عنوان التشريعي، فقد يحكم البعض على أحكام الاماء بأنها تشريع، والبعض الآخر لا، وكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بالكتابي فالبعض يضع الأحكام التي تنطق بها الروايات داخل دائرة التشريع، والبعض الآخر يضعها كلها، حتى الإطار التشريعي، ويلحقها بالأحكام التدبيرية.

ولعل أول من لفت إلى ضرورة تصنيف الآيات والروايات، إلى تدبيري وتشريعي، هو شهاب الدين القرافي^(٢)، لكن هذا التصنيف وحده لا يكفي، إذا لم يشفع بالبحث الاجتماعي، الذي يساهم إلى حدود بعيدة، في رسم الحد الفاصل، واللون الفارق، بين التشريعي والتدبيري.

(١) الفاسي، علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ١١٥.

(٢) الفاسي، علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية، (م، س)، ص ١٠.

لا شك في أن ميدان هذا البحث وآفاقه مما لا تنكر إيجابياته ، فهو أحد طرق تفكيك العقل التقليدي الذي لا يعترف بالمحدودية والاطلاقات في الأحكام، وإنما ينظر إليها جميعاً نظرة التقديس ومما يجب امتثاله، سواء كانت الأحكام تديرية أم تشريعية . فالبحث الاجتماعي يعضد الى حدود بعيدة، مهمة فتح مغاليق بعض الآيات والأحاديث، التي استخدمها بعض الفقهاء في صيغة اطلاقية، لكنها في الواقع قابلة للتحليل، وبالتالي للأخذ والرد والتفصيل.

لقد إستوحى العقل الاسلامي التقليدي من جملة الآيات القرآنية التالية والروايات معان الاطلاق ولم يأخذ بإلفاتات القرآني وغيره من الفقهاء الذين انتبهوا باكراً للتمايزات بين التدبيري والتشريعي. لقد حمل هذا العقل الآية القرآنية الكريمة " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة"^(١) على الاطلاق، وذهب الفقهاء بعيداً في تمثل كل شيء حتى ما كان متصراً وظرفياً، فتابعوه (ص) في اللباس والطعام والشراب والسواك، وأساليب الاعداد للقتال، وأشكال إدارة السلطة وغيرها، وحكم رأي العقل، بوجوب هذه كلها امثالاً لإطلاقية الآية، وكذا الروايات والأحاديث الكثيرة؛ "ما آتاكم به الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"^(٢) و" حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة"، أو القاعدة الأصولية الموهمة بالاطلاقية، التي تعتبر قول وفعل وتقرير الرسول (ص)، حجة شرعاً، الى غير ذلك من النصوص الكثيرة، التي تمتلىء بها كتب الأحاديث المعروفة.

فحمل هذه الآيات والروايات على الاطلاق، حال ويجول الى اليوم، دون انشغال العقل الاسلامي التقليدي، (ونقصد هنا بالعقل، المنطق الذي يحكم تفكير فئة من الفقهاء والمجتهدين) بالفرز والتصنيف الى ما هو تدبيري ظرفي متصرم ومتجاوز، والى ما هو تشريعي — تعبدي مطلق ودائم ، وقد انعكس هذا الخلط على التيارات والحركات الاسلامية، مشاريعها وبرامجها، فتطرف البعض منها في

(١) السورة الأحزاب، الآية: ٢١ .

(٢) السورة الحشر، الآية : ٧ .

مشاريعه، الى حد المطالبة بالاستعادة الحرفية للتجربة الإسلامية الأولى، والمحاكاة الدقيقة، حتى لتفاصيل تلك التجربة، ونمط الحياة حينها، بينما اعتدل البعض الآخر، قاصراً النظر على الشق التشريعي الدائم، فاتحاً الباب أمام العقل البشري الحديث، والعقل الإسلامي بالتحديد، لكي يلج العصر، ويصنع تجربته السياسية والاجتماعية، في إطار قيم الدين وإبداعات الانسانية جمعاء.

ولعل السبب في استمرار هذا اللون من التفكير لدى شريحة واسعة من المسلمين، يعود إلى توهم إمكان تحويل المتغير الى ثابت، أو إمكان تكبيل المتغير بجملة قوالب ثابتة، وهذا الوهم لا يرتفع بمجرد ممارسة النقد، وإنما بدفع هذه الشرائح الى ميدان العمل السياسي والاجتماعي، أي تسييس هذه الجماعات، ودفعها لوضع ثوابتها على محك التجربة، فهذه فقط كفيلة بالكشف عن خطل هذا اللون من التفكير. ولا نعتقد أن هذه الفئات يمكن أن تعير الدراسات الاجتماعية في عصر النص الأهمية التي تستحق، لأن نتائج هذه الدراسات، لن تغير من واقع تفكيرها شيئاً، وإنما تتأكد أهمية البحث الاجتماعي، في إطار تشييد البنية المتكاملة لمجتمع الصدر الأول، لدى من تجاوز الفهم الاطلاقي للنصوص السابقة، وتبنى فكرة الفصل بين ما هو بطبيعته متغير، وما هو ممكن الاطلاق، أي بين التدبيري والتشريعي.

في هذا الإطار، يلفت هاشم صالح^(١) الى ملاحظة محمد أركون في استخدامه مصطلح تجربة المدينة، بدلاً من تجربة الاسلام: فإنه يعني ما يقول بالدقة، ويحتزن وعياً للفصل بين التدبيري والتشريعي، فتمة اختلاف جلي بين التجربة التاريخية والسياسية والأحكام التشريعية التي كانت تظللها؛ فالأولى يمكن اطلاق عبارة تجربة المسلمين عليها خلافاً للأحكام فإنها تنسب بالمطلق للاسلام، فيصح القول فيها بأنها أحكام اسلامية، فالأولى، بطبيعتها منفصلة بالزمن الاجتماعي

(١) صالح، هاشم، هامش كتاب الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمد أركون، (م)، (س)، ص ٦٥.

وتوتراته ومفاعيله، ولهذا كانت ظرفية ومتجاوزة، وغير قابلة للتأييد والتعميم، بينما الثانية أي الأحكام التشريعية، على العكس من ذلك، سمتها العامة الاطلاق والتأييد.

والبحث الإجتماعي، بمعنى إعادة ترميم البنية الاجتماعية لعصر النص، لا يهدف إلا لرسم معالم المتغير وفصله وتمييزه عن الثابت، ومن ثم الاشتغال على الثابت لاستخلاص المقاصد الكلية للشرع، ذلك أن استمرار الخلط بين ما هو مطلق أحوالي وأزماني، وما هو مقيد، لا يخدم مهمة كشف الغايات المحورية للدين، وهي بيت القصيد في كل التفصيل الفقهي، والصياغات الكلامية والمحاولات الفلسفية.

فمتابعة الواقع الاجتماعي، الذي كان يحكم تجربتي مكة والمدينة، وقوانين ذلك الواقع وأعرافه، والصيغ التنظيمية التي كانت تنظمها، وطرائق معالجة مشكلات ذلك الواقع، ستقود، بعد مقارنتها، بالصيغ المعتمدة في أشكال التجارب اللاحقة، وخصوصاً في القرن الأول الهجري، الى إضاءة مساحة المفروق في التجربة وستحدد دائرة الثابت.

هذه الملاحظة الدقيقة لألوان الممارسة والتفكير العربيين، في الجزيرة العربية، تحمل الباحث على وضع الأصبع على علل التشريع كلها أو جلّها، وهذا المنهج، إذا اعتضد بدواعي البحث عن المقاصد، والغايات الأساسية للتشريع، قد يقود الى رسم آفاق الاستنباط التي ينبغي أن يهتدي بنورها الفقيه، متجاوزاً تفصيلات الحلول للواقع المعيش حينذاك، وتتيح المجال واسعاً، لتشخيص المفيد والمطلوب في الواقع الإنساني المعاصر، الذي اجتاحتته روح التنافس المادي الحاد، فتاه في خضم أمواج المصالح المتضاربة، وسيادة الاتجاه النفعي البغيض.

وربما كان هذا بعض ما قصده محمد أركون في مسعاه الى تعميم القراءة التاريخية للنص، ليحول دون أشكال القراءات الاسقاطية للكتاب والسنة، أي المباشرة بمراجعة "انثروبولوجية" للقرآن الكريم، تستوحي عناصر البنية المتكاملة

لعصر النص، لغرض محوري هو الكشف عن مقصود التنزيل ووظيفته الآنية من جهة، أو الكشف عن الوظيفة الإنسانية العامة للدين من جهة أخرى^(١)، وهذا الأمر لا يتحقق إذا لم تراعى شروط البحث الموضوعي البعيد من التوظيفات الإيديولوجية والمذهبية الضيقة.

بعبارة أخرى، قد يضع الباحث مجموع المعالجات ويضع الى جانبها ميزان القيم الانسانية، ويأشر عملية التقصي عن القيم في خلفيات المواقف الفقهية والتنظيمية في عصر النص. فإذا استطاع معاينة تلك القيم، في مجمل المنظومة التشريعية والتدبيرية، فإنه قد يتابع مهمة ملاحقة مفردات القيم، وبالتالي، فصلها عن صورها وتظاهراتها، التي قد تتخلف من عصر لآخر ومن ممارسة لأخرى حتى في العصر الواحد، وكأن البحث يتحول من مجرد متابعة لتفاصيل الحياة الى البحث في مديات التشريع وآفاقه، أي في الحقل الذي يمكن أن يُؤبّد وتعيشه الانسانية في تجربتها الطويلة، لا الفرق في الصور الجزئية التي يستحيل إعادة تمثيلها لأنّ التاريخ لا يعود الى الوراء، وهو لا يعيد نفسه مطلقاً.

في هذا الاطار، يتوافق عددٌ من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين على أنّ المراد ببعض الآيات والروايات التي تعالج قضايا تدبيرية، ليس امتثالها بحرفيتها، وإنما الأخذ بمقاصدها وغاياتها وبالتالي تخير الأشكال، وفق ما يجتهد به البشر، ويرون فيه مصالحهم النوعية، على قاعدة حفظ النظام العام والمصالح الكلية، وهي، كما نعتقد، المقصد الحقيقي للتشريعات التدبيرية من حدود وديّات وتقاسم الثروة وتوزيع المال.

هذا الأفق الذي ترسمه المعالجات المعاصرة، يُعدُّ الأكثر إثارة، وموضوعاً للجدل والاثراء، وستشهد المراحل المقبلة، محاولات حثيثة لتكريس هذا الاتجاه في التفكير، كما ترهص السجلات، والمناقشات الدائرة، في العالمين العربي والاسلامي.

(١) أركون، الفكر الإسلامي... (م، س)، ص ٢١٣.

ثمة غاية أخيرة، تستوجب العمل لإجلائها من خلال ميداني البحث الاجتماعي والتاريخي، وهي بناء أو رسم نموذج العمل التاريخي للمسلمين، الذي ابداع مصطلحه عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين D' Action Historique Systeme في كتابه إنتاج المجتمع، ما يتيح، تعيين النموذج المثالي الذي يتحكم تاريخياً، بتصور جماعة بشرية محددة، ويفسر كيفية تنظيم مجتمعا وتشكله، لا لغرض رسم النموذج، وإنما لفهم ظواهر السلوك، وخلفيات الخطاب الذي يصدر عنها، وبالتالي دراسة سبل تطوير نمط التفكير لدى هؤلاء، لتجاوز معوقات التقليد اللاتاريخي للتجربة، وتحريرها من أوهام إعادة زرع النموذج بتفاصيله، في حياة سياسية واجتماعية مغايرة إلى حدود كبيرة، لتلك التي احتضنت النموذج الأول.

والمعروف، في هذا السياق، أن المسلمين، وخصوصاً المنضويين في إطار العمل السياسي، لا يزالون تواقين لتطبيق النموذج النبوي الذي احتضنته المدينة المنورة، ويرون فيه هدفاً دينياً ودينيًا، مع العلم، أن التصور المتخيل لحياة المسلمين في المدينة، هو مجرد تركيب فرضي قاربه بعض المؤرخين وكتاب السيرة، وقد تظهر دراسات تعيد تفكيك هذا التصور، وتركيب شكل آخر، ما يعني خطل الرهان على تصور معين، فضلاً عن أصل الفكرة الرامية الى تقليد النموذج الأصلي، طالما أنه منفعل بخصوصيات الزمان والمكان الى حدود بعيدة.

منهج التأويل وعلم الدلالة:

بدأ علم اللغة، بكل تعبيراته الدلالية والتأويلية، يطرح نفسه كعلم لا يمكن الاستغناء عنه، في أي قسم من أقسام العلوم الانسانية، وذلك، لحضور اللغة كمشارك في مختلف تلك الأقسام، ولكن الحضور القوي للغة، يتمثل في النصوص الفكرية والأسطورية والدينية والأدبية المشبعة بالرموز، فضلاً عن النصوص اللغوية، التي تنتمي الى فضاءات ثقافية واجتماعية موعلة في التاريخ، وهذه كلها تستدعي

جهوداً كبيرة، وتقنيات عالية، ومناهج دقيقة، يفترض العمل على بلورتها قبل
المباشرة بورشة الكشف عن الدلالات، وقد طورت أخيراً نظريات عدة في النقد،
يمكن استثمارها في هذا الإطار، وخاصة في المنهج، حيث أولى رولان بارت، وقد
يكون على حق، النظام الذي ينتج المعنى، أهمية تفوق الناتج، فمسؤولية الناقد،
برأيه، تختص بطريقة الدلالة لا بالدلالة، فهو يريد أن نفهم "كيف" تعني
النصوص قبل البحث في "ماذا" تعني^(١).

وقد قدم علماء الألسنية، والدلالة، والتأويل، الكثير من المساهمات في هذا
الحقل، ونقصد حقل "الكيف". وقد أولى الدكتور محمد مفتاح، المجال التداولي للغة
عناية خاصة، فاستبعد إمكان مقارنة المعاني من دون الوقوف على النسق
الاجتماعي والبنية العامة، وعدد القواعد التي يفترضها واجبة المراعاة في هذا
الإطار، وهي عديدة، كقاعدة مراعاة أوضاع المؤول والمؤول له. وقاعدة
مقتضيات الأحوال ومجاري العادات، وقاعدة إتساق النص، أي بما يخدم غرض رفع
التعارض بين النصوص، والأخذ في الحسبان حالة تعالقتها^(٢).

وقد اختلفت أنظار ومستويات القراءة للنص اللغوي، تبعاً لقيمة هذا
النص الفنية والبلاغية، ومحط أنظار القارئ قد ينصب على الجانب الجمالي، فيما
يتجه نظر البعض الآخر الى فعل الدلالة، وربما تستحوذ طريقة الايصال الجمالية
على القيمة الدلالية^(٣)، مع العلم أن كل طرف يغذي الآخر ويعطيه من ذاته،
والدراسات المعاصرة أفردت لكل جانب أبحاثاً وقواعد، ينبغي التعرف عليها،
لصعوبة الإنفكاك بينها.

وفي ميدان بحثنا، ثمة صعوبات تعترض الباحث، تفترض بذل جهود كبيرة
لتذليلها، فضلاً عن توارى المعاني خلف تطور وتغير إستعمالات الالفاظ، لأن الزمن

(١) بارت، رولان، بقلم جون ستروك، مجلة عالم المعرفة، ص ٨٣.

(٢) مفتاح، محمد، التلقي والتأويل مقارنة نسقية، ص ١٣٢.

(٣) فاحوري، عادل، المنطق الرياضي، ص ١٠٤.

الإجتماعي يطبع، عادة، اللغة بطابعه، وكثيراً ما تغادر الألفاظ معانيها التي كانت متداولة في عصر سابق، أو زمن اجتماعي منصرم الى زمن إجتماعي آخر، ما يزيد من مشكلة العثور على المعاني المقصودة في عصر انبثاق النص. وهنا قد لا تزودنا المعاجم بمضامين دقيقة، وإنما بمجال تداولها في مرحلة محدودة، وقد تنبه الفقهاء والأصوليون في مباحث الألفاظ، الى هذه المعضلة، واجتهدوا في متابعة حركة الدلالة تاريخياً، لكنهم في مسعاها، انشدوا للعناصر الدلالية التي يتداولها الأشخاص، أو سطرها المعاجم، وغيبوا البنية الدلالية التي تطفو على سطح الخطابات، فاهتموا بالعناصر الدلالية بدلاً من الممارسة الخطابية^(١) التي يفترض بها أن تكون ملحوظة في أبحاثهم اللغوية.

التمييز بين عناصر الدلالة وممارسات الخطاب هو احد الصعوبات، الى جانب معوق آخر ينتصب أمام الباحثين لا يقل صعوبة وتعقيداً عن الأول، وهو الحضور الكثيف للمجاز والمتشابه. وفي هذا الإطار، يؤدي الأول دوراً حاسماً في تشكيل كلية الخطاب القرآني، فهو الذي يتيح تغييراً أو تحويراً للوقائع الوجودية الأكثر يومية وتصعيدها وتساميها من أجل ترميز مناخ الوعي الديني^(٢). فرمزية الخطاب الديني، ومجازيته، هما اللذان يميزان الخطاب القرآني عن غيره، ويوفر له عنصر الحيلة ويفتحان أمامه آفاق التأويل. والمجازية في الكتاب، كما أنها تشكل عنصر غني، فقد قامت بدور سلمي، في التجربة الاسلامية التاريخية، لأنها اتاحت للممارسات والصرعات السياسية. أن توجه معانيها وتوظفها في إطار دعم وتقوية واستمرارية السلطة السياسية. لقد حذت الدولة، بتعبيراتها المختلفة وعلى طول التجربة، من عمق اللغة وخصوصيتها الرمزية وحولتها الى "أرثوذكسية" جافة وقوالب جامدة، بل أكثر من ذلك، لقد حجبت الممارسات السياسية للدول الأصل الحقيقي والتلويحي

(١) فوكو، حفريات المعرفة، (م،س)، ص ٤٧.

(٢) أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص ٧٢.

للأمور، وحملت الناس على الإعتقاد بمرور الزمن، أن " الارثوذكسية" هي الدين الصحيح، وما عداها ضلال في ضلال^(١).

والمعوق الثالث هو وجود المتشابه، الذي حوله البعض الى منطقة محظورة، فيما جهد هذا البعض لتقدم تأويلات تتوافق مع الأهواء والميول والمصالح، وقد التفت العلامة الطباطبائي إلى هذا الأمر، وصاغ منهجاً عمل على تطبيقه في ميزانه لتفسير القرآن الكريم، وذلك عندما اعتبر المحكم القرآني، هو المعيار في فهم المتشابه، وأن البحث العلمي الجدي، في رأيه، يبدأ من محاولة تأسيس المعنى على المحكم ومن ثم عرض المتشابه عليه، فينقلب المحمل الى مبين، وذلك من خلال منهجه في تفسير القرآن الكريم القائم على تفسير البعض بالبعض الآخر^(٢).

إذا، ثمة حقول مختلفة تفتح أمام الباحثين في ميدان اللغة القرآنية، وبالتالي في ميدان الاجتهاد، وهي :

- ١ — حقل البحث التاريخي — الإجتماعي لتطور استعمالات الألفاظ.
- ٢ — حقل البحث في منهجية قراءة النصوص المجازية، وكيفية ملاحقة المعاني المدخورة في طيات اللفظ بمجمل الدلالة.
- ٣ — حقل البحث في البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم، بما يسمح بإعادة توصيل المتشابه في شبكة المعنى التي حاكها المحكم في القرآن الكريم.

وستتناول بشيء من التفصيل، بعض السمات المنهجية للحقول الثلاث، وذلك كإسهام أولي نأمل مراكمته وإغنائه في بحوث مستقلة مستقبلاً ان شاء الله تعالى.

(١) أركون، (م، س)، ص ١٦٨.

(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٤١.

١- حقل تطور استعمالات اللغة:

أشرنا سابقاً الى أن المجال التداولي للغة القرآنية ينتمي الى عصر الوحي، ذلك أن الخطاب القرآني يقصد إفهام المخاطبين المباشرين بالدرجة الأولى، وهذا من مقتضيات الحكمة، لأن اللغة في الدعوة الجديدة كانت الوسيلة الوحيدة لنقل الوحي ومرادات المعنى، ولا يعقل أن تخاطب العقول بلغة غير مفهومة، وإلا لانتفى أصل الغرض وهو إفهام الناس وتوصيل المعنى.

لكن اللغة القرآنية، التي ألفها المسلمون الأوائل، وجاءت متوافقة مع معهودات لغتهم، خاضعة في الفاظها واستعمالات المعنى الى سنن التطور، طالما هي متداولة في التاريخ، وخاضعة للتوظيف من قبل السلطات وأصحاب الأهواء، وهذا يعني إمكانية تعرض ألفاظها للتحويل الى معان جديدة، قد تراكم على المرادات الحقيقية المقصودة في زمن التنزيل، مما يستدعي بذل الجهود لمتابعة حركة تطور استعمالات اللفظ تاريخياً.

لقد استوقف هذا الاحتمال الفقهاء والباحثين في علمي اللغة والأصول، ودفعمهم الى وضع قواعد دقيقة لاختبار اللفظ والمعنى، فيما يعرف ببحث الحقيقة والمجاز، وقد رسم هؤلاء سلسلة علامات تصالحوا على اعتبارها علامات للحقيقة وأخرى للمجاز، وتحاشوا ما أمكن العودة إلى المعاجم والقواميس المختصة باللغة، خشية وقوعها في طريق تطور اللغة، ما يفسد محاولات الوصول الى المعاني الحقيقية، وقد بقي احتمال اختلاط الحقيقي بالمستعمل من الاحتمالات الحاضرة دائماً في العقل الأصولي، وحاولوا، دائماً، وضع الضوابط الاضافية لتلافي الخلط بين المعنى المستعمل في مرحلة تاريخية، وبين المعاني الحقيقية، التي قصدتها، واضع اللغة ابتداءً.

والمتبع لفصول كتب الأصول، سيعثر على ابواب واسعة اعنتت بصورة خاصة بهذا العلم، ومع غض النظر عن مدى دقة تلك القواعد، وإمكانيات

كشفتها عن المعاني المرادة، فإنها تؤشر الى قوة حضور هذا الهم لدى الفقيه وعنايته به^(١).

غير أن هناك ثغرة أساسية وقع فيها جُلُّ من تناول هذا البحث من الأصوليين، وتكمن في الإسهام غير المسوغ بمسألة البحث عن المعاني الحقيقية، مع أن المطلوب هو معرفة استعمالات اللفظ في زمن التنزيل، دون الالتفات الى ما إذا كانت هذه الاستعمالات تطابق المعاني الحقيقية أم لا. ثمة ثغرة أخرى تظهر في الدراسات اللغوية التي استند إليها الأصوليون، وهي، هنا، ذات طبيعة منهجية، وتمثل في غياب المنهج التاريخي - الاجتماعي عن ميدان العمل، مع أنه الكفيل وحده بمواكبة وتحديد مسار استعمالات اللفظ، في المراحل التاريخية المتعاقبة، وصولاً الى معرفة أوجه الاستعمال في العصر الأول، وهو المطلوب. وإن كانت هناك محاولات محدودة، سعى من خلالها أصحابها الى تمييز لغة المتشركة، أي الذين جاءوا بعد عصر النص عن لغة المشرع، لكن هذه المحاولات غير كافية، ولا تخدم الغرض المحدد مع أنها تعكس تصوراً لا يخلو من الفجوات يفصل فيه بين عناصر البنية المجتمعية، في الوقت الذي يتشارك جميع الناس في تداول اللغة الواحدة واستعمالاتها، دون فصل أو انفصال، حتى المشرع عينه، لا يستطيع تجاوز حدود اللغة المفهومة في بيئته، وإلاّ تحول التخاطب الى نوع من "المونولوج"، أي الحديث مع الذات.

في هذا السياق، لا نوافق الدكتور محمد أركون على حكمه المتسرع بحق المفكرين السابقين، وكل من اشتغل في الإطار البحثي، بأنهم انخرطوا في "التخمينات والمضاربات"^(٢) دون الدراسة الوضعية والإيجابية للغة، لأن المتبوع

(١) راجع، أصول مظفر، للعلامة حسين المظفر، ج ١، باب مباحث الألفاظ. والكفاية، للعلامة الشيخ محمد كاظم الخراساني، الباب عينه، والرسائل، للعلامة المجدد الشيخ الانصاري، الباب نفسه.

(٢) أركون، تاريخية... (م، س)، ص ١٠٢.

لأبحاثهم وكتاباتهم، وخصوصاً في حقل علم الأصول والعلوم المساعدة، لا يستطيع إنكار الجهود المبذولة في هذا الإطار.

وتكمن الثغرة الأساسية في واقعهم الحالي، في أنهم لم يطوروا من أبحاثهم ويراكموا عليها، وإنما وقعوا، أيضاً، ضحية التقليد. مع أن الثورة في علوم اللغة والتأويل والألسنية، قد تساهم الى حدود بعيدة في إغناء مبحث الألفاظ — التسمية المنهجية في علم الأصول — وبالتالي قد ترفد الفقهاء، بتصورات، ومنهجيات، وتقنيات بحث وتنقيب عن المعنى، هي أغنى بكثير مما كان سائداً في العصور السابقة. وهذه الملاحظة تنقلنا الى دائرة معالجة الحقل الثاني.

٢ — حقل البحث في منهجية القراءة والتأويل:

طور المفكرون المعاصرون، وعلماء اللغة، تحديداً من طرائق قراءتهم للنصوص اللغوية، ففتحوا ميادين جديدة للبحث، كانت سابقاً مجرد تفاصيل، وتحول النص وقراءته، الى علم قائم بذاته، وسرى تأثيره في مختلف الحقول المعرفية، وبات الإلمام به أو معرفته، شرطاً ضرورياً لكل باحث، فاندرج في ذلك مع الشروط الموضوعية لكل علم.

وعلم التأويل، هذا، يهتم أساساً بمتابعة طبقات المعنى، من خلال استنطاق النص، ومحاولة استنفاد طاقات المعنى الكامنة فيه، فلا يُسَلَّم برهانات جازمة على مراد واحد أو راجح، وإنما يستمر في عملية التقصي، ليكشف عن كل الأبعاد الممكنة فيه. والقرآن بإعتباره لغة الوحي، فهو لا يخص بخطابه فئة محددة من الناس وزماناً مخصوصاً، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية وإجتماعية متجاوزة، وتستمر في التمظهر في حالة سيولة، مع حركة الواقع. والنص القرآني، الذي افترضناه خطاباً للحقيقة الانسانية لا يبيّن مكنوناته للانسان في كل عصر، فينهل منه الانسان، دون أن تضعف طاقاته عن العطاء.

صحيح أن مناهج التأويل والتفكيك قد تناولت، بالبحث، النص البشري للكشف عن المحجوب والمستتر فيه، وهي إنما بغير المحكي أكثر من اهتمامها بالمحكي والمنطوق، إلا أنها ممكنة الاستثمار في الحقل المعرفي القرآني لاستكناه المعاني المستترة، وربما المحجوبة من قبل السلطان، الذي يجهد لتأويل ما يسوغ سلطته.

وكان محاولات الحجب للمعاني المسكوت عنها لدى سلطات المعرفة، أو السلطة السياسية، تشاكل، تلك التي يمارسها النص البشري عندما يعبر عن جزء من الحقيقة، أو يخفيها تماماً، تحت ركام المجازات والكنيات والعبارات المشككة، وهذا الأمر، يجعل النص القرآني ميداناً للكشف والانكشاف، كالخطاب البشري، وإن اختلفا في طبيعتهما، ذلك أن الأول مموّه بثقل الدلالات الظرفية والتوظيفات الضيقة، والثاني يمتاز، بطبيعته، بالتواري والاستتار لحجب حقيقة ما يفكر به ويريده.

فالنص البشري، محكوم بإنفعالات السلطة، والقوى الحائلة دون التعبير عن المكنون بلغة مباشرة، فتلجئه هذه الى الموارد خلف اللغة الموهمة، فجسد النص البشري الذي يخضعه القارئ للتشريح، ويتولى عملية الكشف عن المستور واللامفكر فيه، هو ليس كذلك، بالنسبة الى النص القرآني، إذ ثمة أبعاد عديدة لا يمكن تصورها فيه لاختلاف طبيعة صاحب النص، ولهذا لا يمكننا توظيف المنهج " النيتشوي " في قراءة النص القرآني، بمعنى الكشف عن السلطات والقوى التي تكمن خلف الظاهر، والتي تمارس لعبة الحجب والتخفي.

نعم، قد يقال، بأن سلطة القوى، قد تظهر في التأويلات، التي شاع استخدامها للنص الديني، في دوائر السلطان، أو تلك التي اوحى بإشاعتها، فتكون الحقيقة في وجوه المعنى الأخرى. ما يهمننا في المقام، إطلاق العقل الإجتماعي والدينامي، وتحريره من أوامير قداسة المعاني السائدة، وفتح آفاق علمية ومنهجية أمامه — العقل — ليتمكن من سبر غور الأبعاد الأخرى للفظ، غير تلك التي يغلفها العرف بنوع من القداسة.

إذاً، ليس هناك مانع يعيق البوح بالمراد في النص الديني، سوى ما يتهدد السائد والمألوف، لكن، هوامش الحرية في العالم، اليوم، تسمح الى حدود كبيرة، بكسر احتكارات المعنى المتوارثة، وبالتالي تقديم تأويلات جديدة يحتملها النص الديني، وهذه التأويلات، قد تساهم الى حدود بعيدة، في بلورة الغايات الكبرى للدين، وتُقصي من ميدان التداول معان كانت لا تزال مانعة من فهم حقيقة الدين.

لكن الثابت في علاقة النص الديني، بالنص البشري، أنه يمكن كلاهما ان يخضعا لمنهج واحد، هو منهج التأويل القائم على تفكيك المعنى، وفتح مدايات واسعة أمام إمكان المعنى، وكلاهما أيضاً، يمكن ان ينفعلا في حركة كشف المعاني بألوان التفكير وأفق ووعي القارىء. فمن الثابت، لدى جميع من اشتغل في علم النص، أن ثمة علاقة بين القارىء والنص لا يستطيع أحداً إنكارها، حيث الإقرار بأنه لا وجود للمعنى إلا في الوعي البشري، الذي هو نسيج من الأهواء والتقاليد والانفعالات والمؤثرات واللون الثقافي والحضاري، ويستوي في ذلك قارئاً النص الديني والنص البشري، فكلاهما يحضران في عملية تناسل المعاني، وهما معاً يضيفان من الوان فكرهما لوناً خاصاً ومذاقاً مفارقاً. فالنص، وباعتراف الجميع، ليس مجرد جوهر صوتي "فونولوجي" وسيماني معنوي، يشرع الانسان في تفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة^(١).

لا شيء في القراءة التأويلية، يحتم عثور القارىء على المعنى أو أطرافه. والتجربة دلت، على أن البعض كان يتأول ويستحضر معان بعيدة كل البعد عن المقصود، هذا إذا لم يُغرق عالمه الخاصُ الصاحب، النصَ بمعان وإحساءات لا تمت بصلة الى المعنى المراد او ما يقاربه، وقد خرجت مدارس، معاصرة، تتمتع بقسط كبير من الواقعية تتبنى مقولة "ان القراءة تخلق النص"، وقد نسج على منوال هذه المقولة الكثير، من المؤلفات والكتب، منها موت الكاتب، وموت

(١) أركون، الفكر الإسلامي... (م، س)، ص ٢٣١.

المؤلف، لأن النص عندما يستقل في وجوده، لا يبقى ملكاً لأحد، وإنما يصبح مساحة غير مسورة، بإمكان كل واحد أن يستيحبها ويحترها وينمي فيها زرعه.

وقد نشأت في المانيا مدرسة^(١) كاملة في النقد الأدبي، مهمتها دراسة كيفية تلقي النص، من قبل القراء، الذين ينتمون الى مختلف فئات المجتمع. ولا شك في أن النص الديني، من كتاب أو سنة يمكن أن يخضع بدورها لقراءات متنوعة ومختلفة^(٢)، ولا ضير في ذلك، ما دام تنوع القراءات يقرب المسافات بين المعاني المختلف فيها، ويساهم في النهاية في بلورة فهم مشترك، وخصوصاً أن الحقيقة القرآنية وبالتالي الدينية هي واحدة.

في الإطار التطبيقي، تبرز ظاهرة القصص القرآني، كمساحة للمعنى، والتي بقيت رهينة التصور الفني، والتحليل الأدبي " الكلاسيكي"، ولم تستثمر في إطار الدراسة الاجتماعية النفسية للكائن البشري. لقد نقب المفسرون، في معظمهم وفي حدود معرفتنا بالمنجز منها والمنشور، عن المعاني الظاهرة في الخطاب، فاستخرجوا العناصر الفنية للقصة، ومعاني لغة الجسد وتعبيراتها، والغيرة والخداع، لكن هؤلاء مع عظمة ما أبرزوه من معان، لم يلحقوا القصة في الإطار التشريعي، لا، بل كان مجرد الحديث عن إمكان انخراط القصص القرآني، في نسيج التشريع، هو نوع من التمحل وإقحام لمسائل، تُعدّ في عرف التشريع خارجة عن الدائرة، في غير إطارها وميدانها. إلا أن الدراسة البنيوية للسورة، قد تقود، وفق المنهج التأويلي وعلمي الدلالة واللغة، إلى مضامين تشريعية عميقة، لكن في إطار التصور العام للقرآن الكريم، الذي سنعتبره ميداناً جديداً للبحث في ما سنطلق عليه عنوان مقاصد الدين، والذي نفترضه الاطار النظري العام الذي سيحوط ميدان التشريع والاستنباط.

(١) " مدرسة كونستانس".

(٢) أركون، الاسلام، أوروبا، الغرب، (م،س)، ص ٢٦.

فالقرآن الكريم عمل، ومن خلال سورة يوسف، على تفكيك خطاب إمارة ملك مصر، وتعريته من مختلف أشكال الخداع، فتظاهر زوجة ملك مصر بالحدق على النبي يوسف (ع) وإدعاؤها، افتراءً، بأنه هو الذي "راودها عن نفسه"، والدسيسة عليه عند الملك، كل ذلك كان لوناً من المخاتلة والخداع، لكنها كانت تحجب الرغبة فيه ومقاربتة، وهو الجانب المسكوت عنه، لقد حشد القرآن الكريم، وجهي الموقف في نص واحد، وذلك لغرض تربوي توخاه، كان يؤشر الى بنية الخطاب البشري، الذي لا يطابق بالضرورة، بين الدوافع الحقيقية والمُصرَّح به، وكأنه يبحث على سير غور غير المصرح به، وهو الأساس الذي يوضح بالحقيقة.

ويلفت القرآن الكريم، في السياق عينه الى لون من السلطة، تمارس حكمها على الانسان، وتسوقه بسطوتها وقهريتها، والخوف من البوح بها، الى تزييف الكلام وتمويه الحقائق، وكأن كتاب الله تعالى يقود الانسان الى منهج في التعامل مع السلوك البشري، يختلف عمقاً ومعنى، عما هو سائد.

بالطبع، لم تكن امرأة ملك مصر، مضطرة لممارسة لعبة التخفي والاختباء وراء الكلام الاتهامي والدفاعي، لو لم تكن محكومة لقوانين اجتماعية تمنعها من النطق بالحقيقة؛ وهذه الإمراة، والقوانين السائدة هما نموذج للممارسة البشرية، ما يستدعي قارئ النص، والحلل للخطاب أو السلوك، لأن يكشف دائماً عن الانزياح بين التصور والما يحدث، وأن ينحو بل ينحاز الى الما يحدث ليكون هادماً للمعاني المباشرة المتبادرة من دلالات النص المطابقية أو الالتزامية أو التضامنية، ومنقباً بل وباحثاً عن دائرة الحظر.

فالتأويل ، في النهاية ، هو اشتغال مع الدال ولماذا كان ، وليس بالمدلول ، فهو لا يكتفي بفهم المعنى المباشر ، وإنما يتطلع الى "فهم الفهم"^(١).

وأرقى ما أبدعه العقل المنهجي في إطار التأويل ، هو الحكم على وجود الأشياء وعدم وجودها من خلال كونها دالة أو غير دالة ، فكل ما لا يدل هو في حكم اللاموجود^(٢) ، بدءاً من الوجودات المرمزة وانتهاءً ، بتلك التي فيها من الوضوح ، ما لا يحتاج الى هتك اسرار ، وإشارة السير ، تدل على معنى إذا كانت في مكانها الطبيعي ، أما إذا لم تكن في مكانها ، فأنها لا تدل على المعنى ، وبالتالي هي كالمنتفية ، وجودها المادي كعدم وجودها ، وكذا الخطوط والرسومات ، فهي تماماً كالكلام ، تكون ذات معنى عندما تدل ، وهي بحكم المعدومة إذا كانت مجردة عن الدلالة ، وقديماً قال الأصوليون الدلالة فرع الارادة ، أي أن وجود الدلالة الاعتباري يتحقق ، عندما يقصد واضعها معناها ، أو يقصد إفهام معناها ، لكنها تفقد وجودها الاعتباري إذا تجردت عن الدلالة .

في القرآن الكريم ، أفرد النص نفسه مساحة كبيرة للتأويل ، لكن حتى لا ينقلب الكتاب العزيز الى "شيفرة" مطبقة عاصية على الفك والتحليل ، ترك مساحة أخرى للنصوص التي تدل بذاتها على المعاني ، إما القطعية والواضحة أو المحتملة ، لتكون هذه النصوص في كلتا صيغتيها مرجعاً — في المعنى — للآيات المتشابهات ؛ " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم.." ^(٣).

بهذه الآية ، نختتم البحث في الحقل الثاني ، لنشرع في تفصيل الحقل الثالث ، الذي سبق ولفتنا الى بعض خصوصياته المنهجية .

(١) صفدي ، نقد العقل الغربي ، (م ، س) ، ص ٢٣٧ .

(٢) الداوي ، (م ، س) ، ص ١٣٥ .

(٣) السورة ، آل عمران ، الآية ٧ .

٣ — حقل البحث عن البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم:

الاشتغال في علم الدلالات والرموز، من المهمات الشائكة والعسيرة، فهو يستلزم، في الوقت الواحد، الكشف والاكتشاف للترابطات المعنوية — من المعنى — في الاطارين التاريخي والتزامني، خصوصاً أنّ القراءات التراثية المتراكمة قد زادت من رأسمال المعنى والدلالات ما قد يضطر الباحث الى إختراق التراكمات الدلالية والسيمائية، التي انتجت تلك القراءات، بمعنى أن الاشتغال بحاجة الى عمليات مرهقة من النفي والاختراق حتى يصل الباحث الى مرحلة اكتشاف "آليات" اللغة القرآنية وطرائق اشتغالها^(١).

هذا التقديم، لا يعني الموافقة الضمنية على مقولة بعض النبيوين كـ "بارت" الذي ينظر الى النص بإعتباره بنية محايدة مكثفية بذاتها، وترفض الاحالة الى أي مرجع أو سياق خارجي^(٢)، وإنما نقول بترابط المعاني شرط الاستنارة بمناخات استخدامها في عصر التنزيل، إلا أن الاتكاء على الدلالات السيمائية في ذلك العصر، لا يضعف من الموقف المنهجي، الذي يقول بضرورة إخضاع الآيات والنصوص القرآنية، لعلاقات السياق والتكامل، إذ لا يستطيع أحد، القفز عن حقيقة كون مجموع النصوص، مُندرجة في إطار سياق موحد ومحدد، وهنا، يمكن توظيف ما خلص إليه "بيار غيرو" من أنّ المعنى، كما يصلنا في الخطاب، هو خاضع لعلاقات الكلمة مع غيرها من الكلمات المتواجدة ضمن السياق ذاته^(٣).

وهذا التصور لترابطات المعاني، قد يلجئنا الى استخدام منهجيات النبيويين في متابعة دلالات السور القرآنية، من داخل البنية المعرفية الشاملة للكتاب،

(١) أبو زيد، مجلة الناقد، ص ٢٩.

(٢) تامر، فاضل، كتابات معاصرة، ص ١١.

(٣) غيرو، بيار، علم الدلالة، تعريف أنطوان أبو زيد، ص ٢٩.

فكما افترض لاكان وجود بنية لاشعورية في الانسان، وشتراسو بنينة للعقل ودي سوسير بنينة للغة، كذلك يمكن افتراض بنينة مترابطة داخل القرآن الكريم. وقد خاض العلامة الطباطبائي، في تجربة التفسير الموضوعي على أساس وحدة البنية المعنوية للكتاب، دون أن ينشد صوغ رؤيا متكاملة أو ملاحظة للمقاصد الكلية، وإن باحت أبحاثه ببعض منها لكن في صورة عرضية، غير أن تجربته في التفسير، التي ارتكزت الى فرضية البنية المعنوية الواحدة، قادتته الى تقويم التجربة إيجاباً والقول بأنه " لم يقع في المعارف التي ألقاها، والأصول التي أعطاهها، اختلاف بتناقض بعضها مع بعض وتنافي شيء منها مع آخر، فالآية تفسر الآية والبعض يبين البعض، والجملة تصدق الجملة"^(١). وينقل في هذا الخصوص موقفاً للإمام علي (ع) يكشف فيه عن وحدة البنية أنه — القرآن — " ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض"^(٢).

وربما كان إسهام السيد الطباطبائي، حافزاً للشهيد الصدر، لكي يتقدم بتصور نظري عن وحدة البنية بما أطلق عليه " التفسير الموضوعي"^(٣)، غير أن مساهمة السيد الطباطبائي بقيت محدودة، ولم يحدث تحولاً في منهج التفكير، ولم ينعكس على المنهج الاستنباطي، كما أن خطوة السيد الصدر، بقيت معزولة عن منظومته الأصولية — الحلقات — فهي لم تؤدّ الى تغييرات في المنهج الاجتهادي، وكذلك في الاستنباطات الفقهية، التي بقيت مجارية للمنهج التقليدي الذي أنس بالأحكام الجزئية، ولم يخرج كتاب " اقتصادنا"، عن المنحى العام لكتابات الشهيد الصدر، فكان مجرد استخلاصات وتجريدات لمتبثرات الأحكام الجزئية في الاقتصاد.

أما المنهج الذي نقترحه في إطار الحقل البنيوي، فهو الذي يتوخى ملاحظة المقاصد الكلية للدين، من داخل المنظومة المعرفية للقرآن الكريم، اعتقاداً

(١) الطباطبائي، الميزان، (م، س)، ص ٦٦.

(٢) (م، ن).

(٣) راجع الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية.

منا، أن المحاولات التي بُذلت، لتفسير الدين في إطار الموضوعات المبعثرة وغير المؤتلفة في بناء معرفي شامل، كانت غير مُجدية، لأنها كانت تفاقم من وجود الأصر والأغلال^(١)، التي يصرح القرآن الكريم، بوضوح أنه جاء لرفعها. " ويضع عنهم إصرهم والأغلال"^(٢) وسيأتي مزيد بيان وتوضيح للمراد من ملامح المنهج المقترح لدى البحث في التأسيس لعلم كلام جديد.

علم الكلام الجديد والإجتihad:

وعدنا، في غير مكان من هذا الفصل، باننا سنعالج مسألة علم الكلام الجديد، والعلاقة المتصورة مع العملية الاستنباطية المتوخاة، في خطوة تهدف الى التصريح بحضور هذا العلم، بعد أن كان محجوباً، يعمل في الخفاء، بقوة وفعالية غير خافية. ففي مألوف المنطق الاجتهادي السائد، ثمة حرص لدى المشتغلين في حقل الاجتهاد، على نفي العلاقة بين القواعد الفقهية والأصولية، التي يُرجع إليها في عملية الاستنباط، وعلم الكلام. ومرد هذا الحرص يعود الى اعتقاد المختصين في عالم الاجتهاد، بأن علم الأصول، تحديداً، يقوم على قواعد منطقية، علمية عامة، ولا يمت بصلة الى العلوم السجالية التي يغلب عليها الطابع الدفاعي، كعلم الكلام، لكن بالقدر الذي أتى نفي المجتهدين قاطعاً، بقدر ما كان حضور علم الكلام قوياً ومؤثراً، وهذا يعني استحالة تحرر الاجتهاد من هيمنة الكلام، الذي يشكل في النهاية، الصياغة النظرية للاتجاهات المذهبية داخل المنظومة الفكرية الاسلامية، والقطع في لغة التقدم يعود الى اصرار المجتهدين، في معظم الأحيان، على وضع حدود فاصلة بين أحكامهم وأحكام الفقهاء المنتمين لاتجاهات مذهبية مغايرة، وهذا يعني عملياً، تبنى الإطار الكلامي سقفاً أخيراً لا يجوز تخطيه في عملية الاستنباط، بمعنى وسم الاختلاف الحاصل في الفتوى الى

(١) السورة، الأعراف، الآية ١٥٧.

(٢) السورة عينها، والآية نفسها.

الاتجاه لا الى الفرد، الأمر الذي يسلب عن الفرد إمكانات الابداع المفتوح، ويبقيه أسير الثوابت المذهبية، فيضحى الاجتهاد، الذي هو في طبيعته، ملكة فردية خاصة، مجرد عملية دوران في فلك التصورات النظرية الكلامية للمذهب، فيقع الجتهد ضحية الثوابت الجماعية — الساكنة — بدلاً من بقاءه في دائرة المعطى العلمي، وليس أدل على ما سبق تقريره من تكرار عبارات " أفق الأحناف " أو " الشافعية " أو " الزيدية " أو " الامامية "، ما يعني، خضوع الجتهد بصورة قهرية، لمعايير علم الكلام، ولذلك يبطل كون الاجتهاد اشتغالاً على النص وأبعاده، في فضاءات المعنى المفتوحة على كل ما يحتمله اللفظ، أو تحتمله البنية المعرفية القرآنية، من تصورات مكتملة ومتسقة.

وقد تركز الأمر في واقع النتائج الاجتهادي، كامر واقع، وغدا التجاوز لمضمون فتوى مجتهد معين، تجاوزاً لاجتهاد المذهب، فتشترنقت كل جماعة داخل منظومتها الفقهية وباتت عاجزة عن الصدع بالتغيير أو مجرد مراجعة المنتج من فقه وأصول.

أما المنطق الذي يستند إليه المعارضون على التجديد، أو تجاوز الخصوصيات الضيقة، فيقوم على اعتبار المبتنى النظري — علم الكلام — مشوب بالقداسة أو يساوقها، والنظر إليه على أنه الذي يسوّغ ما فيه التمايز والامتياز، فإذا ما جرى زحزحة رأي فقهي، أو قاعدة أصولية بما يُخرج المرء عن ثوابته ينتفي أصل الالتزام بالاتجاه المذهبي — الكلامي، لأن التلونات الظاهرة، في مشهد التعددية المذهبية، قائمة على التمايزات النظرية، ففي حال التحرر من الخصوصيات، لا يبقى مسوّغ لاستمرار التنوعات المذهبية.

إذاً، يعود الاختلاف الفقهي، والجمود العام، في عمليات الاجتهاد غالباً، الى التباينات الكلامية، والى نظرة كل فريق أو اتجاه، الى الخصوصية المذهبية، على أنها مقدسة، وغير قابلة للمراجعة والتأمل وبالتالي النقد.

فما دام أن الاجتهاد محكوماً لخلفية كلامية أكيدة، فتواجه لا يمكن أن يتحرر، أو لا يمكن توقع تغييره خارج إطار البحث الكلامي.

لكن السؤال المطروح، وبالحاح، يدور حول جدوائية التجديد، وتالياً، الحاجة الى بناء منظومات كلامية جديدة، تشكل إطاراً نظرياً لعمليات الاجتهاد والاستنباط.

في الواقع، شكّل النتاج الكلامي الاسلامي، في تراكمه التاريخي، مؤشراً دائماً الى المناخات السياسية والاجتماعية والفكرية، إذ كان يعبر من خلال النظر والخطاب السجالي، عن طبيعة الاهتمامات والمشكلات، التي كانت تشغل السلطات السياسية والقوى الحية والفاعلة في المجتمعات الاسلامية، على امتداد القرون الأولى. وهذا الأمر ليس بدعاً من القول، وانما ثمة اتفاق بين جُل من تناول تلك المرحلة، على أن علم الكلام، لم يكن مفصلاً عن التمهيدات السياسية والفكرية، التي كانت تسود المجتمع الاسلامي حينذاك، ماذا يعني هذا؟ .

ما يعنيه هو أن الكلام الاسلامي — اللاهوت — ينتمي "ابستيمياً" وسياسياً، لمرحلة محددة، ولهموم وقضايا مشخصة، وبالتالي، فهو ينضح بالوان الحياة الفكرية والاجتماعية، في مرحلة انبثاقه، الأمر الذي يفقد هذا العلم، دائماً، عنصر التأييد والإطلاقية، بدءاً بالأفكار. وانتهاءً باللغة العلمية المستخدمة، فضلاً عن المنطق، الذي كان ينظم العقل الوسيطى — الاسلامي، وهذا الأمر يفترض النظر الى الكلام على أنه نتاج تاريخي، وفهم بشري منفعل بالظرفيات، وتالياً الكف عن تبني هذا النتاج وكأنه نص مقطوع الدلالة والصدور، أو أنه المراد الفعلي من القرآن الكريم، مع العلم أن الدوائر العلمية في الجامعات والحوزات، لا تزال تحاكم المادة الكلامية الموروثة، على أنها هي الحقيقة فتدرسها من منطلق اعتقادي جزمي ثابت، بدلاً من ادراجها في قسم تاريخ العلوم. ولا يخفى حجم الفارق بين الاعتبارين. ما يعيننا هنا، هو أن علم الكلام الواصل إلينا من القرون الغابرة، كان يعكس واقعاً محددًا، هو غير الواقع الذي نعيش، وهذا يستلزم، إعادة

النظر في الموضوعات المبحوثة، والقضايا المثارة، واللغة المتداولة فيه، فضلاً عن المنطق، أي يفترض التجديد في مختلف الأصعدة.

فجل موضوعات الفرق الإسلامية كالأشاعرة والمعتزلة ليست قائمة الآن، وقضايا سجلاتها وغايات جدلها، ارتفعت بنسبة من النسب، تبعاً لتغير الأمور والأحوال، فاستعادتها ومحاوله نفخ الروح في جسدها الفاني، ما هو إلا تمرد على الاجتماع الانساني، ومعاندة ليس منها طائل.

وقد يكون المنطق المستخدم فيها، والتدقيقات الحادة في المصطلحات، والمتابعات التفصيلية لمسائل نظرية مجردة، هي من المثبطات في عملية النهوض العام. فالعالم اليوم، يتمتع بجوية فكرية وعملية استثنائية، وهو لا ينفك يطرح اسئلة حية ومثيرة تستدعي جهوداً غير عادية لاستنطاق النص الديني، واعطاء إجابات تتفق وطبيعة الهموم والتحديات، وهي، بالتأكيد، غير الإجابات التي تكفل بها علم الكلام القديم، وهذا لا يعد انتقاصاً من النتاج السابق، وإنما مجرد وضع ذلك النتاج على أرضيته التاريخية، وتسليم، في الوقت عينه، بناموس الاجتماع الانساني في التقدم.

أما الهالة التي يعطيها السكونيون من اتباع الكلام النظري، أو الأساس النظري للمذاهب، فيعود الى توهم اعتبار الكلام أو علمه مقدساً، مع العلم ان الاجتهاد في هذا الحقل، لا يختلف في انتمائه للابداع البشري عن الفقهي، وعليه، فإذا أمكن النظر مجدداً في علم الكلام، فالنتيجة المنطقية المقدره، هي توقع تحولات في الفقه والأصول.

والتجديد المنشود في علم الكلام، لا يتوقف لدى إعادة بناء المنظومة العقديّة، على منطق محدد، أي مرسوم سلفاً، وإنما هو في كليته يخضع للاجتهاد، وقد يطاول — الاجتهاد — الموضوع والمسائل المبحوث عنها، والثابت الوحيد في عملية إعادة نظم التصور، هو النص القرآني والنبوي الشريف.

أما حصر مادة الاجتهاد الكلامي بالنص الديني، فلاعتقادنا، بان هذا العلم، يحصر موضوعه في دراسة إمكانات المعنى في النص القرآني والنبوي، بهدف الكشف عن العناصر المشتركة التي تأتلف، في وحدة تصويرية، أو بناء رؤيوي منسق ومتكامل. بعبارة أخرى، يمكن القول إن موضوع علم الكلام، هو البحث عن المقاصد والغايات والمرامي الكلية للدين، من خلال المادة الأساسية التي يقدمها القرآن الكريم والروايات والأحاديث، فهو بحث في الدين من داخله، للكشف عن منطقته ومراداته لا بحث في الدين من الخارج، وهنا تكمن إحدى مفارقات علم الكلام. فما نقصده من علم الكلام، هنا، ليس مجموعة التسويغات والبراهين، التي يستند اليها الكلامي لتأكيد مقولاته، في اصول الدين، أو غيرها من المسائل المنفصلة الواحدة عن الأخرى، وإنما نقصد الفهم الشمولي للدين، الذي يتوخى تقصي كل النصوص الدينية، في سبيل تشكيل الرؤيا المتكاملة والمنطقية عنه، لكن من داخل مادته وعلى أساس نصه. هذا المعنى لعلم الكلام، يرفعه الى مستوى تحديد الإطار العام للدين بدلاً من التناول الجزئي لمسائله التي لا يُؤمن معها من تاريخية التعبير وظرفيات الحلول، فمجرد استهداف المقاصد في البحث الكلامي يساهم، الى حدود بعيدة، في تجاوز الظرفي والتاريخي الخاص الى الانساني العام.

ولا يخفى حجم الفارق الذي يقدر ظهوره في الصياغات الأصولية والاستنباطات الفقهية، فثمة فرق كبير بين النظر الى مسائل الربا، مثلاً، كشكل من أشكال التبادل المخطور، مع غض النظر عن الآثار الاخلاقية والتنموية والاقتصادية، وبين التبادل المالي وربطه بقيمتي العدل والظلم، فاذا تجاوزنا شكل التبادل، الى الآثار والمآلات الاخلاقية والاقتصادية، تنقلب المنظومات الفقهية المختصة بإحكام الربا بصورة كبيرة⁽¹⁾، وتترك آثاراً اجتماعية واقتصادية وسياسية حاسمة.

(١) راجع، الحوار الذي أجرته مجلة المنطلق مع العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، العدد ١١٧، ربيع ١٩٩٧.

كذلك مسألة المياه، التي تحتل حيزاً كبيراً من الفقه في كتاب الطهارة، فإنها متروكة على رسلها، مع العلم أنها تدخل اليوم في معظم المشكلات الحياتية والاستراتيجية للمجتمعات المعاصرة، والسبب في ذلك يعود، الى أنها لم تشكل معضلة حياتية وسياسية لمسلمي القرون الغابرة، فتركها علم الكلام، ولم يتطرق الفقه الى ابعادها. وخلفياتها، مع العلم أنها قد تدرج في إطار التصور القرآني عن الطاقة وضوابط حفظها وتسميرها. وكذا مسائل الاعتراف بالآخر، والحريات، وحقوق الانسان، وتداول السلطة وغيرها، فإن هذه كلها، لم تلحظ في السجال النظري السابق، لأنها لم تكن تشغل العقل الكلامي، وبقيت غائبة عن الفقه للسبب عينه.

فمرة يياشر المجتهد اطلاق أحكامه، وفق منطوقات بعض النصوص، ويُدخلها في منظومته الفقهية، دون أن يستكمل رؤيته الشاملة عن الانسان والرحمة الالهية لهذا المخلوق، وفهم الدين لمعنى الحياة ووظيفتها الابتلائية — الاختبارية التي تفترض اطلاق الحريات ليتحقق المقتضى العلمي، وأخرى يشرع الفقيه في صوغ رؤيته عن الحياة استناداً الى النص الديني مفصلاً عن سياقاته، ولا يخفى حجم الاختلاف بين المنهجين، إذ ستظهر الفروق واسعة وكبيرة بينهما، مع العلم أن كلا النتيجتين سيرجعها صاحبها الى الدين ويعتبرانها شرعية.

بناء على ما تقدم، نقترح، وفق التصور السابق، تدرجاً منهجياً في الاجتهاد، يبدأ بفلسفة الدين فعلم الكلام يليه الأصول والفقه، وأن يعاد النظر في معايير قبول الروايات الشرعية، بحيث يلحظ الفقيه، بصورة أساسية، عناصر الاتساق والتكامل بين البينتين المعرفية والاشتراعية، بدلاً من قبول الروايات أو رفضها على أساس صحة السند فحسب، او الدلالة، لكن بصورة مستقلة عن عموم النظرة والتصوير.

ومجرد اعتماد علم الكلام مدخلاً منطقياً للاجتهاد، سيينتج قراءات متنوعة ورؤى ومذاهب مختلفة، تحل محل السائد من التراث، ما يعيد فرز

الانتماءات ، بصورة جديدة، لكن استناداً الى معايير معاصرة، يختارها المتدين بملء ارادته ، بعد أن تحول ما كان، في طبيعته، مورداً للاختيار الى مجرد تقليد عسبوي، خال من روح البحث والتحقيق.

إذاً، في إطار التصور المنهجي الجديد الذي نقترحه لتطوير علم الاجتهاد، ندعو الى إعادة ترتيب أولويات التخصص في هذا الحقل، بحيث يتقدم علم الكلام، بالمفهوم الجديد، على صناعة الاستنباط وآليات إنتاج الموقف الشرعي. أو الفهم البشري للشرع، فيضحى "الكلام" هو الحاكم والموجه للمنظومات الفقهية المتكاملة، بصورة واضحة مصرّح عنها، بعد أن كان يقبع، هذا التوجه ، في منطقة اللاشعور، ويتم التسليم بمبتياته "ميكانيكياً" دون بذل الجهد في مراجعته وتطويره، وهو ما يفسر به التجديديون سبب الجمود في النظرة، وتكرار الفتاوى والمواقف، في مختلف المسائل.

ولعل جمود النظرة الى علم الكلام وإعتبار مقولاته المتوارثة ثابتة دائماً، وغير قابلة للنقد، هما اللذان قلّلا من أهمية دراسته، وتحوله الى ما يشبه اللازمة، يرددها المتمون للمذاهب، فتراجع الى مستوى العلوم الثانوية في المعاهد الدينية، وفي أحيان كثيرة يتم تجاهله واستبعاده نهائياً من المناهج، وإن إتفق ودخل، فباعباره علماً ناجزاً ونهائياً مهمته، تحديد المرتكزات النظرية للمذهب الذي ينتمي اليه طلبة المؤسسة العلمية .

في المقابل ، يتطلع التجديديون الى إخضاع علم الكلام نفسه للمراجعة، وإعادة الاعتبار له كعلم يشكل مفتاح الاجتهاد، شرط تحويله الى ميدان جديد، يمارس فيه الباحثون وطلاب الدراسات العليا، مهاراتهم العلمية والابداعية، لاكتشاف أبعاد جديدة في النص الديني، تقرّب من المراد الحقيقي الذي لا يجرؤ أحدٌ على ادعاء كشفه ومطابقته.

فالنص الديني، ينطوي على فضاءات واسعة للمعنى، وليس إطاراً محدداً تسهل الاحاطة به، وهذا أمرٌ بديهي طالما أنّ النص يخاطب النوع البشري أو الطبيعة

البشرية، ولا يميز بين مجتمع وآخر، ولا بين جيل وجيل، فهو خطاب الفطرة في أصالتها، لا خطاب مزاج ظرفي متصرم، وهذا ما يضيفي على النص حيوية غير محددة، في إنكشافه على طيات المعنى المخبئة في التركيب البلاغي المعجز للقرآن الكريم.

والحضور الباهت لموضوع الانسان في الكلام القديم، دليل صارخ على قصور المباحث التقليدية ومحدوديتها، فهي أقرب الى التجريد منها الى المعالجات الواقعية الحية. فقد تراجع حضور الانسان في البحث الكلامي النظري، من مستوى كونه مستهدفاً أساسياً ومحورياً في الدعوة الدينية والرسالات السماوية، الى مجرد موضوع عرضي يأنس به الكلاميون في حواشي البحث عن الآخرة والثواب والعقاب، مع العلم ان الجزء في الآخرة ليس سوى نتيجة لتثمير الدنيا، التي هي مزرعة ومختبر للإرادات والأفعال والإثارات والاستقامة وخلافها، بينما، في المقابل توسعوا في أصول الدين، في صيغتها النظرية البحتة، وكأن الكدح الديني وشبكات العلاقة ومنظومات المصالح، وأنواع السلطة وانفعالات أصحابها، وابتلاءات الناس بالتغير الاجتماعي والسياسي، ليست من إهتمامات الدين، مع العلم، أنها الأكثر حضوراً في النص الديني. إذ ليس من اللغو تكرار التجربة الفرعونية، والممارسة الاستعمارية للسلطة السياسية، في القرآن الكريم، أو الاستعادة الدائمة لتجربة قارون، والانفعال المضخم لسطوة اصحاب الرساميل، والحضور اللافت لصور اختبارات السلطة الجنسية، ومفاعيلها في النفس البشرية، فضلاً عن سلطة التقليد، والعصبية القبلية والمعرفية، الى غيرها من السلطات التي يضفيء القرآن الكريم زواياها، إما بالحكاية عنها أو بالإلفات الى آثارها في التجربة البشرية. وإذا كان ثمة حضور لإنسان في الخطاب أو الوعي الدينيين فهو لا يعدو كونه للانسان الخاص اي إنسان ذلك الزمن، الذي إنفعل بمناخات الانقسام المذهبي، أو الصراعات السياسية، فجاء حضور - الانسان - مثقلاً بالعصبية الظرفية، غير أن هذا الفهم لم تقف مفاعيله عند حدود التصورات النظرية التي يتكفل علم الكلام، عادة، في تسويغها وحشد الأدلة للدفاع عنها، وإنما دخل في النسيج الفقهي للمجتهدين.

لقد انتظمت جملة معايير وأحكام في الكلام المتداول، كانت حاسمة في وضع الحدود والفواصل مع الآخر، وهي لا تزال تمارس حضوراً قوياً في لاوعي، فضلاً عن وعي المتدينين، فتعيق أي شكل من أشكال الحوار يمكن أن يباشره هؤلاء مع الآخر.

في هذا الإطار يحضرنى ميدانان للبحث يفترض بالكلام أن يسوح في حدائقهما وينشق عبرهما:

١ — ميدان حقوق الله، وقد استفاض علم الكلام المتوارث في التنزّه داخل حقوله المعرفية، وهو ما سمح للتشريع أن يستفيض في إصدار أحكامه بخصوصه، دون أن يغلق الكلاميون والفقهاء الباب خلفهم منعاً للنظر والتدبر من جديد.

٢ — ميدان حقوق الانسان، وقد ضل الكلاميون عن هدي مداخله ومساربه فلم يدلّفوا إليه، بل لم يعيروه الاهتمام، وكأنه حقل غفل هلامي غير مرئي. فخرجت نتاجات هؤلاء وهي خلوة من إثاراته، ولذلك لم يكن هذا الميدان مجالاً للتحدي أو ماثراً للنقاش والمعالجة، فتوارى حق الانسان تماماً، وجاء النتاج الكلامي والفقهني مبتوراً بل أعرجاً يمشي بقدم واحدة، فكان دائماً مشوهاً وغير متوازن.

بعد هذا العرض المفصل لفكرة تطوير علم الكلام، نختم الفصل المنهجى، بإشارة سريعة الى أهم الشروط العلمية التي ينبغي توافرها في الباحث والباحث ليشكل الأخير إسهاماً متقدماً يرفد بحر هذا العلم بالمزيد من الروافد، وحتى لا تكون الجهود، مجرد استعادات مكررة محكومة لقيم متوارثة، أقل ما يقال عنها، إنها غير مسوّغة كالفقر عن القناعات الذاتية والعمل برأي المشهور أو رأي علم من الأعلام، حتى غدا عنوان الاجتهاد مجوّفاً من اللماحة الابداعية وتحول المجتهد الى مقلد. وقد دفعت هذه الظاهرة الشهيد مرتضى مطهري، الى الحكم على

معظم الفقهاء، الذين ظهوروا على مسرح الحياة العلمية، في القرن الحالي، أو في مرحلة ما بعد الشيخ الأنصاري، بأنهم مقلدون بدرجة ممتازة^(١).

شروط البحث العلمي :

ثمة شروط ذاتية، وأخرى موضوعية، تستدعيها ورشة العمل العلمي والابداعي في اي حقل من الحقول المعرفية ومنها الاجتهاد وعلم الاستنباط. ويُعد الالتزام بهذه الشروط من مقتضيات البحث ومسوغاته، ذلك أن المأمول من الجهد العلمي الجديد، رفا المتراكم بالمزيد من التصورات والمعاني، التي لم تكن متداولة. فالبحث هو سعي نحو المجهول لكشفه، وليس مجرد دوران في المعلوم، لأنه لا يكون إلا من باب تحصيل الحاصل.

أما الشروط الذاتية، التي يفترض توافرها في المشتغل في حقل الاجتهاد، أو اي حقل آخر فهي:

أ — استعداد الباحث لإثبات نديته في مسيرة البحث، وذلك بأن يضع نفسه في المرتبة عينها التي يعتقدونها للآخرين، فيتعامل مع نتاجهم وأحكامهم من منطلق كونهم بشراً يصيبون ويخطئون، وأهم وظفوا معارفهم وخبراتهم العلمية — المحدودة — في غاية مقدسة هي الكشف عن الحقيقة، وأن الحقيقة لا تحاز وتحرز بكليتها وإنما تعطي بعضاً منها، وتحتفظ لنفسها ببعض الآخر والناس في سباق الخطب ودها وامتلاكها، فهي تمارس لعبة الحب للجميع دون أن تُعطي نفسها لأحد، فتحتفظ بعصمتها وقلب من يخلص للوصول إليها لفتة طيبة، وهكذا يكون الباحث في شغف لإمتلاكها لكنها لا تمحض قربها وعطاءاتها لأحد من هنا تغدو لغة النقد لكشف المتوهم

(١) المطهري، مرتضى، محاضرات في الاجتهاد.

استراتيجية ثابتة في مسيرة البحث، يمارسها المتبتلون والزاهدون في محرابها، يؤيدون آراء من سبق أن اقتضت رؤية الباحث التأييد وينقضون الآراء إن وصل - الباحث - بقراءته الى نقطة المغايرة والاختلاف. والمغايرة، لا تنحصر في دائرة الآليات، وإنما تتسع لتطال المباني والمبادئ والمعطيات. والباحث في كل هذا، يحصر تعامله في دائرة المضامين والانتاج، ولا يعير شخص المجتهد الآخر عناية تتجاوز الحاجة العلمية للكشف عن الحقيقة.

ب - الجرأة : إنَّ مجرد استعداد الباحث لإثبات الندية يفترض إمتلاكه الثقة بالنفس والجرأة على إظهار رأيه الخاص والبوح بالقناعات والتصريح بها، والمجاهرة بمعارضة رأي الآخر، أيّاً كان هذا الآخر. وإلّا فإن نوعاً من الهالة والقدسية قد تغلفان النتاج والفهم السائدين لا تلبثان أن تتحوّلا الى شكل من ال "تابو" تقدم له فروض الطاعة والإذعان. وقد ابتلت حركة الاجتهاد بمجالات كثيرة من الانبهار في تاريخها الطويل، كانت تضطر المبدعين والمجددين الى إحداث صدمة حقيقية في مسيرة البحث، تعيد الحياة الى هذا العلم، كتجربة ابن ادريس^(١) في نهايات القرن السادس الهجري.

ج - البحث عن الجديد: ربما كان هذا الشرط بديهياً على المستوى النظري، لأن دواعي البحث إن لم تكن في إطار الكشف عن جوانب غامضة أو مراجعة ما هو متسالم عليه بدافع إعادة النظر، لا يبقى معنى للإلتقاط في ورشة العمل البحثي.

هذا الحافز العلمي، نكاد لا نعثر عليه في الكثير من الأبحاث والدراسات الفقهية والاجتهادية القائمة، حتى الاطار الفني الذي يختص بالصياغات اللغوية، لم

(١) توفي ابن ادريس سنة ٥٩٠ هـ.

تخرج عن مألوف النتاج الوسيط للفقهاء، بل نجزم بأنها لا تزال هي هي من مئات السنين، وكثيراً ما يفجعك، استعادة الفقه، لأسماء العملات المنقرضة والمكاييل البائدة، التي بالكاد يفقهها القارئ المهتم، عدا ما يتصالح الفقهاء على تسميته "بالعوام"، هذا فضلاً عن المضامين التي لم تحدث أجيال الفقهاء المتعاقبة فيها، ما يمكن تسميته تطوراً، سوى بعض المحاولات الخجولة، التي واجهت صدىً وإعراضاً شديدين من الاتجاه التقليدي الغالب.

أما الشروط الموضوعية، فنقصر الحديث عنها على عنوانين حصراً لاعتقادنا بأنهما يشكلان جوهر العملية البحثية:

١ - التزام منهج محدد: يحتاج البحث عادة الى منطق خاص به ينظمه

من جهة ويكسبه لوناً غالباً يمكن استشفافه من خلفية الكتابة برمتها. ولا نقصد في هذه الفقرة الشق التقني في البحث فهذا ما ستتكفل به الفقرة التالية، وإنما الرؤيا والاتجاه الفكريين من جهة ثانية، اللذين يهيا المعالجة، مذاقاً خاصاً، ينساب شذاه في مجمل تشابكات النسيج المحكم للبحث. وقد اسهبنا، سابقاً في الحديث عن العناوين المنهجية الملائمة لعلم الاجتهاد، كمناهج التاريخ والاجتماع والدلالة، فضلاً عن منهج التحليل النفسي، الذي ابدعه "فرويد" وطوره "لاكان"، وتحول فيما بعد الى منهج عام يوظفه الباحثون في مختلف الحقول. لقد استهله "فرويد" بالاشعور الجنسي، واتسع ليغطي كل حالة لاشعور تتحكم ضمناً وفي الخفاء في توجيه البحث، أو في تحريك المجتمع، فخرجت مقولة "الاشعور السياسي"، و"الاشعور العصبي" وغيرها، والمشارك في كل ذلك، هو محاولة الفحص عن العوامل الخفية التي تتحكم في السلوك، وهي غائبة تحت السطح لا تجهر بحقيقتها.

وفي حدود اطلاعنا على السائد من الدراسات الدينية، لا نرى في ما يلتزمه طلاب الدراسات الشرعية، في المعاهد المعروفة في العالم الاسلامي، ما يشي

بتوظيفات منهجية صريحة ، وإنما قد تظهر إلفات متناثرة وغير مقصودة في طيات الأبحاث، لكنها لم ترتق الى مستوى استهدافها بعناوينها، وبالتالي مراعاة شروطها الموضوعية.

نعم تسود المنهج الدراسي روح النقد العلمي، يُدفع الطالب لممارستها باكراً، حتى أن الاستاذ في المعاهد الدينية يحرص على إظهار كفاءته في الكشف عن الثغرات والهفوات في المادة الدراسية، لكنها تبقى أسيرة منطق متوارث محكم الإغلاق، ما يفقد هذه الروح فرصتها للتجاوز المثمر. والعقدة في المعضلة المنهجية السائدة، تكمن، في اتفاق الجميع على أفق البحث، الأمر الذي يضيق من مساحة التجاوز والنقد. والمطلوب بالحاح، هو فتح مجالات واسعة ورحبة أمام الباحثين لتكون المادة الدراسية منهجاً، وتفاصيل، على مشرحة القراءة والمراجعة، والنقض.

ولعل الملاحظة السابقة، هي التي تفسر، الاقبال الكثيف على الشروحات والتعليقات والحواشي والشرح على الشرح، حتى تحولت هذه الظاهرة، الى سمة لازمة للنتاج الفكري في المعاهد الدينية.

٢- تقنية البحث : يفترض البحث العلمي في أوليات شروطه، كيفية معينة في التعامل مع النصوص المقروءة، لجهة سعة الاطلاع من ناحية، وتقنية التعامل مع النص من ناحية اخرى.

أما على الصعيد الأول، فليس ثمة شروط بدويّة تفرض على الباحث، وتمنعه من وضع كل الفكر الاسلامي في إطار الموضوع المبحوث تحت المحهر، قراءة وتحليلاً ونقداً سواء كان هذا الفكر صادراً من مسلم أو غير مسلم ، أو من داخل الدائرة المذهبية أو من خارجها، طالما أن هذا النتاج، يتقاطع مع الحقل الذي يعمل فيه الباحث، خلافاً لما هو معهود في الكليات الشرعية، حيث يتشرنق الكاتب والمستنبط داخل أسوار الكتابات المؤتلفة معه مذهبياً، وهو ما يجرمه من نعمة استنشاق الهواء الجديد، أو الخوض في لجج الأفكار الانسانية الرحبة والفارق بين

الأسلوبيين هو عين الفارق بين ان يكون مجتهداً في الدين أو مجتهداً في المذهب، هذا على مستوى كم القراءة، ونوع القراءة، أمّا على صعيد كيفية توثيق الآراء والمواقف المنقولة والمستفادة من الغير، أي كيفية التعامل مع الهوامش، فلن ندخل في تفاصيلها، طالما أنّها تخضع لاجتهادات الباحثين وخبرتهم في مجالات البحث العلمي. كل ما يمكن اضافته في هذا الإطار، هو التأكيد، على أهمية ابراز الهوامش مُفصلة لتتاح الفرصة للناقد، مراجعة النصوص المنقولة والآراء التي استفاد منها الباحث في طيات المعالجة.

ثمّة شروط تفصيلية أخرى، سنتركها لمناسبات ثانية، مكتفين بهذا القدر من المعالجة، علها تسهم في الخروج من حال المراوحة، ونحن، في هذا المقام، لا نتوخى إلاّ الأجر والثواب.

الباب الثاني

المقاصد الكلية في إطار التطور التاريخي

الفصل الأول

الاجتهاد وضرورات المقاصد

"الوجود هو ما يكون بذاته أظهر الأشياء، ولكن ما هو بذاته أظهر الأشياء هو الأقل ظهوراً بالنسبة لنا، أي من حيث توجه هذه المعرفة، وإن ما نعتبره ظهوراً هو الموجود الذي ندركه في كل لحظة".

أرسطو، من كتاب مارتن هايدغر

السؤال عن المقاصد وضرورتها، هو سؤال عن المضمون الخفي الذي يجثم خلف ظواهر الألفاظ ودلالات النصوص المباشرة، وليس في هذا منقصة، وإنما حكمة يراد منها ترك مساحة واسعة للتأمل والكشف، وذلك بهدف الارتقاء من الاستدلال بالصورة الجلية إلى الاستدلال بالمضمون الخفي^(١). كما أنه، استجابة للنزعة الانسانية، التي تتوق للبحث عما هو مستتر ومحجوب، أو مساءلة الصريح لاستكناه الخفي والغايات القريبة لسبر غور الأهداف البعيدة. ولعل ما كان يحول دون السعي الدائم لملاحقة المقاصد، هو توهم انحصار التعبد بالجزئيات دون الغايات، فالسعي لتحصيل المقاصد وبلوغها لا يضعف من قوة الارادة في الالتزام، وإنما على العكس من ذلك يقويها ويصوب وجهتها، بعد أن تحولت الممارسة للجزئيات المفصلة إلى مجرد طقوس تغري البعض بالدوران حولها لتجاوزها اعتقاداً منه أنها مطلوبة بذاتها وليس وراءها مرامٍ اخرى.

فالسؤال عن العلل والمقاصد والمناطات هو في الحقيقة سؤال تفهم، وهو، كما يقول الريسوني، يتسق مع أصل " الاستفهام ". وهذا ليس بدعاً من القول، وإنما

(١) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٢٢.

صدر عن الأنبياء والصالحين، ويأتي استجابة للدعوة القرآنية بالتفكير والتعقل والاعتبار، كما يضع حداً للمشككين ولأصحاب الأفهام القاصرة الذين تحاملوا على من يجهد لكشف الغايات من وراء الألفاظ والكلمات^(١).

ولعل المتأمل في قيمة البحث عن المقاصد يدرك أنها قد تشكل حافزاً للتفكير المعمق في علوم الشريعة باعتبارها حقلاً خصباً للكشف. فكما أن البحث في قوانين الطبيعة والكون، فتح آفاقاً ومجالات للعلم، لا تزال تتسع باطراد وينعم بخيراتها الخلق كله، كذلك البحث في قوانين الشريعة^(٢) ومقاصدها فإنه سيفتح آفاقاً لن يقتصر دورها على إعادة النظر بالفتاوى والتشريعات الجزئية، وإنما سيعيد رسم العلاقة مع الخالق والذات والاجتماع. وهو ما يجعل خيرات هذا البحث لا تقف عند حدود الثمرة العلمية — النظرية البحثية — بل تتعداها إلى الإطار العملي، إن لم يكن الأخير هو المحفز المحوري لافتتاح هذا الحقل من البحث.

في الواقع، يأتي البحث في المقاصد وعنها كاستجابة طبيعية لما طرأ على الواقع الإسلامي والعربي من تطورات بدأت ترخي بكلكها على ميادين البحث العلمي ومنها الشريعة، وهذه تفرض في القوى الفاعلة أسلوباً جديداً في التعامل معها ومنهجاً علمياً يتناغم واتجاهاتها الحيوية، مع العلم أن التجدد قد يقتحم العقول والنفوس دون استئذان، لكنه يبقى محتاجاً لإرادة البشر الواعية لكي يتحول إلى طاقة مغيرة. والتطورات، المشار إليها، أخذت تطاول فضلاً عن القضايا، الكثير من أنماط التفكير والعمل وزوايا النظر، حتى بات المهتم عاجزاً عن تسجيل وإستيعاب التحولات.

ومن الطبيعي، أن ترسم " استراتيجيات " التجديد، في كل مرحلة يحدث فيها ما يسوّغ إعادة المراجعة والقراءة، وهذا يفترض تلوين الخطط بنوعية ادراك

(١) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد، ص ٢٠٤.

(٢) (م، ن)، ص ٢٠٧.

الناس، وما طرأ من تطور في وعيهم لحقيقة الواقع الموضوعي، الذي يريدون توظيفه، وعلى نوعية وصلاح الأهداف التي يرسونها لهذا التجديد، ولذا كان لكل جديد فهمه وإطاره النظري الكامن وراءه^(١).

والتجدد، الذي تفترضه التطورات، قد لا تلازمه تغييرات واسعة بالضرورة، وإنما قد يستدعي تبدل الفاعليات أو تنظيمها بما يتلاءم ومقتضيات العصر، كتنظيم القيم، والأفكار، والمعاني، والسلطة المعنوية الداخلية، وتنظيم الإدارة، أو تجسيد القواعد في مؤسسات فاعلة، تكون مناسبة لتحقيق الأهداف التي وضعت من أجلها المنظومة^(٢).

ولعل القراءة الجديدة للنصين القرآني والنبوي التي تتوخى تحديد المقاصد، في ضوء الآثار المعاصرة، والفهم المتجدد للمعاني الإلهية، هي في الحقيقة، وسيلة من وسائل إعادة تشكيل المنظومة المتكاملة للقيم والمبادئ والأهداف، مع ما يستتبع ذلك، من وضع محددات للآليات الموصلة، التي يساهم المجتمع في تفصيلها وصوغها، بما يتوافق والمقاصد المراد ضبطها.

لقد شكلت الشريعة في السابق، عنصر ضبط للتوازن الداخلي، في المجتمعات العربية والإسلامية المغلقة، وكانت في خطابها، قادرة على شحن الإدراكات والعصبيات، بما يسمح باستمرارها. لكن فهمها المعهود، لم يعد قادراً على تلبية حاجات المجتمع الإنساني المفتوح، بعد هبوب رياح العولمة التي تفترض الارتقاء بالخطاب الى مستوى المقبولية على الصعيد الإنساني العام. فكما أن خطاب الشريعة تمكن سابقاً، من إرساء شكل من التوازن النفسي والوجداني والروحي في العالم الإسلامي، فهو مُطالب بتقديم خطاب يرسى شكلاً من التوازن في العالم المعاصر بأسره. هذا التحدي يملي على الباحثين في حقل الاجتهاد، أو ميدان الفكر

(١) غليون، فلسفة التجدد الإسلامي، (م،س)، ص ٧٣.

(٢) (م، ن)، ص ٧٤.

الاسلامي، ان يحرروا الخطاب من كل الخصوصيات العرقية والمحلية والعصبيات المذهبية ليعود مطلقاً يستجيب لنداء الفطرة الإنسانية، وليس أمام المشتغلين في هذا الحقل غير بحث المقاصد الكلية، لتكون إطاراً معرفياً وروحياً للبشرية جمعاء. وأهمية المقاصد، هنا، أنها تتوخى وضع المحددات العليا أو الأساسية، التي تنضبط في داخلها عملية الاجتهاد والمعاصرة.

لقد سبق للفكر الاسلامي أن قدم مساهمة ماثلة في نهايات القرن الخامس، وعلى امتداد القرون اللاحقة، وذلك كاستجابة أيضاً، لضرورات التحول الجاري يومذاك. وقدم هذا الفكر، كما سنرى في المعالجة التاريخية، منظومات، بقيت لفترة طويلة، في حال تشكل، الى أن استقرت عند محددات عامة، لا تزال معتمدة في عالم الاستنباط، وداخل دائرة التعارضات والتزامات بين الوقائع والأحكام. وقد إنشغل الفقهاء والكلاميون في شرحها وبلورتها وتسويغها قروناً عديدة، الى أن بدأ يظهر عليها الوهن، وغشيتها سنة التقادم، أي انها، لم تعد تستجيب لحاجات الواقع الموضوعي. لقد كشفت الإثارات المعاصرة، والقيم الإنسانية العامة، وقيم المجتمع والسياسة، الخلل العميق في دينامية المقاصد، التي تصالح عليها الناس في الماضي، والتي كانت تعد بمثابة منظومة متكاملة، ويعتقد بأنها مقصودة علياً للشارع المقدس.

فالمقاصد التي شكلت بالنسبة الى الفقيه مصدر استلهام وضبط، خضعت في السابق لإيحاءات العصور التي تولدت فيها، وكانت تبدو صالحة للإجابة عن التساؤلات المعاصرة لكنها، وكما هو حال معظم الإبداعات الكلامية والأصولية والفقهية، رفعت الى مستوى التقديس، وتحولت الى قانون ثابت لا يجرؤ أحدٌ على زحزحته، ما حال، الى اليوم، دون مراجعتها أو إجراء أي تبدل عليها، وكل ما طرأ عليها من تغيير لا يعدو كون البعض قد راكم فوقها، وزاد من كميتها، مع العلم، أن المنهج الذي استخدم لتشخيصها، فضلاً عن الإثارات التي حفزت في السابق على انتاجها، لم تعد صالحة للتداول في عصرنا، ما يفرض، حكماً، إعادة النظر.

ونقصد بالتقادم، الذي أشرنا إليه قبل قليل، أن المعاني والقيم المستخدمة في المنظومة المتوارثة، لم تعد متطابقة مع الواقع الموضوعي جزئياً أو كلياً، على حد تعبير برهان غليون^(١)، وبالتالي فإن المنظومة فقدت صلتها بالتاريخ، لا لأن المقاصد تاريخية في أصل استجابتها، وإنما لتأثير أسئلة الواقع، حكماً في توجيه العناية والبحث وربما النتائج.

في هذا الاطار، شرع بعض المتأخرين من الباحثين والفقهاء، في العمل على فتح تلايب المنطوي من أفكار وقيم وأحكام، في المنظومة الفقهية، وذلك، في مسعى جديد، لوضع أسس أخرى للمقاصد، التي هي في نظر عالل الفاسي " دلالات على أصول الأحكام ومسالك عللها"^(٢).

أما طه عبد الرحمن فيعتبر المقاصد محاولة لقرن الحكم الشرعي بغاية معينة تنزل منزلة القيمة التي يتوجه فعل المكلف الى تحقيقها، حتى اختصت هذه الغاية بالحكمة^(٣). لكن، هذه المحاولات بقيت جنينة، ولم ينبثق منها منظومة مقاصدية جديدة، تستجيب للتحديات المطروحة.

ما تقدم، يصور واقع الحاجة التي يفترضها التطور التاريخي الى المزيد من تكثيف الغايات والأهداف البعيدة، لكي يتسنى للباحث في علم الاجتهاد، التحرك، وخصوصاً في الشق المقصدي، أي الجانب المصلحي والحكمي^(٤) الذي يتولى توجيه المعاملات، التي هي مكنم اللبس الأساسي في الاجتهاد. فالتكاليف لم تكن مجرد أحكام يطلب من الناس التزامها، هكذا وكيفما اتفق، وإنما لغايات ومقاصد حقيقية تتعلق إما في أحد الدارين أو في كلاهما. وقد غاب البحث عنها، لانفعال الناس، أساساً، في ملاحقة الأحكام الجزئية، الى أن اصطدمت موضوعات هذه

(١) غليون، فلسفة التجدد، (م، س)، ص ٧٨.

(٢) الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (م، س)، ص ٢٤٥.

(٣) عبد الرحمن، تجديد المنهج في التراث، (م، س)، ص ١٠١، ١٠٢.

(٤) (م، ن)، ص ١٠٣.

الأحكام بالكليات، فانكفاً العقل الاستنباطي الى الدائرة النظرية، ليجت من حلول. في هذا الاطار، يمكن التأمل في الاتجاه التاريخي الصارم نحو المزيد من الضبط النظري، والتكثيف للعناوين الكلية كلما اتسعت دائرة الجزئيات.

الاجتهاد وتحديات الواقع:

كان الفقه في مراحلہ الأولى مجرد استخلاصات صريحة ومباشرة للنص القرآني، أو الحديث النبوي، أو روايات الأئمة، لدى جماعة من المسلمين. لكن الفقه، ما لبث أن واجه سؤالاً، لا يزال مطروحاً الى اليوم، لكنه في كل مرحلة يأخذ شكلاً مختلفاً، وهو كيف يمكن إعطاء كل الوقائع أحكاماً مع أن هذه الوقائع غير متناهية، بينما الأحكام متناهية؟.

وكانت الاجابة منذ المراحل التأسيسية الأولى لعلم الاستنباط، أن القرآن الكريم ينطوي على أحكام كلية، وهذه الأحكام ممكنة الانطباق على اللامتناهي من الموضوعات، لكن المعضلة ما لبثت أن برزت، في الأحكام الكلية، ومدى كليتها، وإمكان الانطباق على اللامتناهي . وهكذا كانت تتناسل الأسئلة وترتقي عند كل انعطافة أو تحدّي يُمليه التطور الانساني.

والانقسام الذي ظهر في مطلع القرن الثاني الهجري، بين من عُرف بأهل الرأي، ومن عُرف بأهل الحديث، يعود الى محورية هذه المعضلة. فالفريق الذي قال بالرأي، كان يعتقد، أن ثمة إمكانية للكشف عن العلل أو تصيدها، وبالتالي الاستدلال من خلالها، فيما الفريق الثاني، لا يرى ضرورة البحث عن العلل ما دام الحديث النبوي يمكنه ان يجيب عن أي سؤال، لا يعثر الفقيه على إجابة له في القرآن الكريم، وعرف هؤلاء بأهل الحديث.

وقد حملت كلمة " الإجهاد"، في مرحلة من المراحل، معنى خاصاً هو العمل " بالقياس" أي العمل " بالرأي"، في المقابل حرّم فريق الاجتهاد بهذا

المعنى، بل حرّمت كل أشكال الاستنباط الأصولي^(١). وهكذا نشأ تياران داخل المذاهب كافة، واحد يرى الى الشريعة، باعتبارها تتضمن كل الأحكام الجزئية، ولا حاجة لتأصيل قواعد عقلية لاستنباط الأحكام، وآخر كان أكثر واقعية في فهم الشريعة، والتفت من أول الأمر، الى حقيقة اتساع الحياة الانسانية، وتوالد الموضوعات والقضايا، فوضع على عاتقه، مسؤولية وضع القواعد العامة للاستنباط، ومحاولة الكشف عن القواعد الفقهية العامة.

وعملية وضع القواعد والأصول استمرت طويلاً وكانت بما انطوت عليه من عناوين وآليات خاصة، توحى، بانها قادرة على التكيف مع اتساع هموم الحياة، ولكنها، عادت وإصطدمت بمشكلات جديدة، من نوع آخر، تسببت هذه القواعد بوجود البعض منها، وهي مشكلة تداخل القواعد العامة، وإمكانية التلاعب بالتقاطعات، أو إمكان تحميل موضوع واحد أكثر من عنوان فقهي، الأمر الذي سمح بالتسويات والذرائع، حتى اتسع الفتق على الراتق.

هذه المعضلة الجديدة، كانت مدعاة لتطوير علم الأصول، وإضافة مباحث تتكفل هي بحلها، فكانت قواعد "سد الذرائع"، أو مباحث "مقدمات الواجب" و "هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده"، ... الخ، وهذه العناوين كانت استجابة لواقع قائم عمل الأصوليون والفقهاء على التعامل معه بحكمة.

في نهايات القرن الخامس الهجري، وإمتداداً الى القرن التاسع للهجرة، انتصبت امام الفقهاء والأصوليين مشكلات جديدة، ولذها تطور الصيغة السياسية في الخلافة العباسية وما بعدها من حكم مركزي، الى حكم السلطات التي تركت المسلمين رهينة أمزجة الأمراء المسلحة حديثي العهد بالدين، والأيوبيين والخوارزميين. وكثرت الأحكام الاشتهائية، التي افلت معها عقد القواعد أو تراخي، فكان على الأصوليين أن يجتهدوا في إعادة نظمه، وفق صيغ كلية،

(١) الطهراني، تاريخ حصر الاجتهاد، ص ٥٠ - ٥١.

تتسع للقواعد التي كان معمولاً بها، فكانت بدايات التفكير في المقاصد الكلية للشرع مع إمام الحرمين، الجويني، وسنعرض للمزيد من التفاصيل في هذا الإطار لدى تناولنا للشق التاريخي.

لكن ما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن المباحث النظرية، كانت تتجه الى المزيد من الكليات كلما اتسعت الحياة وظهرت الثقوب والخروقات في بنية الأصول والقواعد الفقهيين. ونحن عندما نعود الى بحث هذه المسألة، فإننا ننسج على المنوال نفسه، وننتقل من واقع جديد. لم تعد الثروة العلمية المتراكمة، قادرة على مواكبة التطورات والتفاعل الايجابي مع الاتجاه العالمي السائر نحو المزيد من الاندماج الثقافي والحضاري، بعد ثورة الاتصالات، وبعدها الهتك المتواصل للخصوصيات، حتى بات الخطاب المحلي والعصوي، مجرد إشارة الى الماضي أو نوعاً من العلامات يستفيد منها باحثو "الانثروبولوجيا" المعاصرون.

فكما كان علم أصول الفقه في القرن الثاني الهجري، انجازاً متقدماً في التجربة العلمية الاسلامية، في دائرة علوم الشريعة، لدى المذاهب الاسلامية، في قبال الاتجاه الاخباري المتخلف عن الركب، كذلك برز علم المقاصد في بداياته الأولى، كخطوة متقدمة جديدة، قياساً بالأصول. وما نشده، اليوم، هو إعادة النظر بالمقاصد، ليكون المعطى الجديد، بمثابة خطوة أخرى، على طريق التراكم المعرفي والتكيف الايجابي لمباحث الشريعة مع المتغير الدائم.

لكن التغير في الهم بإزاء التطورات، لا تكفيه المراجعة للنص، كما لفتنا سابقاً، وإنما مراجعة دقيقة للآليات والمناهج، فالجويني مروراً بالغزالي والقرافي حتى الشاطبي، إرتأوا، الاستناد الى الاستقراء، في عملية الكشف عن الكليات العامة، لكن على المحددين المعاصرين، أن يتأملوا، فيما إذا كان الاستقراء يصلح كمنهج وحيد، أم ينبغي البحث في طرائق أخرى، وربما كان همّ هذا الجيل من الفقهاء أن يصدروا من واقع الإهتمام بالجزئيات، ليتبعوا الناظم الذي يمسك بتلابيبها — الجزئيات — فحاولوا أن يوجهوا عنايتهم الى الحقائق والمعاني، ويرفعوا من واقع

التقليد والتبعية، ليرتقوا الى مرتبة الابداع والأصالة، وهو توجه سليم من حيث البحث عن الكليات، بغض النظر عن الكيفية والمنطلقات التي اعتقدوا صوابيتها.

