المبحث الثانى

النموذج المقاصدي : نموذج إرشادي

كيفية التشغيل (نماذج التحريك)

أردنا ضمن هذا الفصل الذى يتعلق بالمدخل القيمى ونماذج التشغيل أن نفرد "للنموذج المقاصدى" مبحثا قائما بذاته ، لأسباب متعددة : -

- إن النموذج المقاصدى فى جوهره ليس مجرد عنصر ضمن مدخل القيم ، ولكن هو فى حقيقة الأمر ختام للعناصر الأخرى ، وهو أحد تجليات التفاعلات البينية فيما بين تلك العناصر المتنوعة والمتفاعلة والمتكافلة فى منظومةالمدخل القيمى .

- أن النموذج المقاصدى يمكن أن يولد عناصر تتعلق بالرؤية الكلية ورؤية للعالم ، وإطار نظرى ، ونسق مفاهيمى ، وتوجهات منهاجية تجيب على أسئلة مثل : كيف نتعامل مع الواقع ؟ ، كيف نصف الواقع ؟ كيف ندركه ؟ كيف نقوم التكييفات المختلفة للواقع ؟ ، كيف يمكن وصل الواقع بالنص (**وصل ما انقطع**) ؟ ، كما أنه يولد إشكالات بحثية من المهم التطرق إليها ، ويحدد عناصر توجهات غاية فى الأهمية لأجندة بحثية .

- أن النموذج المقاصدى وفق هذه الأدوار والوظائف ، يختص بنوع من التشغيل قد لا يتعلق بإعمال المناهج ، أو بعمليات التنظير ، إنه يختص بأصول الوعى المفضى إلى فاعلية السعى وهو ما أطلقنا عليه نماذج التحريك .

فى ضوء هذه الأسباب وغيرها مما يمكن تبينه ضمن هذه الدراسة المفصلة بعض الشئ يمكننا أن نتحرك صوب كيفية التشغيل ضمن مناطق بحثية نعتقد أهميتها : **الأولي** تختص بمتابعة هذا النموذج وإمكاناته فى **دراسة الظاهرة السياسية عامة والدولية** على وجه الخصوص .

والثانية تختص بالإسهامات التنظيرية فى أصول الوعي باستلهام المقاصد لبناء أسس لرؤية متميزة **لحقوق الإنسان** فى الرؤية الإسلامية ، من دون الدخول فى منهاجية تجزيئية أو منهاجية دفاعية ، أو مناهج التبنى أو التجنى ، القبول أو الرفض ، إنها رؤية تحرك إمكانات واسعة لتنظير وتقويم حقوق الناس فى سياق رؤية كلية .

أما **الثالثة** فهى تتعلق " **بميزان المصالح** " كأداة منهجية ، تحقق أصول تقويم الحركة والتسيير والتغيير ، يطرح ميزان المصالح مكوناته في رؤية نقدية لما يمكن تسميته بالمصالح القومية ، غاية الأمر أن نحرك عناصر تشغيل " لميزان المصالح " وإمكاناته فى العمق التحليلي ، والوضوح والضبط المنهجى ، قد يعترى هذه المحاولة

بعض النقص أو القصور ، ولكنها محاولة لو قدر لها أن تبلور وتوصل ، لأمكن استخدامها استخداما بحثيا شاملا وممتدا ضمن مساحات بحثية واسعة .

أما الرابعة فهى تتعلق بميزان المصالح – المقاصد " حينما يفعّل ضمن موضوع بعينه ، ومجال هو بطبيعته شديد الخصوبة ، وشديد الاضطراب فى آن " **الفتاوى والنموذج المقاصدى** " أحد نماذج التشغيل الذى يحرك فاعليات التناول الجامع بين الأحكام والواقع ، وعمليات التنزيل والتفعيل ، والمصالح باعتبارها حركة مقاصدية ، سلبية وإيجابية ، دفع وجلب ، دفع مضرة وجلب مصلحة ، حراك المصالح ، استطراقها وتنازعها وتضاربها ، مساحات الاختيار والبدائل ، الفتاوى والواقع والنموذج المقاصدى ، تلك الأمور جميعا تدلنا على إمكانية استثمار كل ذلك ضمن الدراسات المتعلقة بالتعامل الدولى ، وكيف يرتبط كل ذلك بمدخل القيم ؟

نماذج أربعة من المهم أن نتحرك من خلالها ، ونحن نعتبر النموذج المقاصدي Paradigm نموذجا إرشاديا ، يترك آثاره النظرية والعملية فى أصول الوعي ودوائر ومجالات السعى .

أولا : مدخل النموذج المقاصدى منهج تحليلى

للظاهرة الاجتماعية والسياسية والدولية .

ماذا يعني المنهج المقاصدى ؟ ، وما أهمية تفعيله فى التعامل مع الظاهرة الاجتماعية والسياسية بوجه عام والظاهرة السياسية الدولية على وجه الخصوص؟ ، المنهج المقاصدى علاوة على ذلك أحد أهم التجليات فى التفعيل والتشغيل لعناصر الجمع المتفاعل بين القراءتين ، بحيث تشكل آلية لو أحسن فهمها ، وأحسن إدراكها ، وتحويلها إلى أدوار ، وتحريكها نحو عناصر تفعيل وتشغيل ، لتواصلت أصول القراءة الكونية والقراءة فى كتاب الوحى ، المنهج المقاصدى يعبر عن مساحة منهجية تفترض أن تتحول إلى أصول للتعامل المنهجى[٢٢٠] على مستويين فى غاية الأهمية :

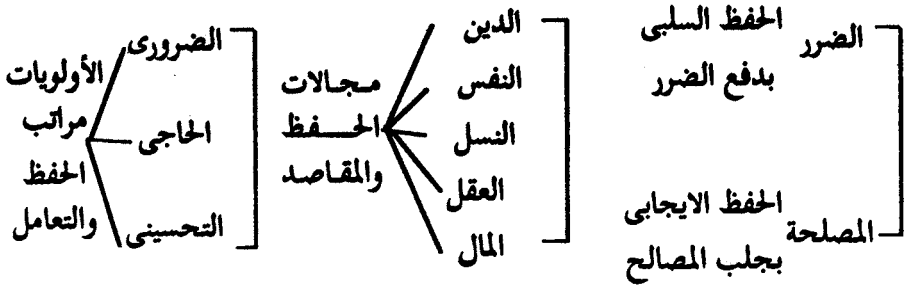
المستوي الأول : الإسهام فى العمليات المنهجية المختلفة على تتابعها وتداخلها .

المستوي الثاني : النموذج القياسى والتسكينى .

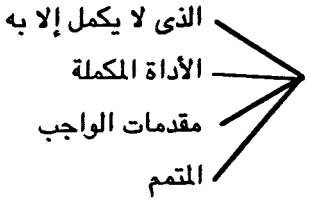
نشير هنا إلى الإمكانية ولكن الأمر لا يزال فى حاجة إلى تطبيقات متعددة :

الرؤية فى التصنيفات المختلفة ضمن هذا المسار المقاصدى تنبئ عن مقدرة فكرية وبحثية لتوليد وتحديد المفاهيم ، فمثلا الضرورى كمفهوم يشير إلى عناصر وحالات محددة ، وضمن شروط محددة ، والضرورى يتعلق بوصف واقع والسير نحو حكم ، وهو يتعلق بأن يكون له أصلى أى ما يعد فى أصل بنية الضرورى ينخرم ، به وله مكمل

ويكمن فى سياق احتياج الغايات للوسائل والأفعال للمقاصد ، المنهج المقاصدى يشير إلى عملية الوصف والرصد[٢٢١] : ولذلك كان لهذا المنهج تأثيرا فى كافة العمليات المنهجية ، فئات التدرج ، مجالات التوجه من أهم العناصر المنهجية ، فيما لو أردنا وصف الواقع ورصد مقاصده ، وقيم عناصر التعامل مع علمية الوصف والرصد ، بحيث تكون منظومة متكاملة تحرك تفاعل عناصر الخطر والضرر ومجالاته فضلا عن المراتب والأولويات .



مواصلة عمليات الوصف تنصرف إلى جملة من الحقائق التى يجب التوجه إليها :



(٢) الغرض والهدف وتنوعهما (**سعة الهدف**) : كلى / جزئى .

(٣) السعة المكانية : شامل / خاص .

(٤) السعة الزمانية حال / مؤجل

(٥) ومن هنا وعلى سبيل المثال ، لا تنقسم فئة الضرورى إلى هذه الفئات ، وحينما يتداخل الزمن مع الفعل ، فإن الأمر يمكن رؤيته ضمن ما يسمى بمجال التدارك الضرورى (**ما يمكن تداركه وما لا يمكن تداركه**) .

هذه المجالات الأساسية يمكن رصدها على النحو التالى :

أصلى	مكمل	**(المجال النوعى)**
عام	خاص	**(المجال الشخصى)**
شامل	جزئى	**(المجال المكانى)**
حال	مؤجل	**(المجال الزمانى)**
لا يمكن تداركه	يمكن تداركه	**(مجال التدارك)**

هذه العناصر المختلفة إنما تعبر عن تداخل جملة من المجالات التي يجب التفكير بها عند الحديث عن المنهج التحليلي المقاصدى ، والمنهج التفسيرى المقاصدى ، والمنهج التقويمى المقاصدى ، إنها تكون رؤية فى التعامل مع الواقع وفئات تحليله .

المجالات مساحة غاية الأهمية تحدد عناصر المجال النوعي والشخصى والمكانى والزمانى ، فضلا عن إمكانيات التدارك .

عمليات بعضها من بعض تحدد عناصر وصف ورصد ، ومجالات تحليل ، وقدرات تفسير ، وغايات تقويم .

التفعيل البحثي والمنهجي : - إذا كانت تلك جملة من الإشارات إلى ما يتضمنه هذا النهج من عناصر تعتبر من مكونات النسق المقاصدى ، فإنها تشير فى وضعها المنظومى إلى إمكانات تفعيل بحثى ومنهجى ، أى أنها يمكن أن تتطرق إلى مناطق مخصوصة للبحث من جهة ، فضلا عن الإرشاد إلى مقدمات تأسيسية للتناول المنهجى يمكن فى سياقها إحداث عمليات توليد بحيث تشكل إضافة إلى قدرات وإمكانيات التناول المنهجى للموضوعات المختلفة والقضايا المتنوعة والأحداث المتجددة من جهة أخرى ، النهج المقاصدى بهذا الاعتبار يرى دائرة الأحكام فى سياقه ، وفى إمكانات تفعيله فى النظر والتطبيق ، إنما يحدد عناصر:

منهج نظر ، ومنهج تعامل ، ومنهج تناول ، ومنهج تطبيق ومنهج تكامل ومنهج تقويم، كلها عناصر قد تتحقق مفردة أو مجتمعة ، بعضا منها أو جميعها .

من المؤكد فى ضوء النهج المقاصدى أن نؤكد أن هذا النهج يؤدى بالعقل (**المسلم**) البحث فى قضايا غاية فى الأهمية طالها الكثير من الإغفال والإهمال .

قضايا مثل المصلحة ، الغايات والمقاصد ، الصلاحية ، ودرء المفاسد ، العلل والأسباب والحكم ، والغايات الكامنة وراء كل حكم شرعى ، خاصة تلك التى تتعلق بمعاملات الناس على تنوعها وامتداداتها الحضارية ، إنها تشير إلي منهج يتسم برد الاعتبار لمناطق متعددة فى الرؤية والبحث[٢٢٢] :

١ - معانى الحكمة الكامنة والتعليل .

٢ - العلاقات السببية والخروج عن دائرة الحتمية المفرغة .

٣ - عدم الاقتصار على التناول الجزئى والتجزيئى (**التناول الفقهى الحكمى**) .

٤- عدم الوقوف عند فنيات البحث دون جوهره .

٥ - التراكم البحثى فى قضية المقاصد الشرعية .

كل هذه المجالات البحثية إذا ما أحسن عمل التأصيل والتفعيل والتشغيل فيها ربما تشير إلى ما يمكن أن يقدمه المنهج المقاصدى من عناصر غاية فى الأهمية تحقق أصول تعامل معرفى ومنهجى أهمها :

- الصلاحية البحثية . ، والفعالية المنهجية . ، والقدرات العلمية . ، واللياقة المنهجية . ، والأصول التنظيمية . ، وتضافر العمليات المنهجية . ، والدقة التطبيقية . ، والعمق التحليلي . ، والسعة التفسيرية . ، ومساحات الحركة والمرونة الفاعلة . ، والضابط الحركي . ، والسياق المعرفي . ، والناظم المعرفي . ، والمولِّد المعرفي .

هذه الأمور جميعا تجعل أهمية التعرض لها بما يتيح فعاليات هذه الرؤية من الناحية المنهجية ، ليس فقط في نطاق الدراسات السياسية الإسلامية ، بل وغيرها من دراسات فى حقل العلوم الإنسانية والإجتماعية .

* هذه الرؤية من المؤكد لاتفيد فحسب فى سياق عملية تأصيل علمية ونظرية وبحثية، تكوِّن إطارا منهجيا نظنه شديد الفاعلية وعظيم الصلاحية . بل هو أبعد من ذلك ، له جملة من الأهميات العملية فى سياق[٢٢٣] :

١- تكييف بعض المواقف والأمور .

٢- الاختيار بين البدائل والتبنى .

٣ - الموازنة بين بديلين أو أكثر .

٤ - ترتيب المواقف والقرارات .

٥ - ترتيب عناصر الأولويات .

٦ - تحديد وتقويم السياسات الكلية على مستوى أى حركة أو ممارسة .

* هذا النهج العام يفيد فى تطبيقات عدة بصدد ما نحن فيه من الدراسات السياسية والدولية :

* تأصيل نظرية حقوق الانسان ، هذا التنظير لابد أن يترك آثاره على المواقف والرؤى بل والممارسة .

* تقويم الحركة الفعلية فى النظام الدولى وسياساته .

* أولويات الحركة الداخلية وصنع السياسات .

* أولويات الحركة الخارجية والمواقف الدولية .

* أولويات السياسة الثقافية والعلمية .

* أولويات الأجندة البحثية وأهميتها .

* وزن المواقف التى تتبنى رؤية إسلامية فى المجال السياسى .

* وزن الفتاوى المختلفة سواء تعلق الأمر بالتاريخ السياسى ، أو الفتاوى السياسية ، أو الفتاوى المعاصرة .

* الكشف عن عناصر «الافتقار» و«الاستظهار» في العودة إلى الشرعة والاستعانة بأحكامها .

* تحديد مقدمات الحركة **(ماهو مصلحة؟، وما لا يعتبر كذلك ؟)** .

* تقويم عناصر السياسات المختلفة عمليات التقويم ضمن العمليات المختلفة فى المراحل المختلفة .

كل ذلك يزكى عناصر التضافر المنهجى لما أسميناه بالنهج المقاصدى المتجه إلى عناصر الظواهر المختلفة . وهو مايحرك التعامل المنهجى في مسار كلى يتوسل النظرة الشاملة والمركبة والجدلية المتفاعلة .

* إن هذا النهج ولاعتبارات متعددة ومتداخلة ومتفاعلة يشير إلى أكثر من مستوى[٢٢٤] :

* المجالات الخاصة بالحياة الحضارية ومجمل عناصر تعاملاتها **(الدين / النفس / النسل / العقل / المال)** .

* المقصد الأساس من الفعل الحضارى كوحدة تحليلية أساسية :

- دفع الضرر **(الرؤية والحركة على المستوى السلبى)** .

- جلب المصلحة **(الرؤية والحركة على المستوى البنائى)** .

* تحقيق عناصر الحفظ متوالية تعبر عن جوهر الرؤية والتزام الحركة .

الحفظ هنا منهج يستوعب عناصر الفكر - والنظم - والحركة تعبر عن مجمل مستويات الحركة الحضارية وتنوعاتها وذلك ضمن فاعليات العوالم المختلفة :

عالم الأفكار .

عالم الأشخاص .

عالم الأشياء .

عالم النظم .

عالم الحوادث .

عالم الرموز .

والحفظ هنا سلبى/ إيجابى ، تتفاعل فيه الحركتان لتحقيق مقتضى الحفظ الأساسى فى إطار عملية تصاعدية غاية فى الأهمية ، وتوفر قدرات منهاجية ونظرية وحركية عالية القيمة وعالية الحجية وعالية الفعالية .

الحفظ هنا ليس مجرد الحفظ على المستوى الحركى أو الممارسة ولكن هو حفظ يتمتع بتداخل جملة العناصر المختلفة ، بحيث تتضافر جميعا لتمثل جوهر عملية الحفظ فى كليتها وشمولها وكامل رعايتها ، هذه العناصر تتمثل فى :

١- الحفظ بالعلم والوعى المتعلق به ، الحفظ هنا حالة متغيرة ومتبدلة ومتجددة فى الوسائل والأدوات والأساليب والآليات ، ثابتة المقاصد والغايات وفق عناصر الأسباب وتكافلها ، وشروط تحريكها وتفاعلها .

٢ - الحفظ بالممارسة بمقتضى العلم .. ، إن عناصر الربط بين العلم النافع والعمل الصالح ، ليعبر عن حركة حياتية مستمرة قائمة على التواءم والتفاعل ، إن العلم بلا عمل ليس إلا عطالة حضارية ، تكتفى بشقشقة الكلام لا عمق الأفعال الحضارية[٢٢٥] وإن العمل بلا علم يسبقه ، هو حركة محفوفة بالمخاطر[٢٢٦] ، وغالبا بكل عناصر الضرر الحضارى لأن العمل وفق هذه القواعد غير مأمون يقوم على عناصر التقليد القاتل[٢٢٧]، أو العمل الأجوف[٢٢٨] أو من يحسبون أنهم يحسنون صنعا[٢٢٩] ، أو هؤلاء الذين غرتهم الأمانى[٢٣٠] ... وغير ذلك من عناصر هى فى النهاية لاتضيع عناصر العلم بإهماله فحسب ، ولكنها أيضا تفرط فى كل عناصر العمل بالتوجه إليه من دون تدبر العلم والعالم ، وفق آليات تحقق مستلزمات العمل الصالح ، من قول ثابت وعلم نافع ، البينات الحضارية والبصائر الحضارية ، وعناصر الميزان الحضارى كلها تعبر عن حقيقة التعامل المعرفي الواعى ، الرابط بين العلم والعمل فى وحدة كيانية ، تحقق استدراك العلم على العمل ، وتؤكد فتح العمل لعناصر علم جديدة ومتجددة ، تجعل من عناصر الإحسان الحضارى حركة إنسانية إجتهادية مفتوحة ، تحرك كل عناصر الإحسان ، بل واستثمار الأصول والفضول الحضارية في تكريس عناصر الصراط الحضارى المستقيم [٢٣١]. **(البينات - الكتاب - الميزان)** [٢٣٢] .

وتأتى بعد ذلك عناصر القوة الحضارية التى تحفل بقوة البينات ، كما تحفل ببينات القوة ، مرتبطة بكتاب لايضل فيه ولاينسى ، كتاب يحوى كل عناصر وسياج الحركة الحضارية من كليات حاكمة ضابطة مقومة دافعة رافعة **(مافرطنا فى الكتاب من شئ)**[٢٣٣] ، وميزان يحرك عناصر الفاعلية بين العلم والعمل يضمن النفع فى العلم ، والصلاحية فى العمل[٢٣٤] ، وبما يحقق حركة حضارية فاعلة تمكث فى الأرض ، لازبدا رابيا لا يلبث إلا أن يزول ، يحمل من عناصر الوهم فى الإنجاز أكثر مما يحقق عناصر الفاعلية الحضارية الحقيقية [٢٣٥] .

كل تلك العناصر تحقق فاعليات العلم وفاعليات الحركة فى آن واحد .

٣ - الحفظ بالحماية والدفاع ، إن العلم كمقدمة ، وجوهر الوعى الإنسانى بفاعليته الحضارية ، لابد أن يقترن بالعمل كممارسة دائمة تقوم على التدريب ، بحيث تصب فى عناصر الوعى الذاتى والحركى فى مداولة مستمرة لاتعرف الكلل ، خلق الانسان فى

كبد ، «... يا أيها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه ... »[٢٣٦] ، حفظ العلم وحفظ العمل لايعنى بحال أن تعرف وتعى وتمارس وتفعل ، فإن عناصر الابتلاء الحضارى والتى تؤكد حدة الوعى وصلاحية العمل إنما تأتى من عناصر تحيط بالبيئة الحضارية تجعل من المعادلات الحضارية حالة من حالات الكدح الحضارى المتواصل حتى يلاقى المقصد النهائى ويحقق الغاية الكبرى ، الابتلاء والفتنة اختبارات لابد منها تقترن بالإيمان «أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون»[٢٣٧] ، عناصر الفتنة الحضارية تؤكد كيف أن عناصر الوعى والعمل عمليات أعقد مما نتصور سواء فى عالم أحداث وتفاعلات قد يحجب الوعى ، أو يجعل العمل ليس إلا حركة سرابية بلا أى مردود سوى التوهم ، والحركة والنشاط الضائعين ، وعدم بلوغ المقصود أو تحقيقه ... حلقات غاية فى الأهمية تربط عناصر الكدح الحضارى بمعنى أكثر إتساعا للممارسة والعمل والفعل حينما تكون البيئة مواتية أو مناسبة للفعل والنشاط الحضارى ، إنها عملية تتطلب تدخلا إنسانيا وإرادة بشرية تجعل الوعى والعمل من خلاله حركة بشرية فاعلة تعى الموانع وتتعرف على القدرات الدافعة « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»[٢٣٨] عملية جهادية واجتهادية لاتنفك عن وعى الانسان وعمله ، مما يتصور معه أنه من الضرورى للعمل البنائى أو أى حركة إيجابية ، من وجود الدوافع والروافع ، والانتصار على العوائق والموانع ، إنها حركة واعية تتطلب فقها ووعيا وعملا صالحا ، يختلف فى أشكاله وفقا لسنة التدافع الأبدى بين من ينتهك عناصر الحفظ ومقتضى العمارة ومقصود التوحيد ، وبين من يحافظ عليها ويحميها ويدافع عنها ، فى إطار تهيئة الوسط لأقصى درجات الفاعلية فى العملية التى تخص تشييد البنيان الحضارى وتعميق جذوره فى الأرض ، حتى يؤتى ثماره الحضارية كل حين .

الحفظ هنا مستوى ثالث غاية فى الأهمية يشير إلى وعى مخصوص وعمل مخصوص ، يصب فى النهاية فى دائرة دفع الضرر ربما الكامن فى الفعل أو الخارج عنه ولكنه مؤثر عليه . «حفظ الدفاع والحماية» .

٤ – والحفظ أيضا يكون بمراعاة حق الغير ، الحفظ هنا ليس عملية أنانية أو استئثارية ، بل هو عملية عمرانية إستخلافية ، تجعل جزءا لايتجزء من نسقها المعرفي وبنيتها الفكرية ومقصدها في الفعل والحركة «الغير» و«الآخر» ، والذى قد يتصور البعض أن عناصر الحفظ تنصرف إلى الذات أو الذرة الفردية ، من دون أن ينصرف ذلك إلى الغير والآخر فى جملة العلاقات الحضارية المتنوعة والممتدة .

الآخر ضمن فاعليات الحفظ المشار إليه فى أى تكوين إجتماعى أو جماعى إنما يعبر عن مقتضى حقائق التعايش وأصول التعارف وسنن الاختلاف ، إن مشروعية وجود الآخر وحفظ حقوقه هو من مقتضى عناصر عملية الحفظ في مستوياتها المختلفة، الوعى هنا ليس فقط ذاتيا ، بل هو وعى متعد إلى الغير أو إلى الآخر .. ، الوعى بحقيقة العلاقات والحالات والتفاعلات والتدافعات ضمن حركة فاعلة كل مقصودها أن تحقق عمارة الكيان البشرى وفق شروط ، تجعل من الاختلاف سنة قائمة وقاضية .

الآخر هنا يتنوع وجوده سلبا وإيجابا ، ومن ثم لابد وأن تتنوع المواقف حياله سلبا وإيجابا ، ووفق عناصر الموقف . الوعى هنا ثلاثى الرؤوس والتفاعل وعى بالذات ووعى بالآخر ، ووعى بالموقف على تفاعل بين مستويات الوعى المختلفة «عبر» "trans" وبين "inter" هذه المستويات كلها فى تفاعل واستطراق بينها جميعا .

الوعى بالكيانية الجماعية عملية فى غاية الأهمية لعناصر الفعل والفاعلية الحضارية : «من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا .. ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا »[٢٣٩] . إنها عناصر العمارة فى حق النفس والغير بما يحقق ضرورة الحفظ فى نطاق مراعاة حق الغير وحق الآخر .

واجبات أربع تعبر عن مقتضى الحفظ بكل فاعلياته وقدراته وإمكاناته ، هذا الحفظ لايمكن أن يحدث ضمن هذه المجالات المختلفة إلا فى ظل عملية إجتهادية متعددة الجوانب متفاعلة المستويات .

صحيح أن الاجتهاد هو بذل غاية الوسع بما لامزيد عليه ، ولكنه كذلك عملية شاملة وليس فقط عملية نظرية أو موقف حكمى أو حكم فقهى ، الاجتهاد وفق معانى الحفظ ككل لابد أن يعنى بمستويات ثلاث أساسية يكمن فيما بينها مستوى واصل ورابط وضابط فى آن واحد هذا المستوى **(الواصل – البينى)** هو بينيات المستويات الثلاث :

فقه الحكم هو عملية إجتهادية غاية فى الأهمية هى وفق المنهج المقاصدى عملية يجب أن تتلوها عمليات ، أو تسبقها عمليات ، فقه الحكم ليس مجرد إراحة الذهن أو السائل أو المجيب ، أو صاحب الحركة السائل عن البوصلة أو الاتجاه ، الحكم هنا لايمكن أن يُرى بعيدا عن فقه الواقع .

فقه الواقع : هو عملية اجتهادية أخرى تتكامل وتتفاعل ، وأكد أن من مقتضيات فقه الحكم ، فقة الواقع بكل امتداداته وتنوعاته وفقه الحال بكل عناصره ومظاهره ، وفقه المجال بامتداداته .

ثم يكون المستوى الثالث الذى يربط بين فقه الحكم وفقه الواقع فى إطار ليس فقط مناسبة الحكم للواقعة أو الحالة أو الحادثة أو النازلة ... بل المناسبة هنا تأتى من

عناصر آليات عملية إنزال الحكم على الواقع فى إطار عملية التنزيل ، والمشيرة إلى حقائق التشغيل والتفعيل والتحريك بما تشير إلى **(فقه التنزيل)** .

إن الفقة الجزئى لأى منهما (الحكم أو الواقع) لايمكن أن يفعل إلا فى إطار ضبط عمليات التفاعل فى عملية التنزيل .

وإن الفقة المكتفى بأى منهما ، أو الجامد على أيهما لايمكن بأى حال أن يفيد حال الحركة ، ذلك أن الواقع والحكم فى إطار التفاعل يشيران إلى حالة الحركة الدائبة التى تجعل من التنزيل عملية حقيقية يبذل فيها الانسان مجمل اجتهاده للتأكيد على عناصر الصحة والصلاحية والفاعلية لمستويات الشرعة وأحكامها وقدراتها .

أما الفقه البينى فيما بين هذه المستويات الثلاث فيستحق إسم «فقه المنهج» الذى يحرك عناصر الانتقال الوسيطة فى سياق فاعليات قادرة على التسكين والتحريك والتفعيل والتشغيل .

