

الفصل الرابع:

قضية السنن في الفكر الإسلامي المبكر بين التأسيس النظري، والوعي، والممارسة العملية

تمهيد:

ليس الحديث عن قضية السنن في تاريخ الفكر الإسلامي بدعاً من القول أو ترفاً من الفكر، بل هو حديث جوهري عن مدى حضور السنن: فقهاً ووعياً وممارسة في الضمير الجمعي للأمة الإسلامية، وفي الحركة التأليفية لنخبها العلمية، وفي الفعل اليومي لنخبها السياسية وقياداتها الدعوية.

إن تتبع النتاج العلمي والعملي للفكر الإسلامي الذي أنجز حول مسألة السنن منبئ بمدى تفاعل أجيال الأمة مع أنوار الوحي وبصائر القرآن ورؤيته السننية العمرانية، على اختلاف انتماءات هذه الأجيال الجغرافية، وتنوع سياقاتها الحضارية، وتعدد مرجعياتها وتخصصاتها المعرفية. ولا ندعي أننا سنوفي هذا الشرط حقّه، وإنما سنعرض لنماذج من حضور هذا الفقه السنني وجهود علماء الأمة في الدعوة إليه واستنباط قضاياها. وسنميز في هذا الفصل بين مستويين من الإنجاز التاريخي للفكر الإسلامي في ميدان السنن: مستوى الوعي والممارسة العملية، ومستوى التأسيس النظري العلمي، وهو ما سيجعلنا نناقش مسألة اعتبار السنن علماً، أو نظرية، أو حقلاً معرفياً تتداخل فيه علوم ومعارف شتى، أو نموذجاً تفسيرياً إرشادياً جامعاً. وفي ارتباط مع ذلك سنقدم تصوراً حول ضرورة تكامل العلوم الشرعية والاجتماعية في بناء المقاربة السننية العمرانية بوصفها نموذجاً تفسيرياً إرشادياً، مستنديين في ذلك إلى الإبداع المغربي المتميز لكل من ابن خلدون والشاطبي.

أولاً: هل تحولت قضية السنن إلى علم؟

إن تتبع جل الدراسات والأبحاث التي أنجزت حول السنن، سواء تلك التي

أفردھا أصحابھا بالتألیف، أم تلك التي نوقشت داخل الجامعات العربية والإسلامية، يجعل الناظر فیھا یقف على إشارات ودعوات من لدن باحثین إلى ضرورة الاهتمام بعلم السنن وتأسیله وتسخیره، كما یجد لدى آخریں أو لدى الباحثین أنفسهم حديثاً عن فقه السنن، ولدى بعضهم حديثاً عن نظریة السنن، ولم نعر لدی هؤلاء ممن اطلعت على مؤلفاتهم وأبحاثهم من کلف نفسه تحدید مصطلح العلم أو الفقه أو النظریة وهو یتحدث عن السنن، وإنما الکلام یرسل على عواهنه دون تدقیق وتحقیق. والفرق واضح بین الاستعمالات الثلاثة؛ فالعلم غیر الفقه، وهما معاً غیر النظریة.

وقد انطلقت الدعوة الأولى لاتخاذ السنن علماً مع الشیخ محمد عبده وتلمیذه رشید رضا، لما عایشاه من غفلة المسلمین عن فقه الواقع، وضعفهم فی علوم الاجتماع وتفوق غیرهم من الغرب فی الكشف عن فلسفة التاریخ وحركة الاجتماع البشري، وقداً معاً إشارات إلى ضرورة تأسيس علم السنن الإلهیة، لتجاوز الهزیمة الحضاریة للأمة الإسلامیة. وقد تلقف هذه الدعوة مفکرون وباحثون ودعاة الإصلاح أمثال: حسن البناء، وسید قطب، ومالك بن نبي، ومحمد باقر الصدر، وجودت سعید، وإبراهیم بن علی الوزیر، وعمر عبید حسنة، وعبد الکریم زیدان، وعما دین خلیل، والطیب برغوث، وأخوه عبد العزیز برغوث... "ولا شک أن للعلوم، کل العلوم، غایات ومقاصد، تحقق الفلسفات والرؤی الكامنة وراءها والمؤطرة لها. والعلوم الإسلامیة لا تشذ عن هذا الاطراد. بل هي أكثر العلوم، إطلاقاً، ارتباطاً بالغائیة والمقصدیة لارتباطها بالدين. وأعتقد أن غایات ومقاصد العلوم الإسلامیة ثلاث کلیة لا تخرج عنها: أن تحقق الهدایة والصلة بالله تعالی، وأن تخرج الإنسان المستخلف الرسول، وأن تبني مجتمعها وتسهم فی إعمار الکون من حولها."^(١)

(١) شبار، سعید. من أجل منهاج قرآنی تجدیدي فی الفكر والعلوم الإسلامیة (رؤیة منهجیة)، أعمال ندوة: "مناهج الاستمداد من الوحي"، تنظیم: الرابطة المحمدیة للعلماء، الرباط: دار أبي قرقاق للطباعة والنشر، ط١، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٥٦٩.

وقد قرر أهل العلم في مقدمات مؤلفاتهم قواعد بسط كل علم، ومنهج معالجة حده، ومسائله، ومقاصده، مؤكدين على أن لكل علم "موضوعاً ومبادئ ومسائل". فالموضوع ما يبحث في ذلك العلم عن أغراضه الذاتية. والمبادئ هي الأشياء التي يبنى عليها العلم، وهي إما تصورات وإما تصديقات؛ فالتصورات حدود أشياء تستعمل في ذلك العلم، والتصديقات هي المقدمات التي يؤلف قياسات العلم. والمسائل هي التي يشتمل العلم عليها"^(١) وهذا يدل أن كل علم لا يستوي على سوقه حتى يضبط موضوعه ويعرف حده والغرض منه، وثمرته وفضله، وتعلم مرتبته بين العلوم ونسبته إليها، ومأخذه الذي يستمد منه فيكون له مصدراً ومرجعاً في الاستمداد، وحكمه، وما يتفرع عن ذلك كله من مسائل وقضايا. ومجara لهذه الأغراض وعلى فرض أن السنن علم -مع أننا لن نذهب هذا المذهب كما سيأتي وإن كنا نعدّ العناصر الآتية التي سنقترحها إجرائية وتعليمية، فهي من هذه الناحية لا تنكر فائدتها- كان بإمكان من اختار هذا الاختيار أن يدقق في العناصر الآتية:

- حد علم السنن: علم يعرف به وقوع ظواهر الاجتماع وال عمران البشري، وما يجري عليها من سنن جارية وخارقة، جزئية و كلية، وفق نظام النشأة والخلق والمصير كما أراد الله تعالى تقديراً مقدراً، وتكريماً لخليفته بإعمال فاعليته وإرادته للإحاطة بهذه السنن.

- موضوعه: الوقائع والأحداث والظواهر التي تحصل في نظام المجتمع يقدرها الله بمشيئته.

- ثمرته: التمكن من تسخير الكون وتوجيه النفس والمجتمع، وإقامة حضارة راشدة تنهض بمقتضيات الاستخلاف وال عمران.

(١) بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار الفكر، (د.ت)، ج ١، ص ١١.

- فضله: وهو مستنبط من شرف ثمرته، وعلو غايته، وقوة الدلالة عليه حيث يقي المجتمعات والحضارات من السقوط والانحيار، ويمكنها من إتقان وظيفة التدافع الحضاري.

- نسبته: يبني علم السنن كثيراً من قضاياه على معطيات ونتائج علوم متعددة، مثل: التاريخ، وعلم الاجتماع، وأصول الفقه، والتفسير... لكي تستمد منها علوم الحضارة والتخطيط والاستراتيجية والمستقبلات... برامج ومخططات ومشاريع للإصلاح والنهضة الحضارية.

- استمداده: فأصل علم السنن كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ وسيرته، فمنهما يأخذ هذا العلم مبادئه ومنطلقاته ومقدماته، وبهما يضبط مخرجاته وقواعده. ومن تاريخ الأمم والحضارات، وما يحصل فيهما من الوقائع والأحوال سقوطاً ونهوضاً يستمد مسأله. ومن صحيح الفطرة وسليم النظر يبني تفسيرات ويصوغ تحليلاته.

- منهجه: يقوم علم السنن على منهج النظر القرآني الذي يؤسس لرؤية منهجية عقلية تاريخية موضوعية مقارنة، توازن بين الوحي، والعقل، والذوق، والفطرة، والحس، والتجربة في الكشف عن عوالم سننية تنتظم المجتمع والإنسان والطبيعة.

- حكم الشارع فيه: لما تقرر موضوع علم السنن وثمرته وفضله ونسبته واستمداده ومنهجه كان حكم الشارع فيه أنه من الفروض والواجبات التكليفية الكفائية التي وجب على طائفة من الأمة القيام بها وأداء ما يتعلق بها. وحسب رؤية الشاطبي في تفريقه بين ما هو من صلب العلم، وما هو من ملحه، وما ليس من صلبه ولا من ملحه، فإنه عدّ أن ما هو من صلب العلم هو من استجمع الخواص الثلاث: "إحداها: العموم والاطراد... والثانية: الثبوت من غير زوال...

والثالثة: كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه... فأما تخلف الخاصية الأولى وهو الاطراد والعموم، فقادح في جعله من صلب العلم؛ لأن عدم الاطراد يقوي جانب الاطراح، ويضعف جانب الاعتبار... وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت، فيأباه صلب العلم وقواعده... وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً، ومبنياً عليه، فقادح أيضاً؛ لأنه إن صح في العقول لم يستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس؛^(١) ولأن السنن كليات مطردة، عامة وثابتة، لا تبدل ولا تحويل فيحصل الوثوق بها، وحاكمة غير محكوم عليها، ومفيدة للعمل بها، صارت وفق منظور الشاطبي وإعمالاً لرؤيته ومنهجه في تحديد ماهية العلم ودرجاته علماً من العلوم له قواعده وأصوله، أو على الأقل تتوافر فيها شروط العلم وخواصه المذكورة، فلا يمتنع أن تكون علماً قائماً بذاته.

لكن، ألا يمكن القول: إن السنن من حيث هي كذلك تتكامل داخلها علوم متعددة: فلسفة التاريخ، والجغرافيا، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم التفسير، وعلم الأصول... فحينما نتحدث عن سنن تاريخية وحضارية ألا نكون في صلب الحديث عن فلسفة التاريخ بوصفها تلك الفلسفة التي "تحاول استنباط قوانين أو وجهات عامة لسير المجتمعات البشرية في التاريخ"^(٢) أو هي "العلم بحركة المجتمعات وتحولها من مرحلة إلى أخرى، والقواعد الحاكمة على هذه التطورات والتحويلات"^(٣)... أم يمكن عدّ السنن نظرية أو نموذجاً تفسيريّاً جامعاً يرشد توجهات عدة علوم، ويوحد رؤيتها نحو ضبط ما يتحكم في ظواهر الوجود والمجتمع

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢-٥٣.

(٢) الدوري، عبد العزيز. "فلسفة التاريخ: عرض تاريخي"، مجلة عالم الفكر، المجلد (٢)، العدد (٢)، ١٩٧١م، ص ٦٥.

(٣) مطهري، مرتضى. المجتمع والتاريخ، بيروت: دار المرتضى، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). ص ٦٤.

والتاريخ والحضارة؟ هل نحن أمام علم عام تندرج تحته علوم أخرى في نسقية بنائية تكاملية لا ينفصل فيها العلم بسنن الله في المجتمع بسننه التشريعية وآياته الآفاقية الكونية، وأن "العلم بسنن الله تعالى الكونية طريق إلى العلم بسنن الله الخاصة في المجتمع البشري ومعرفة تقلبات الحياة به، ومعرفة تطوره، ومعرفة عوامل هذا التطور، ومعرفة مدى سلطان السنن الإلهية على هذا المجتمع... وهذا العلم بالسنن الإلهية هو الذي وضع المجتمع الإسلامي في مكان الصدارة من الحياة يوم أن كان العلم بأوسع معانيه هو القائد لهذا المجتمع؟"^(١) وهل يصح القول بأن موقع السنن بالنسبة لهذه العلوم بوصفه موقع أصول الفقه من علوم الشرع؟ هل يمكن الحديث عن نظرية السنن^(٢) بدل علم السنن؟ وإلى أي حد يمكن الحديث عن علم للسنن لدى مفكري الإسلام، وأنهم أفردوه بالتأليف والدراسة وجعلوه علماً مستقلاً كما هو الحال مع العلوم الشرعية الأخرى؟ وإلى أي حد يمكننا القول بعدم تمكن المسلمين الأوائل من تأسيس علم السنن أن ذلك دليلاً على غفلتهم عن السنن، وإعراضهم عن الإحاطة بها أو في أحسن الأحوال أنهم كانوا يعانون من فقر في الوعي بالسنن؟ أم أن اهتمامهم بالمسألة السننية كان على مستوى الوعي والممارسة اللذين أنتجا حضارة إنسانية عالمية راشدة؟ وهل طبيعة التفكير لدى علماء الأمة المتقدمين وجدول أولوياتهم والسياق التاريخي للحضارة الإسلامية، وبنية تطور العلوم والمعارف

(١) عرجون، سنن الله في المجتمع من خلال القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) يستعمل هيشور مفهوم نظرية السنن أكثر من مرة، دون أن يقدم مبرراً منهجياً ومعرفياً لاستعمال مفهوم النظرية في ارتباطه بالسنن. فالنظرية هي: "مجموعة من القوانين العلمية ومن المبادئ والقضايا العامة المرتبطة ارتباطاً منهجياً ومنطقياً التي تتناول بالتفسير والتحليل ظواهر وحقائق مترابطة ومتصلة بموضوع ما". انظر:

- هيشور، سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، مرجع سابق، ص ١٩-٣١٦.

- نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين. معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو"، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٧٥م، مادة: (نظرية)، ص ٦٠٨.

اقتضت عدم اكتمال الشروط البنيوية والتاريخية للتأسيس النظري والمنهجي لعلم السنن كما احتاجت إليه الأمة في عصور الانحطاط، أو على الأقل كما نريده اليوم أن يكون عليه هذا العلم؟ وكيف يمكننا إثبات إبداع المسلمين الأوائل في الاهتمام بمجال السنن واستثمار ذلك في التأسيس لعلم السنن؟

لقد فهم السلف في العهود الأولى المقاصد الكلية للقرآن الكريم، وكانوا على وعي تام بوحده البنائية والموضوعية، فصرفوا همهم نحو تنزيل مقاصده، مهتدين بسنن الله في الخلق والتاريخ والمجتمع، ولم يكونوا في حاجة إلى تععيد جهدهم العلمي والعملي لقرب عهدهم بالتطبيق النبوي لهدايات القرآن السننية. ثم خلف من بعدهم خلف أضاعوا السنن واتبعوا مناهج غيرهم، وتفرقت بهم السبل في تبصر هدايات القرآن الكريم، فلاقوا من أمرهم هذا رهقاً بعد أن كانوا بما سلكوه من السنن يتقلبون في طيب من العيش وغدقا. "ولما كانت غاية الإسلام والقرآن الكريم إحداث النقلة الحضارية العالمية بالرسالة الكاملة الخاتمة؛ لترشيد الإنسان، وتحقيق ذات فطرته الروحية، والاستجابة البناء الخيرة لحاجاته الإيمانية الحياتية بالعلمية السننية الأخلاقية، فإن احتضان الفكر الإسلامي لموروثات عرقية القبلية الجاهلية، ثم احتضان الإسرائيليات والغنوصيات والأسطوريات، واحتضان المنطق الصوري في صوره المختلفة، كل ذلك كان في الحقيقة نوعاً من الردة الفكرية والغش العقدي، وعودة إلى الوراء، أدت بالضرورة إلى انحراف الفكر واستنزاف طاقاته الإبداعية... وتخبط مسيرة الأمة الحضارية بين العلم السنني الغائي الأخلاقي... والنعرات العرقية الجاهلية والسفسطات النظرية... وهمش بمضي الوقت وتراكم الانحرافات، دورها الحضاري الإيماري في عالم السنن والعلم والعالمية، وغيبه، وأجهض مسيرته"^(١) وعليه يكون علم السنن من أهم العلوم وأنفعها، لا قيام للأمة إلا به استمداداً للرؤية المعرفية والمنهجية الناعمة لقواعده ومنطلقاته واصطلاحاته من كتاب الله تعالى،

(١) أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، مرجع سابق، ص ٤١.

وتطبيقاته العملية من سيرة النبي محمد رسول الله ﷺ وخادماً لهما، ومستثمراً لعلومهما، ومستهدفاً صياغة المناهج والأدوات والأساليب، لتقديم معرفة علمية دقيقة عن الكون والنفس والمجتمع والحضارة.

