

الباب الأول

مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشاطبي -القراءة والتأويل-

الفصل الأول: مقاصد الشريعة عند الشاطبي في الفكر العربي المعاصر
-مسألة المشروع-

الفصل الثاني: المقصد الشرعي عند الشاطبي بيان للقول والفعل
-الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي من التاريخ إلى
التاريخ-

تنبثق الدعوى المبينة في هذا المقام عن سؤال تتعقد له الصدارة، ما جدوى الربط بين الأصالة والمعاصرة عند كل استشراف لقراءة التراث، وفي كل أساس يزمع إنشاء المشروع النظري للفكر العربي المعاصر؟ وهو سؤال يثير أحقية العقل في تفكيك السلطة التاريخية والنفسية التي صادرت بجدلية الأصالة المعاصرة بوصفها سندا جذريا للنهضة العربية منذ ما يربو عن مائتي عام، إذ يبدو أن حال النكسة الذي غلق الأبواب وتحلق بهذه النهضة مؤرجحا أياها بين الحياة والموت قد رجح السؤال عن جدوى الوصل المستدم بين الأصالة والمعاصرة إذ بات أمر هذا الوصل موقعا من الواجب الكشف عن سلطته اللاشعورية ومدلوله التاريخي. فالإسناد الطولي لتاريخين متوازيين رُمز لهما باصطلاح الأصالة والمعاصرة قد أسهم أيما مساهمة في تجذر التقليد ثم إطالة عمر الهيمنة المكرسة لسلطة الدونية في مخيال الخطاب العربي المعاصر، هو الأمر الذي أدى إلى انقلاب أولية التقدم وفق منهاج المقاربة والآخر إلى أنموذج من الوعي الزائف الذي اتخذ مسلك الفشل الذريع تشظى معه الواقع وتشردم الموقف.

لن تكون مصادرة على المطلوب إذ ما تم الحكم على الفكر العربي المعاصر بوصفه عينة نموذجية لسلطة "الأخر على الآنا"، فالحال هنا أمام أنموذج مثل البرهان الناجز لإقفال التقليد، فعلى الرغم من الدأب على نقل أدوات الفهم وأدوات الفعل من الفكر الغربي، والانتظام داخل الإشكال الفلسفي لديه، فإن لحظة الوثبة الحيوية لدى الفكر العربي المعاصر لم تنبلج بعد، ومثل خطابه المعرفي شكلا من الاجترار الفارغ للمفاهيم الغربية لم تزده إلا اغترابا عن حاله وتاريخه وواقعه.

نظن أن السبيل الأوضح لخلخلة وعي النكسة وانزياحه هو خوض عملية النقد، ليس نقد التراث حتى يكون معاصرا للعرب المعاصرين، إنما نقد هيكل الوعي النهضوي العربي الذي جعل تجربة المقابلة "العرب والغرب" مقولة أولى وسندا تاريخيا لسيرورة التغير، ما زادت -ونحن في بداية الألفية الثالثة- إلا إحكاما لأقفال التقهقر وتعميقا لوعي الاتباع داخل الفكر العربي المعاصر أورثاه إحباطا لذاته وتراجعا مطردا لواقعه، وإذن تمثل معادلة الأصالة والمعاصرة في المخيال العربي تجسدا للأحكام القبلية

المغلقة وتصورا يجهز الأنموذج الذي يقود سيرورة التحول، ما أدامت إلا زمان النكسة وحولت النهضة إلى تثبيط للشعور الفاعل مطوعة الزمان العربي للزمان الغربي. تبدأ عملية النقد بفعل أول يتحدد في إعادة الوصال مع التاريخ، ذلك أنه آنية عضوية فاعلة في جدلية الذات والواقع وفي نموها المطرد لتتسق وزمانها الذي تحياه، ولا يعني هذا الوصال قبول السلطة الشكلية المضمونية المطلقة لهذا التاريخ دون تمحيص ونقد، إذ يجب الاعتراف بأن كل ذات تحيا سجلا مع تاريخها الخاص لذلك تكون كل أساليب إقصاء هذا التاريخ والدعوة إلى تجاوزه يعني تجاهل المناخ الضروري لنمو هذه الذات نموا حيويا، ولما كان التاريخ يؤدي وظيفيا المحتوى الذي تتحرك فيه وبه ولأجله الذات كفاعل صانع لما يجب أن يكون، فإن كل أساليب إقصاء التاريخ وتجاوزه بالبر المفاجئ ترد الذات إلى الإفلاس الذريع يختلط عليها معه السبيل⁽¹⁾.

يكون الوصل بين الذات والتاريخ هو الفرض المحيط بهذا العمل والساعي إلى ضبط العلاقة بين سؤال الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية من جهة والتاريخ العربي الإسلامي كسيرورة دالة على واقع ما عبره الإنسان من جهة أخرى، هو فرض تطلع إلى ترتيب المشكلة الأخلاقية داخل كرونولوجيا ثقافية خضع فيها سؤال الأخلاق لجدلية الفاعل الإنساني والزمان، ولكن داخل تاريخ محدد هو التاريخ العربي الإسلامي. غير أنه بين التطلع وواقع الحال فرق يحدد المسافة بينهما الفرق بين التاريخ اللاتاريخ، فعند ملاقة النص الدال على التأريخ للفكر الأخلاقي العربي الإسلامي يشعر قارئ النص بنضوبه واقتضابه وفقدانه الحياة، ذلك أنه يرد ردا متواصلا إلى تصور الآخر عن ذاته، وهو هنا اليوناني منه وبهذا الرد حصل الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي استلابا وفقدانا لجدواه ماضيا وحاضرا يدل عليه إغفال الدرس الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر.

هل هناك مجال للحديث عن الكليات الأخلاقية في حضارة ما مع تجاهل للرباط الفاعل بين نظام القيم والإنسان داخل هذه الحضارة لذلك يجب القول بأنه «ليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "النص"، بمعنى أنها

(1) نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي - دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل -، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 1994، ص ص 19-20.

حضارة أنبنت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز "النص" فيه»⁽¹⁾، فما دام النص يحتل هذا المركز فمن نافل القول تجاوز الصلة بين الكليات الأخلاقية داخل الحضارة العربية الإسلامية وهذا النص الذي أنتج أفقها الثقافي إنتاجا، إذا ما تم اعتبار التأثير المزدوج لهذا النص الذي اضطلع ببناء تصورات العقل وبناء نظام الفعل، فين سؤال هذا العقل عن نظام هذا الفعل يجب أن يتموضع الاستشكال الفكري الأخلاقي العربي الإسلامي، ويكون بالتالي داخل السياق المعرفي لسيرورة التاريخ بما هو جدلية بين الإنسان والواقع.

يمثل علم أصول الفقه الحقل المعرفي الذي أنتجه العقل العربي الإسلامي وهو يسائل عن نظام الفعل، إذ تعمل كلياته المعرفية عمل مزدوج، فإلى جانب أدائها وظيفة منهجية في سبيل استنباط الحكم الشرعي، فهي أيضا كليات تبليغية تكليفية غرضها الأساس هو ترشيد الفعل نحو غاية مخصوصة يكون معها الحكم الشرعي معيارا حاكما على المعرفة والأخلاق. وتزداد الدلالة الأخلاقية لوظيفة الكليات في أصول الفقه في الحالة التي يغدو فيها المقصد آلية يتجلى معها غرض الشارع، إذ ما كان قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء إلا لأجل تحصيل المصلحة بوصفها الغاية من خطاب الشارع، وبها يناط تعليل الخطاب الشرعي.

لقد تغي نص الشاطبي بعث فلسفة التشريع بما يعيد للأمة تصوراتها حول الدين الصحيح فكان خطاب قال شيئا بهذا الخصوص ولكنه خطاب آل إلى قول شيء آخر أيضا، بما أنه مزود بملاح لغوية وميزات منهجية ومضمونية تحولها إلى جنس خطابي معين، ولكن دون إحداث خرق للدلالات الأصلية بما أن «النص بمثابة بصلة ضخمة لا ينتهي تقشيرها»⁽²⁾، لا تعني عملية القراءة هنا خرق دلالة النص بل تعني الكشف عن تراتب دلالي لعمق النص، وذلك توسلا بآليات التأويل التي تمدنا بمثل هذا الإمكان.

تاريخيا كان الاحتفاء بنص الشاطبي داخل النزعة الإصلاحية للنهضة العربية، فقد أكد الشيخ محمد عبده لتلاميذته القيمة الاجتهادية للموافقات، الأمر الذي دفع

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن -، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط4، 1998، ص 9.

(2) محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص 101.

بالشيخ عبد الله دراز إلى تحقيقه وإخراجه⁽¹⁾، كما جعل الشيخ رشيد رضا ينوه بعمل الشاطبي جاعلا منه مجددا في الإسلام «فلولا أن هذا الكتاب ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ فحضة جديدة لإحياء السنة، وإصلاح شؤون الأخلاق والاجتماع»⁽²⁾.

لم يثبت نص الشاطبي ذاته عبر هذه الشهادات فقط، إنما انطلق منه جانب من مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي مثبتا مقاصد الفقيه الغرناطي وهذا بفهمه، فكان الفهم متغيرا من متغيرات التأويل الذي لم يكن سوى أداة خاضعة لإلزامات ذلك المشروع الذي يهدف إلى تجديد عمل العقل، واعتبر نص الشاطبي نص هام في دروب منعرجات العقل العربي الإسلامي، ففتح هذا الاعتبار إمكان قراءته وتأويله داخل الفكر العربي المعاصر.

وبما أن النص لا يتمظهر عبر شكل واحد فقط، وإنما يتجلى بوسيلة التأويل في كفايات مختلفة، فإن المقصد هو متغير أخلاقي مكن من فك نص الشاطبي وقصد المخاطب والحقل الذي تحرك فيه، مما فسح تحولا قدم إجابة عن تاريخية سؤال الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، هو الإمكان الذي جعل نص الشاطبي مهما في إغناء أكبر للفكر العربي المعاصر بأن فتح آفاق المشكلة الأخلاقية قديما، وأمدنا بوسائل إحيائها حاضرا.

(1) عبد الله دراز: مقدمة كتاب الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2002، ج1، ص ص 3-12.

(2) رشيد رضا: مقدمة كتاب الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1995، ج1، ص 4.

مقاصد الشريعة عند الشاطبي
في الفكر العربي المعاصر
-مسألة المشروعية-

أولاً: الشكل الدفاعي لمقاصد الشريعة في التيار السلفي

ثانياً: مقاصد الشريعة من البيان إلى البرهان

ثالثاً: الصفة العرفانية لمقاصد الشريعة عند طه عبد الرحمن

رابعاً: الوعي الظاهراتي للمقصد الشرعي عند حسن حنفي

خامساً: لزوم مقاصد الشريعة عن مبادئ الحداثة الغربية

عند نصر حامد أبو زيد

سادساً: تهافت التأصيل -الرمزية السلطوية لمقاصد الشريعة

عند محمد أركون-

أصبحت مقاصد الشريعة فكر إجماع، وحد المتطلعين إلى فتح باب الاجتهاد وترميم معطيات العقل، وكذا إعادة تحفيزه عليه يجد سبيلا للفعل والاندماج في العمل الخلاق، والحق أن الإجماع حادث بين اتجاهات الفكر العربي - باختلاف منطلقاتها - حول ترشيد السبيل نحو تحديد عمل العقل وهو ما قاد مباشرة إلى سؤال حول الاجتهاد وظروف تشكل منهجياته والتي تعد مظهرا للعقلانية العربية الإسلامية، تجلت في رسالة الشافعي ومستصفي الغزالي والموافقات الشاطبي.

لقد أدمج نص الشاطبي في عملية نقدية تحركت تحت وسم مشترك ميز أدبيات الفكر العربي المعاصر، وهي عملية نقد التراث والحق أن فعل النقد الذي ضمنه الفكر العربي المعاصر غاياته في التجديد والتحديث أدى مباشرة إلى ظاهرة تثبت عقلانية ما، وذلك بنقد العقل العربي أو تجديده، وفي مرمى زحزحة الإطار العقدي في واحدية العقل العربي الإسلامي يبحث الفكر العربي المعاصر عن سبيل لفتح باب الاجتهاد وتنشيطه⁽¹⁾.

مثل هذا الفتح يعني عودة العقل إلى الفهم والتفسير والعمل الخلاق، وفي هذا الإطار تمايزت الخطابات المفسرة لموافقات الشاطبي في الفكر العربي الحديث والمعاصر وكذا إنشاء سبيل فعل عقلائي يعيد ترجيح مقاصد الشريعة، ويفكك بناها المعرفية والمنهجية، وعندئذ اعتبرت المقاصد تواصل لفكر سلفي يربط الفروع بالأصول أو هي أسلوب للعقلانية وطريق لانفتاح العقل على الإنسان، كما هي برهان على تاريخية المعرفة العربية الإسلامية. هكذا كانت عملية قراءة التراث ونقده مدخلا أساسيا لفهم نص الشاطبي، ولقد أنتجت إرادة إدراك قصدية هذا النص نماذج من الفهم، مثل تعبير لا يجمع المكوث في مستوى ترديد النص ذاته، إنما تغي توليد معرفة بالمقاصد تتفتح على آفاق غير متوقعة والتي لم تجعل العرب المعاصرين مجرد تابعين ساحتهم خلو من الإبداع فيكونون مستهلكين وليس مشاركين.

(1) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 162.

كان الوعي القارئ لنص الشاطبي قد انحصر في فضاء تاريخي رتب مطالبه حول أسئلة هامة ما السبيل إلى التحديث؟ كيف تكون النهضة؟ هل يسير الأمر بقلب الواقع المادي أم بإحداث عملية اهتزاز في عمل العقل؟ إن الوعي القارئ لنص الشاطبي من ثم كان مجهز بمدلول اللحظة الراهنة، فقام بتوليد خطاب المقاصد بما يؤلف إجابة عن الأسئلة السالفة.

إن القراءة تقدم جملة، أسئلة مضمرة أو معلنة ثم تدخل في عملية تجهيز أدوات التأويل، إتماما لغاياتها فتعمل داخل دلالة النص متمنية توليد قراءة على قراءة تحمل النص صوب خطوة رافعة إياه نحو آفاق أخرى، أنه الأسلوب الذي جعل من نص الشاطبي غنيا ومتحولا بغنى وتحول الوعي الذي يدخل في عملية تفسير لفافاته، هو وعي وليد تجربة تاريخية ألفت وعاء القراءة ولقد حاول هذا الوعي إثبات ذاته عبر توليد نص الشاطبي بواسطة الكشف عن دلالاته.

هكذا تم تحويل نص الشاطبي في سياق الفكر العربي المعاصر فأصبح خادما لزمينة أخرى غير زمنيته، مما برهن على أن كل قراءة تعي مقصدها وأنها تجهز أدوات التأويل إنجازا لهذا المقصد، هي أحوال تميز كل قراءة للنص وتثبت بأن كل قراءة ليست قراءة بريئة من توجهات التاريخ ومقاصد القارئ، ومن ثم فهي تدفع دائما إلى التأويل وإعادة صياغة للنص مرة أخرى صياغة قد تحمله من دلالة إلى أخرى لها جدواها في توليد مضامين النص وفتح آفاقه المبدعة.

أولاً: الشكل الدفاعي لمقاصد الشريعة

في التيار السلفي

تتيح الصيغة الأثرية المتداولة لدى التيار السلفي والتي تنحصر في سؤال المقارنة والحيرة «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟» ترتيباً كرونولوجياً لجدلية التقدم والانحطاط يتجلى تفسيره داخل تصور هذا الاتجاه للتاريخ، إذ هو يعني التفكير من وراء ثلاثة لحظات متعاقبة تعمل بصفة دائرية مغلقة.

1. لحظة النزول والوحي الرباني إلى الناس ثم تجسد هذا الوحي في تجربة أنموذج إنها تجربة النبي الشخص وكذا النبي القائد، أدت مثل هذه المزاوجة في العمل النبوي بين الفعل الخلقي والفعل القيادي إلى نشوء تصور سياسي مميز تم الترميز له بمفهوم السياسة الشرعية هو إضمار نقدي لكل من ابتغى السيف وسيلة في أمر الشأن السياسي، هو تمفصل بين ما هو شرعي ما هو غير شرعي يضمنه المقصد الأساسي للسياسة الشرعية الذي هو العمل بالشورى وتطبيق العدل، ولقد بقيت السياسة الشرعية مضمون سياسي يفصل بواسطته التيار السلفي في كل حالات التجاوز الذي قد يفرضه الأمر الواقع السياسي.

الرسول ﷺ، رجل آخرة رسم المنهاج القويم للتخلق الفذ بحسب المسلك الرباني الأكثر رفعة، كما أنه قائد دولة لقد ولد هذا الجمع بين السلطتين الزمانية والروحانية أنموذجاً للممارسة السياسية عليها أن تبتغي مراد الجماعة الإسلامية، هو مراد يتوحد وتحقيق العدل، وهو مطلب دفع بالاتجاه السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى ضرورة الإسراع بإصلاح السياسية⁽¹⁾، فهي عصب

(1) لقد راع جمال الدين الأفغاني (1839-1897) التدهور داخل الدولة العثمانية، وميز المسافة الفاصلة بين المسلمين والغرب زمان هذه الدولة، ولأجل التقييم تجاوز الشيخ مشاريع الإصلاح الرائجة آنذاك فهي تنحطى عصب الإصلاح عندما لا تهدف إلى تغيير الجسم الاجتماعي برمته من الأفراد إلى الحكم، فالإصلاح يبدأ من الشعب تمهيداً لإصلاح السياسة «فالعقول والنفوس أولاً والحكومة ثانياً»، إلا أن مشروع الأفغاني لم يلق المكانة اللائقة به في تلك الفترة. (انظر: أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 59).

الصالح والفساد ومنها يجب أن ينطلق مشروع النهضة لحاضر الدول العربية الإسلامية، وهنا تنقلب التجربة النبوية في القيادة إلى أنموذج متعالٍ ورمز للسياسة القائمة على العدل المطلق هي رمزية تسعف كل داخل للبرهنة على نجاعة هذا الأنموذج في كل أحوال الجماعة الإسلامية.

2. لحظة التراجع والضعف هي زمان آخر غير الزمان، هي لحظة ينأى فيها الحال عن الصفات التي تشكل الأنموذج النبوي، وأقل ما يقال في وصفها أنها حالة من الفوضى والانظام والتبعثر بين تاريخ الذات وتدخل الآخر والمناقض لها إلى حد حدوث الصدام بينهما والذي انتهى إلى غلبة الآخر واستلاب تاريخ الذات، هي لحظة مميزة تتوزع وفق الزمان الجاهلي، والحق أن الجاهلية ليست واحدة زمنياً، بل هي متكررة في التاريخ هي حضور لزمان آخر غير الزمان الإسلامي، إذ التراجع إلى الزمان الجاهلي يحدث في تلك الحالات التي يغيب فيها عن الفاعلين النموذجين، النبي وصحبه.

في تشخيصه للزمان الجاهلي ينأى المفكر السلفي عن كل قراءة مفسرة موضوعياً للفوضى المجتمعة والسياسية، فيعتمد بفعل طوباوي إلى اختصار لحظات الزمان، وعندئذ يرمي بفكره إلى فعل المقايضة بين زمانين، زمان الخلف وهو حاضر مترد وزمان السلف الذي يتعالى إلى مقام الرمز، ثم أن الأمل في الالتحاق بهذا الزمن دفع بالمفكر السلفي إلى المطالبة وبحدة بما يُصطلح عليه في أدبيات الفكر الأصولي بفتح باب الاجتهاد وتفعيل العمل بأصول الفقه، لأن مثل هذا العمل هو الضمان الأسنى للعودة إلى الأصول وتنظيم الواقع الإسلامي⁽¹⁾، الذي غدى مزيجاً غلبت فيه المفاصد على المصالح وأصبح موقعاً لاستلاب الآخر وابتزازه، وهنا يتتبع اتجاه في الفكر السلفي بموافقات الشاطبي ويحتهد في إحياء مقاصد الشريعة لكي يواصل عمل العقل الاجتهادي في توليد المعاني الشرعية من النصوص الأصل، ومن ثم إعادة تصحيح الواقع الإسلامي بمراعاة المصلحة ذات الضوابط الشرعية التي لم تخل من العمل بآليات المنطق الأصولي من سبر وتقسيم وترجيح بين المصلحة والمفسدة وهلم جرا. وتأتي مشروعية الحديث عن مقاصد الشريعة كما رآها التيار السلفي لتؤدي غرضين:

(1) سعيد بن سعيد العلوي: الأيديولوجيا والحداثة - قراءات في الفكر العربي المعاصر -، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص 29.

الأول: تمثل في البرهنة على نجاعة الشريعة نجاعة مطلقة، فالإسلام دين الإنسان بحسب فطرته السليمة، مما يعني أن مقاصد الشريعة ترعى طبيعة الخلق⁽¹⁾، هذه الفطرة هي البراءة الأولى التي يستدل بها على كمال النظام الإسلامي الذي لم يترك شاردة ولا واردة إلا وأحكم الأمر فيها مما يعني أن الإسلام دين صالح لكل زمان ولكل مكان، كما سيجد الشيخ الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة عند الشاطبي معاملاً رئيساً للدعوة إلى فتح باب الاجتهاد وتفعيل العمل بآلية المقاصد، ومن ثم التأكيد على العمل الأصولي كما قعد قواعده الفقيه الغرناطي الذي أحكم استنباط الأحكام الشرعية بالنظر إلى المقصد مفعلاً النهج الاستقرائي في تأصيل الأصول، ولقد انفتح عن هذا الإحكام لأسرار التكليف أمران أساسيان. أ. بناء العلم على الكليات القطعية، ليؤلف علم مقاصد الشريعة علماً آخر بإمكانه الاستنباط بالنظر إلى المعاني والأوصاف، هو ما يحدث من التوسعة التي تفسح السبيل لأجل فتح مرة أخرى العمل الأصولي فتحة يزيح الغمة عن العلماء المجتهدين في زمان الاستعمار الغربي.

ب. إن صفتي الكلية والقطع والذين هما من أخص خواص المقاصد عند الشاطبي سيهبان حاجة ماسة للعلماء في زمان الاستعمار الغربي، تتمثل في تجاوز الاختلاف ودرء العمل بعلم الفروع⁽²⁾ ومثل هذا التخطي للاختلاف وكذا التفريع سيضمن وحدة علماء الأمة وهو إجماع ضروري يكون لبنة أولى في وحدة الجامعة الإسلامية⁽³⁾.