إن الانتقال من فقه الحكم إلى فقه الواقع ومن فقه الواقع لفقه التنزيل ، ومن فقه التنزيل لدائرة فقه الحكم ، كل ذلك يعنى أن المستويات الثلاث عملية تفاعلية هادفة كل مقصودها هو إحداث أكبر قدر من الفاعلية والتمكين ، حركة التمكين حركة دائبة وحركة كدح حضارية وحركة استخلافية ، وحركة شهود وحركة خيرية ، وحركة وسطية نابعة من وصف الأمة بالخيرية والوسطية إنها حركة أمر ونهى فى دائرتى المعروف والمنكر ، التى تحدد قيم المجالات والأفعال . (٢٤٠)

إذا كان ذلك هو إطار فهم المنهج المقاصدى ؛

* فى المجالات الحضارية **(الدين / النفس / النسل / العقل / المال)** .

* وفى مستوياتها **(الفكر / والنظم / والحركة)** .

* وفى مقصودها : دفع الضرر وجلب المنفعة .

* وفى تفاعلات عوالمها : عالم الأفكار والأشخاص والنظم والرموز والأشياء والأحداث ...

* وفى أطر الحفظ المضافة إلى تلك المجالات الحضارية لتشير إلى جملة من الرؤى والمواقف والأفعال على تفاعل ما بين هذه المستويات جميعا . **(حفظ الوعى والعلم ، حفظ الفعل والممارسة ، حفظ الدفاع والحماية ، حفظ المراعاة لحق الغير والآخر)** .

* وفى سياق عناصر تكامل العملية الاجتهادية لتحقيق مقتضى الحفظ فى مختلف المجالات الحضارية **(فقه الحكم ، الواقع ، التنزيل ، البينى (المنهج)** .

فإن ذلك كله لو تفحصناه فى جملته يشكل تحديدا للفعل طبيعة ومجالا وطرائق وأساليب واتجاهات ومواقف هذه الأمور تعبر عن نسق على تركيبه يبدو مبسطا بالنسبة لرؤية الواقع فى حالة الحركة ، ومن ثم فإن قولنا أن النهج المقاصدي قرين الحركة الاجتهادية المتكاملة ، ليس فيه من المبالغة فإنه يعنى فى الحقيقة الانتقال إلى الحركة الاجتهادية الدائبة من مجرد (**مجال الأفعال الحضارية**) ، (**إلى قيم الأفعال الحضارية وترتيباتها ومراعاة عناصرها الثابتة فى كل فعل وكل حركة**) ، إنها الحركة التى تقوم على تكييف الفعل ووزنه .

الميزان الحضارى ضمن هذه الرؤية يحاول تكييف الأفعال ما بين مستويات مرتبة تنبئ عن قدرات منهاجية شديدة الدقة والفاعلية فى آن ، الأفعال ترتبط بقيم أشياء ومواقف وأشخاص وأحداث ، على تداخل هذه المجالات وتفاعلها .

المراتب على خط أفقى يرتب فيه المساحات التى تحدد أولويات للفعل أو للموقف ثلاثة : الضرورى ، والحاجى ، والتحسينى .

كل منها له تعريف وسعة لغوية تحقق المقصود ، بحيث لا تقف عند حدود المعانى الاصطلاحية الحالية الحابسة للمعنى ، المانعة من تفعيل أقصى فعاليات المفهوم ، نحن أمام عمليات تعريف منهجية وعمليات تصنيف للمواقف أوالأحداث .

الضرورى وفق هذه الرؤية هو كل أمر يدفع ما يلحق الضرر والأذى بالمجال الحضارى ، فيقوض أركانه أو على الأقل يسير ضمن هذا المسار . إن عملية الوزن تقتضى أن نفرق بين ما هو الأكثر أهمية ثم الأقل فالأقل ، الأفعال هنا ليست ملة واحدة من حيث تأثيرها أو مآلها أو فعاليتها ، هذا ليس تهوينا من الأفعال أوبعضها .. ولكن وزنا لها لضبط عملية الأولويات وضروراتها .

إن كل مجال للفعل الحضارى له مستويات ، إن حفظ الدين له ضرورى وحاجى وتحسينى ، وكذا حفظ النفس والنسل والعقل والمال ، بما يحدد فئات الفعل وملاحظتها ، ذلك أنه بدون وجود قيم للأفعال ، سيظل التخبط فى الوعى والممارسة والحماية والمراعاة وتظل الأمور وتسير أمور أقرب ما تكون إلى خبط عشواء لا حركة متدبرة واعية مستخلفة .

والحاجى وفق هذه الرؤية ليس هو المؤثر على أصل الكيان بالسلب أو نفى وجوده أو تقويض بنيانه أو الإضرار بعناصره ، وتسرب عناصر الخلل لعمارته الحضارية . بل هو ما يرفع الحرج أو يقيم عناصر اليسر فى الفعل أو بيئته ، رفع الإصر والأغلال المانعة من الحركة فى ذات الفعل والحركة الحضارية ، واتساعها إنما يعبر عن توسيع مساحة الحركة بما يضمن حفظ المصالح وإمكانات دفع المضار ، إنها جملة الحاجات الإنسانية فى مستويات يسبقها مستوى الكفاف الإنسانى . " الكفاف إقامة لأصل

الوجود وبنائه " ، وعناصر الكفاية الإنسانية هى الحاجة الداعية إلى رفع الحرج فى الفعل المؤكدة لحدود الكفاية الإنسانية بما توفره من سعة حركية بالمعنى الإيجابى ، فالكفاف المبقى الحافظ لأصل الوجود هو حركة سلبية ، والكفاية الدافعة هو حركة إيجابية تتطلب عناصر ما بعد البقاء ، إنها تحرك العناصر من مجرد قوانين الوجود إلى قوانين الحركة الفاعلة المفضية إلى التفاعل والتراكم ، والتعاملات والعلاقات إن هذه الشرعة تحفظ أصل " الوجود الفطرى " ، كما تدفع أصل الحركة " ويضع عنهم إصرهم والأغلال .."[٢٤١] إن الفعل المفضى للحفاظ على الفاعل ومجالات الفعل هى الحقيقة الأساسية التكوينية الوجودية البقائية الأولى " الحياة " ، ثم الفعل المفضى للحفاظ على حركته الحضارية والتوجه إلى عناصر السعى والنشاط الحضاريين ليضع كل الآصار والأغلال المانعة للفعل واستبدالها بمناشط حركة أساسية دافعة له ورافعة لعناصره وقدراته .

فماذا عن التحسينى ؟! التحسينى حركة الإحسان الحضارية ، هو عناصر الفضل الحضارى " إنه الحد الذى يفوق " الكفاف " و " الكفاية " إلى حركة حضارية لا تبغى فحسب البقاء الأصلى والوجودى ، ورفع الحرج الذى يؤدى إلى سعة الفعل الحضارى ، بل هى تجعل عمق الفعل الحضارى (**كيفيته**) هو الحركة المهمة فى عملية "التجويد" والإحسان الحضارى " ربما هو انتقال من أصل الفعل إلى نوعيته وشكله ، التفضيل هنا هو عنصر تحسينى أو إحسانى يرسخ عناصر العلاقات ويحفظ لها عناصرها وقدراتها الجمالية . إنه الفضل الزائد على العدل .. فإذا كان العدل هو حد الكفاف والكفاية معا ، فإن الفضل هو حد الإحسان المفتوح ، ومن ثم فإن الحركة الحضارية الإحسانية أو التحسينية ، أو عناصر الفضل الحضارى هى زيادة على أصل الفعل لتجعل الأفعال متعدية من حيث تأثيراتها ، إنه حد "الحياة الطيبة" " فلنحيينه حياة طيبة " [٢٤٢] ، " وألّو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا .." [٢٤٣] .

ومن الأمور المهمة فى هذا السياق أن نحدد فى إطار علم الفروق وفى سياق استخدامنا لمقاييس معاصرة من مثل " الكفاف " و " الكفاية " ، فهل حقيقة يعتبر حد الحياة الطيبة (**المفتوح**) . كحد الإحسان الحضارى ، هو حد الرفاه الذى تولّد مع دولة الرفاه Welfare State ، الأمر يختلف [٢٤٤] .

إن معنى الاستقامة والإحسان الحضارى إنما يعبر عن جوهر عناصر الحياة الطيبة التى لا تعنى مجتمعات " الاستهلاك" أو مجتمعات إنتاج الوفرة ، أو مجتمعات تجاوز الحاجات .. كل ذلك كان ضمن عناصر تعريف (**المشكلة الاقتصادية**) من أطر التفكير الاقتصادى الغربى والذى كان أحد موانع حركة الاستخلاف الحضارية " ندرة الموارد ولانهائية الحاجات " ، الأمر يختلف فى الرؤية الإسلامية لأنه يعبر عن مقلوب

ذلك التصور "، لا نهائية الموارد وضبط الحاجات " ، إن تجدد الحاجات وتوالدها ليس عملية ذهنية تقوم على صناعة الإعلان وخلق مجتمعات الاستهلاك ولكن الحاجات والإحسان الحضارى فى مسيرتها ليست سوى حركة الحياة الطيبة ... إن حد التمكين يعنى مزيد من الإحسان والإقامة لعناصر العمارة الحضارية فى رؤية استخلاف قادرة علي تجدد الفعل الحضارى المستمر(٢٤٥) .

كما قلنا هذه " قيم " أساسية تنطلق إلى العوالم جميعا والأفعال المرتبطة بها سواء تعلق بأفكار أو أشخاص أو أشياء ، أو أحداث .

إن حفظ النفس منه ما هو ضرورى (يحافظ علي أصلها) ، ومنه ما هو حاجى (يحافظ على فعلها وحركتها) ومنه ما هو تحسينى (يحافظ على إحسانها وإبداعها) ، الفعل الحسن القادر على تشييد وعمارة الحياة الطيبة " والمحقق لإحدى درجات الإحسان والفضل الحضاريين .

وكذلك حفظ الدين منه ما هو ضرورى يحافظ على الدين وجودا ، ومنه ما هو تحسينى يبقى كل جوانب الإحسان على امتدادها وانفتاحها ، بما يحقق كل عناصر .. " التى هى أحسن " كفعل متراكم مفتوح .

وكذا الأمر فى النسل والعقل والمال ، الترتيب هنا حركة ضابطة حين توهم التعارض ، أو حين تحديد عناصر الأولوية ، أو غير ذلك مما يقتضى عناصر الترجيح والموازنة ، ولكن الأصل ألا يكون هناك تعارضا بين هذه المجالات لكي تتحقق عناصر الانسجام الاجتماعى والجماعى ، وبين هذه المجالات بحيث تحقق إطار معظم الفاعليات واستثمار عناصر القدرات .

إن ما يحفظ الدين هو ما يحفظ النفس والنسل والعقل والمال وإن توهم الإنسان ببادئ الرأى أنها متعارضة ، وإن كان المقصد من الخفاء بحيث لا يلحظه الباحث للوهلة الأولى أو من النظر الأول ، فإن تقليب الأمر يجعلنا نبحث عن مناطق الحكمة والعلة ربما الكامنة ، وهو سياق بحثى له مبرراته وفوائده .

نحن أمام مجالات الفعل ، ثم طبيعة الفعل ثم الأوزان التى ترتبط بالأفعال ، وهى جميعا عناصر للعمارة الحضارية وهندستها .

الأوزان للأفعال ليست مجرد تكييف للفعل ، بكونه محدد الدرجة " ضرورى – حاجى – تحسينى " ، ولكنها أبعد من ذلك وأعمق ، الأوزان تجرى مع طبيعة الفعل ومكوناته ، وتأثير المكونات على الإدراك من ناحية ، وعلى عمليات الوزن والترجيح من ناحية أخرى .

الأصلى فى الفعل .. هو ما جعل الفعل أصليا ، إلا أن أصلية الفعل لا تعنى بأى حال تمامه أو اكتفائه بذاته بل هى مفاصل الفعل وعناصره الأساسية والتأسيسية ،

الفعل يولد جملة من الأفعال المكملة ، كما يولد جملة من الأفعال التابعة التى تنهض بأصله وتعتبر من مكملاته ، التكميل فى الفعل يعني ، أن للفعل أصل يعنى بعملية ابتدائه ، وبين ابتدائه واكتماله سلسلة من الأفعال التى يؤدى كل منها إلى الأخر يمكن أن تسمى المكمل . المكمل هو منهج تفكير ، يولّد حركات متتابعة للحفاظ على الأصل ومسيرته وغاياته .

فإن الأدوات يمكن أن تكون من المكملات .. ويمكن أن ينصب الفعل فى حد ذاته فى إنشاء وتكوين أداة ، فإن الفعل الإبتدائى فى تكوين أداة يكمله جملة من الأفعال حتى تكتمل الأداة / الفعل . وفق هذا التصور أصلى (**الابتداء**) ومكمل (**سلسلة استكمال الفعل**) ، كل ذلك يتم ضمن التصنيف داخل الفعل من حيث امتداداته وسعته الأولية من أول ابتدائه (**أصلى**) وحتى سلسلة إنتهائه أو تمامه (**مكملاته**) ، فهناك عناصر أصلية في الفعل لابد من التمييز بينها وبين تلك العناصر المكملة سواء أكانت أداة ، أو رافدة ، أو دافعة ، أو رافعة ، إنها زوائد أصل الفعل ، تحرك الفعل نحو عناصر اكتماله وتمامه . (**المسجد – ووسائل الطهارة ..**) (**بناء المسجد – ملحقاته الأساسية**) ، أنظر ايضا بعض التكوينات المسجدية ، وإلحاق عيادة للمرضى وغير ذلك من أمور ترتبط بالمسجد ، وتكمل جملة من وظائفه ، عناصر التكميل يمكن أن يكون أداتى ، أو وظائفى أو غرضى أو ما هو فى حكم ذلك .

إنه تحديد للمجال النوعى المتعلق بطبيعة الفعل .. هل الفعل أصلى فى عناصره .. أو مكمل أيضا فى عناصره ، إننا وفق هذا التصور لازلنا نتعامل مع هذا التصنيف ليس فقط باعتباره نقاط تعبر عن تصنيفات حدية " أصلى " " مكمل " ، إن عناصر الفعل ووصفه بالأصلية ليس إلا مساحة على متصل ، ووصفه بالتكميل هى مساحة مكملة على متصل ، إنه متصل بهذا الشكل :

أصلي ◄——— الفعل ———► مكمل

وذلك وفق عناصر تداخل الفعل ، يمكن أن يكون على مقياس محدد .. يحدد بعد ذلك نقاط جزئية ، الأمر هكذا فى معظم التصنيفات التى يمكن رؤيتها ضمن منظومة النهج المقاصدى ، إنها نماذج متصلية ، وهو ما يجعلها عصية على الحصر

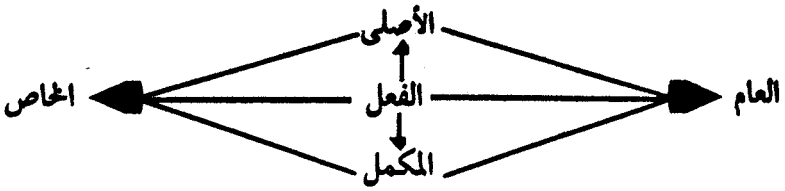
عملية تكييف الفعل هى عملية تعريف ، وتوصيف وتصنيف ، ثم عملية تسكين ، ووزن وتقويم أى عمليات توظيف وتفعيل وتشغيل على ذلك المتصل والذى يقترح عناصر أكثر تعقيدا من هذا التكييف التصنيفى القائم على قاعدة من النقاط فحسب .

هذا بصدد المجال النوعى للفعل وامتداده المتصل وتصنيفه إلى ما هو أصلى فيه وما هو مكمل له . فماذا عن مجالات الفعل الأخرى ؟

إذا كان المجال النوعى يلاحظ تركيب الفعل ومكملاته ، فإننا يجب أن نلاحظ مستوى آخر فى غاية الأهمية ، إذ أشرنا فيما سبق أن الفعل لابد له من فاعل ،

والفاعل منسوبا للفعل لابد أن يكون له من سعة ، المجال الأول لوصف الفعل هو المجال (الشخصى) ، الفعل إذن وفق عناصر تحديده لابد أن يحدد عناصر عمومه وخصوصه (مستوى العام / الخاص) فكل أصلى ، وكذلك مكملاته من الفعل له سعة تتعلق بالمجال الشخصى يمكن تسميتها بالعام والخاص .

وفى ضوء هذه الرؤية لابد أن ننظر إلى ذات التصنيف باعتباره على متصل تتفاوت درجاته .



درجة العموم والخصوص لابد أن تغير فى تكييف الفعل من بعد تصنيفه ، تمهيدا لوزنه على ذلك (المتصل) ، (العام) فى الفعل هو امتداد تأثيره إلى دائرة أوسع من الأشخاص ، والخاص هو ما اقتصر تأثيره على دائرة أضيق يمكن أن تكيف بالخاص ، ولاشك أن التكييف على المتصل (العام) و(الخاص) هى من الأمور التى يختلف على تكييفها فى سياق العناصر التي ترتبط بالأطوار الحضارية المختلفة والتي تؤثر على نوعية الفعل وكميته وكثافته ودرجة تعديه وتعقده وتداخله وتسانده وتفاعله .. الفعل فى الحقيقة منظومة فرعية ترتبط بمنظومة أخرى من الأفعال ، ودورانها فى حال التحريك والتفعيل والتشغيل والتوجيه والوزن(٢٤٦) .

والفعل كما أن له تكييف فى داخله ما بين (أصلى ومكمل) وتكييف فى مجاله الشخصى من حيث (العموم والخصوص) ، فإن له أيضا فى عمومه وخصوصه بعد الأشخاص فى تحديد مجاله المكانى . فإن الفعل الأصلى العام (مثلا) يرتبط بتأثيراته المكانية ، فللفعل مجال مكانى" سعة مكانية " تؤثر فى تصنيفه بعد البحث فى طبيعة تكوينه ومكوناته من جانب وبعد تصنيفه من امتداداه الشخصى من مثل أن يكون الفعل يعم أمة أو يخص فرد ، وبينهما تكوينات إجتماعية وجماعية من الكثرة والتنوع فى هذا المتصل وعليه من جانب آخر ، إلا أنه داخل هذا التكوين (جماعيا أوفرديا) فى حديه على المتصل يظل من الممكن تكييف عناصر المجال المكانى فى التأثير ، إن العام مثل الأمة يمكن أن يكون التأثير فيها (شامل/ جزئى) ، إن انتشار المجاعة فى عام الرمادة قد شمل عنصرا ممتدا نسبيا ، من الأمة حدا بأن تحدث عناصر تكافل .. إن الضرر الواقع على أهل مصر مثلا من جراء دفع المعونات الغذائية يمكن أن يقع جزئيا على مصر ولكن توزيع ذلك على امتداد الكيان المضار يؤدى إلى انقاذ الإثنين .

بل إن الإنسان الفرد ذاته فيه من الشامل والجزئى ، من مثل بتر الجزء المريض المهدر للحياة ليبقى جسم الإنسان فى حال الوجود الصحيح علي سبيل المثال ، الأمثلة كثيرة فى هذا المضمار تحرر سعة الفعل المكانية ومجاله المكانى وفق ما أكدنا على متصل .

شامل ◄——— الفعل ———► جزئي

فإن دفع ضرر أو جلب مصلحة (**كفعل حضارى**) ، الضرورى الأصلى العام الشامل فيه يفضل ويأتى قبل أى تكوين من حيث عناصر الوصف والتكييف من خلال تداخل المتصلات المختلفة ، وهو غير الضرورى الأصلي العام الجزئى .. أو اختلاف أى وصف أو تكييف ، وفق تفاعل هذه المستويات المختلفة[٢٤٧] .

وإذا كان الفعل يمكن تكييفه من حيث طريقة تكوينه (**أصلى / مكمل**) ، ومجاله الشخصى (**عام / خاص**) ، ومجاله المكانى (**شامل / جزئى**) ، فإن للفعل وفق عناصر الوصف والتصنيف والتكييف ، هذه سعة زمنية ، وهو أمر يتعلق بتلك السعة الزمنية ، حينما يمكن تصنيفها بدورها ما بين (**الحال والمؤجل**) ، إن عنصر الزمن يعتبر عنصرا رئيسيا فى الفعل ويحدد عناصر المجال الزمانى ، وهو أيضا يرى ذلك ضمن فكرة المتصل المقترحة فى رؤية هذين الطرفين الحديين على طرف المتصل .

حال ◄——— الفعل ———► مؤجل

دفع الضرر المتوقع ، غير دفع الضرر الواقع ،بينما فى المصالح والتحصيل فهناك ما يخشى فواته وهناك ما يمكن تداركه ، كما أن هناك ما لا يمكن تداركه الأمر يرتبط بالتصنيف الزمانى وسعة الوقت المتعلقة بالفعل الحضارى وفق تسلسل تصنيفاته وتشابكها، إن البحث المتدرج وفق عناصر التصاعد الرأسى غير مانع بأى حال من الأحوال من رؤية ذلك الامتداد الأفقى .

كل ذلك مرتبط برؤية دقيقة تجعل من نسق الشريعة وقواعدها وعناصر نظرية حكمها عملية طبيعية فى النسق المعرفى ، من مثل[٢٤٨] :

(الضرر يزال) ، (دفع المضرة مقدم على جلب المصلحة) ، (يرفع الضرر الأعلى بالأدنى) ، (أخف الضررين) ، (الضرورات تبيح المحظورات) ، (المشقة تجلب التيسير) ، (الضرورة تقدر بقدرها) .. إلخ

نحن أمام حركة تقويمية تتطلب تكييفا مركبا للأمور ، وهذا التكييف لابد له من متطلبات ، هذه المتطلبات هي عملية المعلومات التى ترتبط بكل هذه العناصر والمستويات المنوه عنها ، الفعل كوصف وإمكانات تحليل (**نظرية الضرر**) ، ونظرية

الضرورة ، ونظرية المآلات ، ونظرية الأولويات كلها مهمة فى هذا المقام ، ونظرية حقوق الله وحقوق العباد ، وكذلك نظرية الفروض الكفائية والتضامنية والجماعية ذات تعلق مباشر بنموذج المقاصد .

هذه الأمور سيأتى بيانها فى سياق الارتباط بين النموذج المقاصدى والعملية الإفتائية وذلك لارتباطها بتوظيف هذا النموذج فى تحليل « العملية الافتائية »[٢٤٩] .

ثانيا : النموذج المقاصدى وتنظير حقوق الإنسان

لم تكن الشريعة الإسلامية فى أصولها العامة التي تنبثق عنها أحكامها المنبسطة على جميع شئون الحياة ومناحيها ، لتستقى من حوادث محلية طرأت ، أو ظروف آنية ووقتية حاقت بمجتمع ما فى زمان معين ، حتى تكون صدى لتلك الظروف ، أو إنعكاسا لتلك الأحداث ، تتبدل بتبدلها ، فتنهار أسسها الأولى لتحل أصول أخرى تقضى على البنيان التشريعى كله فى أسسه وغاياته ، أو بعبارة أخرى ليست أثرا لأهواء الإنسانية بما يحرك تلك الإرادة والأهواء والرغبات من دوافع النفس أو انفعالاتها وغاية الشريعة من ناحية أخرى ، لم تتمخض عن صراع بين مصلحة الفرد والمجتمع ، حتى تحدد علي ضوء افتئات أحدهما على الأخرى[٢٥٠] .

والشريعة الإسلامية سماوية الأصول ، تتصل بالفطرة الإنسانية التى فطر الناس عليها ، وهى ما أنزلت إلا لتخرج عموم البشر عن دواعى أهوائهم ، وتحد من شطط نزعاتهم ، وهى – أى الشريعة – إذا أرست أصولها على مقتضى سنن الفطرة الثابتة فى الكون (**الجوهر الحقيقى المشترك بين بني الإنسان**) ، وأجرت ذلك بحيث يسود مع تطبيقها بالتى هى أحسن مقتضيات العدل الجامع ، والاختيار الحر النافع ، ومساواة مؤكدة تتمثل فى وحدة الخلق ، ولا تنفى تفاوتا تفرضه طبيعة النفوس وملكاتها وتقسيم العمل وتنوع الوظائف وتعدد الأدوار ، فى سياق القاعدة التي تؤكد " أن كل ميسر لما خُلق له "، والشريعة تدور مع العدل أينما دار ، ومع المصلحة المؤكدة المعتبرة أينما وُجدت وحُققت ، فأينما كان العدل فثم وجه الشريعة . وإذا تأسست الشريعة على قواعد من كل ذلك ، فإنها لاسيما إبان ممارسة الإنسان لما منحه الشارع من حقوق – لاتغفل ما يستدعيه سير الحياة بالناس وتطورها من أحكام لهذه الأوضاع المتجددة أبدا ، وما تتطلبه الحاجات الطارئة من وفاء تشريعى ، لأن فى سعة تلك الأصول الثابتة والقواعد المقررة ما يفى بذلك ما تغير الزمان وما امتد المكان ، وما تبدل الإنسان ، فهى شريعة ثابتة فى أصولها متطورة فى فروعها .

ومعنى هذا أن الشريعة ترتبط بما يمكن تسميته بـ " حق الإجتهاد التشريعى " ، وهو أى هذا الحق وممارسته مستمرة أبدا ، إذ لولاه لفُقد العدل ، ما يُعرف به نظما ،

وما به يتحقق عملا ، لا طراد تغاير الظروف ، التى يمدها التشريع الإسلامى من معين لا ينضب ، بالأدلة والأحكام العملية بحكم مبادئه العامة ومقاصده الأساسية ، وبحكم اعتماده " فقه المصالح " مصدرا للتشريع وأساسا لأحكامه العملية الاجتهادية ، ولو لم يرد بخصوصها نصوص خاصة ، شريطة ألا تخرج عن نطاق التشريع روحا ومقصدا ، وبذلك كان هذا التشريع كفيلا بالاستجابة لكل ما تتطلبه مصالح الأمة والدولة ، مهما تحاورتها الظروف ، ولابستها الأحوال من تشريع ونظام وتدبير ، وذلك آية خلوده ، وبذلك كان التشريع الاجتهادى ، ضرورة حيوية وعقلية ، فضلا عن كونه ضرورة دينية أو أصلا عتيدا من أصول التشريع ، لتوقف تبين العدل والمصلحة عليه ، فضلا عما يقتضيه ذلك من صدق قضية كماله وخلوده ، وصلاحيته للزمان والمكان وعموم الإنسان . ومن أهم المصالح تلك التى ترتبط بحقوق الإنسان والتزاماته قبل نفسه أو غيره بما يرتبط بهم من علائق إجتماعية وثقافية وفكرية واقتصادية وسياسية ، ومن المعلوم أن " المصالح " مصدر من مصادر التشريع الإسلامى ، تبنى عليها الأحكام الكفيلة بتحقيقها أيا كان نوعها وطبيعتها ، إجتماعية أم اقتصادية أم سياسية أم ثقافية ، فضلا عن المصالح الخلقية والدينية ، والحقوق تشكل مجالا لإعمال المصالح وحفظها فى حق النفس والغير ، والعدل الوسط غايتها بما يحفظ لها توازنها وتفاعلها وبما يمنع من تناقضها وتصارعها ونفيها بعضها بعضا[٢٥١] .