وتجدر الإشارة إلى أن الشيخ الإمام محمد عبده كان قد فتن بما أبصره وقرأه من الكسب العلمي والعملية لعلم الاجتماع الغربي، معرباً عن أسفه لعدم تدوين هذا العلم من لدن المسلمين، مشنعاً على كل من رام تفسير القرآن الكريم وهو جاهل بعلم السنن، وسماه كما أشار إلى ذلك الشيخ رشيد رضا في مقدمة المنار وهو يعرض للأدوات التي ينبغي أن يلم بها كل من نصب نفسه لتفسير القرآن، فقال: "علم أحوال البشر، فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب، وبَيَّن فيه ما لم يبيِّن في غيره. بَيَّن فيه كثيراً من أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر، قصص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسننهم فيها. فلا بدّ للنّاظر في هذا الكتاب من النّظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم، من قوّة وضعف، وعزّ وذلّ، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويّه وسفليّه، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمّها التّاريخ بأنواعه. قال الإمام: أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسّر قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١١] وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتّحدوا، وكيف تفرّقوا؟ وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثة النّبیین فيهم" (١) لكن لا يمكن حصر علم السنن -بحسب ما سبق- فقط في دائرة علم الاجتماع كما استحكمت حلقاته في العلم الغربي حتى صار صارفاً عن اكتشاف السنن بإعراضه عن هدايات الوحي واستناده على الرؤية المادية الوضعية للكون والإنسان والمجتمع. فعلم السنن هو علم ينتظم داخله النفسي والاجتماعي والتاريخي والاقتصادي والسياسي حينما يتعلق الأمر بالظاهرة

(١) رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢-٢٣.

الإنسانية، كما ينتظم داخله الكوني والطبيعي والفيزيائي حينما يتعلق الأمر بالظاهرة المادية، وتنظم الظواهر الإنسانية والمادية ضمن عالمي الغيب والشهادة، وعالمي المشيئة والإرادة الإلهية والفاعلية والإرادة الإنسانية، ولذلك يعد واسطة عقد العلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية، وكذا العلوم الحقة والتطبيقية، يستمد مصدريته ومنطلقاته وأساسه من القرآن والسيرة والتاريخ، ويعتمد مناهج وأدوات تنسجم مع مقاصد الدين وكليات القرآن.

وقد تنبه الشيخ عبده لورود الاعتراضات على تخصيصه السنن بعلم مستقل بذاته، وأنه قد يسبق إلى الذهن التوهم بوقوع الشيخ في الابتداع، وأنه يسعى من خلال كلامه الاستدراك على أفهام السلف واتهامهم الوقوع في التقصير من حيث عدم إدراكهم لحقيقة هذا العلم، فقال رَحِمَهُ اللهُ: "ولا يحتج علينا بعدم تدوين الصحابة لهذا العلم؛ فإن الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية، التي وضعت لها القواعد والأصول، وفرعت منها الفروع والمسائل، ولا شك أن الصحابة كانوا مهتدين بهذه السنن، وعالمين بمراد الله من ذكرها... ويهتدون بها في حروبهم وفتوحاتهم وسياستهم للأمم التي استولوا عليها، وما كانوا عليه من العلم بالتجربة والعمل أنفع من العلم النظري المحض، وكذلك كانت علومها كلها، ولما اختلفت حالة العصر اختلافاً احتاجت معه الأمة إلى تدوين علم الأحكام وعلم العقائد وغيرها، كانت محتاجة أيضاً إلى تدوين هذا العلم، ولك أن تسميه: علم السنن الإلهية، أو علم الاجتماع الديني، أو علم السياسة الدينية، سم بما شئت فلا حرج في التسمية."^(١)

ويبدو أن مدرسة المنار برؤيتها المقاصدية في فهم نصوص الوحي وانفتاحها على علوم العصر وانخراطها في المشروع الإصلاحى لاستعادة الأمة لدورها الحضارى قد خطت خطوة هامة في تاريخ العلم ومشاريع النهضة الحضارية حين أقدمت على ضرورة

(١) عبارة، الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ج ٥، ص ٩٥، وانظر أيضاً:

- رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣٩-١٤٠.

جعل علم السنن علماً شرعياً وواجباً كفاً وأداة منهجية معتبرة في فهم النص القرآني. قال الشيخ محمد رشيد رضا: "إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سنناً، يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علماً من العلوم المدونة؛ لنستمد ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها، أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه؛ كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال وبينها العلماء بالتفصيل عملاً بإرشاده؛ كالتوحيد والأصول والفقه. والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها. والقرآن يحيل إليه في مواضع كثيرة. وقد دلنا على مأخذه على أحوال الأمم؛ إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها." (١)

وقد أدركت مدرسة المنار في جهدها التفسيري السنني للقرآن الكريم أصالة علم السنن وتناغمه مع الفطرة الإنسانية السليمة فاهتدى به الصحابة والسلف في فهمهم لحركة الخلق والتاريخ والعمران، لكن خلف من بعدهم خلف شغلهم المعارف الموروثة عن إدراك السنن واستنباطها من القرآن الكريم، وحجبتهم عن رؤية عملها حيث انشغلوا بمناهج غيرهم فصدتهم عن الهداية السننية القرآنية، ولذلك كان "علماء الصحابة والتابعين وأئمة الأمصار -الذين ورثوا الكتاب بالسليقة- كانوا يفهمون هذه السنن الإلهية في الخلق، ويهتدون بها وإن لم يضعوها لها قواعد علمية وفنية لتفقيه من بعدهم فيها؛ ثم زالت السليقة فصاروا يفسرون القرآن والدين بالقواعد والفنون والمعارف الموروثة من الشعوب التي أسلمت، ولم يكن علم الاجتماع قد دونه أحد، لذا لا نرى في تفسيرهم شيئاً من هذه السنن الخاصة بسياسة الأمم، بل تنكبوا هداية القرآن فيها، فكانت عاقبة أمرهم ما شكوا منه، ونحاول تلافيه." (٢)

وقد استنتج حازم زكريا خلال تتبعه لنصوص السيد رشيد رضا "أن علم السنن الإلهية في نظر رشيد رضا هو علم شرعي أصيل يستند إلى نصوص قرآنية ونبوية

(١) المرجعان السابقان، الموضع نفسه.

(٢) رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٤٢.

محكمة الدلالة، فهو يستحق العناية للعناية والتدوين، وهو من العلوم الضرورية التي يتوقف عليها مصير الأمة بأكملها.^(١)

ويمكن تلخيص الإشارات الكبرى لمدرسة المنار بخصوص المسألة السننية فيما يأتي:

- بيانها أن الإرشاد الإلهي للإنسان بقيام الخلق على السننية هو لاستنهاض قدراته العقلية والنفسية على اكتشاف تفاصيل هذه السننية واستثمار هداياتها.
- علم السنن علم مستقل بنفسه تستنبط قواعده ومبادئه الكبرى من القرآن المجيد.
- لا يتحقق الاستثمار الأمثل للهداية السننية إلا بعد أن نجعل من السنن علماً تنهض ببيانه وإحكام دقائقه طائفة من العلماء المتخصصين.
- علم السنن من الفروض الشرعية الكفائية الذي ينبغي أن تنهض به طاقات الأمة العلمية وقياداتها الدعوية والتربوية والسياسية، ولذلك يترتب عن عدم تحقيق كفاية معتبرة من العلماء به سقوط الأمة في الإثم وتحليها عن أهم ما يمكن أن يرشدها إلى تحقيق عالمية الرسالة والقيام بواجب الشهادة الحضارية، وهو لذلك من أهم العلوم وأنفعها.

وقد وجدنا للأسف في صفوف بعض الباحثين ممن يؤصل للسنن من القرآن الكريم وتفسير العلماء يستنتج "أن موضوع السنن من أهم القضايا الجديرة بالبحث والدراسة في القرآن الكريم التي غفل عنها المفكرون والمفسرون"،^(٢) بل يشير الباحث نفسه إلى أن "قضية السنن -التي تعد واحدة من الحقائق في القرآن الكريم- لم توف حقها من البحث والدراسة سواء من المفسرين القدامى أو المحدثين، فرغم قيام عدد من الدارسين بالحديث عن السنن الإلهية، ووضعهم بعض المؤلفات فيها، إلا أن هذا

(١) محيي الدين، مفهوم السنن الإلهية في الفكر الإسلامي: السيد محمد رشيد رضا نموذجاً، مرجع سابق، ص ١٣٣.

(٢) هيشور، سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، مرجع سابق، ص ٣٢.

لا يتناسب مع أهميتها في منظومة المعرفة الإسلامية.

وإذا استثنينا ما ذكره ابن تيمية وما نبه إليه الإمام محمد عبده، فإن الدراسات الحديثة في موضوع السنن تكاد تنحصر في عدد محدود جداً من المؤلفات والدراسات الأكاديمية^(١) وإفراد ابن تيمية وعبده في تاريخ الفكر الإسلامي بذكر السنن والتنبيه عليهما زعم مردود على صاحبه، ومن يستقرئ نصوص علماء الأمة وتطبيقات القيادات السياسية للأمة عبر تاريخها لمستويات مختلفة من الوعي السنني في لحظات النهوض الحضاري للأمة، يكشف مدى حضور الفقه السنني في الجهد العلمي والعمل، وإن كان حضور الجهد العملي التطبيقي للفقه السنني هو الغالب. ولئن كان ابن تيمية ليس وحده في ميدان السنن، فيصح القول أيضاً أن ابن خلدون (توفي: ٨٠٨هـ/١٤٠٥م) ليس هو الذي اكتشف خضوع حركة التاريخ للسنن، أو أنه هو مكتشف علم السنن في مغالاة من بعضهم يضعون فيها ابن خلدون خارج الصيرورة التاريخية، وتطور العلم الذي أسهم في بزوغ وولادة الإبداع الخلدوني.

فقد "سبق حكماء المسلمين إلى بيان بعضها -أي السنن الإلهية- وبدأ ابن خلدون بجعله علماً مدوناً يرتقي بالتدريج كغيره من العلوم والفنون، ولكن استفاد غير المسلمين مما كتبه في ذلك، وبنوا عليه، ووسعوه، فكان من العلوم التي سادوا بها على المسلمين الذين لم يستفيدوا منه كما يجب؛ لأنه كتب في طور تدليهم وانحطاطهم، بل لم يستفيدوا من هداية القرآن العليا في إقامة أمر ملكهم وحضارتهم على ما أرشدهم إليه من القواعد وسنن الله تعالى فيمن قبلهم."^(٢) وليس المهم هو تتبع مدى وضع علمائنا لعلم السنن، وسنهم لقواعده، وضبطهم لمبادئه وقضاياه، بل الأساس هو الاعتراف بأن الانشغال بالسنن كان انشغالاً عملياً تطبيقياً تحولت معه مسألة السنن إلى وعي وممارسة ثقافية وإنجاز حضاري دون إغفال لحظات الضعف الحضاري التي تراجعت

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج ٨، ص ١١١.

فيها مستويات الثقافة السننية، ولم تخل هي نفسها من إبداعات متميزة يدل على ذلك الجهد المعرفي والمنهجي للإبداع الخلدوني -الذي جاء في لحظة انحطاط الأمة- المتمثل في إحداث تلك النقلة الفكرية المتعلقة بالتقعيد والتأصيل لعلم سنني عمراني. ولا شك أن إبداع ابن خلدون لا يشكل قطيعة بالمعنى الإبستمولوجي، أو حدثاً منفلاً يتعالى على الفهم وفق السياق التاريخي العام للأمة، وإنما هو تعبير عن التطور الذي عرفه انشغال علماء الأمة بموضوع السنن. ولذلك وجب التنبيه إلى ضرورة التمييز في تاريخ العلوم والنماذج المعرفية الكبرى -ومن بينها تاريخ الفكر السنني- بين الرواد الأوائل الذين كانوا منخرطين في هم أعمال مقتضيات السنن عملياً، والعمل على أن تتحول إلى ممارسات ثقافية موجهة للفعل الحضاري، والذين جاؤوا من بعدهم حيث انصب وينصب اهتمامهم على مستوى ضبط قواعد العلم، والتنظير له بعد أن يكون قد قطع أشواطاً تاريخية من الكسب المعرفي والمنهجي، وتوافرت شروط حضارية أسهمت بشكل عميق في إنضاج قضاياها وإشكالاته. "صحيح أن أسلافنا عندما استوعبوا معرفة الوحي في الكتاب والسنة، قادتهم إلى الفعل والإنجاز الحضاري والثقافي، والامتداد بجميع مناحي الحياة، وشعب المعرفة، وإن لم يشتغلوا ببلورة موضوعات العلوم، وتحديد مصطلحاتها من الناحية الفنية... لقد تعاملوا مع وظيفة المصطلح، وحققوا مقاصد العلم، وتعلموا العلم للعمل، ولم يتوقفوا عند التعريفات والتحديدات المصطلحية... ثم تحول الأمر، حيث أصبح الاشتغال بتحديد المصطلحات والجدل الكلامي هو العمل، بدل أن يكون سبيل العمل... إن مرحلة الجدل الكلامي، تحولت إلى البحث في التعريفات وموضوعات العلوم، واستغنت بذلك عن تحقيق الوظيفة، التي هي المقصود الأول في الفعل الحضاري."^(١)

والحق أنه لا سبيل إلى الجزم بغفلتهم -وإن لم يفردوا موضوع السنن ببحوث مستقلة، ولم يحظ عندهم بجعله علماً كما فعلوا مع علوم أخرى يوم كانت الأمة مبدعة

(١) عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٥، من تقديم عمر عبيد حسنة.

في إنتاج علوم جديدة تفاعلاً مع نصوص الوحي وظواهر الحياة- وتاريخ الأمة شاهد على توظيفهم للسنن ضمن العملية الاكتشافية البنائية الحضارية التي قادوا زمامها قروناً عديدة. فلا داعي إلى مؤاخذه مفسري الأمة إغفالهم التنبيه على هذا الأمر، فهذه القضية لم تكن لتغيب عن جميع مفسري القرآن، أو أنهم لم يصلوا إليها بسبب، أو لم يعهدوا هذا النظر السنني، فهذه مبالغة في القول عليهم، وبخس لجهودهم ناتجة عن عدم استقراء وتتبع جميع ماكتبوه، وإنما فعل مدرسة المنار أنها جددت الدعوة إلى السنن ودعت إلى ضرورة جعلها علماً بحكم السياق التاريخي الذي حكم خصوصية هذه المدرسة، "فليس من الضروري أن يظهر علم خاص يُدعى علم السنن، أو فرع من فروع المعرفة الخاصة بالفقه السنني، حتى نستدل على حضور أو غياب الفقه والوعي السنني في جهود علماء المسلمين المتقدمين.

وعادة ما يكون التقعيد للعلوم والمعارف بعد مرور أزمان متطاولة من ممارستها وعيشها وتحويلها إلى ثقافة ووعي، وجزء من موقف الإنسان العام، وطريقة حياته، وأسلوب عمله، ومنهج سلوكه. وتدوين علم مستقل بالسنن من عدم تدوينه، لا يقدم استنتاجاً منطقياً أو عقلياً على عدم حضور مفهوم السنن، وعدم استكشافه وعدم تسخيره وتوظيفه، في مختلف مجالات الفعل الإنساني سواء النظري أو العملي المتعلق بالممارسة"^(١) والذي يمكن قوله أن انشغالات المفسرين قد قصرت عن التفكير في تحويل السنن إلى علم، لانصراف جهودهم في بيان الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية إلا ما حصل من تميز لبعضهم كالرازي في التفسير الكبير المعروف بـ"مفاتيح الغيب" لولا غلبة النظر الفلسفي عليه، وكان هو رَحْمَةُ اللَّهِ من وجهة نظري الأكثر تأهيلاً للتظير لعلم السنن، لكنه أغرق تفسيره في متاهات التجريد العقلي والتحليل الفلسفي، فحجبه ذلك عن التأصيل لعلم السنن من القرآن الكريم مع إشارات مهمة

(١) برغوث، عبد العزيز. "قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد

(٤٤)، السنة (١١)، (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ٧٥.

زخر بها تفسيره حول آيات الآفاق و سنن الأنفس والمجتمعات.