إذاً، ثمة اتجاه يضغط التطور لتحسينه، وهو تصعيد البحث في الكليات إستجابة للتوسع في أنماط الحياة، ولإفتتاح المجتمعات على انفسها، فكما اتسعت دائرة الحياة، كلما ضاقت دائرة استيعاب الكليات المستنبطة، وأحتيج إزاء إلحاح الواقع الى المزيد من التكييف ورفع سقف الكليات، وهذا يقود الى متابعة سلسلة العلل والمناطق وإعادة مراجعتها لاستخراج علل ومقاصد أعلى قدرة على ضم أكبر قدر ممكن من تفاصيل الحياة.

والإهتمام بالتعليل هو بحث عن منطق الخطاب الشرعي ومفاهيمه والتزاماته^(١)، القائم على إثبات المعنى، أي البحث عن العلاقة الضرورية بين المنطوق والمقصود المراد منه. وهذه العلاقة هي التي يفترض بالباحث في علم الاجتهاد أن يتابع، ليس معاني الألفاظ أو المضامين فحسب، وإنما التحقق من المرامي والغايات، وذلك ليفتح أمام المسلمين سبل التوصل إليها — الغايات — بمختلف صور التكيف المشروعة^(٢).

وحرصنا، في هذا المقام على تجديد النظر، ينبع من اعتقادنا بأن الدين هو ضرورة إنسانية من جهة، وأنه جاء لخدمتها، وتحقيق سعادتها، لا لشرذمتها، وإنقلابه إلى عنصر صراع وتناحر. وعندما ينشد البحث في المقاصد، صوغ كليات عليا، فإنه يرمي في الدرجة الأولى، الى تقديم ثوب يتسع للجميع، وتجاوز الصيغ الضيقة، التي تحولت الى مرتع لتوظيف العصبية والمصالح والأهواء، ونمو الطفيليات باسم الدين، وعندما يقدم الدين معايير عامة، يمكن شهرها في وجه المتاجرين بالمبادئ. فثمة بون شاسع بين الكليات المتقاطعة، التي قد يُنفذ

(١) الالتزام هو مصطلح منطقي يراد منه الكشف عن احد أدلة اللفظ الى جانب المطابقة والتضمنية.

(٢) الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام، (م،س)، ص ١٨٥.

أصحاب الأهواء من تقاطعاتها للتظاهر بمشروعية ممارساتهم، وبين الكليات الواضحة التي لا تسمح بالتسويغات والذرائع، بين مقاصد مغلقة على الدوائر المحليّة والعصبيات المذهبية، وبين المقاصد المفتوحة على الآفاق الانسانية الرحبة. وبعبارة أخرى، إن البحث في المقاصد هو محاولة ترمي الى تبين الحكمة من كل تشريع، لتحقيق التطور، ولتبين صلاحية الشريعة، لمسايرة الحياة في كل زمان ومكان^(١). لكن معالجة موضوع المقاصد تتوقف على الكيفية التي يعتمدها الباحث، لتنقيح المناط الذي هو جوهر العملية التي نحن في صدددها.

تنقيح المناط:

أولى المسلمون باكراً، مسائل تحديد العلل والمناطات أهمية كبيرة، لأنهما في نظرهم — وهم على حق في ذلك — تشكل مفتاح الحل للمعضلات الفقهية والتشريعية المستجدة، وقد دون الكثير من الكتب والأبحاث في هذا الاطار، وخصوصاً في مرحلة البدء بإعمال الأقيسة، والاستحسانات، وسد الذرائع لإستنباط الأحكام، ومن المعلوم ان هذه الأصول، تستند أساساً إلى العلل والمناطات والعموميات الفوقانية أو العليا، وكل هذه الدوائر لا يصار الى الإحاطة بها وبلرقتها من دون ولوج عالم البحث في المرادات.

في المقابل، أخذ بعض الاتجاهات الاجتهادية مواقف صارمة، من هذا اللون من المعالجات، لأنها كانت تصدر من أساس نظري مفاده: التبعد بالأحكام الظاهرية أو منطوقات النص وبعض مفاهيمه، ولم تبذل جهوداً تذكر على هذا الصعيد، واكتفت هذه الاتجاهات بالعلل، المنصوصة أو المتصيدة.

ولعلّال الفاسي وجهة نظر في تاريخ البحث في المناطات، فهو لا يرى أن الأصول أو المبادئ قد ابتكرت في مراحل متأخرة عن صدر الاسلام، وإنما

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة، (م،س)، ص ١٢٧.

الواقع، في رأيه، يكشف أنها كانت مستعملة دون أن تستقرأ أو تدون في الصدر الأول، وبذلك يكون استقراؤها وتدوينها هو الجديد، أي أن البحث عن علل الأحكام جاء متأخراً زمانياً عن استعمال هذه العلة^(١) أي في زمن القول بالقياس الذي تبديء عملياته عادة من البحث عن علة الحكم، ومن ثم استخراجها، وهو ما عرف باستخراج المناط، لكن هذه العملية وحدها غير كافية، وإنما تحتاج إلى إثبات، إما من النص، أو الاجماع، أو الاستنباط، وهو ما سمي تنقيح المناط^(٢).

والقياس لا يعمل به، إلاّ، بعد التأكد من تساوي الواقعتين في العلة، ما يرتب عليهما تساويهما في الحكم^(٣). في المقابل يرى العلامة الحلّي أن البحث عن إنعدام الفارق بين الأصل والفرع، هو الذي يسمى تنقيح المناط، فمجرد العلم بالمساواة من كل وجه جاز تعديده الحكم إلى المساوي، أما إذا علم الامتياز لم تجز التعديّة إلاّ مع النص على ذلك، لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية وعدم ما يدل على التعديّة. ويخلص "الحلّي" إلى القول بأنّ مجرد أن ينص الشارع على العلة، وكان هناك شاهد حال، يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جاز تعديده الحكم، وسُمي ذلك برهانا^(٤).

ويتبين مما تقدم أن العمل على تحقيق المناط، يحتاج إلى جهد إضافي، يضاف إلى الجهد المبذول لدراسة النص ومعرفة دلالاته، فهو سعي دؤوب لاستجلاء حقائق الأشياء^(٥)، لكنه، في الوقت عينه، وفي طريق البحث عن المناط كان يُجري الأصوليون أبحاثاً أخرى لإدراك الأوصاف والإمارات الظاهرة المنضبطة في الأحكام، والتي تعارف الباحثون على إطلاق اسم العلة أو السبب

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (م،س)، ص ٥٥.

(٢) (م،ن) ص ١٢٤.

(٣) (م،ن).

(٤) الحلّي معارج الأصول، ص ١٨٥.

(٥) البوطي، محمد، ضوابط المصلحة، ص ١٣.

عليها، ولهذا، ودفعاً لتوهم الترادف بين السبب من جهة، والمناطق والحكمة من جهة أخرى، لا بد من بيان الفرق بينهما. لقد جلى البعض في مقدمات أبحاثهم الفرق بين هذه المفردات المتقاربة، فاعتبر أن العلة إن كانت بمعنى التفسير الظاهري فهي السبب، أما إذا كانت تعبر عن الحكمة، أو المقصود من جلب مصلحة أو درء مفسده فهي الحكمة أو المقصد^(١).

وقد وقع الخلط، لدى تداول مصطلح العلة تحديداً، بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال العرفي — أي الذي غلب استعماله. فالعلة التي تعبر عن مقصد الشارع ترادف بالأصل معنى الحكمة بمقتضى الاستعمال الحقيقي لكنه غلب استعمالها بمعنى الوصف الظاهري الذي تناط به الأحكام الشرعية، وهي بهذا المعنى تكون سابقة للحكمة أو المناطق^(٢).

في هذا الإطار، جمع بعض الأصوليين، لاسيما المشتغلون بالمقاصد، بين التعليلين السببي والغائي، أي بين المقصود والقصد، وفق تحديدات طه عبد الرحمن، بحيث أوقفوا التعليل السببي على الغائي، فيصير الوصف، الذي يعلل به الحكم تعليلاً سببياً مشروطاً بحصول الغاية من الحكم، وهو ما تعارف عليه الأصوليون، بمصطلح "المناسبة"^(٣) أو مناسبة الحكم للموضوع. ففي مثال الإفطار في حال المرض، فقد جعل المرض سبباً لإباحة الإفطار، لكن هذه السببية لا تعمل عملها إلا إذا استوفى شرط الغاية وهو التيسير، فيكون الأخير، شرطاً في مناسبة المرض لإباحة الإفطار، وبعبارة أخرى، يقولون إن الوصف لا ينزل منزلة العلة السببية للحكم حتى تتوجه العلة الغائية، بمعنى أن يكون ترتيب الحكم عليه مؤدياً إلى تحقيق الحكمة منه^(٤).

(١) الريسوني، نظرية المقاصد، (م، س)، ص ١٨٠.

(٢) (م، ن)، ص ١٧.

(٣) عبد الرحمن، تجديد المنهج، (م، س)، ص ٤، ١٠٢.

(٤) (م، ن).

هذا التحديد الدقيق، لعلاقة العلة السببية بالعلة الغائية أو المقصود بالقصد، يسمح ببيان دائرة الفقه، وتمييزها عن دائرة القيمة الأخلاقية، بل يكشف البعد الأخلاقي — التيسير — الكامن خلف الأحكام الفقهية الظاهرة — السفر — .

إذاً، ثمّة قيم معنوية هي المقصد الحقيقي للتكليف، وهي مجموعة العلل الغائية التي ترتبط بها الأسباب المباشرة، من باب ربط السبب بالغايات البعيدة المرجوة. لكن هذه القيم بقيت مستترة خلف الحضور القوي للفقه، مع أنّها المرادة حقيقة في الشرع. والفقه، الذي بقي موضع عناية المجتهدين، ليس إلا صياغات قانونية صارمة، يقدمها المستنبطون للناس لتكون منهجاً تفصيلياً في الحياة، لكنه لا يطاول إلا السلوك الظاهري من الانسان، ولا يعالج البعد الباطني فيه، تماماً كالقوانين الوضعية التي تنظم سلوك وعلاقات الناس في الاجتماع السياسي، فهي لا تجعل الملتزم بحرفية القانون أخلاقياً، فالمواد التنظيمية شيء، والبعد القيمي شيء آخر.

ولقد كان لإغفال الحكمة من التشريع، والأنكباب على صناعة الاستنباط الفقهي ذي الطبيعة التقنية الالية، آثار مدمرة على المجتمع الاسلامي، فقد تحولت ممارساته الفقهية، الى نوع من الامتثالات الميكانيكية، دون أن تشف هذه الممارسات بالضرورة عن وجود روح.

لكن إيلاء البعد القصدى للأحكام العناية المطلوبة، وقرنه مع الفقهي يمكن أن يضيف على الممارسات القانونية للأحكام الشرعية روحاً ومعان انسانية، لا يوفرها الفقه مجرداً. وهذا يعني تالياً، أن العناية الأساسية للمجتهدين، يجب ان تنصب على الجانب القصدى، أكثر من العناية بالسبب أو الصورة الفقهية، باعتبار أن مفتاح الصلاح هو في الصورة الأخلاقية^(١).

(١) عبد الرحمن، تجديد المنهج، (م،س)، ص ١٠٨.

لكن الصورة الأخلاقية تبقى مجملة، إذ تحمل في طياتها صبغتين إحداهما حكمية والأخرى مصلحية^(١)، والأخيرة تفتح آفاق التشريع على ديناميات التطور في الحياة، كما أنها في بعدها التدبيري، مرهونة بالحاجات المتحركة للإنسان في الحياة.

والصبغة المصلحية تعود وتشعب، على حد تعبير ابن عاشور^(٢)، إلى ما يدركه العقل البشري النوعي، أو العقلاء، وفق المصطلح المنطقي، وما يدركه العقل العرفي أي الذي لا تستقل العقول في ادراكه، مفصلاً عن العادات والتقاليد والقوانين والمواقف التاريخية. والأول، يجعل موضوعه النفع النوعي، أو الضرر النوعي، أي مدى ملاءمة المقصد للمصلحة أو منافرتة معها، بينما الثاني يحرص تشخيص المصلحة في إطار اجتماعي محدد.

بهذا التناسل للمفاهيم والمتابعة للأبعاد، يتبين حجم الجهد العلمي الذي ينبغي للفقهاء أن يبذله في إطار عمله الاستنباطي، ويلفت في الآن نفسه، إلى أطوار البحث التي سبقت الإشارة إليها، وهي علم الكلام، ثم الفقه، أي أن الاشتغال على الحقل المقاصدي والقيمي، يجب أن يظل أي بحث فقهي ويسبقه، ليأتي الفقه مشحوناً بالمعاني الأخلاقية، ببعديها الحكمي والمصلحي. وقبل أن نطوي صفحة المناطات، لا بد من الإشارة إلى التعارض القائم بين علم الكلام التقليدي، وبين المنظومات الفقهية المتفرعة عن هذا العلم، أو التي يدعى أنها مؤتلفة معه. فالمذاهب التي تربط بين الفقه والمصلحة، وتطلق مقولة دوران الأحكام، مدار المصالح والمفاسد، هي أكثر المذاهب نأياً عن البحث المصلحي. إذ يتوارى هذا الهم وراء مقولات عجز الإنسان عن إدراك العلل والمناطات، بينما تترك المذاهب الأخرى التي تقول بالتحسين والتقيح الشرعيين العنان للبحث المصلحي، بمجرد إقرارها بفكرة المقاصد وإمكانيات الوقوف على العلل. هذه المفارقة، التي تحتاج

(١) (م، ن)، ص ١٠١.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (م، س)، ص ٥١.

الى المزيد من الجلاء، تقودنا الى تشخيص مساحة الالتباس بين الاتجاهات الكلامية المختلفة، وبالتالي، تحديد دائرة ما لا يمكن التعرف على علله من الأحكام، ودائرة ما هو ممكن.

علل الأحكام بين التدبيري والتشريعي:

أدى الاعتقاد بإمكان معرفة علة الأحكام غير المنصوصة أو عدم إمكانها، دوراً في فتح مجالات البحث عن المناطات والمقاصد أو إغلاقها، الأمر الذي غدّى الطاقات الإبداعية للجماعة، وترك هذا الحقل الخصب ميداناً للسجال والجدل، راكم فيه أهل الإختصاص الكثير من المساهمات الأصولية نقضاً وحلاً.

والذي نراه أنّ الموقف من هذا الحقل، لا يتعدى الاطار الاجتهادي الى الاعتقاد كما توهمه البعض، ويمكن في حال مقاربة الطروحات ومقابلتها، الوصول الى فهم جديد مغاير لما توهمته المذاهب أنه من ثوابتها، وبالتالي، هناك إمكانية لمصالحات واسعة في هذا الإطار.

لقد إتخذ الفقهاء الشيعة موقفاً إجماعياً تقريباً، يرى أن علة الأحكام من الأمور التوقيفية، في غير المنصوص عليها صراحة أو التي يمكن تصيدها، ويرمون من عبارة "توقيفية" أن معرفة العلة متوقفة على دلالات النص القطعي. ولهذا، لا يسوغون أعمال القياس خارج دائرة النصوص، وغير الواضح في الأمر هنا مبررات تعميم الموقف من عمل الأحكام على ما يشمل العبادات والمعاملات معاً، أو في اقل التقادير، عدم وضوح حصرها في العبادات. في المقابل، يوحى الدفاع المطلق عن القياس لدى المذاهب التي تقول بمشروعيتها، وكأنه يطاول دائرة العبادات أيضاً.

إلا أن المدقق في تفاصيل المواقف والأمثال، قد لا يرى مسوّغاً لاطلاق المواقف، وتعميمها، على الحقلين التدبيري والتشريعي.

ففي الدائرة التدييرية، لا ينكر أحد من المذاهب إمكان معرفة علل الأحكام، التي هي محكومة للمتغيرات الزمانية والحالية، خلافاً للعبادات التي قد يُطبق الجميع على صعوبة الكشف عن مجمل عللها، لأنها تدخل فعلاً في دائرة الأحكام التعبديّة ذات الطبيعة التوقيفية التي لا يدرك سرها إلا الله عز وجل، وهذه الدائرة بالتحديد هي التي عنها الحديث " إن دين الله لا يصاب بالعقول" والتي استند إليها البعض لنفي إمكانية الوقوف على العلل^(١).

إذاً، ثمة إمكانية للتصالح بين الآراء المختلفة لدى تحديد دائرة المظهورات ودائرة المسموحات عند كل فريق، ما دام الجميع يقرون بإرتباط جزء كبير من الأمور التدييرية — المعاملات — بالمتسلمات العرفية، أو أن الشارع يعيد ضبط الأحكام للتداولات العرفية، كأحكام البيع والإجارة، ومقادير الديات، فضلاً عن التعزيرات المتروكة لتقدير الفقهاء، وحكمتهم في تحديد المصلحة فيها.

المعاملات وفقه المصالح:

في الواقع، يعدّ البحث في علل الأحكام التدييرية متأخراً في الرتبة عن أصل التسليم بقاعدة: " إن الأحكام الشرعية تدور مدار المصالح والمفاسد"، بمعنى، أن من لا يرى الربط بين الشريعة والمصلحة، لا يرى موجِباً للبحث عن العلل المتحركة، وبالتالي المقاصد، وقد أطلق البعض العبارة الجامعة لغايات التفكير المقاصدي، عندما قال أن بواعث البحث فيها، هو جلب المصالح ودرء المفاسد، وأن هذا الأمر مطرد، في جميع الأحكام الشرعية، التي يمكن النظر في عللها^(٢).

في هذا الإطار، نعتقد أن ثمة رابطاً محكماً بين المصالح في كلا الدارين، وأن عجز الانسان عن معرفة العلل التفصيلية في العبادات، لا يمنعه من مقارنة علل

(١) راجع " المنطلق، العدد ١١٣، مقاربات فقهية وأصولية للوحدة الاسلامية، ص ١٥.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، (م،س)، ص ٦٥.

العبادات جملةً، وبالتالي لا ينعى، من نسج العلاقة بين المنظومتين الرئيسيتين في الفقه، أي العبادات والمعاملات؛ فالعبادات ليست منظومة مغلقة، تؤدي وظيفتها في منأى عن الشق الديني، فمنظومتا الفقه ضرورتان كلتاهما للدنيا، أما الآخرة، فهي دار حساب. بمعنى، أن السعادة الأخروية متوقفة على سعي الانسان لتحقيق مرضاة الله بالعمل الصالح، ولهذا، ربما، جرى القرن الدائم بين الايمان والعمل الصالح في القرآن الكريم.

والشرع، كما سيتبين بعد قليل، لم يتولَّ معالجة كل التفاصيل التدبيرية، بل ترك مساحات كبيرة، يتولى أمرها البشر في سياق تدبيرهم لشؤون دنياهم، إمَّا لحكمة الخالق في التدبير، التي تقتضي عدم نصب قوالب ثابتة، لموضوعات متحركة بطبيعتها، أو لاكتفاء الشرع بتحديد الضوابط الكلية، تاركاً للانسان مجال تشخيص موضوعاتها التفصيلية. وقد تأمل الأصوليون في الدوائر التي هي متعلقة للتشريع، وتلك المتروكة، والنتاج الذي بين أيدينا يسعفنا في بلرة حدود تلك الدوائر، فقد قسم الغزالي المصلحة الى ثلاثة اقسام: قسم شهد الشرع على اعتباره، وقسم شهد لبطلانه وثالث لم يشهد الشرع لا لبطلانه، ولا لاعتباره^(١).

ولعل الجويني، وهو أستاذ الغزالي، كان أكثر تفصيلاً في هذا الإطار، عندما أشار الى التكامل بين التكاليف الشرعية والنوازع الغريزية. فما كانت الغريزة تشتهيه وتدفع اليه — كالأكل والشرب، والتملك والجماع — فإن الشريعة قلما تدعو إليه وتكلف به، بل نجدها تضع عليه بعض القيود، التي تكبح الاندفاع الغريزي وتحول بينه وبين الافراط والتعدي، وما كانت النفوس تنفر منه بطبيعتها، فإن الشريعة تركت الناس يجتنبونه بمقتضى هذا الطبع، ولكنها شددت الطلب وأكدت في ما تستثقله النفوس، وتتقاعد عنه، كالعبادات وأداء الحقوق لأهلها والجهاد^(٢). هذا التصنيف، سيخدمنا في تحديد الدوائر التي يوجه الشرع خطابها

(١) الغزالي، المستصفى، ص ٢٨٤ .

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، (م،س)، ص ٢٦١.

فيها، وتلك التي لا يجد حاجة الى مجرد ذكرها، وهو ما يؤكد التصور الذي بدأ يسود في الخطاب الاسلامي التجديدي المعاصر، من أن دائرة ضبط الشرع للأمور التدبيرية، ليست بالسعة التي توهمها الفقه الاسلامي الشمولي.

هذه المقاربة المبدعة، التي توصل إليها الغزالي والجويني، تؤكد انفتاح الدين على فضاءات المعنى ومدايات الحياة، وأنه يحرص على الخوض والاختبار والكدح والاستثمار، والتفكر في النفس والآفاق، ولا يتصدى لمسألة وضع المعوقات أو الحدود، إلا بما يحفظ الكدح من الاختلال. فالأحكام الشرعية في الإطار التدبري، ليست سوى مقيدات احترازية لتلافي الشطط والانحراف، وهي لإستثنائيتها لا يصح اعتبارها منافية لحرية الانسان، وإنما هي شروط من داخل الحرية لحمايتها.

وندره الأحكام في الدائرة التدبيرية، هي التي استدعت النقاش في مسألة " الاستحسان " و" المصالح المرسله " و" العموم الفوقاني " و" التزامم"^(١) في أصول الفقه، وذلك لوضع ضوابط عليا تحكم تفاصيل الحياة، بعد أن ترك الشارع أحكامها الجزئية، لاجتهادات الانسان ورعاية مصالحه النوعية أو الشخصية.

لكن الاتجاه نحو العناوين الكلية والضوابط العامة لمسيرة الإنسان، كان يصطدم دوماً بالحاجة الى وضع سلم معايير يجتهد الفقهاء والأصوليون في ترتيبها، اتساقاً مع أهميتها الشرعية والفعلية، وذلك ليتمكن المجتهد من تقديم عنوان كلي على عنوان كلي آخر في إطار عملية " الاستحسان " أو " التزامم " . وقد قدمت اسهامات جلية في هذا الإطار، تقاربت فيها وجهات نظر المجتهدين على مختلف مذاهبهم واتجاهاتهم الكلامية، لكن هذه الاسهامات، مع أهميتها في حاجة الى إعادة قراءة، وبالتالي إعادة النظر، في مدى صلاحيتها لخدمة الغايات الإنسانية العامة، التي هي أحد أهم المقاصد الكلية.

(١) جابر، حسن، المنطلق، مقارنة فقهية وأصولية للوحدة الاسلامية، (م،س)، ص ١٤ —

إذاً، تتناثر في فضاء ثقافتنا الاسلامية المترامية نقاط ضوء كثيرة وإفادات قيمة جديدة بان تتخذ متكآت أو قواعد ارتكازية لتشييد رؤيا نظرية للحياة، تبدد أحكام أوهام الخطاب الشمولي، الذي يطلقه أصحابه بلا دليل، أو يرسلونه إرسال المسلمات، حتى غدت محاولات التصحيح من المهام العسيرة لاصطدامها بالعقل الثبوتي بلا إثبات.

فتصويب غايات الدين، وتبين استهدافات المصلحة في النص الديني، سيغنيان الخطاب الاسلامي المعاصر وميدانه، بدينامية قوية، قادرة على اقتلاع التكلسات الهائلة في بنية التفكير السائدة.

فالدين يقر بالطبيعة السيّالة للحياة، وبقوة المصالح، في تزخيم دفع الأفكار والابداعات، والمبادرات والإدارات، في مجرى الحياة. وهو لا يتوانى لحظة، عن تحفيز الانسان للانتشار في الأرض وابتغاء الخيرات، والتأمل في الآفاق والأنفس، لكشف السنن وتسخيرها لخدمة مصالحه وتأمين سعادته، وبالتالي لم يعمد — الدين — لوضع قيد واحد، أو معوق يذكر، في طريق تطويع الطبيعة لتسلس له وتستجيب لكدحه.

لقد حشد القرآن الكريم، بعض الصور الكونية والآيات الطبيعية، لهـدف تربوي محدد هو بيان العظمة الإلهية، وقدرته عز وجل وحكمته، لا ليكون القرآن بديلاً من البحث العلمي في ميادين الطبيعة كلها، ويقلل الانسان من مهمات الكشف عن القوانين والسنن، كم يتوهم البعض.

ولعلّ المفارقة الكبرى، في إطار المقارنة بين العقل الاسلامي التسليمي والعقل الغربي المتحفز، تكمن في ارتضاء الأول بما أورده القرآن الكريم، من آيات، وردت في سياق تربوي، يهدف الى ربط الناس بالله سبحانه، في مقابل تحويل العقل الغربي كل الآفاق والأنفس، الى مادة درس وتأمل وتمحيص، فكان سباقاً في كشف قوانين الطبيعة، وتسخيرها في الصناعة والانتاج وإبداع وسائل الراحة للانسان.

إنطلاقاً من هذا التقدير، يمكن القول إن فقه المصالح يقصر عمله في إطار صوغ المقاصد والعناوين الكلية فقط، ويبقى أمر تشخيص الموضوعات والمصالح النوعية والشخصية، للجهد الإنساني، والخبرة البشرية في إطار تراكم العلوم والتجارب الإنسانية الغنية. بعبارة أخرى، ترك الشرع للعالم مساحات كبيرة جداً لكي يستقل في ملئها، وتكون مجالاً رحباً لإبداعه. والمساحة المقننة لا تعدو جملة ضوابط مربوطة بميل فطري إنساني، أي أن الضوابط، ليست خارج إطار الميول، والإحساسات، والمشاعر، والمحددات، الوجدانية القابعة في عمق الإنسان، أو ألقا، في بعض تفاصيلها، تتناغم مع هذه الميول وتخدمها، لا ألقا خارجها يتمحل الشرع لتطويعها، وسنفرّد في طيات هذا الكتاب بحثاً خاصاً عن العلاقة بين الميول الفطرية والتشريع.

من هنا، يمكننا ملاحظة تقاطعات واسعة مع العلمانية، التي ترى الى الإنسان والعالم، كونه طاقة إبداعية هائلة يمكنها أن تستقل في تحير مصالحها، واجتهاد صيغها التنظيمية، وتقنيات حركتها في الحياة، مع فارق وحيد، لكنه مفصلي، لا يضر باستقلالية الإنسان، وإنما يضيف على حركته بُعداً روحياً وإلهياً، إذ يعمل الدين على تنمية الحس الداخلي بالرقابة، أي ينعش في النفس الإحساس بالقيم الأخلاقية، خلافاً للعلمانية المرسلّة، أي المتحررة حتى من البعد الروحي فإنها لا تحتزن في داخلها ضوابط إنسانية، أو شعور بالرقابة الإلهية، فيكون الفارق بين الاتجاهين هو في قوة الاستشعار، أو الاستجابة لنداء الضمير، الذي يُعدّ في النهاية، ميزان القبول أو الرفض الإلهيين "إنما الأعمال بالنيات".

والمعالجة بهذا الحجم، وإن كانت سابقة لأوقاها، لكنها تلفت الى قيمة الاعتراف بمواءمة الفقه للمصالح، وتحديدأ فقه المعاملات، الذي عاد واثلّف مع العرف من جهة، وهذا خاضع للتحوّلات الاجتماعية، والقيم الإنسانية العامة، من جهة أخرى. ومسألة الاعتراف بمواءمة الفقه للمصالح، تعود في النهاية الى الموقف الكلامي، والتصور النظري الذي يبنيه الإنسان، أو يشكله من النص الديني.

في هذا الاطار، تأتي المقاصد لتصوب الأهداف والضوابط العامة حتى لا تصبغ الأهواء والميول بصبغة الدين، أو تشرعن المصالح المتهمة في عرض المصالح النوعية، وحتى لا تقع الأمة في فوضى الدلالات أو الايجاعات الاشتهائية^(١)، كما أنها — المقاصد — تضيء على التاريخي والمطلق من الأحكام^(٢).

المقاصد وأصول الفقه:

لعب علم أصول الفقه في مراحل كافلة دور الكاشف عن مساحات الفراغ في التشريع، وكان في مسيرة تطوره، يجهد لتخير الصيغ العلمية التي تسوغ هذه المساحة، أو تعمل على ملئها، بما يضمن للفقيه القدرة على استنباط الأحكام. وقد فتحت التجربة العلمية مغاليق كان يعتقد، قبلها، أنها محكمة بالتعبد والحظر. وهكذا تدرج العقل الاجتهادي في فتح الميادين والأبواب، حتى تشعبت مباحث أصول الفقه كثيراً، بعد أن سادت عملية الاستنباط، اتجاهات الحديث في المراحل الأولى.

لم تخلُ في مراحل توسع هذا العلم ساحة السجال الأصولي والفقهي، من اتجاهات كان يربحها تتبع الأصوليين للكليات، التي تضمن ملء مساحات الفراغ، والتي كانت تنافس النص في المشروعية، أو في أقل الاعتبار كانت تحطف بعض الأضواء عنه. هذه الاتجاهات، ومن باب عدم وقوفها على حجم معاناة الاجتهاد، أو التباسات الغايات التي يرمي إليها التجديديون في الأصول، كانت تعود الى الروايات والأحاديث باعتبارها، في نظر هذه الاتجاهات، المرجع الأخير بعد القرآن الكريم في إعطاء الأحكام. واللافت في الأمر، أنه كلما خطا الأصول

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ١٩٣.

(٢) السيد، الشريعة والأمة والدولة نظرة في شعارات " تطبيق الشريعة وأصولها"، مجلة الحوار، ص ٦٨.

خطوات كبيرة، باتجاه تملك ناصية الاستنباط، كلما كانت تتبعث من بقايا الاخباريين مقولات إختزالية غير مدركة لطبيعة الأمور أو لسنن التطور.

وهكذا توالدت الاتجاهات الأصولية، وتناسلت الى حد التباين، بين من يتطرق لفقه المصالح، وبين من استغرق بالأحاديث والروايات، الى مستوى تغييب القرآن الكريم عملياً.

في هذا الإطار، ظهرت آراء جريئة على امتداد القرنين السادس والسابع الهجريين، دون أن نذهل، عن الفاتات علمية في غاية النضج قبل ذلك، في ما يتعلق بفقه المصالح، التي أدت تداعيات التفكير فيه الى تفكيك المنظومة الفقهية برمتها، ورسم دوائر متعلقات المصالح، ومتعلقات التعدييات. في هذا الإطار، لفت الفراء في الأحكام السلطانية، إلى مرجعية العرف دون الشرع في أمور الحسبة في الأسواق وأن في إمكان والي الحسبة أن يقرّ أو ينكر وفق ما أداه إليه اجتهاده^(١).

كما أن عز الدين بن عبد السلام، قضى باختلاف أحكام التصرفات باختلاف مصالحها، وأن دواع التشريع في كل تصرف، تكمن في ما يحصل المقاصد ويوفر المصالح^(٢).

وقد جلى الطوفي في إبحاثه الأصولية منهجاً، فكك فيه الكثير من التشابكات في الأصول تجاوز فيه الامام مالك الذي كان ينتسب الى مذهبه، فقال بضرورة التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات، لكن في المعاملات فلا بد من اعتبار المصالح^(٣).

(١) الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٧٦.

(٢) الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (م،س)، ص ١٨٤.

(٣) (م،ن)، ص ١٤٩.

وقد أسيء فهم المراد من آراء الطوفي، فوجه له نقد شديد، واتهم بالكفر، مع العلم أنه يمكن توجيه آراء "الطوفي" بما يتوافق والمقولات الشائعة قديماً وحديثاً، والتي تفصل بين دائرتي العبادات والمعاملات، وترى في دوران المعاملات مدار المصالح، وحاكمية المصلحة في المعاملات على بعض النصوص حتى أن ابراهيم فوزي الذي كان يورد ما تعرض له الطوفي، لم يلتفت الى مقصود الطوفي عندما رجح العمل بالنص في قبال المصلحة، مع العلم أن ترجيح العمل بالنص على المصالح النوعية غير مسوغة بالمطلق، طالما أن النصوص، حسب الغرض، يفترض بها أن تنطوي على المصالح في أحكامها^(١).

في قبال اتجاه الطوفي ثمة اتجاه أحر، استغرق بالروايات والأحاديث الى حد تغييب النص القرآني، أو حصره، في إطار بعض آيات الأحكام، وقد لفت إلى هذا الاتجاه، العلامة الطباطبائي الذي أشار الى أن هؤلاء قد أفرطوا في الأمر " الى حيث ذهب جمع الى عدم حجية ظواهر الكتاب وحجية مثل مصباح الشريعة وفقه الرضا وجامع الأخبار، وبلغ الافراط الى حيث ذكر بعضهم أن الحديث يفسر القرآن مع مخالفته لصريح دلالته، وهذا يوازن ما ذكره بعض الجمهور، أن الخبر ينسخ الكتاب"^(٢).

ويعزي العلامة الطباطبائي انقطاع العلوم الدينية عن روح القرآن الكريم وانشحاتها بالمؤثرات الغربية عن آفاق الكتاب العزيز الى الالهام في صورة مرضية بالحديث، حتى أن المدقق فيها يلاحظ أن العلوم " قد نظمت تنظيمًا لا حاجة لها الى القرآن أصلاً"^(٣).

والمصلحة في مختلف المراحل، هي المرادة حقيقة في دائرة المعاملات، والنص عندما ينطق بخلافها، فلوظيفة تاريخية كان يؤديها لخدمة مصلحة ظرفية، ولهذا

(١) فوزي، ابراهيم، تدوين السنة، ص ١٢٣.

(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (م،س) ج ٥، ص ٢٧٦.

(٣) (م،ن) .

يُعَدُّ العمل ابتداءً في بلرة المقاصد خير مخرج لرفع التعارضات المتوهمة بين النص الذي يؤدي وظيفة فيها مصلحة صريحة، والنص الذي لا تبدو فيه المصلحة ظاهرة وصریحة.

أما القواعد الأصولية، التي كانت ولا تزال، تعبر عن العلاجات الشرعية لمنطقة الفراغ، وكيفية إعطاء الأحكام لموضوعات لم يسبق أن تناولها الشرع، فهي كثيرة تبدأ بالقياس، وتنتهي بالعرف، وسنحاول التأمل في بعض هذه الأصول، في الدائرة التي يحتاجها البحث، وتحديدًا في كيفية مساهمة كل أصل في الوصول الى فكرة المقاصد.

أ — القياس :

يعتبر القياس أول الأدلة الأصولية التي تمت تجليتها في القرن الثاني الهجري، وكانت الحنفية السبابة الى القول به والعمل بمقتضاه. وقد أملت الحاجة الى اعطاء كل واقعة حكمًا، البحث عن أصول تعتمد لاستنباط الأحكام، وقد أشار الامام الشافعي الى هذه الحقيقة بقوله "كُلُّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة"^(١)، لكن هذه الدلالة الموجودة ليست ظاهرة وصریحة، فاحتاجت الى الاجتهاد، "والاجتهاد هو القياس"^(٢).

ودخل الشافعي، في تحديد حرفي للقياس، فقال، بأن للقياس وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، أو أن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاهها به وأكثرها شبهاً فيه، وقد يختلف، على حد تعبير الشافعي، القايسون في هذا^(٣).

(١) الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٧.

(٢) (ن،م).

(٣) الشافعي، الرسالة، ص ٤٧٩.

والمالكية، التي اعترضت على القياس، واعتمدت الحديث، لم تكن بعيدة من أصل فقه المصلحة، بدليل تمسكها، بما هو أهم من القياس في توسيع أفق الفقيه، وهو المصلحة المرسله^(١). كما أن المذهب الحنفي، في مراحل تطوره، لم يتعبد بالقياس بصورة إطلاقية، وإنما كان يقصيه لمصلحة أدلة أخرى، كالأستحسان، في حال أدى ذلك، الى الظلم والخروج على العدالة، وذلك في دائرة القضاء^(٢)، وهذا مؤشر لمرونة في النظر الى الأصول، وبالتالي في اعتبار المصلحة.

ولم يتوقف العقل الأصولي في مسعاه للماء الفراغ، ومتابعة الكليات، عند العمل بالقياس في إطار ملاحظة التشابهات في الموضوعات، وإنما دخل القياس في علم التراجيح، وبات من الموازين المعتبرة في ترجيح الخير، والبعض الآخر حكم بسقوط الخبرين المتعارضين، وأجرى العمل بالقياس^(٣).

غير أن علم الأصول، لم يتطور باتجاه فقه المصالح لدى معظم هذه المذاهب، إمّا لأخذ المتأخرين مقولات المتقدمين على نحو التقديس، وهذا مقتل كل تقليد، إذ تتحول الابداعات المشدودة لديناميات الكشف عن قوانين المصلحة، إلى مجرد مقولات جامدة بلا روح، أو لأنّ فريقاً من المسلمين، بقي حذراً في دخول ميدان البحث عن قوانين وآليات الكشف عن المصلحة، أو أن المقولات المذهبية تحطت الهم العلمي لدى الجميع، وحالت دون قراءة الابداعات بعيون مفتوحة.

فالتأخرون التزموا، في أحيان كثيرة، بعناوين توارثوها من الأجيال المتقدمة، ولم يبذلوا جهوداً لتحريك هذه العناوين. فعندما يقول الشيخ الطوسي أما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين بل محذور استعمالهما^(٤). فإنه قد

(١) فوزي تدوين السنة، (م،س) ص ١١٩، أبو زهرة، أصول الفقه، (م،س)، ص ٢٦٨.

(٢) (م،س)، ص ١٢٠.

(٣) الجويني، حققه عبد العظيم محمود الدين، البرهان في اصول الفقه، ص ٧٦٥.

(٤) الطوسي، عدة الأصول، ص ٣.

يكون نظره منصباً على الدائرة التعبدية — التشريعية ، لا الدائرة الأخرى، التي تتضمن منطقة الفراغ، أي الدائرة التدبيرية.

حتى أن المحاورة الطويلة المروية عن الامام الصادق، والتي يدخل فيها الامام، في حوار طويل حول القياس، فهي إن صحت — المحاورة — تدخل في مناقشة مفردات تنتمي في غالبيتها للدائرة التعبدية، ولا تتطرق خارج هذه الدائرة، إلا في بعض المسائل القضائية^(١).

ما يعيننا في البحث هنا، هو حضورهم الكشف عن المرادات الحقيقية للشرع، وقد نظر الى القياس في المراحل الأولى، باعتباره قد يساهم، في الكشف عن تلك المرادات.

وتحضرني، في هذا الإطار، التسمية، التي أطلقت في المراحل التأسيسية الأولى للأصول، على القياس والعمل بالرأي، فقد عدّ العمل بالقياس اجتهاداً، حتى التبس معنى الاجتهاد تاريخياً لدى فريق من المسلمين، وراح يتهم كل من استخدم أصول الفقه في الاستنباط، بأنه يعمل برأيه، ويقيس للترادف الذي تكرس في استعمال لفظ القياس في القرون الأولى^(٢).

وقد وصل ضيق أفق الاخباريين، الى حد اعتبار، من يستخدم آليات الاستنباط المعتمدة في أصول الفقه، وتحديدًا، منهج التعامل مع النص والاجماع والعقل، بأنهم اتبعوا القياس والرأي، مع أن ظاهر تصوراتهم النظرية التي تعبر عنها مصنفاتهم تنفي الحجية عن القياس. فقد اهتم الاسترآبادي الاخباري المعروف بعض أصولي الشيعة المؤسسين أمثال ابن الجنيد والشيخ المفيد و الشيخ الطوسي والسيد المرتضى ، بأنهم انحرفوا عن منهج الفقهاء السابقين الذين اعتمدوا الحديث وابتدعوا طريقة الاجتهاد^(٣).

(١) الطهراني، تاريخ حصر الاجتهاد، ص ٣٧ — ٣٨.

(٢) (م ، ن) ، ص ٥٠ — ٥١.

(٣) (م ، ن) .

لكن الفقهاء الإماميين، رغم وضعهم للأصول الفقهية، في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فانهم لم يحركوا تلك الأصول على امتداد قرون طويلة، واعتبرت إسهامات الجيل المؤسس بأنها نهائية وبمثابة ثوابت مذهبية، نزلت منزلة القطعيات الاعتقادية، ولهذا لم يجر مناقشة القياس من منطلق فهم منطقته وإمكانيات كشفه، وإنما اتجهوا الى نقضه فكان العقل الأصولي عقلاً نقضياً أكثر مما هو حليّ — من حل — فليس ثمة أصل مغلق بالمطلق لجهة المشوعية — وإنما تبقى فيه فسحة للأخذ والرد، خلافاً للمنحى الذي واجه فيه الأصوليون نتاج بعضهم بعضاً.

٢ — الاستحسان:

يعرف الشيخ الطوسي، الذي اشتهر بتطوير علم الأصول، الاستحسان بانه " دليل ينقدح في عقل المجتهد، يقتضي ترجيح قياس خفي على قياس جلي أو استثناء جزئي من حكم كلي"^(١) بينما يرد تعريفه في هامش ضوابط المصلحة للبوطي بأنه — أي الاستحسان — نوع من القياس الجلي الذي لا يمكن ان يعارض بشيء من الأدلة الأخرى، وهذا التعريف منسوب لصدر الشريعة في كتابه التوضيح، بينما قدمه الكرخي بأنه العدول في مسألة على مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى، أما أبو الحسن البصري، فقدمه، على أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد، غير شامل شمول الألفاظ بوجه هو أقوى منه، وبالتأمل الدقيق في هذه التعريفات وأشباهاها، نجد أنها متفقة على أن الاستحسان، هو دليل من الأدلة الشرعية التي يرجح على ما يقابله^(٢).

وقد قسمه الشيخ محمد أبو زهرة الى ثلاثة أقسام: استحسان السنة واستحسان الاجماع واستحسان الضرورة^(٣) والمراد في الأقسام الثلاثة رد القياس

(١) الطوسي، تلخيص الشافي، ص ١٤٤.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، هامش ١، (م،س)، ص ٢٠٩.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، (م،س)، ص ٢٦٧.

إذا ورد نص من السنة، ورد القياس إذا كان ثمة اجماع على حكم معين، وأخيراً تقدم حكم الضرورة على القياس^(١). بعبارة أخرى يراد بالاستحسان العدول عن دليل الى أقوى منه^(٢)، وهو بذلك يصلح في التعادل والتراجع، أي كأحد المرجحات، كما أنه يصلح لتقديم حكم على آخر في حال التزاحم. وملاك القول بمشروعية الاستحسان، وعدم مشروعيته، يكمن في إمكانيات القياس، في إحراز المصالح وحماية القيم. وعندما لاحظ الأصوليون أن القياس قد يؤدي في بعض الحالات الى الجور والظلم والخروج على العدالة، عدلوا عنه الى دليل آخر، وهذا ما قال به المذهب الحنفي^(٣).

واللطيف في الأمر، هو انشداد الأصوليين الى مقاصد الشرع، أكثر من عنايتهم بالظاهر أو القواعد الأصولية، وأعطوا المقاصد الحق في التقديم والتأخير، فقد عرّف الأحناف الاستحسان بأنه "مخالفة قاعدة شرعية بسبب يجعل الخروج عليها أقرب الى الشرع"^(٤).

وقد وجد من أعطى الاستحسان المشروعية لاصلاح المفسد التي يمكن ان تأتي من طريق القياس^(٥)، وربما بسبب تقديمه على القياس وقف الشافعي منه موقفاً رافضاً فقال بأن "من استحسن فقد شرّع" أو أن "الاستحسان قول بالهوى"، وقد اقتفى الغزالي أثر الشافعي وقال بعدم مشروعيته وبأن الاستحسان "من الأدلة الموهومة ومن قبيل الحكم بالهوى الجرد من الدليل الشرعي"^(٦)، وقد وقف أحمد بن حنبل موقفاً وسطاً بين القياس والاستحسان، كما نقل عنه الطهراني^(٧).

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، (م، س)، ص ٢٦٧.

(٢) (م، ن).

(٣) فوزي، تدوين السنة، (م، س)، ص ١٢٠.

(٤) (م، ن).

(٥) (م، ن).

(٦) (م، ن).

(٧) الطهراني، تاريخ حصر الاجتهاد، (م، س)، ص ٢٤.

والتهافت في مقولات الأصوليين، الذين لاحظوا في قاعدة أصولية مسألة المصلحة، ولم يلاحظوها في قواعد أخرى، أو التصريح بعدم مشروعية المصلحة، ثم إعطاء مشروعية لقواعد أخرى بداعي أنها تكفل المصلحة، هذا التهافت، يعود الى انعدام التصور النظري المسبق، الذي يفترض به أن يوجه الأبحاث برمتها، وإلا لانعدم المنطق الناظم في كل المباحث الأصولية. فالشافعي وأحمد بن حنبل لا يقولان بمفهوم المصلحة، بل أثر عنهما نقد هذا المفهوم، وقد سوغا القول بعدم إجراء الاستحسان لهذا الاعتبار. لكن الشافعي تحديداً، يعود ليقول بمشروعية مراعاة العرف اعتباراً للمصلحة أيضاً، أو ربطه للأحكام باوصاف كـ "المناسبة" التي هي أيضاً قول بالمصلحة كما هو واضح^(١).

وما يجدر ذكره، بعد كل ما تقدم، ومن خلال تتبع التحديدات الفنية لمصطلح الاستحسان، أن هذا الأصل، يتقاطع مع قاعدة اصولية فرعية تقول الامامية بمشروعيتها، وهي التزامها، وقلنا إنها تتقاطع لأن الاستحسان أعم من التزامها. ذلك أن الأول يشتغل في دائرتي ترجيح الأحاديث والروايات من جهة ويشتغل في إطار تقديم أحكام وفق ملاكاتها على أحكام أخرى، وهي المرادة حقيقة في الأصل الفرعي في استنباط الأحكام الشرعية لدى الامامية المعروف بالتزامها.

غير أن سريان العصبية السياسية والكلامية في فضاء الفقه والأصول، حال دون تبصر التقاطعات المشار إليها، وبقي الحديث عن التزامها غريباً الى حدود بعيدة عن الاستحسان، وكأنها هاجس إظهار التمايز والتفاضل وصلاحيته مذهب دون آخر، ورفض الندية أو التصالح، هو الذي كان يحول، ولا يزال الى اليوم، دون قراءة المفهومين قراءة علمية. إذ يحكم العقل الأصولي موقف مسبق، وهذا الأمر الذي يسود تفكير الجميع بلا استثناء، يقوم على اعتبار كل مذهب فقهي، في نظر أتباعه، وحدة مغلقة تسوّغ تمايزه كمذهب كلامي - أصولي

(١) الصغير، الفكر الأصولي، (م،س) ص ٤٦٢.

للفرقه الناجية. وكأن مبدأ التوحيد، الذي يؤمن به الجميع، لا ينبغي له أن يجد طريقه الى اللغة، التي هي الحد الأدنى من قواعد التواصل والاتصال، واعتقاداً منا، بالحاجة الى إعادة توظيف اللغة والمنطق الانساني في كل المنتج الأصولي، سنين بدهاء مبدأ الاستحسان بشقه — الحكمي — التزاحمي — الذي هو حقل التقاطع، والاتفاق بين الحنفية والمالكية من جهة، والامامية من جهة اخرى، لنعود الى مناقشة الشق المختلف فيه، وهو الاستحسان بصيغته الترجيحية.

أما الشق الأول، فالحكم فيه، هو العقل العملي الذي يقضي بضرورة الالتزام بحكم واحد، إن تعذر تطبيق أو امثال الحكمين معاً، وبما أن متعلق الاستحسان أو التزاحم هو، تنجز حكمين تكليفيين في آن واحد، بصورة يعسر امتثالهما معاً، فلا بد من تقدم أحدهما على الآخر، لخصوصية في المقدم، وإذا تسالما، وجُلّ الأصوليين متسالمين، على أن الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد، فإن العقل يحكم بعدم جواز تفويت المصلحتين معاً، عند تعذر تحصيلهما معاً، فينحصر الأمر، باحتمال واحد، هو إحراز إحدى المصلحتين، مع إمكان تأجيل المصلحة الأخرى، إذا كانت قابلة للتدارك. والاستحسان — الحكمي — يتفق في هذه الصيغة مع التزاحم، والاختلاف إن وقع ففي الملاكات وكيفية تشخيصها وأولوياتها فقط. في هذا الاطار يتبين أن المذاهب جميعاً اعتمدت مقاصد الشاطبي الخمسة: كأساس في التقديم والتأخير، أو المعايير المصلحية التي لا ينتطح عليها عنزان، كالقول بوجوب تقديم المصلحة المضيقه على الموسعة، أو العينية على الكفائية، أو التعييني، على التخييري^(١) .. الخ .

والمضحك المبكي في أمر الاختلافات الظاهرة، أن المذاهب كافة تستخدم مثلاً واحداً لتقريب معنى الاستحسان أو التزاحم للأذهان، كمسألة " التترس "، أي إذا تترس العدو بمجموعة من المسلمين في المعركة، وتوقف تحقيق النصر وغلبة المؤمنين، وحفظ مصالح الجماعة، على قتل هذه الجماعة، فالجميع تسالموا على

(١) راجع الشيخ المظفر، أصول الفقه، (م،س)، باب التزاحم.

حكم فقهي واحد، هو جواز قتل الجماعة المسلمة باعتبارها مقدمة لقتل الاعداء، أو الانتصار عليهم، وذلك من باب تقديم مصلحة العام على الخاص، أو الدين على النفس، أو كمسألة تقدم إنقاذ الغريق على امثال تكليف الصلاة في حال تزامهما، وفق حكم العقل الأصولي الذي يقدم مقصد حفظ النفس على العبادة.

إذاً، ثمة اتفاق على أنّ بإمكان الفقيه، تقديم، أو تأخير، حكم شرعي، وفق منظومات مصالح دينية أو دنيوية قد يتصالح الجميع عليها.

لكن الذي يبقى هو تسليم الجميع بفقهِ المصلحة، وبالتالي إعادة رسم المقاصد الكلية للشرع، لتفتح آفاقاً واسعة لا تبقي الفقيه في حيرة من أمره أمام أي تزاحم قد يقع. من هنا نرى أن إعادة قراءة المقاصد، وبالتالي صوغها سيؤديان، عملياً إلى إعادة تحديد الضوابط من جهة، وإعادة انتظامها في تسلسل ترتبي يراعي الأولويات المصلحية من جهة أخرى. وأثر هذه القراءة أو المراجعة لا يتوقف عند حدود المسائل العبادية التوقيفية في مجملها، وإنما تُخدم الاجتماع الإسلامي والانساني، في ميدان تضاربات المصالح والأهداف والغايات في الاقتصاد والادارة والسياسة. ومهمة المقاصد تحديد الغايات، ثم رسم أولوياتها، ويأتي العقل ليحكم بتقديم الأهم على المهم توجيهاً للفائدة الأوسع.

ومهمة التقسيم التراتبي القائم على ملاحظة المهم والأهم، ليست بالأمر السهل، وإنما تحتاج لادراك ذلك، إلى تشييد البنية المعرفية والمصلحية العامة، من الكتاب والسنة في شكل أساسي.

غير أن مسألة التزاحمات والاستحسانات، لا تفيد المصلحة، بمجرد رسم هيكلية الملاكات التي تحكم انتظامها، وإنما قد تصبح مادة للتوظيف في التفاصيل، وخصوصاً عندما يُساء تطبيقها، وتترك للإجتهاادات الشخصية، في أمور تستدعي تضافر الخبرات لخدمة الصالح العام، وقد تحتاج المسألة الى تقنين في العناوين التفصيلية حتى لا تفوّت مصلحة الجماعة بإدعاء خدمتها.

وكثيراً، ما ضحي المشتغلون في السياسة، بمصالح العباد، في إطار تطبيق المقاصد الخمسة، أو ضحي بالمقاصد الأربعة، بحجة حفظ مصلحة الدين، أو بزعم أن الأمة في خطر، فأباح السياسي كل شيء، وسوّغ لنفسه التعرض لكل ما تتعلق به المقاصد المتبقية، مع العلم، أن الاستحسان أو التزامه في الأحكام والمصالح، لا ينعان من إمكان الافادة من المصالح في عرض واحد، وهي أصّلت الاستحسان، لحالة مخصوصة فقط، هي حالة استحالة الجمع أو الامتثال، وهذه، إذا كانت مورداً للابتلاءات الكثيرة في الإطار الفردي، فهي قليلة الموارد، في الاجتماع السياسي وإدارة المجتمع.

والتاريخ، يحفظ لنا عدداً غير محدود من الوقائع التي أباح فيها السلطان لنفسه اختزال الأمة وهدر طاقتها، وتفويت مصالحها بحجة مجاهدة الأعداء، أو ضرورة تقديم الدين، وحفظه على بقية المصالح^(١)، فاستأثر بالمال، وابلى بالنفوس، وأشاع الموبقات، ولم يراع في الله حرمة أو ذمة.

وقد أسعف غياب الشورى في المجتمعات الاسلامية، وتفرد الخليفة أو السلطان في إدارة المجتمع، أسعف ذلك في إدعاء الحاكم حصرية الحق في التشخيص والتحديد للمصالح، وراح يرسم الأولويات والاضطراريات في إطار ضابط واحد، ومن زاوية خاصة، هي زاوية رعاية مصالحه الشخصية، لكن كل ذلك، تحت عنوان الحرص على المصالح العامة^(٢).

والفقهاء، في المقابل، الذين هالهم التفلت والتأويل الاشتهائي للأحداث، اندفعوا لتقنين المقاصد، وبناء دفاعات نظرية اعتقدوا أنها وحدها كفيلة بلجم الفوضى في التشخيص والتقنين، لكن جهود الفقهاء مع أهميتها العلمية، ووجاهتها، بقيت مجتزأة، لأنها طاولت كل شيء إلا فقه السلطة، وكيفية تداولها، وانحصرت

(١) الصغير، الفكر الأصولي، وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام، (م،س)، ص ٢٩٦.

(٢) (م،ن)، ص ١٦٩.

جهودهم ابتداءً من نهايات القرن الخامس الهجري — مع الجويني — وحتى نهايات القرن الثامن الهجري، في السجال والتأمل والجدل في المقاصد والأصول، التي ما لبث أن تبناها الحاكم واستوعبها، كالعادة، ونجح في توظيفها في إطار مصالحه الخاصة.

ومحاولة إعادة صوغ المقاصد وقراءتها، التي نحن في صدد معالجتها، ليست مجرد استجابة عفوية للتطورات العلمية والواقعية للحياة فحسب، وإنما تقدير إمكان سحب التوظيفات — البراغمية — للحاكم، وهي لا تدعي لنفسها القدرة على حل المعضلات الناتجة من التثمير السياسي، لكنها تلفت الى أهمية دور الأمة والشورى والديموقراطية، في محاصرة نوازع السلطان، وإخضاعه لمنطق القانون المجموع عليه من الأمة.

٣ — المصالح المرسله :

المصالح المرسله، هي ايضاً من المصطلحات الأصولية، التي ابتدعها فريق من الأصوليين وتبناها وأدخلها في النسيج الفقهي آليه ومآلات، وحاذر فريق آخر من استخدامها، غير أن التأمل في تحديدها ودواعيها واستهدافاتها قد يُجلي الكثير من الغموض في المسألة، وقد تقود المناقشة لهذا المصطلح، الى شكل من التقارب في المصالح، تماماً، كما حصل مع الأصل السابق، نقصد الاستحسان.

قدم الشيخ محمد أبو زهرة، تعريفاً دقيقاً للمصالح المرسله أو الاستصلاح، فقال بأنها المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الاسلامي، شرط ألا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الالغاء، فإن شهد لها اصل دخلت في عموم القياس، وإن لم يشهد لها أصل خاص بالالغاء فهي باطلة، وبالتالي يكون الأخذ بها معارضاً لمقاصد الشارع^(١).

(١) أبو زهرة ، أصول الفقه، (م،س) ، ص ٢٧٩.

أما الغزالي، فقد حدد في منخوله المراد من المرسل بأنه " الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه"^(١)، خلافاً للقياس، الذي يستند الى نص الشارع على الحكم أولاً، إذ بمجرد التنصيب تنتصب مصلحة فيه، وبمكنا فهم المصلحة من مجرد التنصيب، لأننا تارة نجعل المصلحة علماً للحكم، وآخري نجعل الحكم علماً لها^(٢).

ولغة المصلحة واضحة في المرسل، وهي تشي بتطور التفكير الأصولي وارتقائه الى مستوى ملاحظة الحاجات الاجتماعية، بعد أن كان الفكر الأصولي مجرد معالجات مجردة من المصلحة، وقد أعطى الغزالي مثلاً لتقريب فكرة الأصول يعكس الحضور القوي لفكرة المصلحة من جهة، وحضور همّ الضرورات في الإجتماع السياسي من جهة أخرى.

قال الغزالي: " فإن قيل لو حدثت واقعة لم يعهد مثلها في عصر الأولين، وسنحت مصلحة لا يردها أصل، ولكنها حديثة فهل تتبعونها؟".

قلنا: نعم، لذلك نقول: لو فرضنا انقلاب أحوال العالمين بجملتها محرمة لكثرة المعاملات الفاسدة واشتباه المغصوب بغيره، وعسر الوصول الى الحلال المحض، وقد رفع، فما بالنابقدر يبيح لكل محتاج أن يأخذ مقدار كفايته من كل مال، لأن تحريم تناول يفضي الى القتل وتجويز الترفه هو شكل من الترفه بالمحرم، وتخصيصه بمقدار سد الرمق"^(٣)، وهو الحل المنطقي والمعقول.

بعبارة أخرى، نقول استناداً الى توضيح الشيخ أبو زهرة ان المصلحة المرسله هي في الواقع من جنس المصالح التي قررها الشارع الاسلامي، ولكن لم يشهد لها اصل خاص حتى تصلح قياساً، فيؤخذ بها على أنها دليل قائم بذاته^(٤).

(١) الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، ص ٣٥٥.

(٢) (م، ن).

(٣) (م، س)، ص ٣٦٩.

(٤) أبو زهرة، أصول الفقه، (م، س)، ص ٢٧٩.

فيما يبلرّ ابراهيم فوزي، الفارق بين القياس والمصلحة المرسلّة، بأنّ القياس، هو الذي يعمل به، عند وجود نص مشابه يمكن القياس عليه، أما المصالح المرسلّة، فيعمل بها، عندما لا يكون للمسألة نص مشابه، فيبحث الفقيه عن المصلحة المطلقة أو العليا، أي غير المقيدة بقيد، وينتزع منها، الحكم على الواقعة المحددة^(١).

وقد أطبق الفقهاء، الذين قالوا بمشروعية الاستصلاح، على أن المصالح المرسلّة لا يُعمل بها، إلّا، في ظرف فقدان النص الشرعي، ولا مجال للبحث عن المصلحة عند وجود النص، إلّا الامام نجم الدين الطوفي^(٢)، الذي نادى، بتغليب المصلحة على النص، إذا تعذر الجمع بينهما^(٣).

واللافت، أن معظم أئمة المذاهب قد رفضوا العمل بالاستصلاح، وقالوا بعدم مشروعيتها فقد عارض الامام الشافعي المصالح، مثلما رفض الاستحسان، كما عارضها الامام الغزالي، وقال عنها: أهما تشريع بالهوى، فيما رفضها الأحناف، ولم يهتموا بها، وكذا أغلب الفقهاء والقدامى^(٤)، وتفردت المالكية بصورة أساسية بالقول بمشروعيتها. ويعزو فوزي سبب معارضة الغالبية الحكم بالمصالح، الى أن الشريعة الاسلامية التي تشمل العبادات والمعاملات، والعبادات تخرج عن نطاق العقل، ولا تتبين فيها المصلحة، والأمام مالك مجلي مسألة الاستصلاح يسلم مع كل من خالفه بتوقيفية العبادات وهو لا يدعي لنفسه القدرة على تبين مصالحها، لكنه يقر بإمكان تبين المصلحة في المعاملات، عند فقدان النص. ونعتقد، هنا، أنّ سبب الموقف شبه المطبق من للأصوليين والفقهاء من الاستصلاح، يكمن في أنهم خلطوا بين العبادات والمعاملات، وجعلوا لها أحكاماً واحدة وقواعد مشتركة^(٥). للشيخ الطوسي، في هذا الاطار، تعريف محدد

(١) فوزي، تدوين السنة، (م،س)، ص ١٢٠ - ١٢١.

(٢) نجم الدين الطوفي من علماء القرن الثامن الهجري، ت ٧١٦ هـ.

(٣) فوزي، تدوين السنة (م،س)، ص ١٢١.

(٤) (م،ن).

(٥) (م،ن).

يقترّب من تحدّيدات خصوم المصالح يقول فيه إنّ المصالح المرسلّة، هي التي لم يشرع الشارع لها حكماً، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وموردها، الحكم الذي يرى المجتهد فيه جلب مصلحة للمكلف أو دفع مفسدة، ويعتّب بعد التعريف بأنه لا يكفي نظر المجتهد في تقدير المصلحة في الحكم أو المفسدة فيه، وإنما الحجية تنحصر، فيما إذا استند الحكم، الى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية، وإلاّ كان تقديره لكلا الوجهين، من أظهر أفراد الظن المنهي عنه في الكتاب والسنة^(١).

والمناقشة التي نقلنا جزءاً منها، في حاجة الى المزيد من البلرّة والوضوح، لأنّها جاءت مجملّة، ومحكومة لعناوين عامّة، قد ينجلي أمر مناقشتها عن حقائق أخرى، أو إلفات ذهل الخصوم العلميين عن تأملها، أو تبصر مغالطاتها.

ولعل الاشتغال على مسألة الفصل بين التشريعي والتدبري، يكون مفتاحاً صحيحاً للبحث في المصالح المرسلّة، لأنّ الاقرار، بتوقيفية الأحكام التشريعية - العبادية، لا يكفي للحكم بحجية المصالح المرسلّة، إذ ثمة دائرة أخرى يمكن الإنسان الوقوف على مناطها وعللها، وحتى مقاصدها العليا، وهي دائرة المعاملات . وهذا الفصل، لا يرفع الاعتراض الاساسي الذي قال به الجميع، ورفضت حجية الاستصلاح انطلاقاً منه، وهو استناد المصالح المرسلّة على الظن، مع العلم، أن مرجع المعاملات في ما عدا بعض الضوابط الكلية، هو العرف أو الموازين العقلائية التي هي أنسانية عامّة، باعتبارها تستند الى قيم أخلاقية محدّدة، كالمستقلات العقلية ومقدمات الواجب وغيرها. والقيم الأخلاقية، كحسن العدل، وقبح الظلم، التي تحكم جزءاً كبيراً من المسائل اكتفى الشارع منها، بالحث على التزامها، لكنه لم يدخل في تفاصيل التطبيقات، التي تركها للإنسان، لطابعها السيّال والمتغير. والمصالح المرسلّة، التي تستند في الواقع، الى مقاصد كلية للشرع أو عناوين عليا، لا يصار الى إعمالها في الاستنباط، قبل مباشرة الخوض

(١) الطوسي، تلخيص الشافي، (م،س)، ص ١١٤.

في تلك المقاصد والغايات، أو محاولة تقصي الإرادة الجدية للشارع، والغوص في البنية النصية ودلالاتها، لكشف جوهر الدين، عندها، لا يبقى مانع من تطبيق المصالح المرسله، لأنها ستكون مجرد ربط للأحكام الجزئية، أو ارجاع لها الى حظيرة الأحكام الكلية. هذه الآلية في الاجتهاد ليست بدءاً في الممارسة الفقهية، فقد باتت الممارسة القياسية في القانون الوضعي، من النظريات المدرسة وقد حلت محلها، نظرية مشابهة للمصالح المرسله فيما يعرف بنظرية "جيني"، التي تقوم على البحث العلمي، عن ارادة المشرع، لا الارادة المفترضة، فإذا لم يعثر القاضي على نص في القانون، يلجأ الى جوهر القانون، الذي يقوم على العدالة، فيحكم بالعدل^(١)، وهي عين المراد بالمصالح المرسله، في إطار المعاملات التي اشتهرت في فقه الإمام مالك.

وفي تبعنا للفقهاء الجعفري، يتبين أن ثمة قاعدة فقهية كثيراً ما يلجأ اليها الفقيه في معالجته للمسائل، وهي المعروفة بالعموم الفوقاني اذ يتجه نظر المجتهد، عند عدم وجدانه لشاهد قريب من الكتاب والسنة، فاذا كانت الوقائع كلها مشدودة لحكم معين، فإن هذا الحكم مرة يكون مباشراً اي يتعلق بالواقعة صراحةً، ومرةً يقع الحكم في الجنس البعيد والعالي، وفق المصطلح المنطقي^(٢)، يشهد للواقعة بالاعتبار.

في هذا الاطار، يقرب البوطي المراد بتجربة للخليفة الأول، أبي بكر، سنوردها، لايضاح الآلية المقصودة، في توظيف المصالح المرسله في عملية الاستنباط. فقد استنبط الخليفة الأول مسألة وجوب جمع القرآن الكريم، التي يعتبرها مجردة من أصل يقاس عليه، بواسطة وصف مناسب ومعتبر، كما هو حال القياس، لكن هذه المسألة، تدخل ضمن عنوان بعيد هو "حفظ الدين" الذي اعتبره مجلّو المقاصد أحد المقاصد الخمسة، ولو أن الخليفة الأول عثر، على حد

(١) فوزي، تدوين السنة، (م،س)، ص ١١٩.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، (م،س)، ص ١٥٨.

تعبير البوطي، لهذا العمل، على أصل شبيه به، منصوص عليه، لكان الدليل الشرعي حينئذٍ وإلا عليه بعينه، لا على جنسه البعيد فقط^(١).

والمقاصد الشرعية، التي سبق وبلرّها عدد من الأصوليين، والتي عرفت في ما بعد بمقاصد الشاطبي، هي التي اعتمدها الفقهاء، لتطبيق المصالح المرسلّة باعتبارها — المقاصد — مجموعة ضوابط يمكن اعمالها في حال انعدام الدليل المباشر. واي قراءة جديدة لهذه المقاصد، أو تعديل في عناوينها سيؤديان الى تغيير في جملة الضوابط العليا المستخدمة في إثبات شرعية مصلحة أو عدم شرعيتها، وبالتالي سيعيدان رسم منظومة العمومات الفقهية — وفق الفقه الإمامي — التي هي مرادفة للمصالح المرسلّة^(٢).

والإشكال الأساسي، الذي أورده الأصوليون من مختلف المذاهب على المصالح، يرتفع بمجرد ربط الواقعة المراد استنباط حكم لها، بالمقاصد الكلية، التي هي قطعية في نظر الجميع، ولا يبقى مسوّغ للقول بعدم حجية المصالح أو العمومات الفوقانية لأحدهما ظنيان.

٤ — سد الذرائع :

يظهر من تتبع المصادر الأصولية، وتاريخ تطور الاجتهاد، أنّ سد الذرائع، قد جاء ليعالج مشكلة أو ليرتق فتقاً في الأصول، حاول ممتهنو الحيل النفاذ منه — الفتق — لينالوا من المجتمع، مستخدمين وسائل غير شرعية، للوصول الى ما يعتقدونه شرعياً.

وقد عرفّ الشيخ أبو زهرة الذرائع، بأنه يؤخذ بما، إذا كانت توصل الى فساد منصوص عليه^(٣)، فتكون الذرائع وسيلة لخدمة مقاصد الدين وحماية

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، (م، س)، ص ١٩١.

(٢) راجع جابر، المنطلق، العدد ١١٣، مقاربات فقهية وأصولية للوحدة الاسلامية، ص ١٥.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، (م، س)، ص ٢٩٥.

المصالح ، فيما حددها علال الفاسي، بتعريف آخر، يقترب فيه من المراد أكثر، أو هو أوضح في تعيين المراد، فقال بأن المراد بسد الذرائع هو الاحتراز من الفساد في الوسائل، كما في الغايات فكما أن الشريعة الإسلامية منعت ما فيه الفساد ابتداءً فهي منعت ما فيه الفساد نهاية^(١).

وقد عرفه المازري في شرح التلقين، بأنه منع ما يجوز لكيلا يتطرق به الى ما لا يجوز^(٢). واستدلوا بآية " قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم، إن الله خبير بما يصنعون"^(٣)، فإنّ النظر الى الأجنبية بذاته جائز إلاّ الى أنه ينقلب الى الحرمة إذا كان يؤدي الى عدم حفظ الفروج.

لقد أعطت الشريعة لكل وسيلة حكم مقصدها في الغالب، فوسيلة المحرمات والمعاصي كانت في الغالب ممنوعة، أو مكروهة وفقاً لإمكانية إفضائها اليها — المحرمات والمعاصي — وكذلك كانت وسيلة الطاعات والقربات، محبوبة ومأذون بها، لإفضائها الى غاياتها المطلوبة^(٤).

أما ابن القيم الجوزية، فقارب المعنى، بعبارة أكثر وضوحاً عندما قال بأنّ "وسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود لكنه هو مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"^(٥).

غير أن هذا الأصل لم يتصد لذكره إلاّ ابن العربي، أمّا كتب الأصول المالكية فلم تشر الى ذلك^(٦)، والظاهر أنّها لا تشترط — المالكية — هذا الشرط^(٧).

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (م،س)، ص ١٥٨.

(٢) (م،ن).

(٣) السورة النور، الآية ٣٠.

(٤) الفاسي، مقاصد الشريعة، (م،س)، ص ١٦٢.

(٥) (م،ن).

(٦) مصادر الفقه المالكي هي: «الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمصالح المرسله»، فوزي،

تدوين السنة، (م،س)، ص ١٢٨.

(٧) أبو زهرة، أصول الفقه، (م،س)، ص ٢٩٥.

أما الامامية، فقد عاجلت المسألة نفسها تحت عنوان آخر من باب المباحث العقلية، فهي أدرجت سد الذرائع، دون أن تبني التسمية عينها، في مباحث "مقدمات الواجب" و"الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده"، و"مباحث الضد" الى غيرها من العناوين^(١). ما يعني عملياً توافق الامامية مع المذاهب الاسلامية الأخرى، التي قالت بهذا الأصل. ولا معنى للإعتراض على اصل المبحث، طالما أن العقل يرشد الى الحكم بوجود سد الذريعة، وإن تفاوتت تفصيلات المعالجة بين اتجاه فقهي وآخر.

إلا أن طرح المسألة بالصيغة التي قدمها الأصوليون، لا تلبي حاجة التشريع، فهي تقصر النظر على الأحكام المنصوصة، أو التي ورد فيها حكم مباشر، لكنها لا تتناول الموضوع من زاوية أشمل، حيث ترد وقائع كثيرة، لم يصرح النص على حكمها مباشرة، وهذه، قد يفترضها البعض خارجة عن إطار المبحث، أو أن المكلف معذور في تخير وسائلها، لكن المبحث المقاصدي الذي نحن في صدد تحليله وإعادة رسم منظومته، يحدد بإزاء الوقائع غير المتناهية، مجموعة غايات كلية محددة، تكون كفيلاً في إدراج كل الجزئيات المعروفة أو المفترضة في خانتها، ما يسمح بتوسيع وظيفة سد الذرائع لتطاول مختلف الوقائع.

وبات معلوماً أن للمقاصد وظيفة حيوية من ثمارها الضبط الدقيق للأحكام الجزئية، في إطار المصالح المقصودة، ولا تمنع، في هذا الإطار، الصيغ اللفظية، والعناوين الظاهرة من إجراء المقايسة بين المقاصد وبين الموضوعات غير المحدودة، انطلاقاً من القاعدة المعروفة التي تقول بأن الأمور بمقاصدها^(٢)، لا بظواهرها. وهذا ما يجد عملياً، من محاولات المشتغلين في الافتاء والقضاء والحكم،

(١) الخراساني، الشيخ محمد كاظم، كفاية الأصول، انتشارات إمام المهدي — إيران — قم ص ٨٠ وما بعدها راجع أيضاً أصول مظفر، باب المباحث العقلية (م، س).

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد (م، س)، ص ٦٨.

في اعتماد الحيلة للتخلص من حكم شرعي، عندما يتعارض هذا الحكم مع مصالحهم.

والأمثلة على كيفية ممارسة الاحتيايل " الشرعي " في الاجتماع الاسلامي كثيرة جداً، نورد واحداً منها يكثر الابتلاء به وممارسته، وهو التهرب من دفع الزكاة أو الحقوق الشرعية الأخرى، فاذا كانت علة دفع الزكاة، هي توزيع الثروة، وعدم حصرها بيد الموهوبين والقادرين على الانتاج، وذلك لتحقيق التكافل الاجتماعي، وضمان حياة المساكين، واليتامى، والفقراء وأبناء السبيل، فإن استخدام الحيلة في هذا المورد، كنقل الثروة المكدسة الى الآخرين، أو بعثتها، حتى لا تصل الى النصاب الشرعي، الذي تتعلق به الزكاة، هو شكل من التهرب الاحتيايلي عن دفع المتوجبات والحقوق، وفي ذلك، تفويت لمصالح الفقراء والمساكين. فالشرع، وفق قاعدة سد الذرائع، أو مقدمات الواجب وغيرها من العناوين الأصولية، يحكم بحرمة هذه الوسائل، التي تسدُّ الطريق أمام محاولات إفادة الشرائع الفقيرة من مواردها الأساسية.

في هذا الاطار، ثمة وجه آخر للمسألة، يرتبط، بتوخي الوسائل غير المشروعة، للوصول الى تطبيق الحكم أو امتثاله، فالحكم في هذه المسألة ما زال هو، وانما الذي تغير هو الوسائل، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو حول مشروعية المقدمات غير الجائزة، التي تخيّرنا المكلف للوصول الى التكليف الشرعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يتفرع السؤال الى ما إذا كانت هذه الصيغة، من موارد سد الذرائع أم لا .

الواضح من العرض الذي تقدم أن الذرائع لا شان لها سوى حفظ الواجب الشرعي وحمايته من الوسائل غير الموصلة، والتي تعطل مصلحته، ولهذا اعتبر البوطي بأن الحيلة غير الشرعية، التي هي مورد سد الذرائع، بأنها "تحويل حكم لآخر بواسطة غير مشروعة"^(١). وكان نظر الأصولي، عند تقنينه لهذه القاعدة، كان

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، (م،س)، ص ٢٥٦.

منصباً على الحكم وكيفية حمايته من التعطيل، لا على الوسائل مجردة من الأحكام. فالمسألة الأخيرة، يمكن معالجتها، في إطار التزاحم أو الاستحسان، بمعنى ملاحظة أهمية الحكم قياساً بالوسيلة، ففي حال رجحان الحكم ومصلحته على الوسائل تقدم التكاليف الشرعية، حتى وإن أدى ذلك، الى توخي الوسيلة غير الجائزة، وقد مثلوا لذلك بجواز قطع الأرض المغصوبة — وهي وسيلة حرام — لانقاذ غريق الذي هو تكليف واجب. وهذه المسألة أجنبيّة تماماً عن موضوع الذرائع.

فالذرائع من الأصول الحيوية، التي تحتاج لتطبيقها بصورة دقيقة، الى بلورة وإنجاز المقاصد الكلية للشرع، وتحديد، ملاكات التقدير والتأخير، في سلم أولويات تلك المقاصد، حتى لا تترك هذه المساحة، مجالاً للتأويل وللحيلة المسماة شرعية.

باستعراضنا لأصول الاستنباط المتداولة في كتب الأصول، لدى المذاهب الفقهية والكلامية الاسلامية، نكون قد كشفنا أمرين، كانا لا يزالان خافيين على جُلّ من تناول البحوث الأصولية. أحد هذين الأمرين، هو وجود بُعد مشترك واحد، في كل الأصول الأربعة التي تناولناها بالبحث، وهو بُعد المصلحة ذلك، أن محاولات إعطاء حكم لواقعة محددة لا ينص الشرع على حكمها مباشرة في غير الفقه العبادي، دون ملاحظة المصالح والمفاسد، كانت مجرد رجم بالغيب وتمسك بالظنون وربما الأوهام. أمّا، مع متابعة سياقات المصالح، في الشرع وتبين جوهر الدين وإرادة المشرع، فإن هذه المصالح، تغدو واضحة في الأحكام الكلية، وبالتالي، لا يبقى من معوق أمام تسريتها — المصلحة — من تلك الأحكام الكلية، الى الأحكام الجزئية، وهي تمام ما يريده الفقيه في عملية الاستنباط الشرعية.

لكن، جملة المصالح، المتوخاة في القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع، أو ما يرادفها من القياس في المعاملات والتزاحم والعمومات الفوقانية ومقدمات الواجب، تبقى غير واضحة، إذا لم نستأنف البحث عن المقاصد الكلية للشرع، التي هي كليات المصالح في الدنيا والأخرة.

الفصل الثاني

التطور التاريخي لنظرية المقاصد

المتبع لمراحل ولادة نظرية المقاصد وتطورها يلاحظ أنّ هذا الحقل العلمي الجديد تأخر بالظهور والتبلر، قياساً على علمي الفقه والأصول، وهو أمر طبيعي لدى ملاحظة سنة تطور الوعي الانساني بصورة عامة، ووعي الفرد في حياته المحدودة بصورة خاصة. فالإنسانية، لم ترتقِ الى مرحلة التجريد والصيغات وبناء الكليات، إلاّ بعد وصولها لمرحلة النضج، وكذا الفرد فإنه ينشأ ويستعرع، وهو مفهوم بمتابعة الجزئيات ثم لا يلبث أن يتحول الى مرحلة البحث عن المشتركات، في إطار عملية الاستقراء، ليشكل لنفسه جملة مفاهيم منتزعة، تسعفه في إدراك التفاصيل الأخرى للحياة، وترجيح من مفاجآت الوقائع والأحداث. لكن إعمال النظر في المشتركات لا يقتصر على متابعة الجزئيات المتوالدة، وإنما تستمر هذه المشتركات في تشكيلها، ما دامت الحياة تزود الفرد بالمزيد من التجارب، والتفاصيل، وقد يرتقي البعض، الى مستوى ادراك الكليات بالفرض متجاوزاً منهج الاستقراء، أو من خلال تفاعل كليات كثيرة في وعيه، وربما بالحدس الى غير ذلك من الطرق والوسائل التي يرتقي فيها الانسان الى مستوى ادراك الكليات، وهذه المرحلة، إذا ما تضافرت فيها عوامل القدرة على التجريد، وغنى التجربة، فإنها قد تؤسس لما يسمى النضج، أي امتلاك الرؤيا المتكاملة حول أمر دنيوي أو علمي أو فلسفي محدد.

ونظرية المقاصد، التي لا تزال في طور التشكل، مرت بمراحل مشابهة، لما سبق وقررناد، بالنسبة الى الوعيين النوعي أو الشخصي.

فالفقيه وبسبب انفعاله، ابتداءً، بمحاجات المكلفين وتكاليهم التفصيلية، بقي لأمد غير قصير منشغلاً بتتبع الأحكام الجزئية، وخصوصاً، أن هذه الأحكام،

كانت في حال اتساع دائم لتوسع الحياة الاجتماعية، وتشابك أسئلتها وتفرعها، غير أن المتابعة الدائمة والمرهقة، كانت تتكشف عن ثغر وفجوات في منظومة الفقه، وقف إزاءها المجتهد حائراً، الى أن هدته الحاجة، وإقتناعه بأن الدين لم يترك صغيرة أو كبيرة، الى منهج جديد أمل منه إرفاده بقواعد نظرية تعضده في استنباط الأحكام الشرعية، وهكذا بدأ يتشكل علم أصول الفقه على وقع ضغط الحاجة، وانكشاف الفراغات في التشريع. وشرع العقل الأصولي، المشدود إلى المهم الفقهي، في بناء شبكة من تقنيات الاستنباط وآليات الاجتهاد ومنظومة من القواعد النظرية، التي تسعفه في انتاج الفقه بصورة أفضل، وهكذا نشأ علم أصول الفقه على مراحل، بدءاً من متناثرات القواعد، التي تداولها الفقهاء في القرن الأول، الى أول مساهمة نظرية قدمها إمام المذهب الحنفي، مروراً بمراكمة الامام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل، وصولاً الى التحليلات الشيعية في القرنين الرابع والخامس المحجرين في ظل الدولة البويهية.

لكن محاولات الأصوليين لضبط القواعد وانتاج الفقه، كانت تصطدم دائماً بقوة خروقات الاجتماع في الدولة الاسلامية، وتنامي نزعة التجاوز أو التوظيف للدين، وتحديدًا في العصر السلجوقي الذي بدأ عملياً مع دخول طغرلبيك بغداد عام ٤٥٥ هـ، الذي توافق مع بدايات النصف الثاني من القرن الخامس. هذه النزعة التجاوزية، والقدرة التي تفوق صلابة الأصول، فرضت على الأصوليين وعلماء الكلام، البحث عن صيغ جديدة تمكنهم من سد الثغوب والمنافذ في وجه السلطان من جهة، وضغط الواقع من جهة أخرى. في هذه المرحلة بالتحديد، بدأت ارهاصات الولادة الفعلية لعلم المقاصد، الذي هو أرفع مرتبة من الأصول، لكنه لا يستقل عنه أو يتجاوزه، باعتبار أن الأخير ينطوي على منظومة متكاملة من الآليات ومناهج الاستنباط قد يستعين بها الأصولي، لتسييل المقاصد، وتحويلها الى أحكام فقهية تفصيلية.

في ظل هذا المناخ، كانت فكرة المصلحة قد شقت طريقها بئجل الى علم الأصول، وأخذت تسجل حضوراً متزايداً مع كل إنجاز علمي في هذا الحقل. وقد

تبين معنا، في خلال استعراضنا للأصول الاستنباطية الأربعة، كيف تمكنت المصلحة من تفريع الأصول وتشعيبها، وبالتالي توسعها حتى أضحت - المصلحة - حاضرة في المهم الاستنباطي لدى الفقيه والأصولي.

وجاء الجدل الكلامي، في مراحل التأزم السياسي، يُفرد لعنوان المصلحة، حيزاً مهماً في سجالاته، فتضافر الكلام والأصول كلاهما، في خدمة البحث عن ضوابط المصلحة في الدين. وهكذا، بدأت تظهر مبكراً فكرة المقاصد، دون أن تتمكن سريعاً، من صوغ نظرية متكاملة كالتّي قدّمها الشاطبي في نهاية القرن الثامن عشر الهجري، والذي يجدر ذكره هنا، أن مفردة مقاصد كثيراً ما نعثر عليها في طيّات الكتب، ويراد بها، ما عناه الشاطبي تماماً. لكن هذا المصطلح لم يتم تداوله كعلم يطلق على حقل بحثي محدد، إلاّ في المراحل المتأخرة، حتى أن الشاطبي نفسه، لم يورد المقاصد، في إطار العلم الذي أبدعه، ولعلّ أول من أطلق هذا الاسم هو ابن عاشور، كما لاحظ أحمد الريسوني^(١)، لكنه في كل المراحل، كان واضحاً من سياق الاشارات، أنّ همّ التقنين وضبط الفقه في إطار عناوين، وحاجة العقل لاعطاء حكم لكل واقعة، كل ذلك، كان يكشف عن أن علم المقاصد في طريقه للتبلرّ، بدليل كثافة المساهمات، في تقصي العلل والمناطات.

وقد أرجع الريسوني الفضل في بقاء الاجتهاد مشدوداً الى أصوله الشرعية الى التقنيات التي كانت آخذة بالتشكل، عبر عملية تأصيل مضمّنة، وإلاّ لأمكن القول، إنّ الاجتهاد كان معرضاً للضياع، بسبب ما كان يواجهه الأصوليين والفقهاء من غموض وإضطراب، أو لكثرة الاختلافات في العلل والملاكات الجزئية، أو بسبب التهاون في تقدير المصالح فضلاً عن التسويف والمماطلة، الى غير ذلك من الأسباب^(٢).

(١) الريسوني، نظرية المقاصد (م، س)، ص ٢٦٥.

(٢) (م، ن)، ص ١٧٩ - ١٨٠.

وعلم الكلام، الذي كان يؤمل منه، أن يؤدي دوراً مهماً في دفع الأبحاث الأصولية، وبالتالي الفقهية، الى الأمام، خضع بدوره للتوظيفات السياسية. حتى أنه، ونتيجة لمنطق التسويغ والجدل الذي وقع في جباله، كاد أن يقف حجر عثرة أمام انطلاق الفقه وقوانينه نحو آفاق رحبة. لكن ذلك لا يعني، عملياً، ارتفاع دور الكلام في إعاقه الصياغات النظرية والابداعات الفقهية، وإنما أدت تحديات الواقع، والاستجابات المحدودة له، دوراً في التخفيف من غلو الاتجاهات المذهبية والنظرية للكلاميين.

لقد شكل الكلام في مختلف مراحل تطور الأصول أو نظرية المصلحة والمقاصد، عائقاً لا يمكن تجاهله، استطاع ان يلجم اندفاعات الفقهاء باتجاه نتاجهم، وابقى المنظومات النظرية للأصول والفقه، رهينة سقف الثوابت الكلامية. وكان يؤمل أن ينسحب الكلام الى دائرته الخاصة، لو لم تدهم العالم الاسلامي الصراعات المذهبية، والتوظيفات السياسية، التي منعت علم الكلام من الابتعاد، وأبقته حاضراً، يمارس سطوته وهيمنته على ميادين البحث العلمي.

فمن يتأمل الأسس النظرية لعلم الكلام، يدرك الخيط الرفيع الذي كان ولا يزال يربط الفقه به، أو الفقه بالمستجد الاجتماعي. لقد تزامن المفهوم الجبري — الكلامي، مع الممارسة السياسية، واضفى مشروعيته على آليات تداول السلطة، فكان سباقاً في تسويغ الأمر الواقع، على امتداد التجربة التاريخية الاسلامية من الخلافة الأموية، حتى نهاية التجربة العثمانية، في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، أي من مرحلة الملك العضوض الى ما عرف بالحكم السلطاني. ولا شك في أن هذا المنطق الجبري في الميدان السياسي، أرخى بظله الثقيل على الاجتهاد، وأوشك أن يوصل ابوابه تماماً، لولا بعض المحاولات الخجولة، التي كانت تتسلل من بين الجليد، مُشكّلةً حالاً هلاميةً عرفت بالاجتهاد المعاصر.

فلو أذعن الأصوليون والفقهاء بالكامل لمقولة الأشعرية، من أن حسن الأفعال أو قُبْحها لا يدركان بالعقل، وإنما يتوقف دركهما على الشرع

المنقول، أي أن الحسن، هو ما حسَّنه الشرع، والقبيح هو ما قبحه. فلو أذعن الأصوليون لهذه المقولة، لإنعدمت كل محاولات التأمّل بالمصالح والمفاسد، وخصوصاً، أنّ جل فقهاء المذاهب، كانت تنتمي كلامياً للمنطق الأشعري، ولانحصرت محاولات إعمال العقل في إدراك المصالح بثلة من الفقهاء المنتسبين كلامياً للدائرة الاعتزالية. فالمعتزلة والعدلية^(١) كانتا تريان في الأشياء حسناً وقبحاً ذاتين، بمعنى، أنه يسعُ العقل إدراك الحسن أو القبح، خلافاً للأشعرية، التي كانت ترى في إعمال العقل بتصيد العلل، ومتابعة المصالح، في ميداني التجربة والاختبار منازعة للساحة القدسية في معرفة الغيب.

غير أنّ تمثل مقولتي المعتزلة والأشعرية في الابداعات الفقهية والأصولية، لم يكن تمثلاً صارماً، وإلاّ لكان الانجاز الذي تحقّق الى اليوم، في بلرة منظومة المصالح، مع تواضعه ومحدوديته غير متحقّق. فقد انخرط الاتجاهان الكلاميان الرئيسان، بنسبة من النسب، في ميدان البحث عن المناطات والمصالح، متجاهلين ربما، أو ذاهلين، وهو الأرجح، عن التعارضات الحاصلة بين الفهم الكلامي وأبعاد المتابعة للمناطات والمصالح^(٢).

فالمعطى التاريخي يؤكد أنّ الاشاعرة كانوا قد تورطوا، نظرياً، في إنكار الحسن والقبح الذاتيين، وبالتالي التحسين والتقبيح العقليين، بفعل الصراع الجدلي الطويل مع خصومهم المعتزلة، وبات همّ هزيمة المنطق الاعتزالي، سمة بارزة في المادة السجالية الأشعرية، لا بل تحولت المخالفة لنظرية الاعتزال، واجبة عيناً على كل أشعري^(٣).

في هذا السياق، لعب الاتجاه الباطني لدى المذهب الاسماعيلي، مع ما حملته من تصورات نظرية وميل واضح وحاد نحو التأويل، لعب دوراً معيماً حال دون

(١) المذهب الكلامي الامامي.

(٢) الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، (م،س)، ص ٨.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصدة، (م،س)، ص ٢٢٤.

انطلاق العقل لدى مذاهب الجماعة، بل دفع هؤلاء الى التحصن أكثر وراء المرتكزات النظرية للأشعرية^(١). وقد تطرّف من التيار المعادي للباطنية، اتجاه كلامي، عرف بالظاهرية، أي اتباع ابن حزم، الذين نفوا مع القياس تعليل النصوص، وأخذوا موقفاً معارضاً للقياس برمته، لأن فيه إعمال للعقل ومحاولة للتبصر بالعلل والمناطات، وبذلك واجهوا كل محاولات الفقهاء والأصوليين الهادفة الى الكشف عن المرامي والغايات، وبالتالي ادراك المقاصد. في المقابل، اقتصر جهدهم الاستنباطي على متابعة معاني النص الظاهرة، وهو ما آل بهم الى تضيق دلالات الألفاظ وإلى الجمود عند الظواهر، وما تدل عليه الألفاظ بصورة صريحة^(٢).

في المقابل، وقفت المعتزلة والكرامية والشيعة لتقول بالحسن والقبح الذاتيين، وقسموا موضوعات النصوص والأحكام الى ما يستدرك بمحض العقل، والى ما لا يستدرك إلا بإضمام الشرع، كحسن الزكوات والصلوات وأنواع العبادات الأخرى، لأن مصالحها لا تعرف إلا بتبنيه الشارع^(٣).

والمفارقة اللافتة، أن اتباع المذهب الكلامي الأشعري، قد تجاوزوا بفعل مواكبتهم للحياة الاجتماعية والسياسية، وقربهم من السلطان، وحاجة الاجتماع الاسلامي لاجابات دائمة على اسئلة الواقع المتحرك، بعض مبتنياتهم النظرية فبدأوا يطرحون للتداول مصطلحات أصولية، لا تقود في مآلتها الأخيرة إلا الى القول، بالتحسين والتقييح العقليين، كإستخدامهم لمفردات العلل والمناطات تنقيحاً وتحقيقاً، التي شرّعت الباب واسعاً لعملية القياس مع الإمام أبي حنيفة، والانتقال منها، الى أدلة الإثبات بالنص أو بالإجماع^(٤). وهكذا بدأ مفهوم المصلحة المستند

(١) العلوي، سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري، ص ٣٢٠.

(٢) أبو زهرة أصول الفقه، (م،س)، ص ٢٢١.

(٣) الغزالي، المنحول، (م،س)، ص ٨.

(٤) الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (م،س) ص ١٢٤، وراجعته في مكان آخر

الى النص، (الله غني عن العالمين) يؤسس معقولية الأحكام الشرعية، وينتزع موقعيته كأصل الأصول كلها، ما جعل الاجتهاد ممكناً^(١) ومفتوحاً على كل التأويلات.