الثاني: تمثل في البرهنة على أن مقاصد الشريعة عند الشاطبي تعد دليل على أن هذه الشريعة ذلول وعلى العقل السير في مناكبها، لأنها قدمت نقداً للاجتهاد الشكلائي وطالبت بالفقه الحي ودعت الناظر فيه إلى تدبر الحكمة بعد تحصيل العلّة، ونظراً لهذه الميزة التي تمتاز بها مقاصد الشريعة عند الشاطبي، تستمر - وهي آخر طاقات العقل الأصولي الإسلامي - في تقديم إمكانات علمية تؤهل لبناء

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب، دط، دت ص 66.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط3، 1988، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 139.

منظومة تشريعية تواجه منظومة التشريع الغربي إنها علامة وصل بين حاضر الأمة الإسلامية وتاريخها.

3. لحظة الصدمة مع الغرب، هي لحظة اختصرت زمان التراجع الإسلامي، إذ الموازنة بين "الأنا والآخر" سارعت في بيان هذه اللحظة، ولا شك أن وضوح صورتها ما كان ليكون لولا لقاء رفاعة الطهطاوي بالغرب محددا بالتالي أنات المسافة الحضارية الفاصلة بين تقدم الآخر وتأخر الأنا⁽¹⁾ إنه الأمر الذي أدى إلى وضع العقل الأصولي في حالة مواجهة، لتصبح بذلك الثقافة العربية المعاصرة ثقافة مواجهة⁽²⁾، في تلك اللحظة التي تم فيها لقاء "الأنا بالآخر" وفي وضوح المواجهة يدعم الاتجاه السلفي دعوته إلى التراث، جاعلا منه سبيله الأوحى إلى التغيير، فكانت موافقات الشاطبي برهانا ناجزا على دعوته إلى الأصل كسبيل للتقدم.

بهذا التوجه الكلي نحو لحظة السلف يضمن التيار السلفي التبجيل للتراث جاعلا منه السبيل الأمثل لبناء الحداثة، ولكنها حادثة تستوفي مصادراتها من التراث، هي عودة إلى زمان تم فيه الجمع بين العدالة السياسية والفضيلة الأخلاقية، هنا يكون لمقاصد الشريعة عند الشاطبي فعل مزدوج، نقد الحاضر المتردي المبعثر بين الأنا والآخر وتغييره، ثم وفي هذا المقام يتحدث المفكر السلفي عن السياسة الشرعية للملمة الواقع الإسلامي المهترئ والفساد، وهو بديله نحو الصلاح.

هكذا كان الانتباه لموافقات الشاطبي في الاتجاه السلفي يكمن في شعور المثقف والشيخ بوجوب الدفاع عن الشريعة الإسلامية، وهي تواجه ترسانة التشريع الغربي ببداثله القانونية المؤثرة، ومن ثم تقدم بديل التحديث في العالم العربي الإسلامي، يبدأ بإصلاح السياسة التي فرضها الأمر الواقع الذي تغلب فيه الملك العضوض على مقاصد الشريعة⁽³⁾.

(1) رفاعة رافع الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د.ط، 1991، ص 4.

(2) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 1997، ص 195.

(3) ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 151.

1-التأصيل لأصول التقدم

يغدو هذا النص السلفي الذي تسلم بموافقات الشاطبي جلي الأغراض مستجيباً لظرفه الأيديولوجي إذ ما تناص ولوائح التقدم الغربية من مثل شعارات الثورة الفرنسية، وبمجرد تدبر هذه اللوائح يلحظ العقل إنشاءها لأنموذج من الفهم والتقلب في العيش مخالفاً للأنموذج الإسلامي، هنا يدعو المفكر السلفي إلى تحري الحيطة والحذر وهي حالة من الذهول مثلت صورة للصدمة مع الغرب، غير أنه سيحتاز هذه الحالة متدبراً ما نصت عليه الشريعة الإلهية وما نصت عليه الشريعة البشرية، ففي الجهة التي يسود فيها النص الإلهي يعتري أهله وهن وتراجع، أما الجهة التي يقوم فيها النص الإنساني بالتنظيم فلاهله القوة والغلبة، فما هو مرد هذا التباين؟

بعد الموازنة والمقابلة يعمد المفكر السلفي إلى تكييف مقاصد الشريعة بما اقتضته لوائح التقدم الغربي من قيم وأساليب حضارية ومدنية ليبرهن على أن المقوم الأوحد لفلسفة التشريع هي الفطرة السليمة وهي عينها العقل الهادي إلى الحق والحقيقة، إنها الهداية التي تمثل السبيل لكل تغيير ورقي حضاري⁽¹⁾ وهنا سيسعى للتدليل على أن لوائح التقدم الغربية لا تفوق المقاصد الشرعية في المحافظة على الحرية الإنسانية وترجيح المصلحة على المفسدة⁽²⁾.

بهذا ينطلق الاتجاه السلفي وهو يحتفي بمقاصد الشريعة من المعامل الأصولي نفسه الذي استدل به علماء الأصول كالعز بن عبد السلام والقرافي الشاطبي ليكون معيار المصلحة الشرعية قائماً بمهام تنظيم الأمة في حال فوضاها إذ أن «أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب المصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها [...] إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال الجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم»⁽³⁾. هكذا يتحول معيار المصلحة إلى أداة إجرائية استقدمها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ليستوفي شروط الاجتهاد ويعضد قدرة العقل الذي له طاقة لا تنضب في بيان وسائل تنظيم الواقع الإسلامي حتى في تلك الأزمنة الأكثر حرجاً، هو واقع متشظي بين حياة الأمة والتدخل الأجنبي الغربي وهذا

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 68.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 131.

(3) المرجع نفسه.

التدخل «في بلاد المسلمين لم يحدث من الخراب في الأرض وفي الأجسام ما أحدثه في العقول والإفهام»⁽¹⁾.

في زمان الاستلاب الكلي الجامع بين التغلب الخارجي للقوة الغربية على أرض المسلمين والاستعمار الذهني للعقل الإسلامي، يتقصى المفكر السلفي الوسيلة إلى ترجيح المصالح ودرء المفاصد في واقع الأمة المزيج، هو استقصاء يعري الطموح نحو إقامة الشريعة كأصل الأصول في حل أزمة الواقع السياسية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، غير أن هذا التأصيل لن يكون مقنعا والملاحظ يقظ يرقب ما عليه الغرب من تقدم بعدما فصل في أمر شرعه الإلهي، هنا يفسح المفكر السلفي السبيل لآلية التداخل بين المفاهيم، مبرهنا على التداخل بين مقاصد الشريعة ولوائح التقدم الغربية، وسيعود بعد إحداث هذا التداخل إلى التوحيد بينهما ليحرق ثماه كامل بينهما.

إذ الحضارة الغربية تقوم على العدل هي حقيقة أثبتها المفكر السلفي أثناء درسه لعلم القانون المقارن⁽²⁾، فإذا، كان العدل أس للرقى الغربي فالشريعة تتجاوز من العدل إلى العدالة⁽³⁾ جامعة بين السياسة والأخلاق، وقد بقي الفقه الإسلامي يحقق العدل والعدالة بذاته⁽⁴⁾، فالإسلام جامع بين ثنائيات الظاهر/الباطن، المادة/الروح، الأخلاق/السياسة، وهو بهذا الجمع بين القيم المتقابلة يكون أشمل من النظم الغربية، فخلاصة الدرس المقارن تُظهر أن التشريع الغربي غير راع سوى الظاهر ومن ثم المادة متجاوزا الربط بين الثنائيات القيمية. لا ريب أن هذه المقاربات تعد أمثل دليل على استيفاء الإسلام شروط تحديد النهضة، بل إنه يتعدى المتابعة الحضارية للفرد والمجتمع نحو بناء الحياة المثلى للإنسانية⁽⁵⁾.

لقد قرأ النص السلفي مطالب المسلمين الحضارية وهو يعي وعيا كاملا أسس النص المقابل وأساليب دعوته، ضابطا لدعامتين أساسيتين نظر إليهما بوصفهما فاعل أول للتقدم الحضاري الغربي هما:

(1) علّال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 271.

(2) المرجع نفسه، ص 191-192.

(3) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 95.

(4) علّال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 269.

(5) المرجع نفسه، ص 41-42.

أ. العلم وطرائقه الذكية في التسلط على الطبيعة، ولعلّ ما يعيد فتح باب الاجتهاد في الجامعة الإسلامية هو فتح باب آخر هو سبيل العلوم الدنيوية.

ب. تحقيق المساواة فهي لازم ضروري لتأسيس مجتمعي وسياسي متوازن، وهي تعد من أبرز أصول الشريعة⁽¹⁾، أما عما يصطلح عليه حقوق الإنسان، فإن الكليات الشرعية كانت سباقة لبناء هيكلها راعية إياها رعاية تامة⁽²⁾، بل إن كل الكليات الشرعية يلزم عنها رعاية حقوق الإنسان التي تجلب له صلاح الحال والمآل، هكذا كان في تناص نصين متقابلين النص السلفي والنص الغربي تحول المقاصد الشريعة إلى نص آخر عليه تطويع ذاته صوب استخراج مقاصد ضرورية لبقاء الأمة واستمرارها زمان الاستعمار الغربي⁽³⁾، والنظر إلى وسائل تقدمها.

كان طموح المفكر السلفي هو لقاء مع حادثة تنبعث من الذات وتضاهي التي شاهدها في الغرب، إذ النزوع إلى هذه الحادثة التي اتخذت سبيل النقد السياسي والعلمي أداتها الإجرائية كان لها مطمحاً رئيساً هو المحافظة على البيضة وصون الجامعة الإسلامية، هنا يكمن مبرر خروج هذا المدعي عن نص الشاطبي الأصلي مطوعاً إياه لفروض اللحظة الراهنة هي لحظة تمثل لمنطق المقارنة مع الآخر، فأصبحت مقاصد الشريعة هي عينها المفاهيم السياسية والمجتمعية الفاعلة في حادثة الآخر كالمساواة والحرية وحقوق الإنسان، ومشكلة المرأة وتنظيم الأسرة... الخ⁽⁴⁾.

لقد انكب المفكر السلفي على تدبر أسباب تقدم الغرب، وبالموازاة على الكشف عن أسباب تأخر المسلمين، وبعد جهد عثر على المعادلة التاريخية لأسباب الاختلال بين طرفي المقابلة، لقد تعمل الغرب بالمقاصد عينها التي أنزلها خطاب القرآن فالفطرة كانت هادياً له نحو هذا السبيل، بذلك سيوفر مفهوم الفطرة معطى الحس المشترك البشري الضامن لقوانين التقدم التي هي وصف مشترك بين ما اهتدى إليه العقل الغربي وما أنزله القرآن بما أنه خطاب موجه إلى الفطرة السليمة وإقرار لها.

(1) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 96.

(2) المرجع نفسه، ص ص 238-241.

(3) المرجع نفسه، ص ص 66-105.

(4) غلال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكرمها، ص ص 238-241.

أبان النص السلفي عن ذاته وهو يدافع عنها مقابل الآخر، وهو ما يفسر خطته في التقدم الأصل الذي يحافظ فيه على شعور زمي مزدوج، فمن جهة دفاع عن الذات دون تقديم البديل الذي يدل على درء التقليد وهو البديل الذي قام به الشاطبي في القرن الثامن الهجري عندما تجاوز التقليد نحو التأصيل الجديد المؤسس على النقد، ومن جهة أخرى رغبة في حداثة تضاهي حداثة الآخر، ولكن بأسلوب أحكم فيه الصلة بالذات لتشكل خطة دفاع اتجه مشاريع النقد والتغيير، وهو ما يدل عليه نقده لأسلوب الحداثة الغربية ومساوها التاريخي، معلنا بأن هذه الحداثة فاقدة للغاية الأخلاقية⁽¹⁾ فالحرية التي تدعو إليها الشعوب الغربية حرية الغاب وليست حرية مدنية⁽²⁾، وهنا يطالب النص السلفي عموما بوجوب أخذ الحيلة والحذر من الحداثة الغربية لأن تراث الأمة يغنيها عن المفاهيم القادمة من الآخر.

2- من السياسة الشرعية إلى الديمقراطية

يكشف التقسيم الذي حصر المقاصد الضرورية في الدين والنفس والعقل والمال والنسل⁽³⁾، عن جدلية الفكر والواقع الذي واكب تجربة التأصيل لفلسفة التشريع الإسلامي، ويبيّن المناخ الأيديولوجي الذي حرك النسق المعرفي لعلم أصول الفقه صوب التركيز على القيم الحيوية التي بواسطتها تطال حياة الجماعة الإسلامية، كما يزيد هذا التقسيم في وضوح تجربة الفقيه الغرناطي وهو يشهد أن القيم الأكثر ضرورة أن يؤمن أهل الأندلس في النفس والمال مقابل حملة الاسترداد التي قادتها المملكة النصرانية⁽⁴⁾.

في أشد الأحوال حرجا، وهو زمان الاغتصاب الغربي للأمة الإسلامية، تطور الخطاب المقاصدي اتجاه الإبانة عن مقاصد أكثر تحديدا ووضوحا في الحفاظ على الضروري وأكثر ملاءمة لخطة الدفاع عن الجماعة الإسلامية، وهنا يحتل الإسلام موقع الكلي الضروري أما غيره من الكليات ففرعية، إذ ما تمت ملاحظة الحاجة الماسة

(1) المرجع السابق، ص 270.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 17.

(3) الشاطبي: الموافقات، ص 8.

(4) عبد الله عنان: نهاية الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1987، ص 92.

للجماعة الإسلامية في تبين عنوانها وحدود تمفصلها عن الشعوب التي اغتصبتها، وهنا يتسع ماصدق المقاصد الخادمة لهذا المقصد الضروري لتشمل كل ما يحافظ على وجود الجماعة الإسلامية إذ «تعتبر صالحة ما لم تعد على الجامعة الكبرى بالانحلال»⁽¹⁾.

وإذا كانت المقاصد الضرورية تتلخص في بقاء الجماعة الإسلامية محافظة على بيضتها راعية لمصالحها، فإن واجب انتظام هذه الجماعة في شكلها السياسي والمجتمعي فرض على المفكر السلفي ضرورة إعادة إصلاح السياسة، وذلك بالرجوع إلى السياسة الشرعية ما دام "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، وبالنظر إلى المقصد الكلي الذي اعتلى سلم المقاصد الضرورية تغدو المحافظة على الإسلام هي أول ما يجب تحقيقه، فتكون من ثم المقاصد الضرورية المرتبطة بهذا المقصد هي الدفاع عن الأمة وإحياء روح الجهاد والقوة⁽²⁾، فيكون الدفاع عن الأمة ولمّ شمل الجماعة الإسلامية هو ما تقتضيه خطة الدفاع التي تلتزم بها السياسة الشرعية التي يكون دستورها النص القرآن والسنة.

أمام محنة مزدوجة، تدخل أجنبي في بلاد المسلمين وتواطؤ للسلطة مع خططه يبحث العقل السلفي عن كيف يرأب الصدع؟ هنا يبدأ في حشد حججه لإعادة إنصاف الشريعة والدفاع عنها، معددا الأوصاف الأخلاقية لها فهي تتميز عن التشريع الغربي، فبعد عملية موازنة بين الشريعة وعلم القانون الوضعي ينتهي علال الفاسي إلى افتقاد هذا القانون للوصف الأخلاقي الذي يجعله فلسفة تشريع ترعى الإنسانية، فهو قانون يعتمد على العلاقات الخارجية، في حين توازن الشريعة الإسلامية بين الذات والموضوع بين الزماني والروحاني⁽³⁾.

اعتبارا لهذا التميز الأخلاقي للشريعة الإسلامية تكتسب السياسة الشرعية الصفة التي تجعل منها «لا تراعي الأمن والنظام والأشخاص فقط [...] ولكنها تمتاز بحمايتها للأخلاق، وحماية المجتمع من وقوعه في هوة الانحطاط الأخلاقي»⁽⁴⁾، ولذلك يذكر المفكر السلفي بتلك القيم المواكبة لمثل هذه السياسية من محبة وأخوة وعدل وحكمة

(1) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي الإسلامي، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، دط، دت، ص 170.

(2) المرجع نفسه، ص 222-223.

(3) المرجع نفسه، ص 223.

(4) علال الفاسي: دفاع عن الشريعة، طبع بمطابع الرسالة، الرباط، 1966، دط، ص 135.

وإحسان⁽¹⁾، بحيث ستعمل قوة الدين المبلغ على الجذب الدائم نحو القواعد الأخلاقية التي تركز غايتها في إنشاء اجتماع إنساني أساسه القيم الأخلاقية.

تتحول السياسة في زمان الاغتصاب الغربي إلى شكل مزيج بين السياسة الشرعية التي هي عدل كلها وحق كلها والديمقراطية التي تسيّر الحياة النيابية والدستورية، هي حالة تغدو معها السياسة الشرعية أكثر توسعة واستشرافا نحو التمثل أكثر فأكثر للمفاهيم السياسية الغربية، مثل الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية والمساواة وحقوق الإنسان... الخ. وتكميلا لخطة الدفاع ومن ثم الحفاظ على البيضة قام المفكر السلفي باستبدال العملية الديمقراطية بالشورى كمفهوم ينتمي إلى الحقل الدلالي الإسلامي لجعل النظام الشوري أكثر غنى من النظام الديمقراطي، وهنا يطالب بالعودة إلى السياسة الشرعية التي تعد خلاصة الممارسة الشورية للنبي ﷺ.

كانت دواعي الإشادة بمقاصد الشريعة وتخرجها إلى حد أعم - حيث تتم مقارنة المبادئ الراعية للحق الإسلامي سياسيا ومجتمعيا بالمفاهيم السياسية والمجتمعية الحديثة - هي رغبة المفكر السلفي في تنظيم حديث ينبي على مقاصد رعاها الشارع في الخطاب الموجه إلى النبي وأمته، غير أن هذه الرغبة وبدافع من تجربة الصدمة مع الغرب اقتضت ضرورة تشاكل المفهوم الشرعي بالمفهوم الغربي الذي ألف حداثة المفهوم الشرعي وطاقته على الملمة الواقع الإسلامي وهو في حالة مواجهة.

فكر المقايسة عمل محايث للوعي السلفي، فالقياس يعد لديه آلية إجرائية تمتلك فصل المقال فيما يجب أن تكون عليه السياسة الشرعية هي عملية تتألف من قياس حالة راهنة بأخرى مشابهة لها في القرآن والسنة، وهنا يقول علال الفاسي «إنما ننظر في مقاصد الشريعة، ونرجع إلى السياسة الشرعية باحثين عن طريق التفكير والنظر إلى الأحكام، وإلحاق الأشباه بالنظائر ولن نعدم أبدا وجه الحق الذي يريده الله»⁽²⁾، وعليه سيؤلف القاموس السياسي الشرعي بديلا ثريا للقاموس السياسي الغربي «فالمدان الخاص بالأمة الإسلامية فسياسة حكومة الإسلام فيه سياسة شرعية لها المقام الأول في النظر لأنها حياة الجماعة الإسلامية وقوتها»⁽³⁾، ذلك لأن سلطة الأمة التي يفصلها عن

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 270.

(2) دفاع عن الشريعة الإسلامية، ص 116.

(3) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 121.

أمة أخرى حد الإسلام لمقيدة بالتوافق مع الأصول المبينة في الشريعة الإسلامية، وهو أيضا حد الفصل بين نظرية السيادة في الإسلام وغيرها من النظريات السياسية الأخرى، التي تبحث في مبادئ أخرى لتبيين مشروعيتها السياسية، والأمر الذي من الواجب التأكيد عليه هو ارتباط الدولة الإسلامية بالدين، لأن السياسة والدين توأمان لا مجال للحديث إطلاقاً عن فصل بينهما⁽¹⁾، وهنا يدخل معامل هام في الفصل بين السياسة الغربية والسياسة الإسلامية، فالأولى علمانية فاصلة بين الدين والدولة، أما الثانية فالمبدأ الحاكم فيها هو الدين.

يردد المفكر السلفي فعل القياس لتكييف النظام الإسلامي نحو تبين مقاصد السياسة الإسلامية في زمان الاستعمار الغربي ليؤكد تطور القياس من تخريج العلة إلى بيان الحكمة، إذ تبدو هذه الحكمة في إعادة بناء المجتمع الإسلامي مرة أخرى، وإحداث رابطة الأخوة الإسلامية لتؤلف درعا واقيا ضد هذا الاستعمار⁽²⁾، وهنا يحدد المفكر السلفي نمطين من المقاصد تحققهما السياسة الشرعية، النمط الأول يختص بإعادة تصويب التعامل الإسلامي بين المسلمين ويمثل لديه منظومة القيم الأخلاقية التي دعى إليها الشرع كالعدالة والرحمة وحسن المعاشرة... الخ، أما النمط الثاني فهو السبيل إلى سوس الأمة التي توفرت لديها المعاشرة الشرعية فيكون أعلى مقصد لديها هو حماية البيضة ونشر الدين⁽³⁾.

إن الدولة المعاصرة في المشروع السلفي بجهازها الأكثر حداثة من ديمقراطية/شورى العدالة والمساواة/الحرية، العقل التنويري/الفطرة السليمة، هي نموذج مثالي على غرار المدينة النبوية كما صورها الاتجاه السني إنما دولة دستورها القرآن بوصفه العام دون تفصيل للبنود القانونية لهذا الدستور، والتي تؤدي وظيفة تنظيم الواقع في أدق تفاصيله، ومن أجل هذا يؤكد الاتجاه السلفي على الترابط المتين العرى بين الدين والسياسة،

إن اعتبار هذا الاتجاه للتاريخ الإسلامي تاريخاً للخير كله، قد سدّ أفق التحليل الواقعي للفعل السياسي، إذ في كثير من الأحيان تكمل السياسة نفسها بالدين تكملة

(1) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 216.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 115.

(3) المرجع نفسه، ص 123.

براغماتية وتقدم إمكان تأويله لصالحها وفق لعبة المصالح، بحيث يصبح الدين خادما مطيعا للأغراض السياسية. وبهذا يكون الخطاب السلفي خطابا طوباويا يحتفي في مشروعه السياسي بمخزون وجداني عقدي جاعلا التاريخ الإسلامي تاريخا للخير وليس تاريخا لفاعلين بشريين.