ولذلك يرى مجدي عاشور أنه "إذا كان السلف الصالح قد أبدعوا علوماً فريدة تميزوا بها عن سائر الأمم بما يشهد على شريعتهم بالصلاحية لكل زمان ومكان، مثل علم الفقه... وعلم أصول الفقه... وعلم مصطلح الحديث... فإن الواجب يحتم علينا في عصرنا هذا أن نظهر هذا العلم المكنون في القرآن الكريم وهو علم السنن ليكون معيناً لنا على التبصر بكيفية السلوك الصحيح في الحياة، وحتى لا نقع في الخطأ والأمانى الكاذبة، ولننجو مما حذرنا الله منه، ونظفر بما وعد الله به عباده الصالحين"^(١) ولئن كان قول مجدي عاشور واعياً بضرورة إظهار علم السنن القرآني، فإن مما يجدر الاستدراك عليه أن علماء الأمة، وإن لم يفرّدوا هذا العلم بتأليف مستقلة، فإن كتاباتهم تشكل بحق ثروة معرفية ومنهجية في التأسيس لهذا العلم، فلم يكن يغيب عنهم مفهوم السنن، وما يحمله من قضايا عقدية وتشريعية، وأبعاد حضارية عالمية، وتطبيقات عملية في ميادين العلوم الشرعية والعقلية والكونية والطبيعية حتى صارت النزعة السننية عند كثيرين منهم منهجاً ثابتاً يحكم كتاباتهم ورؤاهم. ومن يقرأ ما كتبه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومن بعدهما ابن خلدون، ومن قبله الشاطبي وابن حزم والغزالي وابن الهيثم في "علم المناظر" وجابر بن حيان في "علم الهيئة" والإدريسي في "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" ومسكويه (توفي: ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) في "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" والسبكي (توفي: ٧٧١هـ) في "معيد النعم ومبيد النقم"، بالإضافة إلى جمهرة أخرى ذكرها علي حسن الجابري،^(٢) دون أن تغفل عن ذلك الإرث العظيم من تفاسير القرآن الكريم الذي لا يمكن أن نعدم في واحد منها إشارات إلى الاعتبار بالسنن، من يطلع على كل ذلك يقف على تلك الجهود العملاقة في اكتشاف سنن

(١) عاشور، السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢) الجابري، علي حسن. العرب والمنطق الفلسفي للتاريخ، طرابلس: منشورات اللجنة الشعبية العامة،

٢٠٠٦م، ص ٩٩-١٩٨.

المجتمع والعمران، ولذلك خلص عبد العزيز برغوث إلى أنه "وعلى الرغم من عدم تخصيص فرع محدد لعلم السنن أو الفقه السنني في النظام المعرفي للفكر الإسلامي المبكر، إلا أننا لا نشاطر بعض الباحثين الذين توحى آراؤهم بضعف الاهتمام، وضالة الوعي السنني والثقافة السننية لدى علمائنا القداماء.

كما نؤكد على أن طبيعة منظومة الفكر الإسلامي المتقدم، لم تجعل من موضوع السنن موضوع علم مستقل، ولكنها جعلته موضوعاً وهدفاً وركيزة لمختلف العلوم حينما أبرزت ضرورة الوعي السنني، وحينما أصبحت النزعة السننية في التفكير جزءاً لا يتجزأ من منظومة الوعي والتربية والثقافة والمعرفة والعلم الإسلامي. ولهذا نجد أن الوعي السنني والتعبير عن السنن موزع ومتناثر في مختلف الكتابات والتخصصات، من العلوم الشرعية إلى العلوم العقلية إلى العلوم الكونية والطبيعية، إلى كامل منظومة المعرفة في الفكر الإسلامي، قبل وصوله إلى أعتاب التمزق السنني والتشتت الحضاري، الذي أعقب مرحلة القوة والريادة والشهادة السننية على حضارات العالم التي عاصروها.^(١)

وفي محاولة منهجية أخرى يدرج عبد الرحمن العضاوي الحديث عن السنن ضمن ما يسميه بـ "نظرية الاستنطاق القرآني" التي تقوم حسب تصوره على: "التفقه في المقصود القرآني توسلاً بمناهج العلوم الشرعية والإنسانية والكونية، مع ملاحظة قانون التجديدي والتغير والتطور في الواقع الإنساني..."^(٢) ويرتبط تفهم سنن الاجتماع البشري حسب العضاوي داخل نظرية الاستنطاق القرآني بخاصيتين اثنتين من الخصائص الثلاثة المميزة لهذه النظرية وهما :

(١) برغوث، "قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر"، مرجع سابق، ص ٧٩-٨٠.

(٢) العضاوي، عبد الرحمن. "النسق التأويلي والمقاصدي في نظرية الاستنطاق القرآني"، أعمال ندوة: "مناهج الاستمداد من الوحي"، تنظيم: الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط: دار أبي قرقاق للطباعة والنشر، ط ١، (١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م)، ص ٣٨٨.

- التكاملية بين فقه النص الشرعي، وفقه الواقع.

- الوحدة التناسبية داخل النص الشرعي، وفي علاقته مع الكون.^(١)

وقد أسس من خلال ذلك العضراوي مشروع قراءته الاستنطاقية -التي يدرج ضمنها المسألة السننية- على تفاعلية الوحي المطلق ومصادر المعرفة الأخرى (العقل، والحس، والتجربة والكون) وفق مقاصد الشرع ورؤية القرآن الكونية، وعلى أبعاد سياقية ثلاثة: سياق البعد التنظيمي، وسياق البعد المقاصدي، وسياق البعد الحضاري. وتتعلق السنن تحديداً بسياق البعد الحضاري الذي يكشف عنه الفهم الدقيق المرتكز على خصائص القراءة الاستنطاقية، ومن هنا يقول العضراوي في الخاصية الثالثة من خصائص القراءة الاستنطاقية: "الثالثة: تفهم السنن الخلقية وقوانين الاجتماع البشري... (فالوحي) يثبت أن الوجود الكوني والخالقي محكوم بسنن وقوانين موضوعة للنظر والتأمل من الإنسان يقول سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۝ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُسُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]، فالتفكير في الخلق يكشف الأنظمة السننية التي تميز الظواهر الكونية عن بعضها بعضاً، ويلاحظ مناسبة الوجود الإنساني في ظل هذه السنن المطردة ومدى التسخير المهيأ فيه له، ثم متابعة سنن الوجود الإنساني في ذاته ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝﴾ [الذاريات: ٢١]، ليستنبط قواعد الاجتماع البشري والأطر التي تحكم اتلافه، وترقيه وتطوره، وضعفه وانهزامه، بحسب السياقات الاجتماعية في التاريخ الإنساني وما يرتبط بها من تحولات سياسية واقتصادية ومعرفية متكامل لتأسيس القوة والسلطة الدافعين نحو التدافع بين المصالح^(٢) إن العضراوي حينها يقدم هذه القراءة الاستنطاقية، فإنه كان واعياً بإطلاعية النص القرآني الذي استوعب الكون والإنسان

(١) المرجع السابق، ص ٣٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩٣-٣٩٤.

في امتدادهما وإطلاقيتهما وانسيابهما، كما كان مدركاً لعدم انفصال هذه القراءة أو هذه النظرية الاستنطاقية عن اكتشاف سنن الله تعالى. ويمكن القول: إن عبد الرحمن العضاوي قد جعل من الحديث عن السنن جزءاً لا يتجزأ من نسقية وتقصيدية القراءة الاستنطاقية للقرآن، حيث تناسب سنن الشرع مع سنن الاجتماع البشري، وتتم عملية تفهم جدلية الكون والواقع مع الوحي بهدف تجلية سنن الاستخلاف الإنساني والتسخير الكوني.

ولعل اختيار العضاوي بإدراج الحديث عن السنن ضمن معالم القراءة الاستنطاقية للنص القرآني، وكذا قول عبد العزيز برغوث بكون طبيعة منظومة الفكر الإسلامي قد جعلت من موضوع السنن موضوعاً وهدفاً، وركيزة لمختلف العلوم فيه إشارة خفية لو تنبها لها، لحذت بهما إلى تقديم رؤية جديدة لإشكالية التأسيس العلمي للسنن، وهو ما سيجعلنا نختار القول بالسنن بوصفها النموذج التفسيري الإدراكي المعرفي الذي تتبناه المنظومة المعرفية الإسلامية في فهم قضايا الحياة والاجتماع وال عمران.

ولئن كان مفهوم النموذج التفسيري le paradigme تم نحتة داخل مجال الإبيستيمولوجيا أو فلسفة العلم ضمن السياق الغربي، وتحديدًا مع توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية"، ومع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر من خلال مفهوم النمط المثالي Idéal Type مما يدل على تعلق هذا المفهوم بالنص المكتوب، وبالواقعة العلمية والظاهرة التاريخية والاجتماعية، فإنه عرف استعمالاً وتشغيلاً وتوظيفاً وتطويراً من لدن المفكر والمنظر الإسلامي المصري عبد الوهاب المسيري رَحِمَهُ اللهُ (توفي: ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)؛ إذ أشار إلى أنه "عندما يتجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفاً تفسيرها، فإنه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما، فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، وعندئذ يقوم العقل باستبعاد بعضها؛ لأنه يعتقد أنها لا دلالة لها "من وجهة نظره" ويستبقي بعضها الآخر "وهذا هو التجريد" وتأتي بعد ذلك خطوة الربط بين العلاقات

والوقائع والحقائق التي أبقاها، فينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح حسب تصوره مماثلة للواقع؛ أي أن تكون قادرة على تقديم صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع، وما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة يسمى "النموذج"، فهو بناء يماثل الواقع، لكنه افتراضي؛ أي متخيل ومع هذا تشبه العلاقات بين عناصره العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع^(١) فالنموذج التفسيري هو بناء افتراضي تجريدي تخيلي مؤسس على الواقع يهدف إلى تصنيف الظواهر والوقائع وتنظيمها وضبط العلاقات فيما بينها بشكل يكون معه هذا البناء الافتراضي أكثر قدرة على التعبير عن الواقع وتفسيره. فالنموذج التفسيري في حقيقته كما يقول المسيري ليس "إطاراً للعلاقات النسبية، ولا نظرية لتحديد الأسباب، وليس إطاراً تجريبياً صارماً. وإنما هو إطار لتنظيم المعرفة وتحديد العلاقات والتركيبات الداخلية كما يحتوي المعلومات وينظمها، ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة."^(٢)

وبعد النموذج التفسيري بوصفه عملية إبداعية أداة تحليلية تقوم على عملية تفكيك الظواهر والوقائع إلى وحدات، وتجريدها وعزلها عن بعدها المادي المباشر، ثم الربط بين هذه الوحدات وتوزيعها في مجموعات، مع مراعاة أنماط التشابه والاختلاف، وصياغة نمط افتراضي كلي يملك قدرة تفسيرية، وكفاءة على التنبه للتفاصيل والجزئيات القلقة غير المنضبطة لنمط محدد و واضح، للوصول إلى عملية بناء الإشكالات المعرفية والتاريخية المرتبطة بالظاهرة دون إغفال الإمكانيات والاحتمالات التي يمكن أن تكون عليها الظاهرة ومن ثم الكشف عن البعد المعرفي الكامن وراء الظاهرة.^(٣)

(١) المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م، ج ١، ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٦٩.

(٣) المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في التماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٣٠٦-٣١٣.

وحتى تتم عملية بناء النموذج التفسيري السنني بكيفية منهجية دقيقة وبرؤية كلية، ونسقية مفتوحة ومنفتحة تستمد أسس قوتها من الخطاب القرآني العالمي والتطبيق النبوي الرسالي، وفق الكليات المفهومية الكبرى: التوحيد والاستخلاف والعمران والوسطية والخيرية والشهادة، وحتى نخلص هذا النموذج التفسيري السنني من كل مادية وضعية لا تؤمن إلا بالطبيعة في جدلها المادي مع الإنسان، ونخلصه أيضاً من كل غيبية ساذجة تلغي الفاعليات الإنسانية، ولا تؤمن إلا بقراءة الفعل العمراني الإنساني قراءة لاهوتية، فحتى يتم ذلك لا بد من استحضار هذه المحددات المنهجية بوصفها معالم كبرى تنجز من خلالها الأمة التكليف الشرعي المتعلق بإحكام السنن، ويمكن إجمال هذه المعالم والمحددات^(١) فيما يأتي:

- اعتماد مبدأ التكاملية المعرفية على مستوى المصادر، وهي تكاملية تتفاعل فيها مصادر متعددة (الوحي، والواقع، والتاريخ، والفطرة) دون طغيان نزعة حرفية نصية على نزعة عقلية، أو هذه الأخيرة على نزعة مادية أو تاريخية واقعية.

- لا ينبغي للمحدد السابق أن يفيد تساوي مصادر المعرفة الأخرى مع الوحي في المصدرية والمرجعية، وهو ما يعني عدم تحكيم قواعد النظر في الوحي، تلك التي لا تتفق مع مقاصده، ولا تنسجم مع رؤيته التوحيدية الكونية.

- التوسل بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية بعد تخليصها من تحيزات المعرفة والمنهجية للرؤية الفلسفية الغربية بما تمثله هذه المناهج من خبرة تراكمية

= وقد عرض المسيري خطوات بناء النموذج التفسيري بالتفصيل مقدماً في ذلك أمثلة من القرآن والسنة وغيرهما، وبشكل جهد المسيري قفزة نوعية في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر يحتاج معه إلى حسن قراءة هذا الجهد الإبداعي وتطويره في إطار المدافعة الفكرية الحضارية مع النماذج المعرفية الغربية المسيطرة.

(١) أشار طه جابر العلواني إلى كثير من هذه المحددات بشيء من التفصيل في كتاباته. انظر:

- العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي، ٢٠٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- شبار، "من أجل منهج قرآني تجديدي في الفكر والعلوم الإسلامية (رؤية منهجية)"، مرجع سابق.

نظرياً وتطبيقاً، ومن قدرة على إسعاف النموذج التفسيري السنني من بناء وحداته وأطره المنهجية.

- ضرورة الاستهداء بمنظومة القيم الحاكمة والضامنة لرشد ورشاد هذا النموذج التفسيري السنني، وهي قيم الخيرية، والوسطية، والمسؤولية، والأمانة، والشهادة.
- مراعاة هذا النموذج لمقتضيات الاستخلاف والتسخير، والعمران، والعالمية على اعتبار أن السنن تكليف شرعي للأمة بمجموعها من حيث هي أمة مثلت حلقة ختم النبوات بمنهجية رسالية جديدة.

ثانياً: حضور الفقه السنني في كتابات علماء الأمة. (نماذج من الفقه السنني)

نفترض من ما شيدته الأمة من إنجازات حضارية ونماذج إنسانية عالمية في العمران البشري، وما أبدعه علماءها من أبحاث وكتابات غطت مختلف العلوم المتعلقة بفهم الخطاب الشرعي وتنزيله، وإدراك الواقع وفقهه، وبالنفاد العلمي في أسرار الكون والطبيعة؛ أن كل ذلك لم يكن بالإمكان تحقيقه لو لم يصدر عن وعي سنني راسخ، نتحسسه في مقولاتهم المعرفية وصروحهم النظرية، ونتبصره في صور وأشكال تفاعلهم مع ملابسات الواقع وتحولاته الاجتماعية والسياسية، بل تنهض الشواهد على تأصل هذا الوعي والفقه السننين في فهم الصحابة وممارساتهم اليومية في ميدان التدافع الحضاري، ولا يحتاج بعدم تدوين الصحابة له، فإن الصحابة "لم يدونوا علم التفسير وعلم الحديث والفقه والكلام لعدم احتياجهم إلى التدوين"^(١) ولذلك اضطر الشيخ محمد عبده إلى التأكيد على حضور الفقه السنني لدى الرعيل الأول من الجماعة المؤمنة التي رباها الرسول ﷺ بقوله: "فلا يُحتج بعدم تدوين الصحابة لهذا العلم، فإن الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية التي وضعت لها القواعد والأصول، وفرعت منها الفروع والمسائل، ولا شك أن الصحابة

(١) الكافي، التيسير في قواعد علم التفسير، مرجع سابق، ص ٢٢١.

كانوا مهتدين بهذه السنن وعالمين بمراد الله من ذكرها، يعني أنهم لما لهم من معرفة بأحوال القبائل العربية والشعوب القريبة منهم ومن التجارب والأخبار في الحرب وغيرها، وبما منحوا من الذكاء والحدق وقوة الاستنباط، كانوا يفهمون المراد من سنن الله تعالى ويبتدون بها في حروبهم وفتوحاتهم وسياستهم للأمم التي استولوا عليها، وما كانوا عليه من العلم والتجربة والعمل أنفع من العلم النظري المحض، وكذلك كانت علومهم كلها. ولما اختلفت حالة العصر اختلافاً احتاجت معه الأمة إلى تدوين علم الأحكام وعلم العقائد وغيرها كانت محتاجة أيضاً إلى تدوين هذا العلم".^(١)

وكذلك من جاء بعدهم من علماء الأمة ونخبها الفكرية، فإنهم لم يدونوا هذا الفقه، ولم يقعدوا له القواعد، ولم يستنبطوا له الأصول في تأليف مفردة. وكل هذا يدفع الزعم القائل أن ابن خلدون هو وحده من تنبه للسنن في كتابه المقدمة، وإنما هي سلسلة من السند المتصل ابتدأت مع خاتم النبيين ووراثه الصحابة المكرمين، مروراً بأجيال من العلماء والمصلحين، ممن كانت لهم أقدام راسخة ومشاريع إصلاحية شاملة تنم عن حضور المنهجية السننية المقاصدية في أفعالهم. وقد ذهب إلى هذا القول الذي ذكرناه السيد رشيد رضا حيث قال: "وقد سبق حكماء المسلمين إلى بيان بعضها، وبدأ ابن خلدون بجعله علماً مدوناً يرتقي بالتدريج كغيره من العلوم والفنون، ولكن استفاد غير المسلمين مما كتبه في ذلك، وبنوا عليه، ووسعوه، فكان من العلوم التي سادوا بها على المسلمين الذين لم يستفيدوا منه كما كان يجب؛ لأنه كتب في طور تدليهم وانحطاطهم، بل لم يستفيدوا من هداية القرآن العليا في إقامة أمر ملكهم وحضارتهم على ما أرشدهم إليه من القواعد وسنن الله تعالى فيمن قبلهم".^(٢)

وقد أقر الطيب برغوث - وهو من أبرز المنظرين والباحثين المسلمين المعاصرين في المسألة السننية - في كتاباته ومؤلفاته حول السنن أنه مدين "إلى القراءات الثمينة في

(١) رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣٩.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ١١١.