غير أن هذا الجانب المضيء من تطور النظرة، كان يفضح بالمستوى عينه، البعد السياسي التسويغي للمنطق الكلامي الذي اعتمده الفكر الأشعري، إذ سرعان ما تم تجاوزه في الأصول، بينما ظل حاكماً في الميدان السجالي والنظري، وخصوصاً في ما يتعلق بالسلطة السياسية.

من جهة أخرى، لم يلحظ وجود إسهامات أصولية وفقهية متقدمة لدى المذاهب التي استندت كلامياً الى الاعتزال أو الامامية، بموازاة تقدمية نظرتهم الى دور العقل. ذلك أن ما يفترضه الباحث المحايد، هو أن يقود الاعتراف بالعقل ودوره الى إحلال فكر المصالح والمفاسد في مرتبة تفوق الأشاعرة، لكن المعطيات التاريخية تؤكد انكفاء البعد المصلحي عن الإطار الفقهي لدى هؤلاء، وظلوا متخلفين الى حدود كبيرة عن إنجازات فقه المصلحة، ذلك أنهم أبطلوا العمل بالقياس، وهو مظان البحث عن العلل والمصالح في إطار المعاملات، وحاذروا من متابعة النصوص لكشف عللها ومناطاتها، وقد اقتربوا الى حدود معينة من الفقه والأصول الظاهرية.

والتفسير التاريخي لمثل هذه الظاهرة، يقودنا الى ملاحظة تأثير الانكفاء السياسي على الفكر الأصولي الذي لم يسمح بملاحظة المصلحة، أو لم يضعهم في موقع الإنفعال بتحديات الواقع، وانشغلوا بدلاً من ذلك بالمباحث النظرية المجردة، التي لا تقود الى مؤديات عملية يُعتدُّ بها، في ميدان التطبيق. ولعل القفزات الكبيرة التي حققها الفقه الامامي المعاصر، بعد انتصار الثورة الاسلامية في إيران، في إطار مواكبته للتجربة السياسية، واضطراره لتقدم إجابات، يؤكد ما ذهب اليه التفسير التاريخي الذي يمتلك حظاً كبيراً من المعقولية.

(١) الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص ١٧٠، ١٧١.

إزاء هذا الاستبعاد لفكرة المصالح في الإطار الأصولي، انشغل الشيعة بالجدل الكلامي المجرد، يحدوهم همّ فضح المنطق التسويغي الذي ابتلى به الكلام الأشعري، لا في صيغته التاريخية المتحركة، وإنما في لحظة التأسيسية، التي استمدّ منها مادته. ونقصد، هنا، لحظة تفجر الصراع السياسي في السقيفة. لقد أدى، غياب الهم السياسي اليومي المعيش، لدى الإمامية، بفعل الاستبعاد والإقصاء الى إبقاء السجال حول التجربة السياسية الأولى للمسلمين في السقيفة حياً. وهذه التجربة بقيت الإمامية تستعيدها وتقتلها بحثاً ونقضاً، وهي ما تزال محمولة، في كلّ نتاج كلامي أو فقهي في الإطار السياسي. لقد أبدت الإمامية، في الميدان الكلامي، واقعة السقيفة، وحولتها الى حدث متوالد، تتناسل منه المواقف والرؤى، حتى غدت هذه الواقعة اختصاراً مكثفاً للتاريخ الاسلامي. لا شك في أن للواقع السياسي الاختزالي الذي ساهمت السلطات الاسلامية، على امتداد تجربتها الطويلة في خلقه وتعميمه، دور كبير في انشغال الناس بالماضي عن الحاضر، وبقاء الأمة في سفر دائم الى التاريخ، بدلاً من تناوله لمجرد العبرة والاعتبار.

هذا الواقع التاريخي حرم الفقه الإمامي من الديناميات المذخورة في علم كلامه، وبدلاً من أن يتجه هذا الفقه، بأحكامه، الى الكلام ليشحذ به همته، ويتزود منه بطاقة إبداعية، ارتكس الى التاريخ يستعيده في فقهه وسياسته. وهكذا غلب على اتجاهات البحث هواجس تجاوز المشهور، وثوابت القدماء، وركن الفقه الى المحاكاة والتقليد، ما أدى الى حرمانه من الجهود الجبارة التي بذلت لدراسته وكشف منطقته ومنطقاته.

إذاً، ثمة اتجاهان حكما النتاج الفقهي والكلامي، على امتداد التجربة العلمية:

اتجاه أوصد في وجه العقل أبواب البحث، في الإطار النظري، وهو الاتجاه الأشعري، لكنه، وبسبب مصالحته للسلطان، عاد والتف على الثوابت الكلامية التي يعتقدونها، وأخذ بأسباب العقل في الميدان الأصولي، وراح يتفحص مواطن

المصلحة في الفقه والنص، متأثراً بالسيولة السياسية التي كان يتغذى من مجراها، بينما فتح الاتجاه الآخر الباب أمام العقل، في الإطار النظري، وأوصده في وجهه — العقل — في الميدان العملي الفقهي، حتى كاد أن يتماهى مع الاتجاه الظاهري الذي قاده ابن حزم في القرن السابع الهجري، والذي يستعيد منطقته للرد على فقه المصالح، الذي طبع نتاج الأصوليين الآخرين. وهكذا، انكفأ الفقه الامامي الى التجريد انفعالاً بموقعه السياسي والتاريخي الذي وضعه على امتداد قرون طويلة على حوافي الحياة، خلافاً للمقولة الشائعة بأنه كان معارضاً يعيش في قلب السيرورة التاريخية. فالمعارض، عادة، هو الأكثر تحفزاً لممارسة النقد، ومتابعة الهنات، وتحريك الراكد من العقل والمشاعر، بل الأقدر على فضح المستور والمغيب من ألعيب السلطان لكن هذه السمة بقيت غائبة عن فقهه وكلام مذاهب المعارضة، ما يبدد الاعتقاد، بانخراط المذاهب المقصية في الحياة السياسية، ويعطي المزيد من الأدلة على سيادة السلطة، وعلى تحصنها وراء الأسوار المذهبية، لتحمي نفسها من الاتجاهات الأخرى.

هذا لا يعني أن المذاهب والفقهاء والمقربين من السلطان كانوا على تماس دقيق بمجريات الأمور، قياساً بما نراه اليوم. فالممارسة السياسية لم تكن محكومة لضوابط محددة، يدرکها الجمهور، وبالتالي يراقبها، وإنما، كانت تتسم بالتفرد والانفعال وغلبة المصالح الشخصية، ولهذا، لم يكن نتاج الفقهاء والكلاميين موازياً لطول التجربة التي امتدت قروناً، وظل هذا النتاج خجولاً ومكروراً، في ما عدا بعض التجديدات الطفيفة التي تسوغ لنا البحث في المقاصد الكلية للشرع.

لقد هجر المعترضون على السلطان الواقع، وارتضوا لأنفسهم العيش في عالم حالم، يرسمون فيه النموذج المثالي، كنوع من الاسقاط يخدم وظيفة التخفيف من وطأة الواقع. وهذا النتاج المجرد ما كان يوماً يضير السلطان، ما دام لا يمس تفاصيل الممارسة الحية للدولة. بعبارة أخرى موجزة، نقول إن الفقه المنتج من قبل المذاهب الراضية لمشروعية الملك أو السلطنة، لم يحمل مضامين سياسية

صريحة وواضحة تدفع الدولة السلطانية لمحاصرتها، وإنما بقيت الأحكام محصورة، في دائرة العباديات وبعض المعاملات التي لم يعثر فيها السلطان على ما يهدده، فترك لهذا النتاج هامشاً واسعاً من الحركة والانتشار^(١).

في هذا الإطار، شخص الدكتور رضوان السيد الحدود التي رسمها الفقهاء المقربون للسلطان، بين ما يشكل الحد الأدنى لمشروعية السلطة التأسيسية، وبين البعد الاجتماعي، الذي هو في العمق، أحد أبرز مقاصد العدل والمساواة والتكافل، فتسامح هؤلاء مع البعد الثاني، وراقبوا السلطان في البعد الأول، الذي كان في وعيه لا يشكل خطراً على وجوده واستمرار أسرته في الحكم^(٢). والفقهاء المعارضون، لم يضيفوا شيئاً آخر، على دائرة اهتمام المقربين، فتساوى الفريقان في النتاج الفقهي، وفي حدود الآثار التي اشتغلوا فيها.

من هنا، نخلص الى نتيجة مفادها أن الانفصال أو الاندماج في الحياة السياسية قد شكلا، ويشكلان اليوم، ودائماً، معياراً حيويّاً لتطوير الفقه والمقاصد. ولا تنفع مع غياب هذا الشرط كل الشروط النظرية، والمباني المجردة، التي استند اليها المعتزلة والعدلية، طالما أنها كانت غير منفعة بحركة الواقع، أو ممنوعة الى حدود القهر من الانفعال.

البدايات الأولى لفكرة المقاصد الكلية:

ارتأينا، ومن باب التمهيد، مقارنة أصول الاستنباط، للكشف عن استهدافاتهما الأساسية، وقد انحصرت في أمرين اثنين: ملء الفراغ في الفقه التديري، ليقى التشريع في دائرة التدبير مشدوداً للأصول، وترصد المصلحة في النص كتاباً وسنة. والمعالجة بهذا المقدار، لا تكفي لفهم سياق تطوره فقه المصلحة تاريخياً،

(١) الصغير، الفكر الأصولي، واشكالية السلطة العلمية، (م، س)، ص ٢٩٥.

(٢) السيد، رضوان، الشريعة والأمة والدولة نظرة في شعرات "تطبيق الشريعة" وأصولها، منير الحوار، عدد ١٣، ص ٦٥.

ومساهمات المذاهب على اختلافها، في تتبع كليات التشريع. وقد خصصنا لهذا الأمر فصلاً، نأمل منه تقديم صورة معقولة ومقبولة، للكيفية التي تراكم فيها التناج الأصولي والمقاصدي، عبر المراحل التاريخية المختلفة .

١ - الإمام أبو حنيفة والقياس :

شكل القياس التعبير الأول للخروج من منطوق النصوص الصريحة في الدلالة، على أحكام الموضوعات المشخصة أو المطلقة. وقد أثار الدفق بالموضوعات المستجدة العقل الاجتهادي يومذاك، للبحث عن آليات منطقية تكفل التعدية، من حكم موضوع الى حكم موضوع آخر، انسجاماً مع الفهم المتسالم عليه، بل الذي ورد فيه نص " ما من واقعة إلا ولها أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة"^(١). وكأي خروج عن المؤلف، أحدث القول بالقياس، عاصفة من النقاش والجدل بين المشتغلين في الحقل الاستنباطي^(٢)، ما أدى الى تحريك الراكد في الحركة العلمية، والى انبثاق اتجاهات أصولية مبينة، عرفت بأهل الحديث، مقابل أهل القياس، الذين عرفوا بأهل الرأي والاجتهاد . وبما أننا مشدودون لهم رصد الأصول التي تلحظ المصلحة، لا نودّ الدخول في سجل تاريخي حول من هو أول من دونّ الأصول، والمرحلة التي تمّ فيها تطبيق العمل بالرأي قبل التدوين، فهذا الأمر، نتركه للمشتغلين بتطور علم الأصول. وسنكتفي بما ذكره السرخسي في مقدمة أصوله من أن أول من صنف في علم الأصول، هو ابو حنيفة النعمان، حيث يبيّن طرق الاستنباط في "كتاب الرأي" ، وتلاه صاحباة أبو يوسف ومحمد بن

(١) الشافعي، الرسالة (م،س) ، ص ٤٧٧ .

(٢) الاستنباط لغةً استخراج الماء من العين من قولهم نبط الماء اذا خرج من منبعه، والاستنباط اصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفضل الذهن وقوة القرينة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٦٤ .

الحسن الشيباني^(١). كما أننا لن نعرض للتعريفات الكثيرة التي خاض فيها الأصوليون أخذاً ورداً، فهي تتمحور كلها حول عنوانين، أو معنيين اصطلاحاً:

١ — القياس دليل نضبه الشارع للدلالة على الأحكام.

٢ — أنه من صنع المجتهد^(٢).

ومهما يكن أمر التعريفات وحدودها، فإن القياس يبقى أحد الآليات التي استخدمها العقل الاستنباطي، للكشف عن أحكام الموضوعات التي لم يصرح النص على حكمها، وقد شكل مدخلاً للتأمل بعلى الأحكام، الذي وصل — هذا التأمل — بتداعياته الى مساحة، تصالح فيها الكثيرون من المختلفين، كما اشـرنا سابقاً، في طيات الحديث على الاجتهاد وأصول الفقه، وتحديدأ في شرط المعقولة، أي أن يكون القياس معقول المعنى. بعبارة أخرى، أن يستطيع العقل ادراك علقته، التي من أجلها شرع، فإذا كان من الأحكام التي لا يستطيع العقل إدراك عللها امتنع القياس فيه^(٣).

في هذا الاطار، لا نرى وجهأ للنقد الذي مارسه الجويني، لمسأمة الإمام أبي حنيفة، الذي وصف نتاجه، بأنه تنقصه الرعاية الدقيقة والعميقة للأسس والقواعد، فقد غفل إمام الحرمين — الجويني — عن سُنّة الخالق في الابداع، الذي يأتي في اوليات وميضه على غير اكتمال، ومن الخطل المقارنة بين ابي حنيفة، وبين من تأخر عنه عقوداً، لذلك نعتبر الجويني غير منصف، عندما وصفه بأنه " غير خبير بأصول الشريعة"^(٤).

(١) السرخسي، ابو بكر محمد بن ابي سهل، ت ٤٩٠هـ، اصول الرضى، تحقيق ابو الوفا الافغاني، ج ١، مكتبة المعارف د. ت.

(٢) شلي، مصطفى، أصول الفقه الاسلامي، الدار الجامعية، ط ٤، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٠٢.

(٣) (م، ن)، ص ٢٢٤.

(٤) الجويني، في أصول الفقه، ج ٢، (م، س)، ص ٤٩٩.

لكن ما أصّل له أبو حنيفة تحول الى مرتكز نظري لاتباعه، الذين حولوه مع الأجيال الى مذهب مشدود الى أصول إمامهم وأخذوا يؤولون نصوصه، ويراكمون فوقه، فقالوا بالاستحسان والعرف.

٢ — الإمام مالك بن أنس:

انطلق الامام مالك من واقع البحث عن أصول تكفل ارشاد الفقهاء الى الأحكام الشرعية التي لم يرد فيها نص، ومع رفضه للقياس الحنفي، لم يتوان عن متابعة كل ما يحتمل فيه مرشداً الى مقصده، وكان يجهد للعمل بقواعد أقرب ما تكون باعتقاده الى الحقيقة، وابتعد ما تكون من الوهم. ولهذا لم يستغ القول بالقياس، لأنه باعتقاده شكل من العمل بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً. لكنه قال بالاستصلاح أو المصالح المرسله، التي تعني، الحكم بالمصلحة غير المقيدة، عند فقدان النص الشرعي، كما سبق وفصلنا، في إطار الحديث عن أصول الفقه. ويكاد يجمع معظم من أرخ للأصول، أن مالكاً هو أول من قال بمشروعيتها^(١). لقد حرص مالك على تتبع الخيط الرفيع، الذي يربط بين الآثار المنقولة، وخلص الى أنّ الأحكام الجزئية هي، في الواقع، مصاديق لعناوين كليّة، وبالتالي بإمكان المجتهد في حال إدراكه للكليات، أن يرسل المصلحة الكلية، ويسريها في التفاصيل، وهذا ما قصده بالاستصلاح^(٢).

وقد أخذ الجويني، على مالك عدم عنايته بالرواية والروايات الرعاية المفترضة. فبدلاً من وضع القواعد العلمية لكيفية قبول الرواية وشروط الأخذ بها، وسبل تأكيد سنديتها، والوجوه التي منها قد يتطرق الخلل في النقل، راح يحتاط بالتعامل معها، من منطلق قطعه بالمصالح، ويحاكمها من هذا المنطلق بالذات، لهذا لم يركن الى معظم الروايات — على حد تعبير الجويني — ركون العارف بصدورها،

(١) فوزي، تدوين السنة، (م،س)، ص ١٠٢.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، (م،س)، ص ٢٦٥.

وحتى في درايتهما، فكان لا يتهم صدق الرواة، لكنه كان لا يثق بأهليتهم للنقل^(١). لذا اتهمه في بعض التمحل في الأمور الكلية حتى يكاد ان يثبت في الآيات والسياسات أموراً لا تناظر قواعد الشريعة " فيتمسك بها ويتخذها أصولاً ويبنى عليها أموراً عظيمة"^(٢).

بالطبع ، لا ينبغي إغفال البعد المذهبي لدى البعض، فالجويني الشافعي قد لا يرى، فيما يخالف مذهبه، الصحة والصواب، بخلاف مخالفه، ممن ينتمون الى المالكية، فإنهم يتوخون إبراز الإيجابيات، وقد لا يلتفتون أو لا يريدون تناول السلبيات. وهذا المنطق الأيديولوجي الذي يحكم المحاكمات المذهبية، ليس بدعاً من المعالجة، وإنما هو، ديدن كل من ارتضى لنفسه، ثوابت أصولية أو كلامية أو فلسفية، سور فكره بسياجها. ونحن، مع موافقتنا للريسوني، في تغليب منطق المصالح والمفاسد في الدين، لا يسعنا التغافل عن الحرارة والحماس، اللذين يديهما في تأييده لأصول مالك، ما يكشف عن دائرة الانتماء المذهبي للكاتب المذكور.

لا شك في أن مالك أعطى التفكير بالبعد المصلحي في الشرع قوة إضافية. وهو، وإن قال بمرجحية عمل أهل المدينة، الذي يشعر منه الجمود، عند آفاق التجربة الأولى. لكن قوله هذا لم يقصد منه، سوى اعتبار عمل أهل المدينة من المرجحات للروايات أو المقوية لها، وبالتالي بقي، ما اعتقده البعض أصلاً، يعمل داخل دائرة ضيقة، هي دائرة التعادل والتراجع في علم الدراية^(٣). والبعض يرى أن عدم تسليمه بالقياس كان يعود الى اقتناعه بأن الصحابة قبله لم يعملوا به، وإنما كانوا عند فقدان النص على الواقعة، يستوحون أحكامهم من المصلحة غير المقيدة بقيد، وهي بالدقة عين ما ذهب اليه مالك من مشروعية المصالح المرسل^(٤).

(١) " لكن لم يكونوا من أهل (هذا) الشأن " الجويني، البرهان في اصول الفقه، (م،س) ، ص ٧٤٨.

(٢) (م، ن) .

(٣) الفاسي، مقاصد الشريعة، (م،س) ، ص ١٥٥.

(٤) فوزي، تدوين السنة، (م،س) ص ١١٨.

والشهرة التي لا بست اتجاه الامام مالك بالقول بالمصالح، دفعت القرطبي إلى القول، بأن مالكا وأصحابه هم أول من قالوا بسد الذرائع. وهذا الأصل، الذي قيل الكثير عن مخالفة أكثر الناس له، قد عمل به المخالفون في أكثر الفروع تفصيلاً. وقد مرّ معنا، أنّ الذرائع لم تستخدم إلاّ في زمن متأخر، وقد يكون لاتجاه المالكية العام في مراعاة المصالح، ما دفع القرطبي وغيره، الى الحكم بأن هذا المذهب، وإمامه، هما اللذان أصلاً هذه القاعدة الأصولية^(١).

لكن مما لا شك فيه أن تأسيسات مالك القائمة على تعليل الأحكام الشرعية، المتعلقة بمجال العادات والمعاملات، هي التي هيأت للفكر المقاصدي عند الشاطبي، وسمحت له أن يترعرع على النحو الذي وصل اليه^(٢).

٣ — الإمام الشافعي (محمد بن إدريس)^(٣):

يرى البعض^(٤) أن الشافعي هو أول من صنف في أصول الفقه، خلافاً للسرخسي، كما سبقت الإشارة. فقد صنّف كتاب الرسالة، وأحكام القرآن، واختلاف الحديث، وإبطال الاستحسان، وجماع العلم والقياس^(٥). وقد أيد أبو

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة، (م،س)، ص ١٦١ — ١٤٢.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، (م،س)، ص ٢٦٥.

(٣) الامام أبو عبدالله، محمد بن إدريس بن العباس الشافعي المظلي، ولد عام ١٥٠ في غزة وهي السنة التي توفي فيها أبو حنيفة، نشأ في مكة ثم سافر الى المدينة واجتمع بالامام مالك وأخذ عنه الموطأ وأحاديث أهل المدينة، ثم انتقل الى العراق، وفيها أجمع باحمد بن حنبل ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذ ابي حنيفة، ثم رحل الى مصر واستقر فيها حتى آخر حياته وقد عدل فيها كثيراً من آرائه الفقهية وكوّنها فيها مذهبه الجديد ودونه في كتابه "الأم"، فوزي، تدوين السنة، (م،س)، ص ١٢٨.

(٤) بدر الدين الزركشي، في كتاب البحر المحيط، راجع، الشافعي، محمد بن إدريس،

الرسالة، المقدمة، (م،س)، ص ١٣.

(٥) (م، ن).

زهرة رأي هذا البعض، حينما كتب أن عالم قريش — الشافعي — هو الذي دون هذا العلم الجليل، ورسم مناهج الاستنباط، وبيّن منابع الفقه، وأوضح معالم هذا العلم^(١).

والذي يظهر من صريح عبارة الشافعي، أنه كان يستند، في تأسيساته الأصولية، الى فكرة وحدة البنية المعرفية والمصلحية في الكتاب والسنة، وهي فكرة محورية، في منهج الكشف عن الأحكام الكلية. قال في الرسالة، إن " كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيّناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه "^(٢). وقد اعتبر في المعنى عينه، أن كل من عرف كتاب الله نصاً واستنباطاً استحق الامامة في الدين^(٣). وقد ظهرت حركة تطبيقاته الفقهية، في مسائل مختلفة، نُحِيل القارئ اذا رغب في معرفة المزيد، إلى كتاب " الأم " للشافعي نفسه^(٤).

بالطبع لا يخرج الكلام التبجيلي للشافعي عن الاطار المذهبي في نتاجه، فالمنتمي لمدرسته الأصولية والفقهية يرى فيه الأوحدي في علوم الاستنباط، وأن غيره لم يكن إلاّ محاولاً في هذا الاطار، بينما، ينفي عنه خصومه المذهبيون، كل اسهام جدي. فكلُّ يسقط بعده الكلامي، واتجاهه الفقهي والأصولي، لدى قراءة نتاج الشافعي، لكن ما لا يستطيع أحدٌ تجاهله، أن تأخر الشافعي عن الامامين التّعمان ومالك وقراءته لنتاجهما، قد ساهما بصورة حاسمة، في نضج النظرة الى الأصول وفقه المصالح. وهذا، ما ألفتنا اليه سابقاً، من تأثير التراكم المعرفي وكثرة مراودة الموضوعات أخذاً ورداً نقداً ونقضاً، في تطوير الرؤيا والنظر في المسألة الواحدة للموضوع المشترك، وهو ما يدفع المنصف، الى عدم تجاهل محاولات المؤسسين، التي كانت العمدة والمرتكز في تطور هذا العلم ونضجه.

(١) ابو زهرة، أصول الفقه، (م،س)، ص ١٣.

(٢) الشافعي، الرسالة، (م،س)، ص ٥٦١.

(٣) الجويني، غياث الأمم، (م،س)، ص ٢٨٨.

(٤) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، ص ١٠.

لقد اختلف تعاطي الامام مالك عن الشافعي، في تناوله للروايات. فالأول تجاوز الفهم التجزيئي للروايات، استناداً الى سيرة أهل المدينة في العمل. وهذه المحاولة، التي لا يمكن الحكم عليها بالخطأ مطلقاً، لا يمكن في الوقت عينه، الحكم عليها بالصحة المطلقة. وقد اقترب المتأخرون من الحل المعقول في المسألة، وذلك بتابعهم لروح هذه الروايات، واستنباط الكليات منها ومن الكتاب، وعرض تلك الروايات تالياً، على تلك الكليات، بدلاً من إهمالها بالكامل، أو أخذها بالكامل، كما سبق وفعل الإمام مالك.

أمّا الشافعي، الذي جاء اسهامه متأخراً عن أبي حنيفة ومالك، فقد استفاد من تجربتهما، حتى جاءت نتاجاته في الأصول أكثر نضجاً. لأن الذاكرة باتت أكثر اشباعاً بالمعالجات والاثارات، وليس لأنه أقدر ذهنياً على التأصيل من غيره. فالعقل الأصولي بات أكثر طواعية في التقنين، بعد أن درس نتوءاتها على مرحلتين، وليس، بالضرورة، أن يكون ذلك عائداً إلى قدرته الذاتية الاستثنائية على الضبط، كما حاول الجويني في برهانه^(١) أن يصور. فثمة عوامل موضوعية ساهمت الى حدود بعيدة في بلورة الأصول الشافعية.

وقد قدّر الجويني — إمام الحرمين — للشافعي، أنه كان بإمكانه، أن يبدع المزيد في الأصول، لو أمهله القدر، أو اتسع عمره الى ما يزيد عن الخمسين، التي لا تكفي، كما يعتقد، لأكثر من ضبط الأصول، غير أنه مهد الطريق لأصحابه ليبنوا عليها^(٢).

وقد كان ابو زهرة دقيقاً، عندما قرر أن فقهاء المذاهب، لم يخالفوا الشافعي في شيء، أو لم يكن هو مختلفاً معهم في الأدلة التي قررها، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس، لكنه زاد عليها والزيادة كانت موضع خلاف بينه وبين

(١) الجويني، البرهان، (م،س)، ص ٧٤٩.

(٢) (م،ن).

أكثرهم^(١)، وربما يعود السبب، وقد سبق للشيخ أبو زهرة أن صرح بحدود ابداعات الشافعي، عندما قال بأن قواعد الاستنباط التي وصفها، لم تكن في جملتها ابتداءً ابتدعه، ولكنها ملاحظة دقيقة لما كان يسلكه الفقهاء، الذين اهتموا بهم، في مناهج استنباطهم التي لم يدونوها، فكان له السبق، في جمع شتات هذه المناهج، التي اختارها ودونها وربط بين أجزائها^(٢).

فميزة الشافعي في أصوله، أنه استطاع أن يدون في ضوء ملاحظته لتناج السلف، قواعد الأصول، التي كانت عناصرها متناثرة، يُعمل بها دون ربط بين أجزائها، فأمسك بنظامها وقتنها^(٣).

بعد هذا الاستطراد، ما يعيننا في بحثنا هو مستوى قوة الدفع الذي أعطاه الشافعي لأصول المصلحة التي بقيت تتقدم، بخطى بطيئة وخجولة، الى أن قفزت بعيداً مع جيل المقاصد.

٤ — أحمد بن حنبل^(٤) :

لن نتوقف كثيراً عند أصول ابن حنبل الذي إشتغل على الحديث، ولم يول أهمية تذكر للأصول، مع أنه جاء متأخراً عن الشافعي، الذي التقاه قبل أن يتوفى الأخير، فقد ألف كتاب المسند، الذي جمع فيه، ما يزيد عن الأربعين ألف حديث، رتبها على أسماء الصحابة الذين رووها عن النبي (ص). لقد اعتمد هذا المذهب، على الكتاب والسنة والاجماع والقياس، إلا أنه اهتم بالضيق والتزمت،

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، (م،س)، ص ١٧.

(٢) (م، ن)، ص ١٤.

(٣) (م، ن).

(٤) ولد أحمد بن حنبل في بغداد، عام ١٦٤ هـ، وتوفي عام ٢٢٧ هـ، راجع فوزي،

تدوين السنة، (م،س)، ص ١٢٩.

ولم يؤثر أنه أولى، في مراحلہ الأولى، العناية الكافية لفقہ المصالح، لذا لا نرى لزوماً لتناوله بأكثر من التعريف^(١).

٥ — أصولیو الإمامیة فی القرن الرابع الهجري:

تأخرت الإمامیة فی تصنیف أصول الفقہ وتطویره، الى القرن الرابع الهجري، أي بعد قرابة القرنین، من صدور أول تصنیف أصولی للإمام أبي حنیفة. ويعزو الشہید محمد باقر الصدر سبب هذا التأخر الى اعتقاد الإمامیة باستمرار عصر النص، إلى حدود الغیبة الكبرى^(٢) — أي غیبة الامام المهدي محمد بن الحسن العسكري — بعدها فتفتحت ذهنیتهم الأصولیة، وأقبلوا على دراسة العناصر المشتركة التي تعضد فی عملية الاستنباط. وقد نبغ فی هذا المقام، الحسن بن علي بن أبي عقیل، ومحمد بن أحمد بن الجنید الاسکافي^(٣). إلا أن الملامح الخاصة بالأصول، قد تأخر ظهورها، إلى نهایات القرن الرابع الهجري وبدايات الخامس إلى منتصفه، وذلك بسبب انشغال علماء الحديث، فی جمع الآثار المأثورة، عن الرسول والأئمة. وقد برز فی هذا الاطار، الشیخ الكليني المتوفی عام ٣٢٩هـ وابن بابويه القمي المتوفی فی العام نفسه، وابن قولويه المتوفی عام ٣٦٩هـ وابن الجنید المتوفی عام ٣٨١هـ والشیخ الصدوق المتوفی عام ٣٨١هـ وغيرهم من كبار مشایخ الإمامیة فی الفقہ والحديث^(٤).

أما التألیف الحقیقی فی أصول الفقہ، فقد بدأ عملياً مع الشیخ محمد بن نعمان الملقب بالمفيد^(٥) الذي نقد ابن أبي عقیل وابن الجنید فی جملة من آرائهما،

(١) فوزي، تدوين السنة، (م، س)، ص ١٢٩ .

(٢) بدأت الغیبة الصغرى سنة ٢٦٠هـ .

(٣) الصدر، المعالم الجديدة للأصول، (م، س)، ص ٥٥ .

(٤) ابن مكي، شمس الدين محمد، اللعة الدمشقیة، حاشیة الشرح، ج ١، ص ٤٥ .

(٥) توفي الشیخ المفید سنة ٤١٣هـ ، الصدر، المعالم الجديدة ، (م، س)، ص ٥٥ .

وتلاه تلميذه السيد المرتضى، المتوفي عام ٤٣٦ هـ ، الذي واصل تنمية الخط الأصولي، وأفرد له كتاباً واسعاً، نسبياً، سماه الذريعة، وسلاّر بن عبد العزيز الديلمي المتوفي في العام نفسه، إذ ألف كتاباً سماه التقريب في أصول الفقه^(١).

إلاّ أنّ ، تأليفات الشيخ المفيد والسيد المرتضى، كانت بدائية، قياساً بالمباحث الأخرى التي طورها الأصوليون الآخرون. وقد وصف المحشيّ على شرح اللمعة الدمشقية — كلانتر — محاولات السيد المرتضى، بأنها بدائية، ولم تتجاوز في غالب الأحوال مباحث الألفاظ من الأوامر والنواهي ودلالات هيئات الألفاظ وموادها^(٢)، كما أن قسطاً كبيراً من كتابات الأصوليين الشيعة كانت محكومة لهم التمايز والانفراد، فقد ألف السيد المرتضى، كتاب الانتصار، ويقال له : انفرادات الامامية، أو كتاب "الإعلام فيما اتفقت الإمامية عليه من الأحكام" وهو، مما اتفقت المذاهب الأخرى، على مخالفة الامامية فيه^(٣).

وقد اقتفى الشيخ الطوسي، الذي سنتناوله بشيء من التفصيل، أثر الشيخ المفيد والسيد المرتضى فألف كتابه الكبير "الخلاف"، الذي ينسج فيه، على منوال السيد المرتضى نفسه، أي متابعة المسائل الخلافية ومناقشتها في الفقه، مع حرصه على مناقشة المخالفين في الأصول^(٤).

الشيخ الطوسي ونهاية مرحلة التأسيس:

يعتبر الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المتوفي عام ٤٦٠ هـ ، من المجددين في العلوم الأصولية والفقهية في المدرسة الامامية^(٥)، إذ ظهر الاحتجاج بصورة

(١) الصدر، المعالم الجديدة، (م ، س) ، ص ٥٥.

(٢) زين الدين، شرح اللمعة الدمشقية ، (م،س) ، ص ٦٢.

(٣) (م ، ن) ، ص ٦٤.

(٤) الشهيد الثاني، شرح اللمعة الدمشقية ، حاشية كلانتر، ج ١ ، ص ٦٣.

(٥) الصدر، المعالم الجديدة للأصول ، (م،س) ، ص ٥٥ — ٥٦.

واضحة في هذا العصر، وتحديداً عند الشيخ الطوسي^(١)، الذي افاد من المناخ السياسي المؤاتي، حيث سمح بتفاعل المذاهب وتحاورها، ما انعكس على مذاقه الأصولي وإفاداته العلمية^(٢)، التي، لم يجر تثميرها في المراحل اللاحقة، وذلك، بسبب ضهور الوجود العلمي الامامي، على امتداد قرن من الزمن، بفعل التعصب المذهبي السلجوقي، الذي ساد المنطقة، حتى سقوط بغداد على يد المغول لعام ٦٥٦هـ .

ساد في بغداد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري مناخ من الانفتاح قلّ نظيره في ما بعد، حتى أنّ مختلف المذاهب والاتجاهات الكلامية، سجلت حضورها دون معوقات تذكر. ويُروى في هذا الاطار، أنّ الخليفة القائم بامر الله جعل للشيخ الطوسي كرسي الافادة والبحث، وهو منصب رفيع لا يناله إلاّ من فاق أقرانه، وهذا يعني أنه تمكن من انتزاع ثقة الوسط العلمي والسياسي يومذاك^(٣). وقد قدّر له أن يفتح باب الاجتهاد المطلق والنظر والرأي، وأن ينظّم مناهج الاستنباط والاجتهاد^(٤)، ويعطي لآبائه الأصولي والكلامي سماته الخاصة.

وهذه المرحلة كانت سانحة وفريدة في التجربة الأصولية، لأنها كانت في قلب الحياة السياسية لجهة تصالحها أو مهادنتها مع الخلافة، وهو ما أضفى على أصول الشيخ لوناً من المرونة والواقعية في معالجة الأصول، الأمر الذي يكشف أهمية الاندماج في الحياة العامة، وأثر هذا الاندماج في تسهيل العلوم وواقعيتها.

من هنا نجد في كتابات الشيخ الطوسي الأصولية، التي يرفعها صاحبها الى مستوى التأسيس والتي " لم يعهد من أصحابنا برأيه لأحد في هذا المعنى"^(٥)

(١) كلان تري، حاشية شرح اللمعة دمشقية، ج ١، ص ٦٤.

(٢) (م، س)، ص ٥٨.

(٣) حاشية الكلان تري، شرح اللمعة، (م، س)، ص ٦٠.

(٤) (م، ن).

(٥) مقدمة كتاب العدة، الشيخ الطوسي، (م، س).

فأدخل مفردات المصلحة والعرف، التي لو قدر لأصولي الامامية ظروفاً أفضل قبل هذا العصر أو بعده لضاعفوا من مساهماتهم، وربما لأمكن القول، إن فقه المصلحة، قد نجح في تثبيت دعائمه ومرتكزاته النظرية، في صورة أفضل مما هو عليه الحال، في الفقه الشيعي الاثني عشري^(١).

غلب على الاستنباط قبل الشيخ الاتجاه الاخباري، ولم تظهر مؤلفات فقهية، تتضمن الأحكام المستنبطة وفق آليات قانونية محددة في أصول الفقه، حتى جاء الشيخ، وقام بتدشين هذا الحقل في كتابه المبسوط. وقد ذكر في اول الكتاب إن الذي دعاه الى تصنيفه أن (الإمامية) لم يكونوا يفرعون الفروع الى زمانه، وكانوا يقفون عند النصوص التي وصلت اليهم عن المتقدمين، من المحدثين، وكان ذلك، من دواعي الطعن على الفقه الجعفري، فقام بهذه المحاولة، لسد هذا الفراغ في البحث الفقهي^(٢).

وحتى لا نخرج عن مسار البحث، فان الذي يعيننا هنا، هو متابعة فقه المصالح في النتاج الأصولي، لنرصد من خلاله، التراكم الذي حصل، ومستوى التفاعل بين الاتجاهات أولاً، والجدل مع الواقع، الذي هو مظنة التقدم العلمي والعملية في هذا الميدان الرحب من العلوم ثانياً.

لم يخرج الشيخ الطوسي عن المنهج العلمي المقرر عند المذاهب الأصولية الاسلامية الأخرى، وانما أخذها بعناوينها، ودخل معها في مساجلة دون أن يخرج عن ثوابت الفهم الامامي لمصادر التشريع؛ فالاجماع عنده محكوم للسقف الكلامي — العقلي، وهو ليس مورداً لأدلة السمع، كما اتفق للأصوليين

(١) لقد ظهرت في هذه المرحلة، شخصيات فقهية من بيوتات كبيرة، كالشيخ المفيد والسيد المرتضى، الذين، استفادوا من مكان بيوتهم الاجتماعية، والسياسية في نشر الفقه والأصول وتطوره، واتيح لهم الحضور في بغداد العاصمة التي هي قلب الحياة في ذلك المجتمع، راجع حاشية للمعة، (م، س)، ص ٥١.

(٢) راجع المبسوط، الشيخ الطوسي، المقدمة.

الآخرين أن عاجلوه. فإذا كانت حجية الاجماع عند الامامية، متوقفة على إمكانية الاجماع، كشف عن قول المعصوم، فإنّ القول بعصمته أو عدمها يحيل المناقشة الى علم الكلام، والقول بالعصمة وحدودها وهوية المعصومين، وبالتالي لا يبقى هناك من داعٍ لمناقشته من الأدلة السمعية، إلاّ لإبطال رأي الخصم فحسب^(١).

والكلام المبكر عن المصلحة، هو من أهم ما يتميز به تأصيل الشيخ الطوسي، فهو يقرر أن الشريعة مبنية على المصالح، وهذه المصالح عقلانية بالدرجة الأولى، أي أنّ الإنسان النوعي، والمقصود به العقلاء، قادر باستقلال أن يحدد وجهة الحكم في حال عدم وجدانه في النص، وهذا الكشف المبكر للبعد المصلحي في الشرع، كان يعدّ بانجازات هائلة، تسمح بتفكيك كل المغاليق، التي توصلت الباب أمام منظومات المصالح^(٢).

لكن العقل الأصولي المتأخر، أخذ بجرفية كلامه، ليوجه البحث الى ميدان الاستصحاب في كل شيء، دون أن يوظف دينامية القول بأصل المقصد المصلحي في الشرع، في إطار قراءة معمقة لخلفيات وروح النص.

وفي نص فريد، يقول الطوسي، رداً على من استبعد مشروعية أعمال العقل "فأما من قال، لا يجوز العمل به عقلاً، فالذي يدل على بطلان قوله، أن يقال، إذا تعبد الله بالشيء فإنما يتعبد به لأنه مصلحة لنا، وينبغي أن يدلنا عليه، وعلى الصفة التي اذا علمناه عليها كان مصلحة لنا، وصح منا أدائه على ذلك الوجه، ولا يمتنع أن تختلف الطرق التي بها يعلم أن الله سبحانه تعالى تعبدنا به كما لا يمتنع اختلاف الأدلة"^(٣).

(١) الطوسي، عدة الأصول، (م،س) ، ص ٣.

(٢) "فإن الشريعة مبنية على المصالح ، فإذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في العقل فينبغي أن يكون مبعثاً على ما كان عليه في العقل، من الحظر والاباحة". الطوسي، عدة

الأصول ، (م،س) ، ص ٤٤.

(٣) الطوسي، عدة الأصول، (م،س) ، ص ٣٨.

فالمعول عليه عند الطوسي هو إدراك المصلحة، أما الآليات والطرق فقد تختلف، وهذا قد يوصل في تداعياته الى متابعة منظومات المصالح في الدين، على أن يترك للأصوليين والعلماء تخير الطرق والمنهج التي يرونها موصلة الى الاستنباطات الفقهية.

وقد تناول باكرًا مسألة المناطات وتنقيحها، طالما أنها تخدم فكرة المصالح في الدين، والتي قد تشرعن الأقيسة وغيرها لتعدية الحكم من الواقعة الجزئية، الى واقعة أخرى، أو من مناط عام الى أجزائه، أو كلية مطلقة الى جزئياتها. وهم الوصول الى القطع في إدراك المناطات، التي يحرص عليها العقل الأصولي لدى الطوسي وكذلك كل الأصوليين الشيعة، فمظاهرها يكمن في الكليات أكثر من المتابعات التفصيلية، التي احتدمت حولها معركة القياس بين اتجاهين، يرى أحدهما مشروعية العمل بالظن في هذا الحقل، فيما يسلخ الآخر الحجية عنه^(١).

وتظهر بذرة التفكيك بين التعدييات والتعامليات، في فصل الشيخ الطوسي، بين الأمور الاجرائية في الاجتماع الاسلامي، وبين غير الأمور الاجرائية. وقد انتظر العقل الأصولي طويلاً حتى كشف عن هذا الفيصل، والذي بات يعرف اليوم أنه مفتاح الحلول لمختلف المسائل العالقة في الاستنباطات، فخطوة استنباطات المصالح النوعية للإنسان، تتقدم بنظره خطوة نحو التشخيصات، التي موردها، بل مرجعها، أهل الخبرة في المجتمع وليس النص. وقد سحب الشيخ هذا الميدان من دائرته النصية الضيقة، الى تراكمات التجربة العملية للناس، يقول في هذا الاطار: "وأما ما يقع من أرباب الصنائع من المتاجرات والترافع فيها الى الامام، فتكليف الامام — الشرعي — أن يرجع ذلك الى أهل الخبرة، فما يصح عنده من قول، أهل الخبرة، حكم فيه، بما هو عالم به من الحكم من جهة الله تعالى، ومتى اختلفت أقوال أرباب الصنائع رجع الى قول أعدلهم، فإن تساوا في العدالة، كان مخيراً في الأخذ بأي أقوالهم شاء وكان ذلك فرضه، وتعلقت المصلحة به، وكذلك

(١) الطوسي، تلخيص الشافي، (م،س)، ص ١١٥.

القول في قيم المتلفات وأروش الجنايات"^(١)، وقد خالف في هذا القول بعض النصوصيين من الامامية، الذين أدعوا أن العلم بأروش الجنايات مصدره النص، وقد أتبعوا أنفسهم بالأخبار، في ما أعاد الشيخ الطوسي متعلقات الأخبار، الى الواقع التاريخي الذي تعكسه، أو تنقل عنه^(٢).

هذا الانجاز من الشيخ في ذلك العصر، كان مدعاة للحكم عليه بالتقدم، وعلى ديناميته، بأنها تعد بالمزيد من التأصيل والبرة، وهذا لم يحصل على امتداد القرون الطويلة. وقد جمد العقل الأصولي الامامي على هذه المنجزات، ولم يراكم فوقها، أو يطور من نظرتها الى الأمور، ولهذا بقي الانجاز العلمي الامامي متخلفاً في فقه المصالح. وربما ساهمت التطورات التاريخية، وانفصال الفقهاء عن الواقع، فضلاً عن تنامي مشاعر العصبية المذهبية، كما أشرنا سابقاً، في تأييد نص الشيخ الطوسي، والنظر اليه على أنه مطلق وقطعي، ويعكس المراد الجدي والنهائي للشرع.

٦- إمام الحرمين الجويني:

في قراءتنا لمراحل تطور فكرة المقاصد، نرى أن الثلاثة من الأصوليين والفقهاء الذين تم استعراض نتائجهم، وحدود إبرازهم للفكر المقاصدي، هم، ينتمون على النحو الإجمالي، لمرحلة واحدة هي مرحلة التأسيس. بمعنى أن كل واحد منهم كان متكفلاً برسم حدود رؤيته، التي تحولت في ما بعد الى سمات وخصائص تلازم كل واحد منهم. وقد احتيج لاستئناف النظر، بما عدّ من ثوابت المذاهب، الى مرور وقت طويل، إنشغل فيه الدارسون للأصول والفقه بالشروحات والتفصيلات والحواشي والتي لم تطور، مما هو منجز، سوى توسيع المدارك فيما قيل.

فالحنفية زادت على ما قرره الامام أبو حنيفة الاستحسان والعرف، والمالكية، خالفت مؤسس مذهبها، وتركت إجماع أهل المدينة الذي سبق للإمام الشافعي

(١) تلخيص الشافعي، (م، س)، ص ٢٥٣.

(٢) (م، ن).

وأنكره عليه^(١). وفي ما عدا ذلك، بقيت المساهمات، تدور في إطار الاستعدادات الخالية من الابداع، للمنتج الأصولي حتى الربع الأخير من القرن الخامس الهجري، الذي ظهر فيه الامام الجويني، كمدشن لمرحلة جديدة في تطوير فكرة المصلحة في الأصول والفقهاء.

استعان الإمام الجويني بالفقه المنتج الى عصره، وأخذ يترصد مختلف تفاصيله وأبوابه وفروعه ويستقرىء منها عناوين المقاصد الكلية، التي يمكن للفقه برمتها أن يندرج تحتها، وقد حرص على إضفاء طابع القطع واليقين على الأحكام الكلية باعتبارها مقاصد للشرع^(٢).

واندفاع الامام الجويني باتجاه ترصد العناوين العامة، أملت ظروف تاريخية وسياسية، شأها الكثير من الفوضى، في الاجتهاد والاستنباط والتأويل، كل ذلك، بداعي محاباة السلطة السياسية. والمعروف أن المرحلة التي عايشها الجويني، كانت تشهد تحولات كبيرة، على مستوى السلطة السياسية، فقد انهارت السلطة البويهية التي ظلت لما يزيد عن القرن والربع، تمسك بزمام الأمور في الخلافة العباسية، وحلت محلها السلطة السلجوقية، ذات الاتجاه المذهبي المتزمت، وقد باشرت في مستهل عهدها اختزال بعض الاتجاهات الفقهية والكلامية، لحساب اتجاهات اخرى، ما أفسد الكثير من روحية البحث العلمي ومرتكزاته التي سادت المرحلة الماضية. وقد جاراهم في هذا المسعى فئة من الفقهاء والأصوليين، الأمر الذي عرّض الحدود والفواصل بين المصالح السياسية والمصالح الدينية للتشويش والضياع. وكادت هذه الفئة أن تهدر روحية البحث العلمي، وتنقل معطيات الفقه والأصول الى موقع التسويغ.

يبدو أن هذا الواقع حفز إمام الحرمين، لياشر إعادة تركيز الكليات المستفاد، من جزئيات الفقه في إطار تصور مقاصدي محدد. وقد جهد لتحويل

(١) أبو زهره، أصول الفقه، (م،س) ، ص ١٧.

(٢) الصغير، اشكالية السلطة العلمية في الاسلام ، (م،س) ، ص ٤٤.

الفقه كله الى مادة استدلال، تعضد مهمة رسم الضوابط العامة. وهو رد علمي رصين على محاولات التبسيط والتوهين للدين، وهو، في هذا السياق، لا يدعي الوصول إلى منتهى الحقائق، وإنما يرى في ما يصل إليه، مجرد عمل اجتهادي فيه غلبة ظن. وبمجرد أن ينتج الاجتهاد برأيه غلبة الظن، سيكون صاحبه قد أتم المقصود. " لأنّ إنهاء الاجتهاد نهايته مما يستحيل أن يخاطب به، فإنّ غايته مجهولة، ليست معلومة مفهومة مضبوطة، فالأمر بإنهائه الى نهاية غير مضبوطة تكليف بما لا يطاق، وإذا لم يكلف ذلك، فقد أدى من الاجتهاد ما أفاد غلبة الظن. والشرع أوجب عليه العمل بموجبه، فيبعد أن يوجب الشرع عليه عملاً، ثم يحكم بأنه مخطيء (فيما) أوجب الجريان عليه"^(١). لقد كانت فكرة المقاصد عند الجويني إحدى أهم نتاجات تلك المرحلة، إذ تمكن من حصر كل الكليات في عناوين اندرجت تحتها كل ابواب الفقه، وقسمها الى ضروريات، حاجيات وتحسينات، فغطى بذلك كل مساحات الممارسة الحياتية، وفقاً للمناخ السائد، وأثبت بالتالي، هيمنة الشريعة على سائر المواقف الانسانية الممكنة^(٢). لقد بقي هذا التقسيم معمولاً به الى عصر الشاطبي، فاعتمده ووسع فيه، الأمر الذي يسمح لنا بالقول، إن إمام الحرمين هو صاحب الفضل والسبق في إبداع التقسيم الثلاثي للمقاصد الشرعية^(٣).

وفي كتاب البرهان يتولى الامام الجويني تفصيل ما قسمه من أصول الشريعة، وقد أدرجها في خمسة اقسام:

١ - ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه الى أمر ضروري لا بُدّ منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة، وهذا الأمر، بمنزلة قضاء الشرع بوجود القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها. فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في اصل القصاص تصرف فيه، وعدّاه الى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه.

(١) الجويني، البرهان في اصول الفقه، ج ٢، (م،س)، ص ٨٦٤.

(٢) الصغير، إشكالية السلطة العلمية، (م،س)، ص ٤٤٠.

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد، (م،س)، ص ٤١.

٢ — ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي الى حد الضرورة وهو مثل تصحيح الاجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة الى المساكن، مع القصور عن تملكها وضنة ملاكها بما على سبيل العارية.

٣ — ما لا يتعلق بضرورة — حاقة — ولا حاجة — عامة —، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس الطهارة من الحدث وإزالة الخبث.

٤ — ما لا يستند الى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه، مندوب اليه تصريحاً ابتداءً.

٥ — ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره، فإنه إن امتنع استنباط مع معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كلياً ومثاله العبادات البدنية المحضة، ولكن يتخيل في هذا الضرب أمور كلية: كالمثابرة على وظائف الخيرات، ومجادبة القلوب بذكر الله تعالى، والغض أو عدم الاهتمام بمطالب الدنيا، والاستئناس بالاستعداد للعقبى، والضرب الخامس من الأمور الكلية^(١). والجويني، لا ينكر جملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية، وقد أشعر القرآن الكريم بذلك، في آيات كثيرة كقوله تعالى: "إن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر"، كما لا يمنع إمام الحرمين من أن يتخيل المرء، من الضرب الخامس أمراً آخر وهو أن الانسان يبعد منه الركون الى السكون، فالقوى المحركة تحركه لا محالة، فإن تُركت تحركت في جهات الشهوات، وإذا استحثت بالرغبة والرغبة على العبادات، انصرفت حركاتها الى هذه الجهات. ويعقب مُخرجاً هذا الضرب عن دائرة البحث في العلل والمناطات الجزئية، " بأن هذا ما لا يضبطه القياس ولا يحيط به نظر"^(٢).

(١) الجويني، البرهان، (م،س) ، ص ٦٠٣.

(٢) (م،ن) ، ص ٦٢٣.

هذا التقسيم للفقهاء فتح الطريق أمام الأصوليين، لكنهم لم يسلكوه كما يجب، فقد حدد الأطر الفقهيّة التي يمكن كشف مناطها ومعرفة وجه الضرورة، أو الحاجة أو اللا ضرورة والاحاجة، مما يمكن فهم مناطه، بأنه يؤدي إلى مكرمة أو ينفيها، أو ما يؤدي تحصيل المقصود فيه إلى المندوبية والاستحباب، لكن دون أن يخضع لضابط كلي خلافاً للضرب الثالث. بعبارة أخرى، ثمة أقسام ثلاثة، يمكن الأصوليون، أن يدركوا كلياتها تماماً من خلال استقراء الفقه، أو من خلال ما صرح به القرآن الكريم أو الحديث الشريف، وبالتالي يفتح الباب واسعاً في تسقط الجزئيات، حين التعرض لها، ومقارنتها مع هذه الكليات. وهناك قسم رابع، يمكن الوقوف على مناطها وملاكاتها، لكنها لإتساعها، قد لا تحتويها كلية بعينها، فتميز عن الأقسام الثلاثة، في عدم إمكان اندراجها في كليات محددة، وتقاطع معها باعتبارها مما يمكن معرفة ملاكاتها.

هذه الأقسام الأربعة، تختلف تماماً عن القسم الخامس، الذي يعجز المكلفون، مهما علا كعبهم العلمي، عن إدراك المناطات فيه على وجه الدقة، وإنما قد يخضع لتأويلات لا يصح الركون إلى مؤدياتها، فتبقى عاصية عن الكشف وهي دائرة العبادات، التي، كما أوضحنا، في غير مكان من هذا البحث، أنها أوقعت المذاهب في وهم الاختلاف في القياس والمصالح المرسلّة والاستحسان.

والتقسيم الذي عرضناه بما يكفي لوضوح المراد، سمح للجويّني أن يتميز عن غيره في إيراد المصطلحات والتدقيق بها، لأنها قد ابنت على تحديدات دقيقة لأبواب الفقه ومقاصده، فقصر، في ضوء ذلك، تسمية الاستدلال على المصالح المرسلّة، أي الاستصلاح^(١) خلافاً لجماعات أخرى من الفقهاء الذين أطلقوا الاستدلال، وأرادوا منه، إلى جانب الاستصلاح — المصالح المرسلّة — الاستحسان والاستصحاب.

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، (م، س)، ص ٣٠٧.

والفرق، كما هو واضح، كبير، بين الأصل الذي يعتمد على العناوين الكلية، أساساً لاستنباط الجزئي، وهو هنا الاستصلاح، وبين الأصل الذي يستند الى أدلة خارجية لكي يتميز فيه الحكم. فالاستحسان الذي هو آلية أصولية تستخدم لتقديم حكم على حكم، لا يستفيد من العناوين الكلية وإنما يأتي بالرتبة الثانية، أي بعد استنباط الحكم ومعرفته، تأتي نوبة ترجيح حكم على حكم آخر، وهذه بحاجة الى أدلة أخرى، عقلية أو شرعية مستقلة، تتعلق بترسيمة سلم الأولويات، وتحديد المهم من الأهم، وغير ذلك. ولهذا، لامتني لوضع المصالح المرسله في عرض الاستحسان، وإنما الدليل الأخير، يأتي في المرتبة التالية. أما الاستصحاب فإنه دليل يُراد منه، الحكم ببقاء الحكم أم ارتفاعه، لكنه ليس فاقدًا للحكم، حتى يكون مورداً لعمل الكليات العامة، التي هي متعلقات الاستصلاح.

فقيمة انجاز الجويني، أنه أخرج المتداخلات من الأدلة، وميّز بين ما هو مورد للمقاصد وما هو خارج. غير أن اتجاه الجويني المتقدم كان يفترض أن يفتح أفقاً واسعة أمام المشتغلين في عالم الاستنباط، تقود الى استخلاصات غير منفعة بالفروع المذهبية، وتضييق الفروقات في الأحكام، وبالتالي نقل السجال الأصولي الى مستوى مناقشة الكليات، لا الاستغراق بالأحكام الجزئية، التي هي مظنة الاختلاف بين الفقهاء والمذاهب.

٧- الامام الغزالي:

اقتضى الامام أبو حامد اثر استاذه الجويني في العناية بالأسس النظرية للمقاصد فضلاً عن أصول الفقه، غير أن تتبعه لمسألة مسلك المناسبة التي سيعمقها من بعده الآمدي، كما سنرى، اعتبر انجازاً إضافياً ساهم في تطوير مباحث المقاصد. وقد برز هذا الميدان بصورة أساسية في كتاب شفاء الغليل. وهذا المسلك يقوم على أساس تعليل الأحكام الشرعية بما تتضمنه وتفضي اليه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة^(١). وقد أسهب الغزالي في شرحه وبيانه في المستصفى في

(١) الريسوني، نظرية المقاصد، (م،س)، ص ٤٢.

سياق الحديث عن الاستصلاح وبيان كيفية اندراج هذا الأصل في القسم الثالث أي "ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين"^(١) والذي منه انبثق تقسيم المصالح الى ضرورات وحاجيات وتحسينات، وقد أورد "المناسبة" في مختلف التفريقات لبيان وجه العلاقة بين الحكم والموضوع فالقول بانه لا تزوج الصغيرة إلاّ من كفوء ومهر المثل فإنه أيضاً مناسب^(٢)، وكذا ملاحظته لمصلحة سلب العبد أهلية الشهادة فإنه مناسب للمصلحة^(٣).

والمناسبات التي بدأت تدخل كمتيمات لفكرة المقاصد، كانت تدفع الى البحث عن ما يقبع خلف الحكم من وجوه المصلحة، ليقف المجتهد على وجوه المصلحة في العلاقة بين الحكم والموضوع.

فثمة فرق كبير بين القيام باستقراء مختلف الأحكام الشرعية وتصنيفها الى ما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني، وبين متابعة وجوه المصلحة في كل حكم ومدى مناسبته للموضوع، لأن في الاتجاه الثاني تبصر بإمكان إجراء القياسات ومنع الاسترسال في الأحكام بصورة اشتهاية.

الأمر الآخر الذي يسجله المتبعون للتطور التاريخي لفكرة المقاصد هو قول الغزالي بأن الضروريات، أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال مما يضطر الخلق إليها، ويستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي اريد بها اصلاح الخلق^(٤)، فتكون الضرورة برأيه ضرورة اجتماعية عقلانية يسلم بها كل إنسان، فكان الشرع متطابقاً من هذه الجهة مع الضرورات الحيوية للاجتماع الانساني.

(١) قال الغزالي "المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة اقسام : قسم شهد شرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها وقسم لم يشهد لا لبطلانها ولا لاعتبارها" الغزالي، المستصفي، ج ١، (م،س)، ص ٢٨٤.

(٢) (م،س)، ص ٢٩٠.

(٣) (ن،م)، ص ٢٩١.

(٤) (م،س)، ص ٢٨٨.

وبذلك هياً الغزالي الأرضية الصلبة، لفكرة المقاصد، التي باتت من صميم الاجتهاد الفقهي في المراحل اللاحقة، حيث عمل المتأخرون عنه، على شرحها، وبيانها، بالمزيد من التفصيلات، مع مراكمات طفيفة كما سنرى، في سير تتبعنا التاريخي لمساهمات الأعلام حتى عصر الشاطبي.

٨ - سيف الدين الآمدي:

ستجاوز في حديثنا عن إسهامات الآمدي الامام الرازي^(١)، لاعتبارات المتابعة للاضافات، إذ لم نلاحظ من تصنيفات الأخير أو لم يؤثر عنه أنه أتى بشيء جديد في إطار البحث المقاصدي سوى الاعادة لمقولات من سبقوه كالجويني والغزالي وما لاحظته الريسوني من اختلاف في ترتيب المقاصد الضرورية وتبديل لبعض الألفاظ المترادفة لا يشكل اجتهاداً اضافياً يحسن التوقف عنده^(٢) وخصوصاً، إذا كنا في صدد ترصد المساهمات المفصلية في حقل المقاصد.

غير أن الآمدي في تتبعه لنتائج من سبقه، عمل على توظيف المقولات المقاصدية لبيان الأهم من المهم وترتيب العناوين بما يعضد المجتهد على تقديم أو تأخير مقصد عن آخر في إطار ما يعرف بالاستحسان أو التزامح. فقد رجح المقاصد الضرورية على الحاجية، والأخيرة على التحسينية، واعتبار أن كل مقصد هو مقدم على مكمله، فالضروري مقدم على مكمل الضروري والحاجي مقدم على متمم الحاجي، وكذا التحسيني، ولم يتوقف عند الترجيحات لعناوين المقاصد العامة وإنما ولج باب التقديم والتأخير في كل مقصد، فقدم حفظ الدين على النفس والنفس على النسل والنسل على العقل والعقل على المال.

وبذلك سير امر الحكم على موردين متزامين طالما أن العناوين لم تبق مجرد متناثرات، وإنما انتظمت في سلسلة مرتبة، يقف الأهم في أولها وقليل الأهمية

(١) توفي فخر الدين الرازي سنة ٦٠٦هـ .

(٢) راجع الريسوني، نظرية المقاصد، (م،س) ، ص ٤٥ - ٤٦ .

في آخرها وتوسطها العناوين الأخرى بحسب ما رآه الآمدي من أهمية وخصوصية كل واحد^(١).

والنقاش في الترتيب والتقدم والتأخير، نقله الى مبحث آخر متفرع لا يمكن التغاضي عنه وهو كيفية تفويت المصالح المرجوحة في حال اصطدامها بالمصالح الراجحة وقد اسهب في بيان وجهة نظره في الأمر^(٢).

في إطار آخر، أولى مسألة " المناسبة " التي لاحظناها عند الغزالي أهمية كبيرة في سياق الحديث عن المصالح المرسله، وقد وافق الشافعية والحنفية ومن أيدهم على امتناع التمسك بها. وأول موافقة "مالك" للمرسل على أنه، في خصوص المصالح الضرورية الكلية، الحاصلة قطعاً لا فيما كان من المصالح غير الضرورية، وتحديداً ما شهد الشارع باعتباره، لا ما شهد الشارع بعدم اعتباره أو كان مردداً بين ما هو معتبر وما هو غير معتبر، باعتبار أن المتردد لا يدخل في باب المصالح المرسله، وإنما يدخل في باب الاستحسان كما مرّ معنا في أكثر من مناسبة ومثاله الترس، أي ترس الكفار بجماعة من المسلمين^(٣).

غير أن معالجات الآمدي بقيت مجملة في الغالب، ولم يقدم حلولاً للمسائل العالقة سوى المزيد من الشرح فقط.

٩ — عز الدين بن عبد السلام:

يظهر أن قرب ابن عبد السلام^(٤) من المماليك قد فتح فكره على البعد المصلحي في الأحكام، حتى كتبه التي صنفها، كانت واضحة في إظهار مدى

(١) الآمدي، سيف الدين، ت ٦٣١ هـ ، الإحكام في أصول الأحكام، مراجعة جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت ج ١، ص ٣٩٦.

(٢) (م، ن).

(٣) (م، ن)، ص ٢١٦.

(٤) توفي عز الدين بن عبد السلام سنة ٦٦٠ هـ .

اعتقاده بحضورها في المنظومة التشريعية. فكتابه الذي هو المعتمد في الكشف عن أفكاره، عنوانه بـ "قواعد الأحكام في مصالح الأنام". وقد تحدثت المصادر التاريخية عن كتاب آخر يوحى بحجم الاهتمام عينه، فقد ذكر له كتاب آخر اسمه "كتاب المصالح والمفاسد".

وينقل علّال الفاسي عن ابن عبد السلام قاعدةً نراها كافية لتحديد منطلقات وعيه للأحكام ومناطقها، فالقاعدة الثالثة تربط اختلاف أحكام التصرفات باختلاف مصالحها، ويعلّل الفراء ذلك بان الله شرّع في كل تصرف من التصرفات، ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه^(١).

هذه الاطلاقية في اعتبار المصلحة في الأحكام، كان يقدر لها أن تحمل ابن عبد السلام على تجاوز السائد من فكرة المقاصد، وخصوصاً عند ملاحظة ما نقله ابن عاشور عنه في كتابه شجرة المعارف، من أنه يرى الأحكام الشرعية كلها، متضمنة في ما جاء في القرآن الكريم وتحديداً في الآية المباركة "إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى"^(٢)، والتي كما توحى الآية، ترفع المقاصد من خصوص الضروريات الخمس الى القيم

الأخلاقية العامة كالعدل والاحسان وعدم البغي والمنكر، لكنه، ظل يردد المقولات عينها التي أطلقها الجويني وعمل على تعميقها وتقنينها جيل من الأصوليين، كما يتضح من متابعة هذا الكتاب لفكرة المقاصد.

لكن ما يسجل لابن عبد السلام، هو تعميمه التعليل بالمصلحة سواء ما وقع النص على تعليله أو ما لم ينص عليه معتبراً أنّ ما نص على تعليله يحمل في مضمونه وحقيقته تنبيهاً على ما لم ينص عليه. وهذا التعميم يمكن أن يوضع برأيه الدائرة العبادية في إطار ما هو مفكر في مقصده ومصالحته ولا يبقيه خارجاً،

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (م،س)، ص ١٨٤.

(٢) سورة النحل، الآية ٩٠.

بمعنى إمكان تفسير الغايات العبادية الكلية، لا تفاصيل الفقه العبادي التي قد يعسر على العقل الانساني إدراك المصلحة اليقينية القابعة خلفه . وهكذا ساهم ابن عبد السلام، في إيجاد المناخ الفكري، الذي يجعل فكرة المصلحة في الحكم الشرعي، أمراً مقبولاً أو موضوعاً للنقاش بعد أن استبعدته التيارات الكلامية في القرون الأولى.

١٠ - شهاب الدين القرافي^(١):

ما يسجل للامام القرافي، في إطار تفكيك البنية التشريعية المتوارثة، وتفصيل ما أجمله السلف، من اعتبار كل ما قاله أو فعله أو قرره الرسول (ص) أنه تشريع واجب الاتباع فقد لفت القرافي الى أمر مهم جداً، بات اليوم يشكل مفتاحاً علمياً ومنهجياً لفهم الثابت والمتغير في الشرع، وهو الفرق بين تصرف رسول الله (ص) بالقول والتبليغ، وبين تصرفه بالإمامة والقضاء^(٢)، أي الفرق بين الحكم المطلق زمانياً وأحوالياً، وبين الحكم المُقيد زمانياً وأحوالياً، هذا الكشف للفارق بين الحقلين سمح بإعادة قراءة الأحاديث والروايات ومعرفة تلك التي تصلح للتعميم والاطلاق، وتلك التي يستفاد منها للعبارة أو خدمة استقرار المبادئ لتقنينها^(٣).

ومن الجدير ذكره، إن هذا الحقل البحثي الذي لفت إليه القرافي، بات اليوم من الحقول التي يحرص المعاصرون على تمييزها، في إطار مساعهم لتجديد الفقه والاجتهاد، ولوضع حد للتيارات السلفية، التي تبعد لمحاكاة التجربة الأولى بكل تفاصيلها، حتى المتجاوزة زمانياً، كاللباس والطعام وأشكال الممارسات الاجتماعية المتجاوزة.

(١) توفي القرافي سنة ٦٨٤ هـ .

(٢) القرضاوي، كتاب الأمة، ص ١٧٨.

(٣) (م، ن) .

من جهة أخرى، لا نرى في ما يعتقده البعض أنه مساهمة أو إضافة جديدة، قدمها القراني في المقاصد، وخصوصاً في مسألة إضافة العرض الى المقاصد الخمسة الضرورية، ما يوجب مجرد التوقف عنده، طالما أنه كان ينسج على المنوال نفسه، ويخضع لمنطق التحديد المقاصدي عينه، الذي ساد المناخ الاجتهادي على إمتداد القرنين السادس والسابع الهجريين، واستمر الى عصر الشاطبي.

١١ — نجم الدين الطوفي^(١):

أعطى الحنابلة على امتداد القرن الثامن — الطوفي وابن تيممة وابن القيم — دفعاً قوياً لفكرة المصلحة كمقصد أساسي في الشرع الاسلامي، وكان الطوفي السباق لتدشين حقل تغليب المصلحة على ما عداها، إذ قام رأيه، كما نقله الفاسي، على ثلاث قضايا:

١ — أن المصلحة هي مقصود الشارع، ومن ثم فهي أقوى أدلته وأخصها.
٢ — ليس ضرورياً أن تكون المصلحة حيث النص أو الاجماع، فقد يعارضهما، ففي هذه الحال يجب أن تقدم عليهما، بناءً على القضية الأولى.

٣ — مجال التقديم والتأخير هو العادات والمعاملات، لكن لا يقصد بهما — التقديم والتأخير — الشق العبادي، فهو حق الشارع ولا يُتلقى إلا منه^(٢).

ومن الواضح أن القضية الثالثة ظاهرة في رفع اللبس الذي وقع فيه الكثيرون، ودفعهم الى رمي الطوفي بالكفر. فالأصل في المعاملات، مراعاة المصالح

(١) توفي الطوفي سنة ٧١٦ هـ ، راجع الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (م،س)، ص ١٤٨.

والمفاسد، التي تكون في الغالب بيّنة وليست خفية. ولا نرى شديد الحاجة الى تقديم المسوّغات لهذه القضية، طالما أنّها تفرض منطقتها في الواقع العملي، لكن الجانب الخفي في الموضوع هو عدم بيانه نوع المصلحة المقصودة. فربّ متوهم يعتقد تقديم مطلق المصلحة على النص والاجماع، ولعله يرى فقط، خصوص المصلحة النوعية لا خصوص المصلحة الشخصية. وهذا الأمر قد جلاّه الأصوليون من مختلف المذاهب تحت عنوان الاستحسان أو التزاحم، بمعنى تقديم العام على الخاص أو الأهم على المهم، كالحكم التدييري الذي تتخذه الحكومة، بوجوب تجاوز إذن المالك، إذا تعارض مع مصلحة النظام العام بشق الطريق، مع العلم، أن النص يذكر صراحة حرمة التصرف بأرض الغير. أو مسألة تجاوز النص الذي ينهي صراحة عن قتل النفس، إذا ما تزاحم ذلك مع مصلحة أكبر هي مصلحة الحفاظ على المجتمع والأمة، كما هو حال ترس الكفار بجماعة المسلمين. وهذه الموارد يتكفل بتشخيصها العقل الانساني، وهي قد تندرج تحت عنوان الضرورة والاضطرار، وتشمل في بعض الأحيان المصالح الشخصية إذا كانت أهم من أمر جزئي آخر، كوجوب إنقاذ الغريق حتى وإن استدعى الأمر، ترك الصلاة التي لا تترك بحال، كما تنص الآيات والروايات الكثيرة.

ضمن هذا الإطار، نرى في إبراز الطوفي لفكرة المصلحة تقدماً نظرياً، لم يعهده المتقدمون عليه، لكنهم في الميدان العملي لم يكونوا يعيدون عن تطبيقها — فكرة المصلحة — العملية.

ومن الجدير ذكره أنّ الطوفي لم يطلق حكمه بوجوب تقديم المصلحة كمقصد اساسي للشرع، انفعالاً بموقف فكري مجرد، وإنما قاربها، من وحي الحديث النبوي الشريف، المجمع عليه بين المسلمين، الذي ينص على أنه "لا ضرر ولا ضرار"^(١) والذي شكّل، حتى لدى المسلمين الآخرين، منطلقاً لتقدم المصلحة التي يضطر اليها الناس على النص. وعليه، لا معنى للموقف الحاد، الذي إتخذه الأصوليون ضد مقولات الطوفي،

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة...، (م.س)، ص ١٤٨.

طالما أن معظم هؤلاء يؤيدون، عملياً، مؤديات مقولة تقديم المصلحة على النص.

ولعل الصراحة التي عبّر فيها الطوفي عن فهمه لفكرة المصلحة ومحوريتها، هي التي دفعت من خاصمه الى اتخاذ مواقف حادة ضده. مع العلم أن موقفه تحول في القرنين الأخيرين الى مرتكز نظري انطلق منه المفكرون المسلمون، الذين يبحثون عن وسائل التطور في فهم أحكام الشريعة، للتوفيق بين مقتضاياتها وبين حاجات العصر الحاضر^(١). ومن المعلوم أن مراعاة المصلحة والاستحسان — التزاحم — وفتح الذرائع وسدها — الحيل — من أكثر المفاهيم الأصولية التي تمس المشكلات السياسية والاجتماعية، وأي تغاض عنها، أو عدم البت فيها، سيقتي الكثير من المغاليق موصدة في وجه الاجتهاد الاجتماعي، وسيلغي إمكان تقديم إجابات عملية على مسائل تلح في الواقع العملي على الدوام^(٢).

انطلاقاً من البيان السابق، لا نجد ما يسوغ موقف ابراهيم فوزي من الطوفي الذي اتسم بالاطلاقية، مع أن فوزي يدرك أن تعميم مقولة تقديم النص على المصلحة بصيغة مطلقة تأباها القواعد الأصولية المتعارفة بين أهل العلم والخبرة في ميدان الاجتهاد^(٣). والقضاء لا يخرج عن الحكم العام رغم خصوصياته، فلا معنى لاستثنائه في مسألة إمكان تقديم المصلحة على النص.

١٢ — تقي الدين أحمد بن تيمية: لم يضيف الامام ابن تيمية^(٤) على المعهود من المقاصد جديداً يذكر، سوى ربطه السياسة الشرعية بمقصدها الديني، أي اصلاح دين الخلق، وهو كلام مجمل، لكن مجرد تناوله للسياسة الشرعية تعد خروجاً عن مألوف الفقهاء والأصوليين الذين نأوا — في الغالب — عن الميدان

(١) الفاسي، قاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (م، س)، ص ١٤٨.

(٢) (م، ن).

(٣) الصغير، الفكر الأصولي إشكالية السلطة العلمية في الاسلام، (م، س)، ص ٤٦١.

(٤) فوزي، تدوين السنة، (م، س)، ص ١٢٣.

الاجتماعي في معالجاتهم الفقهية، وبقيت مساهماتهم محصورة في الإطار النظري المجرد. وقد يكون لزهد هؤلاء عن القيام بدور أنشط في الحياة العامة وإخلائها للسلطان السياسي الذي كان يتملّ التأويلات بما يتوافق ومصالحه ولا يرجع إليهم إلا في حالات الشدة والضغط فقط.

وربما يكون إنشغال الفقيه بالمتابعات الجزئية، وإطلاق الأحكام الخاصة، وابتعاده عن الشؤون العامة، هو الذي يفسر ضيق الدوائر التي خرجت بها نظرية المقاصد، كما سيتضح لاحقاً. فالفقه الجزئي أو الشخصي لا يُفضي، الى أوسع مما وصل إليه الامام الجويني ومن راكم فوق نتاجه المقاصدي. ذلك أن المساحة التي تسمح للفقيه بمقاربة العام، كانت محظورة عليه، أو مظنة للتصادم مع السلطان، فأثر الدوائر الضيقة ليمارس اجتهاده فيها، لهذا ضمّر الفقه السياسي والاقتصادي العام وانتعش في المقابل الفقه الفردي.

نجد أن كتاب السياسة الشرعية، مع غض النظر عن قيمة المساهمة العلمية فيه بمثابة انعطافة مميزة في مسار الانتاج الفقهي. ذلك أنه كسر الرتابة المتبادية منذ بدايات التأسيس حتى الربع الأول من القرن الثامن الهجري. وقد يعترض البعض على هذا الحكم بأنّ ثمة فقهاء في السياسة، كما لـماوردي، سبقوا ابن تيمية بقرنين من الزمن، لكن يقال أنّ واقع نتاج هذا العالم — الماوردي — لا يعضد رأي المعارض ويؤيد الرأي الذي نقوله. ذلك أن نتاجه كان مجرد تسويغ فقهي لواقع سياسي تمارسه الخلافة أو السلطنة أو إمارات التغلب، وهو لا يعدو نقلاً أو تأويلاً لحكم شرعي، ولم يتطّلع، لرسم مقاصد عامة، تحكم التجربة السياسية من وحي الشرع، والدلالات المعنوية لظواهر النصوص الدينية.

وابن تيمية في إطار نقده لمقاصد الملوك، جهد لتأكيد غاية الشرع من الممارسة السياسية، وبالتالي، المقارنة بين ما يقوله النص الديني ويؤكد عليه، وما يتطّلع اليه الملوك في ممارساتهم. فالمدخل لتقويم تجربة الحكام، ومعرفة الأصلح، هو معرفة المراد الديني والغاية الشرعية من الحكومة. وإذا تحدد الأمر سهّلت

معرفة الأصلح، وتالياً معرفة مدى تطابق التجربة مع الأهداف، فإذا تمت " معرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود"^(١)، عرفت " المقاصد والوسائل وتم الأمر"^(٢).

وكمحصلة لاستقراء ابن تيمية، تبين أن مقصود الملوك لم يكن هو عينه مقصود الشرع، فمقصود هؤلاء لم يكن سوى الدنيا والجاه والسلطة. لذلك "قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد"^(٣) "دون الدين، أمّا المقصود الشرعي للولايات، كما يراها، فهو منحصر في إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيئاً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا"^(٤). والواضح من هذا التعميم أن ابن تيمية لم يدخل في تفاصيل مقصود الدين في الاجتماع السياسي، وهو حاجة كان ينبغي إيفاؤها ما تستحق، ذلك أن الدين، هو مجرد عنوان جامع، يحمل في ثناياه جملة من المقاصد، التي يريد الله سبحانه من السلطان العمل على تحقيقها، ويريد من الأمة مراقبته في تجربته على أساسها. والإشارة، التي أوما إليها، في سياق معالجته لمشروعية ملاحقة المعتدين، من أن المقصد هو تحقيق العدالة في تقسيم الثروة، وحفظ النظام العام، جاءت عابرة، وفي معرض تناوله لتفصيل الحياة السياسية وحركات الاعتراض ليس إلا.

واكتفى بالنسبة إلى الأمة والمواطنين بغاية واحدة للسلطان يفترض أن على الأخير العمل لتحقيقها وهي إصلاح دين هؤلاء، لكنه لم يحدد الكيفية التي يفترض بالحاكم التزامها، وهل يكفي جهاد الأعداء وأداء الصلوات والالتزام بالحسبة، أم أن مسؤولية حفظ الدين تكون بإشاعة العدل والمساواة، وإطلاق إمكانيات وطاقات الأمة في معترك الحياة؟

(١) ابن تيمية، ت ٧٥٨ هـ ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، تقسي الدين أبو العباس أحمد، تحقيق الشيخ ابراهيم رمضان، دار الفكر اللبناني، ط ١ ، بيروت ١٩٩٢ ، ص ٥.

(٢) (م ، ن) ، ص ٢٧.

(٣) (م ، ن) .

(٤) (م ، ن) ، ص ٢٨.

قد تكون الجرعة التي أعطاها ابن تيمية، وبهذا القدر كافيةً في ظرفه، لكنه لم يسجل إبداعاً جديداً تستلهمه الأمة في علاقتها بالحاكم، وبقيت آراؤه ومواقفه مجملة، وبجاجة الى المزيد من البلرة.

١٣ — أصوليو الامامية في القرن السابع الهجري:

استأنفت الحركة العلمية الإمامية دورتها الأصولية، في نهايات القرن السادس وعلى امتداد القرنين السابع والثامن الهجريين، وذلك، بعد جملة تحولات سياسية، طرأت على المسرح الاسلامي يأتي في مقدمها الغزو المغولي للمنطقة^(١). وقد أفضى هذا التحول إلى واقع سياسي مأزوم، انعدمت فيه الخلافة المركزية، وتشظت الولايات والحكومات في كل طرف، الأمر الذي رفع عن الحركة العلمية الإمامية، ضغط النفوذ السلجوقي، الذي كان سبباً مباشراً لضمور الحركة العلمية بعد خروج الشيخ الطوسي من بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري.

والمعروف تاريخياً أنّ الشيعة الإمامية قاموا بدور بارز في معالجة المسألة المغولية في بغداد وقلاع الاسماعيليين، وفي حركة الدعوة لأسلمة المجموعات الغازية، الأمر الذي ساهم في اقتراب التصورات الأصولية، والكلامية، من واقع الحياة السياسية والفكرية، إنعكست في أصول الحليين — المحقق والعلامة — وإن كان العلامة المتوفى عام ٧٣٦ هـ هو الأكثر جرأة على مراجعة النتاج الامامي ونقده، فيما كانت محاولات المحقق لا تزال خجولة قياساً عليه.

في إطار تجديرات العلامة للفكر الأصولي الامامي، حاول انطلاقاً من المتسالم عليه شيعياً تعميق الوعي بفكر المصلحة. فقد أكد مقولات من سبقوه، من أنّ أهل العدل — الاماميين — متفقون على قبح التصرف، فيما فيه مضرة خالية من نفع، فضلاً عما لا نفع فيه أو عُلْم وجهه قبحه كالظلم^(٢). وتوغل في مناقشة

(١) ابن تيمية، السياسة النزعية في إصلاح الراعي والرعية، (م،س)، ص ٢٨.

(٢) حصل الغزو المغولي بين سنة ٦١٥ و ٦٢١ هـ وقد تَوَجَّح جملة انتصاراته بتدمير بغداد سنة

إمكان تنقيح المناطات وتحقيقها، كما حاول الاقتراب كثيراً من الفكر الأصولي للمذاهب الأخرى، وتحديد الغزالي وابن عبد السلام؛ وقدّم تعريفاً مرناً للمصلحة يسمح في حال توظيفه، بفتح آفاق الاجتهاد التدبيري في الاجتماع الإسلامي. فالمصلحة في رأيه، هي ما يوافق الانسان في مقاصده لذيهاه أو لأخرته أو لهما، وحاصل ذلك، في رأيه، تحصيل منفعة أو دفع مضرة، ولما كانت الشرعيات، كما يوضح، مبتنيات على المصالح، وجب النظر في رعايتها.

ثم استعاد تقسيم الغزالي للمصالح فقسمها إلى ثلاثة أقسام : معتبرة شرعاً، ملغاة ومرسلة. وقد أدرج المقاصد الضرورية الخمسة، في إطار القسم المعتبر، كالتحريم للقتل وشرع القصاص لإستبقاء الأنفس، وكفرض الجهاد وقتل المرتد لحفظ الدين، وتحريم الزنا وإقامة الحد لحفظ الانساب، والقطع في السرقة لحفظ الأموال^(١)، وفي قسم الملغاة استخدم العلامة الحلبي المثال عينه الذي أدرجه الأصوليون من المذاهب الأخرى، الأمر الذي يوحى بانفتاح الأصوليين على آفاق التجديد والاجتهاد يومذاك، دون أن يعوق هذا الانفتاح أي حاجز مذهبي أو عصبية علمية مغلقة. وحاول العلامة إظهار تمايزه في مسألة المصالح المرسلة التي تندرج تحت القسم الثالث (أي المرسلة)، إذ سلم بها بشرط إيجابها القطع، أما ما كان يفيد الظن فهو ليس حجة وممنوع في الشرع، فعلى المكلف أن يبيّن على ما علمه لا على ما ظنه^(٢).

وحاول العلامة مناقشة الشيخ المفيد في إمكان تحصيل علة الحكم، في تطور، يحمل في طياته إمكانات واسعة لتطوير نظرية المصالح، لكنه لم يفتح الباب على مصرعيه أو يلفت الى المايز بين العبادات والمعاملات، أي بين ما هو ممكن اتضاح علته، أو ما لا يمكن ظهور علته^(٣).

(١) العلامة الحلبي، معارج الأصول، (م، س)، ص ٢٠١.

(٢) (م، ن)، ص ٢٢٢.

(٣) (م، ن).

غير أن ما ينبغي التوقف عنده سلباً، في مسألة البحث الفقهي، وعلاقة هذا البحث بالنص الشرعي، هو محاولة العلامة تجميد حركة التأويل في النصوص الحكمية في القرآن الكريم، وحصر الآيات الدالة على الأحكام بالخمسة آية. وهو بذلك لا يشترط على المجتهد القراءة الشاملة للكتاب العزيز الذي يمكن من خلاله الوقوف على المقاصد الكلية للشرع، وإنما يكتفي بحصر الآيات، وعزلها عن النسيج المعرفي المتكامل للقرآن الكريم. والمشكلة لم تقف عند هذا الحد، وإنما سرت كمسلمة لدى الفقهاء الذين تعاقبوا على قبول هذا المنحى الحصري لآيات الأحكام فتحول فقهم والقرآن الكريم، الى مجموعة دوائر منفصلة كل واحدة منقطعة الصلة بالأخرى. فمجموعة تختص بالأحكام وأخرى بالسنن، وثالثة بالتربية والتهذيب، وأخرى بيوم القيامة والحساب الأخرى، حتى أن جُلَّ من جاء بعده قصر النظر في التشريع والاستنباط بهذا العدد المحدد من الأحكام، وقد لا يشعر الفقيه بشديد الحاجة، الى علمي التفسير والتنزيل، لكي يكتشف حقولاً جديدة، لم تتح فرصة كشفها للعلامة^(١).

في هذا المضمار، لم يسع العلامة رغم انفتاحه على الأصول المعتمدة لدى فقهاء عصره ومن سبقوه الى وضع قواعد عامة فقهية يستعين بها الفقيه في عمليات الاستنباط، وإنما أثر اعتماد التقسيمات المقاصدية السائدة، وإن كانت، مصنفاً الفقهية توحى لأول وهلة بتحقيقه إنجازاً في هذا الحقل. لكن لدى مراجعة^(٢) مضمون هذه المصنفات لا يعثر المتتبع على أكثر مما أنجزه الشيخ الطوسي والمحقق الحلبي. في المقابل، كان القرآني قد خطا خطوات كبيرة في هذا المضمار في كتابة الفروق كما مرّ معنا سابقاً.

(١) العلامة الحلبي، معارج الأصول، (م، س)، ص ١٨٥.

(٢) " وهذا — الاجتهاد — إنما يحصل بمعرفة الكتاب — لا بجميعة، بل بما يتعلق بالأحكام منه، وهو خمسمائة آية ومعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام، لا بمعنى ان يكون حافظاً لذلك، بل يكون عالماً بمواقع الآيات، حتى يطلب منها الآية المحتاج إليها، وعنده أصل محقق، يشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام".

بعد هذا العرض الواسع، لتطور فكرة المقاصد لدى مختلف الأصوليين والفقهاء المتمين لمذاهب المسلمين، بات أمر الولوج الى مساهمات الشاطبي مؤاتياً، وبات في وسع القارىء، ملاحظة التراكمات العلمية والابداعية في حقل غايات الدين ومقاصده حتى النصف الأول من القرن الثامن الذي سيشهد في نصفه الثاني قفزة جديدة لم يوفق الأصوليون المسلمون بعدها في مراجعتها، وانتقل هذا الانجاز العلمي من عالم الابداع الى عالم التقليد. حتى أن المرء لا يطلع بعد هذه المرحلة، إلا على شروحات للموافقات والبرهان، وتسليماً بمضمونهما، مع العلم أن ثمة خلافاً كبيراً يكمن في المنهج والنتائج والمآلات، سنفرد لها في ملء بعد فصلاً كاملاً إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

الشاطبي ونظرية المقاصد

قبل المباشرة في قراءة مقاصد الشاطبي ثمة إنارة تستدعيها المعالجات التاريخية لفكرة المقاصد التاريخية تداركاً لما فات، ولكي لا تبقى غفلة في إطار معالجتنا الشاملة للشق التاريخي.

اختلف المهتمون بتتبع مصادر فكر الإمام الشاطبي في مسألتين أساسيتين: المسألة الأولى تتعلق بمُطلق فكرة المقاصد في صيغتها العلمية، فهل هو الامام الغزالي أم الإمام الجويني. والذي أوهم البعض في إمكان أسبقية الغزالي وتفردّه بالفكرة، حضور هذا الأخير في الموافقات، وغياب ذكر الجويني. وقد يكون مسوّغ هذا الموقف هو إنخراط الغزالي في السجال الكلامي والأصولي في مرحلة تاريخية كانت تشهد توتراً ملحوظاً بين الاسماعيليين وبقية المذاهب الاسلامية الذي غلّف الصراع السياسي المحتدم في بلاد الشام بين السلاجقة الاتراك من جهة والفاطميين من جهة أخرى. وقد آزر النتاج الكلامي هذا الصراع، وواكبّه في خطوة تقليدية ترمي الى إضفاء الطابع العقدي على المنافسة الحادة بين الطرفين. ففي مقدمة كتاب أبي حامد الغزالي "فضائح الباطنية" يتحدث المؤلف عن رغبة في تصنيف كتاب "في علم الدين" يكون منه شكراً للخليفة العباسي، المستظهر بالله، على ما أسبغ عليه من نعم وخصه من معروف، وقد اشار عليه تصنيف كتاب في الرد على الباطنية يشتمل على بدع هؤلاء و"ضلالاتهم وفنون مكرهم واحتياهم"^(١).

أضفت مؤلفات الغزالي المواكبة للصراع السياسي، وهجاً على شخصه ومؤلفاته حجب كل من عداه، فتوارى الامام الجويني وراء صحب منازل الأول

(١) العلوي، الخطاب الأشعري (م،س)، ص ٦٢. (راجع مقدمة فضائح الباطنية).

كلامياً، ولم يُعطر إمام الحرمين الأهمية التي يستحق. وقد وقع باحثون معاصرون في وهدة هذا الحماس، وأخذوا يطلقون أحكاماً لا تمت للحقيقة التاريخية بصلة، فقد اعتبر الدكتور عميل النشمي، الغزالي، المؤسس أو المباشِر في وضع قواعد المقاصد^(١)، بينما تنطق مؤلفات الجويني بالحقيقة الساطعة، وتؤكد ما سبق وذكرناه من أن الغزالي لم يأت بجديد في خصوص المقاصد، وأن كل ما ذكره لا يعدو استعادةً حرفيةً لمقولات أستاذه الجويني، ولعلّ في تبني الريسوني لرأي النشمي ما يوحي بتأييده لهذا الحكم الذي تدحضه المعطيات العلمية التاريخية الغزيرية.

بالطبع، لا يضر في مقام تأكيد رأينا في هذا الإطار، كثرة استشهادات الشاطبي بأقوال الغزالي، لأنّ استناد الأخير إلى آراء الغزالي لا يلغي كون الجويني هو المباشِر الفعلي لهذا العلم. كما أن الريسوني نفسه يشير إلى أن الشاطبي لا يغفل ذكر الجويني، لكنه لا يورده كثيراً^(٢)، وربما يعود السبب، إلى شيوع كتابات الغزالي ومؤلفاته في عصر الشاطبي أكثر من غيره.

المسألة الثانية، وترتبط بالتراكمات الأصولية والكلامية وأثر الحنفية والشافعية والمالكية فيها، والتي تراكمت في فعل إبداعي أحسن الشاطبي التوفيق بينها وتميرها، فقد شكل كتابا البرهان للجويني والمستصفي للغزالي، وكتاب العهد لعبد الجبار وشروحه لأبي الحسين البصري قواعد البيت الأصولي، فيما عمل المتأخرون عنهم على تلخيص وشرح مقولاتهم، ولخص فخر الدين بن الخطيب في كتابه المحصول الكتب الأربعة. وكذا فعل سيف الدين الآمدي، في كتاب الأحكام، وتلاههما سراج الدين الأرموي وتاج الدين الأرموي في كتابيهما التحصيل والحاصل. أما شهاب الدين القرافي الذي ورد اسمه عند الشاطبي في إطار تعداد

(١) الريسوني، نظرية المقاصد، (م، س)، ص ٢٧٧.

(٢) (م، ن).

من أخذ عنهم، فقد اقتطف من التحصيل والحاصل مقدمات وقواعد ادرجها في كتاب صغير سماه التنقيحات، والأمر نفسه فعله البيضاوي في كتاب المنهاج^(١).

وكتاب الأحكام للآمدي، الذي يعتبره ابن خلدون أكثر تحقيقاً في المسائل، لخصه أبو عمرو بن الحاجب في كتابه المعروف بـ المختصر الكبير، ثم عمل على تلخيصه في كتاب آخر تم اعتماده من قبل طلبة العلوم^(٢).

لقد اعتمد الكثيرون من الشافعية والمالكية والحنابلة، منهج الحنفية في تطبيق الأصول الكلية، على الفروع الجزئية خدمة لمذاهبهم. فكتاب تنقيح الفصول في علم الأصول للقرافي اقتفى أثر الحنفية في المنهج، وأظهر أصول المذهب المالكي وتطبيقاته الفقهية وفق التصور السابق^(٣). والأسنوي الشافعي^(٤) قام بالعمل نفسه الذي أنجزه القرافي، وصنف كتاباً سماه التمهيد في تخريج الفروع من الأصول، حيث بين الأصول الشافعية وتطبيقاتها الفقهية^(٥).