الرؤي الغربية وحقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية :

يصدر الدكتور حامد ربيع (رحمه الله) فى بحث غير منشور له حول " الخبرة الإسلامية ونظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهجية " ، نقد التوجه حيال المفاهيم الغربية وتبنيها وتقليدها من دون دليل أو برهان ، ومن دون تبين عناصرها ومقتضياتها ونقدها نقدا علميا ومنهجيا «... فكل من أرّخ للتراث الإنسانى لم يكن إلا غربيا ، وانطلق من المفاهيم الغربية ، والإنسانية المتقدمة فقط هى تلك النابعة من الحضارة الأوربية ، والتقدم السياسى هو أسلوب الحياة الديمقراطية فى نموذجه الغربى ، لا يتجزأ أى منهما عن الآخر ، مجموعة من المفاهيم المشوهة أن لنا أن نعيد النظر فى جوهرها ، لا بمعنى أنها غير صادقة – ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة ، هذه المفاهيم المختلفة كان لابد وأن تفرض إطارا معينا فى فهم التاريخ السياسى والخبرة الإنسانية ، حيث التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق فى فهم أى خبرة سياسية من الإطار الفكرى المجرد الذى رسبته لنا المفاهيم الغربية ...» [٢٥٢] هذا الذى يؤكد عليه الأستاذ الدكتور حامد ربيع يثير ثلاثة قضايا منهجية يحسن الإشارة إليها :

الأولي : قضية المفاهيم والتى تثير استخدام أو عدم استخدام المفاهيم والمصطلحات الشائعة فى العصر الراهن ، ومنها ولاشك مصطلح هذه الدراسة الذى يدور حول "حقوق الإنسان " (٢٥٣) .

الثانية : إذا اعتبرنا أن ما يتعلق بالإنسان من حقوق والتزامات ظاهرة ، عرفتها كل التكوينات الحضارية على مر التاريخ فهل يمكننا اعتبارمفهوم " حقوق الإنسان " وخبرته غربية فحسب ، وهل صك المصطلح فى الغرب ، يستبعد المنظورات الأخرى للخبرات الحضارية المختلفة . ومن هنا كان تساؤل ريموندو باينكار مشروعا حول " هل فكرة حقوق الإنسان من المفاهيم الغربية ؟ .." (٢٥٤)

الثالثة : وهى قضية ترتبط بالأولى والثانية ، وتترتب عليهما ، فإذا ما اعتبرنا أن المفهوم بصورة أو بأخرى كان يشير إلي ظاهرة وفكرة سابقة على الحضارة الغربية ، فهل كانت للخبرة الإسلامية مثلا مفهومها الخاص بها ..؟

قضايا ثلاث مهمة تتساند وتتفاعل عند الإجابة عليها .

إن ما يؤكده **بانيكار** من صعوبة ذلك عند التصدى لمعالجة هذا الموضوع ومايرتبط به من قضايا أمر مقرر ، ذلك أن حقوق الإنسان ليست من القضايا الأكاديمية والعلمية البحتة ، بحيث يمكن رؤيتها بعيدا عن واقعها وسياقها ، فهى تُداس بالأقدام فى الشرق والغرب والشمال والجنوب على السواء ، وإذا كان من المسلم به أن هذا العدوان العالمى على حقوق الإنسان يرجع إلى ما فطر عليه الإنسان وما رُكب فيه من نوازع تستهدف إلى تحصيل المصالح والقوة إلى الحد الذى يجعل المصلحة أنانية واستئثارا ، والقوة بغيا واستكبارا ، ناهيك عن أن هذه الحقوق بوضعها الراهن وعلى ما اكتسبته من رواج وانتشار لاتزال لا تمثل رمزا عالميا يبلغ من القوة بحيث يحمل الناس على فهمه والاتفاق عليه ، وأن حقوق الإنسان ظاهرة وفكرة ومفهوم لابد أن تكون محلا ومجالا للحوار والاتصال بين الثقافات المختلفة ، وبمايؤكد أن تلقيح الأفكار أمرا ضروريا ، ولكن شروط الحوار لاتتوافر أحيانا لأن هناك شروطا ضمنية لاتتوافر فى معظم المشتركين فيه ، ومن الأمور التى يسهل تلمسها أن الصياغة الحالية لحقوق الإنسان هى ثمرة حوار جزئى للغاية بين الثقافات العالمية . إن التساؤل السابق يدلنا على ضرورة البحث فى مختلف الثقافات بغية الوصول إلى مفهوم شامل لحقوق الإنسان ، ومن الخطأ فى منهج البحث أن نبدأ بهذا السؤال : هل توجد فكرة حقوق الإنسان فى ثقافات أخرى ؟ إذ أن هذه الفكرة لازمة لزوما مطلقا لضمان كرامة الإنسان ، يجب أن نبحث عن الظاهرة لا فى الكلمات ، بعبارة أخرى يجب أن نبحث فى المقابل المشابه ، وهو فى هذه الحالة حقوق الإنسان ، ولا يقصد بالتشابه هنا المطابقة من كل الوجوه وإنما يقصد التشابه الوظيفى(٢٥٥) .

ولذا فنحن لانهدف إلى ترجمة حقوق الإنسان إلى اللغات الثقافية الأخرى فقط ، ولا نبحث عن مجرد أوجه الشبه بل نحاول أن نجد المقابل المشابه ، فإذا رأينا – مثلا – أن حقوق الإنسان هى أساس احترام كرامة الإنسان فى إحدى الثقافات ، وجب أن نبحث كيف تقوم ثقافة أخرى بهذه الوظيفة ، وهذا لا يتحقق إلا إذا وجدت أرضية مشتركة بين الثقافتين ، أو يجب أن نسأل كيف تصاغ فكرة إيجاد نظام إجتماعى عادل فى إحدى الثقافات ، ونبحث هل مفهوم حقوق الإنسان وسيلة مناسبة للتعبير عن هذا النظام ؟

ومن غير هذا النهج ستظل مركزية المفهوم الغربى لحقوق الإنسان من جهة ، وكذلك المعايير الظاهرة والكامنة فيه ، وفى كل الأحوال سنجد مجموعة من الاتجاهات تتحيز حينما تدرس حقوق الإنسان فى الظاهرة والرؤية الإسلامية ، تتمثل هذه الاتجاهات المتحيزة فى أربعة رؤى :

الأولي : تنفى وبشكل قاطع وجود أية رؤية لحقوق الإنسان فى الإسلام ، فهى أى تلك الرؤية تؤكد أن مفهوم حقوق الإنسان بنشأته التى ترتبط بحضارة الغرب ومع استحداث هذا المفهوم حقوق الإنسان كترجمة لـ "Human Rights" ، تجعل كل الخبرات والثقافات والحضارات والأطر المرجعية والفكرية السابقة عليها لاتعرف هذا ، وإذا عرفته فإن ذلك ليس إلا مجرد مأثورات شعبية (**فولكلور**) لا يمكن اعتبارها أو تعميمها ، وأن المفهوم الغربى وخبرته هى الجديرة بالتعميم وإرساء قواعد عالميتها . وهذه الرؤية تقوم على أساس من منهجية شكلية تعول على ورود لفظة "حقوق الإنسان" فى المصادر والكتب الإسلامية ، ولاتبحث عن جوهر الظاهرة كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، وهذه الرؤية فى مجملها إذ تبحث عن مجرد الورود اللفظى فإنها تبحث على نحو خاطئ ، بل إنها لا تبحث فى المصادر التى يجب البحث فيها عن هذه القضية وما يرتبط بها من أفكار ، بل إن تسكين حقوق الإنسان والحقوق الفردية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإتصالية والحقوق الجمعية والجماعية ضمن دائرة علوم السياسة ، والبحث من ثم فى الكتب المشتهر عنها أنها تقع فى دائرة السياسة من كتب التراث السياسى الإسلامى خاصة ، وكتب التراث الإسلامى عامة جعل من الصعب على البعض إدراك حقيقة الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان(٢٥٦) .

الرؤية الثانية : التى تمثل الاتجاه الثانى تستقى رأيا بعدم وجود حقوق للإنسان ، وذلك من خلال البحث المتحيز فى الخبرة التاريخية الإسلامية ، فهى تدرس فى كتابات عن حقب غلب عليها الانحطاط والتدهور السياسى والاجتماعى ، ويضرب المثل بإنتهاك كل حق للإنسان بكونه إنسانا ، مثل الحجاج بن يوسف الثقفى وما شابه هذه الفترة من تعسف واستبداد ، ينتهك الحقوق انتهاكا واضحا ، ووجه التحيز فى هذا الاتجاه ،

أنه يبحث عن حقوق الإنسان فى دائرة واحدة من المصادر وهى كتب التاريخ ، وهو يركز على مظهر واحد من البحث عن جوهر ظاهرة حقوق الإنسان وهو الممارسات التاريخية ، والواقع أن الدراسة المتكاملة لحقوق الإنسان يجب أن تمتد إلى الفكر والنظم والرموز فضلا عن الممارسة والحركة .

ولم يكن ذلك مكمن التحيز فى هذا الاتجاه فحسب ، بل إن هذا الاتجاه نحو دراسة الخبرة التاريخية الإسلامية قد انتقى انتقاءا معيبا من الناحية المنهجية ، وانتقل من هذا الانتقاء الجزئى المتحيز والمتعمد لرأى مسبق هنا أو هناك ، بالنظر سلبيا إلى كل ما ينتج من هذه الخبرة من فكر أو نظم أو ممارسة .

ويبدولنا هذا الاتجاه معيبا من الناحية المنهجية ، إذ عليه أن يدرس هذه الرؤية فى كل امتداداتها الفكرية والنظمية والحركية ، غير مقتصر على الخبرة التاريخية وعدم الاقتصار على أجزاء من هذه الخبرة انتصارا لرؤية أو وجهة نظر مسبقة .

ويمكننا من خلال فكرة النماذج التاريخية كفكرة منهجية أن ندرس مجموعة النماذج التاريخية السلبية والإيجابية ، فى محاولة للتعرف على مكامن القصور فى النماذج السلبية ، وعناصر البناء والتأصيل في النماذج الإيجابية . بل يمكننا دراسة النموذج التاريخى الواحد باعتباره يمثل نموذجا إيجابيا - سلبيا فى وقت واحد بمايمكن من الدراسة المنهجية ، فضلا عن دراسة كل ذلك في تفاعله مع عالم الأفكار والنظم وبما يحقق عناصر الرؤية الكلية الشاملة التى لاتسمح بالتجزيئ المعيب[٢٥٧] .

أما الرؤية الثالثة فهى تمثل الإتجاه الذى يري فى وجود رؤية لحقوق الإنسان فى الإسلام إلا أنها قاصرة وغير كاملة ، ولاشك أن هذا التوجه يرتبط بالاتجاه السابق وإن كان أقل منه حدة ، إلا أنه على هذا التوجه من الناحية المنهجية أن نوضح مكامن القصور وعدم الإكتمال ورد ذلك إلى منطقته ، فهل القصور فى التنظيم أم فى الممارسة؟ ، وهل ذلك على مستوى التأصيل والتنظير أم لا ؟ فمن الناحية المنهجية يجب ألا تُحال أخطاء الممارسة فى تاريخ المسلمين السياسى وخبراتهم المتعددة إلى رؤية الإسلام ذاتها المبثوثة فى نصوص الوحى **(القرآن والسنة الصحيحة)** ؟ ، وأن أى ممارسة لاتتفق مع هذه القواعد المقررة والمؤصلة فى الرؤية الإسلامية ، يجب أن تُسمى إنحرافا بلا مواربة ، وأى ممارسات تتفق معها فهى كذلك من صميم الرؤية الإسلامية تتفق وأصولها ومقاصدها . ومن هنا يجب التمييز بين المستويين بحيث يضمن للرؤية الأصيلة مقامها فى أن تقوم الممارسات المتعددة والمتنوعة علي أساس من معايير واضحة ومنضبطة ، فمن الأمور المقررة ألا تضيع الفكرة فى سبيل شخص أو ممارسة ما ، وإن إدانة شخص مخطئ أو ممارسة منحرفة هو مما يسند الفكرة ويؤصلها ويؤكد صلاحيتها وأصالتها[٢٥٨] .

أما الرؤية الرابعة فإنها تمثل الاتجاه الذى لا يرى جديدا فى حقوق الإنسان فى الرؤية الإسلامية سوى البحث عما يتفق مع الرؤى الغربية ، ولا بأس فى هذا المقام أن تدبج هذه الرؤية لإقرار تلك الحقوق الغربية بحذافيرها ورؤاها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويوضع ذلك جميعه تحت ذات العناوين المشتهرة فى حقوق الإنسان .

وواقع الأمر أن هذه الرؤية على ما تتميز به من حسن المقصد فى إثبات أن الرؤية الإسلامية لاتختلف عن الرؤية الغربية بل هى تؤكدها ، إلا أنها لاتحاول أن ترى ذلك ضمن رؤية نظرية وفلسفية متميزة ، ولكن غاية أمرها أن تؤكد على مناطق التشابه بين الرؤيتين الغربية والإسلامية ، لاتبحث فى مناطق الفروق وذلك فى إطار رؤية منهاجية مقارنة تسمح بإثبات العام المشترك فى المفهوم ، والخاص المتميز ومن هنا يجب رؤية الحقوق فى سياق مفهومها العام ، والمصادر التي تستمد منها ، والفلسفة التي تكمن خلفها وتشكل مبادئ تنطلق منها وتعود إليها فى ضوء رؤية كلية شاملة تسمح بالتحفظ على بعض الحقوق التى تتعارض مع جوهر الرؤية الإسلامية ، والتى تنبع من إطار ونسق للقيم الغربية تسمح ببعض هذه الحقوق وتقرها وتجعلها شرعية فى سياق الحرية كقيمة عليا لهذه الحضارة ، وبما ينتهك من حقوق أساسية أخرى من مثل مشروعية مثل (**حقوق الشواذ والإجهاض ..**) ، فإنه على الرغم من القيمة التى أضفاها الغرب على حقوق الإنسان وتوثيقها فى مواثيق عالمية ، إلا أنه تظل هناك مساحة مهمة للاختلاف والتميز يجب الإبقاء عليها بما يحقق النظم والآداب والحدود العامة التي ترتبط بالأنماط المجتمعية المختلفة ، وما تفرزه من قوانين وقيم أساسية وأعراف تحكمها ، تمثل عناصر إتفاق عام من الخطر إنتهاكها باسم عالمية حقوق الإنسان ، ولاشك أن هذه الرؤية الواضحة والمميزة تسمح بفرز هؤلاء الذين يعللون عدم انضوائهم فى حقوق الإنسان ومواثيقها إلى اختلافها مع منظومة القيم الأساسية فى تلك المجتمعات ، وهى تفعل ذلك لابغرض المحافظة على القيم الأساسية كما تدعى ، بل تسوغ بذلك ممارسات إستبدادية وانتهاكها للحقوق الأساسية للإنسان، والتمييز بين المستويين أمر يسد الباب على هؤلاء الذين يتعللون بذلك (**بعض الدول العربية والمسلمة**)[٢٥٩] .

يتضح من هذه التوجهات جميعا أنه يشوبها قدر من النقائص المنهجية لأنها إما تبحث فى المصادر الخاطئة لتؤسس حقوق الإنسان فى الرؤية الإسلامية ، أو تنتقى وتجزأ من غير معيار واضح ، أو تحاول إقحام رؤية فى رؤية أخرى من غير تدقيق قد يؤدى إلى جملة من الأخطاء فى بناء الرؤية ، أو صناعة التوجه حيالها .

وواقع الأمر أن القاعدة المقررة فى هذا المقام تؤكد أن كل قضية أو ظاهرة فى جوهرها تفتقر إلى نسق مهم من المعلومات توضح وتبين عناصر هذه الظاهرة تسهم

فى الوصف والرصد ، كما تشير إلى المفهوم الذى يتكافأ أو يتلاءم مع هذه الظاهرة فيعتبره هو الآخر معلومة لها أهميتها فى البنية المعرفية العامة ، والمعلومة تفرض مصدرها ، والمصدر يفرض منهجه ، والمنهج يفرض أبجدياته ، وأبجدياته تشير إلى فلسفة عامة يجب أن يستند إليها وينبثق عنها ، بحيث يشكل كل ذلك نسق معرفى متكامل واضح المعالم متفاعل العناصر يكون رؤية كلية لاتنزلق إلى التجزؤ ، أو التقليد ، أو الانتقاء غير المنهجى ، تؤكد على جوانب العموم كما تشير إلى جوانب التميز والخصوصية .

وعلينا ونحن نقوم بدراسة حقوق الإنسان فى الرؤية الإسلامية أن نترجم هذه العناصر المنهجية إلى توجه نراه أدق وأعمق فى النظر إلى هذه الرؤية على نحو يوثق عناصر هذه الرؤية ويجمع بين أجزائها فى نسق كلى تنسجم مفرداته وأسسه وغاياته نحاول دراسة تميز هذه الرؤية من خلال مصادرها وكذلك فى سياق فلسفتها .

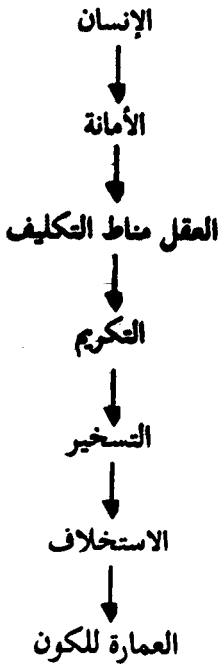
الرؤية الفلسفية لحقوق الإنسان في الإسلام : الاستخلاف فى الأرض وكرامة الإنسان : قاعدة للرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان : من الأمور المقررة أن الرؤية العقيدية التى تتبنى تصورا معينا للإنسان والكون والحياة ، فضلا عن تصورها للألوهية ، والعلاقات فيما بينها ، يتأسس عليها نظرة معينة لحقوق الإنسان(٢٦٠) .

فمفهوم الإنسان لغة يرتبط بالإجتماع بالفعل أنس ، وبما يؤكد أن الإنسان مدنى وإجتماعى بطبعه .

ولاشك أن خلق الإنسان واستخلافه فى الأرض أصل عقيدى يقرر كرامته ، واستخلف الله الإنسان فى أرضه وهو عليم بطاقته وقدراته النفسية والعقلية والعملية التى خلقها ، وارتبط الإنسان بحمل الأمانة ، إلا أنه سبحانه أمده بالهداية وكذلك بعناصر التسخير التى تعينه للقيام بالأمانة المنوط بها ، وأمده بالعقل الذى هو مناط التكليف .

وعقد الاستخلاف يقوم على أساس مراعاة حق النفس وحق الغير بحيث لا يفتئت أحدهما على الآخر ، وإذا كان الإنسان مستخلفا فى هذه الأرض فعليه أن يتذكر المالك الأصيل ، وهكذا جاء الإنسان إلى هذا الكون مستخلفا فيه " هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها " (٢٦١) بهدف العمارة وحفظ الحياة .

(ومن هنا فإن النسق المعرفى التوحيدى) نظرة توحيدية متميزة لظاهرة الحقوق المتعلقة بالإنسان .



وفى هذا السياق لابد أن نرى تأثير هذه النظرة العقدية فى الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان وواجباته التى تتلازم ، بغرض تحقيق المقاصد العامة والكلية وتحقيق عمارة الأرض بما يؤكد مراعاة حق الغير وحق النفس ، وحقوق الجماعة وبما يؤكد عناصر تكافل تحقق عناصر منظومة حقوق إنسان تجعل من التوحيد مركزها الذى يحرك الإنسان فى رعاية حقوقه ومراعاة حقوق غيره فى إطار حضارته وعلى امتداد الإنسانية بأسرها .

الله هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات : من أهم القواعد الأساسية التي لا يمكن النظر إلى حقوق الإنسان فى الرؤية الإسلامية بمعزل عنها وبتأسيسها عليها ، أن تقرير الحقوق والواجبات فى الإسلام مصدره الله عز وجل « .. لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (٢٦٢) ، " الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان " (٢٦٣) وجعل ميزان الحق والواجب منصوبا من قبل العدالة الإلهية يعطى تقرير الحق والواجب عمقا عقيديا ، بحيث يطالب المرء بحقه فى إصرار وثبات ويجاهد لأجله ، لأنه من أمر الله الذى لا ينبغى أن يفرط فيه وإلا كان من ظالمى أنفسهم .

وارتباط ذلك بالتوحيد أمر مقرر لا مراء فيه ، فالذى يؤمن بالله وحده يفرده بالكبرياء والاستعلاء ، فهو سبحانه وحده ليس كمثله شئ ، ولم يكن له كفوا أحد ، والناس بعد ذلك كلهم أشباه وأنداد ، كلهم مخلوقون وكلهم عباد ، والتزام الإنسان بالشرعة يتحقق حين يحفظ إيمانه وعزته وكرامته فى حق ذاته وحق غيره ، ويحفظ مساواة البشر بعضهم مع بعض ، ويتحقق للحرية والمساواة كما تفترضهما حقيقة التوحيد أعماقا أكبر وأرسخ وحفاظا أكبر حين ترتبطان بالعقيدة ، ويصبح الحرص على ممارستهما والنضال لأجلهما تلبية لأمر الله ، فالإيمان بالله (**عقيدة التوحيد**) خير ضمان لحقوق الإنسان من ناحية تقريرها وتوثيقها ، ومن ناحية إنفاذها وتدعيمها والنضال لأجلها .

وتقرير الحقوق من قبل الله ليس معناه تخدير المشاعر وتبرير الاستسلام والخضوع والتواكل ، بل إنه يرفع مرتبة حقوق الإنسان إذ يجعلها مستمدة من العقيدة ، ويجعل الإيمان حارسا عليها دافعا إلى الحفاظ عليها والنضال لأجلها .

كما أن تقرير الحقوق بميزان الله تعالى لا يحيد ولا يظلم عرقا ولافئة ولا طبقة ولاحزبا ، إنه ميزان يستقل بعدله عن رؤى البشر ، وتنازع أهوائهم ، وتناقض مصالحهم ورؤاهم ، فاختلاف الألسنة والألوان من آيات الله فى البشر لامبرر إستعلاء وعصبية " ، "ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن فى ذلك لآيات للعالمين " [٢٦٤] ، ومن هنا فإنه يضرب كل معانى التفرقة بسبب الخلق والثقافة ، وهو يرفض كل أنواع العنصرية أيا كانت مداخلها أو أسبابها فإن الألوان لامدخل لها فى القيمة ، ومن ثم هو ضد كل شعارات الاستعباد أو الاستعمار " عبء الرجل الأبيض " وما فى حكمها[٢٦٥] .

كما يقرر القرآن القاعدة التى تقرر حرية الاقتناع والاعتقاد ومايترتب عليه من أمور « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » [٢٦٦]، ولا يعارض الإسلام "وجود" الديانات الأخرى وإنما يدفع " العدوان" من جانب الديانات المخالفة « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين .إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون» [٢٦٧] .

ولامجال فى دين الإسلام لأن تتسلط على الناس كهانة بعد أن استبعد استعلاء العرق والطبقة والحزب والسلطة ، فلا يعرف الإسلام " رجال دين " تحوطهم القداسة والعصمة والأسرار ، ويزعمون لأنفسهم صلة بالله غير سائر البشر أو سلطانا على آياته وأحكامه إلا بمنهج ووفق شروط ... فارتباط الحق بالشارع (**الله سبحانه وتعالى**)

فى الإسلام لايكون منفذا لاستبداد سلطة ثيوقراطية ، فليس فى الإسلام "كهنوت" يملك أن يحل ويحرّم ، وإنما الذى يحل ويحرم هو الله الذى لا يحابى ولايتحامل ، وارتباط الحق بالشارع يزيد من ضمانه وتوثيقه وتأكيده ، فهو مقرر من قبل الله وحمايته واجب المؤمنين فردا وجماعة ودولة ، وتفريط أى منهم فى كفالة الحق الذى قرره الشارع وحراسته والدفاع عنه ، يمس حقيقة الإيمان وأصل الاعتقاد . وأوامر الله تقريرا للمعروف والمنكر ، وتحقيقا لصالح الفرد والجماعة وليس تحكما أو تعسفا . وإذ تقرر هذه القاعدة (**الله مصدر الحقوق والواجبات**) على أساس من العقيدة التي تجد جوهرها فى التوحيد ، فإنها لاتزال تذكر الناس ألا يقنعوا بالتزام الحق بل لابد من مجاوزة ذلك الحد إلى مراتب أعلى فى الفضل والإحسان والإيثار . كذلك فإنه من المحال بالنسبة لعدالة الله وحكمته أن تتقرر حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والمساواة بين البشر أجمعين دون أن يقترن ذلك بتقرير الواجبات فإن تلازم الحقوق والواجبات أمر مقرر يحفظ حقوق الفرد تجاه غيره ، كما يجعله يستشعر مسئوليته تجاه الجماعة ككل [٢٦٨].

فكل حق يتبعه ثلاثة واجبات ، واجب معرفته ، وواجب ممارسته والقيام به ، وواجب حمايته والدفاع عنه ، وبما يحفظ للحقوق كيانها واستمرارها ويوثقها ليس فقط فى النظر بل فى الممارسة والحركة . ويكمل تلك الواجبات المرتبطة بالحق واجب أساسى يعنى بمراعاة الحقوق فى حق الغير وفق الأصول المرعية وبما تفرضه هذه الحقوق .

هذا كل ما تتركه هذه القاعدة الأساسية التي تتأسس عليها الحقوق والواجبات ويعطى لها إمكانات الفاعلية توثيقا وإقرارا وعدلا وتوازنا ومقصدا وممارسة وحماية .

مفهوم الحق وطبيعته في الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان : حتى يمكننا تحديد معانى " الحق " فربما يجب علينا أن نعود إلى أكثر من مصدر ، أولها كلمة الحق واستخدامها فى المصادر الإسلامية ممثلة فى القرآن والسنة ، وكذلك معانى الكلمة فى معاجم اللغة ويشير إليه ذلك فى تحديد معانى " الحق " المختلفة ومدى ترابطها ، وكذلك البحث فى مصادر الفقه الإسلامى ، التي أشارت إلى معانى الحقوق المختلفة بشكل أو بآخر ، وكذلك مصادر أصول الفقه التى عنيت بتقسيم الحقوق وتصنيفها .

ويبين تلازم الحق والواجب فى معاجم اللغة أن المعنيين يُعبر عنهما بالحق ، فحق له أى اختص به ، وحق عليه أى وجب عليه لمصلحة الغير[٢٦٩] .

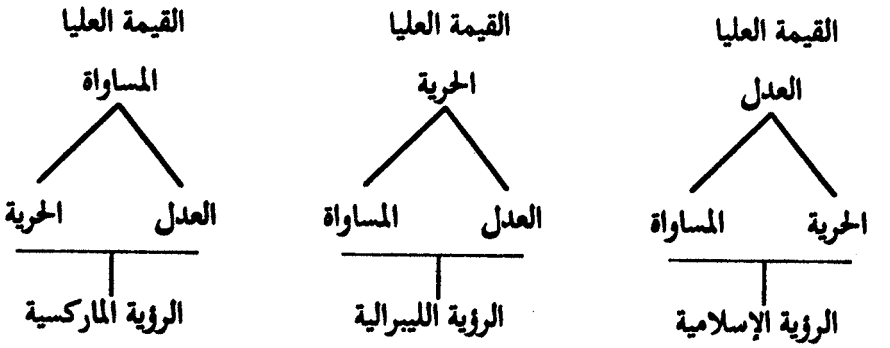
وإذا كان الفقهاء لم يعنوا بتعريف الحق بمعناه العام فى الشرع ، فقد كان ذلك اعتماداً منهم على المعنى اللغوى لكلمة الحق ، ولعلهم رأوا أنه لا يحتاج إلى تعريف

لوضوحه . إلا أن معظم الكتابات قد التقت حول الاختصاص الذى يعتبر جوهر كل حق، وهو عبارة عن علاقة أو رابطة بين شخص وشئ أو بين شخص وشخص تمنح صاحبها اختصاصا على موضوعها .