كان بيان التيار السلفي لمقاصد الشريعة الإسلامية في لحظة حرجة من تاريخ الأمة الإسلامية هي لحظة الاستعمار الغربي، وقد كان احتفائه بهذه المقاصد سبيلا للدفاع عن الإسلام وهو يواجه ثقافة الغرب، وقد اتخذ الخطوات التالية في سبيل إتمام خطة الدفاع وهي:

أ. الدفاع عن الشريعة الإسلامية باستخراج لمقاصدها التي تعد دليل على صحتها.
ب. توفير الوسيلة الإجرائية لربط الأمة بعقيدتها وتاريخها وتراثها، مقابل هجمة اغتصاب قادها الغرب، هذه الوسيلة الإجرائية إلى ذلك هي الاجتهاد، وفي هذا السبيل يؤكد محمد الطاهر ابن عاشور أن المقاصد دليل الحكمة الذي يوسع أفق المجتهد ويجعله قادرا على رؤية شمولية للأحكام الشرعية وهي نفسها الآلية التي قعد قواعدها الفقيه الغرناطي.

ج. وسم المجتمع الإسلامي المعاصر بوسم جامع بين الدين والأخلاق وسياسة ترعى مقاصد أخلاقية هي من لدن الدين، ويبدو أن المفكر السلفي قد قدم الدليل القاطع على أن هذا الوسم لا يقل درجة عن وسم الحداثة الغربية، بل يفوقها في الإنسانية والأخلاقية.

د. الحكم يكون لله وهو الحكم الذي يكون مناط كل تدبير في شؤون الحياة، وهو أمر أصلي بالنسبة للمسلمين.

هـ. إن السلطة الإلهية تتبناها الأمة وهي التي تتولى تعيين أهل الحل والعقد وذلك وفقا للطريقة التي تقتضيها التطورات المجتمعية والاقتصادية المعاصرة وهنا يتم الحصول على امتيازات في العملية السياسية، الأول يتمثل في حصول سند شرعي للعمل السياسي، والثاني يتجلى في كون هذا العمل السياسي نابع من إرادة الأمة وهنا يوفر المفكر السلفي لنفسه صياغة سياسية تأصيلية وحداثية جامعة بين السند الشرعي والعمل الديمقراطي فيكون سند الدولة الإسلامية إرادة الشعب المسلم وسند الأمة الإسلامية هو القرآن دستور منزل.

3-فتح باب الاجتهاد وتفعيل العمل بمقاصد الشريعة

يصدر الخطاب السلفي عن إدراك عميق بوجود أزمة تعلن عن نفسها في كل مستويات الممارسة، فاتجه هذا الخطاب إلى التراث محتفيا بالمقاصد لتكون ملاذا لحل أزمة الواقع، وهنا يتم تكييف مفهوم المقاصد مع تجربة المقاربة مع الآخر، لتشتمل على دليل قوة الإسلام التشريعية وإمكان تخطي أزمة الواقع، ولأجل بلوغ المرام يركز المفكر السلفي على الإصلاح وفتح باب الاجتهاد غير أن إعادة العقل الإسلامي إلى النشاط تحول دونه ظاهرة التقليد التي تكرسها فئة من العلماء التي غلب عليها الابتداع والجدل في علم الفروع، وأمام هذا الحال يجد المفكر السلفي نفسه أمام مطلب إصلاح التوقيع عن رب العالمين.

إن تشخيص أزمة بهذا الحجم تفترض تقديم الحلول الناجعة والفاعلة، وأول هذه الحلول هو فتح باب الاجتهاد، والاجتهاد هو تقديم الدليل على قوة الإسلام كنظرية وتجديد وسائل إحياء عقل رجالاته وفي هذا المنحى يؤكد المفكر السلفي مرة أخرى على نموذج الاجتهاد بواسطة المقاصد كما ضبط قواعده الشاطبي في الموافقات.

ففي حالة تجديد عمل العقل الإسلامي بواسطة فتح باب الاجتهاد يمكن إنشاء دولة حديثة ولأجل تحصيل هذه الغاية كانت فكرة المقاصد كما عرفها الشيخ الطاهر بن عاشور مستندا على مفهوم مالكي وهو المصالح المرسل⁽¹⁾، إمكانية غير ناضبة تؤهل العقل لضبط العمل وفق الغايات التي قصدها النص المؤسس، إنها قوة تشريعية بإمكانها تكييف معطيات الواقع المستحدث مع غايات هذا النص، من هنا كانت دعوى محمد الطاهر بن عاشور إلى ضرورة إنشاء علم مقاصد الشريعة لأجل توحيد التصورات بين الفقهاء حتى يعين هذا التوحيد على بناء وحدة الجامعة الإسلامية.

غلق باب الاجتهاد هو حالة معرفية تعني انقطاع العقل عن النشاط والعمل وحالة منهجية تعني قصور الآليات الإجرائية التي ينظر بها هذا العقل إلى النص وجمود طاقة توليده للمعاني الشرعية، وقد كان من جراء هذا الحال انشطار بين الواقع والنص، وكذا التقليد والجمود وتكرار النصوص والانشغال بالحفظ، إذ لم يعد علم أصول الفقه

(1) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 6.

في عصوره المتأخرة سوى خوضا في مسائل فرعية حاد معه عن موضوعه الأساس وهو رعاية مصالح الأمة بواسطة ضبط الأحكام وفق أصول مقصدية. ويرر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور هذه الحالة التي وصل إليها علم أصول الفقه «إلى الغفلة عن مقاصد الشريعة، فلم يدونوها إنما أثبتوا شيئا قليلا في مسلك العلة مثل مبحث المناسب والإحالة والمصلحة المرسله، وكان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول لأن بها يرتفع خلاف كبير، وقد وفق إليها أبو إسحاق الشاطبي فخصها بقسم من كتابه الموافقات»⁽¹⁾.

إصلاح علم أصول الفقه يتوقف على فتح آفاق استثمار النص، فلم يعد ضبط العلة لوحدها كافيا لأجل بيان الحكم الشرعي القادر على الإحاطة بأزمة الواقع، فمثل هذا الحكم لن يتأتى إلا بجمع بين العلة والحكمة، فالأولى تبين مناط الحكم والثانية سره فقد «أرشد الشارع إلى كثير من مسائلها عن طريق كليات محكمة راسخة ومقاصد دائمة تدل عليها دلائل خاصة وقرائن بينة وإمارات معقولة ولا يستطيع إدراك تلك الأدلة والأمارات واستنباط الأحكام منها إلا الذين أوتوا العلم ونالوا نصيبا ممتازا من الإدراك والفهم وهم المجتهدون»⁽²⁾.

تبدو العملية الإجرائية للعقل الأصولي في هذا المقام في بيان مرحلتين في عمل العقل الأولى تتركز في تحديد العلة بواسطة القرائن التي دل إليها الشارع، أما الثانية فهي جلاء لسر التشريع والحكمة منه، أما عن معنى الحكمة فإنه سيمكن المفكر السلفي من استخراج وصف كلي مكنه من عقد المقارنة بين الكليات الشرعية الراسخة ومبادئ القانون الغربي المعاصر، ولا ريب أن المعقولة الثاوية في مضمون الحكمة قد برهان التوازن بين أصول الشريعة ومبادئ القانون بالجدارة، فكان الجامع بينهما مضامين إنسانية واحدة ترجع إلى مبادئ عامة تتفق حولها العقول فبعد البرهان على هذه الوحدة سيقم المجتهدون عملية التأصيل والاستنباط انطلاقا من المبادئ الكلية المشتركة لنهوض الجماعة الإسلامية زمان الحداثة الغربية، وهنا يستطيع العقل الإسلامي التواصل مع العقل الغربي مثبتا حقه في الوجود إلى جانبه⁽³⁾.

(1) محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح يقرب، توزيع الشركة التونسية، دط، دت، ص 204.

(2) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 16.

(3) المرجع نفسه، ص 76-77.

أ. وظيفة الموقعين عن رب العالمين زمان الاستعمار الغربي

يعد الاجتهاد فرض كفاية غير أن قيمة هذا الفرض تزداد، إذ ما بينا حاجة العالم الإسلامي له في زمان تراجعه واستلابه، وهنا يحدد المفكر السلفي مطلباً أساسياً يرى فيه من الضرورة بما كان، إنه تخريج جماعة من العلماء المجتهدين الذين يتولون زمام فتح باب الاجتهاد وترشيده صوب تحكم كامل وجيد في المنظومة التشريعية الإسلامية لتكون خادمة لمصالح المسلمين.

الحق أن المفكر السلفي سيركز على ميزة رعاية المصلحة التي تختص بها الشريعة ليمتن دعوى فتح باب الاجتهاد، ثم أنه بعد ما حدد إمكان تحديد عمل العقل الإسلامي، يزيد في تمتين عرى المجتهدين فيما بينهم، وهذا بسبب إمكان الاتفاق الذي تمد به الشريعة هؤلاء الموقعين عن رب العالمين، فهي راعية للاختلاف وهو رحمة وهي راعية للاتفاق، وذلك في معنى الإجماع الذي يؤسس تماسك هؤلاء والأمة من خلفهم. كان وقوع المفكر السلفي على الصبغة المعقولة والمطرودة للكليات الشرعية، كما قعد قواعدها المنهجية الشاطبي قد بين له كشفاً جديداً، وهو وقوع هذه الشريعة في مصاف العلم الذي يمكن من تطويعه لمقتضيات زمان الاستعمار الغربي، تأسيساً وتخريجاً للأحكام، وهنا تكون باستطاعة هذه الأدوات تقديم وسائل إزاحة الهم عن العلماء المسلمين وإعادة وصلهم بتاريخهم وعقيدتهم، لتكون فتاويهم شكل من التواصل بين زمان النبي وزمان إسلامي آخر⁽¹⁾. من هنا كان إمكان إعادة فتح باب الاجتهاد في تلك الحالة التي يضبط فيها المجتهدون ثنائية المصلحة والمفسدة ليركز المفكر السلفي على مصلحة أولى يحققها هؤلاء، وهي قوة الإجماع وإصلاح حال الجماعة في زمان الاغتصاب الغربي⁽²⁾.

ب. علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة

عمل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مؤلفه مقاصد الشريعة الإسلامية على بناء نظرية أصولية طمح بواسطتها إلى تخريج جديد لمقاصد الشريعة، ثم اعتبارها خطة حسم في علم أصول الفقه تضمن تقدم المنظومة التشريعية الإسلامية مقابل الأخرى

(1) المرجع السابق، ص 162.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 139.

الغربية. لم يدمج بن عاشور المقاصد في علم أصول الفقه، إنما اعتبرها مرحلة لاحقة لهذا العلم⁽¹⁾، ووضع تعريفا لها وهو ما لم يقيم صاحب الموافقات بوضعه فالمقاصد هي «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»⁽²⁾، مثل هذا التعريف يعد ضبطا لمعنى المقاصد يكون هاديا في عمل الإفتاء، وهنا أدى الطاهر بن عاشور وهو يستند على مشروع الشاطبي خطوتين هامتين على صعيد فتح باب الاجتهاد.

أ. اعتبار علم مقاصد الشريعة مرحلة متممة لعمل أصول الفقه وهو ذو صفة قطعية وإليه تعود مسؤولية بيان حكمة التشريع وشموله.

ب. وضع تعريف للمقاصد وهو عمل افتقد له المشروع الأصولي للشاطبي ذاته. نظر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور نظرة نقدية لعلم أصول الفقه، وتمثلت هذه النظرة في أنه اعتبر هذا العلم يولي أهمية للاستدلال باللفظ على المعنى، فتحول الاجتهاد عن المناط المحقق للصلة بين الأصل وقاعدته الوجودية، ولعل من بين أهم نتائج هذا الحال هو انفصال بين الواقع والشرع، وانكفاء عن رعاية المصلحة، وتحقيقا بالمعنى المقصدي تكون غاية الاجتهاد هي بذل الجهد لاستخراج المعاني والمقاصد ليكون «المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد»⁽³⁾.

جلبا للصلاح ودرءا للفساد كغاية في سبيل إزاحة الغمة عن الأمة يُمكن دمج علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة من تفعيل الآليات الاجتهادية تحقيقا لهكذا غاية فيضطلع الأول بتخريج طرق تركيب الأدلة الفقهية، بينما تسمح الثانية بترتيب المقاصد التي تبين سبل الصلاح والفساد مثل هذا التركيب عمل على إنشاء علم جليل هو علم مقاصد الشريعة، قد يُمكن من استيعاب شعب الحداثة الغربية المفروضة على المسلمين زمان الاستعمار الغربي.

(1) المرجع السابق، ص 8.

(2) المرجع نفسه، ص 51.

(3) المرجع نفسه، ص 64.

هكذا يكون علم مقاصد الشريعة علما شموليا يدرك المصالح والمفاسد وعملية فضفاضة وشاسعة ممتلئة للقدررة اللامتناهية على تنظيم الواقع، وهو الحل الذي قدمه المفكر السلفي ضمن خطة الدفاع عن النفس وستزداد هذه الخطة تمكنا إذ علمنا الميزة الإنسانية والعقلانية للمقاصد والتي تشترك العقول السليمة في إدراكها، إذ المعيار الذي تركز عليه المقاصد هو «ملاءمتها للمصلحة أو منافقتها لها، أي تكون جالبة نفعا عاما أو ضررا عاما، إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون كإدراك العدل نافعا والاعتداء على النفوس ضارا وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصالح الجميع»⁽¹⁾، بهذا يؤدي علم مقاصد الشريعة - وهو وضع جملة من القواعد القطعية⁽²⁾ - وظيفة هامة في زمان الاستعمار الغربي، يلجأ إليها العلماء المجتهدون عند الاختلاف، وبالتالي يكون علم مقاصد الشريعة صورة لازمة للوحدة بين العلماء.

بين الشيخ الطاهر بن عاشور حدود العلة في القياس الأصولي ووجوب استخراج الحكمة التي تترتب تحتها علل لتألف مؤدية كليات شاملة وظيفتها جلب المصلحة ودفع المفسدة⁽³⁾. إن المقاصد هي الحكم التي لا تحتاج في التدليل على ذاتها بتشبيه للفرع بالأصل، إنما هي معروفة بالعقول السليمة، وهو ما يطلب زمان الحداثة الغربية وستعمل المصلحة أيضا على ترتيب مصالح المسلمين في زمان الاستعمار الغربي.

(1) المرجع السابق، ص 51.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

(3) المرجع نفسه، ص 108.

ثانيا: مقاصد الشريعة عند الشاطبي من البيان إلى البرهان

تعد العودة إلى التفسير المعقول لظواهر الكون والمجتمع والإنسان أهم وصف للعقلانية التي راج صيتها داخل الفكر العربي المعاصر، هذه الدعوى هي نتيجة ضرورية للقاء مع الحداثة الغربية المعتدة بالعقل منطقاً أو حدا للعارف والمعروف، هو عقل لا يركن إلى اعتقاد إلا ما أقام هو عليه البرهان بعد نقد يجول لأجله أرض المعرفة الواسعة فيمتد إلى اللامعقول مفسراً إياه بواسطة المعقول.

سيحاول رواد هذه العقلانية الكشف عن دواعي تعثر العقلانية داخل الفكر العربي وأول ما يتجلى لديهم هو أن أهل هذا الفكر رهائن لعقلية ما قبل العلم، حيث يختلط المعقول واللامعقول، فيتساءلون عن الكيف الذي تتم النقلة بواسطته من هذه الحالة إلى حالة يتحكم فيها التفسير السببي في الذهنية العربية؟ إن السبيل إلى التحرر يكون بنقد العقل العربي وتقطيعه إلى مقاطع طولية وعرضية كشفاً عن بنيته الجنبالوجية والإبيستيمولوجية والإيديولوجية تمهيداً لتحديثه وتجاوز حاله الراهن.

تجتمع الغاية من مشروع تحديث العقل العربي في تحقيق النهضة في العالم العربي، ومثل هذه النهضة -باعتبار النهضة قانون إنساني شامل- تنبعث من قراءة التراث، بما أنه إنتاج العقل العربي فهو السيورة المعرفية والتاريخية للعقل العربي. وإذن حذى الوصال بين العقل والنهضة والتراث بمؤلاء العقلانيين إلى وجوب نقد التراث طريقاً صوب حداثة العقل وإحداث النهضة، وهنا يصل هؤلاء إلى نقد منطق الاجتهاد في الشريعة والذي يعلن عن رد متواصل للحديد صوب القديم، والنظر إلى طبيعة العقل الفاعل في عملية الرد هذه فيكون أمر تحديث العقل هو أيضاً تحديد صلته بفهم النص واستثماره، مما يعني العثور على سبيل آخر للاجتهاد بمحاذاة رسالة الشافعي.

1-الصفة البرهانية لمقاصد الشريعة عند محمد عابد الجابري

أول فرضية ينطلق منها محمد عابد الجابري في مشروع تحديث العقل العربي هي الارتباط التاريخي بين كل تراث وكل نهضة، وهي مشروعية منطقية تأخذ قوتها من شمول هذا القانون على التاريخ الإنساني بما فيه التاريخ العربي الإسلامي، ويذكر الجابري بميزة تخص التراث العربي الإسلامي وهي كونه حي معيش بمعنى أنه التركيبية الوجدانية والعقلية للعربي، وفي حالة نقده وتحديد خطوط مقاطع المعقول واللامعقول داخله قد يمكن وصله بالعرب المعاصرين تحت علامة تاريخية هي النهضة.

بياناً لمتفصل المعقول واللامعقول يقسم الجابري التراث إلى نظم معرفية هي البيان والعرفان والبرهان جاعلاً الصلة بين هذه النظم صلة تفاضلية ليكون البرهان أسمى شكلاً للمعقولة ثم أن الصلة بين هذه النظم صلة صراعية فجواهرها مختلفة «فلقد تأسس العرفان ضد البيان بمنازعته في الأصول ويطرح نوع من التأويل خاص يختلف عن التأويل البياني»⁽¹⁾، غير أن كلا النظامين يصفهما باللاعلم⁽²⁾، أما البرهان فهو أعلى شكل للمعقولة ويقدمه على أنه تصور لا صلة له بالأصول الأولى المؤسسة للبيان والعرفان، إذ «يتعلق الأمر بعالم من المعرفة يكفي نفسه بنفسه تأسيس بوسائله الخاصة التي هي العقل وما يضعه من أصول، وإذن فلن يكون من المقبول، ولا حتى من الممكن أن يستند أصحابه في تأسيسه داخل الثقافة العربية الإسلامية إلى السلطات المرجعية التي تعتمد عليها هذه الثقافة، القرآن والحديث وتجربة السلف»⁽³⁾، وبهذا ينفصل البيان عن البرهان ولا تجمعهما أصول واحدة إذ البرهان أرقى صورة للمعقولة، ذو المرجعية الأرسطية «فهدفه بناء الحقيقة المعرفية الصحيحة اليقينية وبلغة أرسطو العلم»⁽⁴⁾.

ستتجلى النزعة البرهانية المعتمدة للنظرة الأكسيومية⁽⁵⁾، في الثقافة المغربية الأندلسية ليكون ابن رشد رائد هذه النزعة والذي تنقاد إليه كل الحقول المعرفية في

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1991، ص 415.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 202.

(3) الجابري: بنية العقل العربي، ص 416.

(4) الجابري: التراث والحداثة، ص 202.

(5) المرجع نفسه، ص 202.

هذه الثقافة، منها علم التاريخ عند ابن خلدون وعلم أصول الفقه عند الشاطبي، إذ قول الشاطبي بالصفة القطعية لهذا العلم هو التزام بالمبدأ الأرسطي القاضي ببناء العلم على الكليات اليقينية وربط للأسباب بالمسببات ليكون موضوع المقاصد هو الكلي القطعي وهو بالذات المقصد الشرعي.

إن التعليل المقاصدي عند الشاطبي هو الخلاصة المعرفية لأطروحة العلاقة بين الحكمة والشرعية، كما تجلت عند ابن رشد والتي قصد بها سيادة العقل على الشرع ويمكن مفهوم التأويل عند ابن رشد من تفسير تطور المقاصد عند الشاطبي، فالتأويل العميق للنص هو بحث بواسطة مبدأ السببية، عما يعلل به العقل الخطاب الشرعي وهو الكشف عن قصد الشارع من هذا الخطاب، وهنا يوحد الجابري بين قصد الشارع والسبب الغائي في الفلسفة، ونظرا لهذا التواصل بين العقل والنقل في مقاصد الشريعة ثم البرهنة على الوصف البرهاني لها يضع الجابري القطعية الابدستيمولوجية بين البيان والبرهان، ومعتبرا أن الشاطبي لا يعد استمرارا للعز بن عبد السلام فالأول خضع إلى منطق التأويل البرهاني، أما الثاني فإنه استمرار لنظام البيان الموصول مباشرة بالشافعي، في حين يلحق الشاطبي بأرسطو عبر ابن رشد⁽¹⁾، ويبين الجابري هذا التواصل بين آليات التأويل الرشدي وانباء المقصد الشرعي بوصفه مبدأ كلي قطعي فمثل هذا المفهوم يغيب حتما عن عقول العامة، بل تدركه الخاصة فيعلمه الراسخون في العلم المؤولون للخطاب الشرعي بواسطة منطق المعقولية الأرسطية، فكانت «فكرة "قصد الشارع" في مجال النقلات توازي فكرة "الأسباب" في مجال العقليات ذلك هو الأساس الذي تركز عليه النزعة البرهانية عند ابن رشد»⁽²⁾.

كيف وفق الشاطبي بين النزعة البرهانية الأرسطية من جهة، وأوامر الشرع ونواهيها بما هي قضايا جزئية من جهة أخرى؟ لا ريب أن مثل هذا الإمكان سمح به منهج الاستقراء الذي عدّه الشاطبي منهج الأصول بامتياز وهو عينه الاستقراء الذي بين قواعده البرهانية أرسطو. لقد تجلّى الفعل الآلي لمنهج الاستقراء في إنشاء العلم

(1) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001 ص 599.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 209.

الحاكم على جزئيات الشريعة وفروعها، حيث يجعل له الشاطبي ميزات هي ميزات العلوم البرهانية القائمة على الكليات وتجلت هذه الميزات فيما يلي:

أ. العموم والاطراد

ب. الثبات وعدم التغير

ج. القانونية⁽¹⁾.