والأمر نفسه يمكن ملاحظته عند ابن تيمية وابن القيم الحنبلين. في هذا الإطار، أكد ابن خلدون على هذه الحقيقة، فأورد في مقدمته أن الكثيرين من الأصوليين والفقهاء قد استخدموا الطريقة الحنفية، وذكر من المتقدمين أبازيد الدبوسي، ومن المتأخرين سيف الاسلام البزدوي، وجاء ابن الساعاتي وهو من فقهاء الحنفية وجمع بين كتاب الأحكام وكتاب البزدوي وسمى كتابه البدائع^(٦).

لكن ما ينبغي الإشارة إليه أن أحداً من المذاهب لا يستطيع ادعاء التفرد في الاستنباط، وإن كانت الحنفية السباقة في ذلك، غير أن النتائج تحول بعد فترة

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، ت ٨٠٨ هـ، المقدمة، دار الفكر — بيروت، د. ت، ص ٣٦١.

(٢) (م، ن).

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، (م، س)، ص ٢٤.

(٤) توفي الأسنوي سنة ٧٧٧ هـ.

(٥) أبو زهرة، أصول الفقه، (م، س)، ص ٢٤.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، (م، س)، ص ٣٦١.

قصيرة، الى مادة ينهل منها الجميع، وكثيراً ما خرجت المذاهب على كلامها وأصولها الأولى، بفعل التداخل والتفاعل، وبذلك نخالف ابن خلدون^(١) في تحدياته القطعية لسماة كل مذهب، إذ لم تعد المالكية بعد تعاقب العصور هي عينها ما قال بها مالك، وكذا الشافعية، وحتى الحنفية، وإذا كان هناك من تمايز فقد اقتصر على الأحكام الفقهية دون أن يتعداها الى غيرها.

ولم تنج الشيعة والزيدية من التأثير بأصول غيرهما، وقد لحظنا في سياق معالجة تطور الفكر الأصولي والمقاصدي، كيف أنّ العلامة الحلبي، كان يستعيد الكثير من مقولات من سبقه من المذاهب الأخرى، وان كانت ثوابتهما الكلامية (الشيعة والزيدية) بقيت تحكم النتائج في الفقه، كما تؤكد الدورات الفقهية^(٢).

حيثيات التفكير المقاصدي:

دلفنا في ما سبق. إلى عالم فكرة المقاصد وتطورها، على يد أعلام جاءت بهم الأمة على امتداد قرون من الزمن. وكنا قد خرجنا في سياق البحث، عن الانبثاقات الأولى بين العوامل الموضوعية المختلفة، وتحديداً التركيب الداخلي للأحكام الشرعية وإمكانات المواكبة، وإثارات الواقع السياسي وتحدياته، والاستغراق في التفاصيل.

والحيثيات عينها لا تني تمارس حضورها في عصر الشاطبي، وستبقى كذلك، طالما أنّها لا تتعلق بظرف دون آخر أو جيل دون سواه. وهي في إعتقادنا، ستبقى المعول الأساسي الذي يبيث فينا الأمل بالامكانيات المتجددة للقراءة والمراجعة والتدقيق. وقد تأملّ علّال الفاسي في مسألة محورية لا تزال الى يومنا موضع جدل، وهي وجود أشكال مختلفة من التفاصيل في الكتاب والسنة، التي قد تغري تنوعاتها

(١) ابن خلدون، المقدمة، (م،س)، ص ٣٦٢.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، (م،س)، ص ٢٤.

البعض في متابعتها والاستغراق بها، فيما قد تحفز البعض الآخر على تجاوزها والبحث عن إجابات شافية عليها من طريق تصيد الكليات والمقاصد الدائمة، ولا تكون التفاصيل بإزائها سوى جملة دلائل خاصة وقرائن بينة وإمارات معقولة^(١).

أما الواقع الموضوعي، الذي هو أحد ديناميات التفكير التأصيلي، فقد تأمل فيه عبد المجيد الصغير، الذي عني بصورة أساسية بمقاصد الشاطبي، فقد ألفت الأخير إلى إشكالية أساسية في البنية التشريعية، هي مسألة التكليف التي تفاقمت في عصر الشاطبي مع الحاجة إلى الإصلاح. فقد آل أمر هذا المصطلح في نهايات القرن الثامن الهجري، إلى واقع أضحى معه هذا المفهوم يعاني حالتين متناقضتين؛ فمن جهة أصبح الفرد مثقلاً بتكاليف عديدة "مبتدعة"، كبلته بها الأدبيات الصوفية الطرقية، التي تسربت إلى الحياة الفردية والجماعية على السواء، وفرضت نفسها كـ "سلطة".

مهيمنة على السلوك والفكر معاً؛ إضافة إلى كثرة مراعاة الفقهاء للأحكام الفرعية الجزئية وتعميقهم الخلاف حولها، مما عكسته فتاواهم المعروفة، ومن جهة ثانية، وفي مقابل هذا وذاك، أصبحت مظاهر التحلل من ضوابط الشرع وتكاليفه، وخصوصاً على المستوى السياسي، أكثر شيوعاً في هذا العصر الذي إعتبرت ظروفه بمثابة "العادة المستقرة والضرورية المحكمة الدائمة المبيحة لذلك التحلل والإفلات من التكليف"^(٢).

كان الشاطبي من بين أولئك الذين عانوا من الفساد المستشري، فيما تبقى من بلاد الاندلس المتداعية في ظل دولة بني نصر، كما كان من شأن أزمات القرن الثامن وشدة وقعها على المجتمع الغرناطي بالذات أن جعلت من كل خوض

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة، (م،س)، ص ١٦٤.

(٢) الصغير، الفكر الأصولي، (م،س)، ص ٤٨٨.

جديد في علم اصول الفقه وقواعده ومن كل إثارة للمقاصد الشرعية — مهما بدت نظرية وتجريدية — عناية موازية بالمشاكل المجتمعية والسياسية الضاغطة، وأحالت المسألة الى مشكلة التكيف ومحاولة الإنقاذ^(١). وهذه ليست خاصة مغربية، وإنما هي عامة سبق وعالجناها عند الحديث عن بدايات انبثاق الفكر المقاصدي عند الجويني والغزالي، في ظل الانهيار السياسي والأخلاقي في العهد السلجوقي، أو في مناخات التفسخ والانقسام، في مرحلة الغزو المغولي، كما ظهر معنا، في إطار معالجة التطور الأصولي الامامي في القرن السابع الهجري.

هذه الحثيات مجتمعة كانت تحتم على علم بمسئول الشاطبي، أن يتخذ سبيلاً آخر لحل مشكلة الطاعة والأمر والأحكام، وذلك بإعادة طرح مشكلة التكليف من الأساس، وهو بالطبع لا يتم بتكرار المحاولات التقليدية التي ترنو الى التفاصيل اعتقاداً بأنها مظنة الحلول وإنما تتجاوز صور الأوامر "التكليفية" ومراتب "البيان" الى اسرار التكليف ومقاصده الكبرى^(٢).

غير أن محاولات الشاطبي لم تقع على أرض بكر لم تمسها عوامل الإخصاب، وإنما ورثت فيها جهوداً جبارة جهدت على امتداد قرون على استصلاحها وتأهيلها، فجاءت هذه المحاولات لتعكس واقع نضج النظرية، ووضوح ملامحها، فاشتغلت على تجميع أجزائها وتقريب المتباعد منها، فخرجت النظرية، انطلاقاً من التمهيدات السابقة، شاملة مكتملة، لتمكّن من جاء بعده من تبني منطقتها وتوظيفها في إطار الاجتهاد.

ما يعيننا هنا، ونحن نتمهد لقراءة نقدية لنظرية المقاصد الشاطبية، هو عرض ومناقشة نظرية المقاصد، والتأمل في مختلف خصائصها، بدءاً من المنهج المعتمد، مروراً بالتركيب الداخلي والتوظيفات الفقهية، وانتهاءً بهيمنة هذه النظرية على

(١) الصغير، الفكر الأصولي، (م، س)، ص ٤٦٦.

(٢) (م، ن)، ص ٤٨٨.

المناح العلمي، حتى العصر الذي نودع فيه قرناً ونستقبل آخره، وهذا سيسمح لاحقاً بإعادة تفكيك المنطق، وتركيب البديل المستجيب لإثارات العصر والذي يفتح آفاقاً جديدة كانت الى اللحظة الراهنة مقموعة بأوهام نهائية مقولات المقاصد الشاطبية.

المنهج:

إستند الشاطبي في مسعاه الرامي إلى كشف المقاصد الى فرضية عميل على إثباتها في علم الكلام، وليس في علم الأصول، مفادها أن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل" (١). واعتبر هذه الفرضية، غير المتسالم عليها، بمثابة دعوى "لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً" (٢)، لأن عدداً من الفقهاء والأصوليين ممن سبقوه، في هذا المضمار، حكموا بخلاف ما اعتقده؛ فالرازي مثلاً، رأى أن "أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة" (٣)، بينما خالفته المعتزلة التي إتفقت على أن أحكام الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد (٤).

واعتقاد الشاطبي أن الشريعة وضعت لرعاية المصالح، دفعه للبحث عن النتائج الفقهي المتوافر لديه، لتفحصه وكشف المشتركات المصلحية التي تنتظم ابواب الفقه كلها، وذلك في عرض اهتمامه بالكشف عن الآيات القرآنية التي يستظهر منها التعليل.

وبالفعل، باشر الامام الشاطبي في قراءة القرآن الكريم، ليستدل به على أصل وجود التعليل، وليمسك بتلابيب الحقيقة الدافعة التي يحتج بها كل القائلين

(١) الشاطبي، أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، ت ٧٩٠ هـ ، الموافقات في اصول الشريعة، ج ٢ ، ضبطه الشيخ عبد الله الدراز ، دار المعرفة، د. ط، بيروت، د. ت ، ص ٦.

(٢) (م، ن).

(٣) (م، ن) .

(٤) (م، ن).

بعدم وجود أحكام معللة، ثم دخل في بحث المناطات والحكم، أي متعلقات العلل، ورأى أن التعليل الظاهر في الآيات يدفع الى القطع بوجود تعليل بالتفصيل، إذ أن تعليل العام والكلّي هو في المحصلة الأخيرة تعليل للجزئي.

وقد بنى الشاطبي تصوره الأصولي على نتيجة بحثه الكلامي، لا بل اعتبر أن حسم التعليل في الشريعة وإثباته يسمح لولوج مختلف الأبواب الأصولية، ومصادر الاستنباط. فالقياس لا يمكن العمل به بدوياً، وإنما يحتاج اثبات مشروعيتها الى وجود حجة لديه بأن الأحكام معللة، فطالما بقيت الأحكام مبهمة العلل، فإن أحداً لا يتمكن من استخدام القياس بالمعنى المنطقي أي تطبيق الكلّي على الجزئي، أو استخدام القياس بالمعنى الاصطلاحي أي نقل الحكم من موضوع الى موضوع آخر لوجود علة مشتركة بينهما، وكذلك الأمر بالنسبة الى قاعدة سد الذرائع، فإنه مبنيّ في صورة أساسية على النظر في مآلات الأفعال سواء كانت مخالفة أو موافقة، وهذه لا تفهم مستقلة عن مقولة العلل. فالجتهاد لا يستطيع الحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين، بالإقدام أو الاحجام، إلاّ بعد نظره الى ما يؤول اليه ذلك الفعل، فقد يكون — هذا الفعل — مشروعاً لمصلحة في واقعة تستجلب أو مفسدة تدرأ وأوصله المآل الى خلاف ما قصد فيه، فإذا اطلق القول في المشروعية، وكان مُفضياً الى خلاف المصلحة، فإنّ هذا القول يغدو مخالفاً لروح الشريعة بل لصريحها، وهو لا ينكشف إلاّ اذا اتضحت العلل والمناطات والحكم كما هو واضح^(١).

قد يتوهم البعض أنّ النقاش في المصالح محدود الآثار والناتج، وبالتالي، فإنّ القول بوجود شريعة معللة أو عدم وجودها، لا يختلفان في المحصلة النهائية، ما دام المكلف مطالب بالإمتثال في كلا الصورتين. لكن حركة الاجتهاد تثبت العكس تماماً، إذ مجرد إثبات دوران الأحكام والشريعة — بصورة عامة — على المصالح والمفاسد، يفتح الباب واسعاً لإدلاء الشرع برأيه، في كل ما يمكن أن تنكشف

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة ، (م،س) ، ص ١٦٠.

مصالحه سواءً في الشؤون التدييرية أو غيرها. ولعل، في هذه الملاحظة، يكمن أحد أبرز معوقات حركة الاجتهاد المعاصرة، ذلك أنها، لم تول أهمية كبيرة لمسألة المصالح في حركة الاستنباط، ما أثر على ديناميتها وأبقاها أسيرة التقليد والجمود معاندةً الواقع الذي هو في حالة سيولة دائمة.

والمتبع للإشارات المنهجية في فكر الشاطبي المقاصدي، يفترض وصول هذا الأصولي، الى نتائج أعمق غوراً، مما أتخفنا به في الموافقات، لجهة بعض تصويباته الدقيقة في الثابت والمتغير. فقد لحظ باكراً العامل التاريخي والاجتماعي في التشريع وأعاره الأهمية، لكنه لم يحسن توظيفه في المقاصد كما سيتبين لاحقاً. إذ ذكر أن أحد شروط فهم الشريعة يتمثل في إتباع المعهود من العرب — الأيمن — الذين نزل القرآن بلسانهم، " فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثمّة عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه " ^(١). هذه الإلفاتة المنهجية تكشف عن نضج استثنائي في تفكير الشاطبي، يوازي ما لفت إليه شهاب الدين القرافي من لزوم التمييز بين خطاب الوحي في الحديث النبوي وبين حديث الإمامة والتدبير، إذ الأول يتوجه الى دائرة التشريع والآخر الى دائرة التدبير، أي أنّ الأول يرسم حدود دائرة الثابت، فيما يدور الثاني في التطبيقات والممارسات التاريخية — الظرفية الممكنة التجاوز.

كما أنه، في ايلائه المقاصد الأهمية التي نراها، يعيد رسم أولويات المعارف والعلوم في الاستنباط، فيقدم المقاصد الكلية على كل ما عداها، والاستنباط، تالياً، ينحصر في أداء دور التحصيل العلمي. لأن فهم مقاصد الشارع هو العلم الذي يبنى عليه الاجتهاد، أمّا المعارف الأخرى من لغة ومعرفة لأحكام القرآن وغيرها، فلا تعدو التحصيلات العملية والتطبيقية. وهي بالدقة، لا تنتج استنباطاً جديداً مستقلاً عن المقاصد، بل يبقى الاستنباط معرضاً للكثير من التشوهات وعدم الإتساق، إن لم يكن الباحث في الاجتهاد على علم كامل بمقصد الشارع ومراميه وغاياته ^(٢).

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ٨٢.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، (م، س)، ص ٣٧٨.

هذه الاشارات المنهجية المتقدمة، لم يترجمها الشاطبي في مقاصده في صورة دقيقة، وإنما أثر، بدلاً منها، المنهج الاستقرائي القائم على ملاحظة مستنبطات الأحكام التفصيلية، والتي ينتقد ابتداءً الكيفية التي استنبطت بها. إذ وضع الشاطبي نفسه من أول الأمر داخل إطار المنجز فقهيًا وجعله المرجع النهائي الذي يصلح لتحديد العناوين الكلية، مع العلم، أن هذا المنجز نفسه، بحاجة الى مراجعة في ضوء المقاصد، فوقع في الدور المنطقي المحكم ما أضعف من قوة التصور النظري أو تلك الاشارات المنهجية المتقدمة.

استند الشاطبي في محاولاته لضبط المقاصد وحصريها، الى تصور يفترض فيه، قدرة الأحكام التفصيلية والفتاوى وغيرها مما استنبطه المسلمون في حقل الفقه، على التعبير عن غايات الشرع ومقاصده. وهذا ما دفعه الى الحكم بيقينية النتائج التي ستؤدي إليها المتابعة الاستقرائية للأحكام، يقينية تؤهل هذه المقاصد لتكون انسانية المطلب والضرورة، فهي ملازمة للإنسان غير منفكة عنه ولهذا سماها، كما سنفصل لاحقاً، بالمقاصد الضرورية.

وهنا نخلص الى أن الشاطبي، رغم تصريحه بأن علم المقاصد هو مقدم على سواه من العلوم، فإنه بربطه عملية استنباط المقاصد بالمنظومة الفقهية المستندة الى علمي الفقه والأصول، لم يحفظ لهذا العلم مرتبة الأولى وأعاده ليكون متأخرًا، طالما أن الأحكام هي التي تغذيه بالمادة الأولى للاستقراء، والنتائج لن تكون إلا على مقياس مقدماتها، فالمقدمات الفقهية لن تنتج أو تعطي مقاصد إلا على وفقها، وبذلك، يتعطل دور المقاصد المنتج، الذي حسب الغرض يتسّم موقع التوجيه ويضبط عملية الاستنباط الفقهي ابتداءً.

إذًا، استند الشاطبي في منهجه الى الاستقراء، وتوصل الى نتائج صحيحة قياساً بالمقدمات، ثم حاول ملاحظة بُعدها الانساني العام، فوجد أن الانسانية كلها مضطرة الى حفظ ما اعتبره مقاصد ضرورية.

التركيب الداخلي:

تفاوتت عناوين المقاصد التي آلت إليها العملية الاستقرائية فبدت غير متوازنة بصورة كبيرة، وظهرت عناوين هي بمستوى الضروري، وفي المقابل استنتج بالإستقراء عناوين لا تتعدى العرف الخاص، فكان لا بد من إعادة تركيب النتائج، وفق مقاييس معينة، لتنظم كلها في الإطار الأوسع، أي المقاصد.

وهكذا قسم الشاطبي، ومن خلال الاستخلاصات، الأحكام الشرعية الى ما لا يمكن للناس البقاء دونه، بالمعنى الاجتماعي اي الى ما هو قوامه في الدنيا والآخرة، والى ما هو دون ذلك. وقد أطلق على القسم الأول اسم الضروري، ومعناه، كما صرح هو في موافقاته، الذي لا بد منه، " في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت - الضروريات - لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين" (١).

وإذا كانت الضروريات بهذه المنزلة، كما صورها، فهي واجبة المراعاة وجوداً وعدمياً معاً، أمّا المراعاة من جانب الوجود فيقصد به " ما يقيم أركان الشريعة ويثبت قواعدها " أما من ناحية العدم فهو أن يدراً عنها " الاختلال الواقع أو المتوقع فيها " (٢).

ومراعاة الضروري من جانب الوجود، يتم بالتزام أصول العبادات والعبادات والمعاملات، أمّا مراعاتها من جانب العدم فتتم بالاحتراز من عدم امتثالها، وقد أدرج هذا القسم كله تحت عنوان واحد هو الجنائيات.

وقد مثل للعبادات، بعناوين الايمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها، ومثل للعبادات بحفظ النفس والعقل، وهذه تتحقق بتناول

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، (م ، س)، ص ٨.

(٢) (م ، ن) .

المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات"^(١)، أما المعاملات فيرجعها الى عنواني حفظ النسل والمال وهذان أدرجهما في قاعدة" ما كان راجعاً الى مصلحة الانسان مع غيره" ومثالها في الفقه، انتقال الاملاك بعوض أو غير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبخاع"^(٢).

أما العنوان الرابع، الذي يؤول الى الجانب العدمي — الجنائيات — فقد شرّح الله تعالى منه ما يدرأ عن الأقسام الوجودية السابقة الإبطال وما يحول دون ضمانات تلك المصالح، كالقصاص، والديّات للنفس، الحد للعقل، وتضمن قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال... الى غير ذلك، ويخلص الى أن مجموع الضروريات خمسة وهي: " حفظ الدين، النفس، النسل، المال والعقل" ، وذيل ذلك بقوله " وقد قالوا إنها مراعاة في كلّ ملة"^(٣).

والمقاصد الخمس التي عثر الشاطبي على تطبيقاتها في الشرع، هي بديهية بلحاظ الحاجات المادية للإنسان، باستثناء الدين، فكل فرد من الناس، يشعر بالحاجة الدائمة لما يحفظ حياته المادية، لكنه قد يهدد حياة الآخرين، إذا شعر بالخطر على حياته، وكذلك الأمر بالنسبة للحفاظ على النسل. فالفرد لا يستسيغ تكويناً اختلاط الانساب، وهو يعمل دائماً على التحوط بإزاء التناسل كي لا تختلط الانساب مع اندفاعه بالمقابل للإيجاب إشباعاً لنزعة الاستمرارية والخلود، ويصاب بالكآبة والحسرة في حال تعرضه للعقم، وهو، كما توحى به التجربة البشرية ، شعور إنساني عام لا تختص به شريعة دون أخرى، وإن كانت مستويات تدخل الديانات في تنظيم الأسرة والتناسل متفاوتة.

أما المال ، فهو مقصود بشري عام لارتباطه بالميل المتأصل في النفس لضمان استمرار الحياة، لكن كيفية تحصيله والتحفظ عليه تختلف بين مجتمع

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، (م، س)، ص ٩.

(٢) (م، ن)، ص ١٠.

(٣) (م، ن).

وآخر وقانون وقانون آخر. وكذا العقل، الذي يحرص الانسان على حمايته من كل اشكال التعطيل والإعاقة.

هذا ما خلص اليه الشاطبي، في استقرائه للأحكام الشرعية المتداولة، وهي واقعية بلحاظ قواعد الحياة البشرية الجارية في الاجتماع، لكن النقاش في الدين، ووظيفته وعلاقته بالمقاصد الأربعة من جهة، فهذه، لم تظهر واضحة في معالجة الشاطبي. كما أنّ النقاش يمكن أن يدور في سقف الضروريات، فهل ما ذكره المؤلف هو أعلى الضرورات؟ أم أنّ هناك مقاصد أعلى، تحدد الكيفية؟ بعبارة أخرى، هل نظر الشرع الى تحديدات الضروريات، طالما هي بشرية مطلقة؟ أم انصب اهتمامه على الكيفيات التي تبقى بحاجة الى بلّرة وتوضيح؟ ثم، على فرض التسليم بها، هل هي حصراً للضروريات المرادة أم أنّ ثمة ضروريات أخرى غفل عنها الشاطبي؟، الى غير ذلك من الأسئلة المطروحة التي سنفرد لها فصلاً خاصاً للإجابة عنها. لقد حاول الجابري في كتابه " الدين والدولة وتطبيق الشريعة" توسيع دائرة الضرورات متجاوزاً عن إشكال صدقية هذه المقاصد، إذ سلم بما مجتمعة واعتبرها ضرورية بالفعل، لكنه رأى أنّ مصالح العباد اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل إنّها تشمل أموراً أخرى اعتقد بضرورة إندراجها في عرض تلك المقاصد، كالحق في حرية التعبير، والانتماء السياسي، وانتخاب الحاكمين، والعمل والمأكل والمشرب والملبس والتعليم والاستشفاء، وغيرها من الحقوق الأساسية، التي يلح عليها المواطنون في المجتمعات المعاصرة^(١).

من هنا، نفهم أنّ الفقه الذي شكل الأرضية الأساسية التي إنبثقت منه نظرية الشاطبي، لا يمكن أن يقدم، في صيغته التقليدية، أكثر مما استنتج هذا المفكر الأصولي، فقد تكشفت فيه الحاجيات المادية، وغابت عنه القيم الأخلاقية والمعنوية، التي هي فوق تلك الحاجيات، بل هي الناظم لكيفية تداولها ومعايشتها.

(١) الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (م، س) ص ١٨٩ — ١٩٠.

وهنا ينبغي التأمل ملياً بكلام ابن عاشور، الذي أمسك بمفصل الاشكالية المقاصدية، فقد وصف حضور الضروري في الشريعة، بالمعنى الجامد الذي قدمه الشاطبي، بأنه ضعيف معللاً ذلك بأن البشر قد أخذوا حيطتهم لأنفسهم منذ القدم وأصبح ذلك مركزاً في طبائعهم، بل لم تخل جماعة ذات تمدن من أخذ الحيلة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله^(١)، وهذه ملاحظة دقيقة وعميقة. إذاً، البحث في المقاصد، يجب ألا يتوقف عند العناوين والموضوعات، وإنما في الكيفيات، التي يكمن فيها الصراع الاجتماعي والسياسي للتكوينات البشرية.

وفي منظومة المقاصد الشاطبية، تأتي الحاجيات في مرتبة متأخرة عن الضروريات، وعناية الشريعة بها تقرب من عنايتها بالضروري، ولذلك رتبت الحد، على تفويت بعض أنواعه كحد القذف، أما دون ذلك، فمجاله مفتوح للاجتهاد، ولذلك نراهم مختلفين في حد الشرب لقليل من المسكر^(٢).

أما المقصود من الحاجيات وفق تعبير الشاطبي، فهو " كل ما يفتقر اليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب"^(٣)، أي أن الحاجيات ليست أصلية، بمعنى أنها ليست مقاصد شرعية مطلوبة بذاتها. وإنما هي متلبسة بالاضطرار لأنها " إن تراعى دخل على المكلفين الحرج والمشقة"^(٤)، وقد تعارف عليها الأصوليون بما يطلق عليه العنوان الثانوي، في قبال العناوين الأولية، المطلوبة بذاتها. ولهذا الأمر، لم يكن للأحكام الحاجية أثر شرعي بالاستقلال عن الحرج والشدة، فكان الفساد المحتمل فيها، لا يبلغ على حد قول الشاطبي مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة^(٥)، وهي جارية في

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، (م، س)، ص ٨٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، (م، س)، ص ٨٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١٠.

(٤) (م، ن).

(٥) (م، ن)، ص ١١.

الموضوعات عينها، التي تعلق بها الأحكام الضرورية كالعبادات والعبادات
والمعاملات والجنايات:

— ففي العبادات ، كالرخص المخففة، بالنسبة الى لحوق المشقة بالمرض
والسفر.

— في العادات، كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشرباً
وملبساً ومسكناً ومركباً.

— في المعاملات، كالقروض والمساقاة والسلم والغاء التوابع في العقد على
المتبوعات، كثمرة الشجر ومال العبد.

— في الجنايات؛ كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على
العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه^(١).

وقد قدّم ابن عاشور تحديداً آخر للحاجي، يتفق مع بيان الشاطبي، لكنه أظهر
منه في الدلالة على المراد. فقد وصف صنف الحاجي بأنه ما تحتاج الأمة اليه لاقتناء
مصالحها، وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام،
ولكنه كان على حال غير منتظمة، ولهذا السبب لم يبلغ الحاجي، برأيه، مبلغ
الضروري^(٢).

إذاً، يتكفل الحاجي بالمعنى الذي عناه الشاطبي، ملء مساحة لا بأس بها، من
شأن التدبير الاجتماعي، وتحديداً في دائرتي المعاملات والقضاء، وإن كانت
تفصيلات هذا القسم، بقيت عامة ومقتضبة، وقد تكون قلة ابتلاءهما، في المرحلة
التاريخية التي عاش فيها المحلّون لهذا القسم من الجويني حتى الشاطبي، هي التي حكمت
هذا التحديد الجمل، وإلاّ، فإن الواقع الاجتماعي والتنظيم المعاصر، يضحج بالكثير

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١١.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة...، (م، س)، ص ٨٢.

من القضايا الحاجية التي استحدثت وباتت، من شروط صحة الانتظام وسلامته، كالمعاملات المصرفية، والأنظمة المالية والسياسية؛ كالتعاقد بين الحاكم والمحكومين، وتداولات السلطة، فضلاً عن الضمانات التي تفترضها الحياة المتجددة، من مهمات الدولة، الى غير ذلك من المسائل. والمشكلة التي نسلط الضوء عليها، لا نعرضها على تأسيسات الشاطبي، وإنما على المشتغلين بالمقاصد في عصرنا الحاضر الذين اكتفوا بتكرار المسائل الفقهية التقليدية، وتفاوضوا عن المستحدثات من القضايا التي تنتجها الحياة كل يوم.

لقد بقي الحديث عن الحاجيات محكوماً لهم الفرد بنسبة أكبر من هموم المجتمع، ولم يتطرق الى مسؤوليات المجتمع، في توفير عناصر الرفاه والتنمية والحماية والأمن، التي يغلب عليها عناوين التدخل في الشؤون الخاصة، لحماية الصالح العام، وما أكد عليه الشاطبي في الموافقات، هو أن الحاجيات، تبقى مشدودة لأصلها الضروري، تستند اليه ولا تتجاوزته، بل ينبغي أن يبقى الحاجي حامياً للقسم الأول لا يهدده بالاختلال والتفويت، من هنا يجب الحفاظ على الضروري لأن في ذلك حفاظاً على الحاجي حكماً^(١)، والعكس قد لا يكون صحيحاً دائماً، فإن عدم الحفاظ على الحاجي قد لا يؤدي الى الإخلال بالضروري^(٢). والتحسينات التي تأتي في المرتبة الثالثة، بعد الضروريات والحاجيات تتضمن وفق تحديدات الشاطبي، مكارم الأخلاق، وما يمكن ان نسميه الآداب وأعمال الخير، وهي أمور " راجعة الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية"^(٣)، وفقدانها ليس بمخلّ بأمر ضروري حاجي وإنما تجري مجرى التحسين والتزيين^(٤).

والتحسينات، في رأي الإمام الشاطبي، تنوزع مختلف الأبواب الرئيسية الأربعة التي سبق وعددناها؛ العبادات، المعاملات، العادات والجنایات. أمّا العبادات

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١٦.

(٢) (م، ن)، ص ١٦.

(٣) (م، س)، ١١.

(٤) (م، ن)

فقد مثل لها بإزالة النجاسة، أو الطهارات كلها وستر العورة، وأخذ الزينة والتقرب بالنوافل، وفعل الخيرات من الصدقات والقربات^(١). والملاحظ هنا، أن الأمثلة الواردة في "الموافقات"، متفرعة من الأحكام الخاصة بالصلاة أو الزكاة، وهي تنتمي الى غير مقصد من المقاصد الضرورية الخمسة.

أما تحسينات العادة، فقد مثل لها بآداب المأكل والمشرب ومجانبة النجسات والمشارب المستحبثات والاسراف أو التقدير في المتناولات.

وتتضمن تحسينات المعاملة، جملة محرمات وواجبات ومستحبات ومكروهات تندرج تحت عنوان التعامل؛ "كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلاء، سلب العبد منصب الشهادة والإمامة، سلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها، طلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها"^(٢). أما تحسينات الجناية فقد مثل لها بمنع قتل الحر بالعبد^(٣).

ولدى التأمل بالأقسام الأربعة ومفرداتها، التي أوردتها الشاطبي كأمثلة، يتبين، أنّ التحسينات، تعود بالنهاية الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية^(٤).

ويخلص الشاطبي إلى نتيجة مفادها، أنّ المراد بالتحسينات، هو الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المذنبات، التي تأنفها العقول الراجحات، وكلها تنتمي الى قسم مكارم الأخلاق، وهو جار في ما جرت فيه الضروريات والحاجيات على حد تعبيره^(٥).

(١) الشاطبي الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١١.

(٢) (م، ن)، ص ١٢.

(٣) (م، ن).

(٤) (م، ن).

(٥) (م، ن) ص ١١.

وقد اعترض الدكتور طه عبد الرحمن، في كتابه تجديد المنهج، على قصر المصالح التحسينية على "مكارم الأخلاق"، إذ ترد على هذا الحصر، اعتراضات عدة أوجزها بما يأتي:

أ — إنزال مكارم الأخلاق منزلة المصالح التحسينية، يوهم بأنها مجرد كماليات، من الممكن الاستغناء عنها، أي أنها بمنزلة ترف سلوكي، للمكلف أن يأخذها أو يرده.

ب — إن الأمثلة التي ذكرها الأصوليون للمصالح التحسينية تدخل في جميع أصناف الأحكام الشرعية، كالطهارات وتحريم بيع الخبائث وأكلها، فمن التحسيني ما هو واجب، ومنه ما هو محرم، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نعد المصالح التحسينية مما لا يترتب عليه إخلال بنظام الحياة كالضروري أو كالحاجي؟ ويختم بأن هذا التقسيم قد بني على اعتبارات مادية صرف لا يبعد أن يكون الأصل فيها تأثير نظرة المتكلمين في المصلحة^(١).

وباستعراضنا لمفهوم التحسين، وشموله للأقسام الفقهية الأربعة تماماً، كالضروري والحاجي، نكون قد وقفنا على الترتيب الرئيسي للمقاصد أي الضروري والحاجي والتحسيني لكن الشاطبي لم يرَ في هذه الأقسام تمام الشريعة، إذ ثمة مكملات لكل قسم أو تتمات، لا يضر فقدها، كما عرّفها، بحكمة المقصد الأصلي^(٢).

١ — تكملة الضروري، والتسمية كما هي ظاهرة توحى بالفرعية، بمعنى عدم ارتقاء التكملة الى مستوى الأصل، وقد مثل الشاطبي للتكملة بأمثلة تبين المراد؛ كالتماثل في القصاص، فإنه لا تدعو اليه ضرورة من ضرورات الدين، لأنَّ الضرورة لا تستدعي سوى ضرورة القصاص، اما أن يكون القصاص قائماً على

(١) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (م، س)، ص ١١٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١١.

التماثل فهو تفصيل له مصلحته إلا أنها تكميلية، أي لا تصل الى مستوى المصلحة الأصلية، وتبقى ، في الوقت عينه، دون المصلحة الحاجية، وكذا الأمر، بالنسبة إلى بعض الأحكام الفقهية المبثوثة في ثنايا كتب الأحكام؛ كنفقة المثل وأجرة المثل، وقراض المثل والمنع من النظر الى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المشابهات^(١)... الخ

٢ — تكملة الحاجي: وقد مثل لها بجملة احكام فقهية متفرعة من عناوين حاجية، مثل اعتبار الكفاء ومهر المثل في الصغيرة، فذلك لا تدعو اليه حاجة، مثل اصل النكاح، لكنه مكمل لتلك الحاجة، وكذلك الأمر، بالنسبة إلى الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، فإنه لو لم يشرع، لم يخلّ بأصل التوسعة والتخفيف^(٢).

٣ — تكملة التحسين: لم يجد الشاطبي مشقة في العثور على تطبيقات لهذا التفريع، فالأحكام التفصيلية المتسقة مع التحسينات كثيرة، وقد ضرب لنا الكثير من الأمثلة لتوضيح المراد؛ كأداب الأحداث، مندوبات الطهارات، ترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة، الإنفاق من طيبات المكاسب والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق^(٣)، وغيرها من الأحكام التفصيلية.

وقبل أن نختم الحديث عن تركيب المقاصد، وترتيبها من حيث الأهمية، نشير الى منزلة الحاجيات بالنسبة إلى الضروري، أو التحسينات بالنسبة إلى الحاجيات، فقد عدّ الشاطبي الحاجي بمثابة التمة والتكملة للضروري والتحسيني تمة للحاجي، مع احتفاظ كل قسم من الأقسام الثلاثة بتمتمات ومكملات خاصة به.

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١٣.

(٢) (م، ن).

(٣) (م، ن).

المقاصد والاستنباطات الفقهية:

تحديد الشاطبي لسلسلة المقاصد وعناوينها الرئيسية، فتح الباب واسعاً أمام الاستنباطات الشرعية، وتحديدًا في موارد الاستحسانات والتراحمات بين الأحكام، وسهّل على الفقيه نسبيّاً، توظيف القياسات.

وتوضيح الشاطبي للآثار السلبية المترتبة على الخلل، يساهم الى حدود بعيدة في ترشيد الصناعة الاستنباطية، وقال في هذا الإطار، إن الضروري أصل للحاجي والتحسيني، واي خلل للضروري، يعني حكماً الخلل في الحاجي والتحسيني، لكن الخلل الذي يصيب القسمين الأخيرين لا يلزم منه، ضرورة، اختلال الضروري^(١).

ثم يجري الشاطبي تحليلاً للحكم الذي التزمه في رسم سلم الأولويات وللمنطق الذي استخدمه، وقد وضع قواعد خمساً تحكم العلاقة بين الأقسام الثلاثة الأساسية^(٢).

في ضوء هذه التقسيمات جميعاً، وبعد ترتيب أولوياتها الشرعية، بات أمر الحكم بالمتقدم والمتأخر من الأحكام من المسائل المتيسرة لكل محترف في صناعة الاستنباط. وقد أعطى في الموافقات أمثلة على كيفية التطبيق؛ فقال "إن حفظ المهجة مهم كلي، وحفظ المروءات مستحسن، فحرّمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى"^(٣).

وفي مثال آخر يطبق فيه تقديم مصلحة الضروري على التكميلي، قال "فالجهاد مع ولاية الجور جائز، فلو ترك ذلك، كما قال مالك، لكان ضرراً على المسلمين، فالجهد ضروري والولي فيه ضروري والعدالة فيه مكملّة للضرورة،

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١٦.

(٢) (م، ن)، ص ١٦، ١٧.

(٣) (م، ن)، ص ١٤.

والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور"^(١). وفي مثال آخر شبيهه بالسابق، قال الشاطبي إن الأمر بالصلاة خلف الولاية، جائز، لأن ترك ذلك هو ترك لسنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة، والعدالة مكتملة، ولا يبطل الأصل بالتكملة"^(٢).

المقاصد والبعاد الكلامي:

واستكمالاً للبحث في هذا المنهج، ثمة مرتكز كلامي صدر عنه القول بالمقاصد، وهو أن متابعة غايات الدين، لا تتم إلا على أرضية الاعتراف بإمكانية إدراك العقل البشري للحسن والقبح، أو القول بالتحسين والتقييح العقليين. والشاطبي المعروف بأشعريته يفترض به التحفظ في اشتراط فعل الأصلح على الذات الإلهية، والتمسك بمقولة اشتمال الشريعة على ما لا يقبل ولا يفهم معناه. غير أن الشاطبي — رغم أشعريته الواضحة عبر أجزاء الموافقات والاعتصام — لا يتردد في نسف الأساس الكلامي الذي بنى عليه موقف الأشاعرة، وهو القول "بتكليف ما لا يطاق" الذي يصبح تبريراً مناسباً للقول بتكليف ما لا يفهم ولا يعقل، ولا يتردد إمام غرناطة في الحكم على بطلان هذا الحكم مستفيداً من الأصول الكلامية المعتزلية التي أفاضت في نفي التكليف بما لا يطاق"^(٣).

هذا الكلام لا يعني أن الشاطبي قد ماشى المقولات المعتزلية إلى النهاية، فقد بقي متردداً في أحكامه، فمرة يتقدم خطوة ومرة ثانية يتراجع أخرى. ولعل هذا ما يفسر إكتفائه بالأحكام الشرعية المستنبطة في الفقه، والتي جعلها مادة استقرائه ولم يتماد في تجاوزها إلى السقف الأعلى، أي الجنس البعيد من المقاصد. من هذا

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١٥.

(٢) (م، ن).

(٣) الصغير، الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام، (م، س)، ص ٥٠٣.

المطلق، لن يتمكن القارئ لمسوغات الشاطبي من الإنسياب مع المعالجات الكلامية لهذا الأخير، وإنما سيجده مرة معتزلاً وأخرى أشعرياً في الصميم.

فالإشارات الإيجابية التي توحى بإنسياقه مع العقل، كقوله بنسبية المصالح، أو ما يعرف بالمعاني الإضافية، أي أن الموضوع الواحد قد يكون حسناً حيناً أو قبيحاً حيناً آخر، وبالتالي ليس ثمة مصالح دنيوية مطلقة. ويرد الشاطبي، في هذا السياق، على الإمام الفخر الرازي الذي قال بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع، يرد عليه بمنطق آخر يقول بأنه " لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي وإنما عامتها أن تكون إضافية"^(١). فإذا كانت المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع، فهو، أي الخطاب، يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات، فيكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال، بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك^(٢).

وقد خضعت نسبة المصالح والمفاسد لنقاش مستفيض من قبل الأصوليين، وتحديداً في إطار موضوع إمكانية اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد، أي أن يكون الموضوع مستتبناً للمنافع والمضار في آن، وتكون المنافع مطلوبة والمضار منهي عنها. والمفترض أن يتوجه خطاب واحد إلى موضوع لا خطابين؛ فالأصل في شرب الدواء، كما مثل الشاطبي، المنع لمضرة شربه وكراهته وفضاعته ومرارته، والأصل فيه أيضاً الإذن لأجل الانتفاع به، والحالتان غير منفكتين، فيكون الأصل في الموضوع الواحد الإذن وعدم الإذن معاً وذلك محال.

هذا في أساس تصوير المسألة، لكن عند التأمل فيها كلها يتبين لدى الشاطبي أن المعبر عند التراجع الرجحان، وهذه الصفة هي التي ينسب عليها الحكم، ويخلص

(١) الشاطبي، الموافقات، (م، س)، ص ٤٠.

(٢) (م، ن)، ص ٤١.

إلى نتيجة مفادها أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق، والمضار ليس أصلها المنع بإطلاق^(١).

وقد نقل الشاطبي إشكالاً سبق للقراي أن عرضه يسأل فيه عن حل لتداخل المنافع والمضار في الموضوع الواحد، وهو إشكال يندرج في المسألة التي تكفل صاحب الموافقات في حلها. ومراد القراي تأكيد مقولة الأشاعرة بامتنال التكاليف تبعداً للشارع، دون ملاحظة ما يترتب عنه من منافع أو مضار، وللرد على أهل الاعتزال في ذلك، إلا أن الشاطبي يعيده إلى حيثيات الحل التي تقدمت بما سماه المعنى الإضافي أو نسبية المنافع، ويقول بأن هذا الحل، مسوغ لدى الأشاعرة والمعتزلة معاً:

"أما على مذهب الأشاعرة، فإن استقراء الشريعة دلّ على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحمي ضوابط ذلك. والدليل القاطع في ذلك، إستقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج في جريئتها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ولا هدم لقلعة من قواعد الاسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع، وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف، فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به. وهو مذكور في كتبهم، ومبسوط في علم أصول الفقه"^(٢).

وأما "على مذهب المعتزلة فكذلك ايضاً؛ لأنهم، إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ٤١.

(٢) (م، ن)، ص ٤٤ - ٤٥.

بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً، ومنضبطة في أنفسها"^(١).

إذاً توصل الشاطبي الى مصالحت واسعة بين الأشاعرة والمعتزلة في المحصلة العملية، وإن بقي كل مذهب على مبناه الكلامي المختلف؛ فالأشاعرة توصلوا إلى إمكان إدراك المنافع والمقاصد بالاستقراء، بينما توصل إليها أهل الاعتزال بالمباني العقلية النظرية. والمهم، في البين، هو المردود العملي للمكلفين، ولا يضر ذلك أي تعارض نظري، طالما أنه لا يتعد في الترجمة العملية عن التفكير المصلحي للشريعة"^(٢).

والنقاش في نسبية المنافع والمصالح أو المضار والمفاسد، الذي حمل الشاطبي الى القول بإتفاق الشرع والعقل على ترجيح الغالب منهما في حال التعارض، قاده الى دائرة أخرى أكثر خصوبة في النقاش؛ لأنها تتيح، في حال حسمها إيجاباً، للفقهاء قدراً كبيراً من المرونة والحركة في الاجتماع الانساني، وهي دائرة إمكان استقلال العقل في إدراك المصالح الدنيوية، مع تسليم الجميع، بالعجز عن إدراك المصالح الأخروية"^(٣). غير أن الشاطبي لم يسلم بكامل ما قالت به المعتزلة"^(٤). وحقته في ذلك أنه لو كان الأمر على ما قال أهل الاعتزال، " لم يحتج في الشرع إلا الى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن؛ وإنما جاء الشرع — بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً"^(٥). وقد ارجع الشاطبي أولئك القائلين بالاستقلال — أي قدرة العقل على إدراك المصالح — الى العادة والممارسة الحية في الاجتماع

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢ (م، س)، ص ٤٤ — ٤٥.

(٢) (م، س).

(٣) (م، ن)، ص ٤٨.

(٤) " وأما من قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض" المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٥) (م، س)، ص ٤٨.

الانساني التي تثبت إستحالة الاستقلال بإدراك المصالح والمفاسد. نعم، قبل الشاطبي بقدرة العقل على كشف المصالح الخفية في الشرع من خلال التجربة ، أي ان الشارع أسبق في ملاحظتها والعقل يتأخر في إدراكها بهدي التجربة^(١). وبذلك يعود الشاطبي الى الإرتكاس من جديد، والرجوع الى نقطة البداية أي إلى المنطلقات الأشعرية التي لا تسلم بقدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد.

هذا الموقف الكلامي يفسر، بما لا يدعو الى اللبس، سبب لجؤ الشاطبي إلى استقراء الأحكام الشرعية لمعرفة المقاصد الكلية للشرع، وبالتالي، عدم ملاحظة المصالح الانسانية والعامه من منطلق عقلي مستقل كما هو شأن أهل الاعتزال.

وهكذا يعود صاحب الموافقات ويوصد الباب أمام العقل، بعد أن أشعر المتتبع لمقاصده بخلاف ذلك. وهذا الأمر يسمح لنا بتأويل موقفه الكلامي من قاعدة " قبح التكليف بما لا يطاق " بأنه ليس خروجاً عن ثوابت الأشعرية وإنما إلتزام بمعطيات التجربة البشرية مع الأحكام الشرعية، التي تفضي إلى هذه القاعدة، فيكون رفضه للقاعدة منطلقاً من معطى الشريعة لا من موقف عقلي ابتداءً. وبذلك يظهر ضعف التقويم الذي نقلناه عن عبد المجيد الصغير، الذي يبدو أنه استعجل الحكم بخروج الشاطبي عن الأشعرية، فيما واقع نصوصه ومؤدياتها تؤكد خلاف ذلك.

هذا اللون من النقاش الذي نجد له الكثير من الأنصار في القرون الماضية، هو اليوم من أكثر الموضوعات إثارة للجدل، بدليل ما يدور في عصرنا الحاضر من نقاش يعود في حقيقته وجوهره الى هذا الأصل، وسنولي هذه المسألة العناية التي تستحقها في الباب التالي.

والجدير ذكره، إن حسم الموقف من العقل، سيرتب نتائج مهمة، لجهة

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س) ، ص ٤٨.

الكشف عن إمكانات الشرع على مسيرة الحياة، وسيؤول في حال تهميش العقل إلى إضعاف دور الشرع بل إلى إقصائه لما للدراك البشري من دور فاعل في التأويل ومتابعة المقاصد العليا للدين.

والملاحظ، هنا، أن الشاطبي كان ينسج أجزاء ثوبه العلمي بخيط واحد هو صريح دلالة النص الديني على المقاصد، مستبعداً في الوقت عينه، إمكانية توظيف الفكر الإنساني في البحث عن علل كلية كامنة في الإنتظام المعرفي والتشريعي العام للدين، لأنّ العقول، في نظره، عاجزة عن إدراك علل الأحكام^(١) مطلقاً، سواء أكانت تعبدية أم تشريعية انسجماً مع التصور الكلامي — الأشعري الذي يحمله صاحب كتاب الموافقات.

والموقف المختار من حدود دور العقل في الكشف، يقود إلى مناقشة مسألة أخرى، هي في عمقها كلامية، لكنها حيوية لجهة تحفيز العقل الاجتهادي على التصريح بالقناعات المتولدة من تراكم المعرفة الشرعية والمراجعة الشاملة للنص الديني، ونقصد بذلك مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد.

المقاصد ونظرية التصويب والتخطئة:

لم ير الشاطبي في غير الاستقراء آلية منطقية لإثبات قطعية المقاصد. وبما أن المجتهد في الغالب عاجز عن إثبات الأحكام في صورة يقينية، فإنه إكتفى بالتعاقد بين الظنّيات، أي أن ظنّيات الأحكام تجبر بعضها بعضاً، مما قد يفضي إلى القطع. وقد مثل الشاطبي لتأكيد مقولته بالمتواترات، التي هي قطعية بالاجماع، لكنها لدى تحليلها إلى أجزائها فإنها ستؤول إلى الظنّيات، إذ أن نقل كل راوٍ على حدة، هو ظني، مع ذلك يسهم تكاثر الرواة في رفع قيمة مجموع الظنّيات الى اليقين. هذه المقاربة الاستدلالية ليقينات المقاصد، نقلته إلى مناقشة مسألة التخطئة

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢، (م، س)، ص ٤٩.

والتصويب، وهي من المباحث الأصولية ذات الجذور الكلامية.

وقد أثار القرافي، الذي يعد بالنسبة للشاطبي من المتأخرين، مسألة التصويب بإعتبار أن الحكم بالقطع في المقاصد متوقف على القول " بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد"^(١)، لأن القاعدة العقلية تؤكد أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض، وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحداً ويتعين أن يكون غيره مخطئاً، وهذا يمنع من تحصيل اليقينات. وقد حاول ابن عبد السلام — شيخ القرافي — الإجابة عن هذه الإشكالية بقوله: " يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون إلاّ في الأحكام الاجتماعية، أما في مواطن الخلاف، فلا يكون الحكم تابعاً للراجح في نفسه بل في الظنون"^(٢).

إلاّ أن الشاطبي دخل إلى معالجة المسألة من باب آخر، هو باب نسبية المصالح، فقال إنه بمجرد التسليم بأن الأحكام تابعة للمصالح، وأهل التصويب لا بد أن يكونوا مسلمين بهذه القاعدة، لأنهم يقولون بصوابية كل اجتهاد، وبالتالي فإنّ الأحكام، وفق هذا المذهب، هي إضافية، أي نسبية، ذلك أن حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد، وبما أن الحكم تابع للمصالح، فالمصالح أو المفسد، في مسائل الخلاف، هي ثابتة، بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه^(٣).

في هذا الإطار، سبق لنا ونقلنا وجهة نظر الشاطبي حول نسبية الأحكام، بإعتبار طروء التزاحمات والاستحسانات والضرورات والخرج والمشقة، وهذه النسبية تسوّغ الثبوت في نظر المجتهد فتنقلب إلى صواب لديه وصواب لدى المجتهدين الآخرين أيضاً، تبعاً لزوايا النظر، والتبصرات المختلفة في الأمور.

هذا البحث الشيق لم يشأ الشاطبي الدخول فيه، أو تسجيل إضافات عليه،

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ٥٤.

(٢) (م، س)، ص ٥٥.

(٣) (م، س)، ص ٥٦.

وإنما إكتفى بنقل قول الإمام الجويني^(١) الذي نقل بدوره اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً وحكماً. أما المراد بالتصويب كما هو متصلح عليه في الأصول، فهو اعتبار كل مجتهد مصيباً في فتواه بمعنى إنشاء الله وفق فتوى كل فقيه مصلحة بإزائها - الفتوى - أي يجعلها الله صائبة.

والمعلوم لدى كل متتبع للمناقشات المستفيضة التي خاضها الأصوليون، أن ثمة رأياً آخر يرى الى أن الحكم الشرعي بإعتباره محاولة للكشف عن المراد الجدي للشارع، وأن المراد واحد في الحقيقة والواقع، ولا تغير قطيعات المجتهدين في أحكامهم من الواقع شيئاً، وقد عرف أصحاب هذا الرأي بالمخطئة.

لكن التأمل الدقيق في المسألة لا يشجع على معاضدة هذا الرأي، لانتفاء الواقع، عملياً، خارج إطار فهم وقناعة وعلم المجتهد، ما يعني أن لدى كل مجتهد واقع خاص يقطع به، ويسعى لتعميم صورته، خلافاً للرأي الآخر الذي ينطلق من توهم وجود واقع خارج المعرفة الإنسانية، مستقلاً عن إدراك المجتهد ويمكن تحديده بدقة.

وإذا كان علم كل مجتهد هو قطعي في نظره، خالفه الآخرون أم وافقوه، فهذا يعني أن في مقدوره استقراء أحكامه الجزئية اليقينية بالنسبة إليه، والوصول من خلال الاستقراء الى مقاصد قطعية، ولا حاجة الى تأويلات الشاطبي، التي لجأ إليها، فيما يعرف بجبر الظنيات بعضها لبعض، لترتقي إلى مستوى اليقينات. إلا أن المعالجة برمتها، لا يستقيم عودها، إلا وفق مقولة التحسين والتقييح العقليين في أحكام الدنيا، بمعنى قدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد بالإستقلال عن الوحي وهو ما لا يسلم به الشاطبي.

اللهم إلا إذا واجهنا الشاطبي بمقولته المنقولة سابقاً، والتي يقر بها بقدره العقل على الإدراك، لكن بعد الاختبار والتجربة، أي أن التجربة تكون كاشفة عن المصالح والمفاسد الشرعية، لا العقل ابتداءً.

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ٥٧.

وبهذا النقاش، الذي ساد في مرحلة طويلة من تاريخ تطور علمي الأصول والفقهاء، يكون صاحب الموافقات قد أتى على البعد الكلامي برمته، لكنه يستدرك في نهاية الربع الأول من كتاب المقاصد، ليقول، بأن هذه العناوين الكلية لغايات الشرع ليست هي الجنس البعيد للمقاصد، وإنما تندرج في مختلف أقسامها، تحت عنوان آخر، هو إخراج المكلف بخاصة، والانسان بعامة، من داعية الهوى.

مقصد إخراج المكلف من داعية الهوى:

حاول الشاطبي بإجمالٍ مُخِلٍّ ملامسة المقصد الإلهي الجوهري الذي هدف إليه في التشريع وهو تحرير المكلف، الانسان، من الهوى وغوايات النفس، أي رفع سلطة الرغبات والميول الشخصية من حيز الغلبة والغلو وحصرها في دائرة الاعتدال.

لقد اقام صاحب الموافقات معادلة سليمة ومنطقية، لكنه لم يثمرها في ميدان الاجتهاد والمنظومة الفقهية. إذ أن رفع سقف المقاصد من الأقسام التي أسهب في عرضها - الضروري، الحاجي والتحسيني - إلى التحرر من الهوى يترتب عليه فهماً جديداً للملكات الأحكام والمناطات، أوسع مما هو سائد في التفصيلات الفقهية. فمعادلة تمحيض العبادة لله وتوحيده، تقود الى رفض كل الآلهة الأرضيين ومنها عبادة الأنا، وبالتالي، التخفيف من حضور الميول والنزوات والمصالح الخاصة، لمصلحة الأهداف والمصالح الانسانية العامة.

فالإنسان، كما يراه الشاطبي، خاضعٌ لسنن ونواميس طبيعية وتكوينية لا يستطيع قهرها، كأصل وجوده وعوامل المناخ والموت والحياة، وهذا الجانب الخضوعي يفترض أن يستكمل بالتسليم بالثبوت التشريعي. ولما كان الأول قهرياً، فقد أراد الله سبحانه من الانسان أن يقبل بالجانب الثاني لكن بالاختيار، باعتبار أن الجانب الأخير يتكفل بتحرير الانسان من سلطات المخلوقات الأخرى ومن سلطة نفسه. بعبارة أخرى، يقصد الشاطبي من عرضه للمعادلة أن يبين المساحة التي لا

يستطيع الانسان التحرر منها، وتلك التي يستطيع لكنها تقوده إلى الاستقامة والتحرر " يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله "(١)، " فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإنّ الجحيم هي المأوى "(٢). " وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنة هي المأوى "(٣).

لقد حصر الشاطبي، خيارات الانسان خارج إطار السنن الطبيعية بأمرين، إمّا اتباع الوحي وهو الشريعة أو العمل وفق هواه ولا ثالث لهما. وبذلك وضعهما في مرتبة المتناقضين، إذ لا يمكن ارتفاعهما معاً ولا اجتماعهما معاً فإمّا هذا أو ذاك^(٤).

والشاطبي، كما أشرنا سابقاً، اكتفى بعنوان الكف عن الهوى وبعض تطبيقاته الفقهية الجزئية المتعارف عليها في كتب الفقه، ولم يحاول استنباط عناوين اخرى كلية في عرضه، أو لم يتتبع حضور هذا المقصد في الفقه الاجتماعي الذي هو العمدة في الممارسة الحياتية للمكلفين.

غير أن الحصر بهذه الصيغة قد يوحى بتعطيل دور العقل تماماً، وأن ليس للإنسان من مساحة يتحرك فيها بالاستقلال. وهو وفق تعبير الغرناطي إمّا خاضع لنواميس الطبيعة كرهاً أو إختياراً في إطار الشريعة. وهذا الكلام بمنطوقه، يشي بإرادة إلهية في تسيير حياة الناس مطلقاً إذا التزموا أحكام الشريعة، ويدل بالمفهوم على دور محدود وبدوي للعقل في اختيار الشريعة، وبمجرد قبوله بذلك، لا يبقى أمامه من خيارات غير معرفة التكاليف وتطبيقها.

(١) قرآن كريم، السورة ص ، الآية ٢٦ .

(٢) السورة النازعات، الآية ٣٩ .

(٣) السورة النازعات ، الآية ٤٠ .

(٤) الشاطبي، الموافقات ، ج ٢ ، ص ١٦٩ .

بينما لو أحسن تمييز المقصد الأعلى، وهو "إخراج المكلف من داعية الهوى" لقاذه هذا العنوان الكلي إلى مفهوم آخر، هو تحرير الانسان من كل السلطات التي تأسره في الدنيا، كالسلطة السياسية، والمال والجنس والتقاليد وغيرها، والتي تنقله من مرتبة العبودية، الى مرتبة الحرية التامة في المجتمع الانساني، فيتحقق مفهوم العبودية لله وحده عز وجل، وتضحى في ضوء هذا المفهوم، الضروريات الخمسة مجرد تفاصيل لضروريات أعلى.

لقد بين المؤلف، وبصورة عرضية، تداعيات التمرد على الهوى، وقلنا عرضية لأنه لم يدخلها في التركيب الداخلي للنظرية كما سبقت الاشارة. واتساقاً مع فهمه لدور العقل وقدرته على كشف المصالح والمفاسد، فقد أعاد التذكير بدور التجربة في هذا المقام. فالتجارب والعادات علمتنا، في رأيه، أن المصالح الدينوية والدينية لا تحصل مع الاسترسال في إتباع الهوى والمشى مع الأغراض، إذ يلزم من التهاجر والتقاتل والهلاك ما يحيل الحياة إلى جحيم^(١)، وهذا يفضي، في النهاية، إلى ما هو معطل للمصالح النوعية، إذ كثيراً ما تتوافق بل تتطابق المصالح الشخصية مع الهوى وإيجاعات النزعات الفردية. لكن المصالح النوعية لا تتحقق خارج إطار القيم الاجتماعية العامة لا الشخصية.

غير أن محاولته ترجمة التكاليف الخمسة^(٢) الى منظومة مصالح لا تشعر إلا بانحصارها في فقه الفرد، مع أن المطلوب توسيع دائرة متعلقات التكاليف تطاول البعد الاجتماعي العام في البيئة السياسية الاسلامية.

ثم يدخل في مناقشة عائد التكاليف والمصالح! هل هي تعود بالنفع الى الله تعالى أم تعود إلى الانسان؟ وقد خرج بنتيجة مفادها اتفاق الاتجاهين الكلاميين — الأشاعرة والمعتزلة — على انها ترجع الى المكلفين، إمّا تفضلاً من الله تعالى

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٧٠.

(٢) الوجوب، الحرمة، الندب، الكراهية، الإباحة.

وهو رأي المحققين، ويعني بذلك الأشاعرة أو وجوباً " على ما تزعمه المعتزلة " (١)، ذلك لأن الله تعالى غني عن العالمين ويستحيل عود المصالح إليه.

ورسم المصالح وفق أمر الشارع وحكمه يخرجها عن مقتضى الأهواء والشهوات التي تجهد بما لها من سلطة وقوة غواية لدفع الناس الى إشباعها، ولهذا كانت الشريعة المهذبة للأهواء ثقيلة على النفوس، فالأوامر والنواهي مخرجة له — للانسان — عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه حتى يأخذها من تحت الحدّ المشروع (٢).

وبما أن صور الاستجابة للأهواء والغوايات كثيرة ولا يحدها حد، فدور الشريعة هنا هو ضبط وترشيد الميول، فإنّ المقدر هو مواكبة الشريعة الدائمة لمختلف تفاصيل الممارسة البشرية، أو أن يقدم الشرع جملة ضوابط عامة، تندرج تحتها كل الصور المعهودة أو المستحدثة، لكن سياق معالجات الشاطبي يوحي بأن تفاصيل الممارسة الانسانية مضبوطة في منظومة مفصلة من الأحكام، وهذا، كما سنبين في الفصول اللاحقة، في حاجة الى توضيح وتفصيل.

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، (م، س)، ص ١٧٢.

(٢) (م، ن) .

الباب الثالث

التأسيس النظري لقاصد الشرع الكلية

الفصل الأول

المقاصد الشرعية: مقارنة جديدة

تمهيد:

السؤال عن المقاصد هو سؤال معرفي في حقيقته، لأنه يسعى لصوغ إجابة ذات أبعاد فلسفية تتعلق بفهم كلي للدين، وحصر عناوين استهدافاته بعد أن تداخلت التأويلات وتشابكت الغايات العامة بالمعالجات الخاصة، فغار الجوهرى تحت ركام العرضي، أو غابت الحدود والفواصل بينهما.

وإذا كان هيدجر يعتبر البحث عن السبل التي تفضي الى حقيقة الوجود، اهم من سن القواعد الأخلاقية، لأن ذلك وحده هو الذي يحافظ على القلق المعرفي، ويفضي الى الارتكاز على دعامة متينة، وباعتبار أن حقيقة الوجود هي التي تعطي لكل سلوك عماده وسنده^(١).

وإذا كان القلق المعرفي والسعي الدائم للكشف عن حقيقة الوجود وماهيته يستحقان عند هيدجر عدم رسم قواعد أخلاقية وتغليب الاتجاه العدمي^(٢)، توخيلاً لتأسيس الأخلاق على أساس حقيقة الوجود، فإن البحث عن المقاصد الذي هو بحث عن فلسفة وحقيقة الدين، وهو عمل دائم ومتواصل، لا يوقع الانسان في العدمية والفراغ المطلق، وإنما بتداول الصيغ ومنظومات القيم وفق التصورات المعتقد بها في مسار البحث الجدي عن تلك الحقيقة الجوهرية للدين.

(١) الدواي، عبد الرزاق، (م، س)، ص ٦١.

(٢) (م، ن).

فالبحث الرصين والدقيق الذي يتوخى مقارنة حقيقة المراد الفعلي لله تعالى هو توق وقلق انسانيان، وأي رفض لإعادة النظر في المفاهيم الكلية والمرادات الجدية التي صاغتها قرائح المسلمين، لتوهم أنّ ما قاربه السلف هو الحقيقة، هذا الرفض هو في الواقع انقلاب لإرادة المعرفة^(١)، القابعة في عمق الانسان.

وإذا كان المسلمون وغيرهم قد خاضوا في أبحاث معمقة تتناول علم الكلام وفلسفة الدين، للوقوف عند حدود المقاصد الإلهية، كما نضح بها كتاب الله تعالى بآياته ونصوص السنة النبوية برواياتها في السابق، فإنّ أسئلة الواقع الراهن وقصور الإجابات السابقة عن تقديم معالجات حاسمة في غير موضوع، والتباينات الكبيرة بين من يعتقد صلاحية الدين لمعالجتها أو عدم صلاحيته، وخصوصاً في ميادين باتت تستحوذ اليوم على عناية الانسان المعاصر كالاقتصاد والسياسة والبيئة والاجتماع، وغيرها، كل هذه، فضلاً عن الهم الأصيل في الإنسان للبحث والنظر والنقد، تدفع إلى إعادة قراءة القرآن الكريم والسنة لصوغ إجابات جديدة أكثر نضجاً وغنى واستيعاباً لدقائق الأسئلة والإثارات.

فوجود دون أساس يستدعي فعلاً بدون أساس، على حد تعبير هيدجر^(٢).
فلسفة الدين وفق فهم متزلزل وغير دقيق، ستقحم الدين، قسرياً، في لجج المعتركات التي قد لا تكون، أو قد تكون قيادية، إلا أنّ الانسان قد جاءها من غير الطريق، وهو سيعود، تالياً، بنتائج سلبية وقاتلة على الدين نفسه، تماماً، كما حصل في الكنيسة المسيحية في أوروبا في مرحلة ما قبل عصر الأنوار.

من هذا المنطلق، كانت المقاربة المرتجاة لمقاصد الشريعة محاولة دقيقة ومعقدة لسير غور الجوهري من الدين وتحريره — وإن بصورة نظرية — من العرضي بكل وجوهه، أي العرضي الشرعي الذي نصّ عليه الدين أو العرضي المتراكم بفعل

(١) فوكو، إرادة المعرفة، (م، س)، ص ٧٠.

(٢) الدّواي، موت الانسان، (م، س)، ص ٦٣.

المحاولات الحضارية المتعاقبة أو الموروثات السياسية التي إرتفعت في الوجدان الشعبي وفي اللاوعي الثقافي والديني الى مستوى القداسة والتنزيه، بحيث تحول كل جهد لفصله عن الجوهري أو تبيان المسافة والخصوصيات الى مغامرة قد ترمي صاحبها بمهلكات الشهير، وربما أكثر من ذلك.

والفصل المراد إنجازه لا يرنو الى التخلي عن العرضي الشرعي، لأن للأخير وظيفته في إطار التكامل والتوحيد بين العرضي والجوهري ومدخلية الأول للثاني، وإنما لبناء الشخصية الاسلامية التي تتطلع الى ما هو المطلوب في الأساس لاستهدافه بروحها وبأدائها العملي.

لقد سعى الدكتور طه عبد الرحمن في محاولته تجديد المنهج في تقويم التراث الى تقديم فهم جديد أو عناوين جديدة هي بإعتقاده أكثر ضبطاً لمتناثرات العناوين الجزئية تستوعب مقاصد الشاطبي وتتجاوزها، وقد اشاد تصوره على حقائق ثلاث اعتبرها الأساس لتقسيم جديد للمصالح يقوم مقام تقسيم الشاطبي المؤلف، وقد أعطى إطار ترسيمته الصورة الآتية:

أ — منظومة قيم النفع والضرر أو " المصالح الحيوية"، وهي المعاني الأخلاقية التي تقوم بما كل المنافع والمضار وتلحق عموم البنيات الحسية والمادية والبدنية. أمّا الشعور المرافق لهذه المعاني أو المتولد من ممارستها فهو اللذة لدى حصول النفع، والألم لدى حصول الضرر، وتندرج في هذه القيم المصالح المتعلقة بالنفس والصحة والنسل والمال^(١).

ب — منظومة قيم الحسن والقبح أو " المصالح العقلية"، وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بما المحاسن والمقايح التي تعرض لعموم البنيات النفسية والعقلية، أمّا الشعور المتولد لدى التفاعل مع هذه المعاني فهو الفرح لدى حصول الخير والحزن

(١) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (م، س)، ص ١١٤.

لدى حصول الشر، ومن الأمثلة التي يضر بها طه عبد الرحمن على المنظومة الثانية:
الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار^(١).

ج — قيم الصلاح والفساد أو " المصالح الروحية"، وهي المعاني الأخلاقية، تماماً
كالمنظومتين السابقتين، غير أن هذه المنظومة تقوم فيها المصالح والمفاسد التي تطرأ
على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور المتولد لدى التفاعل معها هو
السعادة لدى حصول المصلحة والشقاء لدى حصول المفسدة.

ويدخل في هذا الصنف الدين في جانبه الروحي والإحسان والرحمة والمحبة
والخشوع والتواضع. هذه القراءة هي أكثر شمولية من ترسيمة الشاطبي، ومندرجة في
إطار تصاعدي يبدأ بالمادي فالنفس العقلي فالروحي المعنوي، بدلاً من وضع
المقاصد كلها في عرض واحد بحيث تضيع بينهما الفواصل وتغيب العلاقات.

غير أن تقسيم طه عبد الرحمن بقي اسير مقاصد الشاطبي في صورة أخرى،
ويظهر ذلك جلياً في إنخراط الأول والثالث من منظوماته في إطار الضرورات الخمسة،
فوقع في الإشكال عينه الذي سبق الشاطبي أن وقع فيه، وهو وضع الدين الذي هو
مقسّم — بالمعنى المنطقي — في عرض الأقسام التي يفترض بها أن تكون في طوله.

والسؤال المطروح هو عن مقاصد الدين، ثم الشرع، وهما تعبيران ينتظمان
طولاً، لا أن يكون الدين مقصداً والنفس والصحة والنسل والعمل والسلام
مقاصد في عرضه. إذاً ما قدمه عبد الرحمن هو خطوة متقدمة لكنه لم يُجَلِّ الموقف
النظري بالصورة التي ترفع اللبس وتعضد الاجتهاد على سلوك منهجية خاصة في عملية
الاستنباط، وخصوصاً أن الاكتفاء بتعداد المنظومات في عرض واحد أفقد ترسيمته
سلم أولوياتها التي هي أكثر ما تخدم الاجتهاد في إعطاء الحكم الراجح في إطار
التزامات بين حكّمين فاعلين متنجزين في حق المكلفين؛ فأيهما يقدم، منظومة
المصالح الحيوية أم العقلية أم الروحية. هذا الغموض، مع تسليمتنا بصحة العناوين

(١) عبد الرحمن، بتحديد المنهج في تقويم التراث، (م، س)، ص ١١٤.

والمصالح يفترض إعادة تشكيل الترسيمة بما يختزن إيجابيات التطوير ويتلافى الثغرات المنهجية والمنطقية الكبيرة في اطروحة طه عبد الرحمن.

وفي المحصلة، فإنّ تداخل الجوهرى بالعرضي وعدم تشخيص المرامي الأساسية من غيرها، هما اللذان ينبغي استئناف النظر فيهما.

تطبيقات المنهج:

سبق ورسمنا إطاراً منهجياً في الفصل الأول من الكتاب، اتسم بالمرونة والاتساع في صورة وسعت مختلف المناهج النبوية والتاريخية واللسانية، لكي تتضافر جميعها لإخراج الصيغ المنهجية المتداولة والتي تسود عملية الاجتهاد من التداخلات والغموض التي تكتنفها.

وقد أشرنا، في الفصل المذكور، إلى ضرورة صوغ الرؤيا الإسلامية العامة في إطار فلسفة الدين، والرؤى والمفاهيم العامة التي تتناول مختلف الموضوعات التي تعنى الانسان في مسيرة كدحه، والمندرجة في إطار ما سميناه مقاصد الدين.

والمنهج الذي نعتقد صوابية تركيبته، هو البحث عن البنية المعرفية الشاملة للقرآن الكريم، التي تصدق العناوين الكلية فيه، ولا تتنافى مع آيات الأحكام الجزئية والتفصيلية. وقد بيّنا سابقاً أوجه الاختلاف بين البنيوية المنهجية المستخدمة في علم الاجتماع وبين المقصود من البنيوية المعرفية التي تنطلق من مسلمة يعتقد بها كل مؤمن بأنّ القرآن الكريم وحدة معرفية متكاملة، تتجه من العام إلى الخاص، أي التأسيس لفهم عميق ودقيق للدوائر الكبيرة ثم مقارنة هذه النتائج وتحكيمها في الدوائر الأصغر فالأصغر إلى أن نصل في نهاية المطاف إلى كل الأحكام في الدوائر الصغرى.

فعلى سبيل المثال، لتأمل موقف الدين الاسلامي من المرأة الذي يتفرع من أصل النظرة إلى الانسان، وهذا يفترض أولاً وقبل كل شيء انجاز الرؤيا القرآنية عن الانسان، ومعاني الاستخلاف في الأرض، والاستعمار، والتسخير وحمل الأمانة،

وسؤال الانسان عن أعماله، والتي تعني مسؤولية هذا المخلوق المميز بنسبة من النسب عمّا يقوم به، ثم الدخول في صياغة نظرية لدور الدين ومشروعه تجاه هذا الانسان، أي وظيفة الدين التربوية وسمات تلك الوظيفة، ومعالم الأهداف التربوية، ثم الأسرة وموقف الدين أو فهم الدين لها ولدورها، إلى أن نصل في نهاية المطاف الى فهم دقيق لدور الرجل والمرأة أو الخطوط العامة لوظيفة الرجل والمرأة معاً.

بعبارة أخرى، فهو يستخلص، وفق هذا الفهم، مفهوم المرأة ودورها وموقعها من أصل التصور العام عن الانسان، وإذا كان ثمة خصوصيات، فتأتي بمثابة مقيّدات لمطلق الموقف من الانسان أو مخصصاً لعام النظرة الى الانسان.

في مقابل هذا المنهج، يقف المنهج التقليدي المتعارف، والذي استند اليه جل رجال الاستنباط السابقين، والذي يستند إلى آيات الأحكام فيتأمل آحادها بصورة منفصلة، ويتابع دلالتها لغة وبلاغة وسنة، مع العلم أن تلك الآية أو الرواية ليستا منفصلتين عن نسيج معرفي متكامل وشامل، ولهذا كانت أحكام الموضوعات غير محكمة الاتساق ومتباعدة. وفي بعض الأحيان متعارضة.

في هذا الإطار، لم يخرج طه عبد الرحمن عن المنهج التقليدي في فهم المقاصد، لأنه يتبنى، وبصورة تلقائية نتائج الشاطبي، الذي كما بينا في هذا الفصل السابق، استند الى الفقه الجزئي كاساس للإستقراء، وقد استدل من خلال الانتقال من الخاص الى العام تلك المقاصد التي وصفها بأنها كلية للشرع، مع العلم ان ثمة مقاصد أوسع منها دائرة، لا بل ثمة أكثر من دائرة أوسع من تلك المقاصد. فمنظومات طه عبد الرحمن الثلاث ليست منفصلة عن مقاصد الشاطبي وأقسامها.

وفق التقسيمات التقليدية للأحكام، ليس ثمة تشريعات تطاول دور الانسان وموقعه في الاجتماع السياسي، وهو ما يدرجه طه عبد الرحمن في إطار البنيات النفسية العقلية أو الحسن والقبح، مع العلم ان نصوص القرآن الكريم، تزخر بالآيات والقصص والارشادات إلى تلك البنيات، وهو ما غفل عنه الشاطبي تماماً، وكذلك الفقه الاسلامي المتعارف والمتداول اليوم، وكذلك المصالح الروحية.

والمتابع لتفاصيل الفتاوى والتكاليف فإنها لا تتعدى المصالح الحيوية، أي النفع والضرر وفق ترسمية طه عبد الرحمن، وهي ما كان الشاطبي قد استخلصها من الفقه، في ما عدا الدين. مع العلم أن الدائرة الثانية قد تملأ المساحة الأكبر من تشريعات الأنظمة المعاصرة، هذا لا يعني أن الدين قد ملاًها، وإنما تكثفت خطباته حولها في الإطار العام.

أما المنهج التاريخي، فالمراد منه محاولة فهم سياقات التطور، وتحولات المواقف والأحكام، لاكتشاف الثابت منها، أو العناوين، والمتحرك منها، وهو حقل علمي خصب ينبغي تنميره في فرز التاريخي من اللاتاريخي في دلالات النصوص.

في هذا الإطار يرشح من معالجات السيد الطباطبائي عمله بالمنهج التاريخي وعدم تمسكه بجرفية النصوص، وإنما يدخل التفسير التاريخي للكشف عن القصد الحقيقي من بعض النصوص. ففي خصوص موقف القرآن الكريم من الكافرين، يقول السيد الطباطبائي: " ولا يبعد أن يكون المراد من هؤلاء الذين كفروا هم الكفار من صناديد قريش وكبراء مكة الذين عاندوا ولبّوا في أمر الدين، ولم يألوا جهداً في ذلك، ولم يؤمنوا حتى أفناهم الله عن آخرهم في بدر وغيره، ويؤيده أن هذا التعبير وهو قوله تعالى: " سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون"، لا يمكن استطراده في جميع الكفار والا انسد باب الهداية والقرآن ينادي على خلافه"^(١).

في هذا الإطار، يمكن أن يشترك منهج البنية المعرفية الداخلية للقرآن الكريم مع التفسير التاريخي لينتجا فهما أكثر دقة، بإعتبار أن السير الى النهاية في فهم أو تشكيل الرؤيا العامة للقرآن الكريم، سيظهر أو يسלט الضوء على الأحكام والمواقف التاريخية، ذلك أن الأحكام التاريخية كانت في لحظتها متسقة مع الاتجاه المفهومي العام، لكن تجاوز ذلك الظرف، سيظهر أو سيبقى الحكم التاريخي مغايراً للمفهوم العام، الأمر الذي يتيح للمشتغل في تأسيس الرؤيا تجاوز الحكم التاريخي لمصلحة الانتظام العام للمعنى.

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (م، س)، ص ٥٢.

ثمة معالجة قدمها الشاطبي يمكن أن نخدم في إطار التحليل التاريخي للدلالات القرآن الكريم وتعصد المنهج الذي نعتمده، وتساهم إلى حدود بعيدة في تحديد ما هو تاريخي من اللاتاريخي، وهي فرز التنزيلات المكية من التنزيلات المدنية، بإعتبار أن المجموعة الأولى كانت ناظرة الى القواعد العامة والغايات والمقاصد الكلية، وهو ما يسهل التعاطي مع المجموعة الثانية أي التنزيلات المدنية التي بدأت تعالج حركة واقع الرسول(ص)، وظرفها التشريعي، وبالتالي كانت منفصلة بمقتضيات المهوم السياسية والعسكرية والقضائية، وغيرها، والتي تعد في مجملها، إذا ما استثنينا، الشق العبادي، محكومة بالظرف والعلاجات الظرفية. هذا على مستوى التنزيل. أما على مستوى السنة النبوية الشريفة، والتي تحتاج أيضاً الى فرز، فهي أيضاً منقسمة الى روايات خاطبت عقل المسلمين في المرحلة المكية وأخرى في المرحلة المدنية، وإن كانت الروايات التي وصلتنا عن المرحلة المكية قليلة جداً. لكن إعادة ترتيب التاريخي من اللاتاريخي في الروايات المدنية تخضع للعناوين عينها، وقد عدّد القراني أحوال الرسول، كما نقل عنه ابن عاشور، التي يصدر عنها قول منه أو فعل وأوصلها إلى إثني عشر حالاً، أضاف إليها الأخير بعض الأحوال وهي:

"التشريع، الفتوى، القضاء، الامارة، الهدى، الصلح، الاشارة الى المتيسر، النصيحة، تكميل النفوس، تعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد"^(١).

وهذه الأحوال بعضها متجاوز، لأن وقائعها كذلك، أو لأن موضوعاتها مشفوعة بخصوصياتها الزمانية، فلا يمكن تعريتها عن خصوصياتها وحملها الى كل العصور كتشريعات ثابتة.

وإذا حاولنا رسم الحدود بين ما هو تاريخي وما هو غير تاريخي، يمكن فرز النصوص القرآنية الكريمة، والروايات أيضاً، الى دائرة العبادات ودائرة أخرى هي المعاملات، ليشرع المختص في علم الكلام أو الاستنباط في تأمل الدائرة المعاملاتية، للتدقيق وقراءة أصولها النصية وذلك لمعرفة ما هو مقدس وثابت وما هو غير مقدس،

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، (م، س)، ص ٣٠.

وبالتالي غير ثابت. وإذا كان القرآن الكريم، في الأساس، هو كتاب " ألم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين"^(١)، فليس مطلوباً منه، أن يضع للناس أطراً منفصلة تنظم أمور السياسة والاقتصاد والانتاج والخدمات للناس. ففي ذلك ظلم للرسالة وظلم للناس، وثمة قول أطلقه بعض الفقهاء يعبر عن الثابت والمتغير في الدين، وهو " أن الأصل في العبادات هو-الاتباع، بينما الأصل في المعاملات هو الابتداع"^(٢). وقد تشكل الآيات المحكمات عضداً لآيات التنزيل المكّي، بإعتبار أن المحكمات هي الآيات المتضمنة للأصول المسلمة، بينما تتعين معاني التشابهات بتلك الأصول^(٣).

في هذا الإطار، تتأسس المنظومة القرآنية، وتبلى الرؤيا الشاملة، التي تتحول بعد تأسيسها الى مرجعية عند المتزمين بها من المجتهدين تحاكم على أساسها الروايات والأحاديث النبوية بحيث تضبط الرؤيا التأسيسية أو المرجعية دلالات الروايات وتنهض بنفسها لفرز ما هو تاريخي عما هو غير تاريخي. وإذا أخذنا بتصور الشاطبي عن التأسيس على المكّي مقابل المديني، وحاكمية الأول على الثاني، فإن الروايات تتبع فعلاً الفصل السابق من باب أولى، بعبارة أخرى إذا جاز للقرآني أن يحاكم القرآني في معرفة كليات الشريعة والدين، فمن الطبيعي أن يحاكم القرآني الأحاديث للغرض عينه. وقد جاءت الروايات أيضاً لتؤكد هذا الاتجاه، وهو حاكمية القرآني، على السنّي، فقد روي عن الإمام الصادق(ع) قوله: " كل ما جاءكم منا فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوا به، وإن خالفه فهو زخرف من القول".

في السابق، كانت المحاكمة القرآنية للروايات تقوم على أساس إمكانية الجمع وحمل الخاص السنّي على العام القرآني، والمقيد على المطلق والمفصل على الحمل،

(١) سورة البقرة، الآية ١.

(٢) غليون، فلسفة التجدد الاسلامي، (م، س)، ص ٩٩.

(٣) الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٢٢.

لكن في حدود إطار النص الجزئي والمحدود بالرواية المفردة والمحدودة، بينما يستهدف أصحاب الاتجاه الموضوعي الجديد إلى تشكيل المنظومة الكلية وتحكيمها.

في خصوص حاكمية القرآن الكريم على القرآن، نورد مثلاً، قد لا نقصده بذاته وإنما لتقريب الفكرة. ففي آية "الرجال قوامون على النساء"^(١)، تحمل الآية دلالتين أو تحتل معنيين، أحدهما أنّ الرجال قوامون على النساء في مختلف شؤون الحياة، وبالتالي فإنّ المرأة خاضعة لارادة الرجال وأوامره ونواهيها، وهي بهذا المعنى لا يحق لها التصرف داخل البيت وخارجه إلاّ إذا حصلت على موافقته أو اطمأنت لقبوله. وهذا المعنى، قد تعضده واو العطف، التي توحى بوجود شيئين مغايرين معطوفين؛ أحدهما التفضيل بالرزق، باعتبار أن الرجل منتج بصورة طبيعية، وثانيهما مطلق بمعنى القوامية في كل شيء. وقد يدعم أصحاب القول بدلالة الآية على القوامية المطلقة بآيات أخرى أو روايات تحسم مسألة السلطة والحاكمية للرجل.

غير أنّ هذا التفسير، يقابله اتجاه آخر يضع الآية في قبال منظومة متكاملة، تستند الى دائرة واسعة من الآيات القرآنية التي تعتبر المرأة مسؤولة كالرجل أو تلك التي تعتبرها حاملة للأمانة لأنها أحد أفراد الانسان الذي حمل الأمانة^(٢)، وموضوعاً للاستشارة بسبب اطلاق آية الشورى وشمولها لكل الأمة^(٣)، فضلاً عن كونها حرة في إعتقادها ومواقفها بدليل الثناء القرآني على موقف زوج فرعون، كذلك الآيات الكثيرة التي تتحدث عن العدل.. الخ. كل هذه الآيات تأتي لتقيد إطلاق الآية، ما يعني أن المراد معنى مخصوص، فيبحث عنه، لأن العناوين التي تقابل إطلاق الآية كبيرة وهي بالعقل حاكمة على ما عداها، مما يحصر المراد بالمعنى بجوانب أخرى غير هذه التي ذكرنا، وهكذا...

(١) السورة النساء، الآية ٣٤.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٣) "وأمرهم شورى بينهم" سورة الشورى، الآية ٣٨.

موضوع الردة والحريات، وهو موضوع قد يعالج مرة بطريقة التناول الضيق والمعزول للآية أو الرواية ومرة أخرى في إطار بحث موضوع الموقف من الارتداد في إطار البحث عن الحريات العقديّة والفكرية؛ وفق المنهج الأول قد تحمل آيات "من كفر بعد إيمان" أو الروايات التي تنقل وقائع واجه فيها الرسول (ص) حالات قتل مرتدين المجتهد إلى تقديم حكم يرى في الارتداد موضوعاً للحكم بالموت، بينما وفق المنهج الثاني لا يستعجل المستنبط الحكم وإنما ينطلق من فهم أكثر اتساعاً وشمولاً لموضوع الحرية والمسؤولية والحساب الأخروي، والعبادة وعلاقتها بالارادة، أو الهداية واختيار الانسان، أو التقوى والكدح، أو التقوى والاستقامة ومجاهدة النفس والتي يستحيل تحقيقها دون إرادة مصممة على الكدح والمجاهدة، وقناعة راسخة في ضرورة الوصول إلى التقوى والاستقامة^(١). كل هذه العناوين تتعاضد وتتداخل وتنحرف معانيها وتنعكس في إطار منظومة متكاملة عن الحرية، تتوافق مع مفردة لا إكراه في الدين، والتي تحكم بصورة أو بأخرى موضوع الردة، وعند ذلك قد يأتلف التصور العام للحرية مع آية "ومن يرتد منكم عن دينه وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة"^(٢).

أيضاً موضوعي قتال الكفار ومقتضيات الدعوة والرحمة والأخوة الانسانية، فإن القول بوجود قتال الكفار وكل من لا يؤمن بالدين أو لا يتفاعل معه قد يصطدم بتصوّر عام عن الانسان وعلاقاته مع الآخرين والمشاعر التي يفترض أن يحملها تجاه أبناء جلدته، ما يعني أن قتال الكفار ليس عنواناً أولاً لازماً، وإنما هو حالة استثنائية تدرج في إطار الدفاع عن النفس ليس إلا، والكلام خلاف ذلك يضع صاحبه في مواجهة منظومة مفهومية متماسكة.

(١) راجع الغنوشي، راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الحريات العامة في الدولة

الاسلامية، ط ١، بيروت ١٩٩٣.

(٢) السورة، البقرة، الآية ٢١٧.

هذا المنهج الذي تتفاعل فيه آليات البحث النبوي مع منهجية البحث التاريخي، يراد منه فتح آفاق واسعة وتأسيس رؤيا تخدم في تنقيح مناطات الأحكام الجزئية أو تخريج المناط فضلاً عن تحقيقات المناطات أو تطبيقاتها.

كان تنقيح مناط الحكم يعني أن يضيف الشارع الحكم الى سبب وينوطه به مع العلم أنه يقتربن به أوصاف أخرى لا مدخل لها في الاضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم^(١).

وهذا الأمر، أي تنقيح مناط الحكم، يُحرر الموضوع من بعض الأوصاف حتى لا يقتصر الحكم على ذلك الموضوع، أما تخريج المناط، فهو طلب للعللة أولاً، وبحث عن أسباب التعليل وتقدير لها ثانياً، ثم إنه قياس معلوم لم يعرف فيه نص أو يقيم حوله اجماع على معلوم معروف الحكم، فتضمن العلة^(٢).

إذاً معرفة المقصودات الكلية والأخيرة هي الغاية من بحث المقاصد، وليست العناوين التي تبقى إضافية بالنسبة إلى ما هو فوقها كما فعل الشاطبي، فثمة مهمتان ينبغي وفق التصور الجديد أن ينجزهما المجتهد في إطار ورشة العمل في استنباطات الأحكام؛ حسم المسألة الكلية التي ليس فوقها شيء والتتبع الدقيق للأدلة الجزئية، وكل ذلك حتى لا تضيع التفاصيل في مساحات العناوين الكبيرة. فكل مسألة تحدث يجب عرضها على الأدلة الجزئية وعلى الأدلة الكلية والمقاصد العامة للشريعة في الوقت عينه^(٣).

أما نتاج المجتهدين الذي لا يزال يهيم على الدارسين والمستنبطين المعاصرين، كالقول بالاجماع أو العمل بالمشهور، أو تقليد الميت ابتداءً، أو عمل

(١) العلوي، للخطاب الأشعري، (م، س)، ص ٢٢٠.

(٢) (م، ن)، مثاله: " أن الشارع جعل العشر في البر، ونحن نعلم أن البر قوت فتقدر، قياساً على ذلك، أن كل ما كان قوتاً من نبات الأرض فحكم العشر لازم له".

(٣) الريسوني، نظرية المقاصد، (م، س)، ص ٣٠١.

أهل المدينة إلى غير ذلك من العناوين، فإن ذلك يعيق من ناحية منهجية، ضرورات استئناف النظر في الكل، الذي نرى فيه ضرورة مستمرة لا تقف عند حد، طالما أنّ الاجتهاد هو ابداع شخصي وفهم خاص ومحصلة تفاعل بّناء ومنتج لمختلف العلوم التي يحصلها المرء في حياته فيأتي فهم النص واستنطاقه والتعامل مع دلالاته حاملاً معه نكهة جديدة، ما دمنا لا نستطيع فصل الذات عن الموضوع في عمليات الاستنباط. فالمعرفة والسلطة والجسد — وهو ثالث فوكو — يتماهون بصورة تلقائية ولا واعية في الرؤيا، فضلاً عن تمفصل الذات مع الثالث، الذي أضافه جيل دولوز^(١) أما تمثلات هذا التفاعل وحضوره، فيظهر أكثر ما يظهر في علم الكلام الذي هو الغائب الأكثر حضوراً في استنباطات المجتهدين، والعرف وفتاوى المشهور أو اجماعات الفقهاء، في عصرنا. إن هذه كلها لا تعكس سوى مستوى من الفهم يمارس فيه التاريخي حضوراً وفعالية في إحياءات المعنى وتوجيهات النصوص القرآنية والنبوية.

هذا لا يعني تجاوز كل الخطاب الفقهي المتراكم، تاريخياً، وإنما يتحول هذا الخطاب إلى مادة للمراجعة والقراءة يستضيء بها المختص في علم الاجتهاد، وبالتالي يتحول الى محور جديد يضيء التاريخي واللاتاريخي، ويكشف عن مساحات الثابت ومساحات المتغير، أو المقدس وغير المقدس. هذا فضلاً عن أن التاريخين، السياسي والاجتماعي، يجب أن يواكبا عمليات القراءة والمراجعة للخطاب الفقهي التاريخي، لإزالة الحجب عن المسكوت عنه من إحياءات التكيف مع الواقع المعيش في كل مرحلة، وتحديداً في الشق السياسي.

إذاً ثمة ميادين أربعة متداخلة ومتفاعلة، ينبغي الاشتغال عليها لمقاربة الأحكام الكلية وبعدها الأحكام الجزئية، وهي الكتاب والسنة والتاريخ الاجتماعي فضلاً عن النتاج الفقهي المتراكم طيلة قرون متطاولة.

(١) حرب، نقد الحقيقة، (م، س)، ص ٩٢ — ٩٣.

فالمنهج الذي سنعتمده في حصر الكليات سيرتكز أساساً على كتاب الله تعالى، بعد تتبع القواعد العامة مجردة من المواقف التاريخية التي سجلها القرآن الكريم في إطار مواكبه لتجربة الرسول(ص)، وتحديداً في المدينة، وبعد فرز أحاديث الرسول(ص) إلى ما يأتلف مع كليات الشريعة عن تلك التي كانت تعالج مجموعة الوقائع الطارئة والحوادث الجزئية المتغيرة، ومن باب أولى تجاوز العرف الخاص لأهل المدينة، الذي اعتمده الإمام مالك كأحد أصول الاستنباط، مع العلم أن هذا العرف اختلطت فيه ألوان الممارسة الاجتماعية المتوارثة والتي أمضاها الرسول(ص)، لأنها لا تضر أو لا تعارض، أو ليس ثمة مصلحة لتغييرها مع الممارسة الشرعية القائمة على أوامر الشرع ونواهيته. وبذلك يتضح ضعف مقولة الامام مالك، وما قصده أبو يوسف الفقيه الحنفي، الذي تطرف في التعامل مع العرف فقدمه على الحديث، يقول: " إن الحديث ليس إلا تأكيداً أو إقراراً للعرف الذي كان في عهد النبي(ص)"^(١).