وقد عنى الأصوليون بتقسيم الحق فى " باب المحكوم فيه " ، وهو فعل المكلف ، وقد قسموه إلي قسمين رئيسين : حق الله وهو " ما يتعلق به النفع العام للجميع فلا يختص به واحد دون واحد ، وإضافته إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه ، وحق العبد وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة ، وبذلك يكون الاصطلاحان الأصوليان تعبيرا عن حق الجماعة وحق الفرد ، وما هو حق لأحد الطرفين هو واجب على الآخر ، ويكون تقرير حق الله وحق العبد هو تقرير لحقوق الفرد وحقوق الجماعة أو تقرير للحقوق والواجبات يقول الأستاذ عبدالوهاب خلاف " أن أفعال المكلفين .. إن كان المقصود بها مصلحة المجتمع عامة فحكمها خالص لله وليس للمكلف فيه خيار وتنفيذه لولى الأمر ، وإن كان المقصود بها مصلحة المكلف (**الفرد**) خاصة فحكمها حق خالص للمكلف وله فى تنفيذه الخيار ، وإن كان المقصود بها مصلحة المجتمع والمكلف معا ، ومصلحة المجتمع فيها أظهر فحق الله فيها الغالب وحكمها كحكم ما هو حق خالص لله ، وإن كانت مصلحة المكلف فيها أظهر فحق المكلف فيها الغالب وحكمها كحكم ما هو خالص للمكلف[٢٧٠].

وقد تناول د.عبدالرزاق السنهورى فى كتابه مصادر الحق فى الفقه الإسلامى ، حق الله وحق العبد وما اشترك بينهما كما ذكر الأصوليون[٢٧١] . ومن فقهاء الإسلام المعاصرين من عرّف الحق بالمصلحة ، فالحق وفق هذه الرؤية مصلحة ثابتة للفرد والمجتمع أو لهما معا ، أو أنه وسيلة لمصلحة ، وقيل أنه مصلحة مستحقة شرعا ، وتحدث البعض عن حقوق الإنسان بأنها ضرورات تفوق معنى الحقوق ، أو أنها حُرمات مقدسة لايجوز بأى حال كما يحرم انتهاكها ، أو أنها فروض تشير إلى الحقوق والواجبات سواء أكانت فروضا عينية أو فروضا كفائية تتعلق بواجبات الجماعة بما ييسر استمرار وجودها وكيانها وعمرانها .

تتناسب هذه الرؤية مع ما يمكن تسميته بالرؤية الإسلامية لمنظومة القيم التى تتحفظ على جعل " الحرية" بلا حد قيمة عليا ، أو المساواة العددية الحسابية فى أعلى سلم القيم ، ولكن تجعل من العدل القيمة العليا بحيث لاتفهم قيم مثل الحرية والمساواة إلا فى إطارها وسياقاتها ، العدل كقيمة يعتبر فى أحد معانيه وأهمها الميزان الذى يجعل النظر إلى القيم الأخرى ومفرداتها تتعلق بالعدل ولاتفهم إلا من خلاله[٢٧٢] .



ضمن هذا السياق يمكن رؤية القيمة ضمن حركة وسط تعى للحرية حدودها وللمساواة شروطها ، العدل هنا ميزان ومنهج للرؤية وإطار للفهم وقاعدة للحركة ، الحرية من دون عدل إنفلات وإباحية ، وبه مسئولية وإختيار والتزام ، والمساواة من دون عدل حركة شكلية تعنى بالحسابات العددية من دون رؤية حقيقة الاختلاف المفضية إلي عناصر تنوع ، المساواة من دون عدل قد تمتهن الحرية وتفتقر إلى تقدير حقيقة التنوع المفضى إلى التمايز المحقق لعناصر التكامل والتكافل ، وهى بالعدل تقدير لمعانى التساوى والاختلاف فى آن ، لكنها لا تجعل من المساواة إهدار لعناصر الحرية أو التنوعات والتمايزات ولكن توظفها ضمن حركة عدل ، والمساواة العدل أيضا تحقق الأصل فى المساواة " أصل الخلقة " " عناصر الخصوصية " " أصول التعارف" ، وكل ما يعد أصلا يحقق عناصر الاشتراك الإنسانى فى جوهره وحقيقة " الفطرة" ، مساواة التكريم ، وإمكانات وفاعليات التسخير ، حمل الأمانة إبتداء ، عناصر الاستخلاف ، والتفاوت يأتى فى المنهج والتصور والحركة ضمن هذه المجالات والحركات والفاعليات ، وضمن مجالات المقاصد الأساسية المرتبطة بحركة الإنسان ، إن حركة الحفظ هى حركة عدل تقوم على ساقين من الحرية العدل والمساواة العدل ، فى سياق ضبط العلاقات والرؤية والتفاعلات والتفعيلات .

مقاصد الشريعة العامة تأسيس للرؤية الكلية لحقوق الإنسان في الإسلام :

تفعيل النموذج المقاصدى فى تنظير حقوق الإنسان تعتبر مقاصد الشريعة من أهم عناصر تأسيس الرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان فإنه من استقراء الأحكام الشرعية المتعددة خلص الإمام "أبو اسحاق الشاطبى " المتوفى سنة (٧٩٠هـ) فى كتابه الموافقات ،إلى أن « .. تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها فى الخلق ، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : أحدها أن تكون ضرورية ، والثانى أن تكون حاجية ،

والثالث أن تكون تحسينية . فأما الضرورية فمعناها أنها لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج (**فوضى**) وفوت حياة (**المصلحة**) .. والحفظ لها يكون بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود ، والثانى ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم (**أى ضرورة مراعاة ما يقيم ذلك ودفع ما يؤدى إلى الإضرار بها**) (٢٧٣) .

ومجموع الضروريات خمسة وهى حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال ، وقد قالوا أنها مراعاة فى كل ملة ، وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، فإذا لم تراع دخل المكلفين علي الجملة الحرج والمشقة ولكن لا يبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة .. وأما التحسينيات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال التي تأنفها العقول ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق ..» .

وقد شرع الإسلام لكل واحد من الضروريات الخمسة للناس أحكاما تكفل إيجاده وتكوينه وأحكاما تكفل صيانته واستمراره وحفظه . وكفل حفظ الضروريات كلها بأن أباح المحظورات للضرورات ، وجعل الحاجات مثل الضرورات فى إباحة المحظورات وقد دل على ما قصده من التخفيف ورفع الحرج (**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**)، (**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**) (٢٧٤).

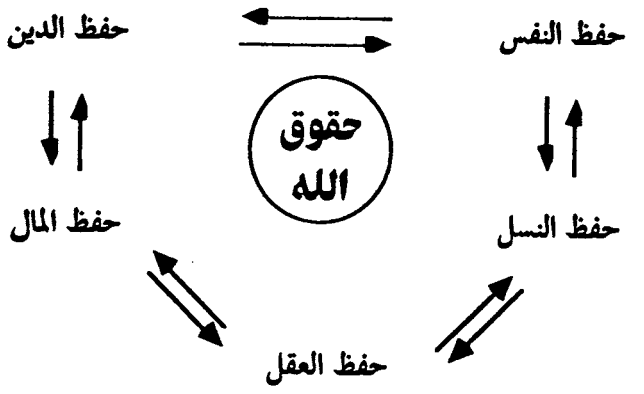
واقتضت حكمة الشريعة وما أراده من حفظ هذه المراتب الثلاث أن توجد من الأحكام التى تعتبر مكملة لها فى تحقيق هذه المقاصد .

ومما تقدم يتبين أن الضروريات أهم المقاصد وتليها الحاجيات وتليها التحسينيات ، وعلى هذا شرعت الأحكام الحافظة لحقوق وواجبات الإنسان لحفظ الدين ومقرراته ، ومقدراته ، وحدوده ، وعقائده ، وحفظ النفس وجودا واستمرارا وفاعلية ، وحفظ النسل والعرض بمشتملاتهما .

وذلك حتى لاتختلط الأنساب وبما يحفظ التكوينات الاجتماعية الأساسية ، التى تحفظ بدورها للمجتمع وجوده واستمراره ، كما أنها تحمى المؤسسات الفاعلة فى حفظ ذلك مثل " الأسرة " " الرحم " " التزاوج " وغيرها من أمور . أما حفظ العقل فهو يتلازم مع نظرية التكليف ، فالعقل كما تقول القاعدة مناط التكليف ، فإن الحفظ يعنى حماية العقل من كل ما يبدد إمكاناته وقدراته وهو يعظمها بما يحقق عناصر حرية التفكير والتعبير ، وأن من حفظ العقل أن تحترم عقول الآخرين ووجهات نظرها ، وكل ما يتصور من أساليب وطرائق حافظة للعقل وجودا وفاعلية فهي من حقوق وواجبات

صيانته وحمايته ، وكذلك الأمر فيمايتعلق بحفظ المال الذى يقيم كيان الأمة والفرد على حد سواء وبما يؤكد العمارة والإنماء ، والشريعة فى أحكامها تقرر ذلك .

ومن الأمور المقررة أن هذه المقاصد وترتيبها تتعلق بالفرد والجماعة على حد سواء ، كما أنها تتعانق وتتفاعل مع بعضها البعض ، بحيث تشتمل الواحدة على الأخرى وتتفاعل معها لتحقق تمام الحفظ والرعاية والصيانة لها . فحفظ النفس كما هو بديهى أساس لحفظ الدين ، لأنه حفظ للكيان والوجود ، وكذلك حفظ العقل والنسل والمال ، فهذه الحقوق تتميز ما يمكن تسميته بحراك الحقوق والواجبات ، وبالاعتمادية المتبادلة فيما بينها والتفاعل الشديد فى علاقاتها ببعضها البعض ، وكلها باعتبار أنها مقررة بالشرع وتتعدى إلى الجماعة ترتبط بحقوق الله .



ويرتبط بهذه القواعد وتفاعلها مجموعة من القواعد الفقهية التى تكمل الفهم الصحيح لهذه المقاصد وتحدد لها سياجا فى الفهم[٢٧٥] وكلها ترتبط بحقوق الإنسان وواجباته مثل (**لاضرر ولا ضرار**) (**أى مراعاة حقوق النفس والغير**) ، والضرورة تقدر بقدرها (**فإن مراعاة الحق يكون بمقدار الضرورة مضبوطا مقدرا مؤقتا بوقتها**) ، والحاجة تنزل منزلة الضرورة (**فهى كالضرورة سواء بسواء فى أحكامها وقواعدها**) ، ومن حيث حفظ الجوانب التى تتعلق بأصل وجودها فيقدم (**دفع المضرة عى جلب المنفعة**) أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة وتليها فى المرتبة تلك التى شرعت لتوفير الحاجيات ، ثم الأحكام التي شرعت للتحسين والتجميل ويمكن أن نضع هذه الأمور فى جدول مبسط يعين على فهم هذه الحقائق من مراتب ومجالات :

المراتب / المجالات	الضروريات	الحاجيات	التحسينيات
حفظ الدين			
حفظ النفس			
حفظ النسل			
حفظ العقل			
حفظ المال			

وعلى أساس من تقرير الحقوق والواجبات على أساس من هذه المراتب والمجالات فقد استخدم معنى" الحفظ " بما يشير إلى الحماية والرعاية والمعرفة والممارسة وبما يعنى تلازم الحقوق مع الواجبات ، فمن المقرر أن حفظ الدين علي سبيل المثال ليس مقتصرا علي الفرد ، بل إنه يمتد إلى دائرة الجماعة ، كما أنه لا يختص به الإنسان المسلم دون غيره ، وكذلك مختلف مجالات الحفظ الأخرى ، فإن لغير المسلم الذمى نفس القواعد التي يجب من خلالها حفظ دينهم وأنفسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم **(لهم مالنا وعليهم ما علينا)** ، وكذلك فإن حفظ النفس والذى ترتبط فى التعبير المعاصر بمعانى حقوق الحياة الكريمة ، ذلك أن حفظ النفس يرتبط بكل مايقتضى حفظها وجودا وتكريمها معاشا ، قال تعالى { ولقد كرمنا بنى آدم ...} [٢٧٦] وحفظ النفس من حفظ الدين ، وكذلك حفظ النسل ، أى كل ما يقيم كيانا من العلاقات الاجتماعية المنظمة ويرتبط ما إذا كان الأمر يتعلق بالضرر ، من ضرورة ترتيب الأضرار فى سلم ، حتى يرتكب أخف الضررين ، وبما يؤدى إلى حفظ الكيان والوجود والاستمرار . فإن الشارع **(الله سبحانه وتعالى)** قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق ، وهى أبدية وكلية وعامة فى جميع الأحوال فى الزمان والمكان والإنسان وهذه من الأمور المقررة فى نسق الشريعة حتي تحفظ الحقوق وتؤدى الواجبات جميعا ، بما يحفظ الكيانية الفردية والجماعية وبما يؤكد قداسة هذه الحقوق وتلك الواجبات وأبديتها .

حراك الحقوق والواجبات :

يعني بالحراك هو ذلك الإنتقال الذى يؤكد التفاعل للحقوق والواجبات من طرف إلى آخر ، أو من وصف إلى غيره ، أو من حال إلى حال ، ويتبين ذلك الحراك فى معنى الحق الذى يشير إلى تلازم الحق والواجب (**فهو حق له أو عليه**) ، بما يفيد أن الحقوق والواجبات ذمة واحدة تقع علي عاتق الإنسان لا يمكن أن تكون هناك حقوق بلا التزامات ، ولا يمكن أن تكون هناك أعباء من غير حقوق ، فإن الأولى تعنى التفلت والإباحية ، والثانية تعنى الحرج والعسر والاستبداد . كما أن الحراك كذلك يشير إلى فكرة الفروض العينية والكفائية ، أى تلك الفروض التى تتعلق بالفرد كفرد ، أو بالجماعة وكيانها والفروض العينية تتعلق بالأعيان وعلى من يعين عليه أن يقوم بأدائها، أما الفروض الكفائية فهى الفروض التضامنية والتكافلية وبما تشير إلى معنى مسئولية الفرد عن الجماعة ومسئولية الجماعة عن الفرد وبما يحفظ كيان الجماعة وعمرانها .

حفاظا عليها كان من الضرورى أن تتحول وتنتقل الحقوق الكفائية لأن تكون عينية لعظم خطرها وأهميتها ومن مثل ذلك (**إذا انتهكت أرض الأمة بعدو فيصير الجهاد عينيا ، كذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يصير عينيا خاصة إذا كان لايقام المعروف أو ينهى عن المنكر إلا به لاختصاصه بذلك وغير ذلك كثير**) ، وتحرك الحقوق والواجبات وفقا لحراك الفروض يعطى قيمة أكثر فاعلية لتلك الحقوق والواجبات فى الممارسة والصيانة والحماية ، وهى أمور تؤكد أن وصف الكفاية هنا تتعلق بكفاية تحقيق الغرض والمقصود أى الهدف ، وكفاية أهلية ، حيث يتصدر لها من هو أقدر على القيام بها ، وتفاعل الجانبين يضمن الفاعلية فى الوجود والاستمرار ، ومن البدهى أن يرتبط هذا وذلك بما يحقق كفاية الفاعلية (**عددا وصفات وقصدا**)[٢٧٧] .

فكرة الحراك كحقيقة بنائية ضمن النظر لفكرة حقوق الإنسان ، تعبر عن إنتقال المواقع وفقا للحالات المتغيرة والمتجددة فى الواقع الفعلى ، وهى تتناسب مع طبيعة الأدوار الإنسانية للفرد أو للجماعة أو للأمة أو لهم جميعا ، وتعددها وتشابكها وتعقدها ، إن الوقوف بفكرة الفروض مثلا عند حد الفروض العينية قد يؤدى إلى سيطرة عناصر ومنهج تفكير يعينه فقط على تحقيق ما يمكن تسميته بعناصر " الخلاص الفردى ، وفى إطار من لسان حال يقول فى كل موقف أو رأى أو عمل "نفسى .. نفسى !! ، " فالفروض العينية هى فى حقيقة الأمر فروض تحاول "بناء الفرد الإنسان" وصياغته ليكون اللبنة الصالحة ، ضمن حركة بنائية جماعية فى دائرة أكبر ، إن عملية الإصلاح تتضمن ليس فقط " الإنسان الصالح " بمنطق الخلاص الفردى ، ولكن الإنسان المصلح بمنطق التكافل المتعدى إلى الغير ومن ثم كان من المظاهر التي أكدت عناصر الفروض العينية الإشارة إلى نمط التأدية التي وإن جوزت ذلك فى شكل

فردى لكنها جعلت الأداء فى جماعة عملية تدريبية تفوق فى الإحسان والدرجة ذلك الأداء الفردى وهى عملية تأهيلية من خلال تلك الفروض العينية إلى التفكير بالجماعة وبنيانها ، لاشك أن هذا التصور يؤهل الفرد إلى التفكير بعناصر الفروض المتعدية ضمن عناصر تحريك الحقوق والواجبات ، وتصل فى تدرجها لأن يكون الفرد مسئولا عن الأمة بل والإنسانية ، وترى الأمة مسئولة عن الفرد بل الإنسانية جميعها ، حركة تؤكد ذلك الحراك الحيوى فى فكرة الفروض " فى إطار الأداء والتواصل فيما بينها " .

إن هذه المعانى جميعا تعنى أكثر من حقيقة بالنسبة لنظرية " حقوق الإنسان " :

الأولـــى : التلازم بين الحق والواجب فى الأداء والرؤية .

الثانيـــة : التلازم بين حقوق الذات الإنسانية ، وحقوق الغير .

الثالثـــة : التلازم بين نهج التفكير فى مسألة الحقوق الفردية والجماعية .

الرابعـــة : التلازم بين الحقوق المختلفة ضمن المجالات المتنوعة والمتعددة .

الخامسة : عناصر تحريك الحقوق في إطار القاعدة : لاضرر ولا ضرار .

السادسة : مؤسسية " الحقوقية " و " الوجوبية "

السابعة : ارتباط عناصر الحق والواجب بجوهر فكرة "حدود الله" " التعدى " " الاقتراب" ، فكرة الحدود فى أصولها حركة تأخذ فى اعتبارها " التعدية" " مراعاة الذات والغير " " مراعاة الجماعة " أن حدود الحق تنتهى عند الحدود الذى تبدأ فيه حقوق الآخرين(٢٧٨) .

الثامنة : أن الحقوق والواجبات قد تتخطى مساحات العدل وهى المفروضة إلي مساحات الفضل وهى الإحسان " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " .

مادا تعني هذه المقدمات النظرية في إطار حقل العلاقات الدولية ؟ :

فى هذا السياق لا يمكن فحسب الإكتفاء بعمليات التشغيل ضمن التفعيل النظري فى بناء أصول نظرية لحقوق الإنسان تضبط عناصرها ومفهوماتها الأساسية ، وتحرك مجالاتها البحثية والحركية ، ففى الحقيقة نحن بحاجة لأن نتابع عملية التشغيل وحقائق التفعيل على مستويين :-

العلمى والنظرى والبحثى وهو جانب يجب ألا نغفله ، والحركى والواقعى المتعلق بالممارسات الفعلية وإمكانات تفعيل المتسق منها ، وتقويم المعوج عنها ، والمنحرف فيها ، وهذا التقسيم ما بين " العلمى " و" العملى " لا يوجد هكذا بعيدا عن الأطر الواقعية والتفاعل بين المنطقتين ، فهو تقسيم وتصنيف يسهل لنا عمليات التشغيل

وتحديد مجالاتها ، من غير أن يتطرق إلى التفكير أنهما عمليتان منفصلتان لا تتفاعلان أو تتقاطعان أو تتداخلان وتتوافقان فى حركة فعلية على أرض الواقع .

وضمن هذا النسق فى التفكير يبدو لنا أن المداخل المعرفية لهذه الرؤية هى مداخل فى غاية الأهمية ، إذا تحدد عناصر تحريك المدخل السباعى فى بناء هذه الرؤية وتفعيلها ، هل من الممكن مثلا الحديث عن " حقوق " " الإنسان " دون الحديث عن مصادر هذه الحقوق ومرجعيتها ، أو عن مفهوم الإنسان وتأصيلاته ، إننا فى هذا السياق لابد أن ننظر إلى حقيقة النظر للإنسان لا بكونه مفهوما مفردا ، إن الشرعة ومنظومة المدخل القيمى ، تعلمنا ألا ننظر للأمور ضمن مفردات أو تجزيئات ، قد تفرضها علينا عناصر المنهاجية الدفاعية ، أو منهاجيات المقاربة والمشابهة ، أو عمليات المقارنة . ولكن الشرعة تعلمنا فى ارتباط حميم أن ترتبط دائما بالمنهج ، " الشرعة " المنهاج المنهاج ضمن عناصر التحريك المنهجى للرؤية والممارسة تعنى ضرورة أن نفكر فى المفاهيم ضمن شبكة فعاله ووشائج وروابط نظميه علاقات فاعلة وفعّاله ومتفاعلة ، فكرة المفهوم المنظومة تظل أحد عناصر مداخل التفكير ، إن لم تكن أهمها على الإطلاق .

إنها تشير إلى عمليات مهمة فرعية ، أشكال العلاقات وتنوعها ، عمليات التفاعل وتعددها ، عمليات التسكين " وضع كل شئ فى موضعه " ، وعلميات التحريك " إعطاء كل ذى حق حقه " ، وعمليات تفعيل وتشغيل تحرك عناصر التسكين والتحريك ضمن مجالات متعددة ، وأشكال متنوعة ، وحادثات لا متناهية .

إن هذا الناظم المعرفى المؤكد لنظم تفكير ومناهج تغيير وتقويم ، وعناصر للضابط المنهجى إنما تجعل حجية " التفكير المنظومى " ضمن هذا السياق وضمن شبكة علاقات لا تقتصر فى الرؤية على علاقات تصاعد وتراتب عند التعارض أو التضارب أو التناقض سواء أكان ذلك حقيقيا أم متوهما ، مع وجود آليات إبتدائية قادرة ومنذ البداية على كشف كل عناصر (الزائف) و(المتوهم) و(التزييف) و(التأزيم) و(المصطنع) و(المتداخل) و(الغفلة) و(الاشتباه) و(التقليد) و(الاستبداد) و(المقاربات) و(المقارنات) و(الأشباه) و(النظائر) ، إنها عناصر عقلية فارقة قادرة علي التمييز ، عقلية مدققة قادرة على التسكين والتصنيف والتقسيم والترتيب وعقلية ضابطة ،تفهم العنصر فى مجاله الحيوى ، وفق عناصر الضبط المنهجى المنافى لكل حركة (عبثية) أو (خرافية) أو (تصادفية) أو (تشككية تشككا مطلقا) أو (عدمية) أو (إطلاقية النسبية) أو (نسبية المطلق من دون تحقيق أو ضبط) ، الضابط المنهجى يحرك عناصر العقلية الكاشفة والتى ترى عمق العلاقات وتنوعها ، لا تقف عند سطوح الظواهر ولكنها تملك

آليات منهجية لتتعرف من خلاله على بعض مغيبات الظاهرة وفق عناصر منهاجية منضبطة ، العقلية الكاشفة تملك إمكانات الوعى المنهجى بكل عناصره وبكل امتداداته .

فى هذا السياق الجامع بين الناظم المعرفى والضابط المنهجى يمكن النظر إلى المداخل المتكاملة والمتفاعلة للإجابة على مثل هذه النوعية من التساؤلات التى قصدنا أن تكون عنوانا لهذه النقطة الأخيرة : ماذا تعنى هذه المقدمات النظرية والتنظيرية فى إطار حقل العلاقات الدولية ؟! :

أولا : إمكانات التأصيل وعمليات التنظير : كثيرة هى " مفاهيم ": الموقف التي تفرضها عناصر ما يمكن تسميته " بمفاهيم الحضارة الغالبة " ، المفاهيم ليست بعيدة إن لم يكن فى قلبها عناصر معادلة " القوة – المصلحة " ، المفاهيم تكون شبكة ومنظومة من الأفكار ، مفهوم حقوق الإنسان ، يمكن دراسته فى إطار مستويات متعددة ، تعى أولا فكرة الحقوق ، ومفهوماتها المختلفة وتقاطعاتها مع مفاهيم ضمن منظومة النظام المعرفي وفق عناصر مرجعية إسلامية .

وتحدد **ثانيا** فكرة الإنسان وعناصرها المتعددة وبما تحمله من مفهوم " مركزى" ضمن منظومة مفاهيم ومفهوم منظومة ، حيث تجعل تحريك المفهوم فى إطار جزء من كل ، أو كل يستدعى من خلاله بقية تداعياته وأصوله .

وهى تحدد **ثالثا** عناصر تركيب يمزج بين الفكرتين على سبيل الإضافة " مضاف ومضاف إليه " تعنى أن الإضافة معنية بذاتها ، والتركيب يشير إلى عناصر يبدو أنه أصبحت بالاضافة جزءا من التعريف به أو الاصطلاح عليه ، وهذا ما يعنى ضرورة رؤية هذا المفهوم ضمن تركيبته ، وضمن إدراكاته المختلفة وفقا لخصائص الأنساق الحضارية ورؤيتها المرجعية ونظمها المعرفية ، وما تولده من حقائق وعناصر وضوابط منهجية .

وهى تعى **رابعا** بعناصر علم إجتماع المفهوم وعلم تاريخه ، وفلسفته ضمن عمليات معرفية متكاملة ، إن تاريخ المفهوم جزء من ذاكرته ، وعلم إجتماعه يوضح العلاقات الكامنة حول تفسيراته وتأويلاته ، حول بروزه واختفائه ، حول عملقته وتعظيمه مع تفاوت عناصر الزمان والمكان والإنسان واختلافها وفقا لعلاقات المصلحة ، القوة أوغيرها من علاقات ، وعلم فلسفة يحاول أن يحاكى عالم الأفكار المرجعية المستند إليه ضمن مطلقات ، ومسلمات ، وبديهيات ، ومعطيات ، وافتراضات تشكل عناصر تأصيله وإمكانات تحريكه وإعطائه الوجهة وارتباطه بالقبلة ، ونظمه ضمن منظومة كلية أو فهم المنظومة الكلية من خلاله[٢٧٩] .