سيجد البرهان قاعدته المعرفية في تقسيم المقاصد كما ضبطها الشاطبي ويحلّ بالتالي مفهوم المقصد مكان السببية الأرسطية، إن هذا التحول والإضمار للعلم البرهاني الأرسطي اتجاه علم أصول الفقه يكشفه هذا التلاقي المعرفي بين الأسباب الأرسطية والمقاصد الشاطبية إذ أن:

أ. السبب المادي عند أرسطو هو قدرة المكلف عند الشاطبي.

ب. السبب الصوري عند أرسطو هو معهود العرب الذي عده الشاطبي مرجعية التأويل في الشرع، لأن الشريعة عربية بلسان عربي، اقتضت الفهم الكامل للعادات العربية.

ج. السبب الفاعل عند أرسطو هو عينة إخراج المكلف عن داعية هواه عند الشاطبي.

د. السبب الغائي عند أرسطو هو مصالح العباد عند الشاطبي⁽²⁾.

سيعثر الجابري على مبرر هذا التطابق والانسياق بين التعليل المنطقي الأرسطي والتعليل المقصدي عند الشاطبي، قائلا: «فلنكتف بالقول أن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريبا أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد)، أو ما أطره العقل كأصول الفقه (الشاطبي) والتفسير التاريخي (ابن خلدون)»⁽³⁾.

جلبا للعقلانية داخل التراث العربي وذلك إرهادا لتحديث العقل العربي جعل الجابري مقاصد الشريعة مشروعا برهانيا يمتاز بالاكتفاء الذاتي، ولا يستمد

(1) المرجع، السابق ص 211.

(2) المرجع نفسه، ص 211.

(3) المرجع السابق، ص 210.

أصوله البتة من أدوات البيان العربي وما هو إلا امتداد للعقل اليوناني الكوني ممثلاً في أرسطو وهو مقام للعقلانية ومن البين أن الجابري تغيّ من إحداث هذه الصلة بين مقاصد الشريعة والبرهان الأرسطي، إثارة قانون للنهضة يطابق بين أصول النهضة الأوروبية ونهضة عربية مأمولة ولأجل هذا سيجعل الجابري عمدة التنهيز هي العقلانية البرهانية، أما غيرها من النظم فيصفها باللاعلم⁽¹⁾، بما أنها ذات أصول من خارج العقل.

في عزل المقاصد عن نظام البيان وتشكيلها وفق مقتضى البرهان، يبدو جلياً أن الجابري قد اعتمد الفصل التعسفي بين الأحكام لتكون أحكام الواقع هي أحكام العلم، في حين تكون أحكام القيمة أحكاماً بالاعلم، إنه الشيء الذي يفسر عزل الجابري للشاطبي من نظام البيان، بحيث لم يعد يمثل تطوراً للفكر المقاصدي الذي يعد العز بن عبد السلام مرحلة هامة فيه، فيكون الأول برهاني بينما يعتبر الثاني بياني، وهي قطيعة غير مبررة معرفياً، لأن الشاطبي والعز بن عبد السلام يجمعهما جامع واحد، فقد تحركا داخل نظام معرفي واحد، وهو البيان ذو المرجعية الموصولة بالنص وسلطة السلف وكانت لهما غاية مشتركة تجلّت في ضرورة إصلاح لعلم أصول الفقه يؤدي إلى تطور المنظومة التشريعية الإسلامية تجاوزاً لأزمة الواقع السياسي والاجتماعي في عصر بدأ تراجع المسلمين فيه واضحا.

تعد مقاصد الشريعة كما قعد قواعدها الشاطبي دليل على ثقات المنطق الإبستمولوجي الذي قسم عن طريقه الجابري التراث إلى نظم معرفية متفاضلة فالمقاصد تصدر عن البيان الذي يولي للنص وسلطة السلف المقام الأساس، ثم أن العرفان يحرك الغائية الكامنة في المقصد الشرعي الذي هو حكمة إلهية وهو الحكمة المستحلبة من الاعتبار وتقضي روح الشرع، كما أن المعقولة المنوطة بالمقصد هي معقولة تباين المعقولة الأرسطية، فهذه تولي الأهمية للشكل الصوري على المضمون بينما المقصد تقنين للإنسان هو الأمر الذي جعل الشاطبي يطور الاستقراء الناقص الذي يجعل للأوصاف المضمونية أهمية على الشكل الصوري في قضايا علم الشريعة أضف إلى هذه النتيجة فائده وعلى الرغم من التواصل المنهجي بين المنطق اليوناني والمنطق الأصولي، فللاستقراء جذوره القرآنية الناشئة من خطاب يدعو إلى التأمل في

(1) المرجع السابق، ص 202.

آيات الكون تحصيلاً للإيمان، كما أن الأصوليين طوروا درسا منهجيا مفاده الاعتماد على السبر والتقسيم وتحقيق المناط، وتنقيحه، وهي كلها أدوات يستخدمها المنطق الأصولي لا دلالة لها في المنطق اليوناني.

أخيرا يبدو أن الجابري قد غفل عن الصفة العرفانية للحكمة عند الشاطبي وعدم قربها من الحقل الدلالي للفلسفة اليونانية، فالشاطبي تحرك داخل الحقل الدلالي الإسلامي والذي مصدره النص القرآني ثم أنه يحيل إلى حكمة مدارها الاعتبار والتدبر في آيات الخلق الإلهي، ومثل هذا التدبر لن يكون مصدره إلا القرآن الكريم، وإذا وجدت عناصر حضور للعقل الكوني اليوناني داخل مقاصد الشريعة فمرد الأمر إلى التفاعل التاريخي بين المنطق اليوناني والمنطق الأصولي، وهو تفاعل قدم له الغزالي المشروعية في العالم الإسلامي، وتجدد الإشارة في هذا المقام أن الشاطبي استلهم المستصفى وذكر الغزالي وابن العربي الذي استحسن العمل بمنهج الغزالي⁽¹⁾.

هكذا لا تنطبق نتائج مشروع الجابري العقلاني على مقاصد الشريعة عند الشاطبي، فهي انصهار للنظم المعرفية الثلاثة انصهارا يصعب معه وضع حدود فاصلة، فالشاطبي يكون وعن طريق منطق الجابري، قد استدل على العقل البرهاني بواسطة العقل البياني قاصدا تحصيل العقل المستقبل.

2-جدلية السلطة والمعرفة في نشوء مقاصد الشريعة عند عبد المجيد الصغير.

يسلم عبد المجيد الصغير بالطابع البرهاني لمقاصد الشريعة معدا إياه مصادرة لمشروعه القارئ والمفسر لهذه المقاصد في نشوئها وتطورها، ومعدا إياها مرحلة لاحقة لعمل أصول الفقه، بما أنها انتقال للعقل العربي من البيان إلى البرهان «ولعل في كل ذلك ما يجعلنا نستشعر ونحن نخطو الخطوات الأولى مع الشاطبي في "مشروع البرهان"، أننا لم نغادر تماما المجال الذي كان يتحرك فيه صاحب مشروع البيان الإمام الشافعي [...] غير أن مشروع الشاطبي باعتباره مؤسسا على "البرهان" يتلو منطقيا

(1) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص 60.

مرتبة البيان»⁽¹⁾، وعلى الرغم من إقرار الصغير بوحدة الأصول من الشافعي إلى الشاطبي إلا أن تسليمه بالنظم المعرفية البيان البرهان العرفان أحدث قطيعة غير مبررة منطقيا في رحم موضوع الأصول، وهو أمر يبين في تركيز الصغير على السياق العلمي الذي ظهرت فيه المقاصد من الجويني إلى الغزالي ثم الشاطبي، موليا أهمية مركزية لأبي المعالي الجويني بما أنه أول من أشار إلى بناء علم أصول الفقه على الكليات مستشعرا فساد الزمان وانحلال السلطة العلمية في الإسلام وويله الغزالي الذي أحكم الأصول إحكاما منطقيا، وبسبب هذه السيورة العلمية لعلم أصول الفقه يظهر لدى الأصوليين اهتمام بقضية الكليات في تأسيس قواعد الأصول والتأصيل لمقاصد الشريعة. غير أن الصغير وبعد إقراره بالتواصل المعرفي في علم أصول الفقه يعود ليضع قطيعة بين المشروع البياني للجويني والغزالي -على حد تعبيره- وهو خط موصل بالشافعي ومشروع الشاطبي صاحب البرهان في علم أصول الفقه، ويؤكد الصغير بأن مرد مثل هذه القطيعة إلى تنبيه الشاطبي إلى مسألة عقلنة التكليف وهي عملية تطلبت التمرس على الاستقراء القائم على البرهان⁽²⁾ بشكله الأرسطي الموصوف في هذا الاتجاه بصفة العلم.

لقد قدم عبد المجيد الصغير دراسة طموحة لأجل تفسير معقول لنشوء علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مستخدما في عملية الكشف عن هذا النشوء أدوات المنهجية الفلسفية المعاصرة، موليا العناية لجدلية المعرفة والواقع في إنتاج علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ومنكبا على التحليل البنائي للتشكل السياسي المجتمعي المعرفي في تطور علم الشريعة مادامت المعرفة البشرية، هي نتاج ذو طبيعة جدلية بين المعرفي والتاريخي.

يؤكد الصغير على أن الحصول على تقويم صحيح وقراءة مجدية لتاريخ المعرفة في الإسلام يبدأ من استحضار السيورة التاريخية لهذه المعرفة والكشف عن تشكلها الجدلي مع مفهوم السلطة، ولقد عثر الصغير على جذور هذا التشكل في مفهوم "الإمامة" الذي حصل التشظي المذهبي في التاريخ الإسلامي. ويرجع الخلاف حول

(1) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام -قراءة في علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة-، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 488.

(2) المرجع نفسه، ص 492.

الإمامة إلى السؤال حول مشروعية خلافة النبي، فهل يؤول الأمر إلى العالم وارث علم النبوة المدافع عن الحق؟ أم هو السياسي الذي يخلف النبي في تدبير شؤون الإسلام، وبالنظر إلى انقلاب سياسة هذا السياسي إلى ملك يحكمه الأمر الواقع، فقد نشأ صراع بين من يحكم بالسياسة الشرعية ومن يحكم بالسيف هو صراع بين سلط تعتقد الأحقية في الدفاع عن الكتاب والكلام باسمه.

هي الفرضيات التي أراد بواسطتها الصغير تحصيل القراءة التاريخية لجدلية السلطة والمعرفة في الإسلام، هذه المعرفة وبالنظر إلى المحن التي اجتازها رجل العلم تعد معارضة سياسية بما أنها قوة تقويم حافظت على امتلاك الحق للدفاع عن الشرعية ويعد هذا التحليل خطوة هامة في الكشف عن التطور المنهجي لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بما أنها إنتاج تاريخي ذو وظيفة إيديولوجية⁽¹⁾، وهكذا يؤلف علم أصول الفقه حديث عن سلطة علمية إلى جانب السلطة السياسية، أما معارضة لها أو متآلفة معها ما دام العالم هو الناطق الرسمي عن النبي ووارث علم النبوة «وهكذا تتقاطع السلطات في تاريخ الإسلام، سلطة المعرفة التي تطمح أن تكون سياسة وسلطة السياسة التي ترغب في امتلاك المعرفة وتوظيفها»⁽²⁾.

لقد ركز الصغير على دلالة هامة لتطور المفاهيم الأصولية منذ الشافعي والنشوء التدريجي لمقاصد الشريعة الراعية لمفهوم الكليات، تمثلت في مفهوم دلالة التكيف مع الزمن المتراجع وحلول العلامات الأولى للانحطاط، مما ينبئ بزوال السلطة العلمية مقابل تضخم لسلطة رجل السياسة الذي لم يولي أهمية للسياسة الشرعية، إنه تحليل السلطة العلمية والخوف من اندراس الشريعة بالنظر إلى الحال التاريخي الذي وضع فيه العالم الإسلامي.

استنادا على التحليل السابق يفسر إنبناء العلم على القطع عند الشاطبي، إنه إعادة ضبط لقواعد الأصول قصد الشاطبي بها تنظيم العقول وتحديد للمنهجية الأصولية التي ستعمل على تنظيم السلوك الفردي والمجتمعي وسيضبط بإحكام العلاقات السياسية ويؤطر للتجربة الحضارية في أندلس بني الأحمر، هكذا فإن الشاطبي الغرناطي الذي عاش في أواخر زمان مملكة غرناطة قد كيّف بواسطة

(1) المرجع السابق، ص 7.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

مشروعه البرهاني علم أصول الفقه مع الواقع المتراجع هو واقع ينبئ بذهاب السلطة العلمية في الأندلس وبروز سلط أخرى أدت إلى الابتداع وانحراف الشريعة مثل المشروع الصوفي، إنه مشروع علمي برز في ظروف تردي الفقهاء الذين توسعوا في علم الفروع والتقليد، مما أدى إلى انقسام بين الواقع الذي يزداد ترددا والسلطة العلمية المكلفة بتنظيمه، وبهذا يكون مشروع المقاصد مشروع علمي، ولكنه مشروع لإصلاح ما أفسده الزمان⁽¹⁾.

المقصد الشرعي هو وحدة قانونية تضبط حدود التمثيل بين المصلحة والمفسدة، وكذا السؤال حول مشروعية السلطة التي تنظم هذا التمثيل، وباختصار فإن مشروع البرهان عند الشاطبي هو إعادة وصل العقل الإسلامي بالواقع واتخاذ مسؤولية تنظيمه مرة أخرى، مع توليد منهجي يستمد أدواته من العقل البرهاني ويولي أهمية لعلاقة النص بالواقع.

يكون قصد المشروع البرهاني عند الشاطبي هو تأسيس السند الشرعي على البرهان وبناء الكليات القطعية «وهذا ما يضمن بقاء تلك الكليات، أن تصوير في مستوى إدراك عموم المكلفين حتى بعد اندراس الفروع الجزئية»⁽²⁾، لأن المقاصد تمتاز بالثبات والعموم والاطراد، وهي المعقول الذي يؤلف الكلي الحاكم على كل السلط إلا سلطة الشريعة وهي السلطة الوحيدة الشرعية التي لها الحكم في العالم الإسلامي⁽³⁾، ويدل الصغير على هذه الميزة في نظام المقاصد، فالأحكام القانوني للصلة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات يستعصي على كل استغلال سياسي للشريعة أو ديني كسلطة التصوف الذي بدأ في تشكيل اتجاه ديني ومجتمعي له تأثير خطير في مغرب وأندلس القرن الثامن الهجري.

إحكاما لسلطة المقاصد ستحول الميزة البرهانية لهذه المقاصد تحديدا صارما لأوامر الشرع بحيث يتم معه الفصل بين الأهواء والتكليف وهو خضوع لقيم «تتخذ مقياسا للتكليف ومعيارا للتشريع وتقينا لجلب المصالح ودرء المفاصد»⁽⁴⁾، إن من نتيجة هذا

(1) المرجع السابق، ص 482.

(2) المرجع نفسه، ص 447.

(3) المرجع نفسه، ص 510.

(4) المرجع نفسه، ص 572.

الضبط هي إحكام القانون أمام كل محاولات رجل السلطة للتدخل فيه وتقديم مصالحه على المصالح الشرعية التي يمكن لها الاجتهاد الذي هو:

أ. وراثته لعلم النبوة وذلك بالتوقيع عن رب العالمين.

ب. استمرار في توليد الأحكام من القرآن والسنة والتواصل مع النص وإمداد سلطته. وبأدائها لهُذين الفعلين تشكل المقاصد بوصفها اجتهاد سلطة ومصدرا لا يناقش في التوجيه والإفتاء «وهذه هي الخلافة على التحقيق»⁽¹⁾.

لقد طمّح المشروع النقدي لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة عند عبد المجيد الصغير إلى كتابة تاريخ مبرر للعلم والمعرفة في الإسلام هذا العلم الذي يبدو أنّه تجل لأطر واقعية تألفت من جدلية بين السلطة السياسية والسلطة العلمية ومثل هذه القراءة هي محاولة لصياغة علمية تؤلف ملفا جديدا للنقاش حول الحوار الفكري الواعي والعقلاني الذي سيساهم مساهمة فعالة في إغناء الفكر العربي المعاصر⁽²⁾.

كان علم أصول الفقه ميدانا لمشروع نقدي اعتنى به الصغير، ومن نتائج مثل هذا النقد الكشف عن نشوء وتطور مفاهيم هذا العلم، فكان ذا أبعاد سياسية ومجتمعية ولقد مثلت عملية الكشف هذه خطوة هامة في وعي عملية الاجتهاد وسيرورتها المفهومية وتشكلها التاريخي، ولقد أضاف مثل هذا التفسير اللثام عن حقيقة المواقف الجدلية في التاريخ الإسلامي ومنها تلك التي حكمت الصلة بين رجل العلم ورجل السلطة فكان «تاريخ إنتاج المعرفة وتدوينها في الإسلام تاريخا للمجتمع بشكل من الأشكال»⁽³⁾، وبالتالي كان علم أصول الفقه مرآة عاكسة للمجتمع والسياسي في تاريخ الإسلام.

بعد الإبانة عن التطور المفهومي لعلم أصول الفقه وإنشاء دلالات الاجتهاد ستكون مثل هذه الإبانة مدعاة لفتح باب الاجتهاد في الفكر المعاصر، وذلك ببناء منهج آخر يزرح القطيعة الدغمائية لدى جهات إسلامية اعتقدت بوجود سبيل واحد للعقل في نهج الاجتهادي، إذ فحص التجربة العلمية عند الشافعي بيّن أن

(1) المرجع السابق، ص 598.

(2) عبد المجيد الصغير: تجليات الفكر المغربي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 5.

(3) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 607.

الرسالة هي منتج لعقل كان يحيا علاقة مع السلطة السياسية التي دعتة إلى استجلاب الشرعية والتي غدت مقياسا للعقل الاجتهادي، أضف إلى هذا أن الشافعي قعد قواعد الاجتهاد وهو يشهد المناظرة العلمية بين مدرستي الرأي والحديث، وهو أمر كان له أثره في قواعد الاجتهاد.

إذا كان الشاطبي الغرناطي قد قدم خطوة تجاوزية في إعادة تقنين علم أصول الفقه تقنينا يتأسس على البرهان، فإن مثل هذه الخطوة تعد دليلا آخر لمسألة تاريخية عملية الاجتهاد، فقد رعى الشاطبي مبدأ المصلحة في عمله الاجتهادي مركزا على الطابع الوجودي للشرعية الإسلامية وهو أمر واضح من منهجه الاستقرائي الذي تجلّى في فتاويه المنشورة في المعيار للنشرسي⁽¹⁾.

أخيرا فإن الصغير فسر ظاهرة الشاطبي في علاقته ببداية عصر الانحطاط، وبين كيف أن السلطة العلمية في هذه الحقبة سواء في الجهة المالكية أو الحنبلية مع ابن قيم الجوزية أو الشافعية مع العز بن عبد السلام والقرافي قد حرصت على بقائها حاضرة في الهم السياسي والمجتمعي الإسلامي إنما دائما لحظة الإنقاذ وتأسيس سلطة الجماعة في إبداع وسائل النظر الأصولي.

هكذا انقلب علم أصول الفقه عند الصغير إلى فلسفة في التاريخ فهو لحظة كشفت عن صعود وهبوط مؤثر التقدم والتراجع في المجتمع العربي الإسلامي وهنا قام الصغير بتقريب المشاريع العلمية الضخمة التي أذنت بفترة الهبوط الإسلامي، وهي علم العمران عند ابن خلدون ومقاصد الشريعة عند الشاطبي، فهي مشاريع بحث خلف البنى التاريخية والأصولية عن قانون التقدم والانحطاط، وكأنها استشرفت عهود التراجع الإسلامي وأعلنت عن بدايته وحاولت الكشف عن القانون الذي يتحكم فيه، لأن هذه المشاريع المعرفية كانت غايتها أيضا الحفاظ على الجماعة وصون البيضة وإزالة الغمة وإزاحة الظلم عن الأمة.

لا بد من الإشارة إلى أن كل دراسة تتوخى الوعي العلمي عليها إدراك البعد التاريخي لنمو علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، غير أنه لا بد أن نحذف من فرضيات الوعي انقلاب التجربة العلمية في هذا الميدان إلى معارضة سياسة وإحساس حزبي

(1) انظر: الفتاوى المحققة في الكتاب الذي رتبته وقدم له: أبو الأحناف: فتاوى الإمام الشاطبي، مكتبة الكواكب، ط2 تونس، دت.

لأجل التداول على السلطة يغدو معها علم أصول الفقه مجرد إفراز سياسي فإلى جانب وعي رجل العلم في الإسلام بخطورة انحراف رجل السياسة عن السياسة الشرعية ودور مثل هذا الانحراف في نشوء الابتداع فإن هناك دافعا آخر يدفع رجل العلم في كل موقفه وأقواله وأفعاله وهو مسؤولية العالم الذي يشعر بثقلها اتجاه الكتاب الذي خصه بمكانة مرموقة، فهو وارث علم النبوة والقادر على تأويله ومن ثم فهو المسؤول على حمايته من الهوى، فيكون التحليل التاريخي لنشأة علم أصول الفقه مرحلة منهجية أولى لفهم تطوره، غير أنه ينبغي إفراد الخطوة الثانية لوظيفة العالم وشعوره الأخلاقي اتجاه الكتاب، أصل الأصول حتى يتم الوعي المتكامل بالإنتاج الأصولي عامة.

ومن البين أن الصغير يصدر عن مرجعية منهجية تتخذ الإطار المجتمعي الفاعل باعتباره الأساس في نمو الأنظمة المعرفية، وهي مرجعية ماركسية ووظيفة اجتماعية للمعرفة، أضف إلى هذا ذلك التصور المعاصر عن جدلية السلطة والمعرفة في اختبار التردد المتواصل للمعرفة، وتبدو هذه التطبيقات ذات نتائج نسبية جدا عند تطبيقها على الثقافات المغايرة للثقافة الغربية بالنظر إلى الشكل الاجتماعي التاريخي المميز الذي نتجت عنه المعرفة الغربية، وهو مبدأ منهجي من الضروري تكريسه في التطبيق المنهجي على التراث الإسلامي.