إذا أردنا أن نختصر المجهودات والغايات في عمليات الفرز والمتابعة للنصوص، فإنها كلها تندرج في إطار البحث عن الثابت والمتغير، لأن الثغرة الأساسية في الاستدلالات المتعارفة الآن متولدة، في صورة رئيسية، من عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلقت بالثوابت الدينية، وتلك التي تعلقت بالمتغيرات الدنيوية^(٢). غير أن الثابت في القراءات التأويلية المعاصرة قد يخضع لتبدلات أو قد تتسع دائرته أو تضيق وفق آليات تحريك النص وتثميته في إطار الرؤيا الشاملة، خلافاً لما يجزم به محمد عماره الذي يقول " بأن الأحكام المستخرجة بالاجتهاد، من الدلالات القطعية لهذه النصوص لا يجوز تغييرها، ولا تجاوزها أو استبدالها (...). إن الاجتهاد في هذه النصوص ومعها (...). لا يجوز أن يتعدى حدوده"^(٣).

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (م، س)، ص ١٥٥.

(٢) عمارة، منبر الحوار، ص ٩٩.

(٣) (م، ن).

أما الدائرة العبادية فهي، بصورة عامة، خاضعة لقاعدة عدم استقلال العقل الانساني بإدراك حكمتها، أو أنها ليست مسرحاً للعقول، وقلنا بصورة عامة، حتى لا نحشر تفاصيل الفتاوى والمواقف التي تنتمي اليوم، الى دائرة العبادات في إطار الثابت مع إمكانيات تحريكها، فعلى سبيل المثال:

تعد الصلاة وعدد ركعاتها من ثوابت الشريعة، لكن ثمة اختلافات تقع في عدد ركعاتها في السفر، وحدود المسافة الواجب قطعها، وهل هذه المسافة خاضعة للاجتهاد أم لا، طالما أن القرآن الكريم حدد السفر كأحد أسباب الإفطار والسنة حددتها كأحد أسباب التخفيف، هنا، قد يتدخل عقل المجتهد للحكم.

كذلك الصيام، الذي حدده القرآن الكريم في شهر وذكر حديه الزمانيين في النهار، يتحول الى موضوع اجتهاد في الأقطار والقارات التي يتناول فيها الزمن بصورة لا يَحتملها الانسان، أو يقصر فيه النهار الى حدود لا تذكر. فهذه خاضعة للاجتهاد أيضاً، إذ تنقلب العبادة التي شرعت لخدمة الانسان الى ضرر كبير يطاوله، ويتحول الحكم من دواعي الرحمة الى دواعي الظلم.

وكذا الأمر في الحج وكيفية أداء المناسك، بعد الازدياد المائل في عديد الحجيج، واستحالة حصول الطواف بالمكان والدائرة المحددين، وكذا السعي والرجم الى غير ذلك من المناسك التي قد تخضع للاجتهاد، وذلك للإبقاء على صورة الحج، لكن بإبداع أساليب وطرق حديثة لاستيعاب الأعداد المتزايدة من الحجيج.

إذا لا يمكن القول بأن منظومة العبادات لا تقبل الاجتهاد، أو هي من دائرة الثابت بالمطلق وإن كانت السمة الغالبة هي كذلك.

المشروع الاسلامي المعاصر والمقاصد:

لقد وقع المشروع الاسلامي المعاصر بين محوري التصورات النظرية المجردة التي شغلت عقل الكلاميين والمفكرين على امتداد قرون، والتي بقيت تحبك

مواقفها وفهمها وجدلها في إطار المتراكم من تصورات، وبين معطيات الواقع من جهة أو معطى التجريب بصورة أدق.

واللبس الذي وقع فيه أصحاب الاتجاه التجريدي، وهو الغالب، ناشىء من المقولة الشهيرة أن لكل واقعة حكمها، وأن القرآن الكريم قد جاء معالجاً ومستوعباً للثابت والمتغير على حدّ سواء، ولما لم يعثر هؤلاء على تفاصيل الأحكام للوقائع في كتاب الله عز وجل لجأوا الى السنة واستخدموا القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاجماع والعقل والعرف للملاءمة الفراغ الذي يطالع الجميع بمنطقه الدائم الحضور والسؤال وركنوا الى السنة ومعطياتها والأحكام التي حملتها وأخذوا ينقلون الحكم من واقعة إلى أخرى.

وبقي هذا المنطق مستساغاً وحاضراً بقوة في كل مراحل ابتعاد الشريعة عن التجريب، فأنس الفكر الاسلامي بأدبيات مجردة كانت تطفئ حرارة الأسئلة من الواقع وتوهم بخفوتها وهكذا كانت تعالج المسائل كلما وقف المسلم امام اختبار الواقع وحركته. وطالما لم تفتح لهذا الفكر نافذة على التجريب طالما بقي للتصورات المجردة هيبتها الموهومة، وقوة حضورها الايديولوجي في إطار الصراع مع الخصوم الفكريين.

وأخضع النص الاسلامي لحركة تأويل متكيفة تلوى فيها دلالات المعاني بما يخدم مشروع أصحاب حركة التأويل، طالما أن لكل تيار، وهذا ما نفترضه، مشروعه الفكري والسياسي الخاص به، ولذلك ينبغي عند قراءة التيار أو الاتجاه التأويلي البحث عن الأسس الاستمولوجية والتاريخية الخاصة، حتى إذا انحاز المتبع ينحاز عن بيّنة وعندما يرفض عليه ان يرفض عن بيّنة.

والمهم، هنا، كما يقول الدكتور محمد مفتاح، أن يعي المتبع أن التأويل إذا لم يستند الى مشروع فكري وسياسي فإنه يكون مجرد مادة استهلاكية أو لهواً أو لعباً يشغل عن الحياة الدنيا وعن الآخرة. ولهذا ينبغي الالتفات الى ضرورة وضع المشروع لكي يكون التأويل مُنزهاً عن العبث^(١).

(١) مفتاح، التلقي والتأويل مقارنة نسقية، (م، س)، ص ١٤٤.

قبل المشروع الاسلامي المعاصر، كان التأويل ومقاربات النص والمعنى خاضعة لإلحاح الواقع الفكري الذي كان يضغط باتجاه تبني أفكار ومفاهيم ومعطيات تجارب رأسمالية أو ماركسية أو غيرها. وكان المشغولون بالتأويل محكومين إلهم الدفاع والتسوية، لا لبناء المشروع الفكري والسياسي الخاص، لذلك جاء التأويل مصالِحاً أو معانداً دون أن ينتظم في إطار منهج أو مشروع.

فعندما يقول غارودي، مثلاً، إن الاسلام يقاوم النزعة الفردية المتفشية جداً في الغرب^(١)، فهو ينطلق من إكراه الواقع الغربي الذي يحفز البحث عن حل في منظومة أخرى، لكن لم يرق إلى البحث عن موقعية الفرد في إطار المنظومة الفكرية المتكاملة.

وغياب المشروع، هو الذي أوقع التجربة الاسلامية المعاصرة الأولى في تجاذبات المشروع الاقتصادي وتجاذبات المشروع السياسي والاجتماعي، وبدأت تستعير نماذج تطبيقاتها من الآخرين مستخدمة أو داعمة إياها بمسوغات وأدلة.

إذا ابتليت الأطروحات السياسية والفكرية الاسلامية المعاصرة بالتخبط والانفعال وفوضى المفاهيم والأفكار دون أن يجدها قصد شرعي محدد وإنما غرقت بالمرکز التاريخي والتجربة التأسيسية الأولى بتفاصيلها تستعيدها على غير هدى، فكان الاشتباك والتوتر مع معطيات الواقع وقوانينه وما بات يشكل مسلماته. ولعلّ الانجذاب الذي امتازت به الخطابات الاسلامية المعاصرة وقدرتها على الاقناع والاستقطاب يعود إلى إخفاقات التجارب المعاصرة التي اضطلعت بمهماها الأنظمة والحركات التغييرية، فضلاً عن الطمأنينة التي يحدثها التمسك بالدين والأصالة، مع العلم أنّ الطمأنينة أو التمسك بالدين لا يفترضان بالضرورة التخبط بالمفاهيم وعدم تحريكها أو إعادة نظم وترتيب دلالاتها، بل على العكس، الطمأنينة تكمن في ملاحقة الحقيقة واليقين، وصل المتبع أم لم يصل، فمجرد التوق إلى الحقيقة والسعي إليها والغوص في آفاقها الرحبة يؤدي، فعلاً، إلى تلك الطمأنينة.

(١) أركون، الاسلام الأخلاق والسياسة، (م، س)، ص ٢٢٤.

وما نشهده ونقرأه ونتبعه من إعادة قراءة المقاصد الواصلة، ما هو إلا مؤشرات تشي بما تعتمل به عقول المهتمين بالشأنين الفقهي والاجتماعي من شكوك في العناوين التي شكلت لمرحلة قريبة ثوابت الغايات الاسلامية العامة، والتفاصيل التي ملأت الفراغات في مختلف شؤون الحياة. ولعلّ التحديات ومعطيات الواقع وأسئلة المستقبل كانت وراء هذا الاندفاع من قبل المفكرين لصوغ منظومات المقاصد، وبالتالي إعادة ترتيب ثوابت الخطاب ومفرداته التفصيلية.

والنتائج المتوقعة كثيرة وغنية بالتبدلات على مستوى الذاكرة الفكرية، والعلاقات مع الآخر وكيفية نسجها الى غير ذلك من أشكال الممارسة التي ربما كان جزءاً منها محكوماً للمحذور والمحرّم.

في هذا الإطار، بات المتبع لمساري الفكر والممارسة يمتلك الجرأة الكافية للقول بأن محاكمة الواقع والمستقبل لم تعد تجدي بأدوات ومواقف وممارسات تنتمي تاريخياً لعصور أخرى. فما دامت ليست من جوهر الدين وإنما هي من الآليات المتغيرة، فمن الحكمة أن تتواءم الآليات مع الوعائين الزماني والمكاني، بدل الوهم، الذي يهيمن على عقولنا، من اعتقاد اتحاد الآليات والمبادئ في المقدس. فالآليات دائماً غير مقدسة، بل كل ما كانت طبيعته متغيرة هو غير مقدس، بالضرورة.

ثمة إشكالية كادت تطيح، لا بل أطاحت، في غير مكان، بإنجازات مهمة بذل بإزائها الكثير من الجهد والمال، وهي إشكالية الملائمة بين المقاصد والمصالح. فحتى اللحظة، لم يعر المسلمون الجانب المصلحي العناية والرعاية اللتين يستحقها، وهو ما عاد عليهم بالخسائر، وهم يعتقدون أنهم يحسنون صنعاً، لكنهم، في الواقع، مصاديق لمن ضل سعيهم.

فمنظومات المصالح تشكل، في الحقيقة، جوهر الدينامية التي تضطلع بها الشعوب، والدين يرعى هذه المنظومات، ويحث عليها، شرط تغليب العام على الخاص، كما سيتضح في الفصل الثاني من هذا الباب. ويكاد يجمع الفقهاء على قوة حضور المصالح في الدين، وهي منبثة في غير مكان من الكتاب والسنة، ولا تحتاج إلا

الى إعادة تجميع هيئتها لترتسم في صورة نظرية عامة تحدد للمسلم ضوابط عملية تجنّب الانزلاق في " البرغماتية" المتحللة والشخصانية المتورمة في الغرب التي أحالت المجتمع الأوروبي الى وحدات متناثرة ومغلقة نواتها الفرد.

ولعل البحث في المقاصد، الذي هو موضوع الكتاب، سيشق طريقاً في وسط الفوضى والأوهام، ليتسنى للمكلف معرفة المقاصد المعنوية والروحية والعقلية فضلاً عن تلك الحيوية لرحلة كدحه المحدودة، وستضبط على أساسها ووفق معاييرها ضوابط المصالح وحدود حركتها.

فالمقاصد التي يقطع ابن عاشور بأنها أحكام ومصالح ومنافع، أو أن الشرع الاسلامي هو في النهاية كذلك، يفترض الوقوف على أولوياتها قبل اي معالجة أو ترسيم للمشاريع^(١).

وفقهاء الإمامية الذين استنزفهم علم الكلام، وأصول الفقه ومناقشة موضوعاته والذين لم يرف جنح الواقع المتسائل فوق مناضدهم على امتداد قرون، لبعدهم القسري وأحياناً المسوّغ فقهيّاً من معترك السياسة ومعالجات الوقائع، لم تغب عن هؤلاء الفقهاء، ونقصد تحديداً الجيل المؤسس لعلمي الأصول والفقه في القرون الخامس والسادس والسابع، مفردات المصالح والمفاسد والمنافع والمضار؛ فالشيخ الطوسي، الذي يلقب، كما هو متوارث في رتب ومواقع الأعلام المفصلين بالشيخ، أو شيخ الطائفة، يرى أنّ الشريعة مبنية على المصالح، " إذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد في العقل فينبغي أن يكون مبعثاً على ما كان عليه في العقل من الحظر والإباحة"^(٢).

ويرد على المشككين بدور العقل وقدرة الانسان على تميّز موجبات العمل بالوقائع التدبيرية والعملية، بتوضيح ملاكات الأحكام التعبديّة كلها التي يرجعها

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، (م، س)، ص ٤٨.

(٢) الطوسي، عدة الأصول، (م، س)، ص ٤٤.

الى المصالح؛ " إذا تعبد الله بالشيء فإنما يتعبد به لأنه مصلحة لنا وينبغي أن يدلنا عليه وعلى الصفة التي إذا علمناه عليها كان مصلحة لنا وضح منا ادأؤه على ذلك الوجه، ولا يمتنع أن تختلف الطرق التي بها نعلم أن الله سبحانه تعبدنا به، كما لا تمتنع اختلاف الأدلة"^(١).

وعن حاكمية المصالح، وتأثيرها في تبدلات الأحكام عند اختلاف الموضوعات وتبدلات الزمان والمكان، يؤكد الحلبي في "مبادئه" إلى " أن الأحكام منوطة بالمصالح، ولا امتناع في كون الوجوب مثلاً مصلحة في وقت أو مفسدة في آخر"^(٢).

ولعل التطور الأبرز في هذا المقام، يكمن في محاولة العلامة الطباطبائي، توحيد المنهج في البحث ورفع المحذور من مقارنة المعارف الدينية الاعتقادية والعملية، بالآليات عينها التي يقارب بها العلماء المعارف الاجتماعية، والاعتقادية، والعملية، وأن تكون المعايير التي " تستند إليها في المعارف الدينية من الآراء العقلية والقضايا العملية بعين ما تستند إليه في المعارف الاجتماعية"^(٣)، أما مسوغاته لا بل مبنياته التي اقام عليها وحدتي المنهج والأسس، فتعود، بالنتيجة الى اعتقاده بأن "الله سبحانه لا يختار لعباده من الوظائف والتكاليف إلا ما فيه المصلحة التي تصلح شأنهم في دنياهم وآخرتهم، ولا يأمر إلا بالحسن الجميل، ولا ينهي إلا عن القبيح الشائن الذي فيه فساد دين أو دنيا، ولا يفعل إلا ما يؤثره العقل، ولا يترك إلا ما ينبغي أن يترك"^(٤).

إذا، الدين الذي يتسع بروحه وضوابطه العامة الحياة كلها وما بعد الحياة، لا يسعه السكوت عن المصالح، بل تقوم مبادئه على توحي المصالح في النهاية.

(١) الطوسي، عدة الأصول، (م، س)، ص ٣٨.

(٢) الحلبي، مبادئ الوصول الى الأصول، (م، س)، ص ١٧٦.

(٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، (م، س)، ص ١٢١.

(٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، (م، س)، ص ١٢١.

وما كان يشكل معوقاً أساسياً في النص السياسي والاجتماعي الاسلامي المعاصر أنه كان عاجزاً عن ملاحظة وجه العلاقة بين الاعتقادي والمصلحي، وفي أكثر الأحيان كان يرى فيهما طرفي نقيض، فكان في المشروع السياسي يجمد حيث لا ينبغي له ذلك، ويتحرك حيث يفترض به أن يتشدد، وما هذا التخبط إلا ممارسة ممسحة لتشابك الاعتقادي بالمصلحي، أو لقراءة ما هو متحرك بعين اعتقادية يقينية ثابتة.

والخوف الذي ينتاب المستشرقين لمستقبل الممارسة السياسية والاجتماعية، أن تقع الجماعات العاملة في محظوري العناد أمام منطوق الأحداث والحياة أو الاستجابة التلقائية واللاوعية التي قد ترمي بالمسلمين في "البرغماتية" المتحللة.

وكما يقول سالم يفوت عن الفكر العلمي، فإنه يحاكم عندما يجرب، وهو عندما يحاكم أيضاً يجرب. هذه علاقة جدلية، لا تدع أحد الطرفين موضوعاً خالصاً ونهائياً، وإنما يتقاسم الموضوع مع الطرف الآخر، فكل تجريب فيه سُمُو وعلو على التجربة، الأمر الذي يؤدي إلى تضيق في وظيفة الواقع المباشر، فهو في الوقت الذي يصبح موضوعاً لمعرفة، لا تتحول التصورات العلمية نقلاً مباشراً له، بل ذريعة للتفكير العلمي ومناسبة له^(١).

من هنا تأتي معالجات المفكرين المعاصرين في المقاصد، أو في فلسفة الدين، أو في علم الكلام الجديد، لتعري الدين الحنيف من كل لبوس لا يتلاءم وحقيقته، وليتحرر الفكر الاسلامي وتفكير المسلمين من بعض الأوهام التي شغلتهم على امتداد قرون. وهي، في أحسن الأحوال، تعود الى ما هو عرضي أو تاريخي متصرم، ولا تمت إلى جوهر الدين وحقيقته بصلة.

(١) يفوت، فلسفة العلم المعاصرة، (م، س)، ص ٨٢.

المقاصد والمنتج الفقهي:

إذا كانت غاية العلم ليست وصف الواقع المظهري بل صوغ قوانينه^(١)، فهل هذا ينطبق على المقاصد؟، أم أنه لا يخرج عن كونه مجرد وصف لصورة الفقه او المنتج الفقهي. واستخراج للعام من أجزاء الأحكام الخاصة؟

فالعلم، في الحقيقة، ليس مجرد كشف آلي أو ازاحة لساتر شفاف عن الواقع، وإنما هو ابداع للواقع^(٢). وإذا كان موضوع المقاصد هو النص، فإن المقاصد ما هو إلا إبداع لواقع الدلالات، وفتح إمكانيات جديدة، وهو إعادة تركيب وبناء وإعادة خلق. وعليه، فالواقع لا يوجد بصورة سابقة على العلم، بالمعنى المنطقي للكلمة^(٣)، لا المعنى الزماني، الذي لا يختلف عليه اثنان.

إذا، المقاصد علمٌ يتوخى إعادة تحريك المعاني وإبداع منظومات، مستلهماً أسئلة الواقع وإثارته المتجددة، وليس مجرد صياغة آلية، أو تعميم لأجزاء متناثرة من أحكام فقهية. وهذا الفهم للمقاصد وعلمه، يرفع من شأن البحث به عن التقليد، وتقديس المتوارث الذي بات له هبة وسلطان على حد تعبير الريسوني، وإنما لا بد أن يغمض الباحث فيه عينيه عن كل ما يتوهم أنه حقائق ثابتة، والمباشرة بتحريك المعاني لإبداع مقاصد جديدة.

في السابق، سعى البعض الى تجاوز تلك الهبة أو كسرها، لإضافة بعض المقاصد أو توسيع دائرة الضروريات، وقد عُدت دعوة الأستاذ أحمد الخميليش إلى جعل العدل وحقوق الفرد وحرية ضمن إطار الضروريات، أمراً مستغرباً^(٤). مع العلم أن محاولة استعادة نتائج أصوليي وفقهاء القرون الخامس والسادس والثامن

(١) يفوت ، فلسفة العلم المعاصرة، (م ، س) ص ٢٢٨.

(٢) (م ، ن) ص ٨٠.

(٣) (م ، ن) .

(٤) الريسوني ، نظرية المقاصد، (م ، س) ، ص ٣١٤.

هو المستغرب. من هنا تأتي المحاولات الجديدة، مع إعادة تحريك الاسلام في الحياة السياسية والاجتماعية، كضرورة علمية وعملية بعد اكتشاف المعنيين بالشأنين الفكري والسياسي بقصور المقاصد، المنتجة سابقاً، لا بل قصور الفقه الذي استندت اليه المقاصد وعجزها عن الإجابة الوافية على أسئلة الواقع.

فثمة حاجة جديدة إلى إعادة النظر في المقاصد، وفي منهج قراءة النصين القرآني والنبوي، ليكونا وحدهما الأساس الذي يتم من خلالهما صوغ وترسيم رؤيا عامة عن الدين وجوهره، وحقيقته، ومقاصده، بدلاً من المنهج السابق، الذي أنتج المقاصد الشاطبية. إذ ثمة فرق واسع بين التأسيس على المادة الأولى أي النصين القرآني والسني، واللذين يتيحان القراءة دون الإكراهات الكلامية والفقهية المتراكمة تاريخياً، وبين الإستناد الى الفقه الذي هو ثمرة قراءة سابقة أي انه مادة مصنعة يصعب توقع اكتساب الرؤيا الواقعية من خلالها خلافاً للقراءة التأسيسية المرتكزة على النص الأصل.

لكن يبقى الاشكال، أو التساؤل، الذي يطرح في المقام حول طبيعة البحث عن المقاصد: هل هو من سنخ البحث عن المناطات التي نالت قسطها من البحث والنقاش أم أم مغايرة؟

في الواقع، البحث عن مناطات الأحكام من قبيل البحث عن التخريج أو التنقيح، وهو بحث مختص بالأحكام الجزئية، وفي دائرة أساسية هي دائرة المعاملات لإمكانية متابعة الوصف الحصري الذي يمكن ان يكون علة للحكم، أو محاولة تقصي الوصف بين جملة أوصاف لضبط العلة وإجراء القياس على أساسها^(١). بينما العبادات فتكاد تكون من المناطق المحظورة التي لا يجرؤ أحدٌ على الحكم بصورة دقيقة بعلمها، لأنها، كما يقول الأصوليون، من الأمور التوقيفية التي تتوقف معرفتها على تصريح المشرع، وهي خارج إطار البحث في ما يتعلق بالفقيه والباحث.

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، (م، س)، ص ٢٤٦.

لكن البحث في مقاصد العبادات، فضلاً عن مقاصد المعاملات، مسألة أوسع وأشمل. فهو بحث أو تقصُّصٌ عن العناوين الكبرى والغايات العامة التي يحثُّ الشرع على التزامها، وهي التي تشكل الثوب الواسع الذي يلف مختلف الأحكام الجزئية. فوضوحها، لسعة دورها وأهميته، أمرٌ لا غنى عنه، وإلا ارتفع إمكان تصويب الأحكام الجزئية إن لم يتضح الهدف بدقة. تستوي في ذلك العبادات والمعاملات، لا بل تكون المعاملات أكد. والقرآن الكريم، كما سيتضح في الفصل الثالث من الباب، لم يدع هذه الغايات مضمرة، أو مغلفة بالكنائيات والاستعارات وإنما صرح بها مباشرة. والفراغ، الذي نقع فيه اليوم لا يعود الى صعوبة الوقوف على المقاصد بقدر ما يعود الى عدم فتح حقل البحث، أو انه فتح لكن طلبه كان من غير مظانه، كما سبق وأشرنا، أي طلب من الفقه لا من النصين القرآني والنبوي.

في الأحكام الجزئية العبادية والمعاملاتية، اتفق الفقهاء على وجود أقسام من الأحكام لحظ في تقسيمها وضوح العلل وغموضها وقد أرجعوها إلى ثلاثة أقسام، تشمل الأحكام المعللة والأحكام غير المعللة ويطلق عليها التعبدية. فقالوا بأن الأحكام إما معللة وهي ما كانت علته منصوصة أو مومناً إليها، أو نحو ذلك، وقسم تعبدية محض وهو ما لا يهتدي الى حكمته، وثمة قسم يتوسط القسمين الأخيرين، وهو ما كانت علته خفية واستنبط الفقهاء علته أو اختلفوا في إستنباط علته وتحديدها^(١). هذا التقسيم غير موجود في المقاصد، والاختلاف الذي يمكن أن يحصل هو في الزاوية التي ينظر منه كل واحد الى المقاصد الكلية، وقدرته على متابعة المقاصد العليا، دون الزهد بما هو دونها والحكم عليها بانها هي المقاصد. فيراوح الاختلاف في الفهم للمنظومات التي قد تتوقف عند عناوين جزئية، كمقاصد الشاطبي التي لم ترفع من سقف المقاصد، وأبقت على الاستهدافات

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، (م، س)، ص ٤٥ .

المباشرة للفتاوى، التي توهم مستنبطوها أنها مقاصد كلية وشاملة، أو هي وحدها التي تتحكم في توجيه الفتاوى، فيما المسألة على العكس من ذلك تماماً.

لقد أوقعت الملاحقة الجزئية الفتاوى الشاطي في إشكال منطقي، ذلك أنها، في الوقت الذي تتبع المقاصد الكلية للشرع، تصل الى نتيجة أن الدين عينه هو مقصد شرعي أيضاً، فتحول، وفق هذه القراءة المقسم الذي هو الدين الى قسم في عرض الأقسام الأخرى، وهذا الاشكال ما كان ينبغي أن يقع فيه الباحث في المقاصد، لو لم يستخدم الأحكام الجزئية في عملية تحصيل النتائج.

الأشكال الأهم في المنهج السابق، أن المقاصد التي يفترض بها أن ترسم آفاقاً بعيدة لعملية الاستنباط وتسمح لعمليات التطوير وإعادة صوغ الفتاوى، تتحول الى مأزق يعدم كل إمكانيات المراجعة والتجديد الفقهيين، لأن سقف المقاصد الذي يفترض أن تطاوله القراءة وتسري روح الاستنباط منه الى الأحكام، بات محكوماً لمعطى الفتاوى والأحكام، فما ينبغي له أن يُطوّر وقع في أسر الجمود فانعدمت كل فرص التجديد، وربما كان هذا سبباً في الشلل الحاصل على مستوى حركة الاجتهاد على امتداد القرون السالفة.

ثمّة ملاحظة أخيرة قبل ختام هذه الفقرة تتعلق بفضى الفتاوى الناتجة من عدم وضوح العناوين الكلية، إذ أن القراءة الجديدة للمقاصد وكأي قراءة لا بد أن تستلزم تحريكاً لدائرة الفقه سعة وضيقاً للاختلاف الذي سيظهر في النظر الى الموضوعات وتحديداً الى كمها، لا بل ستتلون الفتاوى في التفاصيل تبعاً لتغيرات الزمان والمكان. ولهذا، لا معنى، في الاطار الفقهي، لتدريس المنتج الفقهي في القرون المنصرمة، وإذا كان لا بد، فللملاحظة خصوصياتها، خلافاً لما هو معمول به في المعاهد الدينية التي لا يزال الكثير منها يحي الموات من النتاج الفقهي في أذهان الأجيال المتعاقبة في المعاهد تلك.

بعد كل هذا التمهيد الطويل، بات من الملح الاجابة عن السؤال الأساس: ما هو المقصد المحوري للدين، وما هي مقاصد الشرع؟.

الفصل الثاني

مقاصد الدين بين القيم العامة والتشريعات الخاصة

تحتف دراسة المقاصد الشرعية بمخاطر التسرع واستعجال الأحكام، وهي بما ستعكسه أو يترتب عليها من آثار فقهية وعملية، تغلف الدارس بمخاطر تسلل الهوى والادعاء الموهوم بالاحاطة المتيقنة بالمرادات الأخيرة والكلية للخالق عز وجل من خلال كتابه العزيز. ولذلك، لا بد من استحضار التقوى وتوطينها عقل الباحث وفرض الإقامة عليها، لكي لا تبارح العملية الفكرية ولا التدبر في التعامل مع النص القرآني، الذي هو المادة الأولى والأساس في عملية البحث. وهذا الأمر الصعب يستدعي الدعاء بالرعاية والتوفيق، والتعبد بالحقيقة دون غيرها مهما كانت النتائج، حتى وإن صدمت هذه الحقيقة المنشودة كل المخزون الفكري ومنظومات المعرفة التي شب عليها الباحث. بمعنى وضع الذاكرة المعرفية، خلف مشروع الذاكرة التي يتطلع الباحث الى تشييدها، على مداميك القراءة المتبصرة والواعية للمادة الأولى التي هي القرآن الكريم.

ولهذا، سأجهد ما أمكن لتوظيف المناهج والعلوم التي تخدم الغرض هنا، اعتقاداً بدورها المضعف لاحتمالات الوهن والتسرع. ولعل أهم علمين جديدين، يمكنهما اسعافنا في تصويب الهدف، هما علم الكلام الجديد وفلسفة الدين. أما الأول فهو الذي يبحث عن الرؤيا العامة والفهم الشمولي لعناوين الموضوعات الجزئية، كالعدل، والحرية، والمرأة، والجهاد، وحقوق الانسان، السعادة، التربية، النظام العام، الشورى، الأمانة والمسؤولية... الى غير ذلك من الموضوعات، وهذه تستند في دراستها الى النصوص القرآنية أولاً وقبل كل شيء ثم الى السنة الشريفة. أما العلم الآخر، فلسفة الدين، فهو بحث في الخيط الرفيع النظم

لحقيقة وجوهر هذه الموضوعات مجتمعة، ليصار في ضوء الدراسة، الى تحديد مرامي الدين كله وغاياته. وليس بالضرورة، أن يكون المسار السابق حصرياً، فيمكن الولوج الى فلسفة الدين من البنية الشاملة للقرآن الكريم، ليصار بعد تحديد النتيجة، إلى الاستناد إليها في معالجة الموضوعات العامة، التي تنضوي تحت عنوان علم الكلام الجديد. وأرى في السبيلين المذكورين طريقين موصولين الى النتيجة المتوخاة. وإن كنت في البحث سأختار الثاني، اي الانتقال من العام الى الخاص، انسجاماً مع ما اعتقده، من أن ملاحقة العام يضمن للباحث القدرة على تصويب البحث أو إتجاهات المعنى الخاص، وإن كان العام، سيبقى عرضة للتعديل، في حال فرض منطق متابعة جزئيات الخاص إعادة النظر بالعام او في بعضه.

الدين والقيم:

ثمة سؤال محوري يطرح اليوم وبإلحاح في فلسفة الدين، يتعلق بالعلاقة بين الدين والقيم. فهل الدين سابق على القيم أم القيم سابقة على الدين؟ أم أن ثمة تداخلاً بين الدائرتين. بمعنى أن للدين قصب السبق في بعض القيم، أو أنه هو الذي شرّع الالتزام في بعض القيم أو أسس لوجودها، وهي كانت قبله معدومة، فأسس لها الدين، وأخرجها الى نور الوجود والممارسة؟ .

هذا السؤال الأول التأسيسي، ينبثق منه سؤال آخر، لا ينفك عنه، لا بل هو بيت القصيد في البحث، وهو هل أن المطلوب، في حقيقة الدين، العلم بهذه القيم أي الإرشاد إليها إن كانت موجودة قبلاً أو الأمر، تأسيسياً، بالتزامها إن كانت من محمولاته. وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف نفسر وجود تشريعات وأحكام، ليس لها علاقة بتلك القيم مباشرة، كالإرث والعقود والتبادلات المالية؟ ثم ألا يعتقد، في حال القبول بفرضية أن الدين متأخر زماناً ورتبة عن القيم، أن بإمكان الانسان ان يستقل في معرفتها والتزامها، وبالتالي ما وجه الحاجة الى الدين، في الأساس؟ كلها أسئلة مثيرة للجدل، نسأل الله تعالى أن نوفق لتقدم فهم

صحيح لهذه الموضوعات، لأنها خلافاً لما قد يتوهمه البعض، ستفتح آفاقاً رحبة للبحث وإطلاقات على موضوعات الدين من زاوية مختلفة.

والمقصود بالقيم ليس ما يرتبط بالمصالح النفسية والعقلية للمجتمع والفرد فحسب، وإنما تناول أيضاً المصالح الحيوية والمصالح الروحية. فهذه القيم هل هي سابقة على الدين أم لاحقة؟ .

والقيم، إذا كانت تعني تلك المصالح، فهي ليست التكاليف الشرعية، كما يفترضها البعض، لأن بعض التكاليف الشرعية، قد لا تكون وظيفتها مقصدية قيمة عامة، وإنما مجرد وسائل لغايات أعلى، فالقيم، بالتالي أهم وأشمل من التكاليف وليست هي هي، وإن كانت بعض القيم تظهر في المنظومة الفقهية في صيغة تكاليف.

أما التكاليف التفصيلية، كإقامة الحدود، والجهاد والعبادات كلها، وتحديد الحج، فإنها بصورها ومتعلقاتها المباشرة، ليست قيماً بمعنى من المعاني، وإنما هي آليات موصلة إلى القيم التي أمضتها الشريعة والتزمتها. ولذلك، سنتبنى المصطلحين الفقهيين الشائعين، التأسيس والإرشاد، للتمييز بين التكاليف التي اقتصت بها الأديان والإسلام منها تحديداً، وبين القيم الانسانية العامة، التي أقرها الدين وحث على التزامها؛ فأما تلك التي جاء بها الدين الإسلامي، وكانت تبدو بتفاصيلها وكأنها مستقلة وجديدة، فيمكن إعتبارها تأسيسية — وهنا سنورد هذه التسميات مع التسامح في الاستخدام موقفاً ريثما يتبلر الموضوع أكثر فاكثراً، وساعتئذٍ سنتشدد في إطلاق المصطلح —.

وهذه الأحكام كانت موضع اختلاف مع الديانات الأخرى؛ كالحُدود والديات، وأحكام النكاح والطلاق، والتشريعات التفصيلية المتعلقة بالأسرة. أما تلك التي تضمنها الدين، ونجد نظائرها في الديانات الأخرى، فهي قيم إنسانية عامة سابقة للدين. وهذه تغطي المساحة الكبرى في منظومة القيم الدينية، والأحكام التي تحمل عليها هي أحكام إرشادية، أي إن الدين لم يستحدثها

أو يوجد لها، وإنما كانت معروفة ومركوزة لدى الانسان، وجاء الدين ليرشد إليها، لكن لا بالمعنى الإرشادي الذي استخدمه الفقهاء، والأصوليون، وإنما أعم منه. فالدين أرشد الانسان لا إلى حكم العقل المستقل فحسب، وإنما إلى الفطرة الانسانية، وذلك كقيم التزكية، والاحسان والرحمة والصبر والمحبة والتواضع، والأمن والحرية والسلام، والعدل والمسؤولية والحياء والصدق، والمساواة في تكافؤ الفرص، وغيرها من القيم الإنسانية العامة.

هذه القيم بمجموعها، تشكل تمام الأخلاق التي لا يعاند في قبولها فرد بشري واحد، فهي فطرية المنشأ فطر عليها الانسان، وقد وعدنا الله تعالى بعدم تبديلها — لا تبديل لخلق الله — وكان الاسلام بخطابه الالهي شمولياً بحيث لم تنخرم قيمة من هذه القيم في كامل المنظومة — ذلك الدين القيم — ولهذا جاء الدين استيعابياً متمماً لمكارم الأخلاق، التي قد تكون منقوصة في الرسالات السابقة، بفعل تطور الوعي، ونقل المحمول التاريخي للأجيال البشرية المتعاقبة.

والثغرة التي وقع فيها الفقهاء، لدى تمييزهم بين التأسيس والإرشاد، أنهم غفلوا عن كون التأسيس يعود في المآل الأخير إلى الإرشاد. إذ ليس ثمة حكم شرعي جديد، إلاّ وكان مشدوداً لقيمة من تلك القيم، فالإرشاد هو الأصل، والأحكام التأسيسية، هي مجرد تعابير وآليات تفصيلية، موصلة لتلك القيم.

فالعلاقة بين القيم الإنسانية العامة وبين القيم الاسلامية، هي علاقة تساوي. والاسلام أتى بمجملها، أحكام وتشريعات تفضي بمقاصدها النهائية إلى الفطرة والقيم العامة، وهذا ما أوهم الحلّ من أشتغل في الاستنباط، فتاه في تعقيدات الأحكام الظاهرة المتكثرة، وإنقطع النفس في معركة غشيان تلك الأحكام، فلم يعيروا أهمية لما هو جوهري وحقيقي.

في هذا الإطار، تدخل آيات التشريع الظاهرة، والقصاص القرآني والآيات التي تتعلق بالأخلاق والقيم، في نول واحد، لتخرج جميعاً في منسوج زاهي الألوان

كالحياء، وليس لكل حقل مما ذكرنا نولٌ خاص أو مصهر محدد. فالجميع يتصافر بتناغم فريد ليعزف لحن الحياة كلها - الدنيا والآخرة - . والعلامة الطباطبائي، الذي يعدّ من المبرزين، لا يرى إلاّ هذه الصورة في الدين والنص القرآني أي الدعوة الى الحق ووجوب اتباعه، وهي التي تأنس به مختلف الأفهام وتأتلف، وذلك لوجود مشترك واحد هو الاتجاه الانساني الفطري، فالحق يجب اتباعه، ويستدل على التزام القيم، بإعذار من لم تقم عليه البيئة ولم تتضح له الحجة، وهذا يعطي الحرية التامة لكل متفكر يرى نفسه صالحة للتفكير، ومستعدة للبحث بالمعارف الدينية، وليتعمق في فهمها والنظر إليها مستقلاً^(١).

ولعل مقارنته لأسباب الاختلاف في الدين، تعد تعبيراً دقيقاً عن وحدة الفطرة أو وحدة ميزان القيم البشري، وبالتالي فإن الاختلاف في الدين، لا يعود في الحقيقة إلى تفاوتات المعايير البشرية الأصيلة، وإنما إلى طروء ما يحرف هذه المعايير عن جادتها التكوينية، وهو، في حقيقته شكل من أشكال البغي.

فإذا كان الدين مرشداً للقيم والمعايير الفطرية المتأصلة في النوع الانساني، فإنه، أي الدين، لا تضل فيه الخليفة ولا تبدل في حقيقة أمرها^(٢). قال تعالى: " فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"^(٣).

وليس ثمة فهم آخر، لمراد السيد الطباطبائي، طالما أن الاختلاف في فهم الدين ممكن بل هو واقع، وما التنوع في الفتاوى والاختلاف في احكامها، بل التنوع في التكوين المنطقي للكلام الذي هو علم الدفاع عن الدين أو العقيدة، إلاّ تعبير عن الاختلاف في المعايير والموازين المجردة، وإذا ما اختل معيار ما، فلا بد أن يكون

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٤، (م، س) ، ص ١٢٨.

(٢) (م، س) ، ج ٢، ص ١٢٢.

(٣) سورة الروم، الآية ٣٠.

هناك حال خروج عن جادة الفطرة أو الحس الانساني العام. لذلك فالقول بأن الفطرة تنافي البغي والتعمد^(١) دليل على المراد منها، ودليل على إمكان البشرية أن تعتصم بميزاتها في الحكم على قيم وأفعال وممارسات الناس.

إذاً لا شيء يدعو إليه الاسلام، خارج إطار الفطرة والبعد الانساني المبحول عليه الفرد. وما بعض التفاصيل التي يحدد فيها القرآن الكريم بعض الضوابط والمحددات، إلاّ عناوين جزئية، تنضوي تحت العام. فعملية الإرث، ليست إلاّ أحكام يُراد منها توزيع الثروة توخياً للعدل، من جهة، أي أنها تندرج تحت عنوان قيمى أو استجابة لميل فطرى في إشاعة التراحم بين الأنساب، الذي هو ميل إنساني نحو أولى القربى، "وأولى الأرحام بعضهم أولى ببعض"^(٢). أو في تأكيد صيغ البيوع في المعاملات التجارية، التي هي عقود عقلانية، قائمة على التراضي وعدم الإكراه، استجابة لشعور فطرى بأن الانسان حرّ في التصرف بما يملك "الناس مسلطون على أموالهم" و "إلاّ أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم"^(٣). وتأتي أحكام المعاملات التجارية، ومنها حرمة الاحتكار، لتكون بمثابة صدّ عن ظلم الآخر، واستغلاله، وهي من القيم الانسانية العامة، التي تنفر، بالجلبة والفطرة والميل الداخلي، من الطغيان والظلم والامتهان والاستضعاف. ولا تخرج أحكام النكاح عن القاعدة بل تؤكدها، بدءاً من العقود، التي فيها تثبيت لحرية الطرفين الذكر والأنثى، في التعاقد والاختيار الحر للشريك، وبناء الأسرة على أسس عقلانية، ظاهرة وواضحة، حتى لا تشيع الفاحشة، وهي من مصاديق الميل الانساني العام إلى الاحتشام والحياء، اللذين يمتدحهما العقلاء دون تردد.

وما نراه هنا أنّ صحة العقود في المعاملات التجارية أو في الزواج أو غيرها متوقفة على التراضي وعدم الإكراه من الطرفين المتعاقدين، ما يستلزم الحرية وعدم

(١) الطباطبائي، الميزان، ج ٢، (م، س)، ص ١٢٩.

(٢) سورة الانفال، الآية ٧٥.

(٣) سورة النساء، الآية ٢٩.

الإكراه. وما يفهم من بعض الأحكام التي افتي بها بعض الفقهاء، فيما هو واصلٌ إلينا، والتي تجيز التعاقد بين القاصرين، أو بين قاصر وغيره، ففيها مخالفة لعناوين المقاصد والقيم الانسانية العامة، التي أرشد الدين إلى الالتزام بها. وتتسق بل تنساق الأحكام المالية المحدودة في القرآن الكريم في الإطار نفسه. فالربا ما كان محرماً، لو لم يكن مؤدياً إلى الظلم، وليست الحرمة محصورة في المعاملة الربوية، والتي أظهرها القرآن الكريم وشدد عليها، وإنما في أية معاملة. وما التصريح بجريمة الربا، إلا لشيوع تلك المعاملة، أو لغلبتها، في التبادلات المالية في المجتمع الانساني. فاحترازاً من الظلم كان التأكيد على أظهر المصاديق، وإذا أمكن وضع ضوابط تحول دون وقوع الظلم وتضمن العدالة في توزيع الثروة وتبادلها، فلا إشكال في الآليات مطلقاً. طالما أنّ القيمة الانسانية الأبرز، والتي يستوطن الحسن فيها، وهي العدل، متنحزة وحاصلة، وسيأتي تفصيل الرؤيا الخاصة بالربا في الفصل الأول من الباب الرابع، وهكذا مختلف الأحكام التي ورد تحديدها في كتاب الله تعالى.

لكن هذا الرأي يستدعي سؤالاً آخر، أكثر إثارة وهو إمكانية استغناء الانسان عن الدين، فطالما أن منظومات القيم سابقة على الدين، وباستطاعة العقل الانساني، والممارسة النوعية للمجتمعات البشرية، أن تصل، الى مؤدى الكشف عن الميول الفطرية الصحيحة، إذا ما تجردت عن المصالح، فلم الدين إذًا؟ .

هذا السؤال القديم الجديد، يصبح مثاراً للتساؤل والتأمل والتفكير. فالإنسان كائن مدرك وعاقل، وهو قائم على منظومة قيم إنسانية عامة حاضرة في لا وعيه، تثور وتحيا عندما يقف الانسان امام استحقاق الموقف، فالدين لا يبقى إزاء ذلك إلا إرشادياً بالجملة.

فلمّ بعث الانبياء وتنزل الوحي والرسالات السماوية، طالما انها كانت موارد للاختلاف في الدين، وبعثاً على تكوين عصبية إضافية ولدت الكثير من الحروب والمآسي في التاريخ الانساني؟ .

في الواقع، أنّ وجود الميول الفطرية المخترنة للقيم الانسانية العامة، لا يعني البتة قدرة الانسان على التزامها. فهي فضلاً عن الحاجة إلى إنعاشها وإحيائها وإبقائها متوترة وحاضرة وفاعلة ومؤثرة، فهي معارضة بمنظومات اخرى طارئة عليها، لكنها قوية الوطأة وتتناغم مع ميول شخصية متفردة تشد الفرد إلى الأنا وتسعى لتسييدها وجعلها مطلقة القوة والمجد والسيادة والحرية والهيمنة. وهذه الميول الفطرية الأخرى، هي، بالتحديد، معرض التجاذبات والاختلافات، والتناحر بين الأفراد والجماعات البشرية. فمحاولة تسييد الأنا، تصطدم دائماً مع محاولة كل فرد آخر لتسييد نفسه، أو لرفع الطغيان عنه، وكذا الميل لممارسة الحرية، تواجه في المقابل موقفاً رافضاً للعبودية، وكذا كل الميول والنزاعات التي تستريح الأنا على شاطئها، وتأنس بممارستها في مدايات غير محددة.

فوجود الميول الفطرية القيمية الانسانية العامة، يقابلها من جهة أخرى، وجود نزعات ورغبات وميول شخصية، ضاغطة ومؤثرة في سلوك الأفراد. هذا التعارض يحتاج الى منظم وضابط ومهذب، لكن ليس من النوع الذي يراقب من بعد. فكثير من الممارسات والمواقف وأشكال الظلم يمكن أن تؤدي دون أن يلحظها الضابط أو القانون البعيد. فالعقد الاجتماعي، ومحاولة المجتمعات، لصوغ قوانين تضبط اتجاهات أو اندفاعات الأنا، لمصلحة القيم الانسانية العامة، لا تكفي، مع ضرورتها، " إن الله يزغ بالسلطان، أكثر مما يزغ بالقرآن". لكن قدرة الإنسان، كما أشرنا قبل قليل، على التحايل على القانون والتلاعب به، وممارسة نفوذه في اختراقه أو تأويله أو الاجتهاد فيه، كثيرة. ولذلك يمكن لي عنق القانون لمصلحة النزاعات. لهذا لا تكفي القوانين الوضعية التي هي ضرورة للاستقرار العام، ولحفظ النظام، وإقامة الحدود، وإعطاء الحقوق، فثمة حاجة أكيدة، إلى وازع آخر، أكثر قدرة على ضبط النزاع الجوانية، وتهذيبها، ومنعها من التمادي والغبي. وهذا ما يقوم به الدين.

فالتغرر أو الفجوات وفي أحسن المساحات التي يستطيع المرء من خلالها النفاذ لمخالفة القانون المتصالح عليه كثيرة. فالمرتبجى أن يكون في عرض هذا القانون ضابط آخر يحول دون التحايل على القانون الضامن للحقوق والقيم، ولا يستطيع غير الدين أن يفعل هذا الأمر للاستعداد القوي لدى الانسان للطغيان والبغي.

إذاً، ثمة تعارض قائم وفعلي داخل الانسان الشخصي أو الفردي، يتمثل بالنزاع بين القيم العامة المتأصلة فيه، والتي تدفع نحو الأنسنة والمصالح العامة، وتلك الميول والشهوات والرغبة في التجاوز والاستملاك والتسخير والطغيان، التي مبعثها النفس، ولعلّ الثانية أقوى مراساً وتأثيراً على إسكات صوت الفطرة والضمير الانسانيين الكامنين في كلّ منا، وهذا التعارض بحاجة إلى من يرفعه لتخلص النيات ويسلم الاتجاه نحو الانساني بدلاً من الفردي.

فالانسان لو خُلِّي وميله الفطري الانساني العام، لكان عادلاً، محباً، محسناً، رحيماً، متواضعاً، حراً مسالماً متفاعلاً، محباً لغيره بمقدار ما يجب لنفسه. لكن المعضلة في تصادم هذا الميل مع منظومات المصالح الخاصة. وبعبارة أخرى، ثمة منظومتان متزاحمتان، واحدة عامة وأخرى خاصة، وقدرة الأخيرة على الفتك بالعام وتطويعه للخاص كبيرة جداً، ولا سبيل إلى حماية العام من طغيان الخاص، إلاّ ببناء الانسان على قيم الخير، وبناء شبكة دفاعات قوية، يكدح الانسان في توظيفها واستخدامها، لحماية العام ومنع الخاص من تجاوز حدوده.

فالدين، يأتي هنا، ليمارس عملية التحصين للدفاعات الانسانية والصالح العام، قبل السعي الدائم والدائب للمصالح الخاصة، وليس ثمة ما يحل مكانه في هذه العملية الدقيقة، لأنّ الدين لا يضطلع بمهام التحصين هكذا ودون ثمن، وإنما يعدّ الدين الانسان بالجزاء بالحسنى، إذا ما تولى ممارسة الكدح والجهد الداخلي، و"الذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين"^(١). ويعدّ في المقابل

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

الذين يعملون السوء، من طغيان ورذيلة واستكبار وغيرها، بالعذاب الأليم، يوم القيامة. إذاً الدين دون حدّي الثواب والعقاب لا يختلف عن القانون الوضعي، غير أنّ ما هو فوق الثواب والعقاب، والأشدّ تأثيراً هو الارتباط بالله عز وجل والايمان بالتوحيد، كمحور لعملية التهذيب الشاملة، "الم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب وقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة..."^(١).

في هذا الإطار، تظهر معادلة شديدة الحساسية والدقة، تنهض بضبط العملية بمجملها، وهي أنّ الاعتقاد بالله، وبالإله الواحد، والتأكيد عليه، وتحذير الناس من الشرك، يلزم منه تسييد البشر فوق كل الأشكال والاعتبارات المادية والمعنوية، فالإنسان هو الخليفة بل السيد الحر في إطار التوحيد والالتزام بمنظومات القيم.

هذا السياق، يفسر الدعامة المشتركة، أو الشعار الواحد، الذي التزمه الأنبياء والمصلحون الإلهيون على امتداد التاريخ والتجربة الانسانية وهو التوحيد. فالنبي نوح (ع) عندما بعث للقيام بفعل التذكير بالقيم الانسانية المتأصلة، كانت دعوته تقوم على شعار التوحيد أولاً وقبل كل شيء " قال يا قوم إني لكم نذير مبين، أن اعبدوا الله واتقوه..."^(٢)، وكذا بقية الانبياء ابراهيم، لوط، هود، شعيب، موسى، داوود، سليمان، عيسى ومحمد (ص).

من هنا كان الدين ضرورة محورية الارتباط بالله، والاعتقاد بالتوحيد، وشكّل ويشكّل ضمانة إنعاش ميزان القيم الانسانية العامة، ومعيار المصالح النوعية للناس. وهذه ميزة ينفرد بها الدين، ويعسر تصور قانون أو سلطة أخرى، قادرة على ممارسة الدور نفسه، وأداء الفعالية عينها .

(١) سورة البقرة، الآية ٢.

(٢) سورة نوح، الآية ٢ — ٣.

غير أن الاعتقاد بتفرد الدين، يدفعنا للسؤال عن الخصوصيات الدينية، وهل أن ثمة دين بعينه يمتاز في عملية إحياء الحس القيمي عن غيره، أم أن الأديان كلها كذلك، وبالتالي ما هي خصوصيات التجدد الدائم في بعث الأنبياء؟ .

في الواقع أن الأديان متفقة في الجوهر، وأن وظيفتها كلها واحدة، غير أن التمايز الذي يحصل بين دين ودين، هو في إمكانية الدين إحداث تغيير وفق تشابكات العلاقات والظروف والعادات والتقاليد والمعطيات، من تحرير الانسان ما أمكن من السلطات الزمانية والمكانية، سواء أكانت سلطة تقاليد أم عصبية أم سلطة مال وسياسة. هذه واحدة من ثمرات التدرج، ثمة ثمرة أخرى لها علاقة بالتذكير الدائم بالقيم الانسانية؛ الأصيلة، والتوحيد، والتحرير من كل أشكال العبودية لغير الله. فثمة تحرير تدريجي للانسان من المؤثرات السلبية، باتجاه البلورة الواضحة لمنظومات القيم الانسانية؛ "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"^(١).

ولعلّ ابن عاشور قد وقف على الاتجاه التحريري المتصاعد للأديان، في إطار تفسيره لختم الاسلام لسلسلة الديانات، فاعتبار قرب دعوته من القيم الانسانية الخالصة مرده أن الديانات السماوية السابقة عملت على ممارسة التنقية التدريجية للقيم من موروثات الاجتماع البشري، ولهذا كان الدين الاسلامي الأقل تعلقاً بالخصوصيات، والأكثر ذوباناً في المنظومات القيمية المتأصلة في الفطرة، ويتسق بالمعنى نفسه كلام ابن عاشور الذي يؤول ختم الديانة بأنها أمسكت بالأصل المركوز في الناس، وأن هذا الأصل، هو وصف مشترك بين سائر البشر مستقر في نفوسهم، ومرتاضة عليه العقول السليمة منهم، بمعنى وصف الفطرة حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة، من الناس، الذين يستطيعون فهم مغزاها^(٢).

(١) حديث شريف.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، (م، س)، ص ٨٨.

وظاهرة الأنبياء في التاريخ البشري، ما هي إلا منارات تتجسد فيهم حقيقة الانسانية، وقد لخص العلامة الطباطبائي هذا المعنى بقوله ، أن ليس هناك حقيقة للنبوّة زائدة على إنسانية الانسان وخارجة عن فطرته، وأن السعادة التي تهتدي إليها سائر الأمة ليست بأمر خارج عن إنسانيتهم وفطرتهم، أو أن تلك الحقيقة أو السعادة بغريين عما يستأنسه وجودهم الانساني وإلا ، لما كانت النبوة بالنسبة إلى الانسان كمالاً^(١)، أو اختلفت تقويمات الناس لها.

إذا، ثمة وحدة في جوهر الأديان، وأن معيار صدقيتها أو عدم صدقيتها، بعد تجاوزها الزمني، هو في مدى كشفها وتوجيهها الانسان باتجاه الميزان العام.

فالفارق بين الأنبياء وأدوارهم، ليس وليد الكشف والقول بأصالة الميول الفطرية، وإنما في التدرج بتحرير الانسان من المؤثرات المانعة من نفوذ الحس الانساني العام، الى وجدان الفرد والجماعة.

فالتصور المنطقي، أو المأل المنطقي، للقول بوحدة الحقيقة في الأديان هو وجود التكامل بين مهمات الأنبياء لا التباين.

لقد خلق الانسان في أحسن تقويم، ثم إرتدّ الى أسفل سافلين إلاّ الذين آمنوا ، أي اعتقدوا بالتوحيد، وعملوا الصالحات، أي استجابوا لنداء الفطرة وتمردوا على اكراهات العرف الخاص.

ولهذا قال علّال الفاسي أن الأخلاق الفطرية يعتبرها الاسلام معروفة لدى الجميع، وهي المقصود بالعرف فوضعت موضع التكليف " وأمر بالعرف...".
فالتشريع الاسلامي خاضع للعرف، ولكن العرف في الاسلام ليس ما يتعارف عليه مجتمع ما ، كما يتبادر إلى الأذهان، ولكنه ما تعارفت عليه الانسانية منذ نشأتها^(٢)

(١) الطباطبائي، الميزان، (م، س) ، ج ٢ ، ص ١٥٢.

(٢) الفاسي، مقاصد الشريعة، (م ، س) ، ص ١٩٥.

وهذا ما توحدت عليه الديانات والمذاهب، فلم " يخرج عنه دين من الديانات ولا مذهب من المذاهب السليمة"^(١).

ولعل معترض، يقول بأن وحدة المعيار إذا كانت هي الأساس، فما معنى الاختلاف في بعض المعايير الأخرى التي نعدّها انسانية عامة، مع أن مجتمعات بأكملها قد تمارس خلافها أو تقول بالخلاف، ويجاب بأن الاختلاف في العناوين غير صحيح البتة، وإنما قد يختلف الأفراد أو الجماعات في المصاديق، ففئة النساء بمعنى حفظ البضع من غير الزوج، وكذا الحياء لدى النساء والغيرة من رجالهن، وكذا عدة من الفضائل، كالقناعة والتواضع هي اخلاق، وإذا لم تدعن لها بعض المجتمعات، فليس لكون هذه المفردات غير أخلاقية، بالمعنى الانساني، وإنما لأن اجتماعهم الخاص لا يعدّها مصاديق للغة والحياء والغيرة والقناعة والتواضع، فعدم اعتبار المصاديق ليس دليلاً على عدم اعتبار فضائها، والدليل على ذلك وجود أصلها عندهم، فهم يمدحون عفة الحاكم في حكمه والقاضي في قضائه، ويمدحون القناعة، بما قسمه القانون من الحقوق لهم، ويمدحون التواضع لائمتهم وهذا هم في الاجتماع^(٢).

وقد أثار هذا التصور الناصع، الذي تراكت عليه مثقلات العصبية والأهواء والتقاليد، فحرمت الانسانية من سعادة الاستقامة، نقاشاً حول المجتمعات التي لم يصلها دين، فهل هي محاسبة أم لا، وما هو المعيار الذي على أساسه تحاكم؟ وقد سبق للمعتزلة أن أجابوا على هذا السؤال، وكذا عدد كبير من المفكرين والفقهاء في عصرنا هذا، وقالوا بأن أهل الفترة " ومن يكونون من الجاهل مكلفون أن يفعلوا ما هو حسن لذاته، وأن يمتنعوا عما هو قبيح في ذاته، فلا يحل لهم أن يكذبوا، ويجب عليهم أن يعدلوا فيما بينهم، وهم محاسبون على ظلمهم، مجزيون على عدلهم"^(٣).

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة، (م ، س) ، ص ١٩٥.

(٢) الطباطبائي، الميزان (م ، س) ، ص ٣٨١.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، (م ، س) ، ص ٧٢.

فالإنسان، ليس مطبوعاً على وجهة أحادية على مستوى الاستعداد ، بمعنى استحالة الاختيار إلا في وجهة واحدة، هي الوجهة النوعية، وإلا لانتفى الاختيار، ولارتفع أصل الداعي لوجود دين، وأنبياء، ودعوة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، لذلك لم يكن الغالب على الاجتماعات في شئونها، هو العدل وحسن تشريك المساعي والتعاون المتساوي، الى غير ذلك من أشكال الممارسة الحية، مع أن المشهود دائماً خلاف ذلك، فإعمال القدرة والغلبة وتحميل القوي العزيمز مهامه للضعيف، وتسخيرها اياه واستذلال الغالب للمغلوب، واستعباده في طريق مقاصده ومطامعه^(١)، كل ذلك يدل، على أن الإنسان، ليس امام خيار واحد ووجهة سلوكية واحدة، لا بل ثمة نوازع وطغيان وغيرهما، بحيث يحتاج المرء الى الخوف من قوة مطلقة، تعيد إليه صوابه ورشده، وتحيي فيه البعد الانساني العام، وإلى ضمير أخلاقي يستبطن ميزانه ومعايره " يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم"^(٢).

والتركيب الحاصل عند الانسان، هو الذي يؤدي الى الاختلاف بين الناس، تبعاً لحجم الاستجابات، للموعظة، والارتداد عن ارتكاب الانحراف عن جادة الاستقامة، صحيح أن الانسان بحسب الصورة هو واحد، لكن عوامل كثيرة تجعل منه قادراً على التعامل مع مواد خلقته، فينتج صوراً مختلفة من الممارسة، فاختلاف " المواد يؤدي الى اختلاف الاحساسات والادراكات والأحوال في حين أنها متحدة"^(٣). والاختلاف في التعاطي مع المواد، تنحو بالمرء الى الاختلاف في الأغراض والمقاصد والآمال، وبالتالي الاختلاف في الأفعال، وهو ما ينتج في العادة الاختلال في نظام الاجتماع، الذي تعاضد فيه القانون الوضعي مع التوجيه الديني لتصويبه وتصحيحه^(٤).

(١) الطباطبائي، الميزان ، (م ، س) ، ص ١١٧ — ١١٨ .

(٢) سورة الأنفال، الآية ٢٤ .

(٣) الطباطبائي، الميزان، ج ٢ ، (م ، س) ، ص ١١٨ .

(٤) (م ، ن) .

فالدين، كما يقول علّال الفاسي، هو للنوع الانساني بمثابة العقل للأفراد، فكما أن العقل يهدي الفرد إلى معرفة الأشياء ويرشده لبعض المنافع، ويعقله عن بعض الأضرار، كذلك الدين يهدي النوع البشري، إلى أقوم الطرق وأوضحها للوصول لخير الدنيا والآخرة، فهو المنطق الذي يرشد الاستعداد الفطري في الانسان، إلى تحقيق الصعود في معارج الرقي والتقدم في المعرفة والحضارة والكمال الخلقي للفرد وللجماعة الانسانية، وتوجيه الفعل الانساني الوجهة الصحيحة نحو هذه المقاصد التي هي الفطرة الحقيقية^(١).

في هذا الإطار، يصح إطلاق العقل على كل ميزان داخلي، سواء كان آليّة استدلال، أو فطرة وقد جعل أحمد الريسوني^(٢)، الفطرة واحدة من شعاب العقل، إلى جانب الخبرة والفكرة، باعتبارها توفر مجتمعة، الطاقة كحصيلة معرفية في شتى المجالات والتخصصات.

لقد جمع طه عبد الرحمن، الفقه بالأخلاق، لابل اعتبر ان المقصد الفعلي للتكاليف الشرعية والفقهية هي الأخلاق، وما الفقه إلا وسيلة للمقصد، فهما ينسجان على منوال واحد في صورة متشاكلة في البنية، ومتكاملة في الوظيفة، وتفاضلها إنما يتأتى من تفاضل المقصد والوسيلة فحسب^(٣).

(١) الفاسي، مقاصد الشريعة ، (م ، س) ، ص ٧٢ .

(٢) الريسوني ، نظرية المقاصد ، (م ، س) ، ص ٢٢٩ .

(٣) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم ... (م ، س) ، ص ١٢٣ .

الفصل الثالث

المقاصد الكلية: قراءة جديدة

بات واضحاً أنّ الفصول المتقدمة كانت توطىء لهذه القراءة التي نفترضها جديدة، وقد أملتها عوامل مختلفة ، يأتي في مقدمها عامل " إبستيمي " معرفي، هو عجز الأفكار والتصورات المتوارثة عن تسنم موقعية متقدمة إزاء المشكلات المتوالدة من رحم التطور الهائل في علوم المنهج والثقافة فضلاً عن العلوم الانسانية الرحبة، كذلك وصول الاجتهاد في منطلقاته ومقاصده المتقدمة وآلياته الى حدود العجز عن تقنم الجديد، ليس لعجز في الاجتهاد الذي هو مرادف للإبداع والتجدد، وانما لانحكامه لمنهجيات تم تجاوزها، بحدود كبيرة، بفعل الكدح البشري المتراكم.

ومنطلق بحثنا التأسيسي يقوم، وكما سبقت الإشارة، على القرآن الكريم، إستناداً إلى المنهجيات اللغوية والبنوية المعاصرة، والى فهم مبادئ كلامية تشكل الأساس في إنبثاق التصور الجديد لوحدة الغاية واتلاف النصوص في تناغم كلي محكوم بالتوحيد. ولا نخفي في هذا الاطار الشق الذاتي الذي لن نضن في التعبير عنه ما أمكن، فهو يشكل بالواقع أحد بواعث هذه القراءة المتواضعة. وبات من نافل القول الحديث عن العلاقة الجدلية بين الوعي والنص، بمعنى أن وعي الفرد يتجه من الذات إلى النص فيضيء فيه الجوانب التي تعيها، وكذا النص يرسل إشارات قد تحدث تغييرات وتبدلات في التصور المسبق. فالدراسات المعاصرة، فضلاً عن واقع التجربة، أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن وعي الباحث يلعب دوراً أساسياً في تشكيل الرؤيا وفهم النص، دون أن يكون الوعي حاسماً. ذلك أن النص ليس مجرد مادة جامدة، أو موضوعاً محايداً يتلقى دون أن يعطي وتُصَبَّ فيه المعاني وهو يبقى

بلا حراك كالميت، فالنص كالكائن الحي من وجه أي أنه مؤثر لكنه في الوقت عينه قابل.

كل هذه الاعتبارات المعرفية والمنهجية والضرورات العلمية كانت وراء القراءة التي نحن في صدها.

المنطلقات الكلامية للقراءة :

تنطلق هذه المحاولة التي نفترضها جديدة، من النص القرآني، الذي تضمن صفات للخالق عز وجل، وصفات للنص نفسه، بمعنى أننا لسنا محتاجين للدليل العقلي كي نثبت هذه المنطلقات، وإنما النص نفسه يتحدث عنها، وهي الحكمة التي تشكل العقل الذي يقبع خلف دلالات النص " قرآن أحكمت آياته"^(١)، "من لدن حكيم خبير"^(٢)... الخ.

والحكمة تقتضي موافقة القول لمقتضى الحال، وبما أن حال الحياة الاجتماعية والسياسية في سيولة دائمة ومتغيرة، فهذا يعني أن الحكمة تقتضي موافقة الأحكام التشريعية والإرشادية لمقتضى الأحوال، وهذا يعني أيضاً أن ثمة فكرة واحدة وغاية وبنية معرفية واحدة تحكم النص القرآني، لا يغشها التعارض ولا التباين، وإنما محكومة بالتناسق والانسجام الكامل من جهة، ومرنة بحيث تتسق وتتوافق مع كل تحول وتغير يطرأ على التجربة البشرية وإلاّ وقعنا في محذور عدم الحكمة من جهة أخرى.

فالحكمة تقودنا إلى منهج البنية المعرفية الواحدة، وهذا يستدعي القراءة الشمولية للقرآن الكريم. بمعنى أن نشرع بلملمة أطراف الثوب المعرفي وجمعها لتخرج متسقة ومؤتلفة تمام الائتلاف، أي أن نجتمع كل الآيات المفصلة لنعيد

(١) السورة هود، الآية ١ .

(٢) السورة النمل، الآية ٦ .

إدراجها في أطر معرفية وتشريعية وتربوية موحدة، يمكن اختصارها بغايات الدين ومقاصده.

هذا المنهج الجديد لا يرادف بالدقة التفسير الموضوعي ولا تفسير القرآن بالقرآن ويتعد كثيراً عن التفسير التحزبي الذي ينهم بملاحقة القرآن الكريم آية آية، الأمر الذي يسمح للقارئ بالوقوف أو مقارنة المرامي الكلية للدين بدلاً من الدلالات الجزئية، ولا نعتقد أن ثمة منهجاً آخر يمكن أن يجيب عن سؤال الغايات أفضل من المنهج المطروح ، أقله في تقديرنا المتواضع. وهو إذ يستخدم منهج البنية المعرفية، يستعير بعض مرتكزات المنهج البنيوي لدى سوسير و ليفي ستراوس و لاكان وغيرهم ، مع ادراكنا لوجوه الاختلاف الكثيرة، بين اللغة ، كبنية ، والعقل والنفس.

وقد أسهنا في فصل المنهج في الحديث عن هذا الحقل ومرتكزاته، ومواءمته للبحث الذي نحن في صده ونحيل القارئ إليه كي يقف على مختلف وجوهه. هذا على مستوى المنهج، أما على مستوى المرامي والأهداف، فقد بات واضحاً من سياق البحث أن الغاية من اختيار هذا الطريق هو الوصول الى منظومة معرفية وتربوية متكاملة تكون أساساً نظرياً، نأمل أن يتحول الى حقل بحثي دائم، يعيد تركيب علم الكلام وتأسيسه وفق معايير مختلفة عن تلك التي عهدناها في القرون التأسيسية للفرق. وكما كان علم الكلام، سابقاً، أحد مواطن اللاوعي في البحث الاستنباطي والاجتهادي، لم يستطع علماء الأصول والفقهاء التفلت من سطوته وهيمنته، كذلك هنا، نسعى لتكون الرؤيا والمنظومة أساسين جديدين لعلم الاجتهاد ، وقد مرّ سابقاً شرح مستفيض لهذه النقطة بالذات.

والفرق كبير بين من يتسلح برؤيا شاملة عن الدين منتزعة من مجموع النصوص القرآنية والنبوية، وبين من ينتزع نصاً أو نصوصاً محددة، ويياشر منها الاستنباط، تماماً كمثل من يياشر تركيب هيكل لعربة — آية، وهو محيط بتصور متكامل عن مخططها، وذاك الذي يحاول تركيبها دون تصور، فنسبة الوقوع في الخطأ في الفرض الأول أقل بما لا يقاس عنها في الفرض الثاني.

وبعبارة أخرى، نأمل من هذا البحث أن ينقل المهتم في عالم الاجتهاد ، وكذا الراغب في فهم الدين، إلى آفاق الرؤيا الشمولية، كي لا يغرق في تفاصيل الأحكام والمعاني بالاستقلال عن تلك الرؤيا، لا بل نرى ثمة مانعاً من الوصول إلى فهم شمولي من طريق التفاصيل خلافاً للتصور المفترض.

بين فلسفة الدين والكلام الجديد:

والبحث الذي نحن في صده قد يكون أقرب الى الفلسفة منه إلى الكلام، خصوصاً أنه يتعد عن الجدل، الذي يقوم على المساجلة ومحاولات الافهام والإقناع، بينما الفلسفة تقوم على القضايا المتيقنة وتتطلع إلى الكل أو محاولة الخروج بتفسير شمولي للأمر. وقد اختلط الأمر أخيراً بين الفلسفة والكلام، فاعتقد البعض أن البحث في غايات الدين هو من سنخ الكلام، وبما أن مساحة اهتمام الأخير أوسع وأرحب من المتعارف ويتناول موضوعات معاصرة لم تشغل العقل الديني، قديماً، اصطلاح المجددون الدينون على تسميته "علم الكلام الجديد"، وبتأكيدنا على اطلاق فلسفة الدين على القراءة الجديدة للمقاصد، نبهد للتححر ما أمكن من التوظيف السياسي للبحث، وإبقائه ما أمكن في منأى عن التوظيفات الآنية والظرفية.

والكلام المشفوع دائماً بالسياسي وبحركة الصراع، هو أسير المواقف المسبقة، والباحث فيه يجهد لإيجاد متكآت في النص يدعم به موقفه وفهمه الأولي، وبذلك يبقى بعيداً من الحقائق الموضوعية خلافاً لفلسفة الدين فإنها أكثر انشغالاً وإهتماماً بالحقيقة وبمتابعة الكليات والفهم الشمولي.

إذاً، يندرج البحث الذي نحن في صده تحت عنوان فلسفة الدين، ويتعد إلى حدود كافية عن علم الكلام سواء الجديد منه أو القديم اللهم إلا إذا نحتنا تعريفاً جديداً لعلم الكلام يخرج من دائرة الجدل.

لكن تبقى مجموعة قواسم مشتركة بين الاثنتين، فكلاهما منفتح على المناهج المعاصرة في الفكر والمعالجة ينهل منها ويوظفها، والاثنان معاً ينتزعان من الواقع المعاصر أسئلة ويتجهان الى النص في محاولة لتصيد الاجابة، وكلاهما مطبوعان بالتحديد انطلاقاً من التراث ومواكبة معطيات العصر.

لقد جرت محاولات سابقة لبلورة فلسفة للدين إما في صورة شاملة أو في صيغة فلسفات تناولت مسائل وقضايا حيوية في الدين كالفلسفة الصلاة، فلسفة الصوم، وفلسفة الحج، لكنها كانت في مجملها تنطلق من متابعة الموضوعات الخاصة لتخرج منها بتصور عام، ولم تلجأ الى إستخدام منهج البنية المعرفية الشاملة للقرآن الكريم لتستوحي منها الفلسفات الجزئية. ولم تخرج مقاصد الشاطبي وقبله إمام الحرمين عن إطار فلسفة الدين في مقاربتهم للمقاصد، إلاّ انهما استخدمتا في سبيل ذلك منهجاً — لم يعد برأينا منتجاً — فأوقعهما في الخلط بين المقاصد العليا وشروط تحققها أو بين المقاصد العليا وضروريات الحياة والعيش، والفرق كبير بين الاثنتين.

القيم والمقاصد:

من خلال تتبعنا للآيات القرآنية الكريمة يتبين أن القيم بمختلف تجلياتها هي من المقاصد الأساسية التي تنضح بها عشرات الآيات القرآنية. والمقصود بالقيم ذلك النزوع الإنساني نحو الوسطية والاعتدال والاستقامة وعدم التعدي ومجانبة الظلم، والحب الصميمي للخير وأعماله وتعبيراته المختلفة، فضلاً عن الجمال والعزة والكرامة، إلى غير ذلك. وعندما قلنا إنه نزوع انساني، فقصدنا توحيد البشرية في موازين ضبطها بالمعنى الإمكانى، وليس الاجتماعي، وهذا التوحيد في النزوع هو الذي يطلق عليه القرآن الكريم تسمية الفطرة.

أي ان الانسان مفظور على معايير ثابتة لو خلي وطبعه وكان متحرراً من اكراهات المصالح والصراعات والتناحرات المتعددة البواعث لاستجاب لندائها دون

تردد. وقد أدرك كانظ هذا المعنى عندما افترض وجود معان قبلية في الإنسان تحكم خياراته الأخلاقية، وتكاد تكون هذه القيم موضوع خطاب الديانات السماوية، ومطلباً إنسانياً عاماً.

فالدعوة إلى القسط، والاستقامة، وعدم التعدي، وعدم التطفيف، والصدق، والحياء، والكرامة، والمحبة، والاخاء، والصبر، وعدم الاكراه، والتكافل كلها مقاصد مبثوثة في كتاب الله تعالى. والقصص القرآني التي يدأب الكتاب العزيز على تكرارها في غير سورة، لا تخرج في مضمونها عن تلك القيم.

وإطلاق دين الفطرة، واعتباره قيماً^(١)، يعني أن الأوامر والتشريعات التي يتضمنها الكتاب العزيز محكومة في النهاية للفطرة. وقد أفردنا سابقاً، فصلاً كاملاً عن القيم يمكن العودة إليه. وعودتنا إليه مجدداً، هنا، فلوظيفة أساسية في البحث الذي نحن في صدد، أي المقاصد، التي تحتل القيم فيه الموقع المحوري بل جملة القصد التي تفضي الى المقصودات العليا التي سنأتي على تفصيلها في هذا الفصل.

بين البنية المعرفية والأصول:

كيف يمكن التوافق بين المنهج الجديد في قراءة النص، وبين مباحث اللغة في اصول الفقه، وتحديدأ، في مباحث المطلق والمقيد والخاص والعام، ففي اصول الفقه يعتبرون الآية أو عدة آيات متصلة وحدة لغوية، يرتبون عليها الأثر، بحيث يحصل بها ظهور في الاطلاق أو التقييد مستقلة عن النصوص الأخرى ويسمون هذا الظهور ظهوراً بدوياً، وإذا عثر الباحث على مقيد بعيد في آية أخرى يعتبرون ان هذا القيد صالحاً للتقييد، ويكون هو المراد الجدي للمولى عز وجل، ويرتبون آثاراً على هذا الفصل بين النص المطلق، والآخر المتضمن قيماً^(٢).

(١) " ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون.." سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) راجع المظفر، أصول الفقه، (م ، س) ، مباحث الألفاظ.

أما وفق المنهج الجديد فالمسألة تختلف، إذ يضحى النص القرآني كله وحدة مترابطة، ليست محكمة بالاتصال والانفصال، فالظهور البدوي في الاطلاق يغدو في ضوء هذا المنهج، ظهوراً جدياً، ومراداً حقيقياً. فالقراءة الجديدة تبتغي وتجهد لتكوين التصورات الكلية، وهي لا تنفك تبحث عن عناصر ذلك التصور ومفردات تلك الرؤيا الماثوثة في طيات الكتاب العزيز، ولا تلاحظ النصوص الجزئية بالاستقلال عن المهم الأساسي والغرض النهائي.

وفي علاقة النص القرآني بالسنة النبوية والأحاديث الشريفة، فالمسألة تختلف أيضاً بين المنهجين، ففي المنهج المتعارف، تعتبر النصوص النبوية مقيّدات لاطلاقات الآيات القرآنية، بمعنى أنها صالحة للتقييد، بينما وفق المنهج المعتمد في هذه المعالجة، فإنها صالحة لتكون مثلاً وتطبيقاً وتعبيراً تاريخياً وظرفياً، وفي حالات خاصة قد تقدم النصوص النبوية تفصيلات أوكل أمر بيانها إلى الرسول (ص).

في ضوء ما تقدم، كيف ترسم صورة المقاصد الكلية للدين ومن ثم المقلصد الكلية للشرع ليصار بعد ذلك إلى موضوعة منظومة الشاطبي وإضافات علّال الفاسي وغيرهما ممن قدّم مساهمات علمية بهدف جلاء الغموض المستوطن في هذا الميدان والذي أضر وجوده - الغموض - أيّما ضرر في مستوى وعي وفهم المسلمين وبالتالي شكل تفاعلهم مع الدين وغاياته.

المقاصد الكلية للدين:

بعد المعالجات المستفيضة التي تقدمت، بات الولوج إلى عالم المقاصد أكثر يسراً وأقل مشقة، وفي هذا الاطار تتناغم المرامي الروحية والنفسية والعقلية في أجمل وأعذب تفاعل يمكن تصوره في مسيرة كدح الانسان، ويتجلى التناغم في وحدة خطاب الأنبياء والرسل ووحدة المتعلق. فمنذ آدم (ع) وإلى خاتم الأنبياء، محمد (ص)، إحتل خطاب التوحيد ناصية الدعوة، فكان بمثابة الخيط الرفيع الناظم لوحدة الرسالة والهدف^(١). كما أنّ الدعوة الاسلامية في مرحلتها المكية والمدنية

(١) راجع سورة البقرة، الآية ٢١، وسورة الاعراف، الآيات ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥، سورة هود، الآيات ٥٠، ٦١، ٨٤.

بقيت مشدودة لهم التوحيد وترسيخ قيمه وروحه في مجتمع تاهت فيه الأهداف الإنسانية وتوارث خلف ركاب النزعات المادية قوية الحضور. فكما لم تخل دعوة نبي أو رسول من التوحيد، فإنه بالكاد تخلو سورة قرآنية أو سياقات الآيات من خطاب الدعوة والتذكير بإله واحد.

ونحن عندما نبحث عن المقاصد الكلية للدين، لا نقصد ديناً إلهياً بعينه، وإنما نهدف الى تتبع المرامي والأهداف المشتركة للديانات السماوية بأكملها، وذلك وفقاً لمضامين الآيات القرآنية الكريمة واستهدافاتها الاعتقادية والأخلاقية.

يلي مقصد التوحيد طويلاً، مقصد آخر هو الاستخلاف الذي رفع فيه الله عز وجل الانسان الى أعلى رتبة قياساً بالمخلوقات الأخرى. وقد جاء امر الله تعالى للملائكة بالسجود لآدم^(١)، تعبيراً رمزياً عن هذه الكرامة التي منحها للانسان. ولا يخفى ما تحمله وظيفة الاستخلاف من معان وما تستبطنه من قيم يعد الالتزام بها تعبيراً عن الطاعة والاستجابة للتكليف وبالتالي تجسيدا عملياً للتوحيد، فيكون حسن أداء مهمة الاستخلاف أول تعبيرات العبودية للإله .

غير ان الاستخلاف بذاته هو تحدٍ عظيم للإنسان، ففي عرض كونه منّة وتكريماً وتفضلاً من الله تعالى هو مسؤولية وأمانة، فللاستخلاف مقتضياته وشروطه ولوازمه وسلوكياته. وقد أوجد الله تعالى في الانسان الأهلية لتسليم هذا الدور العظيم والمبارك، فقد أودع فيه العقل والحواس^(٢) ليتمكن من الاحاطة بما حوله وتكوين التصورات والمعاني فضلاً عن القدرة الذاتية على مواجهة التحديات، وهياً له مختلف الوسائل والأدوات التي يحتاجها لاستعمار الأرض^(٣)، فسخر له ما في

(١) " وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ، سورة البقرة، الآية ٢٤ .

(٢) سورة الأحقاف، الآية ٢٦ .

(٣) " هو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها.. " سورة هود، الآية ٦١ .

الأرض جميعاً^(١)، وأودع في السماوات والأرضين من السنن والقوانين ما يحفظ للانسان استقراره وأمنه وهيمنته على المملكة المستخلف عليها^(٢).

غير أن الاستخلاف الذي هو تكليف كل فرد من أفراد الانسان يحمل في داخله عوامل نجاحه وفي الوقت عينه عوامل تفجره وإخفاقه. ففي الوقت الذي أودع الله تعالى في الانسان قيم الخير أوجد فيه قابليات التمرد عليها والخروج عن جادتها، فاعتبار كل انسان مستخلف يعني وجود أعداد متكررة من الناس الذين ينبغي عليهم حمل أمانة الحفاظ على ما أودع الله فيهم وممارسة كل فرد مهمة هي بالعمق والدقة مهمة الآخرين، الأمر الذي يفتح العلاقات بين الأفراد على احتمالات شتى وتحديات جمّة، فكان، والحال هذه، لا بدّ من عنصر أمان وضبط وتوازن نفسي وعقلي وروحي يحول دون تفجير العمران البشري وبالتالي ايصال وظيفة الاستخلاف - الذي هو تكليف عام - إلى مبتغاه النهائي وهو العبودية لله تعالى، فكان التكليف الإلهي بالتركية^(٣) الدائمة والمحاسبة المستمرة والرقابة الذاتية لكل فرد، حتى لا تطيح تناقضات الأهواء والمصالح والأنانيات بالمقصد المختار، ونعني به الاستخلاف.

فكانت، والحال هذه، وظيفة التزكية بمثابة صمام الأمان الذي يضبط ويوجه ويوازن بين المتعارضات والمتشابكات في مصالح الناس وتطلعاتهم وسعيهم الدؤوب للتفرد والغلبة والتسخير وامتلاك القوة والجبروت.

وحتى لا يقع الفرد في متاهات الجهل والظلم والعجلة والاستعلاء، والاستحواذ وهي إمكانيات مودعة في الانسان تناولها القرآن الكريم مفردة مفردة^(٤)،

(١) سورة الجاثية، الآية ١٢.

(٢) " ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش " سورة الأعراف، الآية ١٠.

(٣) " قد افلح من تزكى.. " سورة الأعلى، الآية ١٤.

(٤) " إنه كان ظلوماً جهولاً.. " سورة الأحزاب، الآية ٧٢، " وكان الانسان عجولاً،

سورة الاسراء، الآية ١١، سورة النمل، الآية ١٤.

ونظراً إلى الحس الاستحواذي والأناني المستمكن في الانسان، حدّد الخالق عز وجل للاستخلاف غاية ومقصداً هما أعلى وأسمى من الحياة الدنيا، فجعل الحياة الدنيا بما فيها من متاع وغرور وتفاخر وهو وشهوات وطيبات مزرعة للآخرة، وان الآخرة هي الحياة الحقيقية التي ينبغي على المرء العمل لأجلها^(١). وبذلك لم يُبق الخالق عز وجل الحياة الدنيا غاية بحد ذاتها، وإنما قصر وظيفتها على الاختبار والتزكية وبناء الارادة الصالحة حتى يتأهل الانسان للفوز بالحياة والآخرة وإلاّ وقع في الخسران المبين^(٢).

وهكذا يكون الفرد قد وضع في مختبر النيات والغايات والمرامي، ولم يترك مهملأ في متهات الدنيا وعبثها^(٣) الأمر الذي يعطي للتزكية بعدها وثمرتها، وإلاّ فقدت عناصر الرقابة والتقوى والخوف من الباري عز وجل مفعولها، وبالتالي ألقى الجبل على الغارب، طالما أنّ استعدادات الانسان لفعل الفواحش والمنكرات وإتيان الشهوات كبيرة وغير محدودة، وهذه وحدها كفيلة بتوهين وظيفة الاستخلاف والتي هي مقصد الخلق في هذه الحياة الدنيا.

نخلص بعد هذه المقاربة إلى أنّ مقاصد الدين الكلية التي لا يختلف عليها وحولها نبي أو مرسل ثلاثة هي : التوحيد، الاستخلاف ، التزكية.

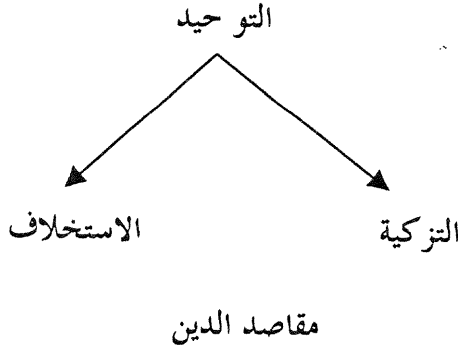
هذه المقاصد هي عناوين عامة يتناسل منها مجموعة كبيرة من القيم تشكل بدورها جملة مقاصد كلية كانت كلها متعلقات لتكالييف إلهية استهدفتها دلالات الآيات القرآنية الكريمة بمختلف تعبيراتها الفنية، أي سواء كانت تشريعية صريحة كأحكام الربا والحدود والسديات والارث أم الأخلاقية المحضة. وستكون هذه المقاصد المتفرعة موضوع معالجتنا التالية كي تتضح سلسلة المقاصد

(١) " وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون " سورة العنكبوت، الآية ٦٤ .

(٢) " قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً.. " سورة الكهف ، الآية ١٠٣ .

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٤ .

ومتعلقاتها من التكاليف في إطار من التكامل والتصعيد نأمل أن نكون قد قاربناها
على وجه صحيح ابتغاء مرضاة الله تعالى.



لكن قبل الانتقال الى منظومة المقاصد التالية، ينبغي الإلفات الى التداخل الكبير بين تلك العناوين الثلاثة التي يعسر فصل الواحد منها عن الآخر، فهي تتداخل وتتخارج في اطار عملية هي غاية في التعقيد، ونحن إذ نصنفها بهذا الشكل انما نتوخى تخير العناوين وإلاّ أمكننا القول بصعوبة العملية برمتها، لكن شأن المقاصد هو تماماً شأن الحياة التي يصعب تحليل أمر فيها مستقلاً عن متعلقاته، والباحث عندما يتصدى لظاهرة فإنه لا يقصد إلاّ تسليط الضوء على مظهر من مظاهرها.

لقد كان واضحاً كيف يندك مفهوم الاستخلاف بالتوحيد بال عمران بالتزكية وبال حساب الأخرى والأمانة والمسؤولية، ويصعب، والحال هذه، عزل كل مقصد عن الآخر دون إلحاق الأذى بالمقصد الآخر.

المقاصد الكلية للشرع:

تعد المقاصد الكلية للدين منطلقاً أساسياً تناسل منها جملة مقاصد تصلح أن تكون مقصوداً للشارع تتوخاها مجموع التكاليف التي يمكن ملاحظتها

ومعانيها في كتاب الله العزيز، وسبق وأشرنا إلى صعوبة انفكاك أو عزل مقصد عن آخر، والأمر عينه نلاحظه في المقاصد الشرعية أي في الحلقة الأدنى التي تلحق مقاصد الدين، وبالرغم من ذلك سنباشر عملية توليد العناوين الشرعية من تلك الدينية عبر ترسيم افتراضي نجهد فيه لعزل كل مقصدٍ على حدة.

وكان في الإمكان قصر النظر على مقصد التوحيد فهو وحده قادر على توليد كل المقاصد العامة الثانوية، ذلك أن صفات الباري عز وجل التي وردت في القرآن الكريم بصيغة أسماء هي نفسها تتحول إلى استهدافات انسانية، طالما أن مفاهيم التقوى والقرب من الله تعالى، تعني تمثل صفاته غير الجلالية — أي المختصة بساحة قدسه — ومحاولة الوصول الى أقرب نقطة من المطلق في الرحمة، والقدرة والمغفرة، والبسط وغيرها.

إلا أننا نسلك طريقاً آخر عبر ثنائية الاستخلاف والتزكية التي تندرج في سلسلة المقاصد الكلية للدين مباشرة بعد التوحيد.

فالاستخلاف، الذي هو تكليف إلهي محوري للإنسان، استلزم تكليف الملائكة بالسجود لآدم^(١)، كمقصد يحمل من المعاني والدلالات ما يسمح بتناسل الكثير من المقاصد الثانوية التي هي قوام الاجتماع البشري، ولعل اعتراض الملائكة على تكريم الانسان وإعلاء شأنه وإعطائه ما يتفرد فيه عن غيره من المخلوقات كان بسبب ما يمكن أن يعتري البشري من عوامل ضعف تقوده إلى الشرك والاستكبار والعتو في الأرض، غير أن مقصد التزكية الذي ينبغي وفق الترسمة السابقة أن يلزم الاستخلاف يشكل ضماناً لا بُدَّ منها لحصول التوازن والاستقامة للذين يحولان دون الفساد وسفك الدماء^(٢) وهو ما اعتبرته الملائكة خصيصة لا يجاريها الانسان فيها.

(١) سورة البقرة ، الآية ٣٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.

فمجرد تمييز الانسان عن غيره بمهمة الاستخلاف، يعني أنّ هذا المخلوق يكتنه من الطاقات والامكانيات والقدرات والمواهب ما ينفرد فيه عن غيره، " الذي قدرّ فهدي" ^(١)، وكانت الهداية والتكاليف بمقتضى الممكن والمقدّر في هذا المخلوق الفريد . هذا الامتياز الذي منح للإنسان يجعله في موقع استثنائي، فلا يجوز مقايسته بشيء آخر، وبالتالي يكون الاستخلاف بمثابة مكرمة. " ولقد كرّمنا بني آدم" ^(٢)، والكرامة هذه هي أول مقصد ثانوي يمكننا استفادتها من المقصد الديني الأعلى الذي نحن بصدد التفريع عنه، فأن يكون الانسان خليفة الله على الأرض يعني أن لدى كل فرد من أفراد هذه الخصيصة — الكرامة — وهي ليست مئة من أحد دون الله عز وجل، وهي أمانة في عنق الانسان لا يجوز له التفريط بها. والكرامة ليست مفهوماً مجرداً حُمِلَ للخليفة على نحو الضميمة والعرض، وإنما هي من أنواع الجبالات التي فُطِرَ عليها البشري، بمعنى دخولها في نسيجه الروحي والنفسي والشعوري، ولذلك نجد أنفسنا تنطوي على دواعي الإباء والعزة، وغالباً ما تشكل الكرامة عنصر تحريك وإثارة وتمرد واعتراض، فليس من السهل تجاوز الفرد وإهماله وتهميشه وهو دائماً يسعى لأن يكون معترفاً به ومقدراً وإن لبس هذا الشعور لباساً موهماً في الكثير من الأحيان. أليس حُبّ الجاه والزعامة واكتناز الأموال والإفراط في حب المظاهر والبذخ وأحياناً التباهي بالعلم والموقع الاجتماعي، إلى غير ذلك من الظواهر، هي من تعبيرات الشعور الضمني بالكرامة ؟

أليس الشعور الأنف الذكر، الذي عبّر عنه هيغل بمسألة الاعتراف، كان وراء الكثير من الصراعات والحروب والنكبات؟ وإذا ولجنا عالم النفس فإننا نعرثر على طاقة كبيرة مودعة في الانسان تحرك فيه العقل والشعور والعضلات كل ذلك فقط للحفاظ على الكرامة. ولا نبالغ إذا قلنا إنّ عقدة عدم الاعتراف قد تكون وراء الكثير من المبالغات في مظاهر الحركة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية،

(١) سورة الأعلى، الآية ٣.

(٢) سورة الاسراء، الآية ٦٢.

وكم من الأفراد فتكت بهم هذه العقدة، التي لم تولها الدراسات النفسية الكثير من الاهتمام، إلى حدود تدمير حياتهم، ونحن، هنا، لن نحمل القارىء على استدعاء الصور من الواقع، وإنما لدى كل منا من الشواهد ما يُغني إيراد المزيد من الأدلة.

في عرض مقصد الكرامة ينتصب عنوان المسؤولية التي هي من مستلزمات الاستخلاف، وقد عبّر عنها القرآن الكريم بالأمانة^(١). فعنوان "الخلافة" في الأرض ليس تشریفاً محضاً، كما يتوهم الجُلّ من الناس، وإنما هو تكليف، وذلك لإعطاء الشيء مقتضاه. فقد انبنى على الاستخلاف تكليف هو غاية في التعقيد يستلزم بذاته أن يستشعر المرء مسؤولياته، ونقصد هنا العمران الذي، كما هو واضح من سياقات القرآن الكريم^(٢)، لا يقتصر على المؤدى اللغوي المباشر، وإنما هو مفهوم مقعّر ذو أبعاد كثيرة متداخلة ومركبة ومتفاعلة في آن، فهو — أي العمران — يتضمن العلم والمعرفة والتنمية والاجتماع والتنظيم والادارة فضلاً عن المسكن والاستقرار. ومفهوم العمران يحمل من لطائف المعاني ما يصدم المرء في أمانيه وآماله، فهو تكليف دائم ومستمر ومتصاعد ما دام الانسان حياً ولديه الطاقة على العطاء والعمل.