كتب التفسير كالطبري، والرازي، وابن عطية، والقرطبي، ودقائق التفسير لابن تيمية، والتفسير القيم لابن القيم، والمنار لرشيد رضا، وروح المعاني للألوسي، ومحاسن التأويل للقاسمي... وشروح السنة كشرح ابن حجر لصحيح البخاري، والنووي لصحيح مسلم، وابن العربي لسنن الترمذي... وغيرهم. ودراسات فكرية كثيرة، أخص بالذكر منها مقدمة ابن خلدون، وكتابات الإمام الغزالي، والعز بن عبد السلام، وابن الجوزي، والشاطبي، وابن الأزرقي، وابن تيمية، وابن القيم،...^(١) ويدفعنا هذا القول إلى استقراء كتابات هؤلاء العلماء ورصد الحركة الحضارية للأمة في خوضها لمعتركات التدافع والتجديد عبر قرون الخيرية وقيادة العالم، محاولة منا رصد ذلك المخزون السنني، وإبراز قدرته على إحداث تحولات مفصلية في تاريخ الأمة على مستوى الوعي والممارسة، "إن المطلوب هو أن نعيد قراءة جهود الفكر والتراث الإسلامي بمنطق حضاري متكامل، يتيح لنا إعادة استكشاف تلك الحقيقة الكبرى التي شكلت مبدأً أصيلاً في ثقافة الأمة الحضارية - حينما كانت أمة حضارية سُنية - وهي إلزامها بالوعي السُّنني وبالثقافة السُّنية فهماً وممارسة، ولا سيَّما حينما كانت في أعلى درجات فعاليتها الحضارية. ومن هنا يستوجب الأمر تجاوز فكرة الحديث عن حضور أو غياب علم السُّنن، إلى استكشاف الجهود الهائلة التي خلفها كثير من علماء المسلمين في كتاباتهم ومؤلفاتهم في مختلف العلوم، والتي تحمل معاني وقيم وتوجيهات وقواعد وأصول ومبادئ سُنية، ضرورة لبناء ما ينشده ويحتاجه المسلمون المعاصرون فعلاً وهو علم السُّنن."^(٢)

إن تتبع كل ما كتبه سلف هذه الأمة والقيام باستقراء كلي للتراث الإسلامي في كل التخصصات العلمية؛ النظرية والتطبيقية، وعبر مراحل الفكر الإسلامي للتنقيب فيه عن مدى حضور هذا الفقه السنني في نصوص العلماء وجهودهم الإصلاحية

(١) برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السُّنية، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) برغوث، قضية السُّنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر، مرجع سابق، ص ٧٨.

والتجديدية، هو مطلب يتجاوز مقاصد هذا الموضوع وحدود هذا البحث، وطاقة الباحث بمفرده، لا سيّما ونحن لسنا أمام فرع معرفي من فروع المعرفة الإسلامية أفرد بالتأليف والتصنيف، بل تجده نصوصاً متناثرة هنا وهناك، وفي كل علم من العلوم. ولذلك سنكتفي ببعض النماذج والجهود العلمية الدالة على حضور الوعي والفقه السنني في تاريخ الفكر الإسلامي أمثال ابن حزم (توفي: ٤٥٦هـ) والغزالي (توفي: ٥٠٥هـ) والشاطبي (توفي: ٧٩٠هـ) وابن تيمية (توفي: ٧٢٨هـ) وابن القيم (توفي: ٧٥٢هـ) وابن خلدون (توفي: ٨٠٨هـ)...

فالنظر في مؤلفات الغزالي والمستحضر للسياق التاريخي الحضاري للأمة خلال أواخر القرن الخامس الهجري يبصر إلى أي مدى كان الغزالي يسعى إلى تقديم رؤية نقدية للواقع، وبناء مشروع رسالي إصلاحية يقوم على فهم لسنن النفس والمجتمع، ولحركة التاريخ والاجتماع البشري، وقدم اختيارات معرفية ومنهجية في قضايا الكلام والأصول والمنطق والتربية تدل على وعيه السنني المتوازن والشمولي، يقول الغزالي: "الأسباب التي بها يجلب النافع ثلاث درجات: مقطوع به، ومظنون ظناً يوثق به، وموهوم وهماً لا تثق به النفس ولا تطمئن له. فالمقطوع به مثل الأسباب التي ارتبطت بالمسببات بها، بتقدير الله ومشيئته، ارتباطاً مطرداً لا يتخلف... فإنك إن انتظرت أن يخلق الله فيك شعباً دون الخبز، أو يخلق في الخبز حركة إليك، أو يسخر ملكاً ليمضغه لك ويوصله إلى معدتك، فقد جهلت سنة الله تعالى." (١)

وهذا الفهم لمبدأ السببية أو العلية وتحكمه في الظواهر والأشياء هو الذي استقر عليه اختيار الغزالي بعدما كان له اختيار آخر ضمنه كتابه "تهافت الفلاسفة" فهم منه إنكار الغزالي لمبدأ السببية، "وما كان الغزالي منكراً إلا لشيء واحد، وهو أن يكون ما حصل من الاقترنات بين الحوادث في عالم الواقع صادقاً بالضرورة، كذلك في العوالم النظائر التي تخالف بالحقيقة هذا العالم والتي تفيدها الأقوال الشرطية

(١) الغزالي. إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٦٥-٢٨٥.

ويوضح طه عبد الرحمن (ولد: ١٩٤٤م) رؤية الغزالي وينصفه إنصافاً اعتماداً على تقسيم الغزالي للحقائق إلى ثلاثة أنواع هي "أولها: "الحقائق المتعينة"، وهي، على كثرتها، تدرج تحت ما نعرفه باسم "الواقع" أو باسم "العلم المشاهد" أو قل إن شئت "عالم الشهادة"، والثاني: "الحقائق القريبة"، وهي كثيرة كثرة لا تتناهى، والثالث: "الحقائق البعيدة"، وهي الأخرى كثيرة كثرة لا حد لها. وإذا كانت الحقائق المتعينة تأتي بالضرورة على مقتضى مجاري العادة وأحكام السببية، فإن الحقائق القريبة لا تأتي بالضرورة على هذا المقتضى..^(٢) وفي هذا الاختيار السنني في فهم مبدأ السببية يخلص الغزالي إلى الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات ترابطاً مقطوعاً به، نافذاً مطرداً ثابتاً لا يتخلف، ولا يخرج ذلك أن يكون بقضاء الله وقدره. بل يذهب الغزالي إلى تقديم أمثلة غلب عليها الطابع العقلي المنطقي في فهم ترتب المسببات على الأسباب بين ثنايا كتاب ييوب ضمن علم السلوك والذوق والتربية.

وقد اعتبر طه عبد الرحمن أن الغزالي قد دشن عهداً جديداً في مجال العلم من خلال طروحات "تحمل رؤى مستقبلية وتستشرف مآلات إنسانية، لقد فتح الغزالي بحق باب العلم وباب العقل وباب الواقع على آفاق غير مسبوقه لا ينكرها إلا مكابر، وعلى إمكانات غير معهودة لا تذهب إلا عن عاقل، وهيئات أن يزعم الزاعمون أن هذه الآفاق والإمكانات ليست سوى عوالم من الغيب البعيد لا تشغل بها حواسنا! ولا تبلغ مداها عقولنا."^(٣) وإذا كان الغزالي يصدر في اختياره المنهجي في فهم السنن عن مرجعية متعددة ذات مصادر كلامية وأصولية ومنطقية وتربوية، فإن الفقيه

(١) عبد الرحمن، طه. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م، ص ٣٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨٥.

والأصولي والمحقق في قضايا النفس وحركة الحياة بالأندلس، ابن حزم الأندلسي، سيقدم فهماً لحقائق الأشياء وخصائصها بناء على طبيعتها السننية، يقول ابن حزم: "إن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها"^(١) ويستعمل ابن حزم كثيراً لفظ الطبيعة والطبائع للدلالة على المعاني والمقاصد التي يحملها مصطلح السنن، فالأشياء خاضعة لسنن لا تتعدها، ولها ماهيات ثابتة لا تخرج عنها خلقها الله وفقها، ليستعين بها العقل الإنساني على تسخيرها.

ويعرض ابن حزم في جهده التنظيري السنني لطبيعة السنن وخصائصها، يقول "إن الباري عَزَّجَلَّ خلق العلولات على ماهي عليه من الإتقان والإحكام والثبات باضطراده للعلل التي وجبت العلولات من أجلها."^(٢) فالسنن عنده تتصف بالإتقان والإحكام والثبات والتلازم السببي التعليلي بلا تبديل ولا تحويل، وهكذا تمثل جهد ابن حزم خلال كتاباته في التقعيد لمنظور الطبائع ومبدأ السببية في الحياة النفسية والاجتماعية، وما تعلق بالظواهر الكونية والمادية. ولا يمكن مغادرة الحديث عن جهود ابن حزم دون الإشارة إلى كونه قدم تصوراً متكاملًا ومنسجماً لمشكلة العلية -وهي من عناصر المنظور السنني- وما ارتبط بها من نقاشات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة قبل مجيء ابن رشد وابن تيمية، ولذلك تجده يرفض القول بالفاعلية المطلقة للموجودات؛ لأنها تتعارض مع فكرة الخلق والإبداع، ثم يرفض أيضاً فكرة نفي الخصائص الذاتية وطبائع الموجودات؛ لأنها تتعارض مع مقتضيات فكرة الاستخلاف والتأثير، متجاوزاً كل الطروحات والمقولات الكلامية الأحادية والاختزالية، بل أكد على أن "كل هذه الطبائع والعادات مخلوقة، خلقها الله عَزَّجَلَّ، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل؛ كطبيعة الإنسان بأن يكون له

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م، ج ١، ص ٦.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. رسائل ابن حزم الأندلسي، رسالة: الرد على الكندي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م، ج ٤، ص ٣٧٤.

التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة، وطبيعة الحمر والبغال بأن ذلك غير ممكن منهم، وكطبيعة البر ألا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما في العالم".^(١)

وهذا المنظور المنهجي السنني عند ابن حزم هو الذي دفعه إلى أن ينفي عن الله وصف العلة؛ لأنه تعالى "ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة".^(٢) كما أن في دلالة المعلول معنى الضرورة والحتمية لعلته وذلك لا يجوز في حقه تعالى، ولذلك فإن "المخلوقات جميعاً تخضع لمبدأ العلية وفيها الضرورة لبعضها بملاصقة المشيئة الإلهية... إن هذا التصور يجعل المشيئة الإلهية ملاصقة لكل تغير في العالم بعد خلقه لتجري أحداثه كما شيء لها، خاضعة لقوانين ونواميس لا تبدل، ومعرفة هذه النواميس والقوانين رأس العلم وذروته".^(٣) وقد أدرك ابن حزم بعقليته المنهجية المأزق الذي تعاني منه العلوم والمعارف على مستوى اللغة والمنهج والأفكار، فسعى خلال كتاباته إلى بث روح التفكير العلمي السنني المتناغم مع الفطرة والحس والعقل، والتأكيد على جريان ظواهر الطبيعة على نظام ثابت مطرد "فالأمور إنما هي على ما رتبها الله عزَّجَل، وعلى ما توجد عليه... الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منه تقوم حدودها وبها تختلف في اللغات أسماؤها"^(٤) مشدداً على أن "العلم: معرفة العلل، والرسوخ فيه، بقدر الرسوخ فيها"^(٥) وأن "رأس العلم وقطبه وذروته العليا أن تعلم أنه ليس شيء من المعلولات كائناً إلا لعلة موضوعه".^(٦)

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٧٣.

(٣) الزعبي، ظاهرة ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٤) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥م، ج ٥، ص ١٨٧.

(٥) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٠٨.

(٦) المرجع السابق، ج ٤، ص ٣٧٥.

وهناك نموذج آخر من نماذج الوعي السنني في ميدان التاريخ وفلسفته يتمثل في أبي بكر محمد الطرطوشي (توفي ٥٢٠هـ) صاحب كتاب "سراج الملوك" الذي ضمنه خلاصة رحلته إلى المغرب والأندلس وشمال إفريقيا، وقدم فيه تصوره للعلاقة الارتباطية بين الظاهرة الاجتماعية، والواقع السياسي من خلال منظوره لفلسفة العمران وحركة التاريخ الخاضعة في نظره لصعود وهبوط. وقد اعترف ابن خلدون بتأثره به رغم بعض الانتقادات التي ما فتئ ابن خلدون يوجهها للطرطوشي في ثنائه المقدمة. وأكتفي هنا بذكر هذه المتتالية السننية التي استفادها الطرطوشي من كتابات الفرس، ويكفي ذلك للتدليل على قوة المنهج التاريخي لدى الطرطوشي، يقول في متتاليته السننية: "لا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بإل، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل، فصار العدل أساساً لسائر الولايات"^(١) وهذه متتالية سننية يظهر فيها بجلاء المقاربة النبوية الوظيفية التي يعبر عنها منظور الطرطوشي، وهي مقاربة تنم عن تصور كلي موضوعي للسلطة السياسية في علاقتها بمسائل التدبير العمراني والمحكومة بمنظومة قيمية أساسها العدل. ولذلك ليس غريباً أن يصل الطرطوشي بعد استقراره للتاريخ ونظره في تقلبات الدول وأحوال الأمم إلى أن "السلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الإصلاحية أبقي وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيع للسياسة النبوية العادلة"^(٢) وهي مقولة سيتبناها ابن تيمية فيما بعد حتى اشتهرت عنه وشاعت كثيراً على ألسنة المصلحين، وهي من استقراءات واستنتاجات الطرطوشي الكلية الجامعة مع اختلاف في الصياغة اللغوية.

وفي الاتجاه نفسه، وبالروح المنهجية النقدية نفسها يتصدر ابن الأثير (توفي: ٦٣٠هـ) الحديث عن أسباب وآثار السقوط الحضاري للأمة الإسلامية، ويتناول

(١) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

بالتحليل والنقد عوامل تفككها "بحسه التاريخي العميق ونظرتة العلمية، باحثاً عن شبكة الأسباب الكامنة وراء هذه الظواهر، مستخدماً المنهج النقدي المقارن وهو يقرأ الماضي، ويتأمل الحاضر، ويتوقع المستقبل القلق"^(١) وقد فهم ابن الأثير سنن الله في النهوض والسقوط فتوقع الهجمة الصليبية والزحف المغولي الجارف كما عبر عن ذلك في صفحات من كتابه "الكامل في التاريخ"، وما ذلك إلا بقوة "بصيرته التاريخية العقلانية، والنظرة النقدية التي تتفحص الظواهر والبواطن التي مكنته من التوقع السببي معتمداً على منطق سلسلة الحوادث وترابط نتائجها مع مقدماتها، حتى جاءت الأحداث بعد وفاته بربع قرن متوافقة مع توقعاته المؤلمة."^(٢)

ولا شك أن جهد ابن تيمية في الدفاع عن الرؤية السننية القرآنية كان أكثر وضوحاً وتفصيلاً، وأعمق تأصيلاً وتدقيقاً، واتخذ أشكالاً عديدة من المدافعة الحضارية اليومية مع المخالفين وظف خلالها ابن تيمية نصوص الوحي ووقائع التاريخ، وظواهر الكون للتدليل على مقاربتة السننية، ولذلك سعى رَحْمَةُ اللَّهِ إِلَى إبراز مفهوم السنن باستقراء لنصوص القرآن، وبيانه لخصائصها ووظائفها، يقول ابن تيمية: "والسنّة هي العادة في الأشياء المتماثلة... وهي العادة التي تتضمن أن يُفعل في الثاني مثل ما فُعل بنظيره الأول، ولهذا أمر الله بالاعتبار... فإنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إِذَا حَكَمَ فِي الْأُمُورِ المتماثلة بحكم، فإن ذلك لا يُنتقض، ولا يتبدل، ولا يتحول، وإذا وقع تغيير فذلك لعدم التماثل. وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يسوي بين المتماثلين، ويُفرق بين المختلفين كما دل القرآن على هذا في مواضع كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿أَفَجَعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْجُرِمِينَ﴾ ﴿٣٥﴾ [القلم: ٣٥]. ومن هذا الباب صارت قصص المتقدمين عبرة لنا، ولولا القياس واطراد فعله وسننه لم يصح الاعتبار بها، والاعتبار إنما يكون إذا كان حكم الشيء حكم نظيره"^(٣) ثم

(١) الجابري، العرب والمنطق الفلسفي للتاريخ، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٣) الحراني، جامع الرسائل، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤-٥٥.