وهى تؤكد خامسا أن هذه الرؤية الإسلامية تمتلك مساحة مهمة فى البحث والمصادر بحيث تحقق لها إمكانات تأصيل وتنظير ، تملك التميز والاختصاص ، ولا تهدر أية عناصر مكتسبة من خبرة إنسانية طالما إتفقت مع أصول الرؤية الإسلامية ومرجعيتها ، إننا أمام جملة من الأدوار يمكن تفعيلها بدءا من الرؤية العقدية ورؤيتها للعالم وأهم عناصرها رؤيتها للإنسان فى علاقته بالكون كمجال اهتمام ، وبالحياة كفعل ممتد لذلك الإنسان استخلافا وإنماءا وعمرانا ، والرؤية التي تخص الشرعة هى تحريك لفاعليات الخصائص ونظريتي الحكم والتكليف والقواعد الكلية في آن ، بحيث تحول عناصر التأصيل النظرى إلي عمليات " الرد الجميل " لقواعد تأسيسية ، هى فى صياغتها تحمل كل ما يمكن أن يؤديه الشعار من عمل وحفز إيجابى فعال ، إن القاعدة " لا ضرر ولا ضرار " ، تحفز الإنسان المسلم إلى التفكير بمنطق هذه القاعدة الشعار ، فتمد نظرتها إلى أكثر من مقولة متضمنة وكامنة فيها ، فالإنسان بطبيعته مجبول على دفع الضرر عن نفسه ، وأن الإنسان كما لا يرغب الضرر لنفسه عليه أن يراعى ذلك فى حق غيره " فلا يضر غيره " ، أن كل المعاملات لابد أن تتحرك ضمن سياق أنه لا ضرر للذات ولا ضرار للغير ، ولا ضرر فى مجال ولا ضرار فى مجالات أخرى ، وأن المنفعة أو المصلحة لا تحصل بالضرر ، وأن دفع الضرر أولى ليس بالنسبة للذات فحسب بل بالنسبة للغير ، وغير ذلك كثير ، أنها وفق ذلك قاعدة ذهبية تحرك عناصر الوعى ، والسعى الإدراك والحركة العلم والعمل وفق منطق ومنظور مهم .

أليست هذه القاعدة تعطى لمن يستمسك بها ويتمثلها قدرات بحثية ومنهجية بدءا من الوصف والرصد وانتهاء بعملية التقويم ومرورا بقدرات التصنيف والتحليل والتفسير والتعميق ، إن هذه القاعدة تحاول أن تؤسس منهجا وصفيا نظن أهميته بدلا من البحث فى المنافع الآنية والأنانية المقتصرة ، على الذات دون أن تمتد إلى الغير .

وهذا الأمر كقاعدة عامة لا يستثنى من ذلك أى مجال ، حتى لو كان العلاقات الدولية ، والعلاقات بغير المسلمين ، بل إن هذه العلاقة حينما تتخذ أقصى حالاتها على المتصل لتصل إلى علاقات الصدام الحرب أو حالة الحرب هى محكومة بإعمال هذه القاعدة ، حتى لو بدا أن القاعدة المتعارف عليها فى ذلك المقام هو إحداث أكبر قدر من الدمار تحقيقا للردع ، ليس ذلك بهدف ، وإن تفحص قواعد سير القتال ، نرى فيها كيف أن القاعدة لا ضرر ولا ضرار قد تحولت فى هذا السياق إلى أصول وقواعد مرعية فى مجال الحرب ، وتحولت إلي إجراءات عملية تجب مراعاتها ضمن عناصر الفلسفة الكامنة فيها .

وهذه الرؤية معنية بمراعاة القيم فى حق الغير ، القيم لا تتعلق برؤية عنصرية أو بحدود حضارية تراعى داخلها ، بينما تستباح خارجها " ليس علينا فى الأميين سبيل"[٢٨٠] إن من قواعد العدل والمساواة والاختيار ، أن تتحقق هذه القيم وتفعل ضمن مجالات متعددة ومتنوعة مترسمة خطا الشمول والعموم إلا بتقييد أو تخصيص يملك من النص أو القرائن الدالة عليه ، وفهم عناصر التقييد أو التخصيص أو التفصيل بعد إجمال ، لا يمكن بحال أن يكر على أصل العموم والشمول والكليات بالإبطال أو بالنسخ ، وهذا مما يؤكد العموم والشمول فى مجال القيم وغيرها .

وهذه الرؤية معنية "بالأمة " ورسالتها الحضارية ووظيفتها العقيدية والمعنوية التي تتمثل فى " الشهادة " التى ليست تعبيرا عن تميز عنصرى ، بل أهلية واعية بما تحققه من عناصر القدوة ، إن الشهادة ليست صفة أبدية وكذا الخيرية والوسطية ، بل هى جميعا صفات تحصيل وسعى مشروطة ، ليست هى " شعب الله المختار " . أو المهمة الأبدية على عاتق الأمة تجاه الإنسانية ، بل هى استحقاق بالسعى والوعي والتحصيل والتواتر والتمكين لعناصر هذه الصفة ، حتي تكون الأمة حرية مستحقة لهذا الوصف كذلك الأمة وفق هذا التحليل تعتبر علائقها بغيرها من هذا الباب الذى يحقق عناصر التكافؤ ما التزمت أصول الاستخلاف وحركة العمران .

والأمر كذلك فى تعلقه " بالحضارة " التى اجتمعت عناصرها لتتأكد فى فعل بنى الإنسان (**الأمانة – التكريم – التسخير – الاستخلاف – الابتلاء – التدافع – التغيير – التمكين – الابدال ..**) ، كلها عناصر مفتوحة للإنسان من دون تحديد ليؤصل عناصر الفهم الحضارى لدى بنى الإنسان جميعا ، ويحركه فيها ضمن إطار السعى الصريح للعمل الصالح الذى يؤسس عناصر حضارة ، إنها هنا ليست رؤية للإنسان وحسب ، بل رؤية لإنسان الحضارة فى خلافته وحركة عمارته ، إنها أصول تحدد الإمكانات الإنسانية ، والقابليات البشرية والفاعليات الحقيقية ، وكلها مقدمات للفعل الحضارى المتعلق بالإنسان حقوقا وواجبات سعيا ومسيرة ، فكرا وحركة ، وسائل وغايات ، إنها تردف عمليات التنظير لتؤصل رؤية حضارية كلية شاملة لفكرة الحقوق الواجبات الإنسانية وتؤسس حركة لعلاقات دولية تحفظ لهذا الإنسان كيانه واستمراره وقيامه بوظيفته أو بمعنى أدق رسالته ، وضمن هذا فإن العنصرية ضد هذه النظرة ، والاستعلاء ضد هذه النظرة ، وعلاقات الظلم والاستتباع الشائهة ضد هذه الرؤية ، علاقات القوة القائمة على الغصب أو الإكراه أو الإذعان ضد هذه النظرة ، فتحرك الحقوق ضمن علاقات توافق وتراحم وتعايش تحفظ للنوع الإنسانى مصالحه جملة ، من دون تفرقة ، ومن دون محاباة ، وتجعل عمليات التعارف الإنسانى أهم العمليات

التي تؤسس هذا الحركة الواعية والساعية ، لتأصيل نظرية عامة لحقوق الإنسان وواجباته فى حقل العلاقات الدولية .

أما المقاصد فهي لب عمليات التأصيل لنظرية حقوق الإنسان لمراعاة هذه الأصول فى حق الناس جميعا ، أفرادا أو جماعات ، نواتا أو أغيار ، الذات والآخر ، إن عناصر الحفظ المراعاة في حق الجميع وفى كافة المجالات ، لهى عملية تستحق منا مزيدا من التأمل حينما نتحدث عن حقوق الإنسان وواجباته ، وعن أسس تحكم العلاقات الدولية من هذا المنظور ، وهذه الأمور قد لا يكون هنا موضع التفصيل فيها وهذه جميعا تؤسس هذه النظرة وتحركها وتفعلها ، لتؤكد مرة أخرى على إمكانات التفعيل والتشغيل التي تحرك عناصر وصف ورصد ، وعناصر تحليل وتفسير ، وعناصر تعميم وتقويم ، بما يحرك الدراسات فى حقوق الإنسان ضمن منظور محدد ، نظنه ليس خياليا – أو مثاليا بتعبير البعض ، ولكنه منظور يحقق لفاعليات التنظير والحركة بمقتضاه أكثر الإمكانات والقابليات ، ويحركها لمصلحة الكافة من دون حيف أو جور .

حقوق الإنسان : محاولة للتعريف حقوق الإنسان : يعتبر هذا المفهوم من المفاهيم الحضارية الكبري ، وهو تركيب يتكون من الجمع بين كلمتين " حقوق " ، " الإنسان " ، ولعل الأنساق المعرفية المختلفة تنظر للكلمتين بنظر قد يختلف ويتنوع ، فالحق فى الرؤية الإسلامية يرتبط بالواجب لزوما وتلازما فى سياق نظرية التكليف ، كما أن الحق من تلك الرؤية تتبعه أربعة واجبات أساسية واجب معرفته والوعى به ، وواجب ممارسته والقيام به ، وواجب حمايته والدفاع عنه ، فضلا عن واجب مراعاته فى حق الغير فى سياق نظرية الاستخلاف القائمة على مراعاة الحقوق فى حق الذات والغير .

كما أن الرؤية للإنسان قد تختلف وتتمايز ، فالإنسان ضمن هذه الرؤية مستخلف هادف إلى تأصيل كل عناصر العمارة الحضارية .

وعلى هذا فإن التلازم بين حقوق الإنسان وواجباته بغرض تحقيق المقاصد العامة والكلية (**مجالات ومراتب**) ، وتحقيق عمارة الأرض مما يؤكد مراعاة حق الذات والغير وحقوق الجماعة ، مما يؤكد عناصر تكافل تحقق منظومة حقوق إنسان تجعل من التوحيد مركزها ، محركا الإنسان لرعاية حقوقه ، ومراعاة حقوق غيره ، عبر كل التكوينات الجماعية حتى تمتد للانسانية بأسرها .

وحقوق الإنسان في الإسلام ذات مفهوم إنسانى واجتماعى واقتصادى وسياسى بعضها من أعظم مقاصد التشريع قوة وأعلاها مرتبة كحق الحياة وهى من مستوى

الضروريات وبعضها من المقاصد الحاجية ، كحرية الرأى والعمل ، وهى أصل مقطوع به فى الشرع ومن النظام الشرعى العام الثابت مما لا يجوز إلغاؤه أو مصادرته حقوق الإنسان فى الإسلام جاءت فى بعض منها على صورة حرمات لا يجوز انتهاكها وجاءت فى بعض منها على صورة تكاليف ضمانا للإلزام بها وكفالة لتحقيقها وصوغها وتنميتها ، ويعبر البعض عن تلك الحقوق بمسميات متمايزة من مثل وصفها بالضرورات الواجبة يفرضها الإسلام فتصبح ضرورات شرعية واجبة لتحقيق " الحياة الحقة " والإنسانية الحقيقية لهذا الإنسان على النحو الذى يليق به لخلافته عن الله سبحانه فى هذا الوجود . ويحرص البعض على استخدام لفظ الحرمات لوصفها وذلك للتعبير عن عظم آثارها وخطورة إنتهاكها ، وكل من هذه الاختيارات تضيف جانبا مهما فى بناء مفهوم حقوق الإنسان فى الرؤية الإسلامية .

الحريات العامة فى التشريع الإسلامى شرعت تحقيقا للمقاصد الأساسية التي لابد منها لقيام كل مجتمع إنساني تتصل بها اتصال الوسيلة بالغاية ، فكانت مصادرتها أو الأفتئات عليها نقضا لتلك المقاصد العليا .

إن اتصال الحريات العامة وحقوق الإنسان بمقاصد التشريع العامة على تنوعها وتدرجها من حيث قوة الأثر ، وإتصال الوسائل بالغايات ، يجعل تلك الحقوق شاملة لما هو مادى أو معنوى على السواء مما يتعلق بكافة جوانب الحياة الإنسانية ويستوعب تنوعاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

فهذه المقاصد الأساسية للمجتمع الإنسانى من الشمول ، بحيث يندرج فى مضمونها كافة الحقوق ، ما كان منها ذا مضمون دينى أو خلقى أو سياسي أو اقتصادى أو اجتماعى وما إلى ذلك ، مما يتعلق بجميع نواحي الحياة ماديا ومعنويا ، فإن فكرةالمقاصد تتسع مساحتها لتستوعب الجديد من الحقوق فيما رسم من مقاصد وغايات وما شاع من بل عملية لتحقيقها وتنميتها وحفظها ، بل يمكن للمنهج المقاصدى أن يحرك عناصر بناء أجندة متميزة من الحقوق ، وعناصر مهمة من الضوابط فى عملية تنظيمها أو ممارستها .

ليست تلك سوى إشارات مهمة فى الإمكانات التي يتيحها النموذج المقاصدى فى تنظير حقوق الإنسان ، والأمر لا يزال فى حاجة لمزيد من التفصيل لا يتسع المقام له .

ثالثا : النموذج المقاصدي وبناء ميزان المصالح

حينما تحدثنا ضمن هذا السياق عند الإشارة إلى خصائص الشرعة ، قلنا أن المصلحة والمصالح فكرة بنيانية ضمن نسق الشرعة ، لأن البعض تحدث عن فكرة المصلحة باستحياء شديد ، ظنا منهم أن هذه الفكرة مما يسوغ به قاعدة ليست من النظام المعرفى الإسلامى ، وهى أن " الغاية تبرر الوسيلة " ، وواقع الأمر أن هذا التفكير قد تكون له دوافعه كما أن له مبرراته ، والتي تتراوح بين سوء استخدام مفهوم المصلحة ، وبين سوء الحركة والعمل وفقا لمبدأ المصلحة ، وهى أمور لا شك ضيعت المفهوم نظرا وتطبيقا ضمن سياقات الأنانية وغطرسة ومعادلات القوة .

إلا أن المصلحة ليست فقط سمة بنيانية فى نسق الشريعة ، ولكنها فكرة مضبوطة لا يطاولها الغموض الذى تتسم به الفكرة الوضعية فى المصلحة (**المصالح الفردية – المصالح العام – المصلحة القومية**) ، فهذه الأفكار على أهميتها لم تول الاهتمام الكافى فى التأصيل والوضوح والضبط ، وأهم عناصر ضبطها يتأتى من ضرورة ربط فكرة المصلحة بأصول فكرة الإصلاح من جانب ، وبينها وبين فكرة الصلاحية من جانب ثان ، والأمران يحققان أصول الاعتبار المنضبط لحقيقة المصلحة فتحقق مقاصد الإصلاح من ناحية وتفعل فى النظر والتطبيق فكرة صلاحية الشرعية فى الزمان والمكان والإنسان على اختلافهم جميعا[٢٨١] .

ومن هنا فإذا قلنا أن الشاطبى قد استطاع أن يؤلف بين عناصر المقاصد مشيرا إلى إمكانات تنظيرية ومنهجية عالية القيمة والدقة والوضوح والانضباط والتنظيم فإن جهد **العز بن عبد السلام** ضمن كتابه القيم **قواعد الاحكام فى مصالح الأنام** فضلا عن جملة من التنويعات لإبن تيمية وابن القيم والغزالى والجوينى والآمدى وغيرهم إنما يشير ومن غير مبالغة إلى إمكانات تأصيل " المصلحة " كبناء منهجى قابل للتطبيق والتفعيل ضمن عمليات بحثية ، وفى مختلف المجالات المعرفية وعلى الخصوص فى حقل العلاقات الدولية .

إن فكرة المصلحة فى تعانقها الحيوى وتفاعلها الجوهرى مع فكرة المقاصد " منهج التفكير المقاصدى " ، إنما تحققان فاعليات تأصيلية وتنظيرية ومنهجية وبحثية شديدة القيمة ، إذا ما أخذ الموضوع موضع الجد والجدية .

وهى فى التحليل الأخير تشكل مفهوم منظومة " المصلحة والاصلاح والصلاحية " ، والمصلحة والمقاصد كمنظومتين حاكمتين لأفكار مثل العرف – العادة – الاستحسان –

الضرورة ، وفي سياق المجالات المعرفية المتواصلة والمتساندة ؛ القانون – السياسة – الاقتصاد – الاجتماع ... الخ .

يتناول الباحث فى هذا المقام عدة نقاط أساسية تتمثل فى :-

تعريف المصلحة ، وتحديد ضوابطها ، وأخيرا توظيف المصلحة فى الدراسات السياسية والتعامل الدولى .

تعريف المصلحة :- المصلحة هى المنفعة التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها ، ومراعاة الشريعة للمصالح أمر مقرر متفق عليه ، " ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر ، والحسنات والسيئات ، لان المصالح كلها خيور نافعات حسنات ، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات ، وقد غلب فى القرآن استعمال الحسنات فى المصالح ، والسيئات فى المفاسد والمصلحة تفرض على المجتهد ضرورة الاستنارة بذلك لمعرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه .

وبين المصلحة والصلاح والاستصلاح تعلق يؤكد اعتبار الترابط بينها جميعا ومفهوم السياسة عامة والسياسة الشرعية على وجه الخصوص .

وللمصلحة واعتبارها أدلة من الكتاب والسنة ومن القواعد الشرعية المجمع عليها(٢٨٢) .

ضوابط المصلحة : تشكل هذه الضوابط حدودا للفهم هى جوهر وظيفة **(المنهاجية)** ، حيث ترتب أصولا ودعائم لمتطلب الصحة والصواب المنهجى ، حيث أن ضبط المصلحة وارتباطها بقواعد عامة يجعل منها مدخلا منهاجيا مهما يشكل بالاضافة الى مدخلى **(الضرورة الشرعية)** و**(السياسة الشرعية)** ، أساسا لا غني عنه فى الدراسات الاجتماعية والانسانية ، والسياسية منها بوجه خاص .

وضبط مفهوم المصلحة يرتبط لزوما وتلازما بضابطين كليين فى هذا المقام :-

الأول : يرتبط بالمصدر ، حيث يفترض فيه عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنة والقياس الصحيح .

والثانى : يتعلق بالمقاصد الكلية من حيث اندراج المصلحة فيها وبيان مكانها فى سلمها(٢٨٣) .

والاهتمام بضوابط المصلحة - إنما يشكل فى تكاملها - محك الصحة المنهجية ، بحيث يصير الخطأ ناتجا عن تهاون فى التقيد بها أو عدم التدقيق بالنظر فى حقيقتها ، ذلك أن الاكتفاء بمسمى المصلحة - لدى البعض - دون اعتبار الضوابط ليس إلا تهاونا وتقصيرا فى بذل جهد لم يأخنوا أنفسهم به ولم يتمرسوا عليه ، من هنا لزم التأكيد ، بصورة قاطعة - على ارتباط المصلحة الشرعية بضوابطها - بحيث لا تكون معتبرة فى التشريع إلا إذا كانت مقيدة بها ، فالمصلحة بحد ذاتها ليست دليلا مستقلا للأدلة الشرعية شأنها شأن (**الكتاب والسنة والإجماع**) ، حتي يصبح بناء الاحكام الجزئية عليها وحدها ، وإنما هى معنى كلى استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية .

وعلى هذا فتحقيق مصالح العباد معنى كلى ، والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له . ولما كان الكلى لا يتقدم إلا بجزئياته ، فلابد لاعتبار حقيقة المصلحة فى التشريع من تقييدها بضوابط تحدد معناها الكلى من ناحية وتربطها بالأدلة التفصيلية للأحكام من ناحية أخرى ، حتى يتم التطابق بذلك بين الكلى وجزئياته .

وموقع الضوابط من المصلحة موقع كشف وتحديد لا موضع استثناء وتضييق ، أى أن ما وراء هذه الضوابط ليس داخلا فى حدود المصلحة وإن ظن البعض غير ذلك ، ومن ثم فلا يتصور التعارض بين المصلحةالحقيقية وأدلة الأحكام بحال .

وفى ضوء هذا التحديد فإنه لا يكون من المصلحة الحقيقية [٢٨٤] :-

١- ما يخالف فى جوهره المقاصد الخمسة (**كالتحلل من قيود العبادات ..**) فذلك ومثيله وإن شابه المصلحة من حيث كونه مشتملا على بعض مظاهر اللذات ، إلا أنه فى حقيقته داخل ضمن نطاق المفاسد إذ هو مناقض فى التحليل الأخير للمقاصد الخمسة التى بها انضبطت كليه المصالح الشرعية .

٢- ما لا يخالف فى جوهره المقاصد الخمسة ، ولكنه ينقلب بسبب من سوء القصد إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الاخلال بها ، وهذا النوع لا يختص بأمور دون أخرى بل أن جميع ما هو مصلحة شرعية يمكن أن ينقلب بسبب سوء القصد إلى المفسدة ، وفساد القصد وسوؤه محكمان فى اعتبار المصالح شرعية أو غير شرعية .

* **ترتيب المصالح والمفاسد** : لما كانت الشريعة تقوم على أساس تحقيق مصالح العباد ، مستهدفة فى ذلك تحقيق مقاصد خمسة على النحو السالف بيانه ، فإن الواقع ووظيفة الضبط المنهجى يقتضيان ترتيب هذه المقاصد ومن ثم ترتيب المصالح والمفاسد ، بما يعني تقديم الأهم منها على ما هو دونه ، وبما يؤكد أن للشريعة ميزان محكم فى مراعاة المصالح ونتائجها وفهم درجاتها فى الأهمية وكذا المفاسد ، حتي لا يحيد الباحث المجتهد عن التمسك به لدى اجتهاده وبحثه فى المصالح أو المفاسد وأن فقه هذا الميزان إنما يعد خطوة سابقة ولازمة لمعرفة الحكم فى كثير مما تتجاذبه الاعتبارات والنتائج المختلفة ، وثمة ثلاثة معايير أساسية تنضوى تحتها معايير فرعية ، لترتيب المصالح المعتبرة شرعا :-

المعيار الأول : النظر إلى قيمتها فى ذاتها ، فما به يكون حفظ الدين مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما ، ما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل ، هكذا ..... ثم إن رعاية كل من الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية فى ثلاثة مراتب : وهى الضروريات والحاجيات والتحسينات ، وتنضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها ، فهو مندرج معها فى الرتبة ... ، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجى عند تعارضهما والحاجى مقدم على التحسينى عند التعارض ، وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له عند تعارضه معه ، وسبب ذلك أن الضرورى هو الأصل المقصود وأن ما سواه مبنى عليه ، وأن اختلاله ، اختلال لكل ما يترتب عليه ويتفرع منه ، أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان فى رتبة واحدة كما لو كانت كلتاهما من الضروريات ، أو الحاجيات أو التحسينيات ، فإن كان كل منهما متعلق بكلى على حدة مما يحدث التفاوت فى متعلقاتها ، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على الضرورى المتعلق بحفظ النفس وهكذا ..

أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلى واحد كالدين أو النفس أو العقل ... فعلى الباحث المجتهد أن ينتقل إلى الجانب الثانى من النظر ، حيث ينظر اليهما من حيث مقدار شمولهما [٢٨٥] .

المعيار الثاني : النظر اليها من حيث مقدار شمولها ، ذلك أن المصالح وإن اتفقت فيما هى مصلحة له وفى مدى الحاجة اليها ، ولكنها كثيرا ما تختلف وتتدرج فى مقدار شمولها (**للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم من حيث آثارها**) ، فيقدم حينئذ أعم

المصلحتين شمولا على اضيقهما فى ذلك ، ومن هذا ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ ، على مصلحة الفرد فى ممارسة حرية الرأي عند تعارضهما ، لأن الأولى أعم أثرا وشمولا من الثانية ، ذلك أن المفسدة المترتبة على إهمال المصلحة الأولى أشد خطرا من المفسدة المترتبة على إهمال الثانية لسعة انتشار ذلك دون هذه مع العلم بأن كلا المصلحتين فى رتبة الحاجيات(٢٨٦).

المعيار الثالث : - يتأسس بالنظر إلى مدى توقع حصول المصلحة فى الخارج أو فى الواقع المعاش ، أى بالنظر إلى التأكد من محصلتها وآثارها من عدمه ، ذلك أن الفعل إنما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسبما ينتج عنه فى الخارج ، وربما كانت نتيجة الفعل مؤكدة ، وربما كانت مظنونة على اختلاف درجات الظن ... وربما كانت محل شك أو متوهمة ، وعلى هذا لا يجوز - وفق هذا المعيار - ترجيح مصلحة موضع شك أو متوهمة الوقوع مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها ، بل لابد إلى جانب هذا أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة ، والمصلحة المقطوعة الحصول أمرها واضح بين ، أما المظنونة فلأن الشارع قد نزل المظنة منزلة فى عامة الأحكام ما لم يفسخ الظن بيقين معارض(٢٨٧) .

وخلاصة الأمر أنه يلزم للاعتداد بالمصلحة رجحان وقوعها مقصدا كليا من خلال وسيلة من الوسائل الثلاث لاحرازها (**الضروريات والحاجيات والتحسينات**) ، ثم تتدرج بعد ذلك حسب درجة شمولها وسعة فائدتها ، فعلى ضوء هذا الترتيب تصنف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر .

ويبين الجدول التالى سلم المصالح والمفاسد وفق الرؤية الإسلامية :-

مراتب / مقاصد		الضـــــروري												الحـاجـــي												التحـسيني											
		أصلي				مكمل								أصلي				مكمل								أصلي				مكمل							
		عام				خاص				عام				خاص				عام				خاص				عام				خاص				عام			
		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي	
		ل	ل	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م
حفظ الدين	مفسدة																																				
	مصلحة																																				
حفظ النفس	مفسدة																																				
	مصلحة																																				
حفظ العقل	مفسدة																																				
	مصلحة																																				
حفظ النسل	مفسدة																																				
	مصلحة																																				
حفظ المال	مفسدة																																				
	مصلحة																																				

ويشير الجدول السابق إلى ميزان المصالح والمفاسد ، والإمكانات المنهاجية لمقياس التصاعد فى سلم المصالح ، حيث يتضمن من خلال تحديد مقاصد الشريعة وبيان وسائلها وتدرجها ، والتمييز بين توابعها من أصلى ومكمل لها ، وتتبع آثرها ومآلها من حيث شمولها (**شامل /جزئى**) ، ومن حيث عمومها (**الجماعة – الفرد**) ، ومن حيث آثارها الحالة الناجزة ، وآثارها المؤجلة التي يمكن بلوغها فيما بعد . كل ذلك يمكن أن يوصلنا إلى (٤٨٠) حالة قياسية ، بحيث يمكن ادراج جزئيات الواقع والحادثات المتجددة وفق الوصف الشرعي السليم والمقارنة والترجيح فيما بينها فى حالة التعارض ، بحيث يمكن الخروج بنتائج اكثر انضباطا ، بفضل ضبط مفهوم المصلحة وكذلك المفسدة وماصدقاتهما ، وضبط ميزان المصالح والمفاسد على أساس من قواعد مقررة ومنضبطة بدورها يمكن على أساسها الترجيح .

بل يمكن إذا اعتبرنا أن جلب المصلحة ودرء المفاسد يقترنان بمجالات ثلاث (**العقيدة والفكر – والنظم والوسائل – والحركة والممارسة**) وفق ترتيب معين فيما بينها أن يطور هذا المقياس بحيث يتضمن (١٤٤٠) حالة قياسية تعكس امكانات هذا المقياس فى تحقيق عملية الضبط بعيدا عن الأهواء والرغبات ، (٢٨٨)

توظيف مدخل المصلحة في دراسة التعامل الدولي : هذا وإذا كان الضبط لمفهوم المصلحة والمفاهيم المرتبطة به يقع فى اطار عملية التأصيل النظرى لتلك المفاهيم ، فإن محاولة الاشارة إلى تميز هذه المداخل المنهاجية الاصولية ، لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوز ذلك إلى ضبط عملية دراسة الواقع ذاته والقضايا المتعلقة به ، والتمييز فى هذا المقام بين ضبط المفهوم على مستوى التأصيل النظرى من ناحية وضبط التعامل مع قضايا الواقع من ناحية أخرى ، هو أمر يفرضه منطق الدراسة ، ذلك أن التفاعل بين المستويين فى اطار منهجية نقدية مقارنة بين قدرة مفهوم المصلحة الوضعى على دراسة الواقع وقدرة مفهوم المصلحةالشرعية على دراسته أمر حيوى لا يمكن تجنبه .