ثالثا: الصفة العرفانية لمقاصد الشريعة

عند طه عبد الرحمن

يرتقي مشروع طه عبد الرحمن إلى مستوى تلك المشاريع الفكرية الطامحة إلى تأسيس مرجعية وقواعد مأسولة لفكر عربي معاصر ليتواصل مباشرة مع المجال التداولي العربي لغة وعقيدة ومعرفة، ولأجل إنجاز مثل هذا المشروع كرس طه عبد الرحمن عمله العلمي صوب تقويم أدوات هذا الفكر، لأن التقابل بين هذه الأدوات والمجال التداولي المكرس لهذه الأدوات تطبيقا واختبارا يخلص بلا ريب إلى انشقاق حقل الممارسة النظرية داخل هذا الفكر ويبين أسباب فشل تأسيس فكر عربي معاصر. ومن مقتضيات المجال التداولي الصحيح لهذا الفكر هو النظر إلى التراث في مجاله التداولي المميز، لذلك ينظر طه عبد الرحمن إلى التراث الإسلامي العربي على أنه «روح لا حياة لفكر دونها»⁽¹⁾، وذلك أن التراث لا يعد تاريخ مضي وانتهى إنه -على الأقل بالنسبة للعربي- تجربة معيشة يستمد منه الوجود الحاضر المستشرف صوب المستقبل فالتراث هو ماضي الأمة ولا يزال حاضرا فيها ومستمر في تقديم وظيفته البنائية خاصة في حالة إدراك الصلة بين التراث والشرع.

صونا لهذه الخصوصية -الوجودية والاستراتيجية- التي يختص بها التراث الإسلامي العربي -بحسب ترتيب طه عبد الرحمن- يدافع طه عبد الرحمن عن الرؤية التكاملية للتراث وهي رؤية يجلبها استبدال الأدوات الاستهلاكية المستخدمة في قراءة التراث بالأدوات المأسولة الراعية للوصف المتكامل الذي يختص به هذا التراث سيكون أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته مثالا يمد هذه المرجعية بالدليل المنهجي التي سلم بها طه عبد الرحمن، فكانت مقاصد الشريعة برهانا ناجزا على قضية التداخل الداخلي للمعارف الإسلامية العربية، كما كانت مشروعا

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994، ص 9.

لاستثمار قراءة مجمدة لمقاصد الشريعة، يعدّ بحق من أهمّ المواقف المعاصرة في هذا الحقل⁽¹⁾.

1- بين البرهان والعرفان في إنباء مقاصد الشريعة عند الشاطبي

تعد مقاصد الشريعة كما قعد قواعدها أبو إسحاق الشاطبي من بين أفضل النماذج لذلك المعطى المنهجي الذي سلم به طه عبد الرحمن وهو التداخل الداخلي للعلوم الإسلامية العربية⁽²⁾، فعلم أصول الفقه هو علم أنتجته الحضارة الإسلامية العربية، ومن ثم فمن الواجب التسليم بالقاعدة المنهجية القائلة بوجوب تقويم علم أصول الفقه وفق تداخله مع أقرب العلوم إلى المجال التداولي الإسلامي العربي⁽³⁾.

لقد اعتبر طه عبد الرحمن أصول الفقه عند الشاطبي الأنموذج الأكثر وضوحاً على تطبيق ما أصطلح عليه بالتداخل الداخلي الذي لا يهدف إلى البحث عن التقريب إلى العلوم المنقولة قبل النظر في التفاعل الداخلي، فمن جانب التدليل على التداخل الداخلي في علم أصول الفقه عند الشاطبي يرى طه عبد الرحمن بأن أبا إسحاق الشاطبي قد أدرك هذا التداخل وعمل به، فيميز بين ذلك العنصر العلمي الذي يندمج في أي علم كان والعنصر الذي يقبل الاندماج في جملة مميزة من العلوم محكماً التداخل الداخلي في علم أصول الفقه.

إحكاماً لمنطق التداخل يفرق الشاطبي بين القضية الخادمة لأصول الفقه، وهي قضية يصطلح عليها طه عبد الرحمن بدلاً عن الشاطبي القضية المتأصلة من

(1) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، س26، ع103، ص41.

(2) هي خطوة منهجية في سبيل تمتة العمل التأصيلي في تقويم التراث ومفادها أن العلوم الإسلامية العربية تفاعلت بعضها مع بعض وتشابكت فيما بينها بعلاقات والتداخل على ضربين أحدهما داخلي والآخر خارجي، ولذلك يسلم طه عبد الرحمن بأنه: «لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه يكون مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً في هذا المجال، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك». طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص92.

(3) المجال التداولي الإسلامي العربي يعرفه طه عبد الرحمن تعريفاً اصطلاحياً قائلاً: «هو محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص244. وهو أداة من أدوات تقويم التراث ودعامة أساسية في النظرة التكاملية للتراث.

جهة والقضية العارية وهي القضية التي لا تقدم خدمة لهذا العلم من جهة أخرى، في حين تكون القضية المتأصلة خادمة لهذا العلم محصلة لأغراضه في إنشاء فروع فقهية وآداب شرعية، ويخلص طه عبد الرحمن إلى بيان طابع التداخل الداخلي لأصول الفقه عند الشاطبي، فالتداخل المقبول والإجرائي بالنسبة لأصول الفقه هو ما كان مفيدا للفقه منسوبا إلى علم أصول الفقه⁽¹⁾. هكذا يكون الشاطبي أفضل أنموذج متحقق بشروط التداخل الداخلي لأصول الفقه جالبا التداخل الإجرائي الذي عمل على بناء وحدة الموضوع في هذا العلم، عاملا على ممارسة الضرب الداخلي للتداخل، بينما أنكر الضرب الخارجي منه والدليل على ذلك رفضه للفلسفة⁽²⁾.

يكون طه عبد الرحمن واعتبارا لهذه النتيجة قد استثمر المنهجية التكاملية للتراث ليدفع عن مقاصد الشريعة الضرب الخارجي للتداخل مع العلوم المنقولة قبل العلوم المأصولة، وهنا يكون الشاطبي الذي ابتغى بناء أصول الفقه على القطع قد تجاوز البرهان الأرسطي مصدرا لمثل هذا القطع الذي برهن عليه، وذلك خلاف ما برهن عليه الجابري سلفا⁽³⁾. فعلى الرغم من أن الشاطبي قد قصد تحصيل القطع، إلا أنه استخدم في سبيل ذلك الأدوات التي تدرس بها الأصوليون، وهي أساليب الاستدلال الحجاجي (قياس التمثيل والسير والتقسيم والقياس المركب)⁽⁴⁾، فانظر إلى الاختلال الواقع بين تحديد الغاية من العلم وهي القطع واستعمال أسلوب الاستدلال الحجاجي سبيلا إلى ذلك، فهل يعني هذا أن الإمام الغرناطي لم يكن واعيا بمفهوم القطع الذي يحدد خواصه المحصلة بالثبات والاطراد والحاكمية؟ أم أن القطع عنده يتخذ شكلا آخر وغاية أخرى تختلف عن ذلك الذي قصده أرسطو؟

تختلف المقاصد ككليات محصلة عن المنطق البرهاني عند أرسطو، وذلك بحسب الموضوع والغاية، إذ كان الشاطبي على دراية بالعمل العلمي الذي هو بصدد إنجازه فكان القطع عنده ليس ذلك اليقين الحاصل من استخدام آليات عقلية

(1) طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 94-95.

(2) المرجع نفسه، ص 95.

(3) انظر: العنصر السابق الصفة البرهانية لمقاصد الشريعة عند الجابري.

(4) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 115.

صورية، إته قطع مضموني محصل من يقين مضامين القضايا وليس من يقين الوسائل المستخدمة⁽¹⁾، فكان بالتالي: «الاتساق جائر كل الجواز بين المضمون القطعي والاستدلال الحجابي»⁽²⁾، وإذن لم تكن المقاصد نسقا برهانيا تابعا للبرهان الأرسطي إذ الشاطبي وبسبب إفادة علم أصول الفقه للفقه نفى إمكان تحصيل العلم بواسطة أساليب عقلية معطلة للعمل، وهذا واضح في أكثر من موضع في الموافقات، أضف إلى هذا الأمر فهو لم يستخدم البرهان بالمفهوم الأرسطي بل بمفهوم الدليل لا غير.

كان رد حجة النظام البرهاني عن مقاصد الشريعة في إطار رد طه عبد الرحمن على الجابري، مما اقتضى دحض براهين هذا الخصم مثل أن النظام البرهاني لا يفتقر إلى أصل غيره⁽³⁾، ومسألة نفى المصدر النقلي عن المقاصد، في حين أن الشاطبي لم يكف عن ترديد أسبقية النقل للعقل⁽⁴⁾.

الدليل الآخر الذي ينفي عن الشاطبي الصفة البرهانية هو موقفه من الفلسفة اليونانية⁽⁵⁾ وموقفه من القياس الجامع، إذ رأى فيه الشاطبي سبيلا للتصنع والتعقيد يعطل العمل أضف إلى ذلك قول الشاطبي بأن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين لا يقدح في كون المقاصد نسق شرعي لأن «المطلب الشرعي لا يختلف عن المطلب العقلي»⁽⁶⁾.

أما بالنسبة للمنهج فإن الشاطبي أخذ بطرق الاستنباط العقلية التي عمل بها الأصوليون وهي القياس والاستدلال والاستحسان والمصالح المرسله، فكان الاستقراء عند الشاطبي مختلفا عن البرهان عند أرسطو، لأن اليقين فيه منوط بكليات تنحج عن تظافر الأدلة، وهو التواتر المعنوي الجامع للأدلة الظنية لتكون بعدها قطعية، وهكذا يكون النظام المعرفي عند الشاطبي مؤسسا لنظام جديد، هذا النظام يقوم على التعليل

(1) المرجع السابق، ص 115.

(2) المرجع نفسه، ص 116.

(3) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1991، ص 399.

(4) الشاطبي: الموافقات، ص 23-24، 61.

(5) المرجع نفسه، ص 37-38.

(6) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 118.

الغائي يكون القطع فيه بواسطة هذا التعليل الذي ينفي عنه نموذج السببي، فكانت قضايا المقاصد ذات «مضامين عملية قيمة»⁽¹⁾.

من هنا تدرج المقاصد عند طه عبد الرحمن داخل النظام العرفاني، والأصل في الكلام عن المقاصد لا يعود إلى الأصوليين أو المتكلمين والفلاسفة، بل ليس القائلون بالمقاصد إلا رجال التصوف وأرباب القلوب الذين خلصوا إلى تبين مقاصد الخالق عن طريق تدبر الكون. بمنطق الاعتبار وتقدير لحكمة الخالق في الخلق، فكان الأصل عند الشاطبي هو القول بالعرفان إذ صرح في أكثر من موضع بأن الشريعة الإسلامية ليس إلا بيان لمكارم الأخلاق.

2- الشكل الأخلاقي لمقاصد الشريعة - المقاصد وعلم الصلاح -

تنتمي مقاصد الشريعة إلى النظام العرفاني⁽²⁾ وهو النظام المنطبق عليه خصائص المعرفة العربية الإسلامية، بالاستناد إلى جملة معطيات يقرر طه عبد الرحمن بأن العلم المتداخل تداخلا داخليا مع أصول الفقه، مفيدا للفقه هو علم الأخلاق فهو خادم له في جميع فروعه وهو ينتسب بصفة شاملة إليه، وأقرب إلى مجاله وما اشتغال الإمام الشاطبي بمفهوم المقصد إلا من باب إدراكه هذا التداخل المفيد الذي أدى إلى إنجاز تكامل في علم أصول الفقه.

إعمالا لآلية التقابل كشف طه عبد الرحمن عن الدلالة الأخلاقية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، فكانت "مقاصد وضع الشريعة للإفهام"، هو المقصود وهو المضمون الدلالي، كما يؤدي "مقاصد وضع الشريعة للتكليف"، و"مقاصد وضع الشريعة للامتثال" و"مقاصد المكلف" معنى القصد وهو المضمون الشعوري أو الإرادي أما "مقاصد وضع الشريعة ابتداء"، فيؤدي معنى المقاصد وهو الحكمة ويؤكد طه عبد الرحمن أنه هو المضمون القيمي⁽³⁾.

هكذا حول طه عبد الرحمن أصول الفقه عند الشاطبي إلى علم مشحون بالدلالات الأخلاقية، لمؤشر على وجود تلازم حاصل في الحكم الشرعي بين الجانب

(1) المرجع السابق، ص 120.

(2) المرجع نفسه، ص 97.

(3) المرجع نفسه، ص 98.

الفقهية والجانب الأخلاقي⁽¹⁾، فقام بصياغة المقاصد وفق مطلب النظرية الأخلاقية تجاوز بواسطتها الدعوى التي دافع عنها علال الفاسي سابقا، التي أشادت بمكارم الشريعة بمجرد الإشادة، إذ ذهب طه عبد الرحمن بعيدا في مسألة إثبات الوصف الأخلاقي لمقاصد الشريعة لجعلها بديلا عن علم الأخلاق في التراث العربي الإسلامي مصطلحا على مثل هذا التطور الذي أحدثه بعلم الصلاح⁽²⁾، هكذا كان كشف طه عبد الرحمن للقصدية الأخلاقية المتغلغلة في خطاب المقاصد عند الشاطبي خطوة متفردة ألفت بعدا متميزا في تشكيل قراءة جديدة لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لأنها أحسنت بيان الوصل بين القانون والأخلاق في التشريع الإسلامي، وقدمت حلا للمسألة الأخلاقية في التراث الإسلامي العربي.

في قراءته لمقاصد الشريعة عند الشاطبي صدر طه عبد الرحمن عن مصدرتين اثنتين هما:

الأولى: هيمنة الخطاب الصوفي على التراث العربي الإسلامي، بل إن الأدوات الإنتاجية التي شكلت المضامين التراثية هي لأجل إتمام هذا التصور.

الثانية: رده على الاتجاه الحدائي⁽³⁾ الذي انطلق في إعادة تصويب التراث وفق آليات تقوض أساساته وبسبب هاتين النزعتين هيمن على موقف طه عبد الرحمن الموقف الأخلاقي منهجا ومضمونا وهو ما يفسر صدوره عن المرجعية التالية.

أ. إيمانه بأن السلف أفضل من الخلف واعتقاده بأن التراث يحظى بالأفضلية عينها⁽⁴⁾.
ب. وحدة التراث وشموليته وتنقل آليات الإنتاجية - ذات الصبغة الأخلاقية - من حقل إلى آخر.

ج. التراث هو تاريخ هذه الأمة وهو ماسك بتلابيب حاضرها ومستشراف على مستقبلها والأحكام الصادرة بشأنه تحصل إما قوة أو وهنا في ثقة أهله به وبتاريخهم، وبالتالي يعود مثل هذا الحكم على قدرة ارتباط أهله به، وهذا سيرجع على هؤلاء الذين يحيون واقعا ما إما بالريح أو بالخسران.

(1) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، ص 42.

(2) المرجع نفسه، ص 43.

(3) انظر في ذلك كتاب: طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص 78-79.

(4) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 19.

د. إن علاقة الأدوات المنتجة للتراث بالمقصد العملي له، هي علاقة تلازم لأن الآلة المنتجة لقضايا التراث ليست آلة صورية موجهة بالغاية المعدة سلفاً، إنما هي آلة منتقاة مرتبطة بالمقصد العملي لهذا التراث بكامله⁽¹⁾.

هكذا يهيمن العامل الأخلاقي ببعده الصوفي على المرجعية المعرفية لطله عبد الرحمن، مما أدى إلى انتقال الفكر من ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون مقصياً تلك العوامل الفاعلة في حركة الأفكار الإنسانية عموماً، وهي حركة التاريخ والتي يشترك في وضعها فاعلون إنسانيون مؤطرون بأحداث سياسية ومجتمعية محددة، والذين يعملون في فضاء ثقافي محدد بخصائص، مما جعل الرسالة عند الشافعي تختلف عن البرهان للجويني وأعطى الموافقات والاعتصام عند الشاطبي ميزة خاصة، فقد كانت تضمّر تجديداً لقوة الأندلس المستشرقة على النهاية، هكذا يكون للترتيب المعرفي والمنهجي لحركة الأفكار التي كان العامل الواقعي فاعلاً فيها دور في مد المضمون بخصوصية متميزة، فعلم أصول الفقه من جهة هو شعور العالم بمسؤولية تنظيم المجتمع الإسلامي وفق القيم المعطاة، وهو أيضاً خلاصة السيرة التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي، وهنا تكمن أهمية الدور المجتمعي والسياسي الذي يناط بها الاجتهاد كعملية تاريخية حضارية.

والحال أن القارئ للدلالة الأخلاقية لمقاصد الشريعة يتصور منذ الوهلة الأولى أن المقاصد هي تجربة سلوكية فردية لا غير، فلم يول طه عبد الرحمن مقاماً للكيفية التي تم وفقها تركيب الفكر المقاصدي عند الشاطبي، وهو في جدلية مع واقع خاص والحق أننا في أمس الحاجة إلى فكر مؤسس يطمح إلى بناء فكر عربي معاصر أصيل ينظر إلى الشخصية العربية الإسلامية، نظرة تستوفي حقها الأخلاقي، إلا أننا أيضاً بحاجة ماسة إلى تفسير التشكل التاريخي لهذه الشخصية، حتى يتسنى لنا العثور على الأسباب الفاعلة في إعادة صياغة هذه الشخصية صياغة معاصرة، وهي تحيا التشردم الأخلاقي في زمان مزيج تلفه مفاهيم من مثل الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة.

وبالنسبة لعلم الأخلاق المدموج في علم أصول الفقه، هو حال يكتنفه بعض الغموض مرده إلى السؤال عن طبيعة علم الأخلاق الذي يندمج في أصول الفقه، إذ

(1) المرجع السابق، ص 85.

الدلالة الملتبسة لعلم الأخلاق في الفلسفة العربية الإسلامية هي سبب هذه الحيرة، فهو لم يضبط لا في التراث العربي ولا في الفكر الأخلاقي الغربي.

أما عن شأن شمولية نسبة الأخلاق إلى أصول الفقه يدل طه عبد الرحمن على أن للحكم الشرعي وجهين، أولهما فقهي والثاني أخلاقي، ويظهر الالتباس في هذه الصلة في مدى الترابط بين الوجهين أيهما يسبق الآخر كيف يعملان؟ ما هو مصدر الوجه الأخلاقي أهو العقل أو النقل؟ ألا يعد العمل الشرعي عملاً أخلاقياً دون إحداث هذه الثنائية؟ ألا يعمل الحكم الشرعي على تنهيز المهمة إلى العمل الأخلاقي، بحيث لن تكون النية إلى العمل الأخلاقي إلا لأنها مرتبطة بالأمر والنهي المنوط بالحكم الشرعي؟

3- نحو تقسيم أخلاقي للمصالح الشرعية عند طه عبد الرحمن

بسبب هيمنة التوجه الأخلاقي على منهجية طه عبد الرحمن، فإنه يرى ضرورة إعادة تصويب التقسيم الأصولي للمصالح مراعيًا مركزية العامل الأخلاقي بوصفه الجانب البارز في الأصول، فنجد أنه يقدم تقسيماً آخر للمصالح، ذلك أن انحصار الأخلاق في المصالح التحسينية يؤدي إلى شعور بقلق تقسيم الأصوليين للمصالح والذي يخلص إلى أن النظام الإسلامي يحصر الأخلاق في جانب ضئيل وأخير منه⁽¹⁾، في حين «أن الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسس الجانب الفقهي، كما تجعل جانبها الفقهي يوجه الجانب الأخلاقي»⁽²⁾.

هكذا يحتج طه عبد الرحمن على اعتبار الأخلاق جزءاً ضئيلاً من الخطاب الشرعي وتطرفاً فكرياً يزيد عن الحاجة، بينما من المصالح التحسينية ما هو حرام وواجب كالطاهرات وأكل الخبائث في حالة اختلالها يؤدي إلى اختلال الضروري فيكون من خطئ القول الفصل بين دوائر المصالح فصلاً نهائياً وفي حالة حدوث التقاطع بين المصالح يحدث الامتزاج الضروري بين المصالح كلها ضرورية وحاجية وتحسينية، وهو أمر يؤدي إلى القول بأن انحصار أحناس المصالح الضرورية في خمسة مقاصد لا تعتمد على الوصف الأخلاقي لا يستوفي الشروط المنطقية والمنهجية للتقسيم الأصولي

(1) المرجع السابق، ص 111.

(2) طه عبد الرحمن: "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، ص 41-42.

السابق، إذ المحافظة على النفس ضرورية وهي أخلاقية قبل كل شيء، وهنا يضع طه عبد الرحمن تقسيما آخر للمصالح أراد أن يوازن به بين المصالح الشرعية توازنا أخلاقيا، وكان هذا التقسيم كما يلي:

أ. قيم النفع والضرر وهي المصالح الحيوية.

ب. قيم الحسن والقبح أو المصالح العقلية وهي المعاني الأخلاقية.

ج. قيم الصلاح والفساد أو المصالح الروحية.

وفقا لهذه الصورة أعاد طه عبد الرحمن تقسيم سلم المصالح الشرعية تقسيما آخر، راعى فيه الجانب الأخلاقي، متدرجا من القيم المادية إلى القيم الروحانية، بحيث تهيمن هذه الأخيرة على الترتيب القيمي مبرا كون التقسيم الأول بني على اعتبارات مادية صرفة⁽¹⁾، والمتصفح لهذا التقسيم الجديد للمصالح يلحظ قربه من تقسيم ماكس شيلر للقيم، حيث تدرج هذا التقسيم من الملائم والمنافي والقيم الحيوية والروحية ثم قيم القداسة⁽²⁾.

أن التقسيم الجديد يعد قراءة متطورة لمقاصد الشريعة، ولكنه أقصى تماما جانب التشريع القانوني الخاص بالجماعة الإسلامية، وهو أمر يعود إلى عدم اعتبار الجانب التاريخي في تأسيس المصالح داخل الخطاب الشرعي، فالتقسيم الأصولي للمصالح جاء كلا متكاملا تمت فيه المحافظة على نظام الجماعة الإسلامية ونظام هذه الجماعة يعني السياسة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق، وهي ذات رباط وثيق بالدين.

بين أن التقسيم الأصولي للمصالح انبنى على استقراء النصوص تحت توجيه المؤثر التاريخي فهو تقسيم ينتقل من المهم جدا إلى الأهم إلى أقل أهمية، فكان مرتبط بضرورة المحافظة على الوجود والبقاء، فالضروري هو الحيوي المنوط بالوجود أو عدم الوجود، وإن كانت المصالح الضرورية تنتهي إلى مستوى غائي يؤلف قيما على المكلف مراعاتها

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 112.