يوضح ابن تيمية أبعاد السنة الإلهية ووظائفها وآثارها فيقول في موضع آخر: "فأمرنا أن نعتبر بأحوال المتقدمين علينا من هذه الأمة، ومن قبلها من الأمم، وذكر في غير موضع أن سنته مطردة وعادة مستمرة. فينبغي للعقلاء أن يعتبروا سنة الله وأيامه في عباده ودأب الأمم وعاداتهم."^(١)

ولم يكتف ابن تيمية بهذا فقط، بل قدم فهماً منهجياً متميزاً أبرز من خلاله النظرة الكلية للسنن، وأنها منظومة متكاملة، يقول ابن تيمية "فلا بد من تمام الشروط وزوال الموانع -أي في إنتاج الأسباب- وكل ذلك بقضاء الله وقدره، وليس شيء من الأسباب مستقلاً بمطلوبه، بل لا بد من انضمام أسباب أخرى إليه، ولا بد أيضاً من صرف الموانع والمعارضات عنه حتى يحصل المقصود"^(٢) فثمة شروط ينبغي تحقيقها، وموانع لا بد من زوالها وانتفائها، وأسباب لا بد من انضمام بعضها إلى بعض حتى تقع سنة الله، وكل ذلك بقضائه وقدره، وحكمته وعدله. ويعمق ابن تيمية أكثر الوعي السنني ويشدد على أهميته وضرورة تمحيص الفهم بأصوله وقواعده لدى أجيال الأمة القادمة بقوله: "قوله: ﴿وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣]، تعم كل سنة له، وهو يعمم سنته في الطبيعيات والدينيات، ولكن الشأن أن تعرف سنته، وحقيقة أنه إذا نقض العادة، فإنما ذلك لاختصاص، فسنته مع عدمه، كما نقول: إذا خست العلة لفوات شرط أو وجود مانع."^(٣)

ولعمري إنه لفهم عميق أوتي ابن تيمية رَحْمَةُ اللَّهِ وإن شاركه غيره في بعض مناحيه. فقد أدرك بنافذ بصيرته أن ثمة سنناً طبيعية كونية مادية قدرية خلقية، وسنناً دينية شرعية أمرية حكمية. ولئن كان ابن تيمية يختار التعبير عن السنن في الدينيات والاجتماعيات، والآيات في الطبيعيات والكونيات، فإنه هنا لم يميز بين الاستعمالين

(١) الحرائي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٤٢٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٨، ص ١٦٧.

(٣) الحرائي، جامع الرسائل، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤-٥٥.

حيث كان قصده إيضاح المشترك والقاسم الثابت بينهما وهو عدم التخلف مع تمام النفاذ وكمال الاطراد. فكل السنن لا تنقض؛ لأنه لا تبديل عنها ولا تحويل فيها، وإن حصل انتقاض للسنة، فلا يظن أن السنن قد تقع وقد لا تقع، وإنما هي واقعة لا محالة بمشيئة الله تعالى، فإن ظهر عدم وقوع السنة فذلك راجع إما لفوات شرط أو وجود مانع. وتشهد كثير من نصوص ابن تيمية على قيام السنن الشرعية والآيات الكونية على قواعد وضوابط وخصائص موحدة ومشتركة، فبين هذه السنن نوع من التناسب والتكامل والتشارك على مستوى منطق الاشتغال والفعل، وهو ما يدل على قيام الحكم الشرعي على منطق سنني، فالأحكام الشرعية متعلقة باستيفاء الأسباب وتوافر الشروط وانتفاء الموانع، وهي كذلك سنن الاجتماع والتاريخ؛ فلا تقع السنن إلا إذا استوفت الأسباب قدرها وتوافرت الشروط وارتفعت الموانع. كما أن فهم الحكم الشرعي وصياغته وتنزيله يرتبط بطبيعة السنن، ولذلك كلما اكتشف الإنسان سنن الله تعالى في التاريخ والاجتماع وأدرك آياته في الكون والوجود تحقق له سعة إدراك وفهم لأحكام الشرع، وتمكن من الاقتدار التنزيلي المقاصدي لها. وهذا يفضي إلى حقيقة أن تطوير مناهج فهم الخطاب الشرعي، واستنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع والموقع معاً متعلق بتطوير مناهج البحث وآلياته ووسائله في العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الحقة (التطبيقية أو البحتة) التي تكشف عن سنن الله وآياته في الخلق والوجود والتاريخ والاجتماع البشري.

وعلى المنهج نفسه في الوعي بسنن الله تعالى في الخلق والحياة سار ابن القيم في تنمية وتثمين جهود شيخه ابن تيمية، موظفاً رؤية القرآن العقدية، ومنهجيته الأصولية بمفاهيمها وقواعدها في بيان التداخل وعدم التعارض بين سنن الله تعالى وأقداره، وبين شرعه والمقادير التي أجراها على سننه، فقال: "وقد جعل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها، بل العبد نفسه وصفاته

وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسببات، والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات. والقدر جار عليها متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر"^(١) وفي هذا النص إشارة من ابن القيم إلى وجود نوعين من السنن الإلهية: فهناك السنن الشرعية والسنن الكونية، فالأولى تتعلق بالأمر الشرعي التكليفي، في حين تتعلق الثانية بالأمر التكويني الوجودي القدري، وكلاهما يقومان على الأسباب ويتحققان بها ومشئئة الله متصرفة في ذلك بمقتضى ما أَراده الله من النظام والاتساق في هذا العالم.

ويرى ابن القيم أن منهجية القرآن قائمة على ترتيب المسببات على الأسباب، ومبنية على صرف العقول والأبصار إلى دفع الأسباب الصارفة للمفاسد، والإتيان بالأسباب الجالبة للمصالح، يقول في ذلك ابن القيم "فالقرآن من أوله إلى آخره، صريح في ترتيب الجزاء بالخير والشر والأحكام الكونية والأمرية على الأسباب، بل في ترتيب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحهما ومفاسدهما على الأسباب والأعمال"^(٢) فسواء تعلق الأمر بالسنن الشرعية أم بالأحكام الكونية فمدار الجميع على الأسباب.

ونتحول مرة أخرى إلى نموذج آخر من نماذج التفكير والوعي السنني بالغرب الإسلامي، وفي مجال آخر من مجالات العلم والمعرفة الإسلامية هو مجال مقاصد الشريعة مع الأصولي المقاصدي الكاشف عن أسرار الشريعة والمقعد لقواعد النظر المقاصدي السنني في المجالات العمرانية: أبو إسحاق الشاطبي. فقد ضمت "الموافقات" إشارات نفيسة دالة على نزعة الشاطبي السننية، ووعيه باطراد السنن ونفاذها، وأن مدار الشريعة كلها عليها؛ إذ الشريعة أحكام مطردة وعامة وثابتة قائمة على الإتيان بأسباب توجب تحقق المسببات كما أَرادها الله تعالى وإلا ما استقام دليل

(١) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مرجع سابق، ص ٣٨٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي. الداء والدواء، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، خرج أحاديثه: زائد بن أحمد النشيري، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٩هـ، ص ٣٤.

قاطع، يقول الشاطبي: "فلو لم تكن المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع"^(١) وجرياً على منهجيته العلمية الأصولية المتكاملة يقدم الشاطبي تصوراً علمياً منطقياً عملياً لفعل السنن، فهذه الأخيرة لا تفعل تبعاً لهوى المكلف واختياره، أو استجابة لنسب أو انتماء أو امتياز اجتماعي، وإنما تستمد فاعليتها المؤثرة متى استجمعت واستكملت شرائطها وانتفت موانعها، لذلك نجده يقول: "وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها، ولم تنتف موانعها، فلا تقع مسبباتها، شاء المكلف أو أبى؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره. وأيضاً فإن الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية لأسبابها إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها."^(٢)

والسبب^(٣) كما هو معلوم من المباحث الأصولية، وهو مندرج ضمن مباحث الحكم الوضعي، لكن يقرر الشاطبي أمراً آخر وهو أن الأسباب لم تكن كذلك إلا من حيث ما ينشأ عنها من مسببات، ويرى أن علاقة الأسباب بالمسببات هي عادة الله في خلقه يقول الشاطبي: "من التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة والفساد لا من جهة أخرى، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع أو على خلاف ذلك،"^(٤) بل يذهب الشاطبي مذهباً بعيداً

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٥٠.

(٣) يعرف الشاطبي السبب بقوله: "ما وضع شرعاً لحكمة يقتضيها ذلك الحكم"، كما يعرفه القرافي بأنه: "هو الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته"، وذكر الرازي أن "السبب هو الحبل وكل شيء يتوصل به إلى غيره... كما يأتي السبب بمعان منها الطريق". انظر:

- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٦.

- القرافي، أبو العباس أحمد بن أبي العلاء. الفروق، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.)، ج ١، ص ١٥١.

- الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، مادة (سبب).

(٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، مج ١، ص ١٦٠.

في تأكيد نزعته السننية حينما يجعل من اطراد السنن والعادات سبيلاً لمعرفة الدين وشرطاً في وقوع العلم به، وما كان كذلك كان اعتبار العلم به من الدين من طريق أولى، ذلك أن الدين مبني على اطراد الأحكام القائمة على اطراد الأسباب، ومتى ارتفعت الأسباب ارتفعت الأحكام، ومتى ارتفعت الأحكام استحال وقوع الدين موقع العمل في حياة الناس، قال الشاطبي: "لولا أن اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعه."^(١)

وحينما كان الشاطبي يميز بين ضررين من العوائد: الضرب الأول ويتعلق بالعوائد العامة؛ وهي التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، والضرب الثاني ما كان مختلفاً باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال، رأى أن الضرب الأول (العوائد العامة) "يقضى به على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية، للقطع بأن مجاري سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سنته لا تختلف عموماً، كما تقدم، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً، كانت العادة وجودية أو شرعية"^(٢) هكذا يميز الشاطبي بين الأحوال والظواهر الاجتماعية التي تشكل مشتركاً ثابتاً بين الشعوب والحضارات، والنظر فيها يمكن من استنباط سنن الله تعالى الجارية فيها، والخصوصيات الثقافية والاجتماعية التي يطبعها الاختلاف والتعدد.

وتقوم السنن كما هو مفهوم من إشارة الشاطبي على مبدأ المماثلة والمقايضة القاضي بجريان السنن عبر الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وأن ما يجري من أحوال وأحداث وما يحكمها من سنن هو عينه ما وقع في الماضي متى حصل التماثل في الشروط والأسباب مع انتفاء الموانع، وهو أيضاً قاعدة لاستشراف المستقبل واستنباره. وهذه رؤية عميقة من أصولي مقاصدي بحجم الشاطبي، ولولم يكن من

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥٨.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٧٠.

المقلين في التأليف مع الجودة العالية النادرة فيما كتب وألف، لكان أقدر من غيره لخواص غمار التأصيل لـ "علم السنن" ووضع قواعده وأصوله والكشف عن مقاصده وأسراره ومعانيه، وذلك لما عرف عنه من عناية ودقة في تفهيد القواعد، ومنهجية علمية في تحرير الإشكالات وتحقيق المناطات. وقد اعتبر الشاطبي أن من خصائص السنة الإلهية الكلية والقطعية والأبدية والثبات والنفاد وعدم التخلف.^(١)

ولعل الجهد النوعي الذي قدمه ابن خلدون يعد نقلة منهجية في تاريخ الفكر الإسلامي، وإبداعاً إنسانياً عالمياً يفخر به تاريخ العلم. وقد عبرت نصوص كتاب المقدمة على وعي ابن خلدون بسننية التاريخ والعمران والحضارة، وفاعليتها في إحداث الإصلاح الاجتماعي والتجديد الحضاري للأمم، وأصالتها في تمكين الإنسان من أداء أمانة الاستخلاف والقيام بمقتضيات التسخير. ولم يكن وعي ابن خلدون بهذه السننية واكتشافها لها ضربة حظ أو مجرد مصادفة عمياء، وإنما كان وعياً واكتشافاً صادراً عن معاناة معرفية ومنهجية ونفسية خاضها ابن خلدون وكابدها بجميع تفاصيلها انطلاقاً من استقراء لنصوص القرآن، ورصد لوقائع التاريخ، وتتبع لأحوال العمران وطبائعه وأعراضه "وما يعرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر"^(٢) وما يتلبس به من الفساد والصالح، والقوة والضعف، مع امتلاكه لرؤية نقدية جعلته يعيد النظر في المناهج التاريخية السابقة، بالإضافة إلى خبرته الواقعية في التعامل مع الواقع الاجتماعي والسلطة السياسية. ولم ينشغل ابن خلدون بالتنظير العلمي في مجال السنن، ولم يأبه بتقديم تعريف لها أو ضبط خصائصها وشروطها... وإنما كان يسعى إلى الكشف عن فعل السنن خلف حركة التاريخ وتبدل العمران، كما كان يرغب في تأسيس علم جديد هو علم العمران

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٧٠.

(٢) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٧.

البشري والاجتماع الإنساني يكون من مقاصده تعميق الوعي السنني في فهم الظواهر والأحداث، التي تحمل من منظور ابن خلدون السنني طبائع وأحوالاً، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأصول في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب"^(١) ويتحدث عن سنة تبدل الأحوال واختلاف العوائد وتغير الأيام وما ينتج عن هذه السنة من نتائج على مستوى حركة الحياة وطبائع الاجتماع البشري، ولذلك نجده يقول: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التي قد خلت في عبادته"^(٢) فتبدل الأحوال أو التغير والتحول الاجتماعي هي عادة العمران وسنة من سننه الناطمة للواقع الاجتماعي. ولعل تلك الفاصلة القرآنية "سنة الله" التي تأتي في ختام كثير من نصوص المقدمة قد استخدمها لدعم براهينه على قوانينه الاجتماعية التي استقرأها من الاجتماع الإنساني والعمران البشري، وغني عن البيان أنه لم تكن لتفوت ابن خلدون، وهو الفقيه والأصولي، مثل هذه العبارات القرآنية ذات الدلالات الاجتماعية الواضحة."^(٣)

ويمكن القول: إن وضوح الرؤية القرآنية عند ابن خلدون بأبعاد إيمانية: تعتمد رؤية الغيب في حركة التاريخ، وعقلية: تقوم على إخضاع أحوال العمران للفحص والتحليل والتفسير، وتكاملية: وذلك على مستوى مصادر المعرفة، وعلى مستوى كلية وشمولية التفسير، وتطورية: من خلال النظر إلى حركة التاريخ على أنها ليست خطية

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢١.

(٣) الساعاتي، حسن. علم الاجتماع الخلدوني: قواعد المنهج، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٦٨.

أو ساكنة، وإنما هي تفاعل عوامل وشروط وأسباب، قد أمكنته من اكتشاف السنن النازمة للعمران ومنها سنة الله في المتئاثلات التي يصح بها القياس، وسنة الله في الأسباب والمسببات (السببية)، وسنة التطور والتغير، وسنة الأجل المتعلقة بدورة الحضارة وسقوط الدول وقيامها... إن منهجية ابن خلدون ورؤيته للعالم وفق المنظور السنني تقوم على "النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها (فلسفة التفسير)؛ بهدف التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. وبناء على ذلك انعكست الرؤية الكلية لابن خلدون في كتابة التاريخ، من خلال منهجية فذة، تؤرخ للأحداث بوصفها تعبيراً عن ظاهرة اجتماعية." (١)

ونؤكد على أن ريادة الإبداع الخلدوني في نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الهجري كانت ريادة تثويرية تجديدية اعتناقية؛ فهو قد عمل على تثوير نصوص الوحي حيث أعاد قراءتها وفق المنهجية السننية، كما عمل على تجديد مناهج البحث التاريخي والاجتماعي في زمن سيادة التقليد، وعمل أيضاً على التخلص من إرث الفلسفة اليونانية في بعدها المنطقي الصوري، ومن الجدل الكلامي الذي أدخل بعض قضايا السنن في نقاشات نظرية عقيمة، ومن نمط التفكير الجزئي الانتقائي الذي أفرغ كثيراً من القضايا من دلالاتها الكلية. كل ذلك مكنه من اكتشاف السنن الاجتماعية وصياغتها صياغة علمية وكأنها معادلات رياضية مثل قوله "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش." (٢)

وعلى درب النزعة السننية الخلدونية (٣) سار السخاوي (توفي ٩٠٢ هـ) - وإن لم

(١) مصطفى، نادية محمود. "أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٥١)، السنة (١٣)، (١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م)، ص ١٦٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٦٧.