وإذا كان من الممكن القول إبتداء أن المصلحة والمنفعة غاية فطرية لا مجال للخلاف حولها ، فإن الخلاف بدا واضحا فى قضية أساسية تتعلق بالمنهج ، وتتركز حول مقياس المنفعة ، ومعيار المصلحة وضوابطهما ، ذلك أن اختلاف المقاييس الوضعية وتعددها فى معظم الدراسات الانسانية والاجتماعية ، جعل وجود مقياس أساسى للضبط أمرا مفتقدا فى معظم هذه الدراسات ، حتى وإن وجد فهو متعدد ومتناقض بما يعكس حالة من الغموض وعدم التحديد ، أما الرؤية الإسلامية فى هذا المقام فتجعل أولى اهتماماتها بل أولاها أن تقدم " المعيار " ، وهى بذلك – وفى إطار فهمها الواضح

للمنهاجية ووظيفتها فى الضبط بجانبيه (النظرى والحركى) - تقدم المبرر الكافى والسند لطموحها - إذا ما تكاتفت الجهود البحثية - فى تأسيس معيار يتمتع بالصلاحية والفاعلية - وفق فهمها الخاص لهذين المصطلحين - فى مجال الدراسات الانسانية ليرسم على أساس منه مسار النظر وطريق العمل وفاعلية التطبيق ، ولتخرج بذلك من متاهة الافتراضات والاستنتاجات والتعميمات المستقاة من دراسات قاصرة ، والتي تتعلق إيجابيا بالانسان وحركته وادائه الوظيفى السليم(٢٨٩) .

وفى سياق هذه الحدود يمكن القيام بالمقارنة النقدية المنهاجية بين مفاهيم المصلحة الوضعية ومدخل المصلحة الشرعية علي وجه يقترب من الصواب والدقة .

وبادئ ذى بدء - ووفق ما سلف بيانه - فإن ضبط مفهوم المصلحة الشرعية وما يتعلق به من مفاهيم يجعل ميزان المصالح فى الرؤية الإسلامية مضبوطا بمعايير ثابتة واضحة شاملة ومستقلة ، لا تخضع للميول والاحاسيس والأهواء المختلفة ، على حين أن الموازين الوضعية لضبط المصالح اقتصرت فى معرفتها على ميزان دنيوى مجرد فى اطار من اعلاء الواقع بمكوناته .

يبين ذلك - على الرغم كما يبدو من مظهر الاجماع بين الاطروحات الوضعية على اعتبار أصل المنفعة جنسا لهذه الموازين - من أن الشعور بالمنفعة ومداها - كما وكيفا - متفاوت أشد التفاوت حسب الافتراق فى العادات والأعراف والخبرات والثقافات بل والأمزجة والأغراض .

والمقام إذ لا يتسع بحال للتفصيل فى الاطروحات الوضعية لمفهوم المنفعة أو المصلحة أو مقارنتها ببعضها البعض ، إلا أن ما تجدر الاشارة إليه فى إطار القواعد التأسيسية للمنهاجية المقارنة ، ضرورة التحفظ ، بل والحذر من السير على طريقة الوضعيين ، وهو ما يفرض أخذ مجموعة التميزات الأساسية والكلية بين مفهوم المصلحة الشرعية ومفاهيم المصالح الوضعية بالاعتبار اللائق بها عند التفكير فيها كمداخل منهاجية . ومن أهم تلك التميزات ما يلى :-

(١) **المصلحة ومعيار تأسيسها** : تختلف المصلحةوفق عناصر تأسيسها الشرعى اختلاف جوهريا عن تأسيسها الوضعى بمختلف تنوعاته ومدارسه المختلفة ، وهو ما يعكس بدوره ما أشير إليه سابقا من طبيعة النظر إلى الدين وفاعليته فى الواقع وحركته .

فالرؤية الغربية تعتبر الدين - على أحسن الفروض - فرعا للمصلحة ، أى أنه يستعان به من حيث كونه مؤثرا فى تنفيذ وجوه المصلحة المعتبرة لديهم ويبدو ذلك واضحا فى اطار فلسفة المنفعة لدى بنتام ، والبراجماتية لدى وليم جيمس ، ومن ثم لم

يكن مستغربا انبثاق التصور العلماني والإلحاد الديني من هذه الرؤية ، ذلك أن الدين احتل – وفق منظورها – دورا هامشيا ضمن متغير الثقافة والتقاليد .....الخ ، وهو ما صار مقدمة لدى إتجاهات أخرى في الفكر الغربي – لاستبعاد هذا المتغير ذاته ، مع الأخذ في الاعتبار كيف عبر عن الدين دوما وفق عناصر هذه الرؤية بـ " المتغير " شأنه في ذلك شأن المتغيرات المادية .

وعلى نقيض ما سبق نجد مفهوم المصلحة الشرعية ، يجعل مصلحة الدين أساسا للمصالح الأخرى ، ومقدمة عليها عند التعارض والقيام بالترجيح بما يوجب التضحية وفق قواعد سلم التصاعد بما سواها .

(٢) المصلحة والمعيار الزمني : ثمة تباين في تفسير المعيار الزمني بين الرؤية الوضعية والرؤية الإسلامية ، حيث يفسر من جانب الوضعيين ضمن حدود ضيقة تنصرف إلى الدنيا وحدها من غير اعتبار امتداد الزمن للآخرة ، بما يعبر عن نظرة غائبة من جانبهم للحياة الدنيا وتجعل منها مقصودها فحسب ، بما يجعل أمر النسبية – على اطلاقها – ضمن هذا السياق منطقيا ، وقياس المصالح والمفاسد متبدلا متلونا بأحاسيس البشر ومشاعرهم .

بينما المعيار الزمني وفق الرؤية الإسلامية وأصولها ليس محصورا في الدنيا وحدها ، بل يكون في تواصل الدنيا والاخرة معا . ومن ثم فإنه لا يجوز للباحث أن يحكم على فعل بأنه مصلحة بناء على ما له من الظواهر والآثار الدنيوية حتى يكون على بينه من آثاره الاخروية ، وذلك عن طريق النظر في نصوص الشريعة وحدودها ويترتب على هذه الخاصة أمران :-

أ- أن مشروعية جميع مصالح العباد تعود إلى قدر مشترك من التعبد ، على تفاوتها حتي لو تعلقت هذه المصالح بمعايشهم ، وهذا ما يسنده فهم الاستخلاف في أعمال المؤمن وما أراده الإمام القرافي بقوله **(لا يوجد حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى)** ، وما أكده الشاطبي "من أن في الأعمال المكلف بها المخاطب بالشريعة طلبا تعبد يا على الجملة" .

ب- أن تقسيم الاحكام الشرعية إلى ما هو حق لله وحق للعباد لابد من حمله على محمل التجوز والتغليب فحسب ، إذ الاحكام كلها – من حيث ضرورة استسلام العباد لها وارتباطها بالجزاء الاخروى – قائمة علي أساس حق الله تعالى في أن يلزم الناس موقف العبودية له ، باعتباره جوهر مقتضى التوحيد ، غير أن جميع هذه الأحكام تحمل في الوقت ذاته إلى الناس مجمل مصالحهم التي جعلها الله لهم حقوقا ، فكل حكم من أحكام الشريعة قائم ، إذا على أساس حق الله وكل

حكم متضمن فى الوقت نفسه حقا للعباد على تفاوت فى مدى ظهور هذه الحقوق واختلافا فى تعلقها بالدنيا أو الآخرة .

(٣) المصلحة والمحتوى : إن فكرة المصلحة أو المنفعة – من حيث محتواها – تبدو وفق عناصر الرؤية الغربية ، واتساقا مع المعيار السالف بيانه ، مقومة بالمادة سواء روعى فى ذلك تحقيق مصلحة الفرد ، أى مصلحة خاصة أو تحقيق مصلحة المجتمع أى المصلحة العامة داخليا وخارجيا ، ولا يقدح فى هذا تلك الاستثناءات الفريدة التي تقسم المنفعة الى حسية ومعنوية ، إذ انها ترد المعنوية منها إلى المادة وقيمتها المحسوسة فى المبدأ والمنتهى .

بينما قيمة المصلحة الشرعية لا تقتصر على – مقوم المادة بل هى نابعة من عناصر التكامل بين المادة والمعني ، وبالجسم والروح فى إطار النظر المتكاملة للإنسان ، ومن ثم يكمن خطأ عناصر التقويم المادى أو الاقتصار عليها سواء فى حركة الإنسان أو المجتمع السياسية منها وغير السياسية ، وعلى وجه الخصوص تقويم انجاز وفاعلية عمليات الانماء(٢٩٠) .

فى اطار هذه التميزات بين المصلحة الشرعية والمصلحة الوضعية على تعدد اتجاهاتها ، يمكن تزكية مدخل المصلحة الشرعية حيث أنه أقرب للضبط والفعالية فى التناول المنهجى من المفهوم الغربى للمصلحة ، سواء تعلقت بالمصلحة الخاصة أو الفردية ، أو بالمصلحة العامة ، أو بمصلحةالدولة فيما سمى بالمصلحة القومية ، ذلك أن هذه المفاهيم جميعا فى طرحها الوضعى والغربى تتسم بالغموض وعدم التحديد بما ينافى حقيقة الضبط لافتقادها تأسيس المعيار ، بحيث تصير هذه المفاهيم وبحالتها تلك مفضية إلى تناول مشوش للواقع السياسي ومعظم الظواهر السياسية المتعلقة به داخل المجتمع السياسى أو فى علاقته بالخارج ، وعلى خلاف ذلك فإن مدخل المصلحة الشرعية فى ضبطه المستند الى تأسيس المعيار والاحتكام إليه ، يجعل لكل مصلحة تعلقت بالفرد أو بالجماعة أو بالامة والدولة تحديدها المنضبط ، ونسبها المحددة ، وتدرجها فى سلم التصاعد .

وخلاصة القول أن الرؤية الإسلامية تعكس تميزا في تناول مسألة المصلحة واعتبارها ومراعاتها بحيث تهتم – بعد اقرارها – بتأسيسها معيارا وضبطا .

ويلفت الباحث النظر إلى حقيقة أخرى تتعلق بقضية المصلحة وتشكل إطارا حيويا لفهمها ، وإبراز إسهامها المنهجى فى تناول الواقع المعاش عامة والواقع السياسى خاصة ، ومفاد هذه الحقيقة أن وحدة المقصد من شأنها تحقيق التكامل فى النشاط

الحيوى بوجه عام والسياسى بوجه خاص للراعي والرعية على السواء ، ومن ثم فإن وجهة بحوث الفكرالسياسى لدى مفكرى الإسلام لا تقوم علي افتراض التعارض أو الصراع بين غاية الحكم وغاية المحكوم وهو ما لا نجده فى بحوث الفكر السياسى لدى مفكرى غير المسلمين ، والتي تعالج هاتين الغايتين على نحو منفصل ومستقل وبافتراض التعارض بينهما (٢٩١) .

ويثار بصدد قضية المصالح وارتباطها بدراسة الواقع عموما والواقع السياسى بوجه خاص ، ذلك المبدأ المعروف بسياسة الأمر الواقع فى العلاقات الدولية الذى قد يجد تبريره تارة بالمصلحة القومية وتارة أخرى بتحقيق الأمن القومى والدولى ، وقد يختلط هذا كله بما يمكن أن يطلق عليه " واقعية الإسلام " ، ومن هنا وجب تحري النزاع فى هذه القضية بتحقيق مفهوم واقعية الإسلام الذى لا يعني الرضا بالواقع على علاته وإلا لم يكن للمهمة الكبري التي أولاها الله عز وجل عنايته ، هى مهمة إصلاح الحياة على وجه هذه الأرض من معنى ، فالواقعية فى هذه الرؤية تعنى معالجة الأمر الواقع لتزول مظاهر المخالفة لما تقتضيه مبادؤه وقيمه . وبيان ذلك أن التشريع السياسي الإسلامي بكونه تشريعا غائيا يقيم للمثل الأخلاقية العليا المقام الأول فى تشريعه لا ينفعل بما يقررة المجتمع الدولى أو يتطبع به ثم يقره ، بل العكس يمحصه ويدرسه ويقومه فى موازينه ، ثم يصدر عليه حكمه ليؤثر فيه ، فليس موقف الإسلام سلبيا من أحداث عصره ، بل هو ايجابى مؤثر وموجه ، وهذه هى مهمة الاصلاح ، ومن هنا يرفض الإسلام " سياسة الامر الواقع .. " فى العلاقات الدولية رفضا باتا ، فإذا هاجم العدو ديار الإسلام مثلا وانتهك مقدساته واستولى عنوة على بعض أراضيه واستلبها ظلما وعدوانا .. يرفض السلم ويوجب الجهاد فرضا عينيا حتي يندفع العدوان ، هو اذا أوقف الجهاد فترة فذلك استعدادا وتأهبا لاستئنافه من جديد ، الأمة كلها آثمة إذا تهاونت ورضخت للواقع الظالم " والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون " (٢٩٢) .

وتأسيسا على هذا فإن السلم مشروط بألا يمس القانون الأساسى للمسلمين ، وتعليل ذلك لأن فى اقرار مبدأ سياسة الأمر الواقع باطلاق أيا كان مسماها (**المصلحة القومية أو الاستقرار الدولى**) ، تقويضا لدعائم السلم نفسها ، إذ قد يكون هذا الواقع أثرا للعدوان الظالم وفرض منطق القوة على أساس إنه عدل وحق ، وهو الوضع الذى ما جاء الإسلام إلا لينقضه من القواعد(٢٩٣) .

وتبقى نقطة أساسية ترتبط بكل ما سبق ، وهو حصر مفهوم المصلحة فى إطار الدولة القومية من حيث الالتزام بالحدود الاقليمية والحضارية فى مراعاتها تلك المصالح وانتهاكها فى حق الغير خارج هذه الحدود ، فى اطار نظرة عنصرية تصبغ مفهوم

المصلحة وذلك على نقيض من مفهوم المصلحة الشرعية فى الرؤية الإسلامية الذى يتسم بالشمول لبنى الإنسان عامة (٢٩٤) .

ويبقى فى النهاية توجيه النظر إلى أهم الاخطار التي يقع فيها التنظير الوضعى لمفهوم المصلحة بمستوياته المتعددة (**المصلحة الفردية - الصالح العام - المصلحة القومية - الأمن القومي - الاستقرار الدولى**) . ذلك أن هذه المفاهيم جميعا وفق وضعيتها ورؤيتها العلمانية تهمل الدين كأساس لصياغة مفهوم المصلحة صياغة منضبطة ، فضلا على ذلك فإنها تستخدم وفق هذه الصياغة الوضعية فى البحوث والدراسات السياسية بكثرة دون أدني محاولة للضبط .

بينما أن عرض المفهوم فى اطار العلاقات الدولية والتعامل فى السياسة الخارجية ليس ضمن اهتمام الباحث فى سياق هذه الدراسة ، فضلا عن حاجته إلى دراسة مستقلة غير أن هذا لا يمنع التعرض ولو فى مقام الاشارة إلى غموض مفهوم المصلحة القومية من حيث تأسيسه والمعيار الذى يعود إليه في ذلك في اطار الحديث عن تحديد الاهداف والمقاصد العليا للدولة أوالنظام السياسى والذى يقوم بصياغة مفهوم المصلحة القومية ، أو بعبارة أدق تحديد ما صدقاته ، وهو إذا يتسم بالغموض وعدم الضبط فإن هذا فى ذاته إنما يفسر تلك التحولات والتبدلات السياسية ليس فحسب فى إطار موقف المواطن أو الجماعات والأحزاب السياسة .. الخ ، ولكن أيضا فى إطار الدولة والنظام السياسي ككل(٢٩٥) .

وذلك أنه إذا كان من البديهى أن يكون لكل دولة .. مجموعة من المصالح الخاصة.. ، إلا أن انفراط عقد ما هو مصلحة وما هو غير ذلك ، فضلا عن محدودية مفهوم المصلحة وعدم شموله يجعل فى هذا الاطار ومن جراء اختلاف المصالح وتميزها وربما تناقضها - ليس من السير فى طريق تقنين القوة ولكن على العكس التأكيد على القوة ذاتها كقانون ، وتصير المصلحة قرينة بالقدرة على تحقيقها ، ومؤدى ذلك أن الدولة إذ تحرص على تحقيق مصلحتها الذاتية فى هذا المقام إنما تمارس سلوكا يقوم على أساس حسابات محض نفعية للمزايا والخسائر الناجمة عن إتيان هذا السلوك ..

ومن هنا لم يكن غريبا ان نجد ثمة منهجا فى دراسة العلاقات الدولية يركز على فكرة المصلحة القومية للدولة ، ويجعل منها القوة الرئيسية المحركة للسياسة الخارجية لأي دولة من الدول ، ويقوم هذا المنهج على تحديد أهداف سياسية واجتماعية من التبريرات المفتعلة أو غير الواقعية التي تحاول أن تنسبها الى هذا السياسات وذلك كوسيلة للتمويه سواء تم هذا التمويه للرأى العام فى الخارج أو فى الداخل .

ولا شك أن الدول إذ تدير علاقاتها مع بعضها البعض - إنما تحرص - أساسا وخاصة فى عالم لم يصل بعد إلى درجة معقولة من الوحدة والتنسيق يكفل وجود منطقة واسعة من المصالح والاهداف المشتركة على تحقيق مصالحها الخاصة ، بقطع النظر عن تحديد هذه المصالح وتعيينها[٢٩٦] .

وإذا كان هذا وصفا للوضع الدولى على ما هو عليه فإن الوضع الاكاديمى لا يقل اضطرابا عن هذا الوضع الدولى خاصة فى تحديد هذا المفهوم الذى يتسم بالغموض وعدم التحديد ، بما يؤكد أن امكاناته المنهاجية فى تقويم الوقائع تبدو قاصرة ، بحيث يصير المفهوم مع تعارض الفهم له مؤديا إلى الممارسة مبررة بهذا المفهوم دون مناقشة نقطة البدء أو الأصل فى تأسيس معيار الحكم على الواقعة والتصرف ذاته ، بكونه داخلا فى حد المصلحة من عدمه .

وهو ما يعنى أن منهج التعرض لقضية صياغة المصلحة القومية يشكل قصورا أساسيا فى هذه المنهاجية ، ذلك أن حرص كل دولة على تحقيق مصالحها الخاصة - كما يراها ويدركها صانعو القرار فى فترة معينة ، تتعارض إلى حد كبير مع مصالح الدول مع بعضها البعض ، بل والمصالح المشتركة (؟) للمجتمع الدولى ، حيث تظل قضية الصياغة لمضمون ما يسمى بالمصلحة القومية رهنا بالنخبة أو صناع القرار بغض النظر عن الاستناد إلى معيار صارم لقياس ما يمكن أن يدخل تحت هذا المسمى بما يراعى فى اعتباره المصلحة بامتداداتها وشمولها للمعمورة بأسرها .

وإن نظرة على كتاب تخصص لدراسة هذه الفكرة من حيث معناها وتاريخها واستخداماتها ، وتعرضه لمجمل النظريات المختلفة لها ، والعوامل المؤثرة فى المصلحة القومية ، تؤكد أن المحاولة تلك لم تحقق عملية الضبط على مستوى واضح ، بل إن البحث قد صدر بمعنى أن المفهوم يتسم بالغموض والتنوع والتعدد فى الاستخدام ، وانتهى الى ما بدأ به على مستوى الممارسة البحثية[٢٩٧] .

تأصيل المصلحة وتحريكها ضمن مجال العلاقات الدولية من منظور إسلامي :

تأصيل المصلحة وفق عناصر الضبط السالفة البيان يتطلب منا ضرورة تحريكها إلى مجال العلاقات الدولية ، وهى مجال البحث الذى نحن بصدده ولا شك أن مفهوم المصلحة يؤسس دورا نقديا وتقويميا لمفاهيم مثل المصلحة القومية كما سبقت الإشارة والتى اعتبرت واحدا من أهم المقتربات والمفاهيم الرائجة فى حقول العلاقات الدولية والسياسات الخارجية ودراسات صنع القرار ، فهو يوضح عناصر الغموض فى تكوين

المفهوم وإمكانات تطبيقه ، كما أن هذا التأصيل يشكل قدرات نقدية للواقع الدولى المعاصر الذى يسوغ جملة أفعاله خاصة بعض القوي الكبرى فيه باسم المصلحة والمصالح التي ترتبط بالنظام الدولى ككل ، إن الفرز والفصل بين ما هو مصلحة معتبرة وما غير ذلك متوهم أو زائف أو مصنوع بفعل علاقات القوة والتبعية ليشكل أحد أهم المجالات البحثية ضمن هذا السياق .

– إن هذا المفهوم ضمن تعانقه مع فكرة المقاصد يمكن أن يوسع أطر المعالجة البحثية بما يربطة بأصول الكليات الخمس ومراتبها كدراسات بحثية متأنية تجعل البحث فى عناصر ضرورة الاعتماد المتبادل أو حرية التجارة الدولية لا تدرس بمعزل عن المجاعات " حفظ النفس والنسل " وتحقيق مجال التحسينى والرفاهى " للنفوس " فى سياق حضارى وإهمال الضرورى والحاجى " لنفوس أخرى " فى سياقات حضارية مختلفة ، بل إن هذا يوضح كيف تختفى موضوعات ضمن أجندة البحث فى حقل العلاقات الدولية بفعل عناصر القوة ، وتهميش عناصر بحث أخرى ، أو الإبقاء على عناصر بحثية من باب الزينة لا الفعل المؤسس والحقيقى من باب التحريك والتفعيل ؟ .

– كما أن هذا المفهوم ومن خلال النظر المتكرر والمراجعة المتأنية يمكن أن يفسر لنا جملة من الأحداث التاريخية ، قد ترى ببادى الرأى متعارضة أشد التعارض مع أصول وكليات الشرعة ، أو أنها خارجة عن حد المصلحة ، دارسة هذه النماذج التاريخية ضمن عمليات بحثية علمية ومنهجية ، صار من الفروض البحثية التى يجب القيام عليها وبها ، وفى هذا السياق لابد وأن نشير إلى جملة الكتابات التي خرجت لتعيد دراسة الخبرة العثمانية ، أو الخبرة المملوكية ، أو خبرات أخرى متعددة ، ونظن أن بحثا فى هذا المقام قد جرى ضمن إهتمام مجموعة التاريخ الذى حرصت على تقليب الأمور ومناقشة هذه الخبرات بل وبعض الحوادث الجزئية ضمن مسارات كلية عامة من جهة ، وضمن عمليات مراجعة بحثية ونقدية تتسم بالاستقامة من جهة أخرى .

رابعا : المنهج المقاصدى : الفتوى نموذجا

أشرنا فيما سبق كيف يمكن أن نعتبر " الفتوى " واحدا من أهم مصادر دراسة التراث السياسى الإسلامى عامة ، والتراث السياسى المتعلق بالتعامل الدولى والعلاقات الدولية على وجه خاص . تحليل هذه الفتاوى من الأمور التى يمكن تحرك عناصر أجندة بحثية متكاملة تستخدم مناهج ومداخل ومقارنات مختلفة تتضح بها الأصول العامة لتحليل الفتاوى من جانب ، وكيف يمكننا أن نتعرف على خريطة الواقع الكائن آنذاك من خلال استعراض جملة الفتاوى فى كتابات الفتاوى ، والنوازل والقضايا وكتب الخراج والأموال كل تلك تعد مصادر مهمة فى هذا المقام .

دراسة الفتاوى فى ضوء "النموذج المقاصدى" من المباحث المهمة فى هذا المقام التى تحدد الموضوع ومنهج الدراسة فى ذات الوقت .

الأمر قد لا يقتصر على متابعة العملية الإفتائية على مستوى الدراسات السياسية التراثية ، بل يمتد إلى الفتاوى التى ارتبطت بحقل التعامل الدولى والعلاقات الدولية المتنوعة أو حتى العلاقات البينية بين الدول الإسلامية التى تعددت فى أوقات معينة .

متابعة العملية الإفتائية قد يتطرق إلى عالم الأحداث المعاصرة فى ظل نوع من الارتباط بين بين الظاهرة السياسية والدولية منها والظاهرة الدينية ، وقد يتأتى ذلك من طبيعة الحدث وتشابكه وتداخل مستويات وأشكال الخطاب حول عالم الأحداث فيتداخل فيه « الدينى » و « السياسى » ، على نحو من الواجب أن يَحرك دراسات من هذه النوعية تتكامل فيه دراسة الفتوى كمصدر من مصادر دراسة التراث السياسى من جانب ودراسة الحدث ضمن سياقات خطاباته المتعددة من جانب آخر ، خاصة إذا ما كان الحدث من طبيعة ترتبط بالأمة بامتداداتها فى داخل الدولة القومية ، أو فى إطار الدائرة القومية العربية ، أو فى إطار الدائرة الإسلامية الأكثر اتساعا .

نماذج فتاوى حرب الخليج ، وقبلها فتاوى الصراع العربى الاسرائيلى تعتبر أحداث نموذجية فى هذاالمقام كحالات دراسية تتعلق بأصول التعامل الدولى بكل مستوياته وتداخلاته[٢٩٨] .

فى حقيقة الأمر أن هذا النموذج المقاصدى الذى يعتبر من أهم عناصر المدخل القيمى الحافظ لأطر الحركة العمرانية من جانب والذى يقوم بدورضابط فى الحالة الإفتائية التى تتولد مرتبطة بالقضايا المتعدية والممتدة والشاملة فى التأثير من جانب آخر ، بحيث تستحق أن تصنف ضمن فتاوى الأمة والجماعة السياسية . لابد أن نتصور أن تنوع الإفتاء قد يكون من الأمور المشاهدة والملموسة فى الكتابات التراثية دون أن تعتبر حركة التنوع هذه خارج دائرة الشرعة أو استلهاما لأصولها

وخصائصها ، فكل موصول بها بصورة أو بأخرى مع اختلاف جهة النظر وزاوية الاهتمام ، وحقائق وصف الواقع ، والاختلاف فى التكييف التابع لاختلاف التوصيف ، إنها تعبير عن حركة واسعة من النقاش يعبر عن بدائل واختيارات فى غاية الأهمية فى هذا المقام .

إن الحالة الإفتائية التى تشير إلى التنوع الموصول بحذر الشريعة ونواتها ومركزها ، غير تلك الحالة الإفتائية العشوائية المضطربة ، حالة الفوضى الإفتائية التى تصبح فيها العمليات الإفتائية ليست إلا تابعا للمواقف والتبنيات السياسية تستخدم كل أدوات ووسائل التبرير .

إن فحص "الحالات الإفتائية" وجوهر "العمليات الإفتائية" وبنية الفتاوى وبيئة الفتاوى ومتحصلاتها وتوجهاتها ، إنما تعبر عن واحد من أهم الدواعى والضرورات لفحص كل هذ الأمور وفق منهج قادر ومنضبط وفعال فى فرز الحالات الإفتائية ، وتتبع العمليات ، والدراسة المتفحصة للبنية والبيئة الإفتائية .

إن هذا يزكى بدوره إمكانات تشغيل النموذج المقاصدى وما يولده من آليات وأدوات لدراسة مثل هذه الموضوعات وتلك العناصر المرتبطة بها .