فالأصل في الحياة هو العمل والاستثناء هو الراحة. فنحن نأكل لنعيش ونعيش لنعمل، خلافاً لموهوم تأنس به النفس وتصبو إليه، أي العمل للراحة في الدنيا، "يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه"^(٣)، ولا يخفى ما تحمله "الفاء" في "فملاقيه" من معنى القورية وعدم التراخي — الزمني — أي أن الانسان يبقى في حال كدح دون راحة الى أن يلقي وجه الله. وغالباً ما يصاب المرء في أمانيه وأحلامه، عندما يشيد ويبني ويدخر للحظة راحة واستقالة من هموم الدنيا، فيتوهم إمكان تحقق ذلك، إذ سرعان ما يدهمه الموت فجأة قبل أن

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٢) "هو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها"، سورة هود، الآية ٦١.

(٣) سورة الانشقاق، الآية ٦.

يياشر مرحلته التالية — الاستقالة — فيترك ما اكتنز وما شاد وعمّر للدنيا ويغادرها خائباً ملوماً.

فأصالة الشغل ، التي نجد تعبيراتها بالكذ اليومي المتواصل هو أصل حاكم يخدم مقصد العمران ويحميه ، والخيبة التي تصيب الانسان لقاء كدحه تتمثل في تمسكه بالزبد، وتركه لما ينفع الناس^(١).

والمسؤولية لا تجد تعبيراتها في أصالة العمل والكذ فحسب وإنما في غاياتهما، إذ ليس المطلوب العمل كيفما اتفق مما قد يعاند مقصد العمران، بل المطلوب تمثل الأهداف التي تصب في خانة التنمية بمختلف دلالاتها ومعانيها؛ الانسانية والاقتصادية والمعرفية والتقنية والسياسية وغيرها.

والمسؤولية المتناسلة من مقصد الاستخلاف إلى جانب الأمانة تستلزم توفر شروط تحملها وبالتالي أدائها وفق الطاقات والمؤهلات والاستعدادات الكامنة في الانسان، والتي تفتح وتتجلى بالحراك وتجريبي الخطأ والصواب، وبإتاحة الفرص. وهذه المستلزمات والشروط تقودنا إلى مقصد آخر أولته النصوص القرآنية عناية خاصة ، وهو المساواة في الفرص بين كل الأفراد، فضلاً عن توافر مناخات تسمح للاستعدادات المذخورة والقابعة في النفس أن تخرج لتعبر عن نفسها بصورة سليمة.

فالمساواة التي تسبق العدالة بلحاظ قدرتها على كشف القدرات والإمكانات ، تفترض إزاحة مختلف المعوقات والسلطات وكل ما يحول دون تنافس الناس في مظاهر طاقاتهم الابداعية. وهذا المقصد الصعب والمتعذر عملياً يملئ على الجماعات البشرية أن تتخير لنفسها سلطات تضع في رأس سلم أولوياتها مهمة تنمية الانسان وتربيته، وذلك بإشاعة الفرص واعتبارها حقاً من حقوق كل الأفراد دون أدنى استثناء، ودون أي تمييز على أساس العرق والدم والمصلحة والمعتقد، وعندها تفتح نافذة لمقصد آخر تعد ممارسته شرطاً للمسؤولية والأمانة وهو الحرية.

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.

فالحرية التي، للأسف، لم يرد ذكر لها في التراث الإسلامي ما خلا بعض الحكم والأقوال، غيبتها الفقه المنجز نهائياً، فلا نكاد نعثر على لفظها أو ما يدل دلالاتها في غير أحكام الرق، ولهذا بقي مفهوم الحرية بكرة، رغم دخول هذه المفردة في منظومة المقاصد. فهي شرط التكليف والاعتقاد والأمانة والمسؤولية معاً، بل يتعدّد تحقق الغايات التربوية والأخلاقية والمعرفية للإنسان في غياب الحرية، فهي شرط اعتبار هذا المخلوق مستخلفاً، بل شرط وجوده ككائن متميز.

من المعلوم، تاريخياً، أنّ الفرق والمذاهب الإسلامية قد تساجلت كلامياً في مسألتَي الجبر والاختيار، وانقسم الكلاميون إلى قائل بالجبر وإلى قائل بالاختيار وثالث قائل بالوسطية، لا جبر ولا تخيير ولكن أمر بين أمرين. هذا التساجل الكلامي أريد له أن يكون نظرياً، فلم يشقّ طريقه إلى حياة المسلمين التي بقيت على امتداد تاريخهم محكومة بالإستبداد السياسي.

ومجرد فصل علم الكلام عن الفقه يشعر باستقلالية الأول وأجنبيته عن التكليف الشرعية. فقد يكون من مذهب فقيه القول بالاختيار، لكن هذا القول لا تسري روح مؤاده إلى منظومة الفقه التي يلتزم بها المسلمون في حياتهم العملية، فيبقى مذهب الفقيه الكلامي في عالم الأفكار والتصورات. ولهذا لا نعثر على أثر لأدبيات الحرية الفكرية أو السياسية، خلافاً لمؤديات المقاصد الكلية للدين وتلك المتفرعة عنها أي المقاصد الكلية للشرع، فكل عنوان من عناوين المقاصد يمكن أن يستشف منه روح الحرية بدءاً بالتوحيد، وانتهاءً بأي مقصد تشريعي، بل إن أي تكليف مهما ضاقت دائرته، مشروط بالحرية، إذ لا تكليف دونها، فضلاً عن أنه لا إعتقاد دون حرية " لا إكراه في الدين"^(١).

والطريف في الأمر هنا، أنه في إمكان الباحث الاستفادة من مقصدي التوحيد والاستخلاف اللذين أدرجا تحت عنوان مقاصد الدين، لشرح مختلف أبعاد الحرية وحدودها، فالتوحيد الذي يعني عدم إشراك أحد مع الله في الألوهية ينطوي

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

على طاقة تحريرية يصعب الوقوف عند حدودها، وهذا المقصد المحوري يرسم معادلة دقيقة ومعبرة في هذا الاطار؛ فكلما كان الانسان موحداً كلما كان حرّاً ، فمع كل نفي للآلهة الأرضيين والعلويين أو أي شيء آخر هناك استثناء وتوكيد على الإله الواحد، " لا إله إلا الله " ، كذلك الأمر بالنسبة إلى مقصد الاستخلاف، الذي يفترض أن يكون الخليفة حرّاً ، وإلاّ تعذّر عليه ممارسة مهامه في الخلافة.

ولكي يكون الانسان حرّاً، ينبغي أن يكون قادراً على ممارسة حريته، بمعنى رفع كل الأصر والأغلال^(١)، فلا يعقل أن يُرمى المرء في اليمّ ثم يحذر من الإبتلال بالماء، فهو تكليف بغير المقدور، وهو محالّ على الله تعالى. فالحرية وفق حدّي التوحيد والاستخلاف تعني رفع كل ما يعيق ممارسة الانسان حقه في أن يقبل أو يرفض، والأصر والأغلال لا تعني المنع والإعاقة المباشرة لحركة المستخلف فحسب، بل تعني تلك غير المباشرة أيضاً. فالفقر قيد يعجز المرء إزاءه عن ممارسة دوره في القبول والرفض، والاستبداد قيد آخر وكذلك الكبت وقهر العادات والتقاليد والجمود، فضلاً عن مشهورات الناس وما اجمعوا عليه، كلّ هذه وغيرها الكثير يُعدّ رفعها شرطاً لازماً لممارسة الحرية.

انطلاقاً مما تقدم، بات بإمكاننا التأسيس لأصل له الكثير من الأبعاد وهو عدم وجود سلطة أو ولاية لأحد على احد، وأنّ الانسان حرّ في ما يرغب ويمارس ويفكر، فلا وصاية ولا هيمنة ولا تسلط، إلاّ إذا تنازل الانسان نفسه عن حقه وكلف سواه في تولي شؤونه وتدبير أمور حياته. وهذه، أيضاً تبقى في حدود ما يتنازل عنه وما يفوض به غيره فيه. هذه الخلاصة تحملنا إلى تحليل التجربة التاريخية التي عانى المسلمون الأمرين منها، وذلك من باب الاستطراد، لأنّ هذه التجربة ساهمت إلى حدود بعيدة في صوغ مفاهيمنا وشخصيتنا ، ولا نزال، إلى اليوم، نئن من ثقل الموروث ومفاعيله الكثيرة.

(١) " ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم " سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

الحرية ومفهوم الطاعة:

ابتليت الحرية التي ترشح من كل مقصد لتتحول في المحصلة العامة الى مناخ في الفضاء الخارجي، والتي كان يؤمل منها أن تؤسس لحال شعورية في التركيب النفسي والروحي للمسلم، ابتليت هذه الحرية بالتطبيق السلبي والمرضي لمفهوم الطاعة والولاية على امتداد التاريخ الاسلامي. فقد حرف الخلفاء والسلاطين والأمراء هذين المفهومين عن مرادهما المقاصدي — نظم الأمر والتأسي بالخير — وبالغوا في توظيفهما لأغراض دنيوية وسياسية يأتي في مقدمها تعزيز النفوذ ومحاصرة المسلم في عقله وروحه وكرامته، إلى ان تمكنوا من وعيه فاستلبوه وحرفوه عن جادة الفطرة السليمة، حتى غدا الانسان الذي افترضناه خليفة مجرد مخلوق مطواع ينفذ ويمضي الأوامر محتسباً ذلك تعبداً وإلتزاماً. وقد غاب عن وعي المسلم أنه مكلف بالتفكير والتعقل والتعلم والتدبير ورفع الاستضعاف^(١)، وفاته أن أشد ما ينكره الله تعالى على الممارسة الفرعونية أنها كانت ترفع من وتيرة استبدادها إلى حد إلغاء الآخر تماماً بتنصيب الفرعون نفسه إلهاً أرضياً له الحق الحصري في التفكير عن المجتمع برمته " ما أرىكم إلا ما أرى"^(٢)، فهو الذي يحدد لقومه زوايا النظر والتأمل والتفكير، لا بل تهادى في غيّه إلى حدّ إلزام الناس بتبني ما يرى ويفقه ويحلل ويفسر.

وقد وُقِّعَ سبينوزا في تصوير واقع الاضطهاد الذي يتلى به الأحرار عندما وصف معاملة ارباب الدولة للأحرار بانها مصيبة، حيث " يساقون إلى الموت بلا ذنب ارتكبوه وبلا جرم اقترفوه، بل لمجرد كونهم يعتزون بشخصيتهم، بحيث تصبح المقصلة التي يرتعش منها الأشرار، مسرحاً عظيماً تمثل عليه أدوار من الشجاعة وقوة التحمل، على حين لا يلحق بالسلطة العليا إلا العار"^(٣).

(١) سورة النساء، الآية ٧٥، ٩٧.

(٢) سورة غافر، الآية ٢٩.

(٣) سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٤٥٠.

في مقابل سلوك الخلفاء والسلاطين، يقف النص القرآني مدافعاً عن الحرية، وذلك بتوجيه الخطاب للرسول (ص)، الذي هو الأسوة والقدوة والذي كان ابرز مصاديق الطاعة والتولي، وإلفاته إلى أن الانسان حر مختار " وإن كان كبر عليك إعراضهم " فلا تبتئس، فالآية، كما يراها العلامة الطباطبائي، هي أفضل آية تدل على حقية الدعوة، فالدار دار اختيار، والدعوة إلى الحق وقبولها جاريان مجرى الاختيار، وإن الله سبحانه لم يرد من الناس إلاّ الايمان عن إقتناع. فلو شاء الله لآمن الناس جميعاً، فإذا كان ثمة حالة إعراض وانكار من بعض المجتمع للدعوة الجديدة، فلا ينبغي أن يكون ذلك مدعاة للإبتئاس والجرع، وإلاّ تكون — والخطاب موجه للرسول (ص) — من الجاهلين بالمعارف الإلهية^(١).

فالانسان بما هو كذلك ذو فكر وإرادة، له أن يختار ما ينفعه على ما يضره مستقلاً في اختياره، ما لم يزاحم سعادة المجتمع الانساني، مستقلاً في ذلك من غير ان يمنع عنه أو يتبع غيره من غير اختيار^(٢).

ويخلص العلامة الطباطبائي إلى القول بأن الدعوة الدينية لا تسلك إلا سبيل الاختيار، والآيات الإلهية لا تنزل إلاّ مع مراعاة هذا الشرط — أي الاختيار — ولا يهدي الله سبحانه إلاّ من تعرض لرحمته واستعد لهدايته من طريق الاقتناع والقبول الحر^(٣). ويسوق المرحوم علّال الفاسي الأدلة عينها التي اوردها الطباطبائي وينتهي إلى النتيجة نفسها. " فالانسان الذي تصله الدعوة يجب عليه النظر ثم المعرفة فالاختيار، فإن هو اخلص في نظره ودراسته واهتدى فقد آمن، وإن لم يهتد فهو في حل من أي عتاب ما دام ينظر ويفكر ويحاول أن يصل، وفي كل الأحوال فإن حقه في الكرامة الانسانية والحرية التي تقتضيها، مضمون "^(٤).

(١) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٧، (م، س)، ٦٤.

(٢) (م، ن)، ج ٤، ص ٢٥٦.

(٣) (م، ن)، ج ٧، ص ٦٦، راجع ايضا ص ٦١.

(٤) الفاسي، مقاصد الشريعة (م، س)، ص ٢٥١.

أما النصوص التي يبدو من ظاهر دلالاتها أنها منافية للحرية، كآليات التي تأمر بقتال الكفار وقطع أي صلة معهم، وتصفهم بأنهم نجس إلى آخر ما تناولته النصوص القرآنية، فهذه مما يصعب ائتلافها مع مقصدي الاستخلاف والتزكية، فضلاً عن تنافرها مع مقاصد الكرامة والحرية. وهذا التنافي والتنافر يحملنا إلى القول بتاريخية هذه النصوص وأنها كانت بصدد وصف ومعالجة حال عدائية واجهت الرسول (ص) في بدايات الدعوة، وعليه لا تتحمل هذه النصوص الاطلاق. ويميل العلامة الطباطبائي إلى هذا الرأي في قوله " ولا يبعد أن يكون المراد من هؤلاء الذين كفروا هم الكفار من صنديد قريش وكبراء مكة الذين عاندوا أو لجؤا في أمر الدين ولم يألوا جهداً في ذلك، ولم يؤمنوا حتى أفناهم الله في بدر وغيره، ويؤيده أن هذا التعبير " سواء عليهم أن نذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون " ، لا يمكن استطراده في حق جميع الكفار وإلاّ انسدّ باب الهداية والقرآن ينادي على خلافة"^(١).

أما نصر حامد أبو زيد، فإنه يطرق باب الحرية في الاسلام من باب العدل، وقد سبق وأشرنا إنّ العدل هو أحد مقومات الاستخلاف، والعدل لا يتحقق من دون الحرية. فالأخيرة، في رأي أبي زيد، شديدة الإلتصاق من حيث دلالتها بصفة العدل، بل نجد جذورها في حقيقة هذه الصفة، والعدل، في نظره، لا يقف عند حدود نفي الظلم فحسب، بل يمتد بالدلالة إلى إقرار مبدأ " العدل " كدبدأ كليّ للوجود الانساني^(٢).

ويلفت الأخير إلى أن الاسلام دشن مفهوماً للإنسانية الحرة الطليقة بإعلانه رسالته خاتمة الرسالات، وأنها الكلمة الأخيرة من السماء إلى الأرض، وهذا

(١) الطباطبائي، (م، س) ، ج ١ ، ص ٥٢.

(٢) أبو زيد، المقاصد الكلية للشريعة، مجلة العربي، ص ١١٦.

معناه الاقرار بان الانسانية قد تعدّت مرحلة ما قبل النضوج التي تتطلب الوصاية الدائمة إلى مرحلة " الرشد " الكاملة^(١).

إذاً الحرية، في الإسلام، هي عنوان مقاصدي محوري يدخل كاللازمة في مختلف المقاصد الشرعية، ويرشح من مختلف عناوين المقاصد الكلية للدين، وهو يوطئ للكلام عن العقل في المقاصد الشرعية .

قد لا نضطر، بعد الكلام عن اعتبارية ترتيب المقاصد، إلى تسويغ تأخير البحث عن العقل في هذه المعالجة، فقد أشرنا سابقاً إلى أن المقاصد بكليتها هي بناء متكامل يختصر الحياة ومصالحها، فإذا ما اضطررنا إلى تقديم مقصد على آخر، فالإعتبارات بحثية وعلمية بحتة، ولا يعبر، بالضرورة، عن سلم قيمي يُحدد فيه المهم والأهم.

والعقل، في منظومة المقاصد، يتعاقد مع الحرية والعدالة والمسؤولية بل هو مقيم في كل مفهوم، ويمنحه معناه ونكهته ومذاقه، والأمر نفسه نسوقه في المقاصد الأخرى في علاقتها بالعقل، إذ كيف يكتمل معنى الحرية دون العقل، وهل ثمة عقل وانتاج عقلي دون حرية، كذلك المسؤولية والأمانة والعدالة.

إذاً الترتيب إعتباري ليس إلا، لكن قبل الشروع في مقصد العقل، ينبغي التأمل في المراد منه وملاحظة تمايزه عن الفكر، والحكمة من استخدام النص القرآني للفظ القلب بمعنى العقل.

بين الفكر والعقل:

ثمة فارق أساسي بين العقل والفكر يحسن إظهاره، مقدمة للوقوف عند الخطاب القرآني وتصويب استهدافاته.

(١) أبو زيد، المقاصد الكلية للشريعة، مجلة العربي، ص ١١٥، ١١٦.

فالعقل هو جملة الآليات التي يشتغل عليها الدماغ لدى استقباله الصور والمواد الأولية من الحواس، أو لدى تركيبه للتصورات والقضايا، وتشكل هذه الآليات المساحة المشتركة بين مختلف عقول البشر. وقد أدرك أرسطو باكراً حقيقة امتلاك الناس لآليات واحدة في عملهم العقلي، ولذلك وضع منطقاً خاصاً اعتقده يجسد كفاءات عمل هذا الجهاز العصبي الحساس والدقيق، ورأى أرسطو أن الانسان منطقي بطبعه، أي أن آليات اشتغال العقل هي آليات طبيعية يتساوى فيها الناس، وإلاّ تعطلت سبل التواصل والتوافق والتفاهم بين أفراد الانسان. ولا شك في أن فتح أرسطو لحقل البحث عن الآليات، لا يعني أنّ ما استقرأه هذا الفيلسوف اليوناني، أو اكتشفه هو كامل تلك الآليات، أو أنّها صحيحة بصورة تامة، فقد تحول المنطق الذي حدده ورفع بناءه إلى مادة للتأمل، وقد تعرض هذا الحقل للمزيد من الحرث والتنقيب والدراسة بانته في ضوءها ثغر، عمل المتأخرون على ردمها، غير أن الكلّ يجمع على وجود قواعد وضوابط ومحدودات للعقل، كإمكانيّة في صورة إمكانيّة، تبقى مادة للتأمل والدراسة والكشف برسم الانسانية.

وربما جاء تحريم الخمر أو كل ما يمس سلامة اشتغال الدماغ لإبقاء هذا الجهاز الدقيق والحساس في حال يقظة وعمل، حتى لا يتيه الأحكام وتختل الموازين. والواضح أنّ الشاطبي ومن جاء بعده، قد لاحظوا هذا المعنى من المقاصد واكتفوا به.

أما الفكر، فهو جملة التصورات النظرية والصياغات العامة والقوانين والمبادئ التي يشكلها، استناداً إلى القضايا والمسائل التي يعمل العقل على رسمها وتحديدتها، أي أنّ عمل الفكر يأتي متأخراً عن عمل العقل وتأسيساً عليه. وإذا وردت لفظة عقل في موارد اشتغال الفكر، فيكون ذلك من باب التساهل أو التجوز ليس إلاّ. ومفردة الفكر لم تدخل في ضروريات الشاطبي، التي لحظت حكم تحريم الخمر وتأثيره في وظيفة الدفاع وبالتالي العقل، ولم يلتفت الأخير إلى مسألة الفكر التي هي مادة الاختلاف بين البشر. إذ، ثمة مشترك بين الناس، وهو العقل، ومختلف بينهم وهو الفكر. والأخير هو الذي يفسّر تنوع الآراء والمعتقدات

والنظريات والفلسفات، إلا أن كل هذه التنوعات تستند في آلية الاستدلال عليها واكتشافها إلى عمل العقل.

بين العقل والقلب:

يقول أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب: " لو أن الباطل خلع من مزاج الحق لم يخف على المرتادين، ولو أن الحق خلع من لبس الباطل لانقطعت عنه ألسن المعاندين، ولكن يؤخذ من هذا ضعف ومن هذا ضعف فيمزجان، فهنالكَ يستولي الشيطان على أوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى"^(١).

يعبر هذا القول عن إمكانية التمازج والامتزاج بين الحق والباطل، بين العقل والعاطفة، أو العقل والقلب. فكلما زادت خلطة العاطفة والهوى والميل الشخصي في العقل كلما زاد نصاب مجانية الحق والعكس صحيح. وإذا كان القلب هو مصدر الهوى والميل فإن ثمة تأثير متبادل بين مركز إنتاج الحقائق ومركز توليد الميول، غير أن لهذا التفاعل جانباً إيجابياً، فهو الذي يضيء على المواقف والقرارات بعبداً إنسانياً يلبس من قسوة أحكام العقل وميكانيكية النتائج المنطقي. وربما لهذا السبب، والله أعلم، استخدم القرآن الكريم كلا اللفظين "العقل والقلب" للدلالة على التفكير والتعقل. وفي هذا الإطار، لا نوافق أركون في إشارته الموهنة لحضور القلب في القرآن الكريم، عندما اعتبر أن التعقل والذكاء يمران خلال القلب؛ أي من خلال المركز العاطفي اللاشعوري للإنسان وليس من خلال الرأس أو العقل. أو على الأقل — في رأيه — تتوجه للقلب أكثر مما تتوجه للعقل بالمعنى الحرفي للكلمة، ويضيف إن هذا "العقل" ليس هو نفسه المستخدم من قبل الثيولوجيين وعلماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة"^(٢).

(١) ابن أبي طالب، الامام علي، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٩٩ —

١٠٠

(٢) أركون، (م، س)، ص ٢٢٤.

كما أننا لا نوافق العلامة الطباطبائي على قطعه الجازم بأن " الإسلام دين العقل لا دين العاطفة"^(١)، وربما جاء توكيد العلامة في سياق رد شبهة أو رفع تهمة، أي في إطار دفاعي غير تأسيسي، بينما نجد أن العاطفة هي عنصر حيوي في التكوين العقلائي للناس. وهذا ما تفتقده الحضارة الغربية التي باتت أسيرة النزعة المادية المطبقة، حتى غدا الإنسان خارج دائرة مصالحهم لا يساوي حيواناً في حدائقهم. وقد يكون أحمد الريسوني هو أفضل من قارب مفهوم العقل عندما عرفه بأنه " مجموع الطاقات الإدراكية لدى الإنسان، مما قد يسمى فطرة، أو خبرة أو فكراً"^(٢)، وعندما يدخل الريسوني الفطرة في تحديده لماهية العقل واعتبارها جزءاً من مكوناته يكون قد لحظ بصورة مباشرة أو غير مباشرة مدخلية القلب في المعنى أو المؤدى العملي للعقل. وإذا توغلنا عميقاً في المعنى، بمؤدياته العملية، فإننا سنقترب من المؤثر الذي يمنع استخلاص النتائج الموضوعية أو المعالجات الموضوعية في العلوم الانسانية تحديداً، لاستحالة تحرير المرء من الهوى بصورة تامة وقطعية.

في هذا الاطار، حاول القرآن الكريم تقديم جملة حوافز لتنشيط حركة الفكر في الاجتماع الاسلامي، للحد من قوة حضور الهوى والعاطفة والميل، فحث على اعتماد الشورى في معالجة قضايا الحياة واعتبرها إحدى صفات المؤمنين " وأمرهم شورى بينهم"^(٣)، ذلك أن إظهار الناس لآرائهم وتبادل تلك الآراء يقودان حتماً إلى تخليص الموقف والتقدير مما علق بهما من هوى وخطل، فالشورى، كما يقول الامام علي، فيها لون من ألوان المشاركة في التفكير، " فمن شاور الناس شاركهم في عقولهم".

(١) الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ١٨٧.

(٢) الريسوني، نظرية المقاصد، (م، س)، ص ٢٢٩.

(٣) السورة الشورى، الآية ٣٨.

إلى جانب الشورى، ينضح النص القرآني بأشكال مختلفة من الحوار، التي تستهدف خلق مناخ تربوي يقوم على تبادل الآراء والأفهام والقناعات. فمن الحوار الذي يخلده الله تعالى مع الشيطان، " قال ما منعك ألا تسجد إذا أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، قال فاهبط منها فما يكون لك ان تكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين، قال انظري إلى يوم يبعثون، قال انك من المنظرين... "(١). إلى حوار كل نبي مع قومه إلى خاتم الأنبياء. والحوار، كما هو معلوم، يستهدف الاقناع وتبادل الآراء، وهو مستوى أعلى من الشورى، ذلك أن الأخيرة تتم في احوال عادية وبقصد تبادل الآراء والافادة، بينما يتم الحوار في مرحلة تشكل القناعات ويهدف الاقناع وغالبا ما يغلب على الحوار الجدل .

غير أن الشورى والحوار، يقومان على أرضية حق الاختلاف، الذي هو أحد سمات الاستخلاف، بل هو شرطها ليكون للإنسان كينونة خاصة به، وليكون بالتالي هو هو " لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة "(٢)، " ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم "(٣) ، " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا "(٤). والآية الأخيرة تصور بشكل دقيق حال الأفراد والجماعات في المجتمعات الانسانية، فقد خلقها الله تعالى مختلفة لمقصود سام عكسته " لام التعليل" في " لتعارفوا" ، فكان الاختلاف وفق هذا المضمون الرفيع حافظاً وأساساً بل علة للتعارف والحوار.

وإذا كان العقل ، كما سبقت الإشارة، محكوماً لقواعد منطقية مشتركة بين الناس، فإن الاختلاف المقصود في الآيات القرآنية السابقة، هو في الفكر الذي يسهل هتك بنائه وتداعي عمرانه بما قد يعرض عليه من الهوى

(١) السورة الأعراف، الآية ١٢ — ١٥.

(٢) السورة ، المائدة ، الآية ٤٨ .

(٣) السورة، هود، الآية ١١٨ .

(٤) السورة، الحجرات، الآية ١٣ .

والعصبية، وهذا ما يفترض معالجته قرآنيًا لتصويب حركة التفكير وتنقيته ما أمكن ما يوهن تماسكه وصلابته.

معوقات التفكير السليم:

في إطار المقاصد الكلية للشرع، يمكننا ملاحظة جملة معوقات دعا النص القرآني الى تجاوزها وحذر من الوقوع في شباكها، لأثرها السلبي في عملية التفكير. وسيتبي من متابعة الآيات القرآنية كيف يمكن إدراج القصص القرآني والنصوص الوعظية وغيرها في إطار تشريعي واحد، ما يؤكد ما سبق وألفتنا إليه، عند رمنا للمنهج النبوي، من أن القرآن الكريم كله تشريع، لأنه يدخل في عمومه في مهمة بناء الإنسان.

أ — العصبية: تشكل العصبية أحد المعوقات الرئيسية التي ألفت إليها القرآن الكريم في إطار تسجيله لموقف إبليس الذي امره الله تعالى بالسجود لآدم، وعصيانه للأمر بداعي تفضيل أصله على أصل الإنسان، ممثلاً بآدم؛ " وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين" ^(١)، وكانت دواعي رفض إبليس تنحصر في كونه خلق من نار فيما خلق الإنسان من طين؛ " قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" ^(٢)؛ " قال أسجد لمن خلقت طيناً..." ^(٣). ولذلك اعتبره الامام علي أول من تعصب من المخلوقات.

والعصبية، التي اشتقت من عصب، تحمل صاحبها على تبني جملة معايير وقيم خاصة تفضي به إلى التعامي عن الحقائق والنظر إلى الأمور من زوايا محددة، بدلا من تشريع الأبواب كلها للحقيقة فتنتظم في ضوء تلك المعايير سلسلة من

(١) السورة البقرة، الآية ٣٤.

(٢) السورة ص، الآية ٧١.

(٣) السورة الاسراء، الآية ٦١.

الأحكام والمواقف والرؤى والتصورات ليس لها ما يسوغها إلا كونها نابعة من الشعور بالانتماء لعصب محدد.

ولا تقف أشكال العصبية عند حدود العصب الذي تعبر عنه، في يومنا هذا، الانتماءات العرقية والقبلية والعائلية، وإنما أيضاً مختلف الانتماءات الطائفية والمذهبية والدينية والحزبية. وكم هي معبرة تلك الآية التي تصور حال السكينة والطمأنينة والرضى والتسليم التي يشعر بها المتحزب لفكرة أو إتماء " كل حزب بما لديهم فرحون"^(١).

ب — التقاليد والموروثات:

تحول الأعراف والتقاليد والمفاهيم المتسلم عليها وما تتناقله الأجيال من قيم وعادات وأفكار وأنماط ثقافية، دون التبصر بكل جديد أو مستجد، وكثيراً ما يحصل الصدد والاعراض رأساً ودون نقاش مجرد معرفة المتلمزين بالتقاليد أن ثمة شيئاً جديداً يعمل على زحزحة الراكد. فالمرء مسكون بمشاعر الإنبساط والرضى والتسليم بما هو قائم ومتداول، وقد يشعر بالضيق والانكسار إذا ما تعرض النسيج المفاهيمي والقيمي للاختراق، وغالباً ما يندفع، بصورة تلقائية، لمقاومته، لمساسه بالسكونية، التي ألفها ودرج عليها. ولهذا يواجه الاصلاحيون، والمفكرون النقديون، موقفاً معترضاً، من الجمهور العريض، قد يحملهم، في معظم الأحيان، على الانكفاء والاقلاع عن دعوتهم المغيرة، إذا لم يحسن القراءة والفهم أو لم يتمتع بطاقة هائلة على التحمل والاستيعاب والتجاوز. وكثيراً ما يذهب هؤلاء ضحايا الأفكار والمشاريع الاصلاحية، والتاريخ مليء بالشواهد، والقرآن الكريم ينقل لنا من الأمثلة والنماذج التي ضحت بنفسها لقاء تأدية رسالتها، والمؤكد وفق العرض القرآني، أن الانبياء كلهم كانوا ممن تعرضوا لحالي الاعراض والصد وآخرهم نبينا محمد (ص).

(١) السورة الروم، الآية ٣٢.

والمنطق الذي واجههم كان واحداً: " بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة
وإنا على آثارهم مقتدون"^(١). والتاريخ يحتزن الكثير من الوقائع التي رفض فيها الناس
أفكار مصلحين وعلماء في مجالات مختلفة، كما هو حال "غاليلو" و"كوبرنيكس"
. ولا يستثنى عصرنا الحالي، الذي يمتاز بفسحة لا بأس بها من الحرية، من حالات
الملاحقة والقتل والتشريد والمحاكمة، وسنترك للقارئ ولذاكرته أن تستدعي ما
تشاء من صور ونماذج واكبها وعاشها عن قرب.

ج — الاستبداد بالرأي: ينكر القرآن الكريم على المرء إدعاء الحقيقة ومحاولة
فرضها على الآخرين، لأن في ذلك تعطيل لأهم الامكانيات في الانسان، وهي
إمكانية التفكير والكشف والاكتشاف، التي تعد شرطاً لازماً للاستخلاف وبالتالي
العمران. وقد الفتنا سابقاً إلى أن الحرية، بتعبيراتها المختلفة، مساوقة للوجود، بل
يمكن القول إن الانسان كائن حر، وإذا افتقد الانسان شعوره بانه قادر على فعل
ما يريد، فإنه يفتقد احساسه بالحياة. فالانسان الذي هذا شأنه كيف يستشعر وجوده
إذا منع من أن يفكر وينكر ويعترض وينقد؟ أو سمح له بكل ذلك لكن منع من
ترجمة إقتناعاته أو مجرد التعبير عنها. وقد أنكر القرآن الكريم على فرعون، الذي يمثل
في الكتاب العزيز نموذج التسلط والاستكبار، محاولته تعميم آرائه وأفكاره
ومفاهيمه وممارسة الرقابة على مصادر المعلومات، فضلاً عن التحكم بزوايا النظر
ومنطلقات التفكير. وقد نقل النص القرآني كلام فرعون الذي يخاطب به رعيته
والذي يمارس فيه أعتى صنوف الاستبداد " ما أرىكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا
سبيل الرشاد"^(٢).

يصطف إلى جانب هذا المعنى من الاستبداد، شكل آخر لا يقل خطورة عن
الأول، وهو الأنوية، أي أن يخالط الانسان وهم الفرادة والامتلاء العلمي، فيصم
أذنه عن أفكار وآراء الآخرين فيلجأ إلى رفض الحوار أو القراءة واستعداد كل ما

(١) السورة الزخرف، الآية ٢٣.

(٢) السورة غافر، الآية ٢٩.

ينجزه الناس الآخرون. وهذه الظاهرة، كما يمكن العثور على نماذجها في الأفراد، يمكن أيضاً أن تبلى بها الأمة جمعاء، فتوصد الأبواب في وجه الأفكار والآراء والمنجزات البشرية الأخرى، الأمر الذي يرتد جموداً وتكلساً في المفاهيم، فيما القاعدة القرآنية " لتعارفوا" تقتضي خلاف ذلك، " وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقرا^(١)"، وفي نص آخر " وليّ مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا^(٢)"، وحال الصدود والاعراض التي تنتاب الانسان في حياته لها مناشيء عديدة، يأتي في مقدمها شعوره بامتلاك الحقيقة، وأن الآخرين محرومون منها، ومحاولتهم مجادلته أو محاورته تستهدف، وفق توهّماته، الانتقال من تلك الحقيقة وتشويش مبتنياتها ومركزاتها، وهو ما استنكره الله تعالى في كتابه عندما أورد في صيغة استفهام انكاري " ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون شيئاً"^(٣).

إذاً، الاستبداد بكلا وجهيه، أي الاستبداد السياسي والفكري المفروض من الخارج أو الاستبداد النابع من الداخل، هو أمر مستكره ومنكر لأن مآلهما في النتيجة واحد، وهو تعطيل الابداع وطروء الجمود على الفكر، وفي ذلك حرف لمقصد الاستخلاف وتالياً لمقصدي الأمانة والمسؤولية عن جادة التحقق، فضلاً عن هدر الطاقات المذخورة والكامنة لدى الانسان.

د - الاستضعاف : لا يقف الاستضعاف عند حدود القهرين الجسدي والنفسي، وإنما يتعداهما الى القهر الفكري، وإذا كان في بعض مؤدياته يلتقي مع الاستبداد، إلا أنه أشد قسوة. في هذا المقام، يرسم النص القرآني موقفاً مميزاً يحث فيه من تعرض للاستضعاف للتعبير عن رفضه للواقع، وإن استدعى الأمر الهجرة، وذلك لفتح آفاق جديدة أمام الناس المسلوبين الإرادة ليستأنفوا حياتهم من

(١) السورة فصلت، الآية ٥.

(٢) السورة لقمان، الآية ٧.

(٣) السورة النساء، الآية ٤٩.

جديد بحيث يتمكنون من تجسيد فعل الاستخلاف " إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً" (١)، فالاستكانة وفق منطوق هذه الآية مرفوض، طالما أن ثمة العديد من الخيارات أمام الانسان، فإذا استسلم للواقع وافنى حياته، التي هو مؤتمن عليها، هكذا ، ومن دون أي ثمرة، فسيحاسب في الآخرة حساب المتجاوز للتكاليف ، وسيلاقى حساباً عسيراً، والآية بإطلاقها تتضمن مختلف اشكال الاستضعاف ومنها الناحية الفكرية. " فالحقيقة ، كما الابداع، لا علاقة لهما بالسلطة، وإنما تربطهما قرابة أصلية بالحرية" (٢).

بعد تعداد بعض معوقات التفكير السليم، الذي هو شرط تحقق المقاصد العليا للدين، حتى التوحيد نفسه لا يخرج عن دائرة المفكر به، فالله تعالى لم يأمر عباده في كتابه العزيز ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً هكذا ونخبط عشواء. فالنص القرآني علل الشرائع والأحكام التي جعلها للانسان مما لا سبيل للعقل إلا تفاصيل ملاكاته بأمر تجري بحرى الاحتجاجات (٣)، كقوله تعالى : " إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (٤)" ، وقوله " كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون (٥)" ، وقوله : " ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون (٦)" إلى غير ذلك من الآيات.

(١) السورة النساء، الآية ٩٧.

(٢) فوكو، إرادة المعرفة، (م، س) ، ص ٧٤.

(٣) الطباطبائي، الميزان، (م، س) ، ج ٥ ، ص ٢٥٥.

(٤) السورة العنكبوت، الآية ٤٥.

(٥) السورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٦) السورة المائدة، الآية ٦.

بعد هذا التعداد يتضح حجم المسؤولية ومستواها التي يحمل أعباءها الانسان في الحياة الدنيا، وكم هي خطيرة تلك المهمة التي يتحمل تبعاتها هذا المخلوق الاستثنائي، وهذا كله يحول حياة الفرد والجماعة إلى ورشة عمل مستمرة لا تتوقف إلا عند توقف القلب عن النبض " يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه^(١) ". وقد لخص عبد الرزاق الدّواي هذا الدور الخطير الذي يضطلع به الانسان ويبعده عن اللغو والعبث، اللذين لا ينفكان يشدانه إلى اللهو واللعب^(٢) والتسطيح. يقول الدّواي " إننا أمام موقف يتصور الانسان ككائن طبيعي، وتاريخي، لا يتوقف عن القيام بمحاولات لفهم محيطه وعالمه وذاته في افق التأثير عليهما حسب الامكان يستفيد من تراكم تجاربه، ويوسع أشكال إدراكه وتعلقه، ويضع باستمرار مشاريع للمستقبل، قد تتحقق وقد تفشل، وهو يستفيد في كلتا الحالتين، وكل ذلك، داخل تاريخ زمني، يؤمن بانه يساهم نسبياً في تحديد توجهاته، انطلاقاً من وضعية التناهي ذاتها، التي تشرطه"^(٣).

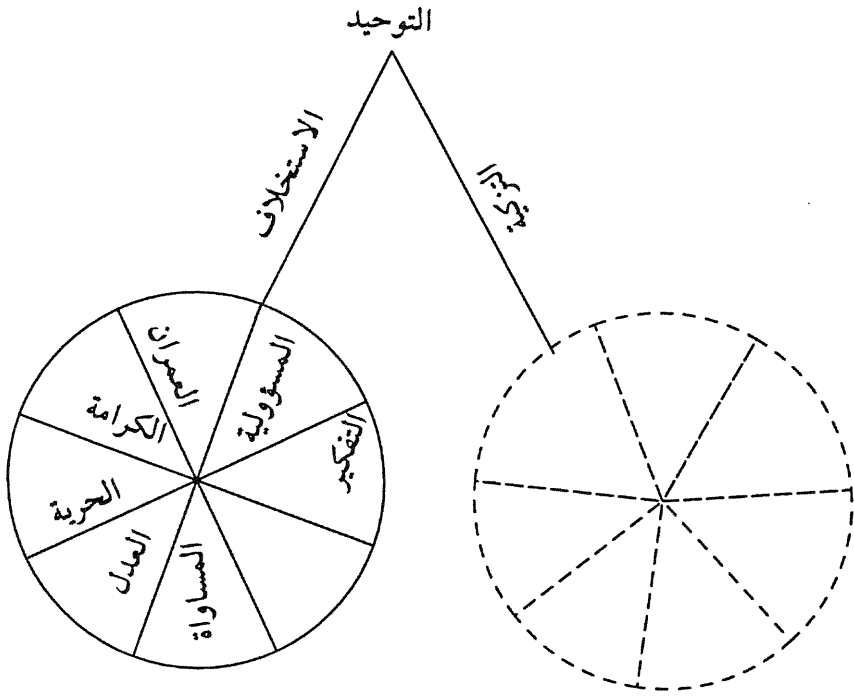
تبقى جملة معوقات منها ما هو ضروري الانوجداد، ومنها ما هو ممكن التجاوز كالجنس باعتباره شرطاً لاستمرار النسل البشري، والمال الذي هو قوام العيش المادي ليضمن الانسان بقاءه، والقوة ليحفظ نفسه من عبث العابثين، إلى غير ذلك مما هو علة لغيره أو مطلوب لا لذاته وإنما لأغراض أخرى.

هذه المتابعة المفصلة للمقاصد الكلية للشرع والمنتقاة من مقاصد الاستخلاف يمكن وضعها في رسم بياني يحدد موقعية كل منها في إطار المنظومة العامة، كما يبين منظومة العلائق بين بعضها بعضاً.

(١) السورة الانشقاق، الآية ٦.

(٢) " وما الحياة الدنيا إلا لعب وهو" السورة الأنعام، الآية ٣٢، " إنما الحياة الدنيا لعب وهو" السورة محمد، الآية ٣٦.

(٣) الدّواي، موت الانسان ، (م، س) ، ص ١٧.



ويتضح من الرسم المبين ، أن التداخل بين مقاصد الشرع هو لازم يستحيل فكأكه، بمعنى استحالة تصور واحد من مقاصد الشرع مستقلاً في الحياة، عن الآخر. ونحن عندما نوضع أحدها، فلاعتبرات فنية متصورة، لكن لا سبيل إلى تحديدها في الواقع؛ إذ لا أمانة دون حرية ولا حرية دون عدل ولا عدل دون تفكير. وهذه لا تستقل إن لم تتساو الفرص بين الناس في الحياة الدنيا، فتداخل مقاصد الشرع هي صورة للتناسج (*) في ميدان الحياة العملية.

هذه الحبكة التي أخرجت البساط المقاصدي بتلويناته المختلفة والتي حاكها نول الاستخلاف كأحد تفريعي المقاصد الكلية المنبثقة من التوحيد، لن تزدهي بتلك الألوان وتعطي نضارتها وفاتن صورتها إلا بعد أن يخطط مقصد "التزكية" عليها صبغته بالمعنى القرآني أي روحه ونكهته "صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن

(*) التناسج من نسيج.

له عابدون" (١). فالمقاصد التي ورد ذكرها وتوقفنا عند مفرداتها واحدة واحدة، دون أن ندعي الحصر لها ، قد يقاربا الفرد أو الجماعة أو سلطة سياسية ما، وهي ممكنة، لكن ما هو خاص ويشكل الوجه الآخر من الصورة أو الذي ينفخ الروح في جسد المقاصد هو التزكية التي تتضافر مع القسم الأول في المصهر الانساني ، وإذا كان الأول يمثل احد اركان ثالوث الحياة أي الحق ، فإنّ الثاني يكمل ذلك الثالوث بركنيه الخير والجمال.

وإذا كان العقل هو موطن الممارسة الاستخلافية فإن القلب يحنو على القيم التي تتناسل من مقصد التزكية، ونحن في هذا الاطار نوافق ما قرره العلامة الطباطبائي (٢) من أنّ الله سبحانه لا شغل له إلاّ القلب استناداً للخطاب القرآني " إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم الله " (٣).

قد يوهم ما تقدم أن جانباً من المقاصد هي فطرية وجانباً آخر لا. ودفعاً للوهم، نردد ما قاله كانط من أنّ الشق النفسي والروحي هو فطريّ أيضاً، فما من إنسان حتى أحسن الأشرار، شرط أن يكون قد اعتاد استخدام عقله في الأمور الأخرى، لا يتمنى، حين نعرض عليه امثلة على إخلاص النيات، والأمانة في مراعاة المسلمات الطيبة، والتعاطف والاحسان لعامة الناس أن يكون هو أيضاً على مثل هذا الخلق. قد لا يتمكن، بسبب ميوله ودوافعه أن يحقق هذه الأمنية في شخصه، ولكن الأمل لا يبرح يراوده في الوقت نفسه لأن يتحرر من هذه الميول التي تثقل كاهله (٤).

(١) السورة البقرة، الآية ١٣٨.

(٢) راجع الطباطبائي، الميزان، ج ٢ ، (م ، س) ، ص ٢٢٥.

(٣) السورة البقرة ، الآية ٢٨٤.

(٤) كانط ، إيمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، نصوص فلسفية ، تعريب عبد الغفار مكاري،

والانسان ، وفق ثنائية الماهية والوجود، هو كائن قبل ان يكون هو، أي هو مشروع إنسان مكلف ليكونه، أمّا الكيفية فهي في التوازن الدقيق بين الحق والخير والجمال.

وإذا كان الاستخلاف هو الذي يضمن له — نظرياً — الحق في ان يكون كائناً مريداً وكرماً وعاقلاً، فإن التزكية هي التي تنمي فيه قيم الخير والجمال، ولا يخفى أن القيمتين الأخيرتين فيهما من الطاقة والسمو والدفء والحب والذوق والإيتار والحياء والرحمة ما يحيل، فيما إذا اخترقت قيم الاستخلاف، الانسان إلى كائن ذي اهلية لتحمل الشدائد والصعاب.

ولهذا نرى ان النص القرآني أولى قيمتي الخير والجمال عناية خاصة، وقد اوكل أمر شحن الانسان بما الى العبادات التي أريد لها أن تمارس دوراً تربوياً استثنائياً . وحسن المنهج المقاصدي يتجلى هنا، في الكشف عن روعة التناغم بين الأنا والآخر، لا بل في أنشودة الروح الواحدة في الأنويات المتعددة، فروح الفرد ليست روحاً مكتملة، فهي دائماً في حال هيام وتوق وعشق لملاقاة أرواح الآخرين التي هي منها، وجمال الخطاب القرآني أنه في مقصد التزكية يرمي إلى لأم الأرواح لتعود روحاً واحدة كما هي في طبيعتها، أمّا المقاصد التي تنضوي تحت عنوان التزكية فعديدة نذكر منها:

أ — الرحمة :

لا نقصد من هذا العنوان خصوص الرحمة الإلهية، التي تناولها المشتغلون في الفكر الإسلامي وبعض من تتبع المقاصد ومرامي الضروريات والحاجيات والتحسينات كالشاطبي^(١)، فهذه مما لا يختلف عليها اثنان، بل هي واردة في صريح

(١) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، (م، س)، ص ٣٨٦.

الاية الكريمة، " وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين"^(١).

وإنما نقصد خصوص التراحم بين الناس، في إطار الحس الانساني بالعطف والتسامح والرأفة والسكينة، والرحمة لدى الانسان مستقاة من الله الرحمن الرحيم التي فاض بها على خلقه وأودعها فيهم، قال تعالى : " وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة"^(٢)، وقد اعتبر الرحمة التي تشيع في العلاقات الزوجية إحدى آيات الله في خلقه. " ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة"^(٣). والرحمة لا تستند إلى معادلة الحق والواجب، أو أي إلتزام قانوني، وإنما تتجاوزهما إلى ما هو أرقى وأسمى، بمعنى تجاوز الاعتبارات المادية والحسابات الصارمة إلى ما يقتضيه التسامح والرأفة، أي إلى المعيار الأخلاقي.

(١) السورة : الانبياء، الآية ١٠٧.

(٢) السورة الحديد، الاية ٢٧.

(٣) السورة الروم، الآية ٢١.

ب - الإحسان:

يتسق الإحسان مع الرحمة في البناء الأخلاقي العام في الإسلام، وهو ميل فطري غائر في أعماق النفس الانسانية، وقد أولاه الدين عناية خاصة بإعتباره يعزز الجانب الروحي وينميّه، ولهذا لم يكن الإسلام بناء قانونياً صارماً، كما يتوهم البعض ولا مساواة مجردة شكلية. فليس هذا جوهر الحكمة والرحمة الإلهيين. إن الجوهر هو الارتفاع فوق مبدأ التسوية وتأسيس مبدأ الإحسان الذي يقضي بأن تكون الحسنة بعشر أمثالها، واليد العليا خير من اليد السفلى. فالمساواة التي مر الحديث عنها في إطار المقاصد المستنبطة من الاستخلاف قد تفيد في إقامة دولة أو حكم سياسي، لكن الإحسان هو الذي يصنع المدينة والحضارة ويصنع الإنسان كتعاطف وتفاعل وتبادل وتآلف وتضامن، أي كضمير حي^(١).

وما يستوقف المرء، هنا، هو البعد الانساني الذي يرشح من مفهوم الإحسان في الإسلام، الذي يتعدى التآلف داخل جماعة المؤمنين، إلى الانسان خارجها، بل إلى المخالفين؛ قال تعالى: " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين"^(٢).

ولهذا أولى الله تعالى الإنفاق عناية إستثنائية فقد جعله من حقوق الناس على المكلفين، وتوسل لذلك مختلف أشكال التوسلات أيجاباً وندباً^(٣)، فشرّع الزكاة والكفارات والخمس وأقسام الفدية والإنفاقات الواجبة والصدقات والهبات

(١) غليون، فلسفة التجدد الاسلامي، (م، س)، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢) السورة، الممتحنة، الآية ٨.

(٣) الطباطبائي، الميزان، ج ٢، (م، س)، ص ٣٨٣.

يعد هذا المقصد من العناوين المهمة التي تساهم في صيانة التوازن العام ، فالحياء يقابل الفجور والكبر في أحد معانيه، والعفة والاحتشام في معنى آخر. بعبارة أخرى، قد يطلق الحياء ويراد منه ما يقابل الكبر والاستعلاء وفضاظة الموقف، وهي صفة ممدوحة عند العقلاء تؤثر إلى الشعور الدائم لدى الفرد بأنه ليس مختلفاً أو مفضلاً أو ذا ميزات تدفعه إلى الاستعلاء والتعامل بالحد القانوني الصارم مع الآخرين، كما أنه يشي بحال توازن داخلي نفسي وروحي، يعبر عنه لين الجانب؛ " فيما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك" ^(١)، " وأقصد في مشيك وأغضض من صوتك " ^(٢).

وثمة معنى آخر للحياء يراد منه العفة والحشمة، ويقابله التهتك وكل ما يخذش الحياء في اللباس والتزيين والتصرفات التي تبعث على الاثارة هذا المعنى ينصرف الى خصوص الميل الجنسي عند الذكر والانثى؛ " قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم " ^(٣)، " وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن... " ^(٤)، هذا الشعور بالحياء بكلا معنييه فيه تركية للنفس وتطهير لها وهو ما يخلق في الانسان ما يعرف بالسوية النفسية ^(٥).

(١) السورة ، آل عمران ، الآية ١٥٩ .

(٢) السورة ، لقمان ، الآية ١٩ .

(٣) السورة ، النور ، الآية ٣٠ .

(٤) السورة ، النور ، الآية ٣١ .

(٥) " ومن حام حول الحمى يوشك ان يواقعه " العلايلي، الشيخ عبدالله ، أين الخطأ، ص

في مقصد الزهد تثار إشكالية مهمة يفترض العمل على حلها، وتمثل في التعارض الظاهر بين العمران المقصد المستفاد من الاستخلاف، والذي يوحى بالقوة والكدح المتواصل وامتلاك أسباب القوة، وبين الزهد الذي يعني توهين هذه الدنيا وتبخيس أشياءها والتعامل مع زينتها ومفاتها بالحدود الدنيا، والتي تفترض امتلاك القدرة على مقاومة اغراءاتها والتسلح بالقناعة طالما أنها عرض زائل. غير أن التأمّل بالتعارض موضوع الاشكالية يوصلنا إلى مصالحة بين ما هو ظاهره متباين ومتعارض، فامتلاك عناصر القوة من علم ومال وسلطة لا يتنافى مع التواضع والقناعة والسلام الداخلي، إذ ليس الزهد ألاّ تملك شيئاً إنما الزهد ألاّ يملكك شيء، فان يمتلك المرء، مالاً أو علماً أو سلطة شيء، وأن يتحول إلى مستعبد لها شيء آخر.

هـ - الصبر:

هو قيمة انسانية رفيعة، يحوزها الانسان بالميراث الطويل، وتتحول إلى ملكة بفعل السلسلة الطويلة من الابتلاءات والاختفاقات، وقد جهز الله الانسان بارادة التجلد والاحتمال ليكون قادراً على مواجهة نوائب الدهر وتعقيدات الحياة التي لا تقضى إلاّ بالمغالبة وطول الباع.

فالانسان في تكوينه النفسي والجسدي والروحي، ينطوي على جملة معقدة من التطلعات والأمانى والأحلام والرغبات، وهي في غالبها ليست سهلة التناول والاحتراز، وغالباً ما تقف المعوقات حائلاً دون الوصول إلى ما يرغب، فلا يقبى أمامه إلاّ الصبر والتجريب والمجاهدة، وغالباً ما يفوز الأقدر على المواجهة مع التمهل، بالثمر. وقد افرد النص القرآني للصبر مساحة واسعة في آياته، فجعله مرة

قريباً للحق "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر"^(١)، ومرة أخرى اعتبره إحدى صفات المؤمنين "والذين صبروا وعلى ربهم يتوكلون"^(٢)، وثالثة جعل من يتصف به مقدماً وإماماً^(٣)، وقد وعد الله تعالى من يتحلى بالصبر أن يجزيه الجنة والفوز بالرضوان^(٤).

وقيمة الصبر لا تحاز إلا في حال الايمان القوي بالرجاء، والاحساس بقوة الارتباط بالله تعالى والتوكل عليه^(٥)، وبذلك يستمد الصبر قوته وحلاوته من قوة العلاقة بين الانسان وربه، ولهذا اندرج الصبر تحت عنوان التركيز لارتباطه بالتقوى.

و - السلام:

هو حال شعورية تنتاب الانسان لدى حصول حالات مصالحة مع الذات ومع الآخر. فالسلام ليس فعلاً متعيّناً أو متشخصاً يؤدي، وإنما هو نتيجة لجملة ممارسات يتولد من إنجازها أو العزم على اتقانها شكلاً من أشكال الطمأنينة والسكينة الداخليتين. فالإيثار، والخدمة العامة والقناعة والزهد والصبر وإغاثة الملهوف والاحسان للفقراء، وتنقية الداخل من النزعة العدوانية، والتجرب، كل هذه يتولد بإزائها حال من الرضى والاستقرار، بل والتوازن النفسي.

ويقابل هذا الشعور إحساس مختلف يتمثل بالقلق والاضطراب والانفصام، ومنشأ هذا الاحساس هو تنامي نزعة الاعتداء والظلم والتجني والحسد والكراهية. والسلام المتولد داخل صقع النفس يعود إلى ملامسة الحال الأولى للميل الطبيعي

(١) السورة العصر، الآية ٣.

(٢) السورة النحل، الآية ٤٢.

(٣) " وجعلنا منهم أئمة يهدونا بأمرنا لما صبروا" السورة السجدة، الآية ٢٤.

(٤) " اني جزيتهم اليوم بما صبروا أنهم هم الفائزون"، السورة المؤمنون، الآية ١١١.

(٥) النساء، ٢٥.

لدى الانسان، بمعنى تناغم الممارسات الباعثة على الاطمئنان مع الميل الفطري السليم، بينما يعود القلق والاضطراب إلى منافرة الممارسات لتلك الميول الفطرية. ونحن عندما عبّرنا عن السلام بالمصالحة، فقصدنا من ذلك التناغم والانسجام مع الميول الانسانية السليمة، وخلاف ذلك لا ينتج إلا التوتر والمنافرة.

والانسان الذي يعيش حال الاستقرار تزهر في قلبه شتى صنوف الورد والرياحين، فيضحى القلب بستاناً تأنس النفس في ربوعه وتسمو بشذى عطر زهره الفواح، بينما يتحول القلب في حال التجاوز إلى كيان خرب ترتع فيه الوحوش الكاسرة في ظل ظلمة حالكة ينفر المرء من مقاربتة فضلاً عن السكن فيه، " أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمعتدين"^(١).

وحتى لا نقع في اللبس، ثمة فارق بين التوتر والقلق المعرفين للذين يكون موطنهما العقل وبين الطمأنينة والسكن القلبيين " يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم"^(٢)، " الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله"^(٣)، " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً"^(٤). ولا يخفى ما تحمله عبارة العمل الصالح من معاني الاستقامة والاحسان والمودة والحب الانساني.

بعد هذا العرض المقتضب لمقاصد الشرع في إطار التزكية، والتي اكتفينا منها ببعض مفرداتها على سبيل المثال دون الادعاء بتغطية مختلف العناوين التي تندرج تحتها، يطرح سؤال جوهري قد يشكل القفلة التي نختم بها سلسلة تساؤلاتنا وبالتالي بحثنا الذي نحن في صددده، ما هو المقصد الأعلى من كل تلك المنظومة المقاصدية وما الغاية النهائية من الالتزام بمبدئي الاستخلاف والتزكية؟

(١) سورة ص، الآية ٢٨.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٨٩.

(٣) سورة الرعد، الآية ٢٨.

(٤) سورة مريم، الآية ٩٦.

والسؤال في حد ذاته ليس جديداً ، فقد طرحه الكثيرون على أنفسهم في إطار التأمل الفلسفي أو الكدح الاجتماعي.

وترسم الإجابة أفق الممارسة ومستوى القناعات لدى الانسان، والسؤال بذاته بديهي يملئ الفطري للبحث عن المعنى، وعندما يقنط المرء من ملامسة المعنى أو إدراكه تنقلب حياته إلى شكل من العتب يفقد إزاءه كل مسوغ للقصديّة والكدح . ويكاد يجمع من قال بضرورة وجود معنى وغاية للوجود البشري على أنّ الوصول إلى المقصد أو مقارنة المعنى يؤدي إلى شعور خفي بالسعادة ، وأن هذا الشعور هو الغاية القصوى للبشرية . ويستدلون على ذلك بالحال التي تنتاب المرء عند تحقق بعض ما كان يسعى إليه، إذ يغمر الانسان شعوراً بالانبطاط والسعادة، وأن هذا الشعور يرتفع لحظة ارتسام هدف آخر أو توق لغاية جديدة، وربما كان جبران خير من عبّر عن هذا المعنى عندما قال بأن السعادة هي لحظة وصال.

وحتى لا نتيه في معاني السعادة التي وردت في الخطاب الفلسفي على امتداد التجربة الانسانية، واتساقاً مع البحث المقاصدي الذي نحن في صده، سنحاول ما أمكن مقارنة الغاية والمقصود من الاستخلاف والكدح والتزكية.

السعادة في منظومة المقاصد:

تشكل جملة المقاصد التي فطر الله الانسان عليها وهداه إلى ترجمتها غاية وتوقاً وأمره بالجد والعمل لبلوغها انسجاماً مع الميول الأصليّة لديه، كامل المنظومة القيمية العليا؛ ومجرد الاستجابة لنداء الفطرة والتكليف الإلهي المطابق لها، يؤكّد في النفس حال من الرضى والإرتياح يمتدان على مساحة الزمن الذي يؤدي فيه المرء تكليفه، ويتكرر الأمر عند كل استجابة طوعية نابعة من الداخل. أمّا تمام السعادة في الدنيا، فتحرز بتمحيض العمل بمقتضى الميول الفطرية السليمة المؤيّدّة من الخطاب الإلهي، وربما كان النص القرآني التالي خير معبر عمّا نجهد لبلرته في

هذا الإطار، قال تعالى : " فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى " (١).

فالأية الكريمة ربطت بين اتباع الهدى وعدم الضلالة والشقاء، اي الحياة السعيدة الرحبة (٢)، في مقابل حال الضنك والضيق التي يفرق بها من أعرض عن تلك القيم التي هي متعلقات التكاليف وبالتالي التعبير العملي عن الارتباط بالله تعالى.

ووفق هذا المفهوم تتولد السعادة من عمل الخير، وكل القيم الإلهية التي فطر عليها الانسان هي خير، خلافاً للمشاعر الزائفة التي قد توهم البعض بالسعادة عند بلوغ اللذة أو الاشباع أو اكتناز المال أو تسنم سلطة ما. وكما قال كانط: " ان جعل الانسان سعيداً أمر يختلف كل الاختلاف عن جعله خيراً ، كما أن جعله ذكياً فطناً لمنفعته يختلف تمام الاختلاف من جعله فاضلاً" (٣).

بالطبع ليس من الحكمة أن يكون الاستخلاف والكدح المتواصل والمكابدة المرهقة في الحياة لغايات ليس منها طائل، فالعمران المادي والتناسل البشري واكتناز الأموال والاستحواذ على شكل من أشكال السلطة هي، مع أهميتها الشديدة ، قد ترهق الانسان وتفنيه فيخرج من معركتها خائر القوى ضعيفاً، فهل تكون هذه هي أقصى غايات الاجتماع البشري ؟ وإذا كان الانسان في مسيرته التاريخية الطويلة قد استفاد من تجارب من سبق وحذقته العبر، فإن السلوك الطبيعي إزاء هذا الضنك هو التعامل بلا مسؤولية ، فيما إذا كان كل ذلك من أجل الكسب المادي والشعور الزائل والعرضي بالرضى. إذاً، الحكمة من الاستخلاف والعمران والكدح وسلوك سبل الهداية ليس ما يتوهمه الناس، إنما ثمة غاية أسمى وأرفع تتوق إليها النفس

(١) سورة طه، الآية ١٢٤.

(٢) الطباطبائي، الميزان ، ج ٢ ، (م ، س) ، ص ١٦٨.

(٣) كانط ، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، تعريب عبد الغفار مكارى، (م ، س) ، ص ٩٥.

المضطربة والقلقة، وهي السعادة^(١) والاطمئنان في الدنيا التي تؤهله الى دخول الرضوان الأخروي والسعادة الأبدية؛ " يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي"^(٢).

وقد كان سبينوزا على حق عندما قرر أن سعادة المرء تقاس بسمو ما يتوق إليه ويحبه، " فمن يفضّل المعرفة العقلية لله أي الموجود المطلق على كل شيء، ومن تزيد نشوته بما يكون بالضرورة هو الأكمل، ويشارك في السعادة القصوى، ففي هذا إذاً، أعني في معرفة الله وحبه يكون خيرنا الأقصى وسعادتنا"^(٣).

فالسعادة في الدنيا هي اقتضائية، أي تقتضيها الغايات والأهداف من جهة ومدى استجابتها وتناغمها — الأهداف — مع الميول الفطرية والقيم الانسانية التي هدانا الله تعالى إليها بالتكوين وبالارشاد التكليفي من جهة أخرى.

أمّا أشكال ومستويات السعادة الأخرى التي تغمر الانسان من وقت لآخر، خارج إطار الاستجابة الطوعية لنداء الضمير — الفطرة — والطاعة الإرادية لمقاصد الدين، فهي لا تعدو المشاعر الزائفة والخادعة والموهمة، التي تزين للناس أعمالهم.

ولم يدع القرآن الكريم الانسان يقع في شرك جاذبية كل ما هو عرضي وزائل، فقد الفته إليهما وحذره منهما حتى لا تغشاه الأوهام وتمالكه المشاعر الخادعة سريعة الارتفاع والزوال " فأما الزبد فيذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض"^(٤).

أمّا مظاهر الزينة الخادعة التي نَبّه الله تعالى الانسان عليها فعديدة. وفي هذا الإطار، نبه النص القرآني الذين لا يؤمنون بالقيم الفطرية أولاً يلتزمونها بالهم أكثر

(١) الطباطبائي، الميزان، ج ١، (م، س)، ص ٣٨٠.

(٢) سورة الفجر، الآية ٢٨.

(٣) سبينوزا، رسالة اللاهوت والسياسة، (م، س)، ص ١٩٤.

(٤) سورة الرعد، الآية ١٧.

عرضة لخدعة المظاهر، ذلك أن الدنيا تخرج لهم بأبهى صورها لتفتنهم ببهارجها
وزخرفها " إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زيننا لهم أعمالهم" (١).

قال تعالى : " زين للذين كفروا الحياة الدنيا" (٢).

" زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب
والفضة والخيل المسومة والأنعام... (٣).

" كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون" (٤).

" وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل" (٥).

" إنا جعلنا ما على الأرض زينة لهم لنبلوهم أيهم أحسن عملاً" (٦).

" المال والبنون زينة الحياة الدنيا" (٧).

" واعملوا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم" (٨).

ونخلص بعد كل ما تقدم إلى أن السعادة الحقيقية لا تتأتى إلا لمن آثر
الجوهري على العرضي، والقصدي على الظاهري، والروحي على المادي، وأن

الصراعات والحروب والفتن ليست إلا عوارض تصيب المجتمعات الانسانية المتهاككة
على الزخرف والزينة والعرض الزائل.

(١) سورة النمل، الآية ٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٢.

(٤) سورة يونس، الآية ١٢.

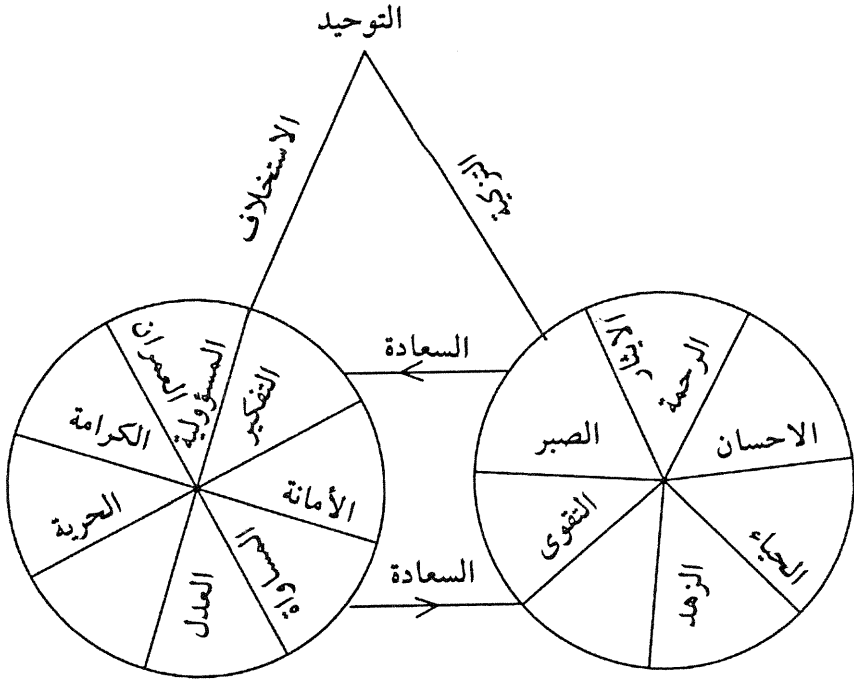
(٥) سورة غافر، الآية ٣٧.

(٦) سورة الكهف، الآية ٧.

(٧) سورة الكهف، الآية ٤٦.

(٨) سورة الحديد، الآية ٢٠.

ونحنم المقاصد بهذا الرسم البياني الذي يوضح كل تراتب القيم من الأعلى إلى الأدنى.



وسائل كشف الحقائق والسنن:

زود الخالق، عز وجل، الانسان بقدرات هائلة للكشف والاكتشاف، فقد أودع فيه الحواس^(١) وملكة التفكير^(٢)، وقوة الصبر^(٣)، والتحمل، إلى جانب

(١) " ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وابصاراً وأفئدة." سورة الاحقاف، الآية ٢٦.

(٢) " كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون" سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(٣) " ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين" سورة محمد، الآية ٣١.

آليات وقواعد لاشتغال العقل بالقضايا المتوالدة ، كما سخر له ما في الأرض جميعاً^(١)، لتكون مادة التقصي والبحث، وفوق هذا كله أودع في الانسان الميل والشغف بل والشوق لكشف المستور والمجهول. فقد رغب الله تعالى الانسان بكل شيء محجوب، ليتولد الشوق وتتكون الارادة، والاندفاع لرفع الغشاوة أو المعوق عن الخفي والمتواري. وقديماً قيل " كل مستور مرغوب " ، وهو تعبير دقيق عن الميل النفسي لدى الانسان للمعرفة والتعرف. والعلم هو الذي يتولى عملية الكشف، من خلال العقل كآلية والتفكير كمستوى أرقى يوفر تقديم الرؤى والتصورات والفلسفات، ويُعنى بالشق الاكتشافي من العملية برمتها. هذا على مستوى دراسة الظواهر الطبيعية والنفسية والكونية، أما المستوى الثاني الذي يمكن الانسان من كشف المستور فيتمثل بالابتلاء والتمحيص والاختبار، وهذه الوسيلة تعنى بقطع حبل الاستقرار النفسي، وذلك بتعريض الانسان لصدمات ايجابية حيناً — تراكم الثروة ، تولى السلطة، الاستقرار — وسلبية حيناً آخر — نقص في الأموال والأنفس والثمرات — .

والابتلاء بكلتا صورتيه يضع الانسان أمام اختبار النيات والتوجهات والسلوك، فيمحص المرء من خلاله ويغربل حتى تبين حقيقته ويتضح جوهره^(٢). وبإمكاننا، مع شيء من التسامح ، القول إن متعلق العلم هو مقصد الاستخلاف وال عمران بصورة أساسية، بينما يتكفل الابتلاء بالكشف عن مكونات النفس في ميدان التزكية.

(١) " وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه " سورة الجاثية، الآية ١٢ .
(٢) " ولنبلونكم بالشئ والخير فتنة والينا ترجعون " سورة الأنبياء ، الآية ٣٥ .
" إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً " سورة الكهف، الآية ٧ .
" ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم في ما آتاكم " سورة المائدة، الآية ٤٨ .
" وليبتي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم " سورة آل عمران، الآية ١٥٤ .

موقعية مقاصد الشاطبي في المنظومة الجديدة:

لقد كان الشاطبي على حق عندما قدّم مقاصده على أنها من الضروريات التي أطبقت البشرية على اعتمادها. إلا أن ضرورتها لا يعني كونها تشكل غايات عليا يستلهمها الانسان في كدحه الطويل، فهي كما يظهر من افرادها مجرد وسائل وواسطات يتمسك بها الناس لخدمة غيرها. بعبارة أخرى، تعتبر مقاصد الشاطبي مجرد طريق يوصل للغايات، لا أنها غايات بعينها. وإذا أجرينا مقايسة بينها وبين ما ينتظم فوقها من عناوين تتضح موقعيتها ووظيفتها بشكل أدق.

فالدين، الذي أدرجه الشاطبي في الضروريات، الى جانب المقاصد الكلية الأربعة الأخرى، لم يرده بذاته، وإلا أوقع نفسه في موهمات القسمة حيث ينتظم لديه المقسم إلى جانب أقسامه.

وإنما اراد أحكام الجهاد للدفاع عن العقيدة التي تزخر بها المنظومة الفقهية المعروفة، ولا شك في أن احكام الجهاد هي أعم من الدفاع عن المعتقد. فقد يشرّع الجهاد للدفاع عن النفس والعرض وضد اي أعتداء يطاول ربما مصالح الأمة وكيانها. وهذه الثغرة ما كان للشاطبي أن يوقع نفسه بها لو لم يشرع في رسم المنظومة المقاصدية من الآخر، أي من الفقه المستنبط، بينما كان المطلوب، وفق المنهج الذي رسمناه، أن تنبع المقاصد من القرآن الكريم نفسه، اي ان يبدأ من النبع، لا من مجاريه ومتفرقات مساراته. فالجهاد الذي شرّعه الدين للدفاع عن العقيدة وغيرها، يجوز إدراجه تحت عناوين مقاصدية شتى؛ كعنوان الكرامة، الحرية، العدل وغيرها وهي كلها متناسلة من الدين ومقاصده العليا^(١) (التوحيد، الاستخلاف والتزكية).

(١) وهنا لا نفهم سبب اندهاش طه جابر العلواني من استعمال الشاطبي للاستقراء الذي حملّه على الوقوع في محذور الخروج عن المقاصد الكلية، العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، ط ١، دار المهادي، بيروت، ٢٠٠١.

ويمكننا إدراج الجهاد في خانة الوسائل التي ترفع الموانع من طريق الانسلاخ ليمثل طريقه باختياره، وقد لا تكون هناك حاجة لرفعه إلى مرتبة المقاصد الكلية.

أما العقل، وهو المقصد الضروري الثاني في المنظومة الشاطبية، فلم يقصد منه الفكر أو الجانب الآلي لعمل الدماغ، وبالتالي حرية التفكير، وإنما قصد رفع المعوقات والموانع التي تحول دون اشتغال العقل بصورة سليمة. وبما أن الخمر يساهم إلى حد بعيد في إعاقة الجهاز العصبي عن أداء وظيفته بالمستوى الطبيعي، فإنّ الشرع حكم بحرمته. فيكون إدراج العقل، في المقاصد، هنا نوعاً من المسامحة والتجوز، ذلك أن المراد هو حماية الدماغ والعقل من كل ما يعيق ويعطل دوره في الحياة، والخمر هو أحد تلك المعوقات.

والنفس التي يعدّها الشاطبي من مقاصده الضرورية، باعتبار أن الحفاظ عليها من متعلقات التكاليف والأحكام التي تحرم قتل النفس، وقد الجأه وجود تكاليف بهذا الخصوص إلى وضعها في عرض العنوانين السالفين، كذلك تصريح العديد من النصوص القرآنية بالموءدي عينه، لكن ثمة نصوص أخرى تأمر بالجهاد والقتال في سبيل الله، والجهاد يتحمل القتل وزهق الأنفس، الأمر الذي يحملنا على القول بأنّ حفظ النفس ليس مطلوباً لذاته وإنما لأداء دور أهم هو الاستخلاف — كمقصد اعلى — ومن ثم العمران والخوض في الحياة وفق ثنائية العلم — الابتلاء . إذاً، قتل النفس هنا، ليس محرماً لحفظ الحياة كيفما اتفق، وإنما حرم — والله أعلم — لأنه يضع حداً لتجربة مستخلف أراد الله تعالى له أن يؤدي وظيفته في الحياة ويقدم مساهماته مع الآخرين في حركة مراكمة مستمرة.

أما المال الذي يعدّه الشاطبي مقصداً آخر، استفاده من الأحكام الكثيرة المتعلقة باحترام الملكية وحرمة السرقة والتعدي والغصب وغيرها التي تنضوي بمستوى من المستويات تحت عنوان المال، فإنه لا يُعدّ أيضاً مقصداً بعينه. فالشريعة كما حرصت على حمايته، فهي أمرت بإنفاقه إمّا على نحو الوجوب أو

الندب، ما يعزز كونه وسيلة لغاية أسمى وأرفع وهي العيش بكرامة وعزة وفي ظل حرية الإرادة والقرار والاعتقاد، وهذه من عناصر الاستخلاف الأساسية. وكثيراً ما عبّر القرآن الكريم عن المال بالزينة، وهو تعبير يوحي بكونه عرضاً زائلاً يملس لعبة الخداع والجذب والتضليل، وقد حذّر النص القرآني من تداعيات الانغماس بالجمع والاكتناز ومن مؤثراته النفسية والروحية والسلوكية على الانسان.

والمقصد الضروري الأخير في المنظومة الشاطبية هو العُرض الذي استفاده أيضاً من الأحكام الكثيرة التي استخلصها الفقه الاسلامي في إطار الأسرة والزواج والطلاق والزنا وغيرها من الموضوعات التي تتحوط أحكامها من اختلاط الانساب وتفلت المجتمع وتفكك الأسر وغيرها من المسائل التي أولاهها الفقه الاسلامي عناية استثنائية. لكن التحوط للأعراض والنسل ليس مقصداً بذاته، وإنما هو وسيلة أخرى لمقاصد أعلى وغايات أبعد مما رمى إليه الشاطبي. فحفظ النسل والعرض يؤدي إلى السكينة والاستقرار النفسي وإستمرار النسل لتتواصل مسيرة الاستخلاف وفق روحية التزكية القائمة على الطهارة الداخلية والخارجية. فحفظ العرض يؤدي إلى الاستقرار وهو شرط العمران والتفكير السليم فضلاً عن كونه شرطاً للحب والمودة والحياء والرحمة، وهي جملة مقاصد شرعية عليها تم تفريعها من مقصد التزكية.

ونخلص بعد التأمل السريع بالمقاصد الضرورية — الشرعية — التي نسبت لجليها الشاطبي، على أن ضرورياته هذه هي أقرب للغايات القريبة منها للمقاصد العليا، وهي لا تعدو كونها وسائل وطرق حمائية لصيانة ما هو أعلى وأسمى. ونحن إذ نلفت إلى الغايات العليا، لا نتقص من مجهود الشاطبي ومن سبقه من المؤسسين كالجويني والغزالي، فقد شكلت منظومة المقاصد في حينها ثورة كسرت رتابة الاستنباط الجزئي والمتابعة المحمومة لمفردات الأحكام، لكنها بقيت عاجزة عن مقاومة محاولات التفلت من الضوابط الشرعية، لانخفاض سقفها من جهة ولخلطها بين الوسائل والطرق والموانع والغايات من جهة ثانية.

نكتفي بهذا القدر من العرض المقتضب مع الأمل بأن ندعم الكثير من المسائل
والموضوعات التي لامسناها بالمزيد من المعالجة والبحث والتنقيب، ورجاؤنا أن
يتقبل المولى عملنا ويحشرنا مع المؤمنين العاملين في خدمة المقاصد العليا للدين، والحمد
لله رب العالمين.

الباب الرابع

معالجات تطبيقية

الفصل الأول

فقه الربا وضرورات التنمية

في الاجتماع الإسلامي المعاصر

أثار التطور الحاصل في الإستثمارات المالية والعمليات المصرفية المزيد من الأسئلة دارت جُلّها حول إمكان تقديم قراءة جديدة للنصوص الربوية تسمح بتحريك المدخرات الكبيرة في الإجتماع الإسلامي في إطار الاستثمار والتوظيف الماليين. وقد سبق لأعلام القرنين التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، أن واجهوا أسئلة من هذا النوع بفعل انفتاح المجتمعات الإسلامية على الإقتصاد العالمي ووقوفها على آليات التوظيف وتقنيات التثمير الحيوية في هذا الإطار. والملاحظ في العقود الأخيرة أن ثورة حقيقية قد حصلت في عالم التبادلات المالية أعادت ضخ المزيد من الأسئلة الملحة التي تحفز على المزيد من المعالجات العميقة. في المقابل، تراوحت الاستجابة للتحديات الراهنة بين السرودة غير المسوّغة والحرارة المفرطة، ولم ترق المعالجات الى مستوى الهموم التنموية التي أخذت ترمي بثقلها على مختلف قضايا مجتمعنا.

وما يؤكد التفاوت الحاد في الاستجابة أن العلماء والفقهاء وتحديدًا الذين اضطلعوا بمسؤوليات الاستنباط الفقهي حتى النصف الأول من القرن الفائت لم يغادروا الفهم المتوارث لمعنى الربا أو لم تبدر منهم محاولات جادة لإعادة النظر في ذلك الفهم. لقد إلتمز الجيل المتصدي للإجتهد بحدود المضمون المتوارث لمعنى الربا ولدائرة حركته. في المقابل، ذهب هؤلاء بعيداً في عملية البحث عن منافذ تسمح بالتثمير دون أن يمسوا الفهم السائد بأي تعديل، فجاءت الحلول على مقياس الضرورات، وفي أحسن الأحوال في إطار تخريجات تتفق والمعنى المتوارث وتسمح

بتفعيل بطيء للمدخرات والاستثمارات المالية. لكن النقد الذي يُوجّه لتلك التخریجات هو أنها جاءت محكمة لضابط المعنى المتوارث الذي يَنقُح إلى حدود كبيرة إمكانات الحركة والانطلاق.

والمُتبع لحركة تطور الاستنباطات الفقهية في تراكمها التاريخي يلحظ وجود اتجاه غالب يميل إلى إعطاء الربا بمعنى " الزيادة الإضافية " ^(١)، بُعداً إطلاقياً لا يوحى البتة بوجود قيود منصوبة في أطر معينة دون أخرى. ولم تجر، بحسب أطلاعنا، محاولات جادة لتفحص إمكانات التقييد، قبل الخمسينات من القرن الفائت، وبالتالي البحث في جهة صدور الآيات والأحاديث وتلمس وجود دوائر في المراد والاستخدام. ما نراه أن البحث الجهتي في الفقه الذي خاض في ميدانه المختصون يمكن أن يشكل مدخلاً سليماً لقراءة متجددة لمفهوم الربا قد يترتب على إعادة هندسة دلالاته تغيير في المراد، وبالتالي قد يساهم إلى حدّ بعيد في التخفّف من التخریجات اللامتناهية التي دأب على اعتمادها غير فقيه أو مؤسسة تُعنى بالشأن المالي في العالم الإسلامي.

وسنورد مثلاً على كيفية استخدام البحث الجهتي مما تعارف عليه الفقهاء في استدلالهم على جواز أكل كل ما يلتقطه الكلب الصيود المستفاد من الآية القرآنية : " وما علمتم من الجوارح مُكَلِّبِينَ تعلمونهم مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم " ^(٢) إذ يقول الفقهاء أن لسان الدليل في الآية متجه إلى جواز صيد الكلب المدبّر وهي — أي الآية — ليست ناظرة إلى نجاسة أو طهارة الكلب الصيود ^(٣). فثمة جهتان في الآية، والفقيه في تتبعه للمراد عليه أن يدرك الجهة المرادة في الآية،

(١) مغنية، محمد جواد، فقه الامام الصادق، ج ٣، دار الجواد ودار التيار الجديد، ط ٥، بيروت ١٩٤٨، ص ٢٧٣.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤.

(٣) الشهيد الأول : محمد بن جمال الدين مكّي العاملين، اللمعة الدمشقية، ت ٧٨٦، ج ٧، تصحيح وتعليق محمد كلانتر، ط ٢، قم ١٣٩٦ هـ، وفيه شرح اللمعة للشهيد الثاني ص ١٩٧ — ١٩٨.

والجهة المسكوت عنها، وقد أطبق الفقهاء على أن الجهة المرادة في الآية خصوص مشروعية صيد الكلب المدرب، لا طهارة الطريدة المسوكة منه.

والمتبع للاستنباطات الفقهية في تراكمها التاريخي يلحظ وجود اتجاه غالب يميل إلى إعطاء الربا أي "مبادلة مال بمال بفائدة محدودة سلفاً والبيع المؤجل دفع الثمن بفائدة"^(١) معنى مطلقاً، أي دون ملاحظة جهة مخصوصة يفترضها الفقيه مراده في النص القرآني أو الأحاديث والروايات التي متعلقها موضوع الربا، أي لم ترصد محاولات لتفحص إمكانات التقييد أو معرفة إن كان المراد حالة خاصة من التبادل أو مطلق الحالات. ويستوحى من استخلاصات الشيخ محمد جواد مغنية أن الربا الذي هو بمعنى الزيادة في القرض — مطلقاً — وفي غيره من المعاملات هو محرمٌ بنص الكتاب والسنة وإجماع المسلمين، بل لا يحتاج التحريم إلى دليل، لأن الدليل إنما يستدل به على النظريات الاجتهادية والمسائل الظنية، أما الواضحات البديهية فيستوي في معرفتها العالم والجاهل والمجتهد والمقلد^(٢).

وينقل علي أصغر مرواريد في سلسلة النبايع الفقهية عن السرائر، أن المكلف إذا أقرض مطلقاً ولم يشترط الزيادة في قضاائه فقد فعل الخير، وإن شرط الزيادة كان حراماً ولم ينعقد العقد وكان فاسداً ولا يحصل النقل والانتقال^(٣). غير أنه يعود لتحديد القرض فيفترض فيه معنى مخصوصاً يتعارض مع الاطلاقية المدعاة، فيقول بان القرض أجرٌ ينشأ عن معونة المحتاج تطوعاً والاقتصار على ردّ العوض فلو شرط النفع حرم ولم يُفد الملك، ثم يستدرك فيقول: "نعم لو تبرع المقرض بزيادة في العين والصفة جاز..."^(٤).

(١) اللعة الدمشقية، (م، س)، ص ١٩٨.

(٢) مغنية، فقه الإمام الصادق، ج ٣، (م، س)، ص ٢٧٣ — ٢٧٤.

(٣) مرواريد، علي أصغر، سلسلة النبايع الفقهية، دار التراث، الدار الإسلامية، ج ١٥، ط ١، بيروت، ١٩٩٠. ص ٥٦.

(٤) (م، ن)، ص ٦١.

هذه الاطلاقية في الحرمة التي تستشف من مناخ الآراء الفقهيّة السائدة، حالت إلى زمن متأخر دون طرق المفهوم ومحاولة تقصي كل وجوهه ومراداته القيمية والأخلاقية. وبإزاء هذا الموقف، حاذر المعنيون من تقديم إجابة خشية خدش الاجماع او المشهور، وانساقوا باتجاه تقديم العلل والمناطات التي كانت وراء تلك الحرمة، وتحول التعريف المتوارث الذي ينص على عدم جواز أخذ الزيادة على المبادلة المثليّة الى منطقة تنقيب عن الحكمة أو العلة الكامنة في عمق الموقف الشرعي. في هذا الاطار، تعددت التأويلات في هذا الشأن كثيراً؛ فالبعض يرى عدم مشروعية تحويل الرأسمال إلى مصدر انتاج بالانتقال عن صاحبه لأن في ذلك تعطيل للطاقات، والبعض الآخر يرى أنّ الحكمة من الحرمة تكمن في الظلم الذي ربما يلحق بالمقترض جراء ما قد يتعرض له من خسائر في عمله الانتاجي، إلى غير ذلك من الآراء التي لا تعدو مجرد اجتهادات بشرية، يمكن تصور أفكار أخرى وتأويلات جديدة في عرضها^(١). في هذا الاطار، ظهرت بدءاً من أوائل النصف الثاني من القرن الفائت محاولات جديدة لمراجعة النص والكشف عن مناطق أخرى في المعنى لم يغشها الجليل السابق، وقيمة هذه المحاولات أنّ أصحابها يطرقون النص وهم مزودون بأسئلة الواقع ويجهدون لاستنطاقه — أي النص — لكي يقدم ما لديه من إجابة. وقد لفت النص الربوي انتباه من تصدّى لمسألة القراءة الجديدة لجهة أنّ لسان الآيات الربوية كلها يدور مدار قيمتي العدل والتكافل الاجتماعيين، وأنّ السياقات كلها تقود إلى الحكم بمحورية حماية الفقير والاحسان إليه بالصدقة أو القرض الحسن وعدم جواز أخذ الزيادة على القروض الممنوحة للفقراء لأنها تعد في الحقيقة والواقع شكلاً من الظلم. والتأمل في هذه الآيات قد يعطي، فعلاً، الانطباع بالمعنى المشار إليه ويمكن القارئ تباع الآيات المدرجة في الحاشية

(١) راجع المطهري، مرتضي، الربا والتأمين، تعريب الشيخ مالك وهي، دار الهادي، ط١، بيروت ١٩٩٣، وأيضاً القرضاوي، يوسف، بيع المرابحة، ط٤، ١٩٩٤.

ومراجعتها في سياقها داخل بنية السور القرآنية التي وردت فيها بخاصة، أو من خلال وضعها داخل البنية المقاصدية العامة للكتاب العزيز^(١).

وكان الدكتور معروف الدواليبي أول من ألفت إلى الجهة المقصودة والمرادة في آيات الربا عام ١٩٥١ م في مؤتمر الفقه الاسلامي الذي عقد في باريس^(٢)، وقد خضع هذا الرأي لنقاش مستفيض من قبل العلماء والفقهاء، لكن الردود كانت محكمة دائماً لجملة تحديدات مشهورة رقاها الجلل إلى مرتبة المقدس غير القابل للنقاش.

ثمة من يقف في الوسط، فلا يتمسك بالمتوارث من التعريفات أو يتبناها في صورة تلقائية، وإنما يناقشها ولديه الثقة بزحزحة الظاهر من معانيها، لكنه في الوقت عينه يخشى الحكم بالمغاير والمختلف ويلجأ إلى مسوغات يعبر عنها أحياناً بـ " قد يكون " أو " لعل " .

هذا الفريق اكتفى لنفسه بموقف البين بين، لكنه في المال الأخير بقي متفقاً مع المشهور في تعميم الحرمة على كل أشكال الزيادة التي تعطى على القرض، سواء أكان هذا الأخير قرضاً إنتاجياً أو قرضاً استهلاكياً.

(١) "الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس" سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

— " ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا" سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

— " وأحل الله البيع وحرم الربا" السورة نفسها، الآية نفسها

— " يحق الله الربا ويربي الصدقات" سورة البقرة، الآية ٢٧٦.

— أتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين" ، سورة البقرة، الآية ٢٧٨.

— "وأخذهم الربا وقد غموا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل"سورة النساء، ١٦١.

— " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة" سورة آل عمران ، الآية ، ١٣٠.

— " وما أتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله" سورة الروم، الآية ٣٩.

(٢) العبادي، عبد الله عبد الرحيم، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة،

منشورات المكتبة العصرية، صيدا - لبنان ، د . ت ، ص ١٧٥، راجع المنطلق، مقال

العلامة محمد حسين فضل الله، العدد ١٠٢، تموز ١٩٩٣.

وقد يكون الشهيد المطهري، هو الأبرز في هذا الفريق الذي اقترب كثيراً في منطقه من الاتجاه التجديدي برده حجج المتمسكين بالمشهور، وحكمه بأن الروايات المنقولة عن آل البيت ناظرة في بعض تعابيرها إلى الشق الأخلاقي والقيمي أي إلى حرمة أخذ الزيادة على خصوص القروض الاستهلاكية دون الانتاجية^(١). كما أنّ بعض الآيات القرآنية قد أشارت إلى مورد الصدقة وجاءت في مورد الحث على الإنفاق، ما قد يستظهر منها، في رأي المطهري، أنّ الآيات ناظرة إلى الربا في موارد مخصوصة. أي تلك التي ينبغي على الإنسان الاحسان فيها، وهذه ليست في النهاية إلاّ خصوص الربا الاستهلاكي^(٢).

لكن الشهيد المطهري يعود بعد ملاحظة بعض الفقرات التي تضمنتها الآيات وخصوصاً "لا تظلمون ولا تظلمون" ليستوحي منها أن الربا في المعيار القرآني هو ظلم مطلق، وليس مجرد عدم إحسان أو عدم شفقة، اللذين يستشف مضمونهما من الروايات التي وردت فيها تعابير هي أقرب إلى الربا الاستهلاكي^(٣). والمطهري، الذي تتبعنا آراءه من خلال جملة حوارات مع الجمهور، لا يقدم رأياً قطعياً في هذا الموضوع، فهو بعد نفيه لوجود القرض الاستثماري أو المعاملي في الآية، يعود ليقول بأن الرسول الأكرم إنما حرمه "حفظاً لتحريم الربا الاستهلاكي"، وفي مكان آخر يقول "نعم لا يبعد أن هذا حرم لحفظ حرمة الربا وحتى لا يخرجوا الربا بهذا الشكل والصورة"، فبكلمة "نعم" أو لا "يعد" نلاحظ انه كان أقرب إلى الاحتياط منه إلى القطع بالرأي لتزلزل الدليل^(٤).

(١) "نعم هناك تعابير في بعض الأحاديث وبشكل خاص في أحاديث الشيعة تدل، إلى حد ما، على أنّ الربا محدود بالربا الاستهلاكي..." مطهري، مرتضى، الربا والتأمين، (م، س).

(٢) (م، ن)، ص ٣٦.

(٣) (م، ن).

(٤) اعتبر الجمهور بأن كل قرض جر منفعة فهو ربا، معتمدين على الحديث الموقوف على فضالة بن عبيد قال: "كل قرض جر منفعة، فهو وجه من وجوه الربا". العبادي، عبد الله عبد الرحيم، موقف الشيعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، منشورات المكتبة العصرية صيدا - لبنان، ص ٤٩.