(٣) يمكن ذكر من أثر فيهم ابن خلدون بمنهجية التاريخية ومنهم بعض تلامذته الذين أخذوا عنه وأجازهم ومنهم: تقي الدين المقرئ (توفي: ٨٤٥ هـ)، وابن حجر (توفي: ٨٥٢ هـ)، والعيني (توفي: ٨٥٥ هـ)، وابن تغربردي (توفي: ٨٧٤ هـ)، وغيرهم.

يرق إلى رتبة ابن خلدون في النظر المنهجي التاريخي السنني، لانشغاله بالنظر في علوم شرعية أخرى- في الكشف عن حركة التاريخ مبرزاً "أن في توالي الأمم وتعاقبها، وتداول الأيام وتناوبها، عظة للمتقين وتنبيهاً للغافلين"^(١) وقد سعى السخاوي في أن تكون كتابته التاريخية صادرة عن منهجية شمولية تنظر في تسلسل الأحداث، وتكتشف من ورائها سنن الله في سقوط الدول، وتعاقب الأمم، وتحول العمران من حال إلى حال، ذلك "أن الله أقام الخلائق جيلاً بعد جيل واستعمرهم قبلاً إثر قبيل، ليبقي الأول للثاني قصصه مواعظ وعبراً، ويحيي الآخر للمتقدم ذكراً، وينشر خيراً، كي يرعوي الفطن عن فعل ما يذم... ويقتدي الأديب بما هو الأحسن من الأخلاق والأصلح."^(٢) وقد أظهر السخاوي أن وظيفة الاعتبار التاريخي السنني، إنما تقوم على الوعي المنهجي الذي يميز بين المبادئ والسنن الحاكمة لحركة التاريخ، وهي سنن ثابتة تعبر عن جوهر الصيرورة التاريخية، والأعراض والجزئيات والتفاصيل الفرعية التي من طبيعتها التبدل والتغير، ولذلك خلص علي حسين الجابري إلى أن السخاوي قد جاء "مع السابقين عليه من أبناء القرن التاسع للهجرة، واللاحقين به إلى عصر النهضة امتداداً للمدرسة العربية في فلسفة التاريخ، كان ابن خلدون ذروتها ودعامتها، بوصفها خلاصة فعل (عقيدة) وتراث زاخر، وفكر نير وتجربة عريقة، ووعي عال بقوانينه، المتفاوتة بتفاوت الظروف والأسباب."^(٣)

ومن خلال ما سبق نؤكد أننا لم نسع إلى تتبع كل الإسهامات والنماذج الإسلامية في ميدان السنن، أو استقراء كل نصوصها واجتهاداتها، وإنما رمنا تقديم جهود علمية لبعض العلماء والمصلحين ممن برزت نزعتهم السننية، وقد راعيت في ذلك:

(١) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. الإعلان بالتبويب لمن ذم التاريخ، دمشق: مطبعة الترقى، ١٣٤٩هـ، ص ٢٨-٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) الجابري، العرب والمنطق الفلسفي للتاريخ، مرجع سابق، ص ١٩٥.

- تنوع تخصصاتهم المعرفية: دلت النماذج السابقة على غنى معرفي تجلّى في حقول معرفية متعددة: الحديثية والفقهية والأصولية والكلامية والتاريخية والتربوية، وهو ما يفيد أن مصدر النزعة السننية لجهود هؤلاء العلماء هي نصوص الوحي أولاً التي انطلقوا منها لاستنباط المعرفة السننية، مستلهمين من هذه النصوص معالم وقضايا معرفية لفهم مجريات الوقائع، ومعتمدين عليها في صياغة الأحكام وتنزيلها مراعاة للسنن. ولم يقتصر جهد الواحد منهم على علم أو حقل معرفي مخصوص، بل نجدهم يجمعون علوماً ومعارف متعددة ساعدهم ذلك على تقديم رؤى، وأنساقاً معرفية متكاملة.

- تفاوت طرائقهم المنهجية: أنتج التنوع المعرفي للنماذج العلمية الإسلامية ذات النزعة السننية تبايناً على مستوى المناهج المعتمدة في تناول قضايا وإشكالات مرتبطة بالفكر السنني؛ إذ انطلق بعضهم من منهجية تاريخية تتخذ من الاستقراء والمقارنة قواعد لاستنتاجات سننية عامة، كما اعتمد بعضهم على منهجية منطقية تحليلية نقدية، وبرزت لدى الآخرين منهجية مقاصدية مسددة بمعاني الشريعة وأسرارها.

- تعدد انتماءاتهم المذهبية: تعددت الاختيارات المذهبية الفقهية والكلامية لهذه النماذج من مالكية وشافعية وحنابلة وظاهرية، وأشاعرة و... وهو ما سيفضي حتماً إلى اختلاف في التعاطي مع قضايا سننية، نظراً لاختلاف القواعد والمنطلقات المقررة في كل مذهب فقهي أو اختيار كلامي.

- اختلاف بيئاتهم الحضارية: لا شك أن لدرجة التقدم الحضاري ومستوى الترف العمراني، وطبيعة المجال البدوي والحضري، سواء ما تعلق منها بالغرب الإسلامي (أندلسية ومغربية)، و ما ارتبط منها بالشرق الإسلامي (مصرية وعراقية...) أثر بالغ في درجة وعي هؤلاء العلماء بالوعي السنني.

- تغير سياقاتهم التاريخية: التي ارتبطت بتجديد النخب السياسية، واشتداد ظاهرة المفاصلة بين أهل العلم وأهل السياسة، وخوض بانقلابات وتغيرات على مستوى السلطة السياسية، وظهور حركات إصلاحية بعضها ذو طابع علمي اجتماعي، وبعضها ذو طابع تربوي صوفي.

والخلاصة، أن لهذه المؤشرات والعناصر تأثيراً على الاختيارات المنهجية والعلمية لعلماء الأمة وهو يصوغون وعياً سننياً راشداً.

وقد اقتضت في إبراز التفكير السنني عند سلف علماء الأمة على بعض كتاباتهم، دون الغوص في أثر أفكارهم وتنظيراتهم على المستوى العملي في المجالات التصورية والسياسية والاجتماعية. فثمة مدخل آخر مهم، وهو تتبع معالم المنهج السنني على مستوى المشاريع الرسالية الإصلاحية التي عرفتها الأمة، واستخراج قواعد هذا المنهج في الدعوة، والبناء، والقدوة، والإصلاح، والتجديد، والمواجهة.

ثالثاً: فقه سنن العمران البشري وتكامل العلوم في المعرفة الإسلامية

١ - المقاربة الحضارية لتكامل العلوم:

إن الحديث عن فلسفة التكامل المعرفي، وإعادة تنظيم المعارف والعلوم ضمن نواظم منهجية ونماذج إرشادية تهدف إلى رؤية المعرفة بوصفها بنية كلية ودينامية معقدة تتداخل فيها العلوم والمعارف، هو حديث ينتمي إلى مجال الإبيستيمولوجيا ولا يندرج ضمن مباحث العلم ذاته. ويندرج مشروع التكامل المعرفي في صميم ما اصطلح عليه بـ"وحدة وتناسق المعرفة"، فالتناسق مدخل لتحقيق وحدة المعرفة، ووحدة المعرفة رؤية ومنهج لفهم حركة العلم ومشكلات المعرفة والحياة الإنسانية.

وقد تعددت زوايا النظر إلى مفهوم التكامل المعرفي، وتحديد مجاله الدلالي بالنظر إلى جدة المفهوم، وبحسب اختلاف المرجعية المعتمدة مما أفضى إلى عدم وضوحه وصعوبة حصول اتفاق حول حده وتعريفه، فهو في نظر أبي بكر محمد إبراهيم عبارة

عن "مشروع فكري يسعى لتطوير منظور توحيدي تصدر عنه كل العلوم والمعارف."^(١) فالمنظور التوحيدي ذي المرجعية الدينية الإسلامية هو منطلق تحقيق التكامل بين دائرتي العلم والإيمان، وهو ما أفرزته مدرسة إسلامية المعرفة لتجاوز التناقض الصارخ بين النظام التعليمي التقليدي والحديث. ورغم ما يكتنف هذا التحديد من اعتراضات وإشكالات ترجع في جزء منها إلى المنطلقات والأسس التي يصدر عنها مشروع إسلامية المعرفة فإن هذا الأخير يبقى محاولة أصيلة لتخطي أزمة المعرفة كما تبدت عبر عصور انحطاط الأمة. وقد كان من المنتظر تطوير هذا المنظور في اتجاه تجاوز الاعتراضات التي وجهت إليه لا سيّما من داخل نفس المنظور التوحيدي، لكن الدراسات والمقالات التي جاءت بعد ذلك كانت تفتقر إلى وضوح الرؤية وقوة المنهج، ف وقعت في تلفيقية غريبة ظنت من خلالها أنها هي المقصودة بمشروع التكامل المعرفي، وتجدد الإشارة هنا إلى كل من عشوي وقطب سانو على سبيل المثال لا الحصر. فقد رأى عشوي^(٢) أن التكامل هو عملية ردم للهوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، أما قطب سانو فينظر إلى التكامل المعرفي على أنه "ذلك الجهد العلمي المنهجي المنظم الذي يهدف إلى تطعيم المعارف الشرعية بإيجابيات وحسنات المعارف الإنسانية والاجتماعية من جهة، وتطعيم المعارف الإنسانية والاجتماعية بإيجابيات وحسنات المعارف الشرعية من جهة أخرى"^(٣) لقد صار التكامل المعرفي بما يحمله من أبعاد ودلالات إستيمولوجية وفلسفية وقيمة مختزلاً في مجرد إزاحة تلك المسافة بين العلم الاجتماعي والعلم الشرعي بغض النظر عن خلفياتها، ومنطلقاتها، والمنظومة

(١) إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد. التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، هرنند، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، (١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م)، ص ٣٣.

(٢) عشوي، مصطفى. "نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية"، مجلة التجديد، كوالالمبور، العدد (٢)، السنة (١)، ١٩٩٧م، ص ٥٥-٨١.

(٣) سانو، قطب. "التكامل بين الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الإنسانية المعاصرة"، مجلة تفكر، مجلد (٣)، عدد (١)، ٢٠٠١م، ص ٨-١٠.

التي يصدران عنها، لا سيّما حينما نعمل فقط على تطعيم كل واحد منهما بحسنات الآخر. إن التكامل المعرفي ليس مجرد تطعيم أو ردم للهوة بين علم وآخر أو سعيًا نحو المجانسة. ففي البدء كانت الأسماء ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، ثم حصل العرض الإلهي على جموع الملائكة فتعذر عليهم الإنباء، ومن الأسماء تشكلت العلوم والمعارف والمناهج عبر صيرورات تاريخية فيها من التراكمات والقطائع ما جعل لكل علم اسمًا، ولكل معرفة رسمًا، ولكل منهج خطأً وقسمًا. لكن كيف تاهت المعارف والعلوم عن بنية الأسماء الأولى؟ وكيف نسيت الأسماء وحصل الجهل بها ولم تعد حاكمة لمنظومة المعرفة؟ ذلك أن الواحد هو الأصل ثم حصل التعدد، والتعدد تحكمه وحدة الأصل وإلا صار عبثًا، ومنه جدلية الوحدة والتعدد في العلم والمعرفة.

وتقتضي الرؤية الكلية والمقاصدية للمعرفي نبذ النظر التجزيئي الذي يقف عند حرفية التخصص، ويبلغ الأبعاد المتداخلة بين العلوم والمعارف، كما تقتضي هذه الرؤية إعادة بنية المعارف وفق طبيعتها النسقية وليس من خلال قدرتها على تقديم إجابات ظرفية لقضايا جزئية. وإذا كان من طبيعة المعرفة التركيب والتعقيد،^(١) والتداخل والتضاييف، من خلال سفر المفاهيم، واقتراض المصطلحات، واقتباس المناهج صار التكامل يمثل ليس فحسب ضرورة معرفية ومنهجية، بل صار التكامل هو ذاته رؤية معرفية تستجيب لطبيعة المعرفة وتؤثت مجمل التحولات الحاصلة في العلم المعاصر. ويتميز مفهوم التكامل بأصالته التاريخية وعمقه الحضاري؛ فدعوى التكامل ليست دعوى مرتبطة بفلسفة الحداثة وتحولات العلم المعاصر، بل تجذ أصولها في تراث العلم وتاريخه؛ إذ التكامل هو الموقف الطبيعي والأصلي والأصيل من المعرفة وهو ما يكسب هذا المفهوم معقولية تاريخية يستمدّها من تلك الصور ومظاهر التأسيس الأولي لمفهوم التكامل في التراث وامتداداته وتعبيراته عند كثير من أعلام

(١) ناقش إدغار موران في كتابه: العلم والوعي (فيار ١٩٨٢) فكرة التعقيد والتركيب وعلاقتها بالتكامل المعرفي.

العلم في الثقافة العربية والإسلامية، مثل: ابن حزم، والغزالي، وابن خلدون رَحِمَهُمُ اللَّهُ. وليس من أغراضنا استقصاء المشاريع التكاملية في التراث الإسلامي ولكن يكفي الإشارة إلى قول ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ في رسالة العلوم: "العلوم كلها متعلق بعضها ببعض... محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلا معرفة ما أدى إلى الفوز في الآخرة." (١)

وقد نتج عن معضلة وأزمة نشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية بالغرب، وسياقات ورودها داخل المجتمعات الإسلامية، واستنباتها دون الوعي بأصولها المعرفية وخلفياتها الفلسفية ورؤيتها للإنسان والكون والحياة، وذلك من لدن أناس لا صلة لهم بالرؤية المعرفية والمنهجية للعلوم الشرعية -نتج عن كل هذا- "انفصال العلوم الوافدة عن العلوم الموروثة بمناهجها وموضوعاتها وقضاياها التي تهتم بها، والنتائج التي تتوصل إليها. وأضحت لدينا علوم اجتماعية حديثة ولكنها غير وظيفية، كما أضحت لدينا علوم شرعية أصيلة، ولكنها غير فاعلة في التطور الاجتماعي. وإضافة إلى ذلك كانت مدرسة العلوم الاجتماعية الحديثة أكثر قدرة (من) مدرسة العلوم الشرعية على ملء الفراغ الذي أوجده جمود العلوم الشرعية، وعجز القائمين عليها عن استيعاب القضايا المستحدثة وإخضاعها للمنهجيات الشرعية، ووجدت مدرسة العلوم الاجتماعية داعماً قوياً لها في الدولة الحديثة من جهة، والدوائر الأكاديمية الغربية من جهة أخرى. وبعد مرور ما يقرب من قرن على نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة المنقولة، ثبت أنها لم تسهم في تقدم أو نهضة المجتمعات العربية والإسلامية، وأن حصيلة ما أنتجه أساتذة العلوم الاجتماعية -بمختلف فروعها- لم يعد كونه مجرد نظريات واهية الصلة بمشكلات المجتمع الذي ينتمون إليه، واتضح أنه كانوا في أغلبهم وسطاء مترجمون، ولم يكونوا علماء حقيقيون، ولم يظهر لواحد منهم نظرية اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو اقتصادية

(١) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، رسالة: مراتب العلوم، مرجع سبق، ج ٤، ص ٩٠.

تنسب إليه هو وإلى اجتهاده الذاتي.^(١)

إنه من الضروري ردم الهوة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، وتجاوز الفصل بينهما الناتج عن ظروف انحطاط الأمة وتحلفها. و الأصل أن علوم الشرع كانت اجتماعية، وأن ما هو اجتماعي كان موجهاً بعلوم الشرع، فطبيعة هذه الأخيرة اجتماعية، كما أن العلوم الاجتماعية ينبغي أن تكون شرعية، ويجب أن تكون المنهجية الشرعية الإنسانية هي الحاكمة، وهو ما يقتضي منا اليوم وضع قواعد ضرورة استئثار المنهجيات الشرعية الأصولية في تطوير مناهج العلوم الاجتماعية برؤية مقاصدية. ذلك أن الخطأ الشرعي من خلال ما يسنه ويضعه من تكاليف شرعية، فإنه يعمل على بناء نظام جديد ويسهم في تشكيل شبكة من العلاقات، والقيم والتصورات داخل المجتمع، ولا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تفهم قضايا هذا النظام الاجتماعي الذي يحدثه فعل الخطاب الشرعي إلا إذا كانت تنطلق من المنهجية الأصولية نفسها. وقد "التزم المسلمون الرؤية القرآنية الكونية في إدراك الفطرة الروحية الإنسانية السوية (النفس اللوامة) بمنظار الوحي، لالتزموا دائماً المنهج العلمي السنني الموضوعي الشمولي، ولانفتحت الرؤية الإسلامية على عوالم الفطرة السوية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولعلمناها وانتفعنا بها قبل سوانا، ولأغنيا هذه المجالات بالغايات والمقاصد الروحية السوية الخيرة الحقيقية للفطرة السوية الإنسانية والسنن الكونية، ولما تراجع وانكفأ النظر المسلم في رعاية شؤون الأمة ومتغيرات الحياة... لو التزم المسلمون الرؤية القرآنية الكونية بفهم مستنير لكانت رؤيتهم في شؤون التسخير، والإعمار رؤية توحيدية تكاملية علمية حية سننية، لا يعترها الغش والفتور، ولا تشعبها الرؤى العشوائية التواكلية بين طلب السنن وأوهام الخرافة والشعوذة، ليسود في نهاية المطاف خطاب... مركزية الذات، ولتغيم الرؤية، وتضعف الدافعية،

(١) غانم، إبراهيم البيومي. "المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة"، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة وقضايا العصر: مجموعة بحوث، مرجع سابق، ص ١٢١.