والفتوى فى لغة العرب تقول أفتاه فى المسألة : أبان الحكم فيها ، واستفتاه : سأله رأيه فى مسألة ، وفتى وفتوى إسمان يوضعان موضع الإفتاء ، ويقال أفتيت فلانا فى مسألته إذا أجبته عنها .. ، والاسم هو الفتوى .. ، والفتيا . تعنى تبين المشكل من الأحكام ، أصله من الفتى ، وهوالشاب الحديث الذى شبّ وقوى فكأنه يقوى ما أشكل ببيانه ... وأفتى المفتى إذا أحدث حكما ، والتفاتى يعنى التخاصم ، والفتيا والفتوى هو ما أفتى به الفقيه وللفتوى أركان مفتى ومستفتى واستفتاء وفتوى ، وهناك أمور ملحقة بذلك من شكل فى صياغة الفتوى وطرائق الأدلة .. وغير ذلك[٢٩٩] .

وبإمعان النظر إلى هذه المعانى اللغوية ، فإن هناك تمييزا مهما يترك آثاره على ما نحن فيه من الحالة الإفتائية والاستفتائية، وحالات التفاتى أى ما يعنى التخاصم[٣٠٠].
إن هذه الأمور تفرض ثلاث مستويات للدراسة والبحث :

١- دراسة الفتوى بكل عناصرها ومحيطها ، وتعلقها بالنموذج المقاصدى .

٢- دراسة الفتوى فى إطار مقارنات موازنات بين الفتاوى ، وجهات الاختلاف التى يترتب عليها اختلاف الفتاوى .

٣- تقويم ووزن الفتاوى خاصة بصدد فتاوى الأمة خاصة فى الأحداث المعاشة ، دون إهمال النماذج الإفتائية التراثية .

إن الفتوى وفق هذا التصور تولد حالة بحثية ، إلا أنه قبل ذلك وجب أن تصدر الفتاوى المتعلقة "بالأمة" ، أى "فتاوى الأمة فى شكل بحوث متكاملة ، قادرة على التعامل مع حجم المعطيات والمعلومات ، وفى إطار تبين كل العناصر المكونة للحالة الإفتائية ، والخطوات التى تمر بها العملية الإفتائية وعناصرها ، ودراسة مناهج الفتاوى وفحصها .إن صدور الفتاوى فى شكل منطوق حكمى مقتضب هى من الأمور التى قد لا تصلح فى ظل عناصر التشابك بين الواقع فى امتداده ، والواقعة فى تعيينها ، وارتباط عناصر الداخل بالخارج وتفاعلها ، وتواصل مستويات التفكير بالحالة الإفتائية من فقه الحكم وفقه الواقع وفقه التنزيل والفقه البينى أى فقه المنهج الجامع بين المستويات الثلاث السابق الإشارة إليها .

فإذا كانت الحالة الإفتائية التى تتعلق بالأمة غالبا ما تقترن بعناصر بحث حول "المصلحة" و"الضرر" و"حالات الضرورة" ، فإننا بحاجة لمتابعة هذه العناصر وفق إعمال كل ما يمكن أن يتيحه هذا النموذج المقاصدى فى هذا المقام .

وإشارة إلى تأسيس النموذج المقاصدى بما يمكن من تشغيله فى إطار الحالات الإفتائية ، فإن هذا النموذج يقوم بوظائف ثلاث مهمة :-

الأولى : إمكانات صياغة الفتاوى المتعلقة بالأمة وفق المنهج المقاصدى .

الثانية : - تقويم الفتاوى الصادرة باعتبارها بدائل فى إطار وزن الفتاوى ووجهاتها المختلفة .

الثالثة : تقويم الفتاوى فى حالة تسييس الفتاوى والفوضى الإفتائية فى إشارة إلى حروب الفتاوى كجزء من الحرب الكلامية التى تصاحب اختلاف الآراء والمواقف .

ماذا يعنى النموذج المقاصدى بالنسبة للفتوى ؟ وتقويم مناهجها ؟ .

النموذج المقاصدى كما سبقت الإشارة ، يملك إمكانات هائلة فى أمور عدة تتعلق بالعملية والحالة الإفتائية

أولا : إمكانات وصف الواقع الذى يشكل البيئة الكلية للفتوى .

ثانيا : إمكانات وصف الواقعة وتحديد عناصرها ضمن عمليات تشريح لبيان مكوناتها ، وترشيحها لتحديد الواقعة وتعيينها بدقة .

ثالثا : إمكانات تسكين الفتاوى وتكييف أوضاعها ضمن عناصر **(المجالات المختلفة) (والمراتب المختلفة)** جدول المقاصد وميزان المصالح .

رابعا : إمكانات تحليل بنية الفتاوى وإمكانية تسكين أدلتها وطرائقها ومتحصلاتها ونتائجها .

ما هى إذن الإشكالات التى تجابه تطبيـــق النموذج المقاصدى فى العمليات الإفتائية ؟

بادئ ذى بدء فإن الإشكالات المختلفة المتعلقة بالإفتاء وفى إطار تطبيق النموذج المقاصدى والجداول المتعلقة به ، تمثل منظومة من الإشكالات تستحق فى المقابل منظومة من الحلول المهمة فى هذا المقام تتابع فيها الخطوات بما تحقق أعلى كفاءة ممكنة لذلك النموذج المقاصدى فى تحقيق عناصر توظيفه ضمن دائرة الإفتاء ، وأهم هذه الإشكالات :-

(١) تعريف المجالات والمراتب المختلفة .

(٢) القضايا البينية بين المجالات المختلفة والمراتب .

(٣) الحراك بين المجالات والمراتب .

(٤) وصف وتحديد وتعيين حالات التعارض بين المجالات والمراتب .

(٥) سعة المجالات والمراتب ، وإمكانات استيعابها لعناصر الحفظ المتنوعة فى حق الذات والغير ، فى حق الفرد والتكوينات الجماعية ، والكيانات المجتمعية والأمة .

(٦) تعريف عناصر وشروط الضرورة (**منظومة الضرورة**) .

(٧) تعريف عناصر وشروط الضرر (**منظومة الضرر**) .

(٨) إمكانات التسكين الفعلى للأحداث ووصفها فى إطار الجدول المتعلق بالتسكين.

(٩) إمكانات التقويم الإفتائى .

(١٠) إمكانات الكشف عن عناصر الانحراف بالفتوى .

(١١) دراسة الفتوى البنية والبيئة .

(١٢) عناصر الترجيح التابعة (تحليل الفتاوى) بين البدء بها ، ما قبل التسكين - (اختلاف الوظائف والتوظيف يرتب اختلاف المراحل) .

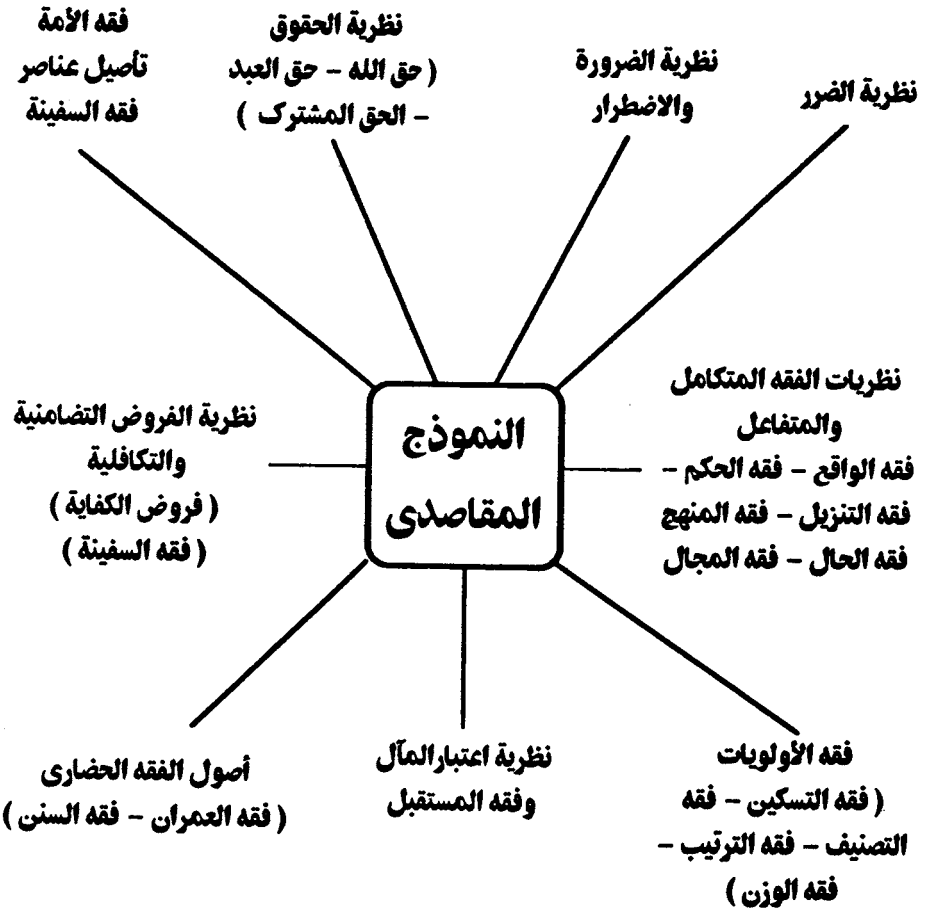
(١٣) دراسة ميزان الأولويات وتعلقها بالعملية الإفتائية .

(١٤) النموذج المقاصدى وتحريكه ضمن الارتباط بعناصر الفروض الكفائية والتضامنية والعينية ، الحقوق وتراوحها بين الله وبين العباد.

هذه جملة الإشكالات التى تكون منظومة متكاملة يجب حلها وأخذها فى الاعتبار عند دراسة الإفتاء وربطه بالنموذج المقاصدى ، وهو ما يجعلنا نفصل بعض هذه الأمور لتعلقها بالفتاوى ذات الطابع السياسى والمتعلقة بالأمة .

ولكن ما نقصده حقيقة ضمن هذا السياق ما أثارته حرب الخليج الثانية في هذا المقام ، في إطار عناصر تسييس الفتاوى والفوضى الافتائية والتى أنشأت حالة من حرب الفتاوى ، نظن أن دراسة هذا النوع في إطار العمليات المنهاجية التى أشرنا إليها ضمن عناصر تفعيل النموذج المقاصدى في سياق العمليات الافتائية المتعلقة بحرب الخليج الثانية تشكل نموذجا في هذا المقام يستحق دراسة متأنية ومستقلة .

وفق هذا المسار الذى يربط بين النموذج المقاصدى والعملية الافتائية خاصة ما يتعلق بقضايا الأمة ، سنرى كيف يمكن لهذا النموذج أن يستفيد من كل عناصر مدخل القيم السباعية ، في إطار تفسير تتكامل فيه الوجهة وتتكامل فيه العناصر[٣٠١] .



المنظور المقاصدى : المكونات والمولدات والمكملات :

(مدخل لدراسات الإفتاء وعملياته) : من نافلة القول أن نتحدث عن العناصر الثلاث التى يتركب منها النموذج المقاصدى فى أصل بنيته ، خاصة حينما يرتبط بالإفتاء لتفصيل أمور تساعد على التسكين والتكييف والتقويم .

الأول يتعلق بالحفظ كعملية تتضمن عناصر حفظ متوازية ومتتالية ومستطرقة ومتفاعلة ، والحفظ حفظ دفع **(أى حفظ سلبى)** وحفظ جلب **(أى حفظ إيجابى بنائى)** .

الحفظ عملية تولد جملة من العمليات كلها على وزن تفعيل بما يشير إلى الوعى بعناصر الفعل ، الوعي بأصول فاعليته ، والوعى بضمان استمرارية الحفظ فى عملياته المتولدة ، يتحرك من الحفظ كمنطلق ومبدأ والحفظ كغاية ومقصد عام فهناك :

الوجود	الحفظ السلبى المتعلق برفع الموانع والمعوقات ودفع الأضرار	– حفظ كيان وكينونة ، حفظ تكوين ووجود .
الفاعل		– حفظ تفكير وتبصير وتدبير .
الفاعلية والتفعيل		– حفظ تسيير وتغيير إذا ما اقتضى الأمر ذلك .
		– حفظ تعمير وتثمير وتكميل
التأثير	الحفظ الإيجابى المتعلق بإقامة واستمرار عمارة البنيان	– حفظ تأصيل وتأسيس
		(الأدوات – الوسائل – الإجراءات)
الاستمرار		– حفظ الممكن ←— والإمكان ←— والتمكين .
		– حفظ ترتيب ووزن وتقدير

الحفظ هنا : عمليات وأدوات ووسائل ، ومستويات ، وعلاقات وإمكانات وقدرات .

الثاني يتعلق بالمجالات كساحة أساسية للفعل الحضارى وإعمال القواعد المقاصدية . فقه المجالات ، عنصر تأسيس آخر في النموذج المقاصدى ، فهى متعلق الحفظ ومجاله الحيوى .

قضية المجالات تثير فى هذا المقام أكثر من إشكال أشرنا إلى بعضها إجمالا ضمن العلاقة بين الإفتاء عامة والظاهرة السياسية والدولية .

القضية الأولي تعنى بتحديد المجالات ومفهوماتها بما تحرك أقصى الفاعليات فى التعامل مع هذه المجالات الدالة على كامل مساحة الفعل الحضارى ، بحيث تستوعبها فى إطار التفاعلات وعالم الأحداث الناتج عنها أو المرتبط بها (**خاصة ما يتعلق بفتاوى الأمة**) .

القضية الثانية : تتعلق بتداخل هذه المجالات ، ذلك أن تحديد هذه المجالات دون ملاحظة إمكانيات تعدى عناصر الحفظ وتأثيرها وتفاعلها فى بعضها البعض فى شكل منظومى ، هى من الأخطاء المنهجية التى تُرتكب في هذا المقام . تحديد المجالات ليست مستوطنات منعزلة ، أو جزر متباعدة ، لكل منها حدود لاتتعداها . الأمر على غير هذا النحو ويعبر عن إمكانات التفاعل بين هذه المجالات وتداخلها وتواقفها وتساندها ، وهو أصل العلاقة فيما بينها (**ولا شك أن هذه الرؤية تؤثر على منهج النظر للفتاوى الحضارية**) .

القضية الثالثة : ترتيب المجالات ترتيبا تصاعديا من حيث التدرج الذى يكون من خلال حال افتراض حدوث تعارض بين المجالات (**وهو على خلاف الأصل**) في اختيار المجال الأولى بالرعاية والأجدر بالتقديم ، وذلك في إطار يحتكم إلى معايير أقرب ماتكون إلى الثبات فى عمليات الموازنة والترجيح (**تنازع المواقف والتقييمات لعالم الأحداث المتعلق بالفتاوى**) .

هذه الإشكالات الثلاث التى تتعلق «بالمجال» تثير أهم قضية تشكل بحق – رغم أنها تابعة للإشكالات السابقة – إلا أنها إشكالية مركبة مجمعة فى آن وهى إشكالية «التسكين» ، كيف يمكن تسكين عناصر الافتاء ضمن جدول المجالات المتعلق بمعانى الحفظ فى كل مجالاتها وتوجهاتها ومقاصدها .

إن **حفظ الدين** [٣٠٢] شامل لمجالات الحفظ الأخرى ، وإن الحفظ المعتبر هو الذى يراعى أحكام الدين وقواعده ومناهجه ، إنه تأسيس البنيان العقيدى باعتباره العروة الوثقى ، والتى لاتنفصم ، وإن أن محاولة لفصمها أو فكها ليس إلا خروجا على جوهر الحفظ ومناطه ، بين إحكام هذه العروة الذى هو أصل معنى الحفظ وتأسيسه ، وهو إجراء للشرعة خصائص وسمات ، وماتحمله من مناهج وأصول وكليات في إطار معانى الحفظ العام السابق التنويه إليها ، إن حفظ الدين ، هو حفظ البيضة «بيضة الدين» والقيام على حماية الدين من كل مايؤدى إلى توهينه أو إغفاله أو تهميشه ، وهو حفظ يقترن بأصول «حفظ الدعوة إليه» بالوسائل والأشكال والمجالات المختلفة الموصلة لمقصد الدعوة إلى سبيل الله ، إنها عناصر وظيفة حضارية تستند إلي إطار من الوظيفة العقدية ، وفى كل الأحوال فهى تعنى بعناصر الوظيفة المعنوية للأمة ، هذا هو حفظ الدين كما نفهمه ، إطار ممتد وحاكم يشمل أشكال ومجالات الحفظ ، خاصة

عمليات التأسيس والتأصيل منها . الوظيفة الدعوية الجهادية والاجتهادية بغرض تحويل الممكن إلى إمكان وتمكين ، عمليات مهمة وفق قواعد وأصول قيمية منضبطة تعنى بحقيقة التأسيس أنه «لا إكراه في الدين » حفظ الدين فى إطار يشمل حراكه من الفرد إلى الجماعة إلي الأمة ، ومن الذات إلى الغير ، حتي مع اختلاف الأديان ، إن للغير ضمن كيان هذه الشريعة مساحات مهمة تؤكد على تنوع العلاقات ، ولاتفترض أنه كما مهملا ، وتعتقد فى أهليته حتى مع مخالفته ، أهليته في تأسيس العقود «عقد الذمة – دار العهد – عقد الأمان .....الخ .

حفظ الدين يشتمل على كل الوسائل والأدوات المؤدية إلي عمارته من عبادة ومعاملة وعلاقة ، فبين عمارة المساجد وعمارة الأرض تعلق ، فى إطار اختصاص هذه الأمة بجعل الأرض مسجدا ، وفق أصول عمارتها وطهارتها وتزكيتها . وفى سياق يتأسس علي عقيدة التوحيد وماتولده من قيم فى عالم المخلوقين ضمن تعاملات وعلاقات وتفاعلات .

وحفظ النفس ، هوحفظ لأصل مادة الفعل والتفاعل **(الإنسان)** ، وحفظ القدرة على الفاعلية والتأثير فى عمران النفس انطلاقا إلى عمران الحياة بكل مكوناتها وامتداداتها .

النفس هنا إشارة إلى النفس الفردية ، والنفس الجماعية ، فى كل تكويناتها الحضارية المختلفة والمتنوعة ، ضمن دوائر انتماء متداخلة غاية في الأهمية تبدأ بالفرد وتنتهى بكامل الإنسانية والمعمورة .

«من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا .. ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا » (٣٠٣) .

رؤية كيانية تنساب فيها أصل الوجود الفردى في الوجود الجماعى .

النفس هنا يمكن أن تعبر عن كيان الجماعة ، وكيان الذمة والالتزام فى إطار مسئولية الأمة وشخصيتها المعنوية والاعتبارية **(خطاب الأمة – أجل الأمة – كتاب الأمة – إثم الأمة – فعل الأمة وفعاليتها)** عناصر مهمة للتعبير عن حفظ النفس بمعنى كيان الأمة .

إن ذلك يتوافق فى أصله حينما يُتحدث عن كل نفس فى سياق تواصلها مع أنفس أخرى **(الغير – الآخر)** ، بكل إمتدادتها وكل التفاعلات والعلاقات معها بكل تكويناتها علي تنوعها .

النفس فى حقيقتها تعبير عن النفس العينية ، **إلا** أنه ليس هناك مايمنع من تعديتها إلى النفس الاعتبارية أوما اصطلح على تسميته بالشخصية الاعتبارية أوالمعنوية(٣٠٤) .

إنه حفظ الكيان ومايقام به ، وحمايته ، حفظ يتعلق بالعمليات المختلفة .

حفظ النفس ، هو حفظ الأصل فى الوجود ، وتأسيس التكريم الإنسانى ، واستثمار مقدرات التسخير الإلهى ، وهو حفظ لفاعليتها واستخلافها وتأثيرها ضمن حركة أمانة وتكليف ومسئولية وإبتلاء وتدافع ، إنها عمليات ضمن منظومة كلية متفاعلة ، نستطيع ضمن هذه الرؤية أن نسكن مايعد حفظا للنفس . يزكى ذلك النظر لو تفحصنا المراتب وعناصر امتدادها وتأثيرها ومجالها .

وحفظ النسل والعرض هى شق مكمل لحفظ النفس فى إطار الامتداد والبناء والاستمرار ، ولكن في إطار يحفظ علي التكوينات الجماعية والمجتمعية أساسها وتأسيسها ، النسل هنا طاقات بشرية هائلة ، وفاعليات كبيرة ، وقابليات للاستثمار والتعظيم لو أحسن تأسيسها وعمارتها . إنها تشير إلى كل عناصر مايسمى بالتنمية البشرية » والتنمية الحضارية » إنها تحرك عناصر الفاعلية فى الوجود والعمارة والاستمرار .

وحفظ العقل ضرورة من ضرورات العمران ، إن نسل كثير ، ونفوس لاتتمتع بالرشد والعقل إنما يعبر عن كم مهمل ، أو هو في أحسن الأحوال إضافة سلبية تتحرك ضد مقصود العمران .

حفظ العقل – باعتباره مناط التكليف – وقاعدة حمل الأمانة ، وأساس لقيمة الاختيار تجعل من حفظه وتكريمه ألا يغيب ، وقد قصد الله سبحانه أن يكون العقل حاضرا بالفعل والفاعلية ، بالإرادة والاختيار ، بالتدبير والتفكير ، بالتغيير والتأثير .

إن حفظ العقل من كل مايسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ ، وحفظه من كل مايذهبه لهو تعبير عن الحفظ الأساسى اللازم لأن يمارس العقل وظيفته وفاعلياته فى إطار يسمح بعمارة الأرض والإنسانية . إن هذه الرؤية الكلية للعقل وحفظه هى التى تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة (**هجرة العقول – غزو العقول – استلاب العقول – عقول وهم الفاعلية ... الخ**) ، العنصر العقلى فى العمران تتسع مجالاته وفاعلياته .

ثم يقع **حفظ المال** باعتبارها المجال العمرانى الأرحب ، إنه المجال والأداة والتعبير الرمزي عن مادة العمران ، ومجال الفاعلية الإنسانية فيه التثمير والتعمير ، عمليات مهمة فى حفظ المال فى الإطار الدال على عملية الإنماء والعمران المتواصل لتحرك القدرات والإمكانات ، إنها عمليات مهمة يعتبر المال رمزا لها يتطلب عمليات مكملة ، إن الإشارة القرآنية للمال بالخير ، إشارة إلى طاقاته وقابلياته العمرانية .

في إطار هذا الفهم الذى يجعل من «المقاصد» أساس الحركة الانسانية سواء كان فردا أو جماعة أو دولة ونظام ، بحيث وجب مراعاتها في إطار هذه المعانى التى تمتد من الشخصية الإنسانية **(الأفراد - والأعيان)** ، إلى الشخصية الاعتبارية المعنوية **(الجماعة - النظام - الدولة - الأمة)** ، يستند هذا الأمر إلى معنى حفظ النفس الفردية أساسا لحفظ الجماعة والكيان الأكبر والممتد **(الإنسان بنيان الله ، ملعون من هدم بنيان الله)**[٣٧٦] **(لحرمة إمرؤ مسلم أعز على الله من حرمة هذه الكعبة)**[٣٠٥] ، فى سياق عناصر الحرمة والتى هى أرفع معانى الحفظ فإن تغليظ هذا الحفظ ينتقل به إلي الكيانية الجماعية «من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا »[٣٠٦] .

إن الخيامى وهو أحد المفكرين كتب رسالته حول « الراعى والرعية» يستلهم فيها المعانى التى تجعل من المقاصد الكلية وظائف وأدوار فى حركة الانسان الفردية ، أو المؤسسات ، والتكوينات الجماعية والمجتمعية .ففي مقدمة رسالته التى وضح بها «..الواجب علي كل إنسان على حدته أى انفراده بدون نظر إلى متعلقاته ، ثم وإن كان راعيا لمفرده أو لمنزله بينت الواجب عليه عن نفسه وأهل منزله المكلف بواجباتهم تكليفه بنفسه ، كى يكون ذلك البيان أصلا يبنى عليه وجه بيان الواجب على القوة الحاكمة تجاه القوة المحكومة جميعها» ..[٣٠٧]

« .. فالواجب عليه وجوبا شخصيا ذاتيا فاجتهاده فى كل نفس من انفاسه بغاية مافى وسعه إلى حفظ دينه فعرضه فنفسه فعقله فولده فنسبه .. هذه الرؤية تكتمل حينما يجعل أصول الحفظ المختلفة للمجالات المختلفة لاتعبر عن جوهر الحفظ إلا إذا أسهمت فى حفظ الدين وحفظته ، فحفظ المجالات المختلفة لاتتم إلا بمقتضاه أى بمتقتضى الدين ومايؤكده للمجالات جميعا في حفظ الدين بحيث يشكل ذلك مركزا تستمد المجالات منه عناصر الحفظ ، وتعود إليه[٣٠٨] .

نأتي إلى العنصر الثالث : الأساسى ضمن بنية النموذج المقاصدى ، وهو المتعلق بعمليات **(التصنيف والترتيب والوزن)** لكل الأمور التى تتعلق بعوالم التفاعل الأربعة **(عالم الأفكار ، عالم الأشخاص ، عالم الأشياء ، وأخيرا عالم الأحداث)** ، نحن أمام ليس فقط محاولة الوزن ضمن ترتيب تصاعدى للمجالات ، ولكن ضمن ترتيب متتابع أفقى **(الضرورى ، الحاجى ، التحسينى)** .

إن فاعليات الحفظ ، ووزن المجالات لايمكن أن تكتمل صورتهما إلا ضمن منظومة تدخل في إطار عمليات تكييف وفق مايعتبر «ضروريا أو حاجيا أو تحسينياً ،

- الضرورى يتعلق بأصل الكيان **(الوجود والاستمرار)** .
- والحاجى يتعلق بمحركات الفاعلية والتفاعل ضمن علاقات .

– والتحسيني يحرك عناصر مهمة في إطار حركة إحسانية مفتوحة تعنى طلب الأحسن ضمن عناصر تجويد تضمن مزيدا في إطار الوجود التكريمي للإنسان ، والوجود الفاعل المؤثر ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

هذه تشكل بنية التأسيس ، وتتولد من تلك العناصر عناصر أخرى تحرك أصول تفكير منهجي في رؤية عناصر الحفظ ، وسعة المجالات وقدرات الترتيب والوزن .

أن هذا المدخل هو الأساس والمعيار الذي يقوم عليه ، ويقوم على ضوء منه ، تحديد الضرر الواقع الذي يترتب عليه البحث عن الميسرات ، خاصة أن معظم ممارسات الحياة السياسية في واقع المسلمين بوجه عام والواقع العربي خاصة انما يحتج بصددها – ولاسيما في تقليد الغرب ومجمل شئونه – من باب الضرورة التي تبيح المحظور دون أدنى ضبط لمفهوم الضرورة وتحديده شرعا ، ومايتركه ذلك من دلالات منهاجية حول التعامل مع معظم القضايا السياسية المطروحة في إطار المفاهيم والنظم والحركة ، وهو أمر يجعل ضبط النظر إلى هذه القضايا **(وصفا وتحليلا وتفسيرا وتقويما)** ، رهنا بضبط مفهوم الضرورة وتحرير معناه .[٣٠٩] وبحث وتحقيق مرادها يجعل منها مدخلا لدراسة ظواهر سياسية مختلفة خاصة أنه – كما سبق الاشارة اليه – قد كثر الاحتجاج بالضرورة في مجال الظواهر المرتبطة بالواقع السياسي الراهن بقصد إباحة المحظور وترك الواجب تحت ستار إما مبدأ التخفيف والتيسير على الناس الذي قامت عليه شريعة الاسلام ، ودون التقيد بضوابط الضرورة ، أو اللجوء لأحكامها والتساهل في وصف الحالات بها التي يحص التمسك بها رغم عدم وجود مقتضياتها ، والحقيقة في هذا المقام أن فهما مثل هذا يضيع الحكمة المقصودة من مجئ الشرع ، بحيث يصير أمر التحليل والتحريم قرينا للهوى وموئلا للعبث وملاذا للفوضي والاضطراب . من هنا يأتي ضرورة التنويه بمدخل « الضرورة الشرعية » وتكامله مع مدخل « المصلحة » بما يفيد في بيان موقف الرؤية الاسلامية وتنظيمها للحركة السياسية على وجه الخصوص **(تنظيما ووصفا وتحليلا وتفسيرا وتقويما)** . وأساس هذا المدخل فيما يتضمنه من ضوابط للضرورة فليس كل من ادعى الضرورة يسلم له بدعواه وادعائه اذ للضرورة حالات وضوابط دقيقة .