(2) لقد قام ماكس شيلر بتأسيس سلما للقيم تهيمن عليه القيم الدينية تدرج من: 1- قيم الملائم والمنافي وفيه أصول الانفعال من لذة وألم. 2- القيم الحيوية وهي مرتبة التفاعلات كالمرض والصحة، الشباب والشيخوخة. 3- القيم الروحية وتستقل عن الجسد وتضم عالم القيم الأخلاقية. 4- قيم القداسة وعدم القداسة، وهي تحتوي على دائرة المطلق. انظر: عادل العوا: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، دط، 1965، ص 194-195.

من حيث الصلاح والفساد، إذن لم يكن ترتيب المصالح محض ترتيب أخلاقي، بل هي ضرورة اقتضاها العمل الشرعي وهو مضطلع بتنظيم المجتمع الإسلامي تنظيمًا يحصل معه على الارتباط بالنص المؤسس، وكذا ترتيب مصالحه وفق القيم التي رعاها هذا النص.

رابعاً: الوعي الظاهراتي للمقصد الشرعي

عند حسن حنفي

يهيب برانشفيك بالطابع الجديد والمعاصر للمشروع العلمي الذي تقدم به حسن حنفي بغية قراءة أصول الفقه قراءة معاصرة، فلقد استوفى العمل شروط الحداثة الفكرية وتجاوز كلياً الشكل التقليدي لهذا العلم⁽¹⁾.

الحق أن تجسيد مثل هذا الطموح -إعادة قراءة لعلم أصول الفقه وتحديد آخر لموضوعه- يعد عملية خطيرة ومسؤولة، لأنها مخاطرة تجعل من تجربة الوعي الإسلامي موضوعاً للفينومولوجيا وهي الخطوة المنهجية الحاسمة التي ستخرج علم أصول الفقه إلى مقام الشمولية وهنا يتم تحقيق خاصية الموضوعية التي تعود إلى عملية الرد الماهوي بوصفها مرحلة منهجية أساسية في المنهج الفينومولوجي، ذلك أن العمل الذي تقدم به حسن حنفي كان موضوعاً لتطبيق فينومولوجيا هوسرل والتي كانت لتلك الفترة المنهج الفلسفي الأكثر تطوراً وتأثيراً، وكان اختيار حسن حنفي للمنهج الفينومولوجي كأداة للدرس العلمي يقف وراءه دافعان.

أ. دراسة علم أصول الفقه دراسة علمية شمولية محققة للموضوعية تتجاوز أزمة الاختلاف بين المذاهب الفقهية، فموضوع هذا العلم سيغدو وعياً ماهوياً يتخطى التحديد التاريخي، وهو ما يفسر عدم تركيز حسن حنفي على الأماكن والأشخاص في تحليلاته، فكانت موافقات الشاطبي ميداناً ممتازاً بالنسبة لوجهة هذا العمل، فقد مثلت التشكل المنهجي الموحد لموضوع علم أصول الفقه، لأن الشاطبي حاول التوفيق بين المذاهب الفقهية، مما يفسح المجال أمام رؤية منطقية لهذا الموضوع⁽²⁾.

Hassan Hanafi: Les méthodes d'exégèse-essai sur la science des fondements de la compréhension, 'Ilm Ussul al-Figh', Le Caire, 1965, p. i.

Ibid, p. XLIII. (2)

ب. تعدد الفينومولوجيا موقف منهجي سلوكه حسن حنفي مقابل المناهج الضيقة للاستشراق والإسلامولوجيا، فلأجل تحديد علم أصول الفقه لا بد من نقد أساليب الاستشراق بوصفه وعيا زائفا تطرف في استخدام المناهج الوضعية على صورتها الأكثر فجاجة، وعلى الرغم من أن الإسلامولوجيا علم أراد دراسة الإسلام دراسة موضوعية، إلا أنه لم يستقل تماما عن الوعي الاستشراقي، إذ استخدام تكريس الوعي الزائف عن الإسلام والعلوم الإسلامية فحصل نتائج مماثلة لتلك التي حصلها الاستشراق⁽¹⁾.

كان اختيار حسن حنفي لعلم أصول الفقه موضوعا للفلسفة، هو تطور لأطروحة مصطفى عبد الرزاق، التي نبهت إلى ضرورة البداية من علوم الملة لكل تأصيل فكري عربي إسلامي، إن هذه العلوم دليل على وجود حقل عقلي غير دخيل في الفكر العربي الإسلامي، وبهذا أيضا ترد هذه الأطروحة على هجمة الاستشراق على الفكر العربي الإسلامي والتي جعلته استلابا كلياً لعلوم اليونان.

نظرا لوعي حسن حنفي للخلل الذي يستخدمه الآخر في دراسة الوعي العربي الإسلامي وكذا وعيه بخطورة النتيجة المحصل عليها من مثل هذا الخلل، فإنه يصر على اختيار المنهج الأكثر حداثة، والأكثر تحقيقا للموضوعية، والذي بإمكانه دراسة الوعي العربي الإسلامي بعيدا عن كل الأحكام المسبقة، وإذا ما تم التحول في وسيلة الدرس لعلم أصول الفقه، فإن الدراسات الحديثة حول الإسلام والعلوم الإسلامية ستؤلف ميدانا جادا لتطور العلم في الثقافة العربية الإسلامية وبالتالي تغير المجتمع صاحب هذه الثقافة ما دامت الحداثة هي السعي الدؤوب للتجاوز والتحول وهنا يؤكد حسن حنفي أن مشروعه يدخل في سياق تحديث الوعي العربي الإسلامي المعاصر وربطه بزمينة الحداثة العالمية⁽²⁾، وهو الوعي الذي سينهض بالشرق.

Op.cit, pp. CXL-CLXXI. (1)

Ibid, p. XI. (2)

1-التحول المفهومي -من علم أصول الفقه إلى علم أسس الفهم-

يحدد حسن حنفي طبيعة عمله العلمي مؤكداً بأنه ينتمي إلى الفلسفة وليس إلى التاريخ، ولهذا التصنيف مبرره، إذ إن مثل هذا العمل عمل منهجي بامتياز تدرس بوسيلة أدوات المنهج الفينومولوجي، وهي أدوات تمكن من تحقيق طابع الاستقلالية للوعي عن موضوعاته، مما يتيح المجال للعقل بأن يفكر في ذلك الحيز الذي لا تنحاز فيه المفاهيم إلى الهويات، إنما يؤلف وعياً شاملاً للمفهوم وفق صفته المطلقة⁽¹⁾، وبسبب هذا الاختيار المنهجي، فقد عد حسن حنفي الردّ الماهوي خطوة أساسية في عملية نقد التصور التقليدي لعلم أصول الفقه، وتحديد مسار جديد وحديث له، وإنجازاً لهذه الغاية ستخضع البنية اللغوية ثم الدلالية لهذا العلم إلى عملية الردّ الماهوي تتخلص أثناءها من التصور الجزئي وتستفرغ من المعطى التاريخي لتكون ماهية عقلية متعالية يدرکها الأنا ككيان مستقل ومعقول. وهي موضوعات الوعي الموضوعية بين قوسين.

هكذا تكون النظرة الشمولية المحققة بعد هذا التحول، ثم أن التجاوز للحدود الزمانية المكانية لمعطى التجربة التاريخية، يعد سعيً للامتثال للمنهج الظاهراتي، كما وأن تحول التجارب الفردية والاجتماعية الفاعلة في السيرورة التاريخية إلى شعور كلي هو اقتضاء لا بد منه لعملية تطمح إلى تحقيق العلمية والموضوعية. غير أن السؤال فيما يخص الموضوعية في علم أصول الفقه، إذ ما تم تحوله إلى وعي شمولي يبقى وارداً، فهل تتحقق مثل هذه الموضوعية إذا ما تم تحول موضوعه نحو الوعي الشمولي، وهو تشريع لتجربة إسلامية ذات خصوصية؟ إذ محاولة تحقيق مثل هذه الموضوعية في علم أصول الفقه غايته هي العمل وليس النظر قد يحذف منه جملة من الخواص الأساسية التي بدونها يختل الوعي الموضوعي له تماماً، لأن مقتضى هذا العلم هو تقنين لتجربة ذات خصوصية. وهي تجربة الفقه، فبدون إحدائيات الهوية تبدو مستفرغة من حقيقتها.

أول إجراء قام به حسن حنفي في سبيل تجاوز الشكل التقليدي لعلم أصول الفقه هو تحويل جذري للجهاز اللغوي، ثم الدلالي المؤلف لبنية هذا العلم، إذ المصطلحات تتبدل وتدخل في عملية تحول يحملها من فضائها المعرب بدلالاته المميزة صوب فضاء لغة الحداثة، وهي هنا التعبير اللاتيني حيث يفسح المصطلح انفتاحاً

Op.cit, p. XVI. (1)

دلاليا يمكن من التجاوز الدائم والتطور الذي يسمح للإنسانية مزيدا من المكتسبات المعرفية.

كانت الحداثة معاملا رئيسيا لإنشاء طابع جديد لعلم أصول الفقه، وكذا الشروع في وضع أسس علم تفسير يضطلع بوظيفة نقدية ومسؤولة تحاول أن تكشف أدوات منهجية تضطلع بوعي النص وعيا جديدا، وهنا بالذات يركز حسن حنفي على التأويل كآلية قمينة بإحداث شكل التجاوز نحو الحداثة، إن وعي النص هنا لن يكون التفسير فيه هو «الكشف والإظهار [...] وتوضيح معنى الآية، وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة واضحة»⁽¹⁾، إنما هو عملية وعي العقل للنص وتحليله في أحكام العقل الذي يستخدم أدوات ذاتية لأجل الوعي الكامل للنص، وهنا يكون الطابع التأويلي للأحكام الأصولية ليس باعتبارها أحكام لضبط الأفعال الإنسانية طبقا للمفهوم الإلهي، بل ينقلب إلى تفكير حول الحادث الإنساني، وهو بالذات التأويل الحاصل من تماه بين العقل والنص مؤولا إياه عبر التجربة الإنسانية وستكون هنا مناهج التفسير هي جملة المناهج التي تؤلف صلة بين العقل والنص اعتبارا من التجربة الإنسانية اليومية، وسيدخل علم أصول الفقه ليكون منهاجاً من مناهج التفسير يقدم قراءة للتجربة من خلال النص الذي يتمظهر عبر وعي العقل له.

إنما لبنية مناهج التفسير كما يتموضع داخل الوعي الشمولي تحول علم أصول الفقه إلى علم أسس الفهم، وهو إجراء ضروري إذا ما أردنا تحصيل مستوى نظري وشمولي حول أدوات قراءة النص ووعيه، وهي بالذات العملية التي اقتضتها المنهجية الفينومولوجية الردّ من الخاص إلى العام من التجربة التاريخية إلى التجربة الفلسفية حيث يتم الوقوع على المنطقي والكلي.

استجابة لعملية الرد الظاهراتي يستفرغ الأصل من مضمونه الفاعل الدال على «كل شيء يستند إليه [...] وهو الدليل من جهة دلالاته على الأحكام الشرعية»⁽²⁾، ليصبح هو الأساس لا من جهة كونه قاعدة تستند إليها الأحكام الشرعية. بما هي إسلامية الهوية إنما من جهة كونه هو «ما يشكل قاعدة الأفعال الإنسانية والتي جاءت

(1) الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ص 270.

(2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ج1، ص 270.

على شكل أحكام للفعل»⁽¹⁾، وهنا ينقطع الأصل من كونه يبحث عن الشرعية واللاشرعية المتعلقة بنص الوحي، بل سيضطلع الأساس بمهمة أخرى إذ هو سيغدو تجسدا للحقيقة الإنسانية التي يتأسس عليها الفعل الإنساني⁽²⁾، وبهذا المعنى يستفرغ الأصل من مضمونه الإلهي ليحل محله المفهوم الإنساني، إنه تحول كامل لموضوع علم أصول الفقه، الذي يضطلع بوظيفة التشريع لتجربة الفعل الإسلامي نحو وظيفة أخرى، وهي وعي النص بصفة شمولية والشمولية هنا تعني استفراغه من مضمونه الإلهي، ثم تأويله ولما لا نقده فيما بعد وهي المهمة ذاتها التي أداها التفسير⁽³⁾، في سيرورة الحداثة الغربية.

غير أنه يجب التذكير بأن دلالة الأصل تخلص إلى مفهوم متعلق بالتاريخ وهو عمق يحمل آثار هذا التاريخ والأصل هنا متعلق بتجربة تاريخية محددة الزمان والمكان، هي التجربة الإسلامية، التي تتشكل عبر وعي لخواصها وبنيتها المضمونية المضبوطة بجملة مميزات، ويشير هنا الأصل إلى كل ما هو تاريخي متعلق بالأركيولوجيا، إذا ما أُستأصل هذا التأليف من طبيعة الأصل الخاصة فسينتج عنه فقدان لدلالته، أما عن دلالة الأساس فإن تحليل مفهومه، يعني مفهومًا عامًا ينتقل بين الحقول المعرفية ليعمل على أداء وظيفة منطقية لا زمنية، هكذا يحصل هذا التحول المفهومي خروجًا كليًا عن مقومات التجربة العلمية التي اضطلع بها علم أصول الفقه داخل الحضارة الإسلامية.

هو علم أسس الفهم وليس الفقه، تحول في المفهوم يجلي الطابع النظري المحض للعلم الجديد، قد لا نجادل في أن الفقه لغة هو «فهم غرض المتكلم»⁽⁴⁾، إلا أن المفهوم الاصطلاحي لا يبقى في مجرد دلالة الفهم فقط التي استثمرها حسن حنفي في كونها «وعى أحكام الفعل مستنبطة بواسطة الاستدلال العقلي من مصدر معرفي هو النص المقدس»⁽⁵⁾، بينما دلالة الفقه تكون أكثر ضبطًا في حالة إدراك لوظيفتها العملية التي

(1) Hassan Hanafi: *Methodes d'exegese*, p. XXXVII.

(2) Ibid, p. XXXVII.

(3) L'exégèse: يعني التأويل اللغوي والعقدي لنص ذو سلطة وعلى رأسها النص المقدس.

André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 17°

édition, 1991, p 317.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 216.

(5) Hassan Hanafi: *Methodes d'exegese*, p. XXXIX.

هي الغرض من الفقه، ولذلك لن يكون الفقه هو فهم الخطاب فقط، وتحوله في وعي المخاطب إلى معرفة، بل هو فهم لأجل العمل وهنا تكمن الوظيفة الأساس للفقه. لقد اقتضى هذا التحول الدلالي لعلم أصول الفقه تحولا لموضوعاته وأدواته، فأخضعت مدلولاته إلى عملية الردّ الماهوي تخلصت معها من الخاص التاريخي لتكون ماهية عقلية متعالية يدركها الأنا كوعي بوصفها كيان مستقل ومعقول، وهنا نشاهد تحويل المفاهيم الأصولية كالأحكام مثل الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح إلى ماهياتها المعقولة مبتعدة عن جوهرها الشرعي، وهذا بوسيلة الرد الماهوي، ولقد اقتضى هذا الرد تحولا لغويا أخرج المفهوم من أصله ودلالته فأصبح بذلك فعلا إنسانيا محضا، وهو انقلاب للأحكام من صورتها الإلهية إلى اعتبارها قواعد لأفعال الإنسان في الوجود⁽¹⁾. لقد هدف حسن حنفي من هذا التحول الدلالي والمفهومي في صلب موضوع علم أصول الفقه إلى مايلي:

- أ. قطع الصلة بين علم أصول الفقه والنص، لكي يكون المصدر الأساسي لهذا العلم ليس هو النص كوحي إلهي، وإنما كمعرفة بشرية ممكنة، ففي عملية التأصيل التي يقوم بها العقل نلاحظ حضور الإلهي في الإنسان بواسطة القصدية الفينومولوجية فتكون الذات في الموضوع والموضوع في الذات⁽²⁾.
- ب. إن هذا التحول المفهومي سيؤدي إلى تطور علم أصول الفقه، كما يحصل التحول الدائم لما هو إلهي نحو ما هو إنساني لتغدو أحكام هذا العلم ذات معنى منفتح على الوعي الإنساني، كما تمكن من الاختيار داخل الوعي الإنساني وتكتسي الصفة الإنسانية الشاملة.

2- مفهوم المقاصد وتحقق الوعي الشمولي

قارن حسن حنفي بين مفهومي القصد في الفينومولوجيا والمقصد الشرعي في أصول الفقه، فأشار في الوهلة الأولى إلى الاختلاف القائم بينهما، إذ الثاني ذو دلالة دينية، إلا أن هذه الدلالة تزول وتنمحي بموجب التحول المفهومي الذي خضع له علم أصول الفقه بواسطة الرد الماهوي.

Op.cit, PC XXV. (1)

Ibid, PLXVIII. (2)

وعلى الرغم من أن حسن حنفي لم ينتبه كثيرا للقيمة المعرفية التي أدتها المقاصد عند الشاطبي، إذ اعتبرها مرحلة لازمة لتطور هذا العلم، واكتفى بذكر الضروريات الخمس في أطروحته حول مناهج التفسير، غير أنه جسد أهمية مقاصد الشريعة عند الشاطبي في عمل علمي آخر.

يعتبر حسن حنفي مفهوم المقاصد، كما قعد قواعدها الإمام الشاطبي منطقة توحيد للوعي العربي الإسلامي المعاصر، باختلاف انتماءاته الأيديولوجية، وذلك في عصر العولمة، في هذا الزمان يمكن تطوير المقاصد لكي تؤلف تجديدا جذريا لوعي شكل العلاقة بين النص والواقع في الوعي العربي الإسلامي المعاصر، وهنا يستخدم حسن حنفي الفهم الفينومولوجي رامزا إلى تبادل مفهومي بين القصدية الفينومولوجية والمقصد الشرعي ليكون «الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، الإنسان في العالم والعالم في الإنسان»⁽¹⁾، كيف ذلك؟ إنه تحول مفهومي قام به حسن حنفي في حقل المقاصد عند الشاطبي إرهابا لتحوله صوب مقاصد معاصرة تمكن من وحدة تؤلف وعيا شموليا بين اتجاهات الوعي العربي الإسلامي المعاصر.

بعدها أكد حسن حنفي على الشكل الإبداعي لمفهوم الاستقراء المعنوي، كما قعد قواعده الشاطبي يشير إلى نجاعة هذا المنهج في تأسيس تجربة إنسانية مشتركة تعمل على تحصيل شمولية لوعي عقلائي إنساني⁽²⁾، وهذا بالولوج إلى التجربة الإنسانية المشتركة التي يمكن منها العبور من التاريخي إلى الكلي. وبالنظر للغنى المفهومي الأداتي الذي يحققه الاستقراء المعنوي في الاستخراج المستمر للمقاصد وتأويلها، فإنه يستمر في تقديم البدائل لأجل تحديد المصالح والمفاسد في هذا العصر، منها قدرتها على توحيد الوعي العربي الإسلامي، وهي مهمة أساسية للتطور «فالمقاصد تتجاوز استقطاب الفكر المعاصر بين السلفية والعلمانية عودا إلى الأصول»⁽³⁾.

يطمح حسن حنفي إلى قراءة مجددة صوب وعي آخر لمقاصد الشريعة تحافظ على روحها، إلا أنها ستتجلى في زي يجعل منها فاعلة في الواقع الذي يكون دالا عليها، أما

(1) حسن حنفي: "مقاصد الشريعة وأهداف الأمة قراءة في الموافقات للشاطبي"، مجلة المسلم المعاصر، س26، ع103، ص71.

(2) المرجع نفسه، ص73.

(3) المرجع نفسه، ص75.

الوسيلة إلى ذلك فهي الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع ليحضر الإنسان في العالم والعالم في الإنسان، إن مثل هذا التبادل يحصل الموضوعية ويؤدي إلى التخلي كلية عن الفروع الفقهية، كما مر بها الفقه وأصوله منذ القدم ووعي جديد بمسائل أخرى عالقة هي من صميم اهتمامنا المعاصر.

انطلاقاً من تحديد وعي المقاصد الذي لم يعد وعياً بالمقصد الإلهي، بل بالمقصد الإنساني يصر حسن حنفي على تبدل مفهوم المقاصد وترتيبها ليكون الدين هو إحاطة بالضروري الدنيوي وليس الأخروي، إن مثل هذا الوعي سيؤلف شكلاً من العقلانية ضد كل الأدوات التي تؤدي إلى الاختلاف والتقليد، لأن مفهوم المقاصد أصبح مفهوماً منفتحاً يؤدي إلى انصهار الوعي الإنساني الإسلامي في تجربة موسعة، يمكنها من حل أزمتها العالقة، هنا يغير حسن حنفي ترتيب الضروريات الخمسة لتؤلف الحياة الضرورية المرتب في الدرجة الأولى ليليه العقل ثم الدين ويبدو جلياً أن هذا الترتيب يستجيب للتحويل المفهومي للمقاصد من التحديد الإلهي إلى التحديد الإنساني.

لقد رتب حسن حنفي الضروريات ترتيباً آخر وضعت فيه الأولوية للحياة بما أنها المبدأ الإنساني الأول الذي يؤلف تجربة مشتركة ووعي موحد بين البشر، فهي لا تتطلب الحكم الديني المستوجب للشرعي وغير الشرعي، ويليهما العقل الذي هو مناط التكليف بدونه يلغى الدين⁽¹⁾ ثم يكون الدين آخر المقاصد، ويظهر أن مثل هذا الترتيب الجديد هو ترتيب يسعى إلى توحيد الوعي العربي الإسلامي لصالح العلمانية، وهنا يستتب الوعي ويفقد صفته الشمولية، أضف إلى هذا أن التصور الجديد جلب إليه الوعي الغربي الذي يزيل الدين من حياة البشر ليكون ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وهي فكرة تطرح أول ما تطرح إنسان بلا ضوابط وبلا تكليف ما دام الدين ينزوي ليكون في درجة دون المقاصد الأولى، ألا يؤدي هذا الانزواء إلى قسمة كبرى بين الحياة والعقل من جهة والدين من جهة أخرى، مما يؤدي إلى تخلص تدريجي من أحكامه وضوابطه، إذ لم يكن وضع الدين كمقصد أول ضروري من طرف الأصوليين وضعا عبثاً، فهم أدركوا أن الدين هو النظام الشمولي الضابط للمقاصد الأخرى، والذي يقدم لها مشروعاتها الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية

(1) المرجع السابق، ص 88.