وتفتر الهمم،... فينهار العمران، وتضعف الأمة، وتصبح أمة عاجزة مسلوقة مقلدة استهلاكية متخلفة، ويتقدم من أخذوا عنها حين غفلنا وانصرفنا عما كان بإمكاننا خوض غماره بسبق ونجاح.^(١)

٢- الرؤية المقاصدية للفقهاء السنني، أو البعد المقاصدي لسنن العمران البشري:

للسنن مقاصدها ونظامها، ولا عبرة بفقهاء سنني لم يستكمل عناصر الرؤية المقاصدية للمشروع الحضاري الإسلامي، كما أن الفقهاء المقاصدي فقه خادم للفقهاء السنني ومراع له في كثير من قواعده ومنطلقاته؛ كقاعدة اعتبار المآل وما تعلق بالحكمة والتعليل؛ إذ الفقهاء السنني في جزء منه يأخذ بالمآلات ويحتكم للحكم والتعليلات، يقول عبد المجيد النجار "واعتبار مآلات الأحكام ينبغي أن يبنى على علم دقيق بأسباب التفاعل بين مجريات الأحداث في الواقع الذي يراد به علاجه، بحيث يعرف بتلك الأسباب ما ينتج عن تطبيق حكم معين على سلوك معين من آثار صالحة أو ضارة، وعلى ذلك الأساس يقع إقرار ذلك الحكم أو العدول عنه إلى غيره بحسب ما يغلب على الظن أن تتحقق به المصلحة ويدراً الضرر"^(٢) وإذا كان إدراك هذه المفاعلة بين الأسباب الكامنة خلف الوقائع والأحداث واجب من أجل معرفة مآلات الأحكام المراد تنزيلها على واقع الناس، فإن هذه المفاعلة إنما تقوم على أساس الكشف عن تلك العلاقات السببية الترابطية بين الظواهر والأحداث واستباق ما يمكن أن يحدث في المستقبل، واستشراف المسالك والفرص المتاحة للتحكم القبلي في الاحتمالات المتوقعة. ولعل هذا جزء معتبر في الفقهاء السنني. ويعرف فريد الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ اعتبار المآل بما يفيد بعده السنني والتوقعي فيقول: "أصل كلي يقتضي اعتباره

(١) أبو سليمان. الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، مرجع سابق، ص ٩٩-١٠٠.

(٢) النجار، عبد المجيد عمر. فقه التدوين؛ فهماً وتنزيلاً، تونس: الزيتونة للنشر والتوزيع، ط ٢،

١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٩٩.

تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً^(١) فمبدأ أو أصل اعتبار المآل يقوم - كما هو مقرر في كتب الأصول - على تحقيق مناط الحكم وحصول المقصد منه، ودرء خلافه مما يمكن أن يتوقع حدوثه من نتائج، ولذلك فـ "النظر المآلي ينطلق من خلال النتائج ليتسلط على وسائلها وأسبابها التي تفضي إليها"^(٢) ولعل واقعية هذا الأصل الكلي، وغائيته، ومقصديته، وقيامه على رؤية الأسباب وما يمكن أن تفضي إليه من نتائج ومسببات هو الذي يجعل من هذا الأصل يحمل في بنيته وطبيعته ووظيفته بعداً سننياً مكيناً. وقول الشاطبي شاهد على أن "الأعمال - إذا تأملت - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة الشارع، و المسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهذا معنى النظر في المآلات."^(٣)

وقد أشار عبد الرحمن السنوسي إلى خصائص مبدأ المآلات^(٤) فذكر منها: الواقعية، والاجتماعية، والغائية، والأخلاقية، ولا تحفى دلالة هذه الخصائص في وضوحها وجلالتها على السنن، لا سيما أن الغاية من النظر في المآلات هو "أن تعتبر المآلات المتوقعة حصولها قبل أن تقع، فتسد ذرائع المفاصد قبل وقوعها ويمنع التسبب في حدوثها وتستجلب المصالح المتوقعة، كي تقع أفعال المكلفين موافقة لمقاصد الشريعة"^(٥) ويشير سيف الدين عبد الفتاح إلى "عملية التوظيف والتفعيل للمدخل المقاصدي في سياق الواقع، سواء ارتبط ذلك بالسنن الفاعلة فيه، أو بالوظائف

(١) الأنصاري، فريد. المصطلح الأصولي عند الشاطبي، سلسلة الرسائل الجامعية ١، هرنند وفاس: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومعهد الدراسات المصطلحية، ط ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م)، ص ٤١٦.

(٢) السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٤هـ، ص ٢٦.

(٣) الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، مج ٢، ص ٤٣٢.

(٤) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٣٤-٤٨.

(٥) الحسين، وليد بن علي. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، الرياض وبيروت: دار التدمرية ودار ابن حزم، ط ٢، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م)، ص ٦١.

الناشطة في مجالاته." (١)

وقد تنبه العلامة الطاهر بن عاشور إلى النسق المقاصدي العمراني حينما ميز بين المقاصد المتعلقة بحفظ الفرد والمقاصد المتعلقة بحفظ الأمة مولياً اهتماماً خاصاً بالمقاصد الاجتماعية العامة، وفي نصوص ابن تيمية، وابن القيم، وابن خلدون، والشاطبي، شواهد عديدة لذلك الحوار بين أحوال وطبائع الاجتماع وأسرار الشريعة والفقه المتجدد، مما يدل على أن الأصوليين يقررون فقه السنن؛ إذ هو فقه قائم على حفظ المصالح والمقاصد، ومراع للحكمة والتعليل، وناظر في العواقب والمآلات، وارتباط الأسباب بالمسيبات... وهو ما يقوي ضرورة إعمال المنهجية الأصولية لصياغة فقه سنني، وعليه يكون أصول الفقه في باب المقاصد تحديداً هو الإطار المنهجي للمقاربة السننية، كما يمكن أن تكون نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية مدخلاً نظرياً لهذه المقاربة السننية التكاملية التي تستحضر على الدوام أن "طلب السير في الأرض، والنظر في العواقب والمآلات، جعله النص الإلهي من الفروض الكفائية، التي تفضي إلى التبين، والتبصر، والاهتداء إلى السنن الاجتماعية في السقوط والنهوض، واختزال التاريخ الإنساني، وتحقيق الاعتبار، وإضافته إلى عمر الأمة المسلمة، وتجربتها، لتحقيق بذلك الوقاية الحضارية، وتتعظ بأحوال السابقين." (٢)

أ- بين ابن خلدون والشاطبي:

لا شك أن الحديث عن المقاربة الشاطبية في المقاصد الكلية الحافظة لأحوال العمران وأصوله، لا يمكن أن يقوم فصل أو باب باستيفاء عناصرها بله جزء من عنوان، ونفس الأمر يصدق على المقاربة الخلدونية. ولذلك سنقتصر على ذكر إشارات تبدو هامة وموصولة بموضوع البحث. واختيارنا لكل من ابن خلدون (توفي:

(١) عبد الفتاح، "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٢) المطيري، الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان، مرجع سابق، ص ١١، تقديم عمر عبيد حسنة.

٨٠٨هـ) والشاطبي (توفي: ٧٩٠هـ) مبني على كونها يشتركان في أمور منها:

- سياقات التفاعل التاريخي الحضاري للأمة الإسلامية في القرن الثامن الهجري، سواء ما ارتبط منها بالسلطة السياسية، أو بتحويلات الواقع الاجتماعي والمنظومة القيمية الموجهة له، أو بضمور تيار التجديد العلمي في المشرق الإسلامي بعد ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم.

- في المذهبية الفقهية المالكية وما يفيد ذلك من الأبعاد العملية والواقعية والاجتماعية التي امتازت بها أصول الإمام مالك بن أنس، ومن بينها: اعتبار عمل أهل المدينة، وأصل اعتبار المآل، وسد الذريعة ودوران كثير من اختيارات الإمام حولها، وبناء عدد من قواعد الفهم والاستنباط في المذهب عليها، ولذلك كان الشاطبي رَحْمَةُ اللَّهِ أَوَّل من أصل وقعد لمبدأ اعتبار المآل، وتوسع في استعماله كما ذهب إلى ذلك فريد الأنصاري،^(١) وبين وليد ابن علي الحسين "توسع أصولي المالكية في الاستدلال والعمل بالقواعد الأصولية المالية أكثر من غيرهم، كسد الذرائع، ومراعاة الخلاف، والمصالح، وغيرها، وذكر الشاطبي لمآلات الأفعال امتداد لما سار عليه أصوليو المالكية من التوسع في القواعد المالية"^(٢) وهذا ما مكن كلا من الشاطبي وابن خلدون من امتلاك عقلية مقاصدية سننية تفقه النص والواقع والموقع معاً.

- ارتباط مشروعها العلمي بإصلاح مناهج البحث في العلوم الشرعية، وإعادة النظر في الإرث المعرفي والمنهجي للعلوم الشرعية من خلال تقديم رؤية نقدية لمن سبقهما.

(١) الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، مرجع سابق، ص ٤٣١-٤٣٢، مع ما بثه المؤلف في هامش الصفحتين: هامش رقم ٧٥.

(٢) الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١.

- تقديم مقارنة تجديدية لعلم أصول الفقه مع الشاطبي، ولعلم التاريخ والعمران البشري والاجتماع الإنساني مع ابن خلدون من خلال تقييم وتقويم الجهود العلمية السابقة.

- ارتباط مشروعاتها بأبعاد تربوية، وهموم واقعية ورؤية رسالية واضحة في استعادة الأمة لموقعها الحضاري، ولذلك لم يأت كتاب "الموافقات" أو "المقدمة" نصوصاً مجردة مفصولة عن تفاعلات الواقع بالمغرب والأندلس وغيرهما، وإنما صدرا معاً عن قاعدة مالك المشهورة: "لا كلام فيما ليس تحت عمله".

- في التعامل مع المنظومة المقاصدية والمنظومة السننية تعاملاتاً تناسيباً تفاعلياً، فالشاطبي انطلق من الكشف عن مقاصد الشريعة، وحفظها للضروريات في انسجام مع سنن الله تعالى، فالشاطبي يؤثث ببناءه المعرفي في ضبط عناصر الفعل العمراني وفق عناصر النموذج المقاصدي. فالفعل العمراني وفق النموذج المقاصدي للشاطبي محكوم بالكلية الخمس، وبمجالات الفعل العمراني والعمليات المتولدة عنها، وبمنطق الضروريات والحاجات والتحسينات، "ماذا يريد الشاطبي أن يعلمنا ضمن مقارنته العمرانية؟ الشاطبي يلفتنا إلى هدف العملية الإنشائية والعمرانية، وعناصر المادة العمرانية، ووسائل الحفظ العمراني وتكافل عناصر الحفظ، وتنوع مستوياتها بين دفع الضرر وجلب المصالح... إنه يتحرك صوب عناصر فهم العملية العمرانية والإنشائية وفق عناصر النموذج المقاصدي، والذي يؤصل بحق ومنهج تعامل وتناول مع أصول الظاهرة العمرانية. كما أنه يلفت الانتباه إلى عناصر تقويم الفعل العمراني للمجالات." ^(١) في حين ابتداء ابن خلدون بالمدخل السنني التاريخي مبيناً سنن العمران والاجتماع البشري الذي لا تقوم له قائمة إلا بحفظ المصالح واعتبار المقاصد. ولذلك وظف الشاطبي المقاصد لفهم سنن الله تعالى، أما ابن خلدون

(١) عبد الفتاح، "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، مرجع سابق، ص ١٩٣.

فقد وظف السنن وأجرى عليها تطبيقاً مقاصدياً أفضى به إلى القول أن عين وظيفة السنن هي رؤية مقاصد الشرع وعدم مخالفتها.

ولكن، يمكن القول: إن "الذي يميز ابن خلدون عن الشاطبي في حديثه عن المقاصد، أو في الاستناد إليها والتعويل عليها، أن ابن خلدون وضع هذه المقاصد في السياق التاريخي؛ أي: الاجتماعي من حيث الظهور، كما أنه نقل بعض المحرمات في الشريعة من الحكم الديني إلى الإطار الاقتصادي والاجتماعي، أو التمس لهذا التحريم علة اجتماعية تتصل بال عمران البشري"^(١) وكلام ابن خلدون في المقدمة يشهد بهذا، ومنه قوله: "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مُؤْذِنٌ بانقطاع النوع البشري."^(٢) كما يمكن القول: إن الذي يميز الشاطبي هو انطلاقه من النص إلى المقاصد إلى السنن، أما ابن خلدون فقد انطلق من الواقع إلى السنن إلى المقاصد مع استثماره للنص الشرعي، لذلك أشار سيف عبد الفتاح إلى الربط الذي أقامه ابن خلدون وهو يقدم رؤيته الإسلامية حول العمران بين المقاصد والسنن.^(٣)

وقد وظف ابن خلدون بوعي المقاربة المقاصدية في الدفع بالعقل المسلم نحو اكتشاف سنن الله تعالى في الاجتماع والعمران البشري، وذلك بإعمال رؤية القرآن الكريم في فهم حركة التاريخ، وتبني منهج تاريخي نقدي يقوم على الملاحظة، والاستقراء، والتشخيص المادي، والتعليل المنطقي مع السبر والتقسيم لاستخلاص العبر، وإعادة تشكيل عقل المسلم على وعي سنني تاريخي، وتمكينه من قراءة أو مقارنة أو نموذج إرشادي تحليلي تفسيري يكون بمثابة الدليل لفهم مجريات الواقع وتبصر

(١) زر زور، عدنان. "ابن خلدون وفقه السنن"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٥٠)، السنة (١٣)، خريف ٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ.

(٢) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٩٩.

(٣) عبد الفتاح، "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي"، مرجع سابق، ص ١٩٠.

احتمالات وإمكانات المستقبل.

وقد أخضع ابن خلدون نظريته في العمران والاجتماع البشري لعملية تقصيدية وظف فيها مصطلح المصالح الشرعية ومدى اعتبارها في إقامة العمران وحفظ أحواله ومجالاته. "فقد حرص على إعمال المقاصد في سياقات مختلفة في مقدمته تدل على إدراكه العميق لأهمية المقاصد الشرعية في توسيع العمل الاجتهادي المتعلق بالبحث التاريخي وصناعات العمران البشري، ذلك الإدراك المستمد في بعض جوانبه من فقهه المالكي الذي يعدّ المقاصد الشرعية أصلاً من أصوله العقلية التي بني عليها الاجتهاد الفقهي، ولذا عمل على توظيفها في منهجه لدراسة الاجتماع الإنساني." (١) ولعل قراءة ابن خلدون لأحوال العمران وطبائع العادة قراءة مقاصدية مصالحة تحليلية هو الذي أثمر لديه ذلك الفهم الاجتماعي للسنن المتحركة في حركة العمران، فهو فهم تحكمه مرجعية الوحي ومصدريته المطلقة ويتجلى ذلك في استدلالات ابن خلدون التي يرجع فيها إلى القرآن والسنة، كما تحكمه الخبرة التاريخية والنظر العقلي. فمن ذلك قوله: "فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران" ففي شرحه لهذه العبارة نرى كيف أن مقاصد الشريعة تصبح لدى ابن خلدون سنناً حاكمة بحكم آثارها الاجتماعية وفعاليتها التاريخية، يقول ابن خلدون: "الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهماً، وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر." (٢)

(١) العضراوي، عبد الرحمن. "التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٥٠)، السنة (١٣)، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص ١٨٨.

(٢) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٩٩-٧٠٠.