غير أن الخلاف بين من يقول بالحرمة مطلقاً؛ أي حرمة القرضين الاستهلاكي والانتاجي وبين الذي يفرق بين الاثنين، يتمفصل أساساً على صدقية انطباق الظلم على كلا القرضين أو انطباقه على خصوص الاستهلاكي فقط، فالقائلون بالحرمة مطلقاً يرون في أخذ الزيادة على القروض ظلماً واضحاً^(١).

وبذلك يتوحد موقف المطهري مع معظم من يتبنى الحكم المتوارث، ومنهم المجتمعون في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية في القاهرة الذي جاء في مقرراته أن الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم، دون تفريق بين ما يسمى القرض الاستهلاكي وما يسمى القرض الانتاجي^(٢).

في المقابل، يرى فريق من الباحثين والمجتهدين المحدثين والمعاصرين أن القرض الانتاجي لا ينطبق عليه عنوان الظلم الذي هو الملاك الحقيقي لتشريع حرمة الربا، ولعل أبرز من يقول بهذا الرأي الدكتور الدواليبي والعلامة شمس الدين^(٣).

والاختلاف بين الاتجاهين يعود إلى التباين في المنهج، ففريق يقتصر في تصيد الحكم واستنباطه على ظاهر كل رواية أو آية، متخففاً من إمكان تباع الملاك والمقصد الناظم للنص. بمختلف تعبيراته، بينما الفريق الثاني يرى إلى النص مجرد دال يكشف عن الحقائق والمقاصد. وإذا تمكن الفقيه من القطع بالمقصد أو الحكمة فإنه يطلق حكمه وهو مطمئن لصدقية اختياره وموقفه، فإذا كان المقصد الأساسي لحرمة الربا هو محذور الوقوع في الظلم فإن أي صيغة تبادلية للمال لا تقود إلى الظلم يمكن أن تكون مشروعة.

(١) راجع المطهري، الربا والتأمين، (م، س)، ص ١٤٦، و ص ١٢٠.

(٢) راجع المطهري، الربا والتأمين، ص ٩٠.

(٣) راجع شمس الدين، العلامة محمد مهدي، المنطلق، العدد ١١٧، شتاء ١٩٩٧، في الحوار المدرج تحت عنوان النص الشرعي وإمكانياته التأويلية، ص ٤٠.

وسبق للإمام ابن القيم الجوزية أن بيّن هذا المنهج بقوله: " إن الاعتبار في العقود والأفعال بمحقاتها، ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها، وأفعالها" (١).

والتأمل الدقيق في دلالات الآيات القرآنية الكريمة التي هي العمدة في عملية الاستنباط والسياقات، وبالمقابل الروايات التي لا تعدو في الأغلب الوظيفة التفسيرية أو التطبيقية، يسمح بترجيح جهة القرض الاستهلاكي باعتباره المقصود الحقيقي بالتحريم، دون القرض الانتاجي الذي لا يُعدُّ، عقلائياً وعرفياً، مورداً للصدقة والقرض الحسن، وبالتالي فإنّ الظلم المترتب على أخذ الفائدة أو الزيادة على القرض لا يتحقق إلاّ في الدائرة الأولى دون الثانية.

فالمهني أو الصناعي غير الفقير الذي يحتاج لتنمية رأسماله أو توسيع قدراته الانتاجية، إلى قروض لا يعد أخذ الزيادة عليها ظلماً، لأن زيادة الانتاج المقدّرة كفيلة بتحقيق أرباح إضافية تغطي الزيادة المستحقة للمقترض وأكثر فلا يقع الظلم في هذا المورد، خلافاً للفقير أو المحتاج الذي يقترض لتغطية نفقاته الشخصية أو نفقات أسرته، فإنّ أي زيادة تؤخذ منه في هذه الحالة، ستفضي إلى المزيد من الأعباء وبالتالي العجز عن السداد، ما سيراكم عليه أعباءً إضافية هو عاجز عن تغطيتها. في هذه الحالة، يمكن وصف الزيادة المأخوذة منه نتيجة القرض ظلماً، وبالتالي تكون أمثال هذه الصورة من الاقتراض من موارد الربا المحرم.

ونخلص هنا إلى القول بان ثمة جهتين في المقام يتم الخلط بينهما، وعلى المستنبط أن يلحظ الجهة المقصودة في التشريع، لان يتم التداخل أو الخلط بين المقامين، لوضوح التباين والآثار في كل جهة كما هو واضح .

الربا والتنمية :

حاول بعض الفقهاء المعاصرين ومن باب إيجاد المخارج لحل مشكلة تراكم الثروة في المجتمعات الإسلامية، وحماية المدخرات، او تيسير الاقتراض لدواعي

(١) العبادي، موقف الشريعة، (م ، س) ، ص ٤٣ .

إنتاجية أو استهلاكية ضاغطة، إعطاء حلول عدّوها أحكاماً اضطرارية أو عناوين ثانوية^(١)، فأفتوا بجواز الاقتراض من غير المسلم أو أخذ الفائدة على الأموال المودعة في البنوك غير الإسلامية، وذلك انطلاقاً من قاعدة جواز الكسب من غير المسلم — أو إضعافه — أو عدم انطباقها على قاعدة "المساعدة على الحرام"، إلى غير ذلك من التسويغات والعناوين التي قد يستخدمها الفقيه معزولة عن سياقها أو عن البنية المقاصدية للشرع الحنيف.

وفي الآونة الأخيرة أجاز البعض إيداع الأموال في المصارف التي يملكها مسلمون لكن دون المساومة على نسبة الفائدة التي ينبغي على المصرف إعطاءها، ما يضعف، في النتيجة، من محفزات الإيداع في مصارف المسلمين، ويلجئ المدخرين إلى تخير المصارف التي يملكها الآخرون.

هذه التخريجات النابعة من منطلقات عدم المس بالمفهوم السائد للربا، والخلط بين جهتي القرض المفترضتين (القرض الاستهلاكي والقرض الانتاجي)، وإنعدام النظرية التنموية الشاملة لدى جُلّ الفقهاء، فضلاً عن إهمامهم بتكاليف الأفراد وفقه المكلف الشخصي، لافقه المجتمع والدولة، كل هذه المنطلقات حالت ولا تزال تحول دون إقدام الفقهاء على مراجعة النصوص جملةً أي من قرآنية ونبوية. وهذه التخريجات قد أوقعت المجتمع في هوة خسارة موارد ومدخراته المالية الهائلة وشرعنّت ببساطة متناهية عملية تسرب الأموال الى الخارج وبالتالي حرمان المجتمع من رأسماله الذي يفترض به أن يكون دعامة تحريك العجلة الاقتصادية. لقد أضرت هذه الأحكام المتداوله، اليوم وبصورة لافتة، بالمشاريع التنموية وغدت تشكل عائقاً أمام فرص الاستثمار الداخلي، فيما سمحت للمجتمعات الأخرى ان تستفيد،

(١) العنوان الثانوي، مصطلح فقهي نحتة علماء الأصول والفقه، في حال الحرج والشدة والاضطرار، لتفادي الوقوع بالمحذور الثابت في العنوان الأولي، كأكل الميتة التي قد يلجأ إليها الذي يخاف على نفسه من الهلاك، مع العلم أن أكلها حرام في العنوان الأولي، ودليل الفقهاء المطبق عليه هو الآية الكريمة: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا أثم عليه".

وبالمجان، من تدفق السيولة إليها، وبذلك يكون الفقيه الذي انحصر همه في كيفية تجنيب المكلف محذور الوقوع في الحرام قد قدّم مادة قانونية ترقى إلى مستوى القداسة يتسلح بها الناس لتسويغ إيداع أموالهم خارج إطار المجتمع الذي يعيشون فيه، والذي يفترض بهم، ومن منطلق الانتماء، بناؤه وتنميته.

والمحاولة التي شرع البعض^(١) في تقنينها وبناء أرضية نظرية لها، في المصارف الإسلامية المعاصرة، والقائمة على المضاربة؛ التي تعني تقاسم الفريقين المتعاقدين ربّي العمل والرأسمال الربح، بمعنى أن يقدم أحد المضاربين الرأسمال، في المقابل، يقدم الآخر الجهد مع ملاحظة نسبة محددة من الربح لكلا الفريقين، على أن يتحمل الفريقان أيضاً الخسارة في حال حصولها لا أن تقع على عاتق العامل فقط، وإنما يتحمل صاحب المال الخسارة المفترضة تماماً كخسارة العامل لجهد المبدول.

هذا الشكل من التعاقد، وإن كان مثالياً في ضمان حقوق الفريقين، وخصوصاً بعدما ابتكرت التجربة الإسلامية الإيرانية في مصارفها فكرة التأمين على المال المستثمر لتفادي الخسارة المفترضة، إلا أنه تقف دونه معوقات عملية كبيرة أبرزها: ١:

— دخول المصرف الإسلامي كوسيط وليس كفريق بين المتعاقدين، وهذا يستلزم اقتطاعه نسبة من الأموال لمصاريفه الإدارية والتنظيمية وإشرافه على العملية الانتاجية من أولها إلى آخرها، أي من دراسة الجدوى إلى مرحلة خروج الربح.

وهذه الأموال المقتطعة للمصرف بعنوان المصارفات الإدارية ستقتطع مهما كانت نتيجة العملية الاقتصادية حتى وإن وقعت الخسارة، ما سيؤدي إلى خسارة إضافية للرأسمال.

(١) راجع القرضاوي، د. يوسف، بيع المراجعة للأمر بالشراء كما تجرّب المصارف الإسلامية، دراسة في ضوء النصوص والقواعد الشرعية، ط ٤، ١٩٩٤ م، راجع أيضاً الشهيد محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، دار التعارف، ط ١، بيروت.

٢ — توكيل المصرف في المعاملة، لا بإعتباره وسيطاً، وإنما باعتباره أحد فريقى المضاربة فإن ذلك لن يحرر الأطراف الثلاثة من مخاطر الخسائر المتراكمة في حال حصولها.

٣ — دخول الفرقاء الثلاثة في العملية دفعة واحدة، بمعنى التدخل والمراقبة والاشراف، الأمر الذي يُعقّد من المسألة ويضيف إلى أعباء الانتاج المزيد من الأعباء الادارية والتنظيمية.

٤ — التداخل في المشاريع المستثمرة، بمعنى إمكان توزيع الرأسمال المودع على مشاريع عدة، الأمر الذي سيراكم من المسؤوليات والمتابعات والتفاوت في الأرباح، وهذا سيفضي إلى المزيد من الأعباء.

والنتيجة المنطقية التي نصل إليها أن الخسارة التي قد تقع، وهي محتملة دوماً لن ينج منها الطرفان الأساسيان، وسيخرج المصرف وحده متخففاً من الأعباء لأنه سيقطع مصارفاته بصورة تلقائية، ما يعني أن الظلم الذي افترضه البعض واقع في القرض الانتاجي مع الفائدة، سيقع وبالمستوى نفسه وربما بأعباء أكبر في عقود المضاربة.

٥ — التطور العلمي الهائل في مجالي تبادل الأموال وسرعة الاستثمار سيضعف من إمكان تبني خيار المضاربة لمصلحة العقود المباشرة مع المصارف، وسيقود — هذا التطور — المستثمرين إلى اختيار الانتاج السريع على النمط الآخر، الذي مهما تسارعت آلياته سيبقى قاصراً عن اللحاق بما هو متداول في التجربة المصرفية المعاصرة.

نخلص بعد استعراض جملة المعوقات إلى الدعوة لمناقشة ملاكات الحرمة في الربا، والتبصر في صدقية إنطباق الظلم على القرض الانتاجي الذي لا يزال، وكما يبدو، المانع النظري الوحيد امام القائلين بإمكان تشريع إباحة أخذ الزيادة على القرض الانتاجي.

أما القرض الاستهلاكي الذي قد تحتاجه الأسر الفقيرة والمحتاجة في مصارفها اليومية والحياتية، فهو من وظيفة الحكومات في الدرجة الأولى التي يفترض بها أن تعزز تشريعها في حقل الضمانات الاجتماعية، فضلاً عن إمكان قيام مؤسسات أهلية تُعنى بالقرض الحسن لشرائح الفقراء والمحتاجين، فيكون رأسمالها من الهبات والصدقات والحقوق الشرعية كالزكاة والخمس وغيرها.

والقرض الاستهلاكي الذي نرى أنه الجهة المقصودة في آيات الربا هو المصداق الوحيد للظلم الإنساني والاجتماعي وبالتالي لا يسوّغ بأي وجه أخذ الزيادة عليه، وبذلك نحفظ في المجتمع توازنه ونحقق عنصر التكافل اللذين يعدان مقصدين رئيسين في التشريع الاسلامي.

في هذا التصور ومن وحيه يتحقق أمران حيويان: تطلق اليد للحركة التنموية والانتاجية من جهة، وتصان الشرائح الفقيرة من جشع وقسوة المرابين الذين غالباً ما تتخدر أحاسيسهم ومشاعرهم الإنسانية لدى تصادم مصالحهم مع صرخة الجائعين والبائسين والمستضعفين.

هذه المعالجة، ليست سوى تأمل نظري — فقهي أولي نضعه أمام فقهاء بدايات هذا القرن على أمل الخروج بتصورات نظرية وحلول عملية لمجتمعاتنا العربية الإسلامية التي تتفاقم فيها مشكلة التنمية في ظل النهوض الهائل للمجتمعات الأخرى التي لن يزيدها ضعف هذه المجتمعات إلا إمعاناً في بعثتها وهدر طاقتها وخصوصاً المؤسسات الدولية الممسوكة بإحكام من قبل الدول الرأسمالية الكبرى في العالم.

الفصل الثاني

أصالة التنمية والعمران في المنهج المقاصدي

نعتقد أن فتح حقل العمل والانتاج وما يستلزمه من ضرورة البحث العلمي في مختلف جوانب الحياة، هو من الإثارات الجديدة التي لم يسبق للفكر الاسلامي أن طرقه على امتداد تجربته الاجتهادية الطويلة، والذي حملنا على تدشين التفكير في هذا الميدان الخصب هو ملاحظتنا لمظاهر هدر الطاقة في غير سبيلها، وإثارتنا التقليد والمنجز على الكشف والإبداع، والبحث عن الحلول الخاصة لمجتمعاتنا في غير مظانها.

قد يكون التأسيس لمفهوم أصالة التنمية والعمل في إطار المنهج المقاصدي متأخراً بما فيه الكفاية، وفي مرحلة نلث فيها لمواكبة المنجزات العلمية المتسارعة، فما أن ننتهي من هضم بعض ما يصلنا من مبتكرات في التقانة والفكر الانساني حتى يطمربنا الآخر بسيل من جديده وهكذا...، فوقعنا في محذور الجري الاعتيادي وراء المنتج الحضاري دون أن نكلف أنفسنا تقديم إسهام زهيد لنتسب فقط من بين الأحياء حضارياً.

ولا نريد أن ندخل في سجال عن المسؤول تاريخياً عن هذا السقوط المدوي، لكن الذي لا مجال لتجاهله، أن العقل العربي - الاسلامي لا يزال محكوماً لمنطق التكاليف الشرعية والحلال والحرام، وأن دينامية حركته مستتعبة لوعي المسلم بالوجوب والحرمة، أي لذهنية الالتزام والاباحة، وبما أن هذا من مسؤولية الفقيه، فإن الأخير الذي استنزفته المتابعة المضنية للفتاوى الجزئية، لم يول أهمية للجانب الأكثر حرارة وفاعلية، وهو إلى اليوم لا يزال ذاهلاً عن أداء هذا الدور الحضاري. والمتبع للكتب الفقهية يكاد يصاب بالعياء لكثافة التفاصيل بل تفاصيل التفاصيل

التي اجترحها العقل الاجتهادي في عصور الانحطاط، فبدلاً من العمل على رفع الأصر والأغلال التي هي من المقاصد الكبرى في الدين، نراه، ومن حيث لا يدري، يساهم في وضعها وتكثيفها، وهو خلاف كونها مقصوداً شرعياً أساسياً.

لقد فات الفقهاء أن التنمية والعمران في الأرض هما من موارد العبادة في الاسلام، وأن اجر التفكير أكبر بكثير من العبادات الباردة، كما فات هؤلاء أن إرهاق المؤمن المكلف بعشرات الآلاف من الفتاوى هو مخالف لمقصد الشرع في التخفيف والتيسير^(١) وأنه شكل من صرف الطاقة الثمينة في موارد قد لا يرضاهها الله تعالى الغني عن العباد.

أما مستحبات العبادات من صلاة وصوم وأدعية فحدث ولا حرج ، ويكفينا تصفح الكتب المختصة لنرى عظم مأساة عقولنا المقلدة التي تستسهل العمل الآلي الذي تحركه العضلات وتقدمه على التأمل والتفكير في خلق السماوات والأرض، فقد وصل حال الوعاظ الفقهاء الى حدّ القول باستحباب الاتيان بآلاف الركعات في اليوم في معظم شهور السنة القمرية ، وكأنّ المطلوب من الأمة أن تتعطل ويتبدل تفكيرها، فيما القرآن الكريم يحثنا على المسارعة في فعل الخيرات وأداء وظيفة الاستخلاف والعمران، وهل هناك أفضل من كشف سنة إلهية في الطبيعة، أو في الآفاق والأنفس؟.

التأسيس لأصالة التنمية :

لا يجد الباحث صعوبة تذكر في ملمة الأدلة والنصوص الكثيرة المنتشرة على مساحة النص القرآني والنبوي الشريف، التي تُعنى بأصالة التنمية والعمل ، ونكاد لا نرى نصاً إلاّ ويتفتق منه معنى التنمية بمختلف صورها وأشكالها لا بل أن

(١) " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" سورة البقرة، الآية ١٨٥.
"فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون" سورة الدخان، الآية ٥٨.

الآيات والروايات التي تتناول مسائل أخرى، هي في المآل الأخير تصب في هذا المقصد الديني العام، أي مقصد العمران والاستخلاف.

فالطيبات من الرزق، ومسارب إشباع الشهوات وأخذ الزينة والتجمل، ليست مطلوبة بالأصالة وبالذات، وإنما هي مطلوبة بالعرض وللغير، فكما أننا لا نأكل لأجل الأكل وإنما لتستمر الحياة، وكذلك الزواج ومختلف الشهوات، والأمير نفسه بالنسبة إلى الحياة ومطلوبيتها، فهي ليست مرادة لذاتها وإنما لغيرها، وأحياناً كثيرة قد يأمرنا الشرع بتقديم أرواحنا لأهداف أسمى، كما هو حال الجهاد.

فالحفاظ على النفس والتحرز من كل ما يعوق سلامتها، ليسا مطلوبين لدوام الشق الحيواني من الحياة، وإنما لإنجاز مهام مطلوبة من كل مكلف هي أسمى بكثير من الحياة نفسها، فوظيفتنا في الدنيا ان نعيش لنعمل لا أن نعمل لنعيش، فالأصل هو العمل والاستثناء هو الراحة، بل الراحة لا تتحقق إلا بالكدح والعمل، خلافاً لما يتوهمه الناس من أصل التكليف واستهدافاته.

وإذا كان أحد أبرز المقاصد المتناسلة من الاستخلاف هي الأمانة والمسؤولية، فإنّ التعبير عن امثالهما لا يتحقق إلا بتوظيف الطاقات المذخورة في الفرد، والإفادة منها إلى أقصى ما تحتمل وتطبيق، وليس المطلوب التوظيف كيفما اتفق وإنما في اتجاه محدد ومطلوب شرعاً وهو العمران والتنمية. والسفه الذي يُرمى به المرء الخارج عن الضوابط العقلانية في تصرفاته المالية، وفق التعبيرات الفقهيّة المعهودة، لا يتوقف وصف الانسان به ضمن هذه الدائرة الضيقة، وإنما نرى تعميمه على كل من يهدر جهداً أو طاقةً أو امكانيةً في غير محلها وبطريقة اعتباطية.

وإذا كانت عقلنة الطاقات وثمرتها مطلوباً، فإنّ العمل على كشفها وتنميتها هما كذلك ولازمه أن يكون التعطيل والاعاقة وتشتيت القدرات محرماً للإعتبارات عينها.

مما تقدم ، يتضح مقصد أن يسخرَ الله للانسان ما في البر والبحر^(١)، وأن يزوده بإرادة حمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها^(٢)، كما يتضح مقصد التيسير والتخفيف والتحرير من كل الأصر والأغلال والآلهة الأرضيين والسلطات وسلطان الهوى.

وأمانة السماء التي حملها الانسان تقتضي الحكمة وتصريف الطاقات في مجاريها الطبيعية، والإفادة من كل ما تذخر به الأرض والسماء والأنفس والثمرات من خيرات، وتوظيفها في مسيرة الكدح الطويلة.

وبما أن القرآن الكريم، هو في المؤدّي الأخير كتاب هداية وتوجيه، فإنّ النصوص الواردة فيه محكومة لهذا الهم ولا تخرج عنه، وحتى لا نخرج الأمور عن سياقها، أو نُحمّل الإشارات والأوامر والنواهي والإلفات أكثر من وظيفتها، فإنّ النصوص القرآنية الآمرة بالنظر والتفكير والرؤية هي جزء من البناء العام الهادف إلى بناء الانسان السوي والعاقل، وكل تأويل للنص أو تفسير أو فهم يخرج عن هذا الدور هو تعطيل للفعل الانساني المكلف بحمل الأمانة، بل هو تجريد للانسان من بعض مسؤولياته إن لم يكن أهم مسؤولياته.

بعبارة أخرى، الناس مكلفون بكشف طاقاتهم بالتجريب والنظر والتأمل، ومكلفون بكشف السنن والقوانين التي تحكم المجتمع والكون والأنفس، وثمة فرق بين الأمر بالنظر وبين وضع المنكشف بين أيدي الناس، أي بين أن يطلب منهم البحث التقصي وبين أن يعطوا النتائج ناجزة . والمسلمون في سوادهم الأعظم يعتقدون أن القرآن الكريم قد أراحهم من مهمة البحث وأن كل ما يسعون لكشفه هو جاهز وناجز في كتاب الله.

(١) " ألم تر أنّ الله سخر لكم ما في الأرض... " سورة الحج، الآية ٦٥، " ألم ترّوا أنّ الله سخر لكم ما في السماوات "

(٢) " إنّنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها... " سورة الأحزاب، ٧٢. " وما فيها الأرض " سورة لقمان، الآية ٢٠.

ونعتقد أن الآيات؛ " قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل"^(١)، و " قل انظروا ماذا في السماوات والأرض"^(٢)، " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم"^(٣)، وغيرها الكثير، نعتقد أنها ظاهرة في الوجود، لأنها متضمنة للطلب، وبالتالي هي جزء من التكاليف التي ينبغي أن تجد طريقها إلى الفقه.

وإذا كانت تجربة المسلمين الأولى قد تعاملت مع بعض مظاهر هدر الطاقات بشيء من الصرامة والجدية كعدم السماح بترك الأرض دون إحياء وتجريد المكلفين برعايتها من حقهم فيها " الأرض الموات لمن أحيها" أو فرض الوصاية والولاية على السفهاء من الأمة الذين يهدرون أموالهم بطريقة تخالف سلوك العقلاء^(٤)، أو ورود الكثير من الأحاديث والروايات التي تتضمن توجيهاً للإنسان كي لا تقضي وقته عبثاً ومن دون جدوى، فإن الأمر عينه يمكن أن نسوقه في ترك الطاقات المذخورة في الناس والأرض والكون هماً، وهذا ما نقصده من فقه التنمية.

والأمر المستغرب أن الكتب الفقهية التي بالغت في أدق تفاصيل الحيض والنفاس وأحكام الرق والإماء، وهي مسائل لا يجوز مقارنتها بقضايا التنمية البشرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية قد تجاهلت إلى حدود الريية هذه الحقول الحيوية، وكأن مفهوم الاستخلاف والأمانة والمسؤولية والتفكير والتعلم خارجة عن مفهوم الهداية.

قد يكون الخلل في ميزان ضبط الأولويات هو الذي يفسر هذا الصمت غير المقبول من قبل فقه الحيض والنفاس، ففي الوقت الذي يلفت إلى حرمة هدر الماء الفائض عن الحاجة، نراه يأمر في أحكام الطهارة باستخدام المياه بصورة غير متصورة، ما يعزز فرضية انعدام الضوابط التنموية في فقه البداوة الذي لا يزال يحكم عقول المكلفين في القرن الواحد والعشرين.

(١) سورة الروم، الآية ٤٢.

(٢) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٣) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٤) راجع الكتب الفقهية ومسائل الوصاية على السفه.

ترسم آية " والذي قدّر فهدى"^(١)، استراتيجية العمل التنموي بل الخطاب التنموي، الذي يدعو لبذل الجهد والسعة لكشف الطاقة ونوعها وميولها وتطلعاتها، ليصار بعد ذلك إلى توجيهها الوجهة التي تناسبها، وبدلاً من قصر النظر على فقه العبادات والمعاملات ينبغي افراد حقل بحثي واستنباطي في الشق التنموي لسدّ الثغرة الواسعة في فقه الحياة.

في السائد من الأحكام الشرعية، يستسهل المرء معنى الحياة ودورها ووظيفة الانسان فيها، وسرعان ما يميلُ وجوه المؤمنين البشر والطمأنينة باكمال دورهم بمجرد أداء ما عليهم من عبادات واستقامة في المعاملات، وهي ليست سهلة بالطبع، لكنها — أي الحياة — لا تستوقف المرء عند السؤال الحضاري الذي يفترض به أن يطرحه على نفسه، وهو مستوى الاسهام وحجمه الذي راكم فيه التجربة الانسانية، كي يغدو لحياته معنى ولرحلته الدنيوية جدوى. إن أمة تعد بمئات الملايين ، لا تسأل نفسها، وهي تطوي أجيالاً بعد أجيال، عمّا قدمت في مسيرة كدحها، هي أمة مفرّطة في مواهبها وطاقاتها، وإذا كان استواء يومين في نظر الامام علي هو غبن، فكيف إذا كانت سنون الأمة وعقودها وقرونها هي كذلك؟.

ما يبعث في الأنفس الأسى والحسرة، ان يجد المرء الأمم الأخرى ضئيلة على إمكاناتها ومواهبها، فتصرف أعز ثرواتها في ميادين البحث العلمي، ويستجيب أفرادها لميولهم الفطرية في الكشف والاكتشاف، ويؤثرون الزهد والرهبنة في معامل الانتاج ومحاريب المختبرات العلمية ، وسلوهم في ذلك الشعور بالسعادة التي تغمرهم لدى كشفهم لأي جديد في سنن الطبيعة وقوانين الكون، بينما نرى ثروات أمتنا تضيع في الكماليات والزينة والزخرف والشبهوات أي في العرض الزائل، وهي تتلو ليل نهار آية " فامّا الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض"^(٢)، أليس ذلك كله بفعل غياب المقاصد والغايات في هذه الدنيا.

(١) سورة الأعلى، الآية ٣.

(٢) الرعد، الآية ٧.

ولعلّ مقارنة سريعة بين بعض مظاهر حياتنا وبعض ما لدى الغرب لكفيلة بإعطاء صورة واضحة عن وجوه الخلل في نمط حياتنا. فالغربي يجمع الثروة في حياته العملية ويحولها إلى مادة للانتاج، بينما العربي والمسلم بشكل عام يجمع ثروته بعد طول كدح ثم يبددها على مظاهر العمران الخادعة فتنتهي حيث ينتهي هو إلى العدم. الغربي يكتفي بالقليل من المال ليصرفه في حاجيات منزله، بينما يبقى العربي يلهث ليل نهار ليسجل غلبته على غيره في أثاث منزله. الغربي لا يولي أهمية، في حياته العملية للباسه ومظهره، بينما يبالغ المواطن العربي والمسلم في إظهار زينته. والخلل لا يعود إلى اختلاف الطبيعتين فهما إنسانان ينفعلان بالمظاهر، وإنما يعود الخلل إلى الاختلاف في التربية والتوجيه، وإذا كنّا قد حملنا الفقهاء مسؤولية هذا الهدر لاستحكام منطق الحلال والحرام في شخصية المسلمين، فإننا لا نعذر الجامعات ومؤسسات التوجيه والرعاية، فضلاً عن الحكومات ومراكز البحث العلمي والنخب المثقفة.

ونحن إذ نثير هذه المسألة، لا نتوخى غير تحريك الساكن وصدمة المطمئنين والمهائنين بأوهامهم، فالواقع لم يعد يحتمل الغفلة ونحن مكلفون بالتذكير، ولا نرجو إلاّ الأجر والثواب.

الفصل الثالث

زكاة المال في ضوء المقاصد الكلية للشرع

ثمة خصوصية في الإنسان، تبدو بالنظر الاجتماعي والحياتي، ضرورة حيوية لخلق الفعالية المطلوبة في الحياة، وهي التفاوت في الإمكانيات والمهارات العقلية والجسدية. هذه الخصوصية مضافاً إليها الظروف الموضوعية المحيطة ومستوى وحدود وعي الإنسان لإمكاناته، وإرادته في تنمية الملكات والمهارات وخلق الفرص، كل هذه تشكّل جملة عوامل ذاتية وموضوعية تتحكم بالتلونات المتكررة في المجتمع، فيتولد منها الحاكم والمحكوم والغني والفقير، المتعلم والجاهل، الناشط والخامل، المحسن والمسيء... الخ. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه السنّة الاجتماعية أبلغ تعبير "ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً" (الزخرف: ٣٢)، وبما أنّ بعض أسباب التفاوت لا يمكن ردمها، فإنّ الشارح المقدس أفرد لها تشريعات وأحكاماً مقصدها خلق الحسن الجمعي لدى الجماعة وتأمين التكافل. وبعبارة أخرى، تعاملت الحكمة الإلهية مع المعطى الاجتماعي القائم على التلون والاختلاف، بما يسمح بالتخفيف من آثار التفاوت على المستويات المادية والنفسية والروحية، فكانت تشريعات الزكاة والصدقات وغيرها بمثابة عناصر توازن واستقرار. ولكي لا يمارس الأغنياء سلطة الإذلال والاستكبار في صرفهم الأموال للفقراء، اعتبرت النصوص الأموال واجبة الصرف والإخراج بمثابة حق للسائل والمحروم^(١)، حتى لا تُعطى امتناناً^(٢) واستعطافاً، وإنّما كتعبير عن شكر المنعم على ما وهب من إمكانات وطاقات للأغنياء والميسورين.

(١) "في أموالهم حق معلوم للسائل المحروم"، سورة المعارج، الآية ٢٤ - ٢٥.

(٢) "يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والاذى" سورة البقرة، الآية ٢٦٤.

وقد احترز القرآن الكريم في نصوصه الكثيرة الواردة في الزكاة والصدقات، من إمكان خضوع الأغنياء لإيجاعات الميل النفسي للاكتناز، فتكثفت النصوص التي ربطت بين الفروض العبادية المحضة كالصلاة والصوم والزكاة من جهة، والعمل تربوياً على بناء إنسان لا يُؤثر الأدخار على الإنفاق في وجوه الخير، وبالتالي تحرير الإنسان من سلطة المال، والتخفيف ما أمكن من إيجاءهما الأسرة التي يعجز الإنسان إزاءها عن مقاومة الرغبة الداخلية في الاكتناز^(١). وذلك بمقابلة الادخار غير المسؤول بالحساب الأخروي والعذاب يوم القيامة، وبتربيته في نمو المال لدى كل إنفاق على الفقراء والمساكين^(٢). كل ذلك هدف إلى تأهيل الإنسان نفسياً للبذل والعطاء من تلقاء نفسه استجابة لنداء التراحم وتجاوزاً لممانعة النفس^(٣).

إذاً، ثمة تصوّر عام تتوزع صورته وملامحه الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، يمكن تبيّنه وفق منهج وحدة البنية المعرفية، أي من خلال ترصد النصوص الحاكية عن الاختلافات بين الناس، وتلك التي تحدّث صراحة عن حكمة وجود فروقات واختلافات، فضلاً عن نصوص التراحم والتكافل والإيثار والتماسك الاجتماعي، كلّ هذه تشكل تصوراً مكتملاً عن طبيعة العلاقة التي يقصد الله عزّ وجلّ بناءها بين مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية.

إزاء هذا التصور، يصبح التشريع مشدوداً لمقصد أو جملة مقاصد أخلاقية، روحية ومادية، يمكن اعتبارها المراد الحقيقي لله عزّ وجلّ، وينبغي على المكلفين والملتزمين استحضارها في تصرفاتهم اليومية وفي توزيع ثرواتهم، حتى لا يقع

(١) "والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله" سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٢) "يحقّ الله الربا ويربي الصدقات" سورة البقرة، الآية ٣٧٦.

(٣) "وتحبون المال حباً جماً" سورة الفجر، الآية ٢٠. "وما يبغي عنه ماله إذا تردّد" سورة الليل، الآية ١١.

المسلم في وهم المنّ والتعالي والاستعفاف الذي غالباً ما يظهره في التطبيقات اليومية للأحكام^(١).

فإنّ الله عزّ وجلّ هو الرزاق^(٢)، والمال ماله^(٣)، وعندما يأمر باحتساب جزء من أموال الأغنياء للفقراء فإنّما يتصرّف في ماله الذي يعبره للقادر، وعليه يصبح تنكر الغني لحقوق الفقراء تنكراً لحقوق الله، وبالتالي تعدياً وتصرفاً محرّماً في ما ليس له، وبذلك يكون غاصباً، والغصبة جريمة يحاسب الإنسان عليها يوم القيامة، وفي الدنيا أيضاً، بمعنى توحد الحكم الولايتي والشرعي في الأموال، ومن صلاحية الحكومة التي تعمل على هدي الشرع أن تقتطع ما تراه يكفل توزيع الثروة وإعالة الفقراء والمساكين وأبناء السبيل^(٤).

هذا كله في ما إذا كان الفقر ناتجاً عن قصور وعجز عن إنتاج مقوّمات الحياة، أمّا إذا كان الفقر وليد تقصير الفرد أو المجتمع في تأمين فرص العمل، فالمسؤولية تقع عليهما مجتمعين أو متفرقين، وعندها، تتولى السلطة السياسية مسؤولية تدبير شؤونها بالزام المتعطل من العمل بالانتاج، وحمايته في حال عجزها عن توفير فرص العمل، وهذا شأن آخر ليس موضوعاً لمعالجتنا.

الزكاة في معالجات الفقهاء:

ثمة ملاحظات منهجية يمكن إثارتها، هنا، بإعتبارها تشكل مدخلاً لمعالجة مسألة الزكاة، مفادها أنّ الزكاة ليست محضّة بالعبادة، وإنّما لها شان تدبيري.

(١) " لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس " ، سورة البقرة، الآية ٢٦٤.

(٢) " أمّن هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه " سورة الملك، الآية ٢١. " والله يرزق من يشاء بغير حساب " سورة البقرة، الآية ٢١٢.

(٣) " وأتوهم من مال الله الذي آتاكم " سورة النور، الآية ٣٣. " وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً " سورة الإسراء، الآية ٢٦.

(٤) إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها " سورة التوبة، الآية ٦٠. " وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين " سورة البقرة ، الآية ١٧٧.

بمعنى أنّها مشدودة لمقصد اجتماعي — انساني يمكن مقارنته من خلال تتبع المناخ العام للآيات والأحاديث، ومحاولة الوقوف على غايات الأحكام المالية بكل أشكالها، فضلاً عن متعلقاتها ووجوه صرفها. فالقول بالشقّ التدبيري في الزكاة والصدقات، يسمح لنا بالتعامل المريح مع الأحاديث التي نعتقد أنّها في أصلها مجرد تطبيقات لعناوين كليّة، وبالتالي التعامل بمرونة مع صبغها التي قد ترد في عبارات قطعية. أمّا من محض الزكاة بالعبادية، فإنّه لن يجرؤ، استناداً إلى مبناه، على تحريك معاني الأحاديث، وتجاوز الإيحاءات التاريخية التي قد ترشح من دلالات بعض النصوص.

هذا على مستوى المنهج، أمّا الشق الاستنباطي، فقد يختلف أيّما اختلاف بين ما يؤول إليه المنهج القائم على وحدة البنية المعرفية والمقاصدية للشرع، وبين المنهج التوفيقي — العبادي غير المحكوم للغايات والمقاصد. والتقسيم على مستوى المنهج، وبالصورة التي عرضناها، لا يمنع من ظهور اختلافات في التفاصيل بين اتباع الاتجاهين، لكنّ هذه الاختلافات لا ترقى إلى مرتبة تجاوز السقف المنهجي الذي يلتزم كل فريق بحدوده ومسافته.

المنهج التوفيقي — العبادي بين التعطيل والتقييد:

المتبع للنص القرآني يلحظ مسألة غاية في الأهمية، هي أنّ القرآن الكريم اكتفى ببيان الحكم والمتعلق، وترك أمر التفصيل وتحديد الأنصبة إلى الرسول (ص) باعتباره والياً، والولاية تفترض وجود مرونة في التطبيق تحقياً للمقصد والغاية التي شرعت لأجلهما الزكاة، والتي تقول بإمكان إدراكها وتحديدتها، استناداً إلى العلل والملاكات التي ذيلت بها النصوص القرآنية، خلافاً لمن يعتقد استحالة إدراكها وكشفها، باعتبار أنّ الزكاة أمر تعبدية، والتعبديات من الأمور التوقيفية. بمعنى أنه يتوقف معرفة علتها على الشارع المقدس وطالما أنّها لم تحدّد صراحة، فإنّ العقل الفقهي يتعبد بما ورد في المنطوقات أو الالتزامات. والخلاف المستحکم بين المنهجين

يتركز على الموقف من دلالات الأحاديث الشريفة التي تفصل أحكام الزكاة، فهل هي أحكام ولائية أم أنها أحكام تعبدية ثابتة ينطبق عليها قول الرسول (ص) : "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة"؟ في هذا الإطلو، نزعم بأن الأحكام التفصيلية التي نحت منحى التحديد الدقيق للمتعلقات والأنصبه ، والتي لم يتطرق القرآن الكريم إلى ذكرها، هي من الأحكام الولايتية — التديريية ، وليست ، كما يعتقد بعض المجتهدين، تعبدية . وبالتالي فإنها محكومة لغايات التكافل وتوزيع الثروة لكي لا تبقى الأموال "دولة بين الأغنياء" (الحشر ٧).

والقراءة التعبدية لروايات وأحاديث " الزكاة" تمادت في التوقيفية إلى حد تعطيل أو تجويف بعض الآيات من مضمونها. فثمة نصوص تدل صراحة على وجوب إخراج الزكاة من كل ثمر أو إنتاج زراعي^(١)، غير أن الفقهاء لم يأخذوا بغير مضمون الأحاديث التي حصرت أنصبه الزكاة في الزراعة في موارد محددة كانت تعد في ظرفها التاريخي — الاجتماعي مواداً أساسية، أو في المال الذي كان متداولاً في عهد الرسول (ص) وهو الذهب والفضة المسكوكين، وفي أنصبه محددة في المواشي.

وتمحيض الزكاة بالعبادية، أي سلخها عن مقاصدها ومراميها الاجتماعية، حمل بعض الفقهاء على تعطيل الفريضة في خصوص العملة الورقية، بحجة أن متعلق الزكاة هو الذهب أو الفضة. والعملية المتداولة اليوم هي عملة ورقية، فعلقوا الفريضة وتوقفوا عن جباية الزكاة، وكذا الأمر في المزروعات، فقد حصروا الموارد في الغلال الأربعة؛ القمح والشعير والتمر والزبيب، وأخرجوا من تحت دائرة التكليف كلّ الغلال المتبقية، مع العلم أن تحديد الغلال الأربعة في الأحاديث الشريفة لم يكن سوى حصر للغلال المتعارفة في شبه الجزيرة العربية، أي في واقع زراعي محدد، ولا

(١) " وهو الذي انشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وأتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين" سورة الأنعام، الآية ١٤١.

يعني، ابدأ، نفى الثروة المالية عن الغلال الأخرى التي تنتجها شعوب ومجتمعات أخرى، وهي مظان تراكم الثروة لديها، والتي ينبغي، وفق منطوق كي لا تكون الأموال " دولة" أن يعاد توزيعها لتعلق حقوق المحرومين والفقراء والمساكين فيها. فالأرز والشاي والفاكهة على اختلافها وسائر أنواع الحبوب الأخرى التي تنتجها مجتمعات مختلفة ليست خارج دائرة التكليف، وفق البنية التشريعية الصريحة في الكتاب العزيز.

والمطلوب إعادة النظر في مؤديات الروايات وحصرها في إطارها التاريخي —
التطبيقي، وإعادة إنتاج مفهوم للزكاة يأتلف والمقاصد العامة.

فقه الزكاة في نتاج الفقهاء :

الواضح من سياق الاستدلالات التي جاء بها بعض الفقهاء، أن الأحاديث والروايات الواردة عن أهل البيت (ع) كانت العمدة في عملية الاستدلال، وكانت بمثابة قيود وقرائن خصصت متعلقات الزكاة التي جاءت مطلقة في النص القرآني. فكانت الأحكام الفقهية في سعة دلالات الأحاديث، ولم يجز، حسب علمنا، وكما سنبين من استعراضنا للآراء الفقهية المنتقاة من مختلف العصور، تحريك للمعاني أو توظيف المنهج التاريخي في فهم المرادات وحكمة التوظيفات الظرفية للمنتج في المجتمع لخدمة العام.

وخلال تتبعنا لمراحل كتابة فقه الزكاة على امتداد عشرة قرون تقريباً، نكاد لا نعثر على تباينات صريحة بين الفقهاء داخل المذهب الواحد، وإن استمرت التباينات وبمسافة متساوية تقريباً بين المذاهب. ولا تخلو المعالجات من بعض المنافذ التي قد تساعد على بلورة موقف واحد قد يؤول في النهاية إلى فهم فقهي إسلامي عام يتقارب مع مقاصد الدين بعد أن حالت العصبيات المذهبية دون إقتراب الفقهاء من جامع مشترك، وتحولت الأحاديث المروية عن الرسول إلى ملكيات خاصة لمذهب دون آخر، الأمر الذي منع التوصل إلى المرامي الحقيقية لهذا التشريع الحيوي في الاجتماع الإسلامي.

وسنقسم آراء الفقهاء حول موضوع الزكاة الى عناوين أساسية نرى فيها مساحات لممارسة الاجتهاد وتجديد النظر، وهي: زكاة المال، زكاة الانتاج الزراعي، أصناف أهل الزكاة، قيمة الزكاة.

أ — زكاة المال:

اشترط بعض الفقهاء، ومن باب الاشتغال بمنطوق الأحاديث، دون مقاصد الآيات والأحكام الشرعية، أن يكون المال محصوراً في الذهب والفضة المسكوكين أو المضروبين^(١) في كيفية خاصة صالحة للتبادل المالي، فاعتبرت السكة^(٢) — أي النقش الموضوع للدلالة على المعاملة الخاصة^(٣) — شرطاً في التكليف — فإذا سقط الشرط سقط المشروط، بمعنى أن حكم زكاة الأموال يرتفع بمجرد عدم توافر السكة، ولهذا تعطل الحكم بعد أن توقف الناس عن استخدام الذهب والفضة في معاملاتهم المالية.

وقد دأب الفقهاء بعد الشيخ المفيد على تكرار الموقف عينه، فالشريف المرتضى يعتبر هذا الاجتهاد "مما انفردت به الإمامية، أي نفي الزكاة عن الذهب والفضة على اختلاف أحوالهما، إلا أن يكون درهماً أو ديناراً مضروباً منقوشاً"^(٤)، وكذلك نفي الزكاة عن الدراهم والدنانير إن لم تكن من فضة وذهب^(٥).

(١) الشيخ المفيد، أبو عبدالله محمد بن النعمان، المعروف بابن المعلم، ت ٤١٣ هـ، المقنعة في الأصول والفروع، سلسلة الينابيع الفقهية، كتاب الزكاة والخمس، لعلني أصغر مرواريد، دار التراث، الدار الاسلامية، ط ١، ١٩٩٠ م، ص ٢٧.

(٢) الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين مكّي العاملي، ت ٧٨٦ هـ — الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تعليق محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف، ١٩٦٧، ط ٢، ص ٣٠.

(٣) الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي، ت ٩٦٥ هـ، تعليق محمد كلانتر، قم، م ٢، ط ٢، ١٣٩٥، ص ٣٠.

(٤) راجع الانتصار، للسيد الشريف المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، ت ٤٣٦ هـ، الينابيع الفقهية، (م، س)، ص ٧٨.

(٥) (م، ن).

ولم يختلف الشيخ الطوسي^(١)، عن سبقه، فقال بأنه تجب الزكاة فرضاً في الذهب والفضة "إذا كانا مضروبين دنانير ودراهم"^(٢)، وكذا الأمر بالنسبة إلى القاضي ابن البراج الطرابلسي^(٣) الذي كرر الحكم نفسه بقوله: "لا تجب الزكاة في الذهب إلا أن يجمع فيه شروط، الملك والنصاب؛ وكونه مضروباً منقوشاً دنانير"^(٤).

واقفى الحليان أثر من سبقهما أيضاً في زكاة المال^(٥)، ولم يخالف الشهيديان الأول والثاني من تقدم أيضاً^(٦).

وهكذا ظل الموقف الفقهي يتردد مع فقهاء القرون المتعاقبة الى يومنا هذا، محكوماً بما جس الخوف من المشهور الذي غدا سيفاً مسلطاً فوق رقاب الجميع، حال، ولا يزال يحول، دون ممارسة النقد وزحزحة المعنى، وتجوف الاجتهاد من معناه، وبات عنواناً مرادفاً للجمود والاستعدادات المتشابهة. ولعل نظرة سريعة على نتائج كل هذه السلسلة من المواقف كافية للحكم بخلو الاستنباط من روحية الإبداع وتحريك المعاني وهو خلف كونه اجتهاداً.

ولم يحرك جيلاً المجتهدين الحديث والمعاصر شيئاً من الفهم المألوف، وتتابعت الرؤيا نفسها والفهم عينه مع تعاضم المسؤوليات، وازدياد الهوة بين الأغنياء والفقراء، وكأن فريضة الزكاة قد شرّعت في فراغ.

(١) الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن، ت ٤٦٠ هـ، النهاية في مجرد الفقه

والفتاوى، الينايع، (م، س)، ص ١١١.

(٢) (م، ن)، ص ١١٤.

(٣) ابن البراج الطرابلسي، عبد العزيز، ت ٤٨١ هـ، المهذب، (م، س)، ص ١٦١.

(٤) (م، ن)، ص ١٦٤.

(٥) الحلبي، أبو منصور محمد بن ادريس، ت ٥٩٨، السرائر، الينايع (م، س)، ص ٢٧٦،

٢٨٠. والحلي المحقق، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، ت ٦٧٦، الينايع، (م،

س)، ص ٣٤٧، ٣٥٠.

(٦) شرح اللمعة الدمشقية، (م، س)، ص ٣٠.

المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية وحده، في حدود علمنا، خرج عن المشهور، وحاول مقارنة مقاصد الشرع في الاجتماع، عندما لحظ مالية الذهب والفضة، دون حقيقة هاتين المادتين، وأعاد بث الروح في الحكم الشرعي المعطل، فأوجب الزكاة في الأموال الورقية وغيرها المتداولة في أيامنا، واعتبرها هي المقصودة في الشرع، وبذلك يكون قد اقترب من الآراء الفقهية الأخرى التي استنبطها باقي الفقهاء في المذاهب الإسلامية المختلفة^(١).

والجمود الواضح في حصر الدلالات، يعود الى التمهيد الواضح في الفهم والتعبد بالإجماع المدركي^(٢)، وهو كما يعرف أهل الاختصاص ليس بحجة طالما أنه يعود إلى إمكانيات المجتهد في استخراج المعنى، مع ذلك تم تجاوز هذا الأصل المتسالم عليه لمصلحة القيد المذهبي مع العلم أن المعنى ودلالات اللفظ ومرجعية القرآن الكريم هي أقوى من الإجماع.

وما نعتقده أن الجمود على دلالات الأحاديث، في خصوص هذه المسألة، التي تنضح بتاريخيتها، لم يعد مقبولاً، بل أضحي ممجوراً وفيه تفويت واضح للمصالح وتجاوز لمقاصد الشرع وغاياته.

تبقى مسألة تكاد تكون الوحيدة التي هي موضع إجماع بين مختلف الفقهاء، وهي مسألة النصاب، أي النسبة التي يجب على المكلف دفعها من أرباحه بعد تمام

(١) قال فقهاء هذا العصر كلهم أو جلهم: " إن الأموال إذا كانت من نوع الورق، كما هي اليوم، فلا زكاة فيها وقولاً عند حرفية النص الذي نطق بالنقدين الذهب والفضة، ونحن على خلاف معهم، ونقول بالتعميم لكل ما يصدق عليه اسم المال (و العملة)، وأن النقدين في كلام أهل البيت (ع) أخذوا وسيلة، لا غاية، حيث كانا العملة الوحيدة في ذلك العهد".

مغنية، الشيخ محمد جواد، فقه الإمام الصادق، ج ٢، دار التيار الجديد، بيروت، ط ٥، ١٩٨٤، ص ٧٦.

(٢) الإجماع المدركي، هو الذي يقوم على فهم موحد للنص، راجع بحث الإجماع للمرحوم الشيخ المظفر في أصوله، ج ٢.

الحول، وقد أطبق الجميع على وجوب إخراج ما نسبته اثنين ونصف من كل مائة. هذه المسألة التي لم يرد تحديد دقيق لها في القرآن الكريم، وانحصر أمر ذكرها في الأحاديث النبوية الشريفة، التي وفق المبنى الذي نعتقه من أصلية التطبيق التاريخي في الأحاديث، فإننا نرجح تاريخية تلك النسبة ومرونتها، بمعنى إمكان تحريك النسبة زيادة أو نقصاناً تبعاً لإمكان تحقق مقصدي التكافل وإعادة توزيع الثروة. بما يتضمن ارتفاع الفقر والعوز والقلّة في المجتمع الاسلامي. وفي رواية عن الإمام الصادق (ع) ما يشف عن هذا المعنى الذي نعتقد انطباقه على المقصد الكلي للزكاة. قال الإمام: " إن الله عزّ وجل فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أنّ ذلك لا يسعهم لزادهم، انهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله عز وجل، ولكن أوتوا من منع من منعهم حقهم، لا مما فرض الله لهم، ولو أنّ الناس أدوا حقوقهم كانوا عايشين بخير" (١).

وهذا يعني ارتباط الزكاة بغايات محددة، وأنها ليست خارجة عن سياق الوظيفة الاجتماعية، وأيّ تشريع خارج إطار هذا البعد يعدّ بمعنى من المعاني وضعاً للتكليف خارج ما قصد منه وتحقيق التعطيل.

ب — الأعيان التي تجب فيها الزكاة من غير المال:

البحث في هذه الأعيان لا يختلف عن البحث السابق لجهة ارتباط الزكاة في الأعيان الزراعية والحيوانية، بمالياتها من جهة، وبمستحقي زكاتها من جهة أخرى. وبعبارة أخرى ينبغي استحضار معنى الثروة، بمختلف أشكالها، وتراكماتها وتركزها في أيدي فئة اجتماعية وخلو أيدي فئات أخرى من الحد الأدنى، والكيفية الخاصة التي أرادها الشارع لإعادة توزيع هذه الثروة.

وأمام هذا المفهوم، تنحسر مساحة الاختلاف بين المتهادين من مختلف المذاهب، ويصبح كل مالية مما تنبت الأرض داخلاً في متعلقات الزكاة، سواء

(١) مغنية، فقه الإمام الصادق (ع)، (م، س)، ص ٦٠.

أخرج منها العين أو الثمن. والذي حدانا لتقريب وجهات النظر هو الاختلاف الواقع بين الفقهاء حول أعيان المزروعات التي يجب إخراج زكاتها، فالبعض حصر تلك الأعيان بالحنطة والشعير والتمر والزبيب^(١)، والبعض الآخر وسع دائرة تلك الأعيان لتشمل كل ما تنبت الأرض مما له مالية أي عدا الحشائش^(٢). غير أن أصحاب الرأي الأول يقولون بوجوب إخراج الزكاة من كل ما تنبت الأرض بعد بيعه، أي أن الناتج الزراعي يفقد خصوصيته بعد بيعه ويندرج من جديد في إطار زكاة المال التي نرى وجوب إخراج زكاته مطلقاً، سواء كان ذهباً وفضة أو نقوداً متداولة، وبذلك يتفق الجدل على وجوب إخراج الزكاة مما تنبت الأرض، إن كانت له مالية، سواء بالعين أو بالقيمة. بعبارة أخرى نقول إن الزكاة قد يخرجها المكلف من الناتج الزراعي عينه وفق الأنصبة المنصوصة أو التي يراها الحاكم، وقد يخرجها من ثمن هذا الناتج في حال بيعه وحال عليه الحول، وفي كلتا الحالتين يكون المكلف قد دفع ما يستحق من الناتج الزراعي، لكن تبقى عقدة المال الذي يتعلق به الزكاة دون حل لدى بعض المذاهب، والتي نرى أنه يتم تجاوزها بالفهم الذي سلف التعبير عنه.

أما المواشي من إبل وبقر وغنم وماعز وغيرها، فقد وقع الخلاف بين الفقهاء على الأنصبة، أي عدد الرؤوس، من كل نوع يتعلق به الزكاة، وعلى أصناف المواشي التي يتعلق التكليف بها، وبالرغم من اتفاق جُلّ الفقهاء على وجوب زكاة الأصناف المشار إليها إن كانت سائمة — تتغذى من الرعي — فإن النصوص التي

(١) مغنية، فقه الأمام... (م، س)، ص ٧٨.

(٢) الإمام أبو حنيفة وزفر يوجبان العشر في جميع ما أنبتت الأرض إلا الحطب والقصب والحشيش، وأبو يوسف ومحمد يقولان: لا يجب العشر إلا في ما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضراوات، وقال الإمام مالك: الحبوب كلها فيها زكاة، بينما استثنى الشافعي الزيتون، راجع الينابيع الفقهية، الانتصار، (م، س)، ص ٧٣.

أوجبت اصنافاً أخرى في عهود دون عهود، تشي بوجود ملاك يضبط سعة دائرة الأصناف أو ضيقها، كحاجة المجتمع وتدير الحاكم لشؤون الناس.

ويروى في هذا الإطار أن الإمام علي(ع) جبي الزكاة في عهده على الخيل، فقد روي عن أمير المؤمنين (ع) : " أنه وضع على الخيل العتاق الإناث السائمة عن كل فرس في كل عام دينارين ، وجعل على البراذين السائمة الإناث في كل عام ديناراً"^(١). وهذه الزكاة الطارئة إن دلت على شيء فإنها تدل على الشق التدبيري في الزكاة المتروك للحاكم. والفقيه الذي لم يلحظ الطابع المتحرك للزكاة ولم يستحضر أيضاً المقصد العام، حمل الموارد الإضافية التي افترضها الإمام علي أو تلك التي وردت في الروايات الأخرى على الاستحباب^(٢).

مستحقو الزكاة:

طغت الممارسة التاريخية للمسلمين على الاستنباط الفقهي في كل الأبواب، كما هو ملاحظ من منهج البحث العلمي، ما يفترض مراجعة شاملة ودقيقة لكل النصوص وكيفية استخدامها، ناهيك بالأصول. ومصارف الزكاة لا تخرج عن هذا الأسلوب في التعامل والاشتغال بالنص، فقد اختلف الفقهاء، بعد اتفاقهم على المستحقين — كعناوين — في المقدار الذي تستحقه في الحد الأدنى، كل فئة من الفئات التي يجوز صرف المتحصل من أموال الزكاة عليها، فالبعض اعتبر بأنه لا يعطى الفقير الواحد من الزكاة المفروضة أقل من خمسة دراهم، والبعض الآخر حدد الأقل بدرهم واحد، بينما خالف الفقهاء الآخرون ذلك وأجازوا إعطاء القليل والكثير. ومستند أهل الرأيين الأولين^(٣) التطبيق التاريخي والظرفي لآليات توزيع

(١) المفيد ، المنفعة في الأصول والفروع ، النبايع الفقهية ، (م ، س) ، ص ٣٤ .

(٢) "كل ما يملك الانسان ما عدا التسعة أشياء التي ذكرناها فإنه يستحب له أن يخرج منه الزكاة". الطوسي، النهاية، النبايع الفقهية، (م ، س) ، ص ١١٥ .

(٣) الشريف المرتضى، علم الهدى ، ت ٤٣٦ هـ ، الانتصار، النبايع ، (م ، س) ، ص

الزكاة، غير أن هذا التطبيق، المحكوم لحجم الحاجات وحدودها، غير قابل للإطلاق والتعميم، كما هو واضح، وخصوصاً إذا حكّمنا المقصد الأعلى الذي يقبّع خلف فريضة الزكاة، وهو الكفاية والتكافل وإعادة توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي.

نخلص بعد كل ما تقدم إلى أنّ الزكاة كفريضة لم تعط حقها من الاهتمام باعتبارها إحدى وشائج النسيج الاجتماعي المتألف في الاجتماع الإسلامي، التي تحض على اضطلاع الأغنياء بمسؤولياتهم واهتمامهم بجيرانهم الفقراء عبر التجاور السكني أو العلاقات الرحمية في صورة تبقي الفقراء تحت أنظار المسورين والأغنياء ولا تتركهم عرضة للاستهان وهدر الكرامات في اصطفا فهم على أبواب بيوت الأموال التي تتحكم بها أهواء وحسابات مديريها.

هذا لا يعني الرفض لفكرة قيام مؤسسات أهلية ذات صفة قانونية يتولاها رجال من أهل الاختصاص في الإدارة والمحاسبة والاستثمار مهمتها التخطيط لتنمية موارد صندوق الزكاة وتوزيع مدخراته أو تأمين فرص العمل للمحتاجين والتي قد تستلزم مسحاً دائماً ومتواصلاً للفقراء في الأحياء والمناطق تدرج أسماءهم في سجلات قيد تصرف في ضوءها الأموال وفق معياري الحاجة والإمكانات المتاحة، وتفتح الباب للصدقات والهبات ليتحقق التكافل الاجتماعي المرجو.

الفصل الرابع

التدبر في إطار المقاصد الكلية

إضاءات على العقل العلمي

يبرز لفظ التدبر في القرآن الكريم كمفردة متعدّدة الدلالات لم تول، للأسف الشديد، العناية التي تستحقها من قبل الفقهاء والمفسرين ومفكري المسلمين، رغم أنّها تذخر بمعان وفيرة قد تسعفنا في حلّ الكثير من التباسات دور الدين والعقل والانسان في الحياة. فهي تتضافر في تناغم عجيب مع معاني الاستخلاف والسير في الأرض والتوحيد ومنظومة التشريع والعقل وحدود تحكم الدين في الحياة، وتفتح نافذة على العلوم الطبيعية والاجتماعية والسنن التاريخية، إلى غير ذلك من الدلالات والمعاني الحيوية.

ونص القرآن الكريم نفسه لم يخرج عن دائرة التدبر وفق المنطوق القرآني، وإنما كان مضمولاً بالخطاب كأبي مساحة بحث وتأمل أخرى^(١)، وما القراءة المتجددة للنص والاجتهاد في كشف أبعاده إلا وجهاً من وجوه التدبر التي حثنا الله عز وجل على ممارستها دون توقف، مزودين بكل الخبرات والإنجازات والحقائق لكي نقرب أكثر فأكثر من مرادات هذا النص المعجز.

إذاً، ثمة دعوة للنظر والتفكر في كلّ شيء يتردد صداها في صرح الكتاب والسنة، بدءاً من القرآن الكريم نفسه إلى المخلوقات، فالطبيعة الكونية، فالاجتماع، فالنفس، إلى غير ذلك من أمهات القضايا والمسائل، التي اغمض المسلمون عنها النظر، واستسهلوا الأحكام فيها وبسطوها في خطاب اختزالي كان

(١) " كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب" سورة ص، الآية ٢٩.

يستعيد الدعوة مشفوعة بالإنجازات العلمية التي باشرها العقل الإنساني، معتبرينها مذكورة في الكتاب العزيز فاستنكفوا عن المراكمة والإسهام، ومالوا إلى توظيف النتائج دون أن يساهموا في صنع مقدماتها، أو بذل الجهد العقلي والعملية إلى جانب العلماء في المجتمعات غير الإسلامية.

وسنجد ما أمكن في هذا البحث الحيوي إلى إثارة موضوعات التدبر التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، لنخلص بعدها إلى إيراد الاستخلاصات التي قد تفتح نافذة على المستقبل وتلفت إلى جوانب كانت، ولا تزال إلى يومنا هذا، موضع أخذ ورد في الحقول المختلفة وتحديدًا في الاجتماع.

العقل ومقاصد الشاطبي:

لم يُثر العقل ومفرداته فضول علماء الكلام والفقهاء إلا في دائرة ضيقة للغاية، أولوها اهتماماً زائداً على المطلوب. فقد استغرق الفقهاء في دلالات التشريع وأوقفوها عند حدود معينة، قدموها على أنها تشكل منتهى المقصد الإلهي، بينما هي في الحقيقة مجرد شروط للتحرير والإقلاع، أي مقدمات لغايات أسمى. لقد حشدوا النصوص والأحكام التي تتعلق بالخمير، والتي تلحظ مترتبات ذهول العقل وتعطيله عن أداء دوره الطبيعي في الابداع والتأمل والتفكير، وحكموا بأنها غاية ما يريده الله، وما تتجنبه الإنسانية، فأدرجوا العقل، بمعنى الإنباه واليقظة، في سلسلة المقاصد الخمسة وفق تصنيف الشاطبي ومن سبقه وتأخر عنه من الجويني إلى ابن عاشور^(١)، في الوقت الذي أدرجه القرآن الكريم لتأكيد ضرورات عدم تعطيل وظيفة الدماغ والجهاز العصبي، ليستمر الإنسان في أداء دوره التعقلي والتدبري في مختلف الظواهر المحيطة. فتحريم الخمر ليس منتهى ما رمى إليه الشرع، وإنما لتدخر الطاقة العصبية للوظيفة الأعلى والأسمى وهي وظيفة التدبر والفحص والتقصي عن مدلولات التجربة البشرية التاريخية ووجوه الإعجاز في الكون

(١) "أفلا يتدبرون القرآن" سورة النساء، الآية ٨٢.

والنفس، فكم هي العقول والأدمغة المعطلة من دون خمر. فأبعاد تحريم الخمر أبعد من أن تحصر بجانب اليقظة، فهي تشمل الحرص على كرامة الإنسان، والتي يُعَرِّضُها المخمور للإهانة، فضلاً عن الأبعاد الأخلاقية الأخرى.

لكن للعقل وتعبيراته المختلفة في القرآن الكريم بُعداً آخر يختلف، تماماً، عمّا اختزله الشاطبي وسواه. فهو مشحونٌ بتعبيرات الملاحظة والاختبار والكشف والتأمل النظري، أي أنّ القرآن الكريم أعطى للعقل مختلف جوانبه وفعاليته، لكن لم يكن مقصود النص تقديم تصور ناجز ومتكامل، وإثما اختلفت فيه تعبيرات العقل والإيمان والتوحيد في إطار الوظيفة التربوية — الأخلاقية للدين.

وسنعرض لمختلف جوانب التعبير في الكتاب العزيز ليتبين الفارق الواسع بين الممارسة الجامدة للحياة لدى المسلمين والفعالية المذخورة في الكتاب.

التدبر والمخلوقات الحيّة:

خاطب القرآن الكريم العقل العربي منذ البدايات الأولى للدعوة بنصوص تحثه على تبيين وجوه الإعجاز في الخلق، واختار له الموضوعات التي تعيش في بيئة ذلك الإنسان الصحراوي، معتبراً أنّ التأمل والفحص والكشف عن القوانين العلمية في المخلوقات الحيّة من المباحث التي تظهر عظمة الخالق، ليلين قلبه ويقلع عن أشكال العبادة الوثنية، ويتبين عظمة الخالق وقدرته غير المحدودة على الخلق، قياساً بالأوثان التي لا حول لها ولا طول، وليكون التوحيد والارتباط بالله تعالى محوراً أساسياً يضبط إندفاعات الإنسان نحو التسلط والظلم والاعتداء، ويخفف من نزعة الفردانية لمصلحة التكافل الاجتماعي والتعاون والإيثار والتراحم. قال تعالى: " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية ١٧)، و" أن لكم في الأنعام لعبرة" (النحل ٦٦)، " أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن" (الملك ١٩)، " ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيضٌ وحمرٌ مختلف ألوانها وغرايبٌ سودٌ " "ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه" (فاطر ٢٧ — ٢٨).

لقد لفت الله عز وجل في كتابه العزيز إلى اتجاه في البحث، ذي طابع تجريبي، يقوم على دراسة الكائنات الحية لغايتين ساميتين، أولهما التعرف على الحيوانات والكائنات الحية، وتكوينها العضوي ووظائفها العملية، وثانيهما تعظيم الخالق عز وجل وبيان وجوه الإعجاز في الخلق ليكون ذلك باعثاً على الخشية " إتما يخشى الله من عبادة العلماء " (فاطر ٢٨).

وقد جاءت العبارة الأخيرة معطوفة على الآيتين السابقتين، الأمر الذي يؤكد الطريق المحبب لله عز وجل في إثبات التوحيد، وهو التجربة والاختبار للمخلوقات الحية.

هذا المنهج العلمي بقي أجنبياً عن تفكير المسلمين، أو أضحى بعيداً عن اهتمامهم في القرون المديدة المتأخرة، واشتغل العلماء بدلاً عنه بالكلام والجدل النظريين، فيما إنهم عقل الإنسان الأوروبي في التجربة والاختبار، فأمضى الوقت يعاين ويدقق في المخلوقات بدءاً من الثورة "الكوبرنيكية" والى اليوم. وقد استفاد العلماء، هناك، من نتائج أبحاثهم، وتراكماتها وأحسنوا توظيف " العبرة" المستفادة من أبحاثهم في التطور التكنولوجي الهائل، ولا نبالغ إذا قلنا إن الثورة في عالم الاتصال وفي الحاسوب و" الانترنت" قد استلهمت من المعرفة العميقة بالحواس وعمل الدماغ، ومسألة استلهام فكرة الرادار واللاقط، في بريطانيا معهودة، إذ ترجم العلماء الإنكليز مراقبتهم لحركة " الوطواط" إلى ابتكار فكرة اللاقط وبعد ذلك أجهزة الإنذار كافة.

إذاً، استطاع الإنسان تحويل المخلوقات إلى مادة دراسية معمقة، لم تتوقف نتائجها على المعرفة التفصيلية للموضوعات وإتما نقل خبرته منها إلى ميادين الحياة كافة. فكانت المعرفة العلمية مدخلاً لتسخير الطبيعة والكون والفضاء، وهو أحد وجوه الاستخلاف، بل أحد التعبيرات المغيبة في واقعنا العلمي والفكري.

التدبر والمعطى الاجتماعي والتاريخي:

في إطار الوظيفة التربوية للقرآن الكريم، انتظمت عشرات النصوص القرآنية التي عنيت بتحفيز الإنسان ودفعه لدراسة الظواهر الاجتماعية والتجربة التاريخية المتراكمة، لغاية صريحة وردت بصورة واضحة في منطوق الآيات وهي الاعتبار. والاعتبار لا يتحقق بمجرد الارتداد عن الآثار السلبية المترتبة عن الممارسة المنحرفة عن منظومة القيم التي فطر الله الإنسان عليها، وإثما في استخلاص القوانين والقواعد الصالحة للانطباق في غير عصر.

والقرآن الكريم في دعوته لتأمل التجربة الانسانية لا يصادر النتائج والأحكام، وإثما يترك للعقل البشري مدها في فهم الظواهر وتحليلها، وإن اتفق وصرح القرآن الكريم ببعض المعايير والأحكام، فهو لم يتعدّد الأحكام العامة للقيمة التي يأتلف التذكير بها مع روح الدعوة الإلهية إلى تمثّلها وتحقيقها.

غير أن هذا القدر من التعيين الوارد في الكتاب العزيز شيء، ودعوى البعض بوجود علوم إجتماعية وتاريخية في القرآن شيء آخر. ولا يخفى الفرق بين المعايير القيمة وبين البحث العلمي، فضلاً عن أن القرآن الكريم يبرز الجانب التربوي والقيم الأخلاقية، لكنّه لا يتصدى للمسائل التفصيلية أو الاستخلاصات الأخرى التي يحتاجها الإنسان في كدحه الاجتماعي وفي صيغه التنظيمية والتي تركها للعقل البشري ليخوض فيها بالأساليب والمناهج التي يراها مناسبة.

والنصوص التي ترشد إلى التأمل والبحث في التجربة البشرية كثيرة، سنورد بعضاً منها كشواهد على ما قرناه سابقاً، قال تعالى: "أنظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً" (الاسراء ٤٨)، "أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الأخرى خير" (يوسف ١٠٩)، " أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها" (الحج ٤٦)، " أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وكانوا أشد منهم قوة"

(فاطر ٤٤)، "قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض" (آل عمران ١٣٧)، "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين" (النمل ٦٩)، "فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين" (النحل ٣٦)، "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب" (يوسف ١١١)، "فاعتبروا يا أولي الأبصار" (الحشر ٢) "افلّم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها" (الحج ٤٦).

هذه الآيات وغيرها إذا وضعناها في سياقها وتمت مقابلتها مع المنحى العام للمعنى في القرآن الكريم، تدل على أحد أوجه المنهج التربوي القرآني، القائم على توظيف المعارف الاجتماعية وأشكال الكدح والابتلاء، ووجوه الاستقامة والظلم والانحراف، والاستكبار والاستضعاف، التي ينتجها الحراك الاجتماعي من جهة، وارتباط الناس بالخالق عزّ وجلّ وخشيته وعدم الارتباط بالشیطان وبالتالي عصيان الأوامر والارشادات.

وإذا استعنا بالبحث "الجهتي" (*)، أي تأمل الجهة المرادة بالمعنى، فإنّ الظاهر من مختلف النصوص التي اوردناها وغيرها الكثير، هو تنبيه الإنسان إلى عواقب الممارسات المنحرفة، وعقبي الاستقامة والالتزام الأمين بما تمليه الفطرة والارتباط بالخالق عزّ وجلّ. وما الدعوة إلى الاعتبار والتعقل والتدبّر والنظر إلّا لإيقاظ الإنسان من غفلة المصير والمآل. وهي — أي النصوص — لا تنظر إلى النسق العلمي بالاستقلال، أي بقصد البحث من أجل البحث، خلافاً لجُلّ من اشتغل بالفكر الإسلامي في حقلَي التفسير والكلام أو في حقل الدعوة، الذي حمّل النصوص أكثر مما تحمل، وجهد للاستدلال بما على أن للقرآن الكريم قدم في العلوم وتحديداً في الحقلين الاجتماعي والسياسي، اللهم إلّا القول إنّ النص كان يولي التجربة والاختبار الأولوية المنهجية الظاهرة وإمّا لغاية محددة تماماً، وهي الاعتبار بالمعنى الأخلاقي والقيم ليس إلّا.

(* اصطلاح أصولي معروف.

التدبر والظواهر الطبيعية:

تتسق الآيات والنصوص القرآنية الكريمة التي تتعلق موضوعها بالظواهر الطبيعية والكونية، مع سابقاتها التي تناولت المخلوقات الحية والتجربة الانسانية في الميدانين الاجتماعي والتاريخي في تناغم دقيق لتخدم غرضاً واحداً، هو تعظيم الخالق وإظهار عجز الأرباب المتوهمة التي انتجها الضعف والخيال، وذلك لترسيخ عقيدة التوحيد ويوم البعث، وتكوين الإقتناع بحصرية مصلحة الإنسان في الطاعة لله تعالى والالتزام بالقيم، واتباع سبيل الهداية أي الاستقامة والوسطية في السلوك الشخصي وفي منظومة العلاقات الاجتماعية.

ولم يترك الخالق عزّ وجلّ أمر الإيمان واستشعار الحضور الإلهي للفطرة وحدها، وإّما حشد سلسلة من الآيات الكريمة تناولت بعض الظواهر الطبيعية التي تحيط بالإنسان، وتحتّه على دراستها وفهمها وتبين وجوه الحكمة منها، وأنّها لم تكن اتفافية، وإّما محكمة بجملة قوانين ثابتة ودقيقة. وبدلاً من أن تتحوّل هذه الآيات إلى عناصر تحفيز؛ استأنس بما عقل المسلمين واكتفى بتردادها مزهواً بورودها من دون أن تحرّك فيه الحسّ العلمي والميل لكشف المجهول.

قال تعالى: " وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون" (البقرة ١٦٤)، " وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه" (الحجر ٢٢)، " والله الذي ارسل الرياح فتنثر سحاباً فسقناه على بلد ميت" (فاطر: ٩)، " فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون" (الحاثية ٥).

فضلاً عن آيات أخرى تثير الظاهرة الإعجازية للشمس والقمر والبحار والجبال والكواكب والنجوم وتحتّ على التأمل فيها ودراستها، وذلك لإظهار عظمة الخالق عزّ وجلّ وقدرته غير المحدودة وحكمته وتقديره الدقيق لكلّ شيء.

والملاحظة السابقة التي سبق وتوقفنا عندها، وهي الجهة المقصودة من هذا الحشد الكثيف من الآيات، نعود إليها لنلفت مرة أخرى، إلى أنّ القصد من ذلك

هو ربط الإنسان بالخالق، وثنيه عن التفكير بالأرباب الأرضيين في إطار تربوي محكم يتداخل فيه الاعتقاد بالسلوك وبالمنظومة التشريعية المتكاملة، وليست الجهة المقصودة من هذا الحشد هي تقديم نتائج جاهزة وناجزة ونهائية عن تلك الظواهر، وإنما الغاية التي نعتقد استهدافها تستدعي التأمل بكل ما حول الإنسان، وهذا هو المراد.

أما المحاولات التي جرت في العقود الأخيرة، لتقدم القرآن الكريم على أنه كتاب علمي، أو الخطاب التبسيطي الذي كان يردّ كلّ النتائج العلمية التي تحقّقت في العالم الحديث والمعاصر وتحميل النص أكثر مما يحمل، فهما شكل من زج للقرآن في العملية المخترية التي لا يريدّها، بل كلّف الإنسان المستخلف بأن يضطلع بمسؤولياته فيها، بدلاً من الاستقالة العلمية والإحالة غير المريرة، إلى الله عزّ وجلّ.

البحث العلمي والتسخير:

لقد أودع الله سبحانه في الإنسان مؤهلات وإمكانات هائلة، وسخر له ما في الأرض جميعاً لتكون في خدمته ولأجل رفاهه وسعادته، وكلّفه بإقامة العدل في علاقته الاجتماعية "والسماء رفعها ووضع الميزان" (الرحمن ٧)، "قل أمر ربّي بالقسط" (الأعراف ٢٩)^(١)، "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً" (البقرة ١٤٣)، وغيرها من النصوص التي تدعو إلى إقامة علاقة سوية بين الناس يسودها الاعتدال، وعدم التعدي، واحترام الآخر.

في المقابل، أطلق يده في الأرض والآفاق، وجعل كلّ المخلوقات مادة للتسخير وطوع يديه "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من

(١) "وأزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط"، سورة الحديد، الآية ٢٥.

رزقه" (الملك ١٥) وقدّر له من القدرات الذهنية والبدنية^(١) ما يسمح بتحقيق فعل الإعمار^(٢) للأرض — والاستفادة من الخيرات المتاحة. لكنّ هذه المقتضيات المكتملة والمتكاملة لم يدعها ناجزة وميسرة، وإثما اشترط إخراجها إلى الفعلية ببذل الجهد والسعة والاجتهاد لمعرفة والتحكم بها. لقد بدت الظواهر الطبيعية المختلفة المحيطة بهذا الكائن البشري متمردة ومخيفة ومرعبة، إذ كانت تبدو له عصية على التذليل والاستيعاب، بسبب طبيعتها المتمردة، غير أنّ إرادة الحياة المتأصلة في الإنسان، والنزعة القوية للسيطرة والهيمنة المذخورة فيه، كانت تحمله دائماً على النظر والاستجابة — الإيجابية — للتحدّي.

والتسخير الكامل يستدعي استمرار بذل الجهد في هذا الميدان اللامتناهي، وهو لا يكف يفتح الآفاق أمام الانسان ليفجر طاقاته الإبداعية الهائلة، وكلّما تذوق الإنسان طعم الكشف وثمرته في مجرى حياته كلّما ازداد توقفاً للإيغال بعيداً في خضم هذا الكون المذهل.

هذه القراءة الجديدة للنص القرآني، تظهر رحابة النص الديني وإمكانياته المعرفية الهائلة التي حررت الإنسان من معوقات الدعة والاستكانة والشعور بالعجز، فقد احتشدت في القرآن الكريم المئات من الآيات التي تتحدث عن إمكانات الإنسان وقدرته على تجاوز المعوقات المحيطة، وهي كلّها متضافرة مع الآيات الأخلاقية والعقدية التربوية في تناغم مذهل التبس على الكثيرين، فقرأوا الحث على الكشف انكشافاً، والمطلوب درسه منجزاً، فغفا هؤلاء على وهم الطمأنينة الزائفة، وأطبّقوا العين عما حولهم، متوهمين أنّ الخالق عزّ وجلّ قد أعفى الإنسان من مهمات النظر والبحث.

فالقرآن الكريم، وكما كان من البداية، عامل شحن وتحفيز على التأمل العلمي والاستقامة السلوكية، ولم يكن — البتة — أفيوناً للشعوب ولن يكون، وإثما

(١) "الذي خلق فسوّى* والذي قدر فهدى" سورة الأعلى، الآية ٢ — ٣ .

(٢) "وهو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها" سورة هود، الآية ٦١ .

التي تفعل فعل الأفيون هي القراءات الجامدة والافهام المغلقة التي لا تريد أن تفتح على صخب الحياة، وهي لا تزال تنظر إلى نصوصه بعيون الموتى^(١)، أو أنها مكتفية بالإشارات العلمية، محلية الميدان العلمي لسواها. فطالما أن النص القرآني لم يشرّع صيغاً جامدة ونهائية، بل فتح أمام الإنسان آفاق النظر والتطور، دائماً، على أساس القيم التي تتوخى الاستقامة في الحياة وفعل الخيرات، فالمسؤولية لا تقع عليه في حال الجمود القائمة، وفي احتضار الحسّ العلمي والاهتمام بالعصبيات المذهبية والثقافة القائمة على الخيال والوهم، وإنما على فهم الدين، الذي يضعف أمام سطوته وجبروته وقداسته الموهومة أساطين العلماء.

الدين يريد لنا الانفتاح على آفاق الحياة، فلمَ الجمود؟ هذا هو السؤال القلدم، فليبحث عن أسباب التخلّف في مكان آخر، في الواقع السياسي والاجتماعي والفكري، والنسيج الثقافي، والإحساس بالانسحاق والدونية وغيرها. فالدين أعطانا مفتاح الحياة وأمرنا بالاستقامة، ونحن أوجدنا باب الحياة بمفاتيح من صنع أيدينا ولم نقدّم أنفسنا للعالم، في ميادين الأخلاق والسلوك، كأسوة وشهداء، كما هو مفترض كحد أدنى.

التدبر والمقاصد الكلية:

وردت في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تقود إلى مطلب واحد، يتكرر في غير موضوع وهي التدبّر، العبرة، الاعتبار، التفكير، التعقل، فإذا ما وضعت هذه المفردات في سياقات وظيفة الانسان، الاستخلافية، عمارة الأرض، السير في الأرض، المشي في المناكب، الشهادة، التسخير... إلى غير ذلك من العناوين — المفاصل، يتبين أن ثمة غرضاً أساسياً ومقصداً حيوياً ينتظم في سلسلة المقاصد، يحمل مضموناً معرفياً، تكثفه الآية الكريمة: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذريات ٥٦)، طالما أن تمام العبادة لا يتحقق إلا بتمام المعرفة، يتبين

(١) على حد تعبير المفكر الفرنسي روجيه غارودي.

أنّ ثمة وظيفة أساسية تستحوذ على موقع الصدارة في سلسلة المقاصد هي المعرفة باعتبارها تشكل مفتاحاً للعبادة وبالتالي ضابطاً حاسماً ودقيقاً للسلوك.

لا شك في أنّ ثمة اختلافاً كبيراً بين الفعل والتفعل، بين المعرفة المتحصلة في صورة تلقائية بتكرار الملاحظة والتجربة وبين إرادة المعرفة المسبقة والنظر المتفحص من رأس، أي بقرار سابق على الملاحظة، وبتصميم واع على التقصي والمعرفة، ومقتضيات التفعل والتأمل الهادف موجودة في الإنسان لكن في حالة كمونية، أي أن لدى الإنسان ميلاً ذاتياً للكشف والتعرّف قد يظهر لدى أفراد في صورة قلق متجدد ومستمر، بينما تغشى أفراداً آخرين حال من اللامبالاة بفعل عوامل خارجية طارئة تحول دون انتقال الميل إلى فعل معرفي يومي ودائم. ويأتي الحث القرآني المكثف على التأمل والتفكير والتدبر والاعتبار ليمارس دور المنعش للحال الذاتية الكامنة، فيتفاعل الوعي الخارجي المشفوع بالعبادة والتقرب مع الاستعداد الداخلي المنغرس في صقع النفس وتربة الفطرة الإنسانية، يضاف إليها عنصر ثالث، لا يزال يمارس تأثيراً دائماً وملحاً، وهو شعور الإنسان بالخوف وبال الحاجة إلى مواجهة تحديات الحياة والخوف من المستقبل. وهذا الثالث، الفطرة، الإرشاد الإلهي والتحدي، ينبغي أن تتضافر عناصره وتتداخل بل وتتفاعل في كل فرد بشري محدثة دينامية مميزة في الإطار العلمي، وهذا كلّه بحاجة إلى شروط موضوعية، كالمناخ العلمي والشعور بالمسؤولية والإقتناع بأنّ كل فرد مطالب بالمراكمة والمساهمة بنسبة من النسب، وهو ما ينبغي الإلفات إليه تربوياً وسياسياً، لكن للأسف الشديد، لا يبدو أنّ شيئاً منها متحقق في محيطنا العربي والإسلامي، وإن حصل فلا يعدو حالات فردية معزولة، لم ترق إلى مستوى المناخ المنتج.

التدبر ومؤسسات البحث:

التصور المقدم في الكلام السابق، قد تشي به أعداد المؤسسات البحثية المهمومة بالإبداع والمراكمة وعدد المبدعين في كلّ دولة - قطرية أو وطنية في دائرة العالم العربي، وكذا الأمر في الدائرة الكبرى - العالم الإسلامي - مقارنة

بالدول المتقدّمة، كما تشي به السياسات العامة للحكومات ومبادراتها لاحتضان الطاقات ورعايتها وتمير نتائج أبحاثها.

فالبنية السياسية والاقتصادية لا تزال قاصرة عن إنتاج المراكز العلمية — التي يمتلكها القطاع الخاص — لخدمة مؤسسات اقتصادية وتحديداً صناعية، تزج فيها الطاقات المتخصصة في مختلف الحقول، بدلاً من أن تستثمر هذه الطاقات الكبيرة في مراكز الأبحاث الأخرى خارج الوطن العربي والإسلامي. لكنّ ضعف القطاع الخاص في إحداث التحوّل مرده إلى الأنظمة السياسية والاقتصادية ذات الطبيعة الرعائية، والتي تمارس دوراً توجيهياً مفرطاً في المركزية، فضلاً عن غياب القوانين الملائمة لتحرير السوق من تدخل الدولة المباشر.

إذاً، لا الدولة قامت بمبادرات يعتد بها في إطار تطوير الأبحاث العلمية ومحاولة اللحاق بالركب، ولا القطاع الخاص ارتقى الى مستوى نظرائه في الدول المتقدمة، ودور المثقف، اليوم، ينحصر في تحرير العقل من الفكر الالتقاطي، أو الفكر القروسطي، ورسم تصورات واستراتيجيات وطرح أفكار من وحي الواقع ومعضلاته يستشرف به المستقبل.

لكن، فلنكف عن إلقاء التبعات والمسؤوليات جزافاً، فقد سئم المواطن العربي والإسلامي من الطروحات التبشيرية، أو الأفكار المثالية التي تغالي في تجاهل الواقع الموضوعي، ومحاكاة التجربة المتقدمة للدول المتطورة.

والحل، يكمن في البحث عن البدائل الممكنة للمشكلات المعيشة والقائمة.

ونخلص بعد كلّ ما تقدّم إلى أنّ التدبّر القائم على النظر والتفكير، هو أحد المقاصد الرئيسية الذي يتكامل مع المقصد العملي الآخر وهو التدبير، وهما قطبا الرحي في الحياة الإنسانية، بمعنى أنّ الحياة لا تنهض ولا يستقيم عودها إلاّ بانفعال العقل البشري واشتغاله بالحقلين معاً، أي النظري والعملي، وميدان الدائرة النظرية هو مساحة الكون، بينما تحتل العلاقات الاجتماعية وطبيعتها والقيم التي

تحكمها والكيفية التي تنتظمها الحيز الآخر من الاهتمام، وعلى كلا الحقلين انصبّ الخطاب القرآني في إشارات توجيهية لطيفة أحسن الإنسان التقاط بعضها وأخفق في البعض الآخر، لكنّ النجاح والفشل معقودة ناصيتهما بالكدح والابتلاء المتواصلين وباستمرار القلق العلمي الذي يشحن الإرادة الإنسانية بالطاقة المتجددة والمتواصلة.

الفصل الخامس

الدولة في الاسلام ونظرية المقاصد

لا يزال مفهوم الدولة ، واعتبارها متعلقاً لتكليف المسلمين، موضوعاً سجالياً يشغل المختصين بالفقه والمفكرين ، وهو رغم طي قرن من الزمن وولوج آخر لم ترس سفينة المعالجات في مستقر آمن ومتمين. ونار السجال هذا تشهد حالات استعار حيناً وخفوت أخرى تبعاً لإيقاع الشارع وحرارة الحدث السياسي، وقد تكثف النقاش في الموضوع خلال العقود الأخيرة متناغماً مع ازدياد وتيرة التحشيد السياسي والدعوي في الشارع الاسلامي، بعدما طفا على السطح ما بات يعرف بالاسلام السياسي كقوة استقطابية طموحة على حساب طروحات أخرى ظلت لوقت غير قصير ممسكة بناصية الخطاب إنتاجاً وتسويقاً واستهلاكاً. وبالرغم من كثافة المادة الفكرية — الفقهية المقدمة من أربابها ، فإنّ القليل منها لامس جوهر الاشكالية التي يستبطنها النقاش، والتي تدور حول حقيقة وجود أمر إلهي بوجود إقامة دولة في النص الديني أم أنّ الأمر لا يتعدى الإباحة وبالتالي مشروعية قيام دولة تحكم باسم الدين.

واللافت أنّ المعالجات المنجزة في غالبيتها بقيت على مسافة من جوهر هذه الاشكالية تقاربها وتدور في فلكها دون أن تستقر في محورها المحدد، مع العلم أنّ المعتقدين بالمشروعية والتعاطفين معها لم يعدموا وسيلة تثبت مُدّعاهم إلاّ ورموها في أتون النقاش، فقد استعاروا ما يعضد مطلبهم من التجربة التاريخية، وأتبعوا ذلك بسيل من الحجج الكلامية والعقلية، وتقصوا كل ما يعضد أو يؤيد أو يشير وأحياناً يوميء للفكرة. لكنهم، في المقابل، استوعروا طريق استنطاق النصوص، أو بناء منظومة فكرية متكاملة تستند إلى جملة المفاصل الأساسية في

البناء الفلسفي والفكري العام للدين، الذي يُعدّ الطريق الرئيس والممكن في سبيل العثور على إجابة شافية ومعقولة عن الأسئلة الكثيرة المتكررة.

وعندما أعىي البعض التقاط عناصر الرؤيا المطلوبة، لجأوا إلى بعض العناوين العامة في أصول الفقه أو في علم الكلام، فقاموا بتوظيفها خدمة لقناعات مسبقة، كبحث مقدمة الواجب^(١)، أو بعض النصوص التي ترى ضرورة نصب إمام أو أمير^(٢)، أو مسألة حفظ النظام العام^(٣)، وهي مباحث عقلية يستقل العقل في كشفها والقول بها، تتسم بالاطلاق وتصلح عنواناً لأي اجتماع سياسي في العالم لم يغفله أحدٌ ممن أسهم في التنظير للفكر السياسي على امتداد التجربة الانسانية الحديثة والمعاصرة.

تبدو المادة الفكرية، المستندة الى النص القرآني، بخصوص السلطة والدولة نادرة في أبحاث المتصدين، وقد شاب مادة حَكَم؛ ح - ك - م، التي وردت في القرآن الكريم الكثير من اللبس والغموض، وذلك لتناولها بتسرع وخفة، مع أنها قابلة للكثير من التأويلات التي تضر بإطلاق المعنى أكثر مما تدعمه، مع معرفة الكثيرين بأن لفظه حكم، ويحكم قد فسرت تفسيرات مختلفة؛ فالبعض أولها بمعنى الحاكمية والسلطة، فيما استفاد منها البعض الآخر معنى القضاء، مع العلم أنّ حسم المعنى المراد والكشف عن دلالة اللفظ لا يتوقفان على منطوق آية بعينها أو مجموع آيات وإنما يتكفل السياق العام والبناء المعرفي والتشريعي الكلي بتحديدته وبيانه، فحق البت بالمراد يعود حصراً للدلالة العامة لمجموع النصوص القرآنية والسنة الشريفة ولا يكفي مجرد متابعة الآيات التي تتضمن ألفاظاً توحى بمعاني السلطة والدولة، وإنما المطلوب الغوص في بحر المعاني لاستخلاص الرؤيا في إطار كلي والتي وحدها قد تشف عن فلسفة الدين ومراميه وهذه بدورها كفيّلة بتشريع الأبواب لولوج عالم الفقه وفلسفته في إطار مقاصد الدين.

(١) انظر الحكومة الاسلامية، الامام روح الله الموسوي الخميني.

(٢) " لا بد للناس من أمير بر او فاجر..." الامام علي، نهج البلاغة (م، س).

(٣) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والادارة في الاسلام، ص ٤٤١.

في السياق عينه ينبغي التأمل بعمق في إمكانية تقديم النص الاسلامي بخاصة والدين بعامة وصفة جاهزة للدولة التي هي في حالة سيولة دائمة وتبدل لا يتوقف. فهل من الحكمة في شيء أن يصار إلى وضع قوالب ثابتة لما كان من شأنه أن يكون متغيراً؟ مع العلم ان الحكمة الإلهية تفترض تقدير الأمور بمقاديرها ووضع التشريعات المناسبة بما تقتضيه وإلاّ وقع الانسان المستخلف في الضيق والخرج والعسر وهي عناوين التكليف بغير المقدور. فالعقل يحكم باستحالة وضع محددات ثابتة وأنظمة منصوصة ، سلفاً ، لما هو سيال ودائم التغذي من تراكم التجربة والخطأ والصواب في ميادين الإدارة والتنظيم والهيكليات ووظيفة الدولة وضوابط تداول السلطة وتنظيم الاختلاف وشرعنته إلى غير ذلك مما تضطلع به الدولة الحديثة ، وهي كما يتضح من خصوصياتها ، متغيرة تأبي التقييد والقولبة، وتالياً تمنع الترسيمات النهائية المطلقة.