والسياسية، وأدركوا جيدا أن الدين هو الذي يقدم للمقاصد الأخرى تنظيما أوليا يفي بمضامينها وفعاليتها على الواقع عموما.

عموما لقد طور حسن حنفي المقاصد لتؤلف منها ذا وظيفة مزدوجة، الأولى تتمثل في توحيد الوعي في تجربة إنسانية شمولية، وهو ما يفسح المجال أمام توحيد الوعي العربي الإسلامي المعاصر الموصوف بالتشتت لتكون المقاصد مفهوما مفتوحا يحتوي على ضروب التباينات، أما الوظيفة الثانية فهي التحرر من الرؤية الضيقة للدين وفتح مغاليقه ليسع رحاب الحياة الإنسانية المتطورة، ثم ليمثل أنموذجا من الوعي المتقدم الذي يرعى المجتمع الإسلامي في عصر الاستقطاب ثم العولمة وفي هذا العصر تؤلف المقاصد منها لتخرج أحكام تتطابق، وأهداف الأمة الإسلامية المعاصرة ضد كل أساليب القهر والاندثار الذي يمثله الوعي الغربي بالنسبة للشعوب اللاغربية لذلك يوحد حسن حنفي بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف مضيفا إليهما أهداف الأمة⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 101-102.

خامسا: لزوم مقاصد الشريعة الإسلامية

عن مبادئ الحداثة الغربية عند ناصر حامد أبو زيد

يعد الواقع ببعديه التاريخي والاجتماعي هو الفاعل الأول في قضية الوعي العلمي والمتكامل لتطو المعرفة البشرية، هي مصادرة تجري أيضا على التراث العربي الإسلامي بوصفه منتوجا معرفيا، فالواقع يمثل بحق ذلك الفضاء المتحرك الذي بموجب سيرورته الفاعلة تتفاعل الأفكار وتتطور وتطلب التغير بمقتضى تطور الأفق الإنساني وكل درس علمي يدرك منطق جدلية الواقع والنص المشكل للثقافة بوعيه لحقيقة البناء اللغوي والدلالي لهذا النص، سيميط اللثام عن حقيقة البناء المعرفي لهذا النص، ومن ثم سيكشف عن سبل تطوره وتشكله في إطار واقع متغير يطالب بالتفاعل المضموني والدلالي للنص، حتى يتم البناء الجديد لهذا الواقع⁽¹⁾، تلك هي الفرضية النواة لوعي المفهوم المتطور لمقاصد الشريعة عند ناصر حامد أبو زيد.

تأخذ مسألة الصلة بين الأصول والواقع لب الوظيفة التي يتحملها التأويل، فكل نص لا يمكن فتح مغاليقه إلا بفك رموزه التي هي انتماء ثقافي محدد الهوية والتاريخ، هكذا ينتفي وجود نص خارج التاريخ، إذ النص يقدم تفسيره في زمانه أولا، وتعاد إليه الحياة بفوت هذا الزمان وذلك بربطه بالتاريخ ثانيا، ولقد كان أبو زيد أشد جسارة عند ما جعل النص القرآني نصا مفتوحا بفضل هذا التصور فـ «مع حركة الواقع وتطوره - بعد انقطاع الوحي - تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتحدد بتغير معطيات الواقع»⁽²⁾، يكون تغير معنى النص هنا بالتأويل الذي يسمح بالتوالد الدائم للنص، وهو في صلته مع الواقع مما يجعله مستجيبا لظرفه وللتطورات التي تنجزها متطلبات هذا الظرف أثناء عملية التغير والتحول عبر التاريخ، وعليه فلن يكون للنص «وجود

(1) ناصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل - دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي -، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1998، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 14-16.

مستقل عن واقع حي [...] هو مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته»⁽¹⁾.

بهذا الرباط بين الواقع والمفهوم يبدأ نصر حامد أبو زيد في مشروع تحويل المفاهيم الأصولية، وهي هنا الكليات الشرعية، مشيراً إلى أن افتقاد الوعي الجدلية الواقع والمعرفة في الدراسات القرآنية قديماً وحديثاً أدى إلى إساءة تناول استخراج الأحكام من القرآن والسنة⁽²⁾، ويجدر التذكير بأن هذه الإساءة كانت بسبب الافتراض المثالي الذي يبدأ من أن النص يسبق الحكم⁽³⁾، وعليه فلكي تطلق سراح النصوص المعطلة بهذا الوعي الزائف، فمن الواجب إعادة الدلالة إليها، وذلك بصياغتها انطلاقاً من الواقع الدال عليها، وعن طريق هذا المبدأ يصوغ نصر حامد أبو زيد مقاصد الشريعة صياغة مبرهنة على استمرار النص في تقديم الحلول الدائمة التي توصله بالواقع، فهو «ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي»⁽⁴⁾.

والنص المؤسس هو نص انبني وفق إحداثيات جدلية مع الواقع، والدليل على ذلك أن «الشريعة [...] صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره»⁽⁵⁾ واستمرار هذه الجدلية بين النص والواقع هو نهج تاريخي وضروري، إذا كنا نطمح إلى مواصلة هذا النص إنجازاً للحضارة العربية الإسلامية المعاصرة، ومثل هذا الطموح يفرض على العقل الإسلامي تطوير أساليب تأويل التراث وتكييفه مع الواقع ومثل هذا التفسير التاريخي لا يؤديه العقل فقط، بل يشته النقل أيضاً، وهو ما يشهد عليه كما يؤكد نصر حامد أبو زيد الطابع العقدي للآيات المكية التأسيسية والطابع التشريعي للآيات المدنية التي تؤثر إلى دخول عوامل جديدة أكدت نشوء الجماعة الإسلامية نشوءاً طالب بالانتقال إلى وعي الجماعة، وهو وعي يفرض النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

القراءة كآلية علمية لا تقف عند اكتشاف دلالات النص المقروء في حالته الثقافية والتاريخية، إنما الوظيفة الفاعلة التي تؤديها هذه القراءة هي «الوصول إلى المعاصر للنص

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن - ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 76.

(3) المرجع نفسه، ص 89.

(4) المرجع نفسه، ص 75.

(5) المرجع نفسه، ص 15.

التراثي في أي مجال معرفي»⁽¹⁾، ما دامت هذه القراءة لا تتحدد إلا عبر أسئلة هي دون شك من ضرورات هذا الحاضر، ويؤكد نصر حامد أبو زيد ضرورة تحديد شكل قراءة النص التراثي في إطار يجعل منها منتجة وليس متحيزة، وتبعا لمثل هذه الرؤية انقلبت مقاصد الشريعة الإسلامية إلى عين مبادئ الحداثة الغربية، معنى ودلالة، ما دامت مهمة القراءة لا تتموضع في الكشف عن الموضوع المقروء في إطاره السوسيو ثقافي والتاريخي، وإنما تتعدى إلى مهمة خطيرة وصعبة وهي الكشف عن دلالاته في الحاضر المعيش بعد ما أدى المهمة عينها في الماضي، إنه شكل من التوليد الدلالي والمضموني لمعاني التراث لتكون معاصرة قادرة على العيش والفعل مرة أخرى. ولأجل هذا ستصبح مقاصد الشريعة شكلا آخر لا صلة له بالقواعد الأولى المؤسسة لها، إنما تنقلب إلى معنى فضفاض يلحم الفكر التشريعي الإسلامي بالفضاء الثقافي الحداثي العالمي، وهذا في إطار المبادئ الإنسانية التي تختفي بها الحضارة الغربية المعاصرة.

يرشد نصر حامد أبو زيد إلى سبيل آخر نحو قراءة شمولية للنصوص الشرعية تتجاوز الوسائل التقليدية التي فكر بها علماء أصول الفقه ونظروا بواسطتها إلى قضايا الشريعة، وتستبدلها بالمنهجية الحديثة التي انشغلت بمستويات الدلالة⁽²⁾، لتتجاوز حدود الدلالة اللغوية التي هي الأصل في النظر الأصولي، وكذا وسيلة التعقيد في المقاصد، وهي خطوة أولى كفيلة بتحرير النص، ثم أن مثل هذه الهزة المنهجية لا تتوقف عند هذا التبادل بين مستوى الدلالة ومستوى الدلالة اللغوية، إنما عليه وضع القطيعة مع آلية أساسية في تأليف الأحكام الشرعية، وهي النظر إلى الجزئي عبر الكلي، إذ التجديد في منهج الأصول وآليات الاجتهاد تستوجب تحرير النظر من هكذا علاقة والنظر إلى النص في سياقه الثقافي والتاريخي، وإذا ما أمعنا النظر نجد أنها هي عين الدلالات الواقعية التي مثلت أساس الصراع الذي واجه النص الإسلامي حين نزوله، أي النظر إلى الحكم الشرعي بوصفه الإفراز الضروري الناتج عن تلك المقاومة التي أحدثها النص الشرعي ضد جهات أخرى مضادة، مما جعل الإقرار بهذا الحكم دون الآخر، وهو

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، المغرب، الدار البيضاء، ط4، 1996، ص 6.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 202.

شكل تاريخي يؤكد أن النص لم يكن بناء منعزلاً عن الواقع، إذ هو متشاكل معه، ومثل هذه التاريخية يدل عليها مفهوم المناسبة التي عمل بها الأصوليون والتي تعني ظروف نزول هذا النص دون آخر، مقدمة بذلك فهما جيداً لمناط الحكم وتقريره، فالنظر إلى الدلالات اللغوية ستمثل مرحلة ضرورية لفهم النص وتبيينه غير أنها لا تعد مرحلة نهائية كما كانت عند الأصوليين لأن المنهجية المعاصرة ستهتم بمستويات الدلالة.

وعليه فإن القراءة الجديدة التي يطالب بها نصر حامد أبو زيد المتخفية للدلالة اللغوية التي لا تعد سوى مرحلة لوعي النص وتتجاوز العلاقة بين الجزئي والكلّي، هي القراءة التي ستتناول النص في كليته ولا تجزؤه إلى أجزاء متناثرة، فمن الضروري إذا أردنا قراءة مفيدة للنص التراثي أن نعمل على تنفيذ التجزئة ونعمل على ضبط الكلّيات وهي تؤدي رؤية شمولية للنصوص الشرعية لا تقوم في حدود التقعيد الكلّي الذي قام به الشاطبي فقط، لأن مثل هذا التقعيد تأسس وفق العمل بالربط بين الجزئي والكلّي والنظر إلى الدلالة اللغوية⁽¹⁾.

تكون نتيجة المنهجية السالفة اختزال المقاصد الموزعة بين الضروريات والحاجبات والتحسينات التي نتجت عن سعي العقل الإسلامي إلى الربط الدائم بين الجزئي والكلّي إلى مبادئ تنحدر من هذا النموذج إلى نموذج آخر أخذ بمبدأ العمل بمستوى الدلالة، هي كليات ثلاث تستوعب شتات الجزئيات وتفسح المجال أمام التقدم ومناهضة كل ما يعيقه وحدد نصر حامد أبو زيد هذه المقاصد فيما يلي.

أ. العقلانية: إن الإسلام عقلاني ضد الجاهلي، وهو نسق من المبادئ التي تجتمع حول عقل يناضل ضد الجهل، وهنا حصل نصر حامد أبو زيد على الصفة التي تجعل من الإسلام معاصر يتلاءم والفضاء الثقافي الحداثي الذي هو صبغة العالم الشاملة لما إذا لا يمثل الإسلام لهذه الصيغة فيكون حداثياً، لقد أصبح العقل المقصد الأول لكن أي عقل ومن جهة أية تاريخية؟ إذ مثل هذا الترتيب يوقع صاحبه في حرج، فما هو الترتيب الذي يوضع فيه الدين والملاحظ اليقظ يرى الشكل المتناقض بين العقل الحداثي والدين؟ أترتب بعد العقل فيعود عليه بالهدم

(1) المرجع السابق، ص 203.

والتناقض؟ وهنا تنقلب المعادلة الإسلامية انقلاباً جذرياً إذ سيجعلها هذا العقل غير إسلامية، وعليه يجب على نصر حامد أبو زيد الإبانة عن طبيعة هذا العقل الذي يحتل مقام الكلي الأول؟

ب. **الحرية:** الحرية نقيض العبودية والإسلام هو نظام يجعل إنساناً متحرراً من تكتل الأهواء بالإخلاص لله، ومثل هذه الحرية تبدأ عملها بالفرد لتصل بعد ذلك إلى المجتمع، ويجعل نصر حامد أبو زيد الحرية شديدة الصلة بالمقصد الأول الذي هو العقل، إذ تنبه إلى أن الأصوليين جعلوا من العقل مناطاً للتكليف، والتكليف هو العمل بالأوامر الشرعية ولن يتصف هذا التكليف بالمشروعية، إلا في حالة حصول المكلف على قدر من الحرية تسمح بالعمل دون ضغط حتى يكون التكليف ذو غاية محققة.

من الملاحظ أن الغموض يحيط بالحرية كمقصد من مقاصد الشريعة، فما حدود هذه الحرية وطبيعتها؟ أم هي شكل من أشكال الحرية اللازمة عن المعقولة الحدائية؟ وهنا يكون الانفصال عن الدين ضرورة لسيرورة التجاوز الذي يفترضه التحرر. والحق أن الحرية بهذا المضمون الأكثر غريبة سيعمل رويداً على نسخ الأحكام الشرعية التي ستعتبرها الحرية قيداً لها، ويجب السؤال هنا عن السلوك الفردي في ظل هذه الحرية؟ إذ أن المقاصد تعني الدخول في التكليف بعد اختيار التكليف بالنظام الشرعي أو عدم الاختيار، وإذا ما تم اختبار التكليف فهو دخول في ممارسة حرية مسؤولة وملزمة مستجمعة قوتها من الطاعة والخضوع لأوامر الله، وبهذا المفهوم فهي لا تتألف والحرية بمفهومها المعاصر، وتتناقض مع الطاعة والخضوع الذي يعني الدخول في الأوامر الشرعية والعمل بها، لذلك يحق هنا السؤال عن طبيعة الحرية كمقصد من مقاصد الشريعة وعن مجال وحدود هذه الحرية.

ج. **إطلاق مبدأ الاختيار:** هو مبدأ له صلة بالحرية وتحديد مثل هذا المقصد هو الكشف عن أحد المعالم الأساس التي يتأسس عليها الخطاب الشرعي، وهو العدل فالشريعة الإسلامية «تمتد دلالتها إلى إقرار مبدأ العدل مبدأ للوجود الإنساني»⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق، ص 206.

إذن، فبعد إعادة صياغة المقاصد صياغة متلائمة والفضاء الجيوثقافي ومن ثم الجيوسياسي للعالم يكون الإسلام كخطاب ديني منصهرا في هذا الفضاء متسقا مع دلالاته، ويمكن للمسلمين الاندماج في سيرورة التقدم، وبهذا جعل نصر حامد أبو زيد مقاصد الشريعة لا ترد إلى العمل الشرعي. والظاهر أن مثل هذا الردّ نتج عن تجاهل المسألة القانونية التشريعية المتجذرة في مقاصد الشريعة، فالمقصد كلي شرعي ذو مضمون قانوني لزم عن مطلب التكليف بالعبادات والمعاملات وهو غاية حاصلة من خطاب التكليف.

إن هذا التحول نتج عن تخلي نصر حامد أبو زيد عن الصلة بين الجزئي والكلي القائم أصلا على ضبط الصلة بين النص والواقع، وهو المنبت الأول لمنهج الاستنباط والاستقراء الذي عمل به الأصوليون في بحوثهم الاجتهادية، حيث إن ما كان يهم علماء أصول الفقه هو إيجاد الوسائل القمينة لمسائل الواقع داخل النص، لذلك كانت العلاقة بين الجزئي والكلي عند هؤلاء علاقة ضرورية.

لقد أعاد نصر حامد أبو زيد ترتيب المقاصد وهو يحيا تجربة مزدوجة تقع بثقلها على الفكر العربي المعاصر، وهي تجربة المقارنة مع الغرب الحداثي المتقدم، وهو الأمر الذي سعى في سبيله بطريقة واعية أولا واعية، فألف بين مقاصد الشريعة ومبادئ الحداثة الغربية لينأى عن النظر العلمي الأصولي القائم على التمرس بأدوات الاجتهاد مركزا على الدعوة إلى تحديث هذا النظر ليتساوى بعد ذلك وخلاصة الفلسفة الغربية وهي مبادئ فلسفة ديكرارت وروسو وكانط، والتي تحولت إلى إيديولوجيا فاعلة في الثورة الفرنسية وعلى رأسها العقل والحرية والعدل، وهكذا يقول نصر حامد أبو زيد الإسلام في قوالب الحداثة الغربية، حتى يكون نظاما جديرا بالتطور والتقدم والعالمية بصفاتها الأكثر غربية وأثناء هذه العملية تخلى تماما عن شكل العلاقة بين العلم والعمل التي أنبنى عليها علم أصول الفقه، فإذا لم تُدرك وجه الصلة بين هذا الزوج في مضمون المقصد في ذاته، فإن الغاية التشريعية لم تحصل تماما فالمقاصد هي تلك الكليات العامة التي تكمن فعاليتها في استنباط الأحكام الشرعية، وبالتالي فإن المشروع المختزل لمقاصد الشريعة عند نصر حامد أبو زيد تنقصه المدارك التالية.

أ. إن نقد التراث لا يعني التماهي مع تاريخ الآخر ومستقبله حتى أصبح يشعر صاحب هذا التراث أن الأنا هي الآخر، والآخر هو الأنا، وإذن يجب النظر إلى التراث نظرة مستقلة عن تاريخ الآخر حتى تتم الرؤية الموضوعية لهذا التراث.

ب. كان هذا التشكل الجديد لمقاصد الشريعة تأثراً مباشراً بالفضاء الثقافي الحدائى الذى سلب الفكر العربى المعاصر بصفة عامة، وهذا بّين فى وقوعه على العقل والحرية والعدل دون مقاصد أخرى، وبهذا ستغدو المقاصد التى يبتغيها المسلم من دخوله فى العمل الشرعى عقيدة وشريعة لازم اجتماعى عن منطق الحدائة الغربىة المعاصرة ومتطلباتها الحضارىة.

ج. تحدث نصر حامد أبو زيد عن ترتيب المقاصد وعن مؤصل هذه المقاصد قائلاً: «وهى المقاصد التى صاغها الإمام الشاطبى فى خمسة مبادئ كلية هى: الحفاظ على النفس والعرض والدين والعقل والمال»⁽¹⁾، ومثل هذا التحديد المفهومى والتارىخى قام على خطأين اثنين:

أولهما: الترتيب الخاطى للمقاصد الضرورىة لأن الدين يأتى دائماً فى المرتبة الأولى، كذلك غفلة نصر حامد أبو زيد عن العلاقة التفاعلىة بين الضرورىات والحاجىات والتحسىنات، فهى دوائر متقاطعة فى العمل الشرعى.

ثانها: إن الشاطبى لىس هو أول من صاغ المقاصد إطلاقاً، بل هو أبو المعالى الجوىنى الذى صاغ ترتيبها، أما الشاطبى فقد أحكم تقعيدها داخل أصول الفقه.

د. لقد وصف أبو زيد قراءته بأنها قراءة جديدة لمقاصد الشريعة على ضوء مشاكل العصر، ولكنها قراءة فى علم كلام معاصر قد يثبت حضور الإسلام حضوراً معاصراً داخل الفضاء الثقافى الحدائى، فهى قراءة لا صلة لها بعلم أصول الفقه، بما أنه علم تشرىعى، وذلك للإهمال الكلى للصلة بين العلم والعمل، فقد كانت المقاصد مبادئ نظرىة لا تمكن من العمل والشرع عمل موصول بالعلم.

إن هذا الانقلاب المفهومى الذى يطالب به نصر حامد أبو زيد يعد عملية خطيرة تتطلب الظفر بالأدوات المنهجىة التى تمكن لمثل هذا الانقلاب فىكون فاعلاً. فالدعوى القائلة بضرورة المطالبة بإعادة تشكيل المضامىن دون البحث فى الآلىات لن تحقق المقصد وهو تجدد الاجتهاد الذى يعنى وصل النص بالواقع.

(1) المرجع السابق، ص 201.

سادسا: تهافت التأصيل -الرمزية السلطوية

لمقاصد الشريعة عند محمد أركون -

يبتغى مشروع محمد أركون النقدي تحقيق مطلب أساسي تمثل في فتح باب الاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي كرة أخرى بعدما تم إغلاقه، غير أنه يجب التذكير بالتنوع المختلفة لمثل هذا الاجتهاد، إذ إن غرضه هو تحقيق مهمة خطيرة تمثلت في البحث عن تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ومثل هذا البحث يفتح سجل اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، إذ يمكن مثل هذا الفتح من تحصيل تموضع تاريخي وفاعل للفكر الإسلامي، والإبانة بالتالي عن طريقة تشكله وهو يحيا سيورة تاريخية وإيديولوجية، والسبيل إلى تحصيل هذه المرحلة النقدية يكون باستخدام مناهج العلوم الإنسانية، كما تطورت في الغرب التي هي آخر منجزات تكنولوجيا الإنسان.

إن التعجيل بتطبيق الترسانة الآلية للمناهج العقلية الغربية يفتح حقولا معرفية غريبة لم يفكر فيها العقل الإسلامي مجددا إياه ومحرا له من الوثوقية الهائلة التي وقع فيها، وليربطه بالفكر المبدع الخلاق، إذ يفتقد العقل الإسلامي المعاصر إلى رهانات التاريخية ولا يفكر فيها جاعلا إياها في المنطقة المحرمة وفي اللامفكر فيه، ولذلك فإن عملية الاجتهاد التي ما فتئ يطالب بها هذا العقل تبقى بدون فائدة ما دام هذا العقل لم يتفحص تاريخه تفحصا نقديا يستخدم فيه كل ألوان الكشف والمساءلة، مثل هذه المساءلة وهذا الكشف تبقى بلا جدوى، إذ لم تنتظم في مسار محدد هو تحصيل الحداثة، كما هي في الغرب، إذ تبقى هذه الحداثة رهانا مفروضا على العالم الإسلامي فهي ترصده وتطالبه بالولوج إليها، لكن كيف يتم الولوج إليها والعالم الإسلامي يكرس مفاهيم ذات انتماء إلى الفضاء القرسطاوي وينظم فكره وواقعه بواسطة الابستيمي الذي فكر به علماء القرون الهجرية الأولى؟ إذ الفئات العاملة في العالم الإسلامي الآن لا تزيد عن التكرار الممل والتذكير الوثوقي لما كتبه الأوائل، وهنا يتحدى أركون هذه الفئات إذا ما تمكنت من كتابة مصنف يضاهي مصنف الرسالة للشافعي.