وواضح في هذا النص توظيف ابن خلدون لمفاهيم ومصطلحات النظر الأصولي المقاصدي: الحكمة - المقاصد الضرورية-، ويؤكد ابن خلدون على أن تعليل الحكم الشرعي في النسق الفقهي الإسلامي مرتبط بمراعاة العمران والمحافظة عليه، فيقول: "ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع وأن القتل أيضاً مفسد للنوع وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران."^(١)

إن النزعة المقاصدية العملية لدى ابن خلدون مكنته من إعمال المقاصد في الكشف عن سنن العمران، ومن تطبيق المنهجية الأصولية على ظواهر الاجتماع البشري التي أفضت به إلى الوعي بالتلازم بين السنن والمقاصد؛ فعدم اعتبار مقاصد الشرع هو مخالفة لسنن الله تعالى في الاجتماع والعمران، وموافقة السنن لا تتم إلا من خلال مراعاة المقاصد الشرعية والمصالح المعتبرة في حفظ العمران. وكما أن المقاصد مراتب، فكذلك السنن تخضع في حركيتها لعملية ترتيب تناسبي وتلازمي بين ما هو ضروري وما هو حاجي وما هو تحسيني، فمن ذلك قول الأصوليين: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي. وتفعيلاً لقول الأصوليين وتوظيفاً للبنية المفهومية لعلم الأصول في المقاربة السننية المقاصدية الخلدونية فإننا نلفاه يقول: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي"^(٢) ثم نجده وهو يحلل ثنائية البدو والحضر على ضوء الضروري والحاجي والكمالي، يقول في فصل أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه: "قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٣٤.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٦٧.

بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا.^(١)

إن منهجية ابن خلدون المقاصدية في تبصر سنن الله الاجتماعية والتاريخية، واستثماره لمفاهيم ومصطلحات النظر الأصولي المصلحي المقاصدي المرتبطة بالحكمة والمصلحة الشرعية، والتعليل والسبر، والتقسيم والكتليات الأساسية، والضروريات الخمس والحاجات والتحسينات "وهي قواعد منهجية ترسم وعياً تاريخياً يلج بقوة علمية وعمق معرفي عالم الماضي المدون المتعلق بال عمران البشري لفحصه وقراءة مقاصده والنظر في مرجعياته واكتشاف القوانين المستمرة والمنتبهة في بلورته".^(٢) إن هذه المنهجية قد دشنت مرحلة جديدة في تاريخ العلوم الإسلامية - وإن لم تستمر بالفاعلية والأداء نفسيهما- تمثلت في ذلك التكامل المعرفي والمنهجي بين مناهج ومقاربات علمية في مجالات مختلفة شكلت فيها المنهجية الأصولية المقاصدية نقطة ارتكاز كبرى لفهم الواقع الاجتماعي، وإخراج الأمة من قيود التخلف والهزيمة الحضارية، ولاستشراف المستقبل بفقه مقاصدي سنني يمكن الأمة من استعادة شهادتها على الناس.

وما يثير الانتباه هو أن ابن خلدون لم ينشغل بالتأصيل للسنن، ولم يفتح "المقدمة" بمقدمات نظرية في علاقة المقاصد بالسنن، فالمشروع العلمي الإصلاحي الجديد -المبني على تكاملية وتفاعلية المناهج العلمية في الكشف عن حقيقة الظاهرة العمرانية- كان واضحاً بتفاصيله وجزئياته في ذهن ابن خلدون، فلم يحتاج معه إلى تنظير مجرد يحرر فيه القواعد والمبادئ، فكانت وجهة ابن خلدون وجهة ميدانية عملية

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٧٢.

(٢) العسراوي، "التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني"، مرجع سابق، ص ١٩٨.

اختار فيها أن يقدم نموذجاً تحليلياً تفسيرياً في فهم ظواهر الاجتماع والعمران، يعتمد التوظيف والاستثمار التطبيقي التعليلي التركيبي لمقاصد الشريعة في ميدان السنن الاجتماعية. وقد خلص بعض الباحثين إلى أنه "لم يكن عمل ابن خلدون في تطبيقه للمنهج المقاصدي في نظريته العمرانية إلا اجتهاداً تأويلياً تحليلياً جزئياً أمام الدفعة الحضارية القرآنية للعقل المسلم، كي يتدبر ويتبصر ويتفكر وينظر في السنن الكونية التي جعلها الله تعالى عللاً تنشأ عنها الظواهر،... وأن أساس البحث في هذه العلية هو الاستقراء الكلي أو الأغلب أو الجزئي... بمقصد إرادة البناء الحضاري الاستخلافي، هذه الدفعة، المستمرة استمرار حفظ الوحي الإلهي، تقتضي يقظة اجتهادية تجديدية متطورة للعقل المسلم مسيطرة لما يخزنه الوحي من عطاءات معرفية لا تقتضي لرفع الإنسان إلى أحسن تقويم في فعله الحضاري. إن النقلة المنهجية التي فتقها ابن خلدون تنتظر من المسلمين رعاية علمية تستلهم الأسئلة المعرفية التي أثارها ابن خلدون وتؤسس لمعاصرة فاعلة للعقل المسلم تحرره من أسر الظاهر وطغيان الباطن، ليصوغ آلية علمية وسطية قادرة على الحفر والغوص في فقه النص وفقه الواقع وجدليتهما، والغوص في استكشاف عوالم الشهادة بما يقتضيه منطق الشرع ومصالحه." (١)

نذهب إلى القول أن ابن خلدون هو أول من وظف السنن بوصفها نموذجاً تفسيرياً بالمعنى الذي ذكرناه للنموذج التفسيري؛ إذ سعى إلى فهم السنن الاجتماعية والتاريخية، والنظر إليها بوصفها موجهاً إرشادياً معرفياً لفهم النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة الاجتماعية، حيث استند على رؤية القرآن السننية للعمران البشري في محاولته التحليلية لقضايا القرشية في النظام السياسي الإسلامي، ودور العصبية في بناء الدولة وحفظها للعمران المحكوم بسنن لا تعرف تبديلاً ولا تحويلاً، معتمداً في ذلك على آيات القرآن سالكاً منهج الملاحظة والتحليل والمقارنة والسبر والتقسيم... ومحكماً

(١) المرجع السابق، ص ٢١١-٢١٢.

أصول العادة^(١) وطبائع العمران^(٢) بنظر تحليلي تعليلي استقرائي لبنية الجسم الاجتماعي، وظواهر العمران البشري في تجلياته الواقعية بعيداً عن التنظيرات الميتافيزيقية للتاريخ والاجتماع الإنساني. وقد صدر ابن خلدون في ذلك كله عن منهج القرآن في تقويمه لظواهر الاجتماع وحركة التاريخ، ولا أدل على ذلك أن ابن خلدون أورد في المقدمة لفظ "سنة الله" في أكثر من عشرين موضعاً، وكان في كثير من استنتاجاته وخواتيم تحليلاته ما يذكر أن هذا "سنة الله في عباده" و"سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه" و"لكل أجل كتاب" ونحو هذا، وذلك لأنه "كان يرى علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري، إنما هو علم الكشف عن سنن الله الاجتماعية".^(٣) وفي كثير من استدلالاته يتوسل ابن خلدون بآيات القرآن، بل يجعلها منطلقه في تفسير وتحليل الظواهر الاجتماعية واستنباط السنن الحاكمة للعمران البشري. وقد أدرك ابن خلدون أن موضوع علم العمران البشري هو الكشف عن السنن، وغرض هذا العلم تمكين الإنسان من تعمير الأرض والقيام بمقتضيات الاستخلاف، يقول ابن خلدون مؤكداً هذه الحقيقة: "فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني؛ وإلا لم يكمل وجودهم، وما أَرَادَهُ اللهُ من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم؛ وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم"^(٤) ولولا مخافة التطويل والخروج عن مقصد هذا الموضوع لذكرت نصوصاً كثيرة لابن خلدون يظهر

(١) أكد ابن خلدون على أثر العوائد الاجتماعية في السلوك الاجتماعي للفرد والمجتمع والدولة مؤكداً على أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا طبيعته ومزاجه.

(٢) من طبائع العمران ثنائية البدو والحضر، وثنائية الرئاسة (التغلب) والعصية، وأن للدولة أعماراً وأطواراً، وأن الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي مؤذن بخراب العمران... وعدها ابن خلدون طبائع؛ لأنها لا محالة واقعة بحكم طبيعة الأشياء، وأنها لا تقع فجأة، وإنما عبر تراكمات، وهذا يدل على أن للظواهر الاجتماعية أطواراً تتقلب فيها. انظر:

- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢٩.

(٣) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٤١.

من خلالها استثماره المكثف للغة القرآن في التعميد لهذا العلم.

ب- بين ابن تيمية وابن القيم:

قد تقدمت بنا الإشارة إلى الفهم العميق للجدلية التكاملية الترابطية بين السنن الشرعية، والآيات الكونية في مشروع ابن تيمية التجديدية لمناهج فهم الخطاب الشرعي، وتنزيله على واقع الأمة المتجدد. فلم يكن ليغيب عن ابن تيمية ذلك التناسب والتكامل والتشارك بين السنن الشرعية الدينية والآيات الطبيعية الكونية في الخصائص والضوابط والقواعد والمقاصد، وأن الحكم الشرعي بطبيعته حكم قائم على منطق سنني؛ إذ هو يتنزل في واقع تحكمه سنن وآيات بقدر من الحكيم العليم، وأي اضطراب في فهم السنن يؤول في النهاية إلى اضطراب في فهم الأحكام الشرعية وإلى خلل في تنزيلها. وقد أدرك ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ - وهو يفكك بنية التخلف والوهن الحضاري الذي استشرى في مناهج التفكير لدى كثير من نخب الأمة وعلمائها وقياداتها التربوية والدعوية والسياسية - خطورة الإعراض عن هذه الرؤية الكلية التكاملية الترابطية التي تقف على حقيقة تعلق الحكم الشرعي فهماً واستنباطاً وصياغة وتنزيلاً بالسنن الاجتماعية والآيات الكونية. فحينما أغفلت هذه النخب والقيادات الكشف عن المنطق السنني، أو غفلت عن إعماله واستثماره في فهم وتنزيل الخطاب الشرعي، لأنها يخرجان من مشكاة واحدة، نبت في الأمة فهم تجزيئي تبعيضي رهن نفسه للتقليد والتكرار، وأعرض عن التجديد والاجتهاد.

إن الأحكام الشرعية متعلقة باستيفاء الأسباب وتوافر الشروط وانتفاء الموانع وهي كذلك سنن الاجتماع والتاريخ؛ فلا تقع السنن إلا إذا استوفت الأسباب قدرها وتوافرت الشروط وارتفعت الموانع. كما أن فهم الحكم الشرعي وصياغته وتنزيله يرتبط بفهم وإدراك طبيعة السنن، والكشف عن مسالكها وطرائق عملها، ومجالات استثمارها وتسخيرها.

ذلك أنه كلما اكتشف الإنسان سنن الله تعالى في التاريخ والاجتماع، وأدرك آياته في الكون والوجود تحقق له سعة إدراك وفهم لأحكام الشرع، وتمكن من الاقتدار التنزيلي المقاصدي لها، وجدد فهمه للدين، وحكم الوحي أكثر من تحكيمه لأقوال الرجال. إن إسهام ابن تيمية في تجلية مثل هذه الرؤية المنهجية الدقيقة يجعلنا نقف على حقيقة أن تطوير مناهج فهم الخطاب الشرعي واستنباط الأحكام منه، وصياغتها وتنزيلها على الواقع والموقع معاً متعلق بتطوير مناهج البحث وآياته ووسائله في العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الحقة (التطبيقية أو البحتة) التي تكشف عن سنن الله وآياته في الخلق والوجود والتاريخ والاجتماع البشري.

فلا يخفى بعد هذا الذي ذكرنا على أي باحث في العلوم الإسلامية، ومناهج الاستمداد من الوحي مكانة ابن تيمية وقيمته العلمية في تاريخ العلم. وقد حاز ابن تيمية هذه المكانة بما توافر لديه من قدرة منهجية عالية في توظيف رؤية تكاملية معرفية بين مختلف علوم الوحي والمعارف الإنسانية، ومثل نموذجاً في الجمع بين قراءة آيات الكتاب المسطور، وآيات الكتاب المنظور. وقد سار على نهجه تلميذه ابن القيم. فلا يكاد الباحث أو القارئ لأي كتاب من كتبها سواء تعلق بالعقيدة أم التفسير، أم الفقه، أم الأصول، أم الحديث، أم السيرة، أم التصوف والتربية... إلا ويقف على تلك الرؤية المقاصدية السننية التي حكمت اختياراتها العلمية والمنهجية، وجعلتها معاً يدخلان في مسار تجديدي إصلاحي، يعيد النظر في العلاقة بين العلوم، ويصحح كثيراً من التصورات التي خلفتها عصور الانحطاط، وإن كان هذا المسار التجديدي سيلقى نفس المصير الذي لقيه كل من ابن خلدون والشاطبي وإن بأقدار متفاوتة، حيث حكمت الجميع سنن الله تعالى في الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، ولم يكن بإمكان هذه المشاريع أن تحدث ذلك الإصلاح الحضاري المنشود؛ لأنها لم تكن حركة حضارية شاملة، وإنما كانت جهداً فردياً لم تقم برعايته أية مؤسسة من مؤسسات المجتمع الإسلامي.

ففي مباحث العلة^(١) والقياس مثلاً نجد ابن القيم يوظف في حديثه عن العلة والقياس ضمن مباحث الأصول ثقافته السننية وتكوينه الأصولي. فقد ذكر ابن القيم أن آية [آل عمران: ١٣٧] دالة على قياس العلة ومعناها: "قد كان من قبلكم أمم أمثالكم فانظروا إلى عواقبهم السيئة، واعلموا أن سبب ذلك ما كان من تكذيبهم بآيات الله ورسله، وهم الأصل وأنتم الفرع، والعلة الجامعة للتكذيب، والحكم الهلاك"^(٢) وفي شرحه لسنة الإهلاك في معرض حديثه عن قياس العلة الوارد في القرآن قال ابن القيم: "ومنها قوله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَهُمْ ثَمَرٌ مِنْ بَعْدِهِمْ فَرَأَوْا آخِرِينَ﴾ [الأنعام: ٧] فذكر سُبحَانَهُ وَتَعَالَى إهلاك من قبلنا من القرون، وبين أن ذلك كان لمعنى القياس، وهو ذنوبهم، فهم الأصل ونحن الفرع، والذنوب العلة الجامعة، والحكم الهلاك؛ فهذا محض قياس العلة، وقد أكد سُبحَانَهُ وَتَعَالَى بضرب من الأولى، وهو أن من قبلنا كانوا أقوى منا فلم تدفع عنهم قوتهم وشدتهم ما حل بهم،"^(٣) بل جعل ابن تيمية القياس هو أساس الاعتبار السنني فقال: "ومن هذا الباب صارت قصص المتقدمين عبرة لنا، ولولا القياس واطراد فعله وسنته لم يصح الاعتبار بها؛ لأن الاعتبار إنما يكون إذا كان حكم الشيء حكم نظيره كالأمثال المضروبة في القرآن."^(٤)

وفي سياق حديثه عن برهانية السنن الإلهية، والمقصد منها يقول ابن تيمية عن

(١) مبحث العلة من مباحث الأصول، كما أنها ركن من أركان القياس، وهي مناط الحكم، وهي المؤثرة فيه والباعثة عليه، ويشترط فيها أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدداً مناسباً للحكم ودل الشرع عليه، ومسالكتها متعددة ومنها النص والإجماع والسبر والتقسيم والمناسبة... ولا تخفى دلالة ما سبق على تعلق هذا المبحث وغيره من مباحث الأصول بالفقه السنني الاجتماعي الواقعي.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٤) الحرائري، جامع الرسائل، مرجع سابق، ص ٥٥.

السنن الإلهية: "الاستدلال بستته وعادته طريق برهاني ظاهر لجميع الخلق،... (وحقيقته) اعتبار الشيء بنظيره، وهو التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، وهو الاعتبار المأمور به في القرآن،... كما في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]. وإنما تكون العبرة به بالقياس والتمثيل، فإذا عرفت قصص الأنبياء، ومن اتبعهم، ومن كذبهم، وأن متبعيهم كانت لهم النجاة، والعاقبة، والنصر، والسعادة، ولكذبيهم الهلاك، والبوار؛ جعلت الأمر في المستقبل مثلما كان في الماضي؛ فعلمت أن من صدقهم كان سعيداً، ومن كذبهم كان شقيماً، وهذه سنة الله وعادته." (١)

فهذه نماذج دالة على التكاملية المنهجية والمعرفية في مقاربة موضوع السنن تحت الباحثين اليوم على تجاوز الحدود المصطنعة بين العلوم والمعارف، بهدف الاقتراب من فهم علمي دقيق لسنن العمران البشري بعيداً عن الانغلاق داخل التخصص العلمي الواحد.

(١) الحرائي، النبوات، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٦٨.