والاشكال الأساسي الذي وقع فيه الخطاب الاسلامي المعاصر ينحصر تحديداً في الخلط بين تربية المسلمين على القيم الدينية العامة، التي هي في الواقع إنسانية، والتي تفترض ترجمتها سلوكياً في العلاقات بين الأفراد والجماعات، وبين استلام السلطة لفرض القيم. فوصول المؤمنين إلى السلطة بعناوينهم الخاصة وكفاءاتهم الشخصية ليخوضوا تجربة الحكم والإدارة بروحية التقوى والتزكية شيء ، واستلامهم السلطة باسم الدين وبعضية لها معاييرها الخاصة تكون أحياناً مجافية للكفاءة والخبرة شيء آخر. فالصيغة الأولى مسوّغة وطبيعية باعتبار أن المتدينين هم كسائر المواطنين يحق لهم المشاركة في الإدارة السياسية بل هم أكثر أهلية، إذا توافرت فيهم الخبرة والكفاءة ، لرعايتهم القيم والتزامهم بالرقابة الذاتية بفعل استشعارهم الحضور الإلهي الدائم في سلوكهم ومعاملاتهم إلاّ أن ذلك، لا يسوغ القول بوجود دولة.

منشأ القول بوجوب إقامة الدولة:

تعددت مسوغات القائلين بوجوب إقامة دولة " إسلامية " بتعدد الأدلة التي ساقها كل فريق، وهي كلها لم تأت من فراغ وإنما كانت وليدة فنانعات ذويها ينافحون عنها بالأدلة والحجج التي ترتقي في وعيهم إلى مستوى اليقين.

وهذا الأمر موضع احترام وتفهم لكن هذه القناعات المتعددة في أدلتها لا ينبغي أن تحول دون قراءة المسألة بشكل مختلف أو تمتع الآخرين من تقديم اجتهادات مغايرة تؤدي إلى أحكام مباينة ومعاكسة. وقد أوهم كون مصدر النص الديني — القرآن والسنة — إلهياً بجمود الفهم والدلالة^(١)، وهو ما ينفية أصل التسليم بالاجتهاد غير أن منطلقات القائلين بوجوب قيام دولة يمكن إرجاعها إلى التالي:

أ — المنطق التاريخي: شكل العامل التاريخي، أحد الأدلة الرئيسية التي استند إليها الخطاب الاسلامي المعاصر لإثبات وجوب إقامة دولة إسلامية، ولعل نقطة القوة في هذا الدليل هي قيام دولة محكومة بالوحي والشريعة الإلهيين في عهد الرسول(ص)، ونسج الخلفاء الذين تعاقبوا على المنوال نفسه، وقد شكلت بعض الأسس التي اعتمدها الرسول في إدارة الدولة وتنظيم شؤونها إلى جانب المبادئ العامة صورة الدولة المثال التي ينبغي على المؤمنين تمثلها ومحاکاتها إستناداً إلى دليل التأسسي^(٢).

ومن الواضح أن اعتماد الرسول (ص) لمبادئ الشورى والبيعة في صلب آليات اتخاذ القرار وإشاعة مناخات التكافل والمعونة في العلاقات الاجتماعية، قد حوّل هذا النموذج التاريخي إلى توق بشري — إسلامي يتطلع المؤمنون بالقيم الانسانية إلى تطبيقه وإعادة احيائه في اجتماعهم السياسي. وقد انقسم المجتهدون والمفكرون المسلمون عند حدود ومساحات التمثل والتطبيق، فمنهم من اعتبر كل ما تخيره الرسول من أساليب في الادارة والحكم ، ناهيك بالمبادئ والقيم واجبة التطبيق، فيما قصر البعض الآخر على المبادئ تاركاً للزمن وتراكم المعرفة والخبرة أن يرسم في كل عصر الأشكال التنظيمية والتدبيرية بما يتلاءم والمصالح العامة ويستجيب لتعقيدات الحياة. والفرق بين الاتجاهين واضح لا يعتمله لبس أو غموض، ففي

(١) راجع الفكر العربي، المجتمع والسلطة ، II ، العددان الخامس والثلاثون والسادس والثلاثون، ١٩٨٣، ص ٢٣٦.

(٢) " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة " السورة الأحزاب ، الآية ٢١.

حين يلغي الاتجاه الأول الخصوصيات ويختزل التاريخ ويرى امكانية استعادة اللحظة التاريخية وبالتالي نفخ الروح فيها، يدعو الاتجاه الثاني إلى قراءة التجربة والتراث بشكل صحيح ليعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها^(١)، وإبرازه بكل خطوطه ومحاوره وحدوده لتمييز ما هو ممكن الاسترجاع والتمثل وما هو متعذر.

أما الأدلة القرآنية التي ساقها الفريقان لاثبات وجوب الاقتداء فكثيرة منها؛ " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم... " ^(٢)، " ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقيه فأولئك هم الفائزون " ^(٣). ولم يكتف هؤلاء بالأدلة القرآنية وإنما ساقوا أدلة من السنة^(٤)، التي يضيق معناها ويتسع وفقاً لاختلاف المذاهب وتعدد مبانيها الكلامية.

وإذا كانت مكونات المنطلق التاريخي وفق الرأي الأول تشمل القيم التي تحدد غاية التجربة وتضبط المقاصد والمرامي إلى جانب وحدة الدولة علاوة على أساليب العمل وشكل التطبيق^(٥)، فإن الرأي الثاني يكتفي بالقيم والمقاصد ولا يرى ضرورة لمتابعة المسلمين الأوائل في الأساليب وأشكال التنظيم، بل يعتبر تمثيلها لوناً من ألوان الجمود، طالما أنّ هذه تندرج تحت عنوان التدبر وهي من الموضوعات الخارجة تخصصاً عن مبدأ التمثل والاقتداء وذلك لطبيعتها المتصرمة والمتغيرة تبعاً للظروف، وهي مساحة يترك أمر تقديرها للإنسان لتخير ما يصلح شأنه^(٦).

(١) أركون ، محمد ، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٣٨.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) سورة النور، الآية ٥٢.

(٤) الدولة الاسلامية، وحدة العلاقات الخارجية في الاسلام، ج ٤، اشراف نادية مصطفى، ط ١، ١٩٩٦، فرجينيا ، ص ٢٤.

(٥) (م ، س) ، ص ٢٢.

(٦) القرافي، شهاب الدين أبي العباس أحمد، الفروق، ج ١، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، مكة، ١٣٤٤، ص ٣.

غير أنّ الدليل التاريخي وحده لا يكفي للقول بوجود إقامة دولة، ذلك أنّ فعل الرسول هو أعم من أن يكون واجباً أو مباحاً، وخروجه إلى دائرة الوجوب يحتاج إلى دليل مستقل، وكذا الأمر بالنسبة إلى الدولة في العهد الراشدي فهي من الضرورات التنظيمية التي تملئها حاجة الاجتماع السياسي في أي مجتمع، وهي، تالياً، لا تعضد دليل الوجوب في شيء .

والمعالجات التاريخية والكلامية والفقهية التي تراكمت عبر العصور، انحصرت نتاجها في مسائل ضرورة نصب الامام، وهذه، يمكن إعادتها إلى الضرورات التنظيمية لكنها أعطيت بعداً شرعياً لاعتبارات كلامية وأصولية ترى بأن الشارع يوافق العقلاء، في ما يطبقون عليه، بالأصل وإلاّ كان عليه أن يصدر حكماً يخرج توافقه عن المشروعية.

وقد تسلح القائلون بوجود إقامة دولة وفق التجربة التاريخية، بآيات الطاعة التي وردت والتي تدل على وجوب طاعة ولي الأمر، بدليل صيغة الأمر "وأطيعوا..."، وتشكل هذه في نظر هذا الاتجاه التفسيري دليلاً قوياً يعضد قولهم في وجوب العمل لإقامة دولة.

والواضح أن منطق الاتجاه التاريخي يصلح أن يكون عضداً في الاستدلال ولا يقوى على الاستقلال وحده في تقديم الدليل الشافي والكافي، وخصوصاً إذا لحظ المرء التعثرات التي ابتليت بها التجربة بعد وفاة الرسول (ص) واضطراب المجتمع نتيجة التباينات في التطبيق وغياب معايير إشراف الأمة في صنع القرار — الشورى — أو احترام خيارهما في تداول السلطة — البيعة — فضلاً عن عدم المساواة في الفرص وإظهار الكفاءات وإبصال ذوي الخبرات إلى سدة الإدارة ناهيك بمحافة العدالة في توزيع الحقوق من بيت المال، كما نلحظ ذلك في تجربة الخليفة الثالث عثمان بن عفان، حيث آثر أهل القرابة على ذوي الكفاءة من الأمة واستأثر بمال المسلمين مدعياً أحقيته به^(١)، كل ذلك كان يحدث باسم

(١) جابر، حسن، الفكر الاسلامي عند الامام علي، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، ١٩٩٠، فصل تجربة الخلفاء.

الدين. إذًا التجربة التاريخية لا تدل على أكثر من قيام الدولة، أمّا وجوب إقامتها والنموذج الواجب تمتلئه فهو ليس موضع اتفاق إلّا في حدود تجربة الرسول (ص)، وتحديدًا في دائرة استشفاف القيم التي حكمت التجربة دون الشؤون التدبيرية التي هي متغيرة وخاضعة بكل تفاصيلها لعنصري الزمان والمكان.

ب — الدولة وعلم الكلام:

بعض من قال بوجوب إقامة دولة في الاسلام لم يكتف بالدليل التاريخي، بل لجأ إلى دليل آخر، يرى فيه قوة تضاف إلى العامل السابق، وهو الدليل الكلامي الذي أدخله الأصوليون في علمهم وهو اعتبار مقدمة الواجب واجبة. والعمل في هذا الدليل يستلزم إثبات ما هو واجب ابتداءً ليصار بعد ذلك إلى القول بوجوب المقدمة، وبما أنّ إقامة الحدود وإشاعة العدل ورفع الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من التكاليف الثابتة والمجمع عليها هي واجبة التطبيق والامتنال فإنّ أمر إجرائها يحتاج إلى سلطة قادرة ومقبولة من الأمة من باب المقدمة . فالدولة ، وفق هذا الدليل، ليست واجبة بذاتها وإنما وجوبها غيري أي مقدمي لضمان تطبيق الأحكام الشرعية وسيادة قيم السماء وصيانة مصالح الأمة^(١). وهذا الدليل ، كما سبقت الإشارة ، هو عقلي أي أنّ العقل يدرك وجوب الاتيان بالمقدمة لغرض تحقيق ذي المقدمة. وقد استخدم معظم من كتب في الفقه الاسلامي هذا الدليل لإثبات وجوب إقامة الدولة، وخصوصاً أولئك الذين لم يوظفوا الدليل التاريخي. بما يكفي بدءاً من الامام الخميني^(٢) الذي قام تنظيره في الحكومة الاسلامية على هذا الدليل بصورة أساسية، وكذلك العلامة شمس الدين. بينما استخدم العلامة فضل الله^(٣) ، دليل حفظ النظام الذي يحكم العقل بوجوبه كدليل مستقل لإثبات وجوب إقامة الدولة.

(١) شمس الدين، نظام الحكم والادارة في الاسلام، (م ، س) ، ص ٤٣٩ — ٤٤٠ .

(٢) راجع الحكومة الاسلامية للامام الخميني.

(٣) راجع فضل الله، محمد حسين، حوار عن فقه الدولة، المنطلق الجديد عدد ٢، بيروت

ج - الدليل القرآني:

الدليل الثالث الذي ارتكز عليه فقهاء السياسة في الاسلام، فهل من النصوص القرآنية ما يكمل به سلسلة أدلته، وقد حشد هؤلاء مختلف الآيات التي تحدث عن وجوب تولي الله والرسول والذين آمنوا^(١)، إلى جانب شقيقتها التي تأمر بوجوب طاعة الله ورسوله والمؤمنين^(٢)، فضلاً عن آيات وجوب الحكم بما أنزل الله^(٣)، مضافاً إليها الآيات التي تحدثت في القصص القرآني عن حكم سليمان وداوود وتأييد الله لحكم الرسول محمد (ص).

كل هذه تعتبر كافية، بذاتها لتطبيق حكم الله، وبالتالي وجوب إقامة سلطة إسلامية في المجتمع الاسلامي. واللافت لدى استعراضنا مؤلفات المسلمين وفي مقدمهم الفقهاء، أن نتاجهم الفقهي في الإطار السياسي كان متواضعاً، إذا ما استثنينا ما كتبه الماوردي في مطلع القرن الخامس الهجري، الذي بقيت نظرية الامامة الثاوية في كتابه الأساس المعتمد دون أي تغيير يذكر حتى منتصف القرن الهجري الماضي، عندما تعرضت النظرية لشيء من التحوير والتعديل على يد كتاب معاصرين من أمثال محمد رشيد رضا وأبي الأعلى المودودي^(٤) والامام الخميني، كما تقدمت الإشارة الى ذلك. وفي ما عدا هذه النتاجات، اقتصر نتاج المسلمين على مباحث الامامة في علم الكلام، وهي معالجات بقيت محكومة بلأسيرة التناقضات التي أجمعت الصراع على الخلافة بعيد وفاة الرسول (ص) في النصف الأول من القرن الهجري الأول. نعم أحسن الخلفاء والسلاطين استثمار آيات الطاعة والولاية استثماراً خاصاً قادهم إلى إطباق سلطتهم وهيمتهم على الأمة ومصالحها وتالياً جر الرعية إلى الطاعة العمياء، مغيبين الشروط الأخرى

(١) سورة المائدة، الآية ٥٥، ٥٦.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩ وغيرها.

(٣) راجع سورة المائدة، الآيات ٤٤، ٤٥، ٤٧.

(٤) صافي، لوي، العقيدة والسياسية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط ١، ١٩٩٦، ص ٢١.

الملازمة بل والمقيدة لوجوب الطاعة. حتى بحث الحرية والشورى وتداول السلطة، عبر البيعة، وشروط عزل الحاكم لم نر لها أثراً في كتابات السلف، وبتنا ندرجها في إطار القضايا المستجدة التي دخلت إلى الفكر السياسي الاسلامي حديثاً، وهي لجدتها تحاول تصيد الأدلة الجزئية والمبعثرة من النصوص القرآنية أو التجربة التاريخية دون أن تلجأ هذه المعالجات إلى منهج علمي واضح يعتمد المعايير العلمية بمختلف صورها وتفصيلها .

الدين والدولة :

ظهرت طوال العقود السابقة إشكالية لا تزال تترى حولها المعالجات لحلها وفك أحاجيها المغلقة، والمتمثلة بإمكانية تعايش الدين والدولة تحت سقف اجتماع سياسي واحد وفي ظل مرجعية متعددة الوجوه — دينية، سياسية — ونظراً إلى العصبية التي شدت المتساجلين، فانهم لم يوفقوا لتقدم تصور نظري يأخذ في الاعتبار الأدلة التي استند إليها فقهاء الدولة، ويستوعب في الوقت عينه إشكالات المخالفين والمتخوفين من علمانيين مؤمنين أو من علمانيين لا يعتقدون بصلاحية زج الدين مطلقاً في حياة الانسان.

وهكذا انقسم الرأي إلى اتجاهين حادين يصطف في طول كل واحد آراء واجتهادات مختلفة؛ اتجاه يرى إلى الدولة باعتبارها من شأن الانسان والعالم ولا يجوز، بنظره، إقحام الدين لا من قريب ولا من بعيد فيها، طالما أن الدين يطرح مقولات ثابتة ومطلقة ولها طابع مقدس يتنافى مع قضايا الدولة وديناميتها ، كما أن الدولة والسلطة تحضر فيهما الدنيا بكثافة ويتجلى فيهما صراع المصالح والأهواء بشكل فاضح، وهو أمر يربأ الدين عن مجاراته فضلاً عن دخول منزلقاته الخطيرة. فليبق أمر الدولة ، في رأي هذا الاتجاه، في إطاره الديني، الصراع، الملوث بالأثنيات دون إلصاقه بالدين لأن المتضرر في النهاية هو الأخير. ويقدم هذا الفريق قراءة تاريخية لتجربة الخلفاء الراشدين الذين قضى ثلاثة منهم قتلاً

بفعل التناحر على السلطة والدولة، مع العلم انما التجربة الأكثر إشراقاً بعد الرسول (ص)، وأن الإمام علي قد تغلب على معاوية في الدين غير أن الأخير تغلب على الإمام بالدولة^(١)، وكذا الأمر بالنسبة إلى الامام الحسين في صراعه مع يزيد والأمويين بعامة.

في المقابل، قدّم الإسلاميون المعاصرون قراءة أخرى مفادها إمكان إقامة دولة على أساس الدين، طالما أن الإسلام لم يدع صغيرة أو كبيرة إلا ووضع لها حكماً، وأن الدين هو عين السياسة، والسياسة، في الإسلام، هي عين الدين. وقد شاعت في العقود الأخيرة مقولة الحاكمة، التي أطلقها سيد قطب، والتي قادت بعض الحركات الإسلامية إلى القول بتكفير المجتمع الذي لا يطبق الشريعة، إلى غير ذلك من الأفكار والتصورات التي قدمها الفكر السياسي الإسلامي ذي اللون الحركي. لكن النص السياسي، في الاجمال، بقي عاماً وأسير الآيات والأحاديث المتناثرة ولم يرتق إلى مستوى صوغ رؤية محددة وفق منهج علمي دقيق. وقد عبر لؤي صافي عن هذه الثغرة بـ "القصور المنهجي"، فهو منهج تجزيئي لا يتطلع إلى دراسة متكاملة لمختلف النصوص بغية استنباط قواعد عامة تشكل منظومة متكاملة لفهم الموقف القرآني أو النبوي الكلي من الظاهرة المعنية^(٢).

بين المقدس واللامقدس:

وفق الرؤيا المقاصدية للدين، يولي الأخير — الدين — كبير عناية بمنظومة القيم التي تكاد تغطي بعناوينها مختلف مناحي الحياة، لكنه في ما عدا بعض التفاصيل الاحترازية التي يتناول الدين فيها قضايا ذات حساسية عالية، نراه ينأى بنفسه عن نسبة عالية من التفاصيل، لا لتقصير منه وإنما استجابة لمقتضيات

(١) أنظر حرب، جوزف، نص القاه بمناسبة تكريم د. ابراهيم بيضون بتاريخ ٢٠٠١/٢/٢٣.

(٢) صافي، لؤي، (م، س)، ص ٢٢.

الحكمة التي تأتي أن تضع حلولاً مسبقة لمسائل متجددة، دائماً، وفي حال سيلان، ومن بين هذه المسائل كل ما يتعلق بالسياسات والهيكلية والأطر التنظيمية للناس، وشبكات العلاقات بين الجماعات والأفراد. فالدين عندما حرص على متابعة عناوين القيم الأخلاقية والإنسانية العامة وأمر بالتزامها وافترضها حاکمة في الموضوعات الخارجية والتطبيقات الجزئية، لم ير حاجة لإيراد الوقائع والموضوعات ذات الطبيعة المتصرمة والمتجاوزة وتركها للإنسان كي يضطلع هو بتشخيصها، وبالتالي إدراجها تحت عناوينها القيمة الثابتة.

فالمقدس في الدين هو عناوين القيم وكليات المقاصد، أمّا تطبيقاتها فتركت للاجتهادات البشرية وأهل الخبرة والنظر والرأي وهذه قد تختلف وتختلف من إنسان لآخر ومن خبير لثان، الأمر الذي يرفع عنها صفة القداسة ويدرجةا في دائرة الفهم البشري المتغير والاجتهاد الإنساني المتواصل.

وإذا كانت القيم تتصف بالثبات والديمومة، فهذا لا يعني أن تشخيص الموضوعات هو كذلك، وخصوصاً لدى إدراج فقه الموضوعات والتطبيقات في خانة فقه الأولويات، ما ينقلها من دائرة المتسلم عليها إلى دائرة المختلف حولها.

فليس من الغرابة في شيء أن نعثر على رأيين فقهيين أو اجتهاديين من أهل الخبرة في الإدارة، مثلاً، متعارضين، مع إدراجهما تحت عنوان نظم الأمر والمصلحة. فكيف يمكننا، والحال هذه، أن نرفع هذه الآراء الاجتهادية المختلفة إلى رتبة القداسة، والادعاء بان كل رأي يمثل، على حده، موقف الدين الواجب الالتزام والتطبيق؟ هذا فضلاً عن كون نظماً بكاملها وأساليب وآراء قد تكون جديدة بالكامل، فهل من المعقول أن نصفها بالدينية ونلصق صفة القداسة عليها وهي في منشئها بشرية.

والأمر في السياسة وتدير شؤون المجتمع أكثر تعقيداً، فهما عرضة للأخذ والرد والمنافسة والصراع والتشديد، فهل من الجائز اضعاف الصبغة الدينية على أفهام هؤلاء وممارساتهم والمباشرة برمي بعضهم بالفسق والبغي وأحياناً بالكفر، وهو ما

قد يستدعي هدر الدم وكبت الحريات وتمزيق وحدة المجتمع كما حصل ويحصل في غير ساحة إسلامية اليوم؟

فئمة فرق بين شيوع التقوى السياسية في الأفكار والمشاريع والبرامج والتحالفات والأهداف وبين إصاق الصفة الدينية والإلهية المنزهة عن الخطأ والغرض. ونزعم أن هذا الفرق يستأهل المناقشة والسجال العقلاني الهادىء بدلاً من رجم الفكرة وأصحابها بالكفر أو الفسوق.

إن أكبر جريمة يرتكبها المؤمن أن يرفع إقتناعاته واجتهاداته إلى مصافي المراد الإلهي، وهو عرضة للنقد، وأحياناً كثيرة يكون خطأً أو يترتب عليه تبعات تثير سخط المجتمع الذي أسلس له القيادة. فليس سيّان أن يقول السياسي هذا رأبي وأنا أتحمّل كافة متربّات، وبين أن يقول هذا رأي الشرع، وأنا أعبر عنه، فيُنصّب نفسه متحدثاً باسم الخالق عز وجل، فيرفع المسؤولية عن نفسه ويلصقها بالدين، وهو شكل من أشكال الافتراء على الله لا بل هو مصداق للآية القرآنية، "ويقولون هو من عند الله، وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون"^(١)، وخطورة المسألة تكمن في آثارها السلبية في الدين، ذلك أنّها شكل من أشكال الصدّ عن السبيل^(٢)، وقطع لطريق الهداية، بل إنّها تضلل الناس وتحجب عنهم رؤية الأفتعة التي قد يختبئ وراءها المزيّفون والوصوليون تحت عناوين الفضيلة والقداسة.

الدولة والمقاصد الكلية للشرع:

في المجتمع الإسلامي، الذي يتعبد بالقيم الانسانية العامة المنغرسه في الفطرة، سواء منها ما يندرج تحت عنوان الاستخلاف كالحرية والعدالة وتكافؤ الفرص والمسؤولية والأمانة والتكافل، أو المندرجة تحت عنوان التركيزية كالرحمة والحب

(١) سورة آل عمران الآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

والحياء والصبر والإيثار والعزة والبذل والقناعة والزهد وغيرها، يصبح العمل السياسي محكوماً لسقف محدد يجرم تجاوزه أو تخطيه، وتتحول العناوين السالفة الى معايير قيمية يحاكم على أساسها المتصدون لشؤون الدولة، لا بل تصبح الأخيرة أداة لتجسيد تلك المفاهيم والقيم، لا مجرد غاية بحد ذاتها، خلافاً لما سبق لهيغل أن استخلصه في فلسفة الروح^(١). والوعي السياسي الذي تستلزمه مهمة بناء المجتمعات الاسلامية، يتمثل في وضوح الأهداف العامة فضلاً عن الآليات. أمّا التعبير عن ذلك الوعي فيتحقق بإمتلاك المجتمع حساً نقدياً مسؤولاً، وإلا فإن الطبيعة البراغماتية^(٢) للعمل السياسي تجعله دائم الشبهة وهدفاً لسهام التهمة، طالما أن المنفعة الشخصية هي العنصر الأقوى في الصراع السياسي، وعلى الناس أن يحافظوا على جهوزيتهم النقدية لدى تسلل الريية والشك من فلتات اللسان أو هفوات المواقف.

أحياناً قد يغلف السياسي مراميه الشخصية ومكاسبه الخاصة بشعارات خادعة وموهمة، وأحياناً أخرى قد يضرب على أوتار العصبية والمصالح الضيقة لينبش الحساسيات الدفينة، وربما يتخير لنفسه الدين أو المذهب ليكون سُلّمه للوصول، فكيف، والحال هذه يجوز تسليم المصالح العليا لمن يعسر اختباره وامتحانه قبل الممارسة وتكشف الحقائق والنيات؟

فالعمل السياسي ليس مجرد سلوك بسيط وشفاف يسهل فهمه، وإنما هو كالنفس وكوامنها ذو طبيعة مركبة ومحجية، وشرط التفلت من موهماتها ومطويات نيات من يخوض فيها، أن لا يدع الانسان للغفوة فرصة وللبراءة سبيلاً.

(١) هيغل، فلسفة الروح، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، م ٢، فلسفة هيغل، المكتبة الهيجيلية، ص ٦٣.

(٢) الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ص ٨، ١٩٩٠.

لهذه المحاذير جميعاً، اعتبرنا التسلح بالمقاصد ووعيتها والاصرار على تحققها شرطاً لنجاح الممارسة السياسية وبالتالى تداول السلطة، وللمسوغات عينها آثرنا إبعاد الدين عن تلك اللعبة المتبسة رأفة بالدين وبالمتدينين معاً.

التقوى في الممارسة السياسية:

ثمة فرق كبير بين المفاهيم المجردة، التي حلق في فضاءها الخطاب الفكري ذو الطبيعة النظرية وبين التجربة العملية. فكل انزال لتلك المفاهيم من منزلتها السامية الى الواقع فيه خدش لرفعتها ومس بموقعيتها، وهذه سنة الخلق في التجربة لدى محاولتها تطبيق الأفكار والمفاهيم أو مقاربتها . والمعوم، من خلال العراك اليومي والكدح المتواصل، أن التجربة أو محاولة تمثيل المفاهيم والقيم تتفاوت من شخص لآخر أو من جماعة لأخرى، ولهذا كانت التطبيقات نسبية ويستحيل الارتقاء من الممارسة الى مصافي الاطلاق مهما كان صاحب التجربة دقيقاً وصارماً . والنسبية لا تنحصر في هذه الدائرة، فهناك مستوى آخر تتجلى فيه النسبية بأبهى صورها، وهو مستوى التصورات المتولدة في الذهن عن تلك المفاهيم، فلكل واحد فهمه ومقارنته — نظرياً — وهو عندما يقرر الخوض في تمثل تلك التصورات يحرص على مراودتها وفقاً لحدود فهمه ورؤيته، ونكاد نجزم باستحالة تطابق التصورات بين فردين، فكيف إذا كان الأمر يتعلق بأمة بكاملها؟ من هنا كانت النسبية سمة ذات شعب تبدأ بالفكرة وتنتهي بالتجربة، وإزاء هذه الحقيقة كيف يمكن فرض فهم أحادي على الآخرين أو تحصيل اجماع على تجربة معينة.

في السياسة يصبح الأمر أكثر تعقيداً، والنسبية تزداد اتساعاً، لتلبسها بالمصالح والمفاسد والطموحات والأهداف والأنانيات ونزعة التسلط والهيمنة وفرض الرأي ومركزية الفهم، فكيف والحال هذه، يمكن إضفاء الصبغة الدينية أو القداسة على هذا الحقل الموهم بكل ما فيه؟ فالعقل السياسي يشغل على المقولات والآليات والنظم المعرفية بحسب الحاجة، تقوم على " البرغماتية"

أي اعتبار المنفعة، وهل ننتظر، كما يستاءل الجابري، من العقل السياسي أن يناقض موضوعه الذي منه يستمد هويته^(١)؟

وأهمية التقوى في السياسة أنها تحرص على طرد المؤثرات الشخصية والتوظيفات الخادعة لتصفو الاستهدافات وتخلص من المنفعة الذاتية والمصالح الخاصة، وإن بنسبة من النسب. من هنا، نرى لزوم إثارة الأكثر صدقية وتقوى في تسنم مواقع القرار، لأن احتمال توحي الحق والخير عند هؤلاء أقوى منه عند غيرهم، ونحن عندما نرفض ممارسة السياسة باسم الدين، للاعتبارات السالفة، فإننا نرى ضرورة تخير من فيه الدين والتقوى لتسنم مسؤوليات إدارة السلطة والمجتمع.

والفرق واضح وجلي بين من يحكم المجتمع باسم الدين، وبين من يحمل روحية الدين في الممارسة السياسية، والخلط بين الاثنين هو الذي أوقع الناس في اللبس، وحول السجال حول فصل الدين عن الدولة إلى مادة تكفير أو اتهام بالجمود والسلفية.

ونخلص بعد كل ما تقدم إلى أن فقه الدولة، القائم على منظومة المقاصد الكلية أو على جملة قيم، لا يزال في طور التشكل، وهو في حاجة إلى مساهمات كثيفة ومتراكمة، نعتقد أنها في المحصلة ستوصل إلى مصالحات واسعة في الخطاب والممارسة، من شأنها أن تؤسس لحال وئام في الكيانات الوطنية المحكومة بالتعددية الدينية أو السياسية، وهذا ما نرجوه بالذات في معالجاتنا المختلفة.

(١) الجابري، العقل السياسي العربي، (م، س)، ص ٨.

الفصل السادس

الدين والدولة المدنية علاقة مصادرة ام تكامل؟

يزداد السجال حول علاقة الدين بالمجتمع المدني حرارة بعدما أعادت الحركات الإسلامية التي انخرطت في العمل السياسي في غير قطر عربي أو إسلامي تحريك الأسئلة الحيوية التي طرحها رجالات النهضة في نهايات القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن الماضي، ولا يزال سيل الكتابات يتدفق هنا وهناك في إيقاع رتيب ولغة مكررة، يكاد المرء أن يشعر حيالها باللامبالاة وربما بالفور وخصوصاً أن المتصددين لها، في سوادهم الأعظم، يراوحن بين مستعيد لفهم متوارث للدين أو مقولات نضجت في اتون نار المجتمعات الملتهبة خارج ميدان اجتماعنا السياسي والثقافي. وكل الفريقين يزوج في المعركة الفكرية الدائرة الأدوات المعرفية عينها وربما المنهج نفسه، فيما يتمترس كل طرف وراء خندق القناعات المنقولة أو الموروثة دون أن يكلف نفسه عناء الدرس والتأمل في الحراك الاجتماعي ودلالاته من جهة، أو العودة إلى النص قراءة وتأويلاً كي يكشف الديناميات في الأول وإمكانيات المعنى في الثاني. والمعركة مستمرة فيما المجتمع مواظب على فعل تجربته ، منفعلًا بالتحويلات من حوله، غير ملتفت إلى قعقة سلاح المتساحلين الذين نلوا بأنفسهم جانباً واختاروا ميداناً للنزال، والله الحمد، بعيداً من ساحة الفعل اليومي، لذا لم تحدش كلماتهم الرتيبة ولهجاتهم المتهدجة جبين الواقع لا بل صرخاتهم البعيدة من المجتمع أشبه بهمسات النساك وتبتلاتهم التي لا يشعر بأثرها إلا أصحابها.

هذا الموقف النقدي الذي لا يخلو من القسوة لا يعني أن لكاتب هذه الكلمات موقفاً اعتراضياً من أصل فكرة السجال والحوار والتقد والنقض، وإنما ينبع هذا الموقف من إقتناع راسخ بصورة الانخراط في الحياة وتحول المثقف إلى عضو منتهم تلفحه رياح الحراك وتحزنه كما الناس في اجتماعنا أو أي اجتماع آخر، عندها ،

فقط، يدرك عمق المأزق، الذي لا بد من أن يحمله إلى تخير السبل لتجاوزها وحلها. والواقع الذي نعاصره او عاصره من سبقنا في المشرقين العربي والاسلامي يشي إلى الآن خلاف ذلك. فلا المثقف مستعد للانتماء العضوي إلى حركة الواقع موطناً النفس على تبنى الآهات والصرخات التي يصدرها هو ومن حوله، ولا الفقيه في وارد الانخراط في حركة الحياة بتعقدياتها وتحدياتها ومتاعبها. فدون الإحساس بلسعات القهر والمرارة. لن يوفق ذاك المدلل في حجرة البحث العلمي إلى التقاط (شيفرة) المأزق، وستبقى المسافة بين النظر — التأمل — والعمل مانعاً من رصد مكامن الخلل الأساسي، وبالتالي لن يصيب المرمى الذي لم يرتد ميدانه في مسيرة حياته.

ثمة ظاهرة تاريخية تستوقف الباحث وتدفعه الى التساؤل، وهي ظاهرة عدم انبثاق ثورات كبرى في عالمنا العربي على امتداد القرنين السابقين، من نتاج المفكرين، بمعنى غياب هذه الشريحة التي يؤمل منها إحداث التغيير في حركة المجتمع. وكل ما يتحفنا به التاريخ الحديث والمعاصر هو ثورات وانتفاضات من موقع رد الفعل على سيطرة الأجنبي أو انفجار واقع معين انطلاقاً من ضغط اجتماعي ومعيشي، وفي ما عدا ذلك لم يسجل التاريخ حدوث ثورات — منعطفية — تنقل المجتمع من مرحلة إلى مرحلة كذلك التي عرفها الغرب؛ كالثورة الفرنسية التي انبثقت من أفكار عصر التنوير.

وفي مراجعة متأنية لتاريخ هذه المرحلة في أوروبا ومقابلته بمسار تجربتنا، تبرز ظاهرة إنفصال المثقف في مجتمعنا والانخراط العضوي للمثقف الأوروبي في مجتمعه، وطالما أن مثقفينا بعيدون من موقع الألم والوجع فلا يؤمل، في المدى المنظور، أن تصيب شرارة نقدهم المجرد فتيل التفجير الذي يتوخون.

وإذا أردنا اختزال المأزق بتعبير مكثف، فلن نجد أفضل من عنوان علاقة الفكر بالواقع. ومن هذا المنطلق سنجهد، في معالجتنا لمسألة علاقة الدين بالدولة المدنية، في مقاربة الواقع الذي نشهده وبالتالي النص، علنا نرسل إلى حقيقة هذين المفهومين وتعبيراهما الحياتية والواقعية.

لكن قبل المباشرة في رسم الإطار المفهومي لكلا طرفي القضية موضوع المعالجة، أعني الدين والدولة المدنية، ينبغي لفت النظر إلى بعض المجتمعات العربية والإسلامية التي يؤمل منها أن تكون السبّاقة إلى بلورة شكل من العلاقة بين الدين والمجتمع، باعتبارها وفي خضم تجربتها، تشكل تربة صالحة لاستنبات العلاجات على وقع توالي الأسئلة والتحديات، كالتجربة الإسلامية في إيران والتجربة السياسية في لبنان في ظل التعددية الدينية والطائفية. فالحالة الإيرانية التي باشرت صنع تجربتها انطلاقاً من منظومة مفاهيمية وفكرية يغلب عليها الجانب النظري كانت عرضة في خضم الممارسة الحيّة لتحديات لم تكن مسبقة إليها في المنظومة الجاهزة التي أمل منها أن تنظم المجتمع. فكان المثقف العضوي إلى جانب المؤسسات الاشتراعية معني بتخيّر المخارج لمآزق اصطدام النظري بالمعطى العلمي، وهكذا بدأت التجربة تفرز مثقفين مهمتهم تلمس الحلول النظرية، في الوقت الذي تجهد المؤسسات المعنية بالتشريعات في تكييف النظري مع متطلبات الحياة. وقد أفرزت المحاولات الحثيثة جملة من التصورات والحلول ما كان مقدراً لها أن تبصر النور لو لم تشعر بوطأة المشكلات الحيّة والتي تعيش في مأزقها. وما نعتقده هو أنّ حركة الإبداع الفكري وما يوازيها من تحولات في الميدانين السياسي والاجتماعي لن تتوقف طالما أنّ القوى الحيّة عازمة على تجاوز المعوقات لا التكيف معها.

أما التجربة اللبنانية، فلم يشأ القيّمون على إدارتها السياسية منذ الاستقلال إلى اليوم ان يذهبوا بعيداً في التأمل في المعطى الوجودي للتجربة السياسية، في ظل تعددية دينية وطائفية، وإنما آثروا إعطاء المسكنات عند تفاقم الاستحقاقات وإلحاح الأسئلة وازدياد التوتر الاجتماعي. وقد تمخضت اساليب المعالجة الظرفية عن إنفجارات هائلة كادت أن تشظي الوطن، لكن الإشكالية التي تطرح اليوم وبعده كل تداعيات أسئلة الواقع، تتمثل في ضرورة المباشرة عملياً بتقديم حلول ملائمة تؤسس لدولة مدنية يكون المواطن فيها هو الوحدة السياسية لا الطائفة ولا الأسر والعائلات كما هو واقع الممارسة اليومية للسياسة في لبنان. ومن المفارقات المثيرة في التجربة اللبنانية، أن الطبقة السياسية التي تسنمت المسؤولية على امتداد

العقود الستة الأخيرة كانت تهرب من صيغ الحلول الجذرية، بحجة إمكانية التعارض مع الديانات، إلى ما هو أسوأ من ذلك أي إلى الطائفية السياسية.

في هذه المعالجة سنحاول تتبع إمكانيات قيام دولة مدنية تتعايش فيها الأديان السماوية كلها، علنا نوفق إلى التقدم خطوة باتجاه الحل السليم لمشكلة التعديات في إطار كيان سياسي واحد.

غير أن المعالجة التي نتوخاها، نأمل أن تبقى مشدودة إلى متعرجات أسئلة الواقع وإضاءاته، التي من دونها ستصطمم الحلول أو مقاربات الحلول بالنظري والمجرد. وهي، كما أثبتت التجربة، لن تكون ناجزة ونافعة وملائمة للحاجات الفعلية، وقد امتلأت جعبة الواقع بعينات كثيرة من الممارسات التي قد تساهم في تخير أفضل الحلول وتحاذر الوقوع في ما سبق واصطنعته المجتمعات التعددية من أشكال الممارسات المخففة. ولأول وهلة تبدو محاولة البحث عن صيغة يتصالح فيها الدين وتحديدًا الإسلام مع الدولة المدنية ضرباً من المحال. فاضطراب فهم وظيفة الدين ودوره قد ارتدّ غموضاً على إمكانيات التعايش بينه وبين الآخر، والذي يوحى، ابتداءً، بالتنافر الذي يعزز الشعور بغربة الدين عن مجتمع التعددية والديموقراطية وتكافؤ الفرص، وهو ما انغرس في أذهان الناس من التلازم بين الدين ورفض الآخر، والذي تعضده الممارسات اليومية في غير مجتمع عربي أو إسلامي، فضلاً عن أدبيات بعض المجموعات التي تعاطت الشأن السياسي أو أفكار ومفاهيم طرحت في غير مكان.

فالدين في تعبيراته الفكرية السائدة والعملية المعيشة يقدم في صيغ جامدة ومطلقة، يخلط فيها التاريخي باللاتاريخي والخاص بالعام، والناس بدورهم باتوا يأنسون بالسائد من مفاهيم وأفكار كانوا قد رفعوها إلى مرتبة القداسة، هذا الجمود أعاق ويعيق محاولات التجديد، ويقلص إلى حدود كبيرة هوامش النقد. فالفهم السائد للدين يكاد لا يرى فرقاً بين فهم الدين والدين، بين الاجتهاد في استظهار المعاني وبين النص، وبذلك بات الدين عين اجتهاداته المشهورة والمتداولة،

ما أضعف استعداد المتدينين في الغالب، لتصور مفاهيم جديدة، وذلك لأنسهم بالمألوف والمتداول من أفكار. المعضلة المستحكمة، اليوم ، لا تكمن في الدين، فهو في نظر غالبية الناس ضرورة نفسية وحياتية، وإنما تكمن في فهم الدين وممارسات معتقديه.

وبما أن الدين، هو ضرورة إنسانية وحياتية، فإن الخروج من المأزق الراهن يتمثل بإعادة الحياة إلى النص واستعداد الملتزمين للتكيف بالمعطى الاجتهادي المعاصر، والتهيؤ للتعامل مع الأبعاد الأخرى للنص التي لا تزال محجوبة ومستورة.

ومراجعة أو إعادة قراءة أصول التشريعات، قد تقود إلى تغييرات واسعة في علم الكلام وبالتالي في كثير من المنطلقات، التي تستند إليها النظرة الحالية للدين، فقد اشيع الفهم الديني بالمحمولات التاريخية والتوترات الظرفية، التي كان يمنحها ولي الأمر — على امتداد العصور — مسوغاتها الدينية، وقد تكون — تلك المسوغات — صحيحة بلحاظ معطائها الظرفي، لكنها لا تصلح أن تكون قاعدة نظرية مؤبدة كما هو منغرس في الصقع المفهومي للمسلمين وغير المسلمين.

فالخالق عز وجل لم ينزل الكتب السماوية ليخلق الحواجز بين الناس ويقيم الحدود ويحض على القتال، وإنما كانت الغاية واضحة من البداية، وهي الهداية والاستجابة لنداء الفطرة الإنسانية المتأصلة في كل فرد من البشر. وقد كثفت إحدى آيات القرآن الكريم مقصد الدين الأساسي بمبدأين اثنين يشكل الأول منهما مرتكزاً للثاني وشرطاً لازماً لتحقيقه "الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا"^(١)، فوظيفة الدين محصورة في عملية التهذيب وتحرير الإنسان من مختلف أشكال العبوديات المادية والمعنوية وحصرها بعبادة الإله الواحد، وهذه الوظيفة وحدها هي التي توفر الحماية من مراتب وأصناف الغوايات والمصالح كافة ليعيش الفرد بحريته أو ليضعها ويراكمها في إطار مسيرة البحث عن المعنى في الحياة، عندها

(١) سورة فصلت، آية ٣٠.

فقط تتوافر حالتنا الأمن والسلام الداخليين للذين سرعان ما يرشحان إلى الخارج استقراراً وسلاماً وتصالحاً مع الآخرين، فحب الآخر وإيثاره ومسالته هي في مجملها الوجه الآخر الملموس لمشاعر الحب والإيثار والمسالمة الداخلية للإنسان. وإذا لم يتحقق السلم الداخلي أو المصالحة مع الذات فإن ملازمات ذلك على مستويات العلاقة مع الآخر في مختلف أشكالها لن تتحقق.

فالميزان في نظر الدين يتمثل بالاستقامة وعدم التعدي " إنَّ الله لا يحب المعتدين"^(١)، وخلاف ذلك لا يعد مسوغاً للصراع والتناحر. فالخالق عز وجل، لم يخلق البشرية وينزل الكتب لنقتل عليها، فهو عز وجل غني غير محتاج، ولم ينصب أحداً، سوى الأنبياء، للتحديث باسمه، خلافاً للواقع السائد في مختلف الديانات حيث يرفع البعض مستوى فهمه النسبي للنص الديني إلى مرتبة المطلق، وبدلاً من أن ينسبوا فهمهم إلى البشري غير المقدس، فإنهم يرفعون الحدود إلى مستوى المطلق المقدس فيوسعون من دائرة الأخير بصورة تختلط عندها المفاهيم ويتداخل البشري بالإلهي فتختفي الحدود والفواصل. فالتقاتل الديني، كان ولا يزال يعمل على فهم الدين وتأويله لا على الدين نفسه، ومجرد ادعاء إطلاقية المعرفة بالله تعال وبالتالي الشعور بفرادة الانتماء إليه يولد شعوراً بالرضى بالنفس ونفوراً من الغير وهو عين التعصب والعصبية اللذين يجلبان دوماً الويلات على البشرية.

فالاختلاف في النظرة الكلامية بين مفهوم " رب العالمين " ومفهوم " ربي أنا " ومفهوم " إله الكون " ومفهوم " إله شعبي " يختزن من التداخيات والمشاعر والسلوكيات ما يذهل الطفل عن ثدي أمه، وكذا الأمر بادعاء الوكالة الحصرية عن الله عز وجل مقابل الشعور بشيوع الرحمة والحضور الإلهي لتشمل البشرية كلها، وهذا التباين في النظرة كان يقف وراء مختلف مشاعر التعصب والعصبية المهلكة للحرث والنسل.

(١) سورة البقرة، آية ١٩٠.

من هنا تلح الضرورة الإيمانية وأبعادها الاجتماعية والسياسية على إجراء مراجعات واسعة لكل الفكر الديني المتراكم، وذلك انطلاقاً من النص الديني نفسه، والذي لا نشك لحظة بغنى أبعاده الإنسانية المتأصلة فيه، والذي حجبتة ، ولا تزال، الهويات العصبية والادعاءات الاطلاقية من حاملي الدين أنفسهم.

فالسلام الذي ينشده الدين في جوهره، هو التوق الدائم الى البشرية في مسيرة كدحها وعراكها في الحياة. وهذا التوق يحول دونه الكثير من العوائق والمعوقات، ولم يتمكن في لحظة تاريخية أن يسود المجتمعات. وتمثلته على مستوى الأفراد بقيت في إطار محدود جداً ولم تتسع لتشكل حالات ارتكازية. ولعل أهم معوق يقف حجر عثرة أمام السلام في وجهيه الداخلي والخارجي هو الظلم، سواء أكان تعدياً واعتداءً على الآخر أم على الذات، وقد عكست النصوص القرآنية في صورة واضحة هذا المقصد الأساسي في الاجتماع الإنساني مع الدعوة، في المقابل، إلى الإلفة والائتلاف والإخاء ومراعاة الكرامة الإنسانية، ما يعني صراحة الاستجابة لنداءات الفطرة.

هذا ما نفهمه من الدين أو ما نستظهره من النصوص القرآنية، تحديداً، غير أنّ المعضلة التي تقف حائلاً أمام شيوع هذا الفهم تكمن في ممارسات المتممين إلى الأديان من جهة، من خلال التمسك الجامد بمنجزات علم الكلام، بكل إيجاءاته التاريخية، وتكمن، في الوقت عينه، في المتحررين منه. فالمنتمون هؤلاء، وكما سلفت الإشارة، باتوا يأنسون بما لديهم من مفاهيم، تحولت بفعل التقليد والجمود إلى ما يشبه المشاعر العقدية ذات الحساسية العالية، التي لن يكون من السهل التخفيف منها ومن إيجاءاتها. وفي المقابل، يحتاج المتحررون من الدين إلى المزيد من التأمل الذاتي والصفاء الروحي والذهني ليكتشفوا في عمق أعماقهم الميل المتأصل لدى كل فرد إلى الإيمان بالله والارتباط بخالق السماوات والأرض.

والاعتقاد بالدين ينبغي أن يبقى منفصلاً عن ممارسات معتنقيه، إذ لا توجد علاقة بين الميل الذاتي المتأصل وبين بعض الانحرافات المتأتية من فهم

الدين. لأن الإيمان نفسه، كما ألقنا سابقاً، هو حاجة إنسانية، ولا تقتضي هذه الحاجة، بالضرورة، معاينة الممارسات الشفافة والمستقيمة لدى الآخر ليتولد الاطمئنان بالأهمية أو بضرورة الاستجابة، مع العلم أن الطرق إلى الله سبحانه وتعالى كعدد أنفاس البشر، ولكل طريقه واسلوبه في نسج العلاقة مع الخالق، وهذا كاف لفك الارتباط بين الإيمان وبين ممارسات المؤمنين المختلفة.

وقد آثرنا الإطالة في هذا التمهيد لتكون، ومن خلال الإطار العام، في دائرة المقاربة الكلامية والمفهومية لبعده الدين الإنساني الذي يتوخى في أحكامه وتشريعاته تنمية الروح النازمة والمحركة المستشفة من بين الوصايا والتكليف، أي السلام والمصالحة مع الذات، وهذه في تداعياتها الطبيعية لن تكون منافرة أو متعارضة مع إنسانية الإنسان وإنما تصطدم تلقائياً مع الانحرافات والممارسات الملتوية التي يياشرها الإنسان بفعل عوامل مختلفة. فالدين جاء ليحيي الحس الإنساني المتأصل في الأعماق، لينعشه ويبقيه متيقظاً، حارساً، محاسباً، مؤنباً، ويمنع، في المقابل، غوايات الشهوة الحيوانية وسطوتي السلطة والمال من أن تمارس دور الاستعباد والتسيير، فيتحقق التسخير للأرض وفعل الانعتاق والتحرر على قاعدة تمحيض العبودية لله وحده، لا إله إلا الله. من هذا المنطلق، لم يكن الدين، في مقاصده، عقيدة التباغض والتنافي وإنما التحاب والتجاذب، وهو بعيد في جوهره من الانغلاق والتزمت، كما يمارسه جلّ مدعيه إلى أي دين انتموا.

والدولة المدنية، التي تقوم على احترام الإنسان كقيمة محكومة، كما هو مفترض، بمبادئ وآليات ليست على نقيض مع الدين، والمجتمع الذي هو شأنه، لا يستقيم عوده على إثارة الشذاذ والمنحرفين والضالين عن جادة الاستقامة، بل على الشفافين ونظيفي الكف والمؤمنين، بصدق، بالإنسان كقيمة مجردة، وهل الشفافية التي يكثر الحديث عنها في المجتمعات المعاصرة سوى توحيد الظاهر والباطن، والأقوال والأفعال، بحيث يضحى للإنسان شخصية واحدة لا شخصيات؟ هذا التوحيد النادر الوجود حقاً، إذا لم يكن محكوماً بسطوة القانون وخوف الانفضاح والتشهير، ألا يحتاج إلى وازع داخلي قوي يضبط انفعالات النفس وغوايات المادة؟

فالمجتمع المدني الذي يتركز على الحرية ونبذ كافة أشكال العصبية، ليس محتاجاً إلى الإيمان فحسب وإنما يصعب تصور قيامه — المجتمع — بمنأى عن الإيمان. صحيح أن مفهوم المجتمع المدني إيجابي قد تشي في بعض معانيها بما يتنافى — لأول وهلة — مع الفهم الديني، إلا أنه في جوهره لا يصادم الدين في شيء. فإذا كان المجتمع المدني يقوم باعتبار المواطن وحدة سياسية أساسية، في مقابل الوحدات التقليدية التي عرفتها المجتمعات التاريخية، أي وحدة المواطن المنتمي إلى دين معين، أو المواطن المنتمي إلى عرق أو إلى حيّز جغرافي أو إلى طبقة إلى آخر ما اختبرته البشرية في مسيرة اجتماعها السياسي، فإنّ المفهوم المساوق لمعنى المجتمع المدني، والذي يدل على اعتبار الإنسان مجرداً من أي انتماء، هو المعيار الحقيقي.

وعندما نقول مواطن — Citizen — نقصد كل عضو في الدولة " له فيها ما لأي شخص آخر من الحقوق والامتيازات التي يكفلها دستورها، وعليه ما على أي شخص آخر من الواجبات التي يفرضها ذلك الدستور"^(١). والدولة التي تقوم بإزاء تساوي المواطنين هي دولة مدنية في مقابل الدولة — الأهلية أو الدولة — الراقية التي ينقسم المنضون تحتها إلى رعايا ومجموعات يوحدتها الانتماء إلى الوطن ويميزها عن بعضها بعضاً جملة معايير وامتيازات تلحظها دساتير الدولة — الأهلية أو أعرفها.

فالدولة الأهلية، هي التي تسود فيها قيم سياسية، ما قبل مدنية، ومعايير هي عينها التي نلحظها في الدولة — القومية، الدولة — الدينية، الدولة هي التي يغلب عليها عرق ما، الدولة — الطبقة الاجتماعية لا بل يمكن إضافة مختلف أشكال الدولة التي يتم في داخلها تصنيف شعبها إلى مواطنين ورعايا وفق سلسلة من الامتيازات يختص بها فريق دون الفرقاء الآخرين.

Badawi, Zaki, A dictionary of the Social Sciences, P: 60, Librairie Du Liban, (١)
.Beyrouth

انطلاقاً من هذين التحديدين لمفهومَي الدولة المدنية والدولة الأهلية، يمكن إجمال الاختلاف بين الاثنين، باعتبار الأول يتقوم بتساوي المواطنين في الحقوق والواجبات وتساويهم في فرص المشاركة والعمل، بينما يتقوم الثاني — مفهوم الدولة الأهلية — بتساوي المواطنين في الواجبات وتفاوتهم في الحقوق، وبذلك يُصنّف الشعب في هذه الدولة إلى مواطنين وغير مواطنين، أو إلى مواطنين ومواطنين من درجات أدنى. ومصاديق الدولة الأهلية في المجتمعات السياسية المعاصرة كثيرة.

في الدولة الأهلية يستحوذ فريق من المواطنين على امتيازات لا تتوافر لفريق آخر فيرتب على ذلك مجتمع يتمتع بأناؤه بحقوق مدنية " CIVIL RIGHTS " يمنحهم إياها القانون دون الحقوق السياسية التي تبقى من حظّ المواطنين العضوين، الذين يتماهون مع هوية الدولة. وفي مثال الدولة — الأهلية أو دولة الرعاية تنبثق أصناف من الأعضاء يمكننا إجمالهم بالعضو — المواطن، والعضو — المقيم. والاختلاف كبير وفق التعبير القانوني بين الأصناف في الدولة الأهلية، بينما تضيق مساحة الاختلاف إلى حدود كبيرة في الدولة المدنية، وفق المعيار القانوني المستند إلى الدستور. وفي الدولة المدنية ثمة حقوق متساوية للجميع سياسية كانت أم غير سياسية، بمعنى أن شراكة المواطنين في الدولة تكون كاملة، وإمكانية تداول السلطة وتكافؤ الفرص مفتوحة، فلا تقف الانتماءات الدينية والمناطقية واللون والجنس عقبة أمام العضو في ممارسة حياته السياسية وفي تمتعه بالحقوق المدنية كاملة غير منقوصة، أمّا في مثال الدولة الأهلية فالمسألة تختلف، إذ تنتظم فيها الفئات المنضوية في سلسلة طولية يتقدم فيها البعض — قانونياً — على البعض الآخر .

والتعبيرات السياسية المعاصرة للدولة الأهلية تتمثل في نظام المحاصصة — الكوتا — فتفرد السلطة السياسية لكل وحدة دينية أو عرقية أو مناطقيّة حصة محددة في التمثيل لا يمكن تجاوزها، بينما يستأثر الفريق أو العصبية الحاكمة

بالقرار. في المقابل يتساوى المواطنون في الدولة المدنية في الخيارات وينتفي الموضوع الذي لأجله تم تقنين الحصص، وإنما تبقى إمكانيات المشاركة في القرار والادارة مفتوحة أمام الجميع. نعم، قد تعيق فعالية المجتمع الأهلي، إن كان لها مقدار من التأثير والحضور ضمن تطبيقات القانون المدني، وذلك بممارسة فعل الاستقطاب القائم على عصبية محددة، لكن ذلك يبقى دون الضرر الناتج عن الدولة الأهلية ونظام "الكوتا".

ولهذا يفترض أن تواكب الدولة المدنية مؤسسات وأحزاب وجمعيات وتنظيمات شعبية قائمة على أساس مدني لا أهلي كي تأخذ تشريعات الدولة المدنية مجراها في التطبيقات بعيداً من العصبية المختلفة. هذا التأسيس النظري، أو الطرح المجرد، يبقى دائماً عرضة للخرق والتشويه، إذ لا يمكن تصور مجتمع خال من العصبية غير المدنية، ويبقى اللاوعي القومي والعرقى والمناطقي والديني فاعلاً إلى حدود معينة في رسم توجهات المجتمع وخياراته، وبالتالي مؤثراً في منع تعاظم إيقاعات المشاركة السياسية الحقيقية. وقد جهدت مؤسسات المجتمع المدني المتمثلة بالدرجة الأولى بالأحزاب السياسية والنقابات في إيجاد حال انصهار قائمة على هموم مدنية مشتركة — مشاريع، برامج سياسية وتنموية — لكنها لم تقو إلى اليوم في غير مجتمع على نحو العصبية المختلفة من اللاوعي.

ففي مجتمع سياسي لا تزال المؤسسات الأهلية متحكمة فيه إلى حدود بعيدة في الممارسة السياسية — المجتمع اللبناني مثلاً — لم تنجح كل المحاولات المستقلة والتواقة إلى قيام مجتمع مدني متقدم من خلخلة مرتكزات البنى القديمة، ولا يزال المواطن اللبناني منقوص العضوية لوقوع العصبية الطائفية وغيرها في طريق الممارسة السليمة.

بعد الإطالة السريعة والمقتضبة على مفهومي الدين والدولة المدنية، يبقى السؤال المحوري الذي ندعي محاولة الإجابة عنه، هو إمكانية تعايش الدين والدولة المدنية أو استحالة ذلك. بعبارة أخرى هل يرتضي الدين تعايش معتنقيه مع

معتنقي الديانات الأخرى في ظل مجتمع سياسي قائم على المساواة وتكافؤ الفرص أم لا ؟.

ما نراه وبعد التمهيد النظري لمفهوم الدين والدولة المدنية، أن الدين لا يتعارض البتة مع مفهوم الدولة الحديثة، وثمة مساحة كبيرة جداً محفوظة للدين يتحرك فيها في إطار التربية والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطالما أن وظيفة الدين تتمحور، أساساً، حول الهداية والاستقامة، وهذه لا تتعارض. بمعنى من المعاني مع إعطاء المواطنين حقوقاً متساوية أو مشاركة عامة في الإدارة والسلطة. نعم قد تتعارض تشريعات الدولة المدنية مع المحمولات العصبوية المتوارثة التي قد يحملها المتدينون، إلى أي دين انتموا، لكنها لا تتعارض مع مقاصد الدين الحقيقية وأهدافه وغاياته الجوهرية، لا بل لا يمكن لمجتمع مدني أو دولة مدنية أن يرتقي أفرادها إلى مستوى الشفافية المتوخاة والالتزام الأخلاقي والسلوكي النظيف في غياب الدين.

فالدين كان ولا يزال يمارس دوراً وازناً في التربية والأمن الاجتماعي لاضطلاعهم بمهمات الإرشاد والتصويب والمراقبة، وبالتالي قد يقوم الدين بدور الناظم الاجتماعي - المدني في إطار الحفاظ على النظام العام ودرء المفسد المختلفة التي قد تواجهه، وكل ذلك شرط تحرر المتدينين من العصبية التاريخية الاجتماعية التي لا تزال تثقل الفهم الديني وتوجهه.

هذه المقاربة النظرية لم تلامس، كما هو واضح آليات العمل، التي تبقى بحاجة إلى معالجة مستقرة نأمل أن نساهم قريباً في بلورتها.

الخاتمة

الجمال الحاضر الغائب في مقاصد الشرع

يلحظ القارئ لمنظومة المقاصد التي نحن في صدد التأسيس لها وفق قواعد منهجية جديدة وفهم متجاوز للسائد في الاجتهاد الاسلامي التقليدي، أن ثمة بعداً له موقعيته وحضوره في التكوين النفسي والروحي للانسان لم يُولَّ العناية التي يستحق، ونقصد هنا البعد الجمالي والفني. وقد آثرنا الاشارة إليه هنا لـجـبر النقص ما أمكن، مع علمنا المسبق أن مجرد الإلفات لا يرتقي إلى مستوى العناية والاهتمام، لكنه يوحى بأن ذلك البعد ليس غائباً في المطلق عن التفكير، وأن ثمة حضوراً ليس من السهل تجاهله في وعي المرء مهما حاول مجافاة التكوين النفسي للإنسان السوي.

ولعل الذي أوهم غياب هذا البعد الأساسي في الدين، هو احتجابه عن مساحات الفقه الواسعة التي غطّأها المجتهدون طوال تاريخ احترافهم صنعة الاستنباط، إذ نكاد لا نعثر على باب خاص بالجمال أو موضوعاته وتعبيراته المختلفة، وجُلّ ما قد نجده متناثراً هنا وهناك لا يتعدى، الأحكام المتعلقة بجرمة بيع بعض الآلات الموسيقية أو حرمة التدليس والماشطة، وعدم جواز تصوير (رسم) كل ذي روح، الى غير ذلك من التفاصيل الجزئية التي يمكن إدراجها تحت عناوين معينة^(١)، تسهل إحالتها الى المقاصد الكلية للشرع، التي سبق ووقفنا على بعض مفرداتها. فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ كان ملاك حرمة التصوير هو عدم جواز التشبه بالخالق من خلال محاكاة المخلوقات الحيّة، وان مراد عدم جواز

(١) راجع مغنية، الشيخ محمد جواد، فقه الامام الصادق، دار التيار الجديد، ط ٥، بيروت

١٩٨٤.

راجع ايضاً الامام الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، دار التعارف، ط ٢، بيروت ١٩٨١.

التدليس والماشطة (المزينة) وغيرها هو الغش والغرر وذلك بإظهار العروس المراد تزويجها خلاف واقعها، وحرمة بيع الآلات الموسيقية باعتبارها آلات متعارفة عند أهل الفسوق، وفي المثال الأخير كان السبب في الحرمة هو الخوف من إشاعة الفساد لا الموسيقى عينها، وهكذا مختلف الأحكام التي كانت تتناول مفردات الفنون. غير أن حصر مفردات الفقه في هذه الأمثلة دون ما يقابلها أوهم المتتبع للأبواب المختلفة، بأن البعد الجمالي مغيب تماماً، فانسحب هذا الباب من ميدان العناية والرعاية والإبداع إلى حدود بعيدة تحكمه عقلية الاحتياط الشرعي.

ومن الجدير ذكره إن الرغبة في تسييح الحرمات بسور رفيع حتى لا يسري تعديها واختراقها الى دائرة المحظورات قد حمل الفقهاء على السكوت التام عن كل ما يمكن بلورته في مجالات الفن والجمال المختلفة خارج ذلك السور، أي الدائرة الأوسع في الحياة.

الجمال ومنطقة الفراغ:

إزاء ندرة تناول لفقه الفن والجمال، ثمة تفسير نزع أنه يلامس المنطق الذي حكم ويحكم الفقهاء في مقارباتهم التشريعية؛ فلقد حرص المشتغلون في الفقه على متابعة الأحكام الصريحة والواضحة التي ورد فيها نص من آية أو رواية، أمّا تلك الموضوعات التي لم يرد في خصوصها نص فقد أخضعها الفقهاء لقاعدة البراءة.

هذا المنطق الأصولي الذي سار على هديه أهل الحرفة في الاستنباط، يقابله منطق آخر نعتقد انه أكثر اتجاية في معالجة المسائل، وهو الذي يرى الى الأمور من زاوية المقاصد، بمعنى استخراج المعاني الكلية من مقاصد الدين الكبرى ومنها التزكية، التي تستبطن كل وجوه الجمال، وأن أي حرف أو استعمال لهذه الوجوه في غير محلها يستلزم من الشريعة تحديداً وردعاً، وسوى ذلك لا معنى بل لا حاجة لصدور تنبيه من الله تعالى، طالما أن الأمور تجري وفق مقتضيات السنن والتكوين النفسي والروحي والمادي للانسان. فالفن والجمال، لم يرد فيهما محددات

مسبقة، وتركت لخيال الانسان وقدرته على تصوير المشاعر والأحاسيس بالطريقة التي يراها مناسبة شأنهما في ذلك شأن اللباس والتزين، فإنهما تركا على رسلهما ولم يشأ الشرع أن يدلو بدلوه فيهما إلا إذا أخلا بالذوق العام العقلاني أو خدشا الحياء الذي هو مقصد تركوي — إذا صح التعبير — أو كان فقهيًا مما يدعو إلى هتك الحرمة أو المس بعزة الانسان وكرامته، كلباس الشهرة، الذي يلبسه المرء ويخرج فيه عن المتعارف في مجتمع ما، وهو ما يمكن أن يولد الاستغراب والسخرية في نفوس الآخرين، وبالتالي توهين وتحقير ذي اللباس، فهذا اللون من الملابس حرّمه الفقهاء، لا لذاته وإنما لتعارضه مع مقصد الكرامة الذي هو أحد العناوين الكبرى.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الموسيقى، فإن ما تناوله الفقهاء، لم يخرج عن المسوغات التي سبقت الإشارة إليها، فقد حرمت بعض الألوان منها لا لذاتها، وإنما لكونها متعارفة عند أهل الفسوق، وكذا الأمر بالنسبة إلى الغناء الذي قد يهبط في مضامينه وطريقة أدائه إلى مستوى يصح إطلاق عنوان اللغو والترف عليه، أي اعتباره دون معنى أو غرض عقلائي.

ونظم الشعر وإلقاؤه، ينسق على الفهم نفسه، فنراه أحياناً مذموماً^(١)، وأحياناً أخرى ممدوحاً^(٢)، هذا التعارض الظاهر نردّه إلى منظومة القيم ومدى إنطباقه أو ابتعاده عنها وهكذا...

والأمر، كما يبدو، لا يحتاج إلى بيان زائد، سوى ما يستوقف المرء وهو يتأمل حالة الاعراض أو الاحجام عن إيلاء الفنون الجميلة الأهمية التي تستحق، وخصوصاً في أوساط المتدينين، وهو ما يدعوننا إلى البحث عن رابط بين بعض الأحكام التي تنهي عن فنون محددة وبين الحذر من مقاربة الفنون برمتها، ونكاد لا نعثّر على تفسير خارج إطار صوغ العقل الفقهي الاحتياطي القائم على الاحتراز والخوف من تجاوز تلك الأحكام الناهية.

(١) " والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنّهم في كل وادٍ يهيمنون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون " سورة الشعراء، الآية ٢٤٤ — ٢٢٦.

(٢) " إن من الشعر لحكمة " حديث شريف.

والجمال في الحقيقة، كباقي وجوه الممارسات الإنسانية وإبداعاتها، عصي على الحصر والضبط، والشريعة التي تُعنى، أساساً، بمصالح العباد ومفاسدها، قد لا تجد نفسها مضطرة لمتابعة التفاصيل، المتعدرة، وإنما تسعى لإضاءة الزوايا والمساحات التي ترى فيها مصلحة راجحة أو مفسدة مخلة وسوى هاتين الدائرتين تتركه، هملأً، للعقل والذوق البشريين كي يقدر ما يصلح حالهم ويشبع ميولهم ويستجيب لاتجاهاتهم الإبداعية وطاقتهم المميزة.

بين الفن والجمال:

ليس ثمة قدرة بشرية على حصر وجوه الفن التي قد يبدعها الذوق البشري، غير ان القابل للتحديد هو أنّ كل شيء في متناول الانسان يمكن أن يتحول في لحظة تحلي إلى أثر فني وجمالي مميز، فالأفكار والمشاعر والأحاسيس والأحلام والأمانى والتطلعات، كلها مشتركات بين افراد الجنس البشري، لكن ما يميز فرداً عن آخر هو قدرة كل واحد في ابتكار أسلوب أو طريقة في التعبير عنها، وبما أنّ قدرات وطاقات الناس متفاوتة، فإن طرائق التعبير كذلك، الأمر الذي يسمح بملاحظة التفاوت والاختلاف.

فالشاعر كغيره لجهة اختترانه شحنات من المشاعر والأحاسيس وانطوائه على احلام وتطلعات، غير أن ما يميزه هو القدرة على تصوير تلك المشاعر والأحلام وإخراجها في قالب أدبي جميل، ويُحسن توظيف الصور والخيال في رسم وتجسيد تلك الأحاسيس، بل لديه القدرة على المواربة والتميز والتحليق في عملية تفرغ تلك الشحنات، فهو يتفنن في التقاط التعبيرات والصور والكنائيات والاستعارات والمجازات على أنواعها، إمّا للمبالغة في التصوير أو لاضفاء ألوان جميلة على ما هو اعتيادي ومألوف. والرسم كذلك فقد تقنع حواسه على مشاهد سبق لغيره أن لاحظها، إلا أنّ الرسم يحسن استنطاق ما وقع عليه نظره ومحاورته بينما يكتفي الانسان غير الموهوب بالانفعال الداخلي لعجزه

عن نقل ما يخلج في قلبه وحياله إلى الآخر بما يزيد أو ينقص، والرسام عندما يباشر عمله الإبداعي يجهد لتكوين عالم آخر فيه الكثير من المغايرة والاختلاف. وما سقناه عن الشاعر والرسّام يمكن ملاحظته لدى النحات وغيره.

والموسيقى ليست فناً ناشراً عن الفنون السالفة، وإنما هي لون من ألوان التعبير بالصوت، تسمح لصاحبها أن ينقل عناصر التناغم والاتلاف والانسجام في الطبيعة أو النفس، وأحياناً الاضطرب والانفعال، إلى إيقاع هو عينه وقع الخلدات والتوترات التي تضج بها الذات في عالمها الجواني. والموهبة التي يمتاز بها الموسيقي وغيره من أهل الابداع في الذوقيات والجماليات، تتمثل في امتلاكه الحس المرهف والشفاف القادر على إدراك صور التناغم في الكون والأشياء والالتفات إليها، وبالتالي عكسها عبر آله التي تستجيب لإيحاءات حسه الرقراق.

ولا تقف مفردات الفن والتذوق عند هذه الأشكال القليلة السالفة فهي تبسط روحها في كل شيء، في اللباس والملبس والأكل والمأكل في البيت والشارع في البر والبحر، في كل ما يستجيب لنداء اللمسة السحرية وألقها.

ويكاد المرء لا يقف عند حد وهو يتتبع صور وأشكال التعبيرات الفنية، فالحديث والحوار والخطابة والسياسة ونسج العلاقات وحل المعضلات وغيرها الكثير، تشكل مفردات هذا العالم الجميل والمستلمح. ويكاد لا يخلو فرد سوي من موهبة في هذه الحقول المختلفة، فإذا حرم المرء من نعمة النظم الشعري فقد تكون لديه موهبة في الرسم أو في الحديث أو في الصناعة والحرف وغيرها وهذه سنة الخلق في الناس، لكننا قد نعجز عن فتح ثقوب ومتنفسات لتلك المواهب كي نخرج إلى عالم الابداع والخلق، وهي قد تتطلب إضاءات وتحديات ومراس كي تتجلى تلك الطاقات الموهوبة في ميادينها المختلفة.

الجمال والتكوين النفسي للإنسان:

لم يكن الجمال وتعبيراته المتنوعة حالاً شعورية وانجذابية طارئة على الإنسان وتكوينه النفسي والروحي، فهو يمتاز بالجاذب الذي يهمس في الذائقة

التأصلة في الفرد فيبعث فيها الاندهاش والانبساط، ولطافة هذا اللون من العلاقة بين ما يجذب وما ينحذب بين المؤثر والقابل ليست مما يقاس أو يوزن أو يقوّم كأشياءنا المادية، وإنما يعرف بقوة استحواذه وهيمته على أجمل ما فينا أي على صقع النفس. ولعلها الهيمنة الوحيدة التي يستسلم إزاء سلطنتها الانسان دون اعتراض أو اعراض، ويغدو المرء أمامها في منتهى العجز عن المقاومة، فمعها فقط تخور قواه ويضعف ويلين وتعطل اسلحته الدفاعية فتحمله خفيف الوزن الى حيث عالمها وتبسطه على شاطئها مسحوراً، وكأنه كائن من طينة مختلفة. إزاء هذا الوهن يصبح مقياس الجمال في الأشياء، هو قوة الجذب وسرعة الاستسلام، فكلما كان الانخطف أسرع كلما كان الجمال ألطف، لا بل كلما ازداد المنخطفون كلما كان الجمال أرق وأعذب.

فإذا كانت النفس الأتارة بالسوء، المغالبة على الخطام، الفظة في تعاملاتها الصاخبة، ضعيفة إلى هذا الحد أمام سحر الجمال وموحياته، فإن تغريب النفس عن هذا العالم والنأي بها عن حلاوته، يعد كسراً لمعادلة الذات والنفس مع الأشياء وظلماً للمشاعر اللطيفة لحساب المادة وحضورها الثقيل.

بناءً على ما تقدم، يغدو الانسان كائناً مركباً ذا أبعاد له تقعراته ودوائره، وكهوفه ومناطقه الغائرة والآخري العائمة والنص القرآني الذي أنزله الله تعالى في جمالية غلابة شكلت تحدٍ للعقل الجاهلي وروحه ومذاقه المرهف، لم ينكر هذا التركيب المعجز للانسان، كما لم يحتزل ابعاده، كما حاول أن يصور بعض أهل الحرفة من الفقه والقانون، وإنما كان يتناوله كما هو في مختلف أوجه شخصيته وتكوينه النفسي والروحي. ولهذا السبب من السهل تسهيل كل المقاصد الدينية والشرعية، وتعليقها في أطر قانونية جافة وصارمة كما هو حال الفقه، ولهذا نجح المتصوفون وأهل العرفان في تذوق حلاوة بعض الأبعاد الجمالية بصورة مختلفة عن الفقهاء، وانكشفت لأرواحهم أسرار ليس من السهل رفع الغطاء عن مكنوناتها دون سبر أعماق معانيها. وهذا ما تعلقت به نفوس أهل العرفان الذين عذبَ نهمهم وتعبيراتهم إلى حدود يحسداهم عليها أهل الفنون الأخرى، ويكفي أن

نراجع حِكْمَ هؤلاء وتعبيراتهم العروجية وتصويراتهم التي يَشِفُّ منها ندى عطر الذوق الروحي، لتلمس الأوجه الفنية في النص القرآني.

ربما إنساق الفقهاء للضوابط القانونية والفقهيّة الصارمة التي تستدعي التنبيه والتحذير، ولم يعيروا اهتماماً لانسيابية الحياة، لأنها طَبِيعِيَّةٌ يستجيب لندائها الانسان دون معاناة، فكان القانون مجرد تديير وقائي شاء الله تعالى ان يسبِّح به ضفاف نهر الحياة حتى لا يتيه الانسان المستخلف ويخدش مسيرته الجارية بأشواك المستنبات على الحوافي والأطراف. فنحن مكلفون بالسباحة في مجرى النهر وقد نهانا الله تعالى عبر أحكامه الشرعية عن التعلق بما يغوي على الهوامش وفي المستنقعات، وأكسير حياتنا هو الخوض في اللجج وتذوق حلاوة المر في الصراع والتحدي، لا الانطواء في مخفيات الحفر وسكونية المياه الراكدة.

واللبس الذي أوقعنا فيه غياب التنظير لفلسفة الدين، وهيمنة الفقه الصارم والجاف، حملنا على قلب المعايير، فغدت التحذيرات والنواهي والأوامر هي الحياة فيما هي في الواقع إشارات سير لمنع الانحراف أو الانزلاق في متاهات تنسينا ميدان الخوض والكدح والابحار في نهر الحياة العذبة.

بعد كل ما تقدم، نخلص إلى أن النص الديني هو تصوير حي للحياة بكل ما فيها، وأنه يقع على النفس كما المطر على التربة، وظيفته الإنعاش والاحياء لما هو قابل فينا وكامن، وأن الأحكام الشرعية هي مجرد إرشادات وقائية لتحمي أزهار أرواحنا ونفوسنا من طفيليات الأعشاب التي تتسلل خلوسة إلى فطرتنا وطنيتنا لتفسد اريجها وتتقاسم معها العبير " يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم".

والحمد لله رب العالمين

بيروت في ٢٦ أيار ٢٠٠١ م.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الآمدي ، سيف الدين، ت ٦٣١ هـ .
— الإحكام في أصول الأحكام، راجعه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٠ .
- ابراهيم، زكريا.
مشكلات فلسفية، د. ط، مكتبة نصر، القاهرة، د. ت .
- ابن أبي طالب ، الامام علي.
— شرح النهج، الشيخ محمد عبده، ج ٣، بيروت ، د. ت .
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس ت ٧٢٨ .
— السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، تحقيق الشيخ ابراهيم رمضان، دار الفكر، ط ١، بيروت ١٩٩٢ .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، ت ٨٠٨ هـ .
— المقدمة ، دار الفكر، بيروت، د. ت .
- ابن رشد ، الحفيد ، ابو الوليد.
— فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٢ .
— بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر — دمشق.
- ابن عاشور ، محمد الطاهر.
— مقاصد الشريعة الاسلامية، الشركة التونسية، تونس ١٩٧٨ .

- ابن عبد السلام ، عز الدين.
— قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت ، دار الكتب العلمية، د . ت .
- أبو زهرة ، الشيخ محمد.
— أصول الفقه، دار.الفكر العربي، ط ١ ، القاهرة، ١٩٥٧.
- أركون ، محمد.
— الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقبي،
ط ٢ ، ١٩٩٢
- الاسلام ، اوروبا ، الغرب، ترجمة واسهام هاشم صالح، دار الساقبي،
ط ١، ١٩٩٥.
- الاسلام ، الأخلاق والسياسة، مركز الانماء القومي، ط ١ ، ترجمة هاشم
صالح ، بيروت ١٩٨٦.
- البشري، طارق.
— الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم
الاسلامي، ط ١ ، ١٩٩١.
- الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، مركز الدراسات العالم
الاسلامي، ط ١ ، ١٩٩١.
- البوطي ، محمد
— ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، ط ٤ ، مؤسسة الرسالة، بيروت
١٩٨٢.
- الترابي ، حسن.
— قضايا التجديد (نحو منهج أصولي) معهد البحوث والدراسات
الاجتماعية، السودان/ الخرطوم، ط ١ ، ١٩٩٥.

- جابر، حسن
— الفكر السياسي عند الامام علي، اطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٩٠ .
- الجابري ، محمد عابد
— العقل السياسي العربي محدواته، وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٠ .
— الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية، بيروت، د . ت .
— التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١ ، بيروت ١٩٩١ .
- الحكيم، محمد تقى.
— الأصول العامة للفقه المقارن، دار الأندلس، ط ٢، بيروت ١٩٧٩ .
- الحلبي، الحسن بن يوسف، ت ٧٧٦ .
— قواعد الأحكام ، منشورات الرضى، قم ، ايران ، د . ت .
— نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، دار الأضواء، تحقيق مهدي الرجائي، ط١، بيروت، ١٩٨٦ .
— معارج الأصول، مؤسسة أهل البيت للطباعة والنشر، ط١، قم، ايران، ١٤٠٣ .
— مبادئ الوصول الى علم الأصول، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، مكتب الاعلام الاسلامي، تهران، د.ط، ١٤٠٤ .
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي.
— البرهان في أصول الفقه، حققه عبد العظيم محمود الدين، ط ٢، دار الأنصار، القاهرة ١٤٠٠ هـ .
— غياث الأمم، تحقيق (عبد العظيم الديب) ، ط ٢، مصر، ١٩٨٠ .

- حرب، علي.
— نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت ١٩٩٣.
- الممنوع والممتع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط ١،
١٩٩٥.
- الخرساني، الشيخ محمد كاظم.
— كفاية الأصول، انتشارات إمام المهدي، ايران، قم، د. ت.
- الخميني، الإمام روح الله.
— الحكومة الاسلامية، من منشورات المكتبة الاسلامية الكبرى، د. ت.
— تحرير الوسيلة، ج ١، دار التعارف، ط ٣، بيروت ١٩٨١.
- الدوّاي، عبد الزراق.
— موت الانسان، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ك ١٩٩٢.
- ديكرت، رينيه
— التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الانجلو—
المصرية. د. ت.
— مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، المكتبة الشرقية، ط ٢، بيروت
١٩٧٠.
- الريسوني، أحمد
— نظرية المقاصد، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، ت ٤٩٠ هـ.
— أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، مكتبة المعارف الرياض، د.
ت.

- سبينوزا ، باروخ .
— رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم حسن حنفي ، دار الطليعة ،
مراجعة د . فؤاد زكريا ، ط ٢ ، ١٩٨١ .
- الشاطبي، أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، ت ٧٩٠هـ .
— الموافقات في اصول الشريعة، ج ٢ ، ضبطه الشيخ عبدالله الدرّاز، دار
المعرفة، د . ط ، بيروت ، د . ت .
- الشافعي، محمد بن ادريس .
— الرسالة ، القاهرة ، مكتبة دار التراث ، ط ٢ ، تحقيق محمد شاکر ، بيروت
١٩٨٣ ، محمد شاکر ، ١٩٧٩ .
— كتاب الأم، القاهرة، دار الشعب ، ١٩٦٨ .
- شليبي ، محمد مصطفى .
— أصول الفقه الاسلامي، الدار الجامعية ، ط ٤ ، بيروت ١٩٨٣ .
- شمس الدين العلامة محمد مهدي .
— نظام الحكم والادارة ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط ٤ ، بيروت
١٩٩٥ .
- الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين مكي العاملي، ت ٧٨٦ .
— اللمعة الدمشقية، ج ٧ ، شرح الشهيد الثاني، تعليق محمد كلانتر، ط ٢ ،
قم ، ١٣٩٦هـ .
- صافي، لؤي .
— العقيدة والسياسة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط ١ ، ١٩٩٢ .
- الصدر ، محمد باقر .
— البنك اللاربوي في الاسلام، دار التعارف، ط ١ ، بيروت ، د . ت .
— دروس في علم الأصول، دار المنتظر، ط ١ ، بيروت ، ١٩٨٥ .

- صفدي ، مطاع .
— نقد العقل الغربي: مركز الانماء القومي، ط ١، بيروت، د. ت.
- الصغير، عبد المجيد.
— الفكر الأصولي، وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام، دار المنتخب العربي، ط ١، بيروت ١٩٩٤.
- الطباطبائي، محمد حسين.
— الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ط ٢، بيروت ١٩٧٢.
- الطهراني، آغا بزرك.
— تاريخ حصر الاجتهاد، منشورات مدرسة الامام المهدي، د. ط، قم، ١٤٠١ هـ .
- الطوسي، الشيخ
— عدة الأصول، سناره، ط ١، قم، ١٩٩٧.
— المبسوط، المكتبة المرتضوية، ط ٢، طهران، ١٩٦٧
- الطوسي، نصير الدين.
— تلخيص الشافي، مكتبة العلمين ، ط ٢، النجف، ١٩٦٣.
- العبادي ، عبد الله عبد الرحيم.
— موقف الشريعة من المصارف الاسلامية المعاصرة، منشورا مكتبة العصرية
— صيدا — لبنان — د . ت.
- عبد الرحمن ، طه.
— تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي ط ١ بيروت ١٩٩٣.
- العلواني ، طه جابر.
— مقاصد الشريعة، دار الهادي، ط ١ ، بيروت ٢٠٠١.

- العلوي، سعيد بن سعيد.
— الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي — الاسلامي، دار
المنتخب العربي.
- غيرو، بيار .
— علم الدلالة، تعريب انطوان ابو زيد. منشورات عويدات، بيروت
١٩٨٦.
- غارودي ، روجيه.
— الاسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار عطيه، ط ١، ١٩٩٦.
- الغزالي، أبو حامد ، ٥٠٥هـ .
— المستصفي، دار الفكر علم الأصول، د . ت .
— المنحول من تعليقات الأصول ، دار احياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ
العربي ط ٣، بيروت ، ١٤١٤ هـ — ١٩٩٣ م.
- الغنوشي، راشد.
— الحريات العامة في الدولة الاسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١،
بيروت ١٩٩٠.
- فاخوري، عادل.
— المنطق الرياضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢،
بيروت ، ١٩٨٨.
- الفاسي ، علّال.
— مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، نشر مكتبة الوحدة العربية، الدار
البيضاء، د . ت .
- فودة، فرج.
— الحقيقة الغائبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، القاهرة، ١٩٩٢.

- فوزي، ابراهيم.
— تدوين السنة، رياض الريس، ط ١، بيروت ١٩٩٤.
- فوكو، ميشال.
— حفريات المعرفة، تعريب سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت ١٩٨٧.
- إرادة المعرفة، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
- المعرفة والسلطة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- القراني، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس، ت ٦٨٤هـ .
— الفروق، مطبعة دار احياء الكتب العربية، ط ١، مكة المكرمة، ١٣٤٤هـ .
— الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي، حلب، المطبعة الاعلامية ١٩٦٧.
- القرضاوي، يوسف.
— بيع المراجعة... دراسة في ضوء النصوص والقواعد الشرعية ، ط ٤، بيروت ١٩٩٤.
- كانط، مانويل.
— تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، نصوص فلسفية، تعريب عبد الغفار مكاي، بيروت.
- الماوردي، القاضي ابو العلي.
— الأحكام السلطانية مطبعة الوطن، ط ٢، القاهرة ١٤٠٦هـ .
- مرواريد، علي أصغر
— سلسلة النبايع الفقهية، دار التراث، الدار الاسلامية، ج ١٥، ط ١، بيروت ١٩٩٠.

- مصطفى ، نادية .
— الدولة الاسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الاسلام، اشراف نادية مصطفى ، ج ٤ ، ط ١ ، فرجينيا ، ١٩٩٦ .
- المطهري، مرتضى .
— الربا والتأمين، تعريب الشيخ مالك وهبي، دار الهادي، ط ١، بيروت ١٩٩٣ .
— محاضرات في الاجتهاد، محاضرات في الدين والاجتماع، الدار الاسلامية ط ١، بيروت ٢٠٠٠ .
- المظفر، محمد رضا .
— أصول الفقه، مطابع دار النعمان، ط ٢، النجف ١٩٦٧ .
- مغنية، محمد جواد .
— فقه الامام الصادق، ج ٣، دار الجواد والتيار الجديد، ط ٥، بيروت ، ١٩٨٤ .
- مفتاح ، محمد .
— التلقي والتأويل مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، بيروت — الدار البيضاء .
- هيغل .
— فلسفة الروح، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، م ٢، فلسفة هيغل، المكتبة الهيغلية .
— فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة ، ط ١، بيروت ١٩٨٦ .
- * موسوعات :
— الموسوعة الفلسفة العربية، معهد الانماء العربي، ط ١، بيروت ١٩٨٦ .

* دوريات:

- أبو زيد، نصر حامد.
— مجلة العربي، المقاصد الكلية للشريعة، "قراءة جديدة:" العدد ٤٢٦، أيار ١٩٩٤.
- السيد، رضوان.
— الشريعة والأمة والدولة، مجلة منبر الحوار، عدد ١٣.
- شحرور محمد.
— مجلة الناقد، العدد ٧١ أيار ١٩٩٤.
- شمس الدين، محمد مهدي.
— المنطلق، العدد ١١٧، بيروت ١٩٩٧.
- فضل الله، محمد حسين
— المنطلق الجديد، العدد ٢، بيروت ٢٠٠١.
- الفكر العربي المجتمع والسلطة، العددان الخامس والثلاثون والسادس والثلاثون، ١٩٨٣.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٥	الإهداء
٧	المقدمة
١٩	الباب الأول : في المنهج
٣٣	I - تصور منهجي لفهم القرآن الكريم
٣٧	القيمة العلمية للاتجاه الموضوعي
٤١	II - السّنة والمنهج
٤٧	علم الاجتهاد والمنهج التاريخي
٥٢	الحفر في التاريخ وشروط قراءة الوثائق
٥٨	التاريخ ومنهج البنية الاجتماعية
٦٤	منهج التأويل وعلم الدلالة
٦٨	- حقل تطور استعمالات اللغة
٧٠	- حقل البحث في منهجية القراءة والتأويل
٧٦	- حقل البحث عن البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم
٧٨	- علم الكلام الجديد والاجتهاد
٨٧	شروط البحث العلمي
٨٩	١ - إلتزام منهج محدد

٩٠

٢ - تقنية البحث

٩٣

الباب الثاني:

الفصل الأول:

٩٥

الاجتهاد وضرورات المقاصد

١٠٠

الاجتهاد وتحديدات الواقع

١٠٤

تنقيح المناط

١٠٩

علل الأحكام بين التدبري والتشريعي

١١٠

المعاملات وفقه المصالح

١١٥

المقاصد وأصول الفقه

١١٨

١ - القياس

١٢١

٢ - الاستحسان

١٢٧

٣ - المصالح المرسلة

١٣٢

٤ - سد الذرائع

الفصل الثاني:

١٣٧

التطور التاريخي لنظرية المقاصد

١٤٦

البدايات الأولى لفكرة المقاصد

١٤٧

الإمام أبو حنيفة والقياس

١٤٩

الإمام مالك بن أنس

١٥١

الإمام الشافعي

١٥٤

أحمد بن حنبل

١٥٥

أصوليو الإمامية في القرن الرابع الهجري

- ١٦١ إمام الحرمين الجويني
 ١٦٦ الإمام الغزالي
 ١٦٨ سيف الدين الآمدي
 ١٦٩ عز الدين بن عبد السلام
 ١٧١ شهاب الدين القرافي
 ١٧٢ نجم الدين الطوفي
 ١٧٤ تقي الدين أحمد بن تيمية
 ١٧٧ أصوليو الإمامية في القرن السابع الهجري

الفصل الثالث:

- ١٨١ الشاطبي ونظرية المقاصد
 ١٨٤ حيثيات التفكير المقاصدي
 ١٨٧ المنهج
 ١٩١ التركيب الداخلي
 ٢٠٠ المقاصد والاستنباطات الفقهية
 ٢٠١ المقاصد والبعد الكلامي
 ٢٠٦ المقاصد ونظرية التصويب والتخطفة
 ٢٠٩ مقصد اخراج المكلف عن داعية الهوى

- ٢١٣ الباب الثالث:

الفصل الأول:

- ٢١٥ المقاصد الشرعية ومقاربة جديدة
 ٢١٩ تطبيقات المنهج

٢٢٩	المشروع الاسلامي المعاصر والمقاصد
٢٣٦	المقاصد والمنتج الفقهي
	الفصل الثاني:
٢٤١	مقاصد الدين بين القيم العامة والتشريعات الخاصة
٢٤٢	الدين والقيم
	الفصل الثالث:
٢٥٧	المقاصد الكلية قراءة جديدة
٢٥٨	المنطلقات الكلامية للقراءة
٢٦٠	بين فلسفة الدين والكلام الجديد
٢٦١	القيم والمقاصد
٢٦٢	بين البنية المعرفية والأصول
٢٦٣	المقاصد الكلية للدين
٢٦٧	المقاصد الكلية للشرع
٢٧٤	الحرية ومفهوم الطاعة
٢٧٧	بين الفكر والعقل
٢٧٩	بين العقل والقلب
٢٨٢	معوقات التفكير السليم
٢٩٧	السعادة في منظومة المقاصد
٣٠١	وسائل كشف الحقائق والسنن
٣٠٣	موقعية مقاصد الشاطبي في المنظومة الجديدة

٣٠٧	الباب الرابع:
	الفصل الأول:
٣٠٩	فقه الربا وضرورات التنمية في الاجتماع الاسلامي المعاصر
٣١٦	الربا والتنمية
	الفصل الثاني:
٣٢١	اصالة التنمية في المنهج المقاصدي
٣٢٢	التأسيس لأصالة التنمية
	الفصل الثالث:
٣٢٩	زكاة المال على ضوء المقاصد الكلية للشرع
٣٣١	الزكاة في معالجات الفقهاء
٣٣٢	المنهج التوفيقي - العبادي بين التعطيل والتقييد
٣٣٤	فقه الزكاة في نتاج الفقهاء
	الفصل الرابع:
٣٤٣	التدبر في اطار المقاصد الكلية: إضاءات على العقل العلمي
٣٤٤	العقل ومقاصد الشاطبي
٣٤٥	التدبر والمخلوقات الحية
٣٤٧	التدبر والمعطى الاجتماعي والتاريخي
٣٤٩	التدبر والظواهر الطبيعية
٣٥٠	البحث العلمي والتسخير
٣٥٢	التدبر والمقاصد الكلية
٣٥٣	التدبر ومؤسسات البحث

الفصل الخامس:

- ٣٥٧ الدولة في الاسلام ونظرية المقاصد
٣٥٩ منشأ القول بوجوب إقامة الدولة
٣٦٠ أ- المنطق التاريخي
٣٦٣ ب- الدولة وعلم الكلام
٣٦٤ ج- الدليل القرآني
٣٦٥ الدين والدولة
٣٦٦ بين المقدس واللامقدس
٣٦٨ الدولة والمقاصد الكلية للشرع
٣٧٠ التقوى في الممارسة السياسية

الفصل السادس:

- ٣٧٣ الدين الدولة المدنية علاقة مصادره أم تكامل؟

الخاتمة:

- ٣٨٥ الجمال الحاضر الغائب في مقاصد الشرع
٣٩٣ ثبت المصادر والمراجع

٤٠٣

الفهرس