لأجل إتمام العمل الدؤوب الذي يهدف إلى إحياء عملية الاجتهاد يدعو محمد أركون إلى استثمار المادة الضخمة لعلمي أصول الفقه وأصول الدين نقداً، كاشفاً للحقيقة الخاصة بالفكر الإسلامي والبناء المعرفي للعقل الذي أسسه وفكر في قضاياها إنشاءً، واستنتاجاً، والوسيلة إلى هذا تكون بالتمرس على النظريات الحديثة وهي نظريات الكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية، والمجاوز والرمز والإشارة... الخ. ومثل هذه العملية لها غرض مزدوج وما يهم منها هو الحصول على تاريخية العقل ليكون المنتج العلمي لأصول الفقه هو مجرد أحكام ذات صفة إيديولوجية خاصة بظروف اجتماعية وثقافية لها صلة ببيئات متنوعة، وهنا يتم الكشف عن الطريقة التي تم بها تحويل أحكام اجتهادية إلى أحكام مقدسة إذ «نتج عن هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حد كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون الإلهي»⁽¹⁾، ولذلك فعملية التأصيل ما هي إلا تحول مستمر لما هو تاريخي وواقعي إلى إلهي متعالي، وقد تم الكشف عن هذا التحول بواسطة التحليل الإبستمولوجي للعقل الذي أنجز مثل هذه العملية.

1- عملية التأصيل والسيادة العليا والسلطة السياسية

علم أصول الفقه هو العلم الذي وضع أسس استنباط الأحكام من الأصول ويبدأ السؤال عند أركون حول مشروعية القول بالأصول، فالكشف العلمي فيما يخص المعرفة وطرق تشكيلها أكدت حدود العقل الذي يزعم التفكير خارج التاريخ، ولذلك تبدو عملية الرد في الإطار المفاهيمي للتأصيل مستحيلة، فالعقل في النهاية هو تشكيل تاريخي لمبادئ مؤطرة بالظروف السوسيو ثقافية في فضاء حضاري منجز «فالعقل المنبثق حديثاً كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل أو ما نأخذ أصلاً في منظومات معرفية سابقة موروثة مقلدة، وقد اكتشف القدماء صعوبة التأصيل أثناء مناقشتهم حول الإجماع

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996، ص 22.

والقياس»⁽¹⁾، ولذلك فعملية رد التاريخي إلى أصول ثابتة تعدّ عملية فارغة وبلا جدوى ذلك للأسباب التالية:

أ. الشكل التاريخي للعقل فهو بناء معرفي مؤطر بفضاء سوسيو ثقافي محدد لا يعمم على التاريخ لأنه هو في ذاته تاريخي، ولذلك فإن عقل الشافعي الذي أصل الأصول هو عقل ناقش مشروعه العلمي بأدوات العقل القرسطاوي الإسلامي ووسائله المحصورة في تاريخ منجز ومغلق.

ب. الرد المتواصل للحادث نحو القديم يُعد عملية اعتباطية والسؤال عن معنى الرد المستمر للأحداث نحو أصولها واضح في الصراع الذي دار في التاريخ الإسلامي حول مسألة مشروعية الإجماع والقياس، ثم العمل بهما ويعد ابن حزم أفضل شاهد على هذا الحال، واكتفائه بالظاهر ما هو إلا أزمة معرفية داخل علم أصول الفقه تثبت استحالة التأصيل.

ج. لو تمت عملية تفكيك الأصول فسيتم الكشف على أنها صورة للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، ولا تعد مقاصد الشريعة عند الشاطبي إلا شكلا من أشكال التأصيل طوع أدوات العقل من أجل تواصل الربط بين السلطتين.

وبالنظر إلى هذه النتائج يلح أركون على ضرورة التفحص العلمي لأصل الأصول وهي القراءة التاريخية والنقدية لمصادر التأصيل القرآن والسنة، وإذا ما تم تحصيل الصورة التاريخية لهذه المصادر، فإن عملية التأصيل ستنتهي، لأنها مستحيلة فالنصوص المؤسسة تنتمي إلى ظروفها التاريخية، وهو صراع بين حقوق القراءة الإيمانية وحقوق القراءة النقدية⁽²⁾.

تقع عملية النقد التي يلح أركون على ضرورة إتمامها في إطار ما يسميه إنجاز الحداثة وبما أن الغرب قد انتهى من نقد المقدس واضطلع بمسؤولية المعرفة العلمية فإن من واجب العالم الإسلامي أن يحدو حدو الغرب، حتى ينجز حادثة هي حادثة الغرب عينها، والملاحظ لمثل هذا المطلب يلح التناقض الذي وقع فيه أركون وهو تناقض بين

(1) محمد أركون: الأصول واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 270.

(2) المرجع نفسه، ص 104.

الدعوى إلى التاريخية والسقوط في اللاتاريخية والمقايضة غير المبررة بين التاريخ الغربي والتاريخ الإسلامي، ومن هنا يبدو مشروع أركون النقدي غير قابل للتحقق مستنداً على يقظة عقلية وأخرى منهجية، فالدعوة إلى التحرر من دغمائية العقل القرسطاوي قد أوقع في دغمائية أشد عندما يجزم بأن أفضل عقلانية حصلها العقل البشري هي العقلانية الغربية، إنها عملية تقليد لا يجد فيها العقل الإسلامي راحته لأجل التحرر وبناء الذات.

إن عملية التحرر العقلية التي يطالب بها أركون، والمتمثلة في حقوق القراءة النقدية تبدأ من نقد الأصول وعملية التأصيل، وبما أن علم أصول الفقه هو العلم الذي اضطلع بهذه العملية، فإنه يجب البدء بنقده وتحليل أنظمته المعرفية، ورسالة الشافعي هي النموذج الكامل لما يصطلح عليه أركون بالعقل الإسلامي الكلاسيكي الذي يفكر بواسطة طاقة وثوقية مغلقة تستجمع موضوعاتها حول مفهوم أساسي هو «أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام»⁽¹⁾، إذ التحليل العلمي للرسالة يحيل إلى مضامين متعلقة بالفلسفة السياسية ابستمولوجيا القانون والروابط بين الحقيقة والتاريخ ثم بين اللغة والتاريخ والقانون في آن واحد، وبالتالي فهي توضح الأسس العليا في الإسلام وتقدم المحددات الأساسية التي تسوّغ للبشر امتلاك السلطة العليا واستخدامها في عملية الرد الشرعية، هكذا مثلت الرسالة تلك العينة التي تبين عمل العقل التأصيلي والوسيلة التي حصلها لبناء صورة العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية.

إن الروح السائدة في رسالة الشافعي هي ذاتها الروح الوثوقية السائدة في المسيحية واليهودية، فأديان الوحي ذات انتماء عقلي واحد، حيث يتألف نظام واحد من المفاهيم المغلقة التي تضبط بواسطة الإكراه ما هو مفكر فيه وتحيل بين العقل والبحث في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وهنا يركز أركون على مهمة ينبغي أدائها وهي الكيفية التي تمكن من اختراق مثل هذا التاريخ الخطي للأفكار، غير أنه يجب التذكير أن مثل هذا الاختراق ألف مرجعيته من تعميم غير مبرر تاريخياً بين المسيحية واليهودية والإسلام، وبالنظر إلى هذا الطموح إلى الحداثة بأنموذجها الأكثر غربية، فإن لحظة نقد القرآن ضرورية وواجبة ما دام الغرب قد نقد، ثم تخلص من الإنجيل في عصر النهضة وعصر الأنوار واصلاً إلى الحداثة، وهي حادثة باهرة في

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 59.

الحقيقة وغير قابلة للنقد ما دامت مثلت غاية الغايات، بما أنها جاءت من الغرب المتحضر.

إن المنهجية الأركونية فسيفساء ملفقة بين مناهج ذات مشارب مختلفة والملاحظة تبين أن أركون بقي في مستوى الإشادة بهذه المناهج دون أن ينزلق إلى مستوى التطبيق والممارسة، حيث سنشهد التجدد الفعلي للفكر العربي الإسلامي كما وعد بذلك.

2- في مقاصد الشريعة عند الشاطبي والتجلي المطلق للسيادة العليا

يعد علم أصول الفقه آلية عقلية مرسخة للعقل الدوغمائي الذي يواصل دائما سحب الأصول على التاريخ مصرا على تكرارها الدائم عبر حقب التاريخ المتغير، هي العملية ذاتها التي يمكن أن نفسر بها نشوء مقاصد الشريعة وتقييدها عند الشاطبي ستمتد عملية التأصيل إلى عصر الشاطبي، حيث يستمر العقل الإسلامي في عملية التحويل والتثبيت وذلك «من أجل الحفاظ على مكانة السيادة العليا في مواجهة اعتبارية السلطات السياسية»⁽¹⁾، وبهذا يفسر أركون التطور الحقيقي في التراث الإسلامي بعملية التحويل الذي تسببت فيها الصراعات السياسية حول الخلافة التي هي التجلي للارتباط بين السيادة العليا والسلطة السياسية.

وانطلاقا من التصور السالف يبرر أركون ظهور مقاصد الشريعة باستمرار السيادة العليا في وضع المسوغات التي تخول للسلط السياسية المتنازعة في امتلاك زمام الأمر السياسي «يشهد على دوام (استمرارية) الصراع ما بين التعلق بالمجتمع - الأمة حيث تبرر السيادة عملية الوصول إلى السلطة، وممارستها - وما بين تعددية السلطات التي فرضت نفسها بواسطة القوة»⁽²⁾، وبهذا يكون الشاطبي كابن تيمية قد أحس بالصعوبات النظرية التي أثارها الشريعة وقد عمل على ربط السيادة العليا بالسلطة السياسية هذه السيادة التي انتقلت إلى يد الخليفة، بحيث يؤدي تطبيق الشريعة بواسطة الخليفة إلى إخلاص تام للمقصد الإلهي الموضح في الشريعة⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص 168.

(2) المرجع نفسه، ص 198.

(3) المرجع نفسه، ص 168.

ووفقاً لتفسير أركون، فإنّ الشاطبي قد أدرك الصرامة المفرطة لأصول الفقه كما قعد قواعدها الشافعي، فالأصول هي تلك الأحكام المستخرجة من حرفية النص، وإذا ما غاب هذا المصدر، فإنّ العلة التي يوفرها المجتهد، تكون ضمناً رباطاً متيناً يربط بين الجديد وأصوله، والناظر في المنهجية الشاطبية يعلم أن أبا إسحاق قد حدد هذا المسلك الصعب والنتائج التي أفرزها بمرور الزمان، فهو مسلك يعتمد إلى قياس التاريخ الحاضر بالتاريخ القديم وتحويل المتغير إلى الثابت، وعليه فقد أولى أهمية قصوى للمصلحة كعامل موضوعي سيشكل الفهم الجديد لأصول الفقه وهنا يؤكد أركون على «أن الشاطبي أراد في الواقع أن يصالح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشرعية (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الإمام والخليفة) من جهة، وإمكانية تمثّل وهضم التغير الاجتماعي التاريخي على طريقة المدرّش اليهودي من جهة أخرى»⁽¹⁾.

طبقاً لهذه المقايضة بين المقاصد بما هي فلسفة تشريع إسلامية والاستلزام غير المبرر لتاريخ بني إسرائيل ومفهومه حول النجاة يخرج أركون أصول الفقه عن مسلكه العلمي والاجتماعي والسياسي، والظاهر أن هذه النزعة التعميمية بين التاريخ الأديان السماوية تعد عند أركون استراتيجية فاعلة لنقد الفكر الإسلامي وإمكان التحرر الذي يذهب مباشر صوب الحداثة، وهي نزعة صادرها الاستشراق نقده للإسلام منذ البدء.

إن محمد أركون إسلامولوجي⁽²⁾ بامتياز فهو على الرغم من نقده للخطاب

(1) المرجع السابق، ص 170.

(2) في إطار الرؤية الإسلامولوجية قرأ عبد المجيد تركي مقاصد الشريعة عند الشاطبي، وكانت هذه القراءة على خلفية نتائج تحليله للمناظرة بين ابن حزم والباجي، بما أن الشاطبي سيكون سيورة لتطور المسائل الأصولية في الأندلس، يبين عبد المجيد تركي عن ميزة اختص بها الشاطبي وهو اعتماده على الأوائل في مسائل علم الأصول، دون المتأخرين فهؤلاء أفسدوا الفقه. بعد ما يبين تركي اهتمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بقضية القطع في مقاصد الشريعة يقوم بموازنة بين هذا الموقف وموقف صاحب الموافقات، إذ القول بالقطع مقابل الظن في المقاصد يعد نقطة مركزية في موافقات الشاطبي التي شجذ الأدلة لتمامها ولقد ركز عبد المجيد تركي على جملة مسائل في الموافقات هي:

أ. علاقة العقل بالنقل مثلاً إصرار الشاطبي على أسبقية النقل على العقل وكأنه لا يتواءم ودفاع الشاطبي عن العقلي في الشرع. عبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1994، ص 270.

الاستشراقي إلا أنه يلتزم بالمرجعية الاستشراقية نفسها ناظرا إلى الفكر الإسلامي من خارجه وضمن مسلمات الإسلامولوجيا - كتحول اصطلاحى للاستشراق - وذلك بافتراض التطابق غير المبرر بين اليهودية والمسيحية والإسلام⁽¹⁾ والتوحيد بين طبيعة الأديان ومسارها التاريخي ونتائج ممارستها العقدية والعملية.

على الرغم من تأكيد أركون على لا تاريخية علم أصول الفقه، غير أن إلحاق تاريخ محدد الهوية بتاريخ آخر جعل منطق أركون بمصاف المنطق اللاتاريخي مكرسا إياها في القضايا التالية:

أ. وحدة التاريخ الكوني الذي ينبغي اجتياز أشواطه انطلاقا من تصور واحد، فكان العصر الوسيط عصرا موحدًا بين أوروبا والشعوب المحيطة لها وعلى هذه الشعوب أن تتم العبور من حالة التقهقر الفكري إلى إقامة نهضة تبدأ دائما بنقد الدين وهو ما يجر فتح الحداثة عليها وما ينجر عنها من تطور زمني من ما بعد حداثة وعولمة وهلم جرا.

ب. وحدة العقل الديني وهو العقل الذي نعثر عليه واحدا بين الأديان السماوية الثلاثة وهو ما يعتبر الإسلام متطابق مع المسيحية ونهايته هي نهايتها. لقد أراد أركون وضع مشروع نقدي غايته التحول صوب تاريخ آخر للفكر الإسلامي، وهذا التحول سيعمل تلقائيا على إحياء الاجتهاد إلا انه يمكن القول أن

ب. آثار تركي مسألة الذاتية والموضوعية في بنية المصلحة التي اعتبرها الشاطبي قصد الشريعة.
ج. مسألة النسبية والمطلقية في أحكام الشريعة ليؤكد أن الشاطبي تحدث عن الصفة العامة للشريعة الإسلامية كما ميز نسبة بعض الأحكام التي تتغير بتغير العادات والأعراف.
د. حرص تركي على بيان معقولية منطق الشاطبي في معالجة التشريع الإسلامي، وأنه أراد أن يعيد التوازن بين تكاليف الدنيا وتكاليف الآخرة بوسيلة آلية فقهية لا تحمل المكلف مالا يطيق. المرجع نفسه، ص 506.

ويحدد تركي في خلاصة حديثه عن موافقات الشاطبي نتيجتين هما:
أ. تطبيق المقاصد يبرز الجانب الأخلاقي لها.
ب. بيان كيف يكون الحكم الشرعي ذو وصف شامل غير متناقض مع حكم آخر. المرجع نفسه، ص 505-506.

(1) من الملاحظ أن التوحيد بين بنية الأديان الثلاثة وسيورها التاريخية عد مسلمة ضرورية تنطلق منها الإسلامولوجيا لكي تنطبق النتائج النقدية المستخلصة من دراسة اليهودية والمسيحية على الإسلام. انظر:

G.H. Bousquet: *Judaïsme, Christianisme, Islam Religion apparentées*, STVDIA Islamica XIVGP. Maisonneuve lareore, Paris, 4^{eme} trimestre, 1961, pp 8-38.

مثل هذا المشروع الذي يتأسس على التفكيك والهدم، وكل أدوات العقل الغربي المعاصر لم ينتقل إلى مرحلة بناء الاجتهاد، وذلك للعوامل التالية:

أ. لقد كانت قراءة أركون للشافعي والشاطبي وابن تيمية قراءة على القراءة الإسلامية فلم يكن قارئ إلا عبر القراءة الغربية ودرسها حول التاريخ الفكر الإسلامي.

ب. المنهجية الأركونية منهجية تؤلف بين أدوات منهجية مختلفة ولا تكف عن الإدعاء بأنها التقطت أرقى صور العمل العلمي المحصل في الغرب دون تقديم تبرير منهجي لتطبيق فوكو على الشاطبي وهو الذي أكد بأنه الفيلسوف الأكثر الغربية، بما أنه درس تاريخ المعرفة الغربية.

ج. إن تاريخ الفكر الغربي الذي التزم بأداء مراحل من التقييمات التي فصلته عن التكنولوجيا وأوصلته إلى التكنولوجيا هو عند محمد أركون أفضل نموذج لتقديم الأفكار ونقدها المتواصل لتاريخها وتاريخ الحقيقة، وتكون الحداثة الغربية هي المعيار المطلق الذي ينبغي أن يحتذى في العالم العربي الإسلامي، وعليه ستبقى أزمة أصول الفقه مطروحة وصعبة الحل ما دام العقل الإسلامي لم يبادر إلى حد الآن إلى استبدال السيادة الدينية التي تقدم السلطة للأصول بسيادة العقل على طريقة الثورة الفرنسية⁽¹⁾، وهكذا تتحول الثورة الفرنسية إلى لحظة تدشينية تعد المعيار المطلق للتنوير والحداثة والعقلانية مثل هذه اللحظة تتطابق واللحظة التي اصطلاح عليها أركون لحظة تأسيس دين الوحي، وأصبحت لديه الحداثة بطابعها الغربي تاريخاً للنجاح على شكل المدراس اليهودي على المجتمعات التي تحيا ظاهرة الوحي أن تسعى إليها ونخص هنا المجتمع العربي الإسلامي.

د. إن الخلط بين الدين والعلم واصطناع النزاع بينهما هو خلط لا مشروع فالدين يقدم للإنسان عقلانية استرشادية، بينما يقدم العلم عقلانية مفسرة ومعللة ويستحدث أركون هذه العلاقة الصراعية بين الدين والعقل المبدع العلم، متكئاً على مرجعية غربية حذفت الدين من حياة البشر.

هـ. تبدو وحدات التراث عند أركون كيانات منفصلة معزولة لا تدافع عن نفسها إنما تبقى في موقع هجوم عليها لأنها وحسبما اقتضاه منطق الحداثة الغربية هي

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلام، ص 174.

علامات غير مرغوب فيها قابلة للتفكيك والتبعثر والانهيار لأن المنطق العلمي يتطلب ذلك.

يكشف تحلق الفكر العربي المعاصر بتمايز مذاهبه وتعدد مقاصده عن انبهار بموافقات الشاطبي، إذ الكشف بين حقيقة وحدت الموقف حول إمكان فتح باب الاجتهاد ومن ثم العودة إلى الفعل، كما أعاد الثقة في العقل العربي الإسلامي فها هي موافقات الشاطبي تبين عن خصوبة هذا العقل وتجاوزه التقليد والجمود وتبرهن عن إمكان التطور والتغير. إن هذا العقل لا يتميز بالركون والجمود، إنه عقل يمتاز بحركية وسيرورة، مما يثبت إمكان التحول والكشف عن أدوات حياة الفكر في عصر الحداثة هو عصر بدى فيه العقل العربي الإسلامي أبعد ما يكون عن أخذ المبادرة في العلم والمعرفة في عالم يبدو أنه عدل سيورته وفق زمان تسارع بسرعة الضوء.

يجب الاعتراف أن الانبهار الذي أبداه الفكر العربي المعاصر إزاء عقل الشاطبي لم يتجاوز حد التفسير والقراءة والتأويل هي عمليات من العمل التوضيحي اعتمدت أدوات تختلف من حيث المنبت والمرجعية متميزة من حيث التطبيق، ولكنها لم تتجاسر إلى حد الآن على نيل مكانة التجاوز لعقل الشاطبي إذ الدرس للمقاصد ما زال في حقل التفسير، فقد تمكن نتائج هذا التفسير من إنشاء المشروع الذي يحمل العقل صوب الأصول أو اتجاه الحداثة.

تكشف الموافقات عن تفاعل غريب لعناصر المعرفة العربية الإسلامية، إذ قارئ الموافقات يؤخذ بالإمكان الضخم لعقل الشاطبي إذ أحسن استخدام عناصر هذه المعرفة صوب تحقيق غاية وهي أن الدين فعل وليس جدال حول مبادئ زائفة، كان القرن الثامن الهجري بداية أفول الحضارة العربية الإسلامية، إلا أن هذا الأفول كان مدعاة للتفسير والتأني في الأسباب فكان التاريخ فعل للكشف عن أسباب الأفول عند ابن خلدون، وكان العقل التشريعي كذلك عند الشاطبي، إذ يبدو أن موافقات الشاطبي استشرفت عصور إسلامية قادمة تتجزأ فيها حياة المسلم إلى ثنائية الدنيا والآخرة من هنا فقد أعزت موافقات الشاطبي إلى العقل الإسلامي بأمرين:

أ. وجوب درء الصراع حول العقائد والنصرة للفرق الكلامية إذ مثل هذا الانحياز للفرقة لا دور له في تجربة الفعل الإنساني الذي قصده النص الشرعي.

ب. إن المقصد الأول والأخير للشرعة هو تحقيق عمل متغلغل في الواقع من أجل صلاح هذا الواقع. وهنا يتحول الدين عن الصراع المذهبي الذي يحركه منطق إيديولوجي براغماتي نحو تجربة عملية مشتركة عاملة على ضبط التكليف وتعقله وهي دعوى تعيد للدين الصحيح وظيفته، إذ الدين وتبعاً لهذا المعنى عمل يحمل الحياة الإنسانية صوب صلاحها في العاجل والآجل وهي القيمة المنوطة بها إنسانية الإنسان.