وهو مايلفت الشاطبي النظر اليه بقوله « .. وربما استجاز بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض »[٣١٠] .

وبين المصلحة والضرورة والحاجة تعلق كبير وتمييز دقيق ، فالضرورة هي التي تصل فيها درجة الاحتياج إلى أشد المراتب واشق الحالات فيصبح الانسان في خطر لم يقتصر نص الشارع فيه على العزائم فقط ، بل مامن حكم من أحكام العبادات ...

أو المعاملات إلا وشرع الى جانبه سبل التيسير مما أسماه الفقهاء بـ **(الرخص)** ، والتى تعنى أحكاما ميسرة لأدائها عند لحوق المشقة .، كما لابد من وجود سبيل التخفيف المنسجم مع رعاية المصلحة طبق ميزانها عند طروء المشقة المانعة من القيام بالأصل .. ومن المعلوم أنه لايجوز الاستزادة في التخفيف على ماورد به النص »[٣١١]

.

تكامل هذه العناصر الحفظ كفعل ، والمجالات التى تتعلق بالفعالية والسعى ، والمراتب التى ترتبط بأصول الفعل والفاعلية والحركة فى سياق تحصيلهما ، إنما يعبر عن قدرات مهمة ضمن هذا النموذج المقاصدى .

وعناصر المنظومة المقاصدية والتى تتحرك في الأصل صوب بعضها البعض ولايفترض فيها التعارض ، أما إذا كان هناك تعارض متصور فإن هناك أصول ترتيب وعناصر وزن ومعايير ترجيح .

يمتد بنا المقام للحديث عن النموذج المقاصدى وإمكاناته الهائلة ، ولكن حسبنا الإشارة إلي عناصر تأصيل ونماذج تشغيل ترتبط به ، تتمثل فى تنظير حقوق الإنسان وفق النموذج المقاصدى ، وميزان المصالح لبناء الموقف والرؤية وأصول الحركة ، وميزان الفتاوى ضمن الأصول العامة التى يؤكد عليها النموذج المقاصدى . يفرض رؤيته ضمن منظومة المدخل القيمى ومقولاته .

النموذج المقاصدي ومنظومة مولداته ومكملاته (شروط التفعيل وميسرات التشغيل): إن تفحص النموذج المقاصدى فى أصوله الثلاثة **(الحفظ – المجالات – المراتب)** ، يمكننا أن ندرك كيف أنه يولد عناصر أخرى لابد من التوفر على بحثها ومتابعتها ، **(نظرية الضرورة – نظرية الضرر – نظرية إعتبار المال – نظرية وعلم الأولويات)** ، وكيف أنه يستدعى مكملات له ضمن رؤيته الكلية وطلبا للدقة والضبط والعمق ، بل إن هذا النموذج يحرك البحث نحوها وربما يدفع إليها دفعا ، كأصول وأدوات منهجية هى تعتبر منه ، وفيه ونتحدث هنا عن تكميلها لا باعتبار الانفصال ، ولكن باعتبار الاتصال وباعتبارها تحمل ميسرات تشغيل ذلك النموذج المقاصدى .

وأهمها نظريات الفقه المتكامل ، والبحث فى أصول الفقه الحضارى ، وعناصر الاستراتيجية الحضارية ، وكذا نظرية الحقوق العامة والتى تؤصل التفاعل بين الحقوق وحراكها وتأصيلها فضلا عن نظرية الفروض التضامنية والتكافلية التى تعبر عن أهم أدوات وقواعد الحفظ والتمكين له ، وضمن حفظ الوجود «فقة السفينه» وحفظ البناء «بناء الأمة» و الحفظ الممتد «سفينة الأرض» .

ربما قد يحتاج الأمر بعض الإشارات التفصيلية فى هذا المقام .

نظرية الضرورة : مدخل الضرورة يتساند مع مدخل المصلحة أمر يقتضيه تكامل البيان فى هذا المقام الذي يتحدث عن إمكانيات النموذج المقاصدى ، وذلك على اعتبار وارتباط نظرية الضرورة بميزان المصالح ، من الأمور المقررة فما ثبت من المصالح عن طريق الاجتهاد أو القياس على مانص عليه **(كالاشتغال بالعلوم والصناعات التى تقتضيها مصلحة المسلمين..)** ، فالنظر فى تخفيف أمر هذه المصالح وتسهيل أحكامها عند اكتنافها بالمشقة أو الحرج ، عائد الى الموازنة بين كل من المصلحة والمفسدة الناتجة عن المشقة المستلزمة لها ، وذلك طبقا لميزان المصالح والمفاسد وتصاعدها .. فهذا القسم يجب أن يؤول أمره الى الوفاق مع مايجب أن تنضبط به المصالح .

على أن المشقة التى تجلب التيسير فلابد أن تزيد عن الحد الذي لاينفك عادة عن تنفيذ الحكم والقيام بها ، والمشقة المقبولة لدي القيام بالأحكام تتفاوت نظرا الى تفاوت الأحكام نفسها ، فهناك حكم شرعى جل مصلحته بما فيه من المشقة والجهد كالقصاص والحدود ، فمثل هذه المشقة لا أثر لها فى التيسير والتخفيف ، وإنما المشقة التى أنيط بها ذلك هو ماكان فوق المعتاد وبسبب طارئ ولقد أوضح العز بن عبدالسلام ذلك من أن هناك « .. مشقة لاتنفك العبادة عنها ، ... ، ومشقة الاجتهاد فى طلب العلم والرحلة فيه .. ، ومشقة عظيمة على مقيم العقوبات .. ، فهذه المشاق جميعا لا أثر لها فى إسقاط العبادات والطاعات فى جميع الأوقات أو في غالب الأوقات ، ولفات مارُتب عليها من المثوبات الباقيات ..» [٣١٢]. فحال الضرورة أضيق وأخص يشير إلى ما يحدق بنفسه أو ماله أو نحو ذلك ، أما المصلحة فهى أعم يراد به شرعا المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق وتحقيق المنفعة التى قصدها الشارع ... ، من حفظ دينهم ونفوسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها ، أما الفرق بين الحاجة والضرورة فهو فارق في المرتبة الداعية الى كل منهما بحيث تقدم الضرورة على الحاجة .

قال الجرجانى فى تعريفاته ، الضرورة مشتقة من الضرر النازل بما لامدفع له....»[٣١٣] ، وهى حالة تطرأ علي الانسان من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضررا وأذى بالنفس ، أو ببعض منها أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها ، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تاخيره عن وقته ، دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع .

* **ضوابط الضرورة** [٣١٤] : لابد من تحقيق ضوابط للضرورة حتى يصح الأخذ بحكمها وتمنع من تخطى القواعد العامة فى التحريم والايجاب بسببها ، وحينئذ يتبين أنه ليس كل من أدعى وجود الضرورة يسلم له ادعاؤه أو يباح فعله .

ومن أهم هذه الضوابط :-

١- ان تكون الضرورة قائمة لامنتظرة ، وبعبارة أخرى أن يحصل فى (الواقع) خوف الهلاك أو التلف على النفس أو المال ، وذلك بغلبة الظن حسب التجارب ، أو يتحقق المرء من وجود خطر حقيقى على احدى الضروريات الخمس :-

الدين - النفس - العرض - العقل - المال ، فيجوز حينئذ الأخذ بالأحكام الإستثنائية لدفع الخطر ، ولو أدى ذلك الى إضرار الآخرين ، عملا بقاعدة : «اذا تعارض مفسدتان روعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما» ، فاذا لم يخف الانسان على شئ مما ذكر لم يبح له مخالفة الحكم الأصلي العام من تحريم أو إيجاب .

٢ - أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر أو النواهى الشرعية أو ألا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات إلا المخالفة ..

٣ - ان تكون الضرورة ملجئة بحيث يخشي تلف النفس والأعضاء ..

٤ - ألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الاسلامية الأساسية من حفظ حقوق الآخرين وتحقيق العدل وأداء الأمانات ودفع المضرة والحفاظ على مبدأ التدين وأصول العقيدة الاسلامية ، فمثلا لا يحل الزنا والقتل والكفر والغصب والربا بأى حال لأن هذه مفاسد فى ذاتها .. لأن ماخالف قواعد الشرع لا اثر فيه للضرورة ، ومن مخالفة مبادئ الشريعة الصلح مع الأعداء الا على اساس قواعد التزام الأحكام الإسلامية كما لايجوز اقرار الغاصب لبلادنا على غصبة وكل مايجوز هو الهدنة المؤقتة التى يجوز تحديد مدتها بحسب الضرورة او الحاجة .

٥ - أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة فى رأى جمهور الفقهاء على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرورة والضرر ، لأن إباحة الحرام ضرورة ، والضرورة تقدر بقدرها .

٦ - الضرورة (من حيث الزمن) حالة تقديرية وذلك أن الأصح أنه لايتقيد - الاضطرار بزمن مخصوص لاختلاف الأشخاص فى ذلك ..

٧ - أن يكون الهدف فى حالة فسخ (العقد) للضرورة هو تحقيق العدالة أو عدم الاخلال بمبدأ التوزان بين المتعاقدين .

٨ - أن يتحقق ولي الأمر فى حالة الضرورة العامة من وجود ظلم فاحش أو ضرر واضح أو حرج شديد أو منفعة عامة ، بحيث تتعرض الدولة للخطر إذا لم تأخذ بمقتضى الضرورة .

* **شروط الحاجة** : يشترط لتحقق معنى الحاجة تفهم ماذكرآنفا من شروط الضرورة اذا لافرق بينهما إلا فى المرتبة الداعية إلى كل منهما ، ومن أهم هذه الشروط:-

١ - ان تكون الشدة الباعثة على مخالفة الحكم الشرعى الأصلى العام بالغة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة .

٢ - ان يلاحظ فى تقدير الأمور الداعية إلى الأخذ بالحكم الاستثنائى للحاجة حالة الشخص المتوسط العادى ، فلايصح لإنسان أن يعمل بمقتضى قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة . إلا إذا كان في وضع معتاد مجرد ، لاصلة له بالظروف الخاصة به ، لأن التشريع يتصف بصفة العموم والتجريد ، ولايصح أن يكون لكل فرد تشريع خاص به.

٣ - أن تكون الحاجة متعبة بمعنى ألا يكون هناك سبيل أخر من الطرق المشروعة عادة للتوصل إلى الغرض المقصود سوى مخالفة الحكم العام وإلا فإن الحاجة للمخالفة لاتكون متوفرة في الواقع .

٤ - ان الحاجة كالضرورة تقدر بقدرها ، أى ماجاز للحاجة يقتصر فيه على موضع الحاجة فقط .

* يبقي تحفظ هام بشأن مجموعة القواعد الفقهية وتطبيقها :-

ذلك أن هذه القواعد ليست قوانين مطردة لا استثناء منها ، وإنما هى قواعدة أغلبية تشمل فقط على طائفة من أحكام المسائل الجزئية ، وفى كل منها إستثناءات فرعية خارجة عن نطاقها ، وأما مايستجد من الضرورات والحاجات للأفراد فيمكن قياسه على الحالات التى أوردها العلماء مع إلتزام ضوابط الشرع العامة وأصوله الكلية ... ، ومن الطبيعى أنه لايصح ربط الحاجة بهوى الشخص ورغبته وحب متطلبات الترف .. وعلى هذا يقول الشاطبى :-

«ووضع الله الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها ، وينبغى الاحتياط فى اتباع الرخص الشرعية ، والأولى الأخذ بالعزائم ، فالرخص التى احب الله أن تؤتى وذلك فى قوله ﷺ « ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه[٣١٢] ، هى ماثبت الطلب الشرعى فيها » .

ويرتبط مدخل الضرورة ، بدوره بقواعد عديدة منها[٣١٦] ، قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، عامة كانت أو خاصة ، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، «والضرورة تقدر بقدرها» ، و« الميسور لايسقط بالمعسور » ، «والضرر لايزال بالضرر» ، وهذا الباب دقيق يجعل من الضبط كوظيفة للمنهاجية أمرا ميسورا وأقرب الى التحقيق والتدقيق .

ومن أهم الضوابط على الإطلاق لمدخل الضرورة كمدخل منهجي بعض من القواعد الفقهية الضابطة والتي تقيد وتخصص إطلاق وعموم «الضرورات تبيح المحظورات» ، وأهمها «الضرورة تقدر بقدرها» ، حيث ينصرف معنى هذه القاعدة أن كل ما أبيح للضرورة من فعل أو ترك فإنما يباح بالقدر الذى يدفع الضرر والأذى دون ماعدا ذلك .

ومعنى الاباحة – فى هذا المقام – رفع المؤاخذة .. ودليل هذه القاعدة قوله تعالى «فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه »[٣١٧] ، حيث تشير إلى أن الجائز عند الضرورة هو مقدار مايدفع به الضرورة ، لأن الإباحة ضرورة فتقدر بقدر الضرورة ، ولقد أبان علماء قواعد الفقه مراتب الرغبة فى الأشياء وقسموها على خمس (ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول) [٣١٨]..

* ومن القواعد القريبة لهذه القاعدة في المعنى ومكملة لها – قاعدة تبين مايجب فعله بعد زوال حال الضرورة ، وليس كالقاعدة السابقة يعمل بها أثناء قيام الضرورة – ويقصد بها أن ماجاز فعله بسبب عذر من الاعذار ، أو عارض طارئ من العوارض ، فانه تزول مشروعيته بزوال حال العذر ، ولها تطبيقات فى مجال العبادات والعقود والقضاء ، فمتى زالت الأسباب المبيحة لتناول المحظورات للإضطرار، ثم زالت الأسباب الموجبة.. طولب الشخص بالأحكام العامة الأصلية ولم يسمح له بالاحكام الاستثنائية..

* ومن القواعد كذلك ماذكره الشافعية في معنى «الضرورة تقدر بقدرها» .. ، وهى «الميسور لايسقط بالمسعور» إلا أنها يعمل بها فى نطاق المأمورات قال ابن السبكى وهى من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» ، ومعناها : أن المأمور به اذا لم يتيسر فعله على الوجه الاكمل الذى أمر به الشرع لعدم القدرة عليه ، وإنما يمكن فعل بعضه ، فيجب فعل البعض المقدور عليه ، ولايترك بترك الكل الذى يشق فعله .

* ومن هذه القواعد : « الضرر لايزال بالضرر » وهى تقيد القاعدة القائلة بأن «الضرورات تبيح المحظورات . والشاهد فى ذلك أن نظرية الضرورة تفرض الحديث عن نظرية الضرر [٣١٩] .

نظرية الضرر : وتأصيل نظرية الضرر يرجع إلى أصل كلى « لاضرر ولاضرار» ، حتى أن البعض قد أشار أن كل ما انتهى إليه الفقه من أحكام فى مناحى الحياة المختلفة والعلاقات والتفاعلات فى ساحتها (المعاملات) ، يرجع إلي هذا الأصل . فدفع الإضرار ما أمكن الدفع مقرر تشريعى يصدر عنه الفقه ، وهو من أهم الخصائص البنيانية فى الشرعة لأن صيانة الإنسان عن إنزال الضرر به وإيلامه بأى وجه من وجوه الإيلام أصل ثابت فى الشرعة ، وهذا الأصل بما يرتبط به من منظومة قواعد تكون « نظرية الضرر » تؤلف بحق منظومة موضوعية للمفهوم الحقوقي ، مفهوم عصمة

الانسان عن الإضرار به في دينه أو نفسه **(كيانا ماديا ومعنويا ، الذات أو الجماعة)** ، أو عقله أو عرضه أو ماله وذلك بالمنع من الضرر إبتداء ، **(بكل طرق الوقاية ، والحكم برفعه بعد الوقوع والنظر في الأثر المترتب عليه جبرا للمضرور ومؤاخذة لمحدث الضرر)** .

أى أن الضرر لابد أن ينظر إلى ماقبل الوقوع وقاية ، والتعامل معه حال الوقوع برفعه وإزالته ، وملاحظة الآثار المترتبة عليه ، ومآلاته ، **(التوقى ، الدفع ، الآثار ، المآل)**(٣٢٠) .

ويظهر ذلك بصورة عملية حرص الفقهاء علي عملية التقعيد ، تفريعا على أصل "لاضرر ولاضرار" ، قاعدة «الضرر يزال» ، التى تنتظم كل قطاعات الحياة **(معاملات وعلاقات وتفاعلات)** .

والضرر مفهوم واسع ممتد من حيث سعته اللغوية ، ومعانى مادته تدور حول مايعترى الإنسان - **(فردا أو جماعة ، ذاتا أو غيرا)** - أو يتعرض له ، من سوء حال وضيق ، وفقر وقحط وشدة ومرض ، أو حاجة ملجئة ، أو مخالفة ومزاحمة أو نقصان للحقوق أو الملك ، أو مايكون ضدا للنفع بوجه عام . ومن الملاحظ التداخل بين تلك المعانى وتساندها .

ويلتقى ماورد فى القرآن من استعمال مادة **(ض رر)** مع ماورد فى اللغة ، فسوء الحال والنقصان ، وماكان ضدا للنفع بوجه عام - يُرى متمثلا فى البلاء والشدة والفقر والفاقة والقحط والجدب وضيق المعيشة والمرض والوجع والعلة ، والجوع والعُرى ، والنقص فى القدر وفى المنزلة ، والإيذاء والمحن ، وفى معارضة المنفعة والراحة .

وفي هذا المقام يمكننا الإشارة إلى أمرين مهمين ضمن المعانى القرآنية :

الأول : أن مفهوم الضرر في الاستعمال الشرعى - يتسع ليشمل الضرر بنوعية المادي والمعنوى ، أما الضرر المادى فهو ما يصيب الإنسان فى حقوقه المالية والمادية ، وحقوقه في حفظ نفسه ، أما الضرر المعنوى فهو مايؤذى الإنسان في كل مايتعلق ببنيته وتوجيهاته المعنوية فيما يتعلق بعالم أفكاره وهويته(٣٢١) .

الثاني : أن تلك المضار يمكن ردها الى أحد هذه الأسباب : -

(أ) مجاوزة الإنسان فى أمره حدود الله التى بينها ، وحقيقة هذه المجاوزة ، التعدي **(الاعتداء)** على ما للآخرين من حقوق أو رخص .

(ب) استعمال الإنسان ماله من حق أو رخصة على وجه الإخلال بمقصود الشرع وما للآخرين من حقوق ورخص .

(جـ) إهمال الانسان بذل العناية الواجبة عليه تجاه الآخرين ، بالتفريط فيما ينبغى لهم [٣٢٢].

كما أن الضرار فى الاستعمال القرآنى يشير إلى إلحاق الأذى وإدخال الفساد على الآخرين من غير وجه حق[٣٢٣] .

وارتباط الضرورة بالضرر أمر مؤكد ، فالضرورة أصلها من الضرر الذى هو الضيق والحاجة .

والضرر إلحاق مفسدة بالنفس أو الغير ، وإلحاق المفسدة تتسع دائرة وقوعه ، فهو يقع على الانسان في دينه ونفسه ونسله وعقله وماله . وحقيقة هذه المفسدة الإخلال بما ترجع إليه تكاليف الشريعة من حفظ مقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية فى الخلق . أى الإخلال بالمصلحة المشروعة ، **(بالتعدى ، أو بالتسعف فى استعمال الحق أو بالاهمال)** ، وعلى هذا فإن الضرر هو الإخلال بمصلحة مشروعة للنفس أو الغير تعديا أو تعسفا أو إهمالا . ومن هنا يبدو لنا تعلق نظرية الضرر بالنموذج المقاصدى من قول الغزالى بمقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم » وعلى هذا فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل مايفوت هذه الأصول ، فهو مفسدة **(مضرة – ضرر)** ودفعها مصلحة ، «والملاحظ أن للمصلحة جانبين جانب إيجابى وهو جلب المنفعة ، وجانب سلبى وهو دفع المضرة».

فقطع المضار جانب أصيل من وجهى المصلحة ، بل هو الجانب المقدم فيها «فدرء المفاسد **(المضار)** مقدم على جلب المنافع **(المصالح)** . ومن ثم يكون اعتبار الشريعة للمصلحة دليلا على اعتبارها للضرر : قطعا له ومنعا منه ، إذ إنه مندرج تحتها ومتضمن فيها ، ومن جهة حفظها أن يُدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها ، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم ، إذا إنها قبلا – قد تقررت بالشريعة من جانب الوجود بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها[٣٢٤] .

وواقع الأمر أن الشرعة لاتنظر إلي كل تصرف من شأنه أن يخل بمصلحة **(أى إلى كل ضرر)** على أنه ضرر معتبر يجب منعه ، فلذلك ضوابط لابد من تحققها فى التصرف المخل بالمصلحة ، حتى يعتبر ضررا ممنوعا منه .. ، ويمكن إجمال هذه الضوابط[٣٢٥] :

الأول : أن يكون أداء التصرف إلي الاخلال بالمصلحة محققا في الحال أو فى المستقبل لا موهوما أو نادرا ، فهناك الضرر الحال **(الواقع بالفعل)** أو الضرر المستقبل **(سيقع حتما)** ، ويقصد به الضرر الذى قام بسببه وإن تراخت آثاره كلها أو بعضها إلى المستقبل .

الثاني : أن يكون ذلك الإخلال بينا ، أى ماكان فاحشا لايسير ، ظاهرا لامشكلا على أهل الخبرة .

ومعنى هذا أن الشريعة تنظر الى مقدار إخلال التصرف بالمصلحة أى إلى (**مقدار الضرر**) ، إلا أنه يعتبر فى ذلك الأضرار المعنوية والتى تعتبر في حكم الضرر الفاحش .

ويقال فى هذا الصدد ، أن ذلك الضابط الثانى لايسرى على ماتقرر بالشريعة من كلية الحفظ للدين ، وكلية حفظ النفس من الجناية عليها بغير حق ، وكلية حفظ العرض ، فإن أى تصرف يخل بأى منها يعتبر من الضرر الممنوع منه ، مهما كان هذا الإخلال يسيرا ، ويؤاخذ فاعله بقدر من العقوبة(٣٢٦) .

الثالث : أن يكون هذا الاخلال على وجه التعدى أو التعسف أو الإهمال لا على أنه وجه الحق .

الرابع : أن تكون المصلحة محل الإخلال – أى التى وقع عليها الإخلال – مشروعة فى الأصل وهى مايعبر عنه بالمتقومة أو المحترمة ، أو المعتبرة أو المباحة .

الخامس : أن تكون المصلحة محل الإخلال مستحقة للمضرور بأى وجه من وجوه الاستحقاق .

ومن هنا فعلينا أن نفكر في إطار ما يمكن تسميته «بمنظومة الضرر»

لاضرر ولاضرار

↓

الضرر يزال

↓

الضرر لايزال بالضرر

↓

ارتكاب أخف الضررين

فإنه إذا اثبت أن إخلال التصرف بالمصلحة ضرر معتبر وفق الضوابط المقررة فإنه يكون جزاء الضرر ، وجوب أن يزال ، لأن القاعدة المستقرة في مواجهة الأضرار هى «الضرر يُزال » وهذه القاعدة تعنى : وجوب رفع الضرر وترميم آثاره بعد الوقوع ، لأن الضرر ظلم وغدر ، والواجب عدم ايقاعه وإقرار الظالم على ظلمه حرام وممنوع ، فيجب إزالته . وإزاله الضرر إما عينا ، إذ يزال عين الضرر لو أمكن ذلك ، ويعاد الحال

إلي ماكان عليه قبل هذا الضرر وهذا مايعرف بالجزاء العينى للضرر ، وإما بالضمان حيث لايمكن إزالة عين الضرر ، على أنه يقطع سبب الضرر الذى يؤدى إلى استمرار وقوعه في المستقبل ، وهذا ما يعرف بالجزاء التعويضى للضرر .

وإما أخيرا بإيقاع عقوبة حدية أو تعزيرية على محدث الضرر ، إذا كان هذا الضرر مما يجب فى مثله الحد أو التعزيز ، وذلك شفاء للمضرور من جراء مانزل به من الضرر ، وهو مايعرف بالجزاء العقابى للضرر .

إلا أن تشغيل قاعدة الضرر يزال فى إطار هذا الضابط تنتقل بنا إلي البحث فى دائرة تالية :

أن لاتؤدى إزالة هذا الضرر إلي إحداث ضرر ، وهو ماعُبر عنه بالقاعدة «الضرر لايزال بالضرر»(٣٢٧)

قال ابن السبكي منقولا عن السيوطى « الضرر يزال .. ، ويدخل فيها الضرر لايزال بالضرر ، وهو كعائد قولهم : الضرر يزال ، أى يزال ولكن لابضرر ، فشأنهما شأن الاخص مع الأعم فى الحقيقة ، بل هم سواء » . وبناء عليه فإنه يثبت أن الضرر لايزال بمثله ، ولابما هو فوقه بالأولى . وهكذا تثبت منظومة القواعد أن «الضرر يزال» مع احتراز أن لاتؤدى إزالة هذا الضرر إلي إحداث ضرر ، لأنه « لو أزيل – يعنى الضرر – بالضرر لما صدق الضرر يزال »(٣٢٨) .

ولاتقف هذه المنظومة حين تشغيلها عند هذا الحد ، ولكن يرد على هذا الضابط استثناءان :

الأول : مالو تعارض ضرران ولم يمكن إزالتهما إلا بتحمل واحد منهما فإنه يزال أعظم الضررين بتحمل الأخف ، وهذا ماعُبر عنه بالقاعدة «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف » . وهو ماقرره ابن السبكى « يستثنى من الضرر لايزال بالضرر مالو كان أخدهما **(أى أحد الضررين أعظم ضررا ، فإنه يزال الضرر الأعظم بارتكاب الضرر الأخف)**.(٣٢٩)

والثانى : مالو تعارض ضرران وكان أحدهما خاصا والآخر عاما ، فإنه يزال الضرر العام بارتكاب الضرر الخاص لأن الضرر العام في معارضة الضرر الخاص في معنى أعظم الضررين لتعلقه بعموم الأفراد ، فيتحمل لأجل إزالة الضرر الأيسر ، وهو هنا الضرر الخاص وهذا مايُعبر عنه بالقاعدة :

« يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام » ، فإذا اجتمعت المضار ، فإن امكن إزالتها جميعا أزيلت ، وإن تعذر ذلك أزيلت المضرة الأشد فالأشد .

فأحد الضررين إذا كان لايماثل الأخر ، فإن الأعلى يزال بالأدنى وعدم المماثلة بين الضررين تكون إما لعظم أحدهما على الآخر وشدته فى نفسه ، وهذا هو موضوع الاستثناء الأول « الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف » وإما لعموم أحد الضررين وخصوص الآخر ، وهذا هو موضوع الاستثناء الثانى « يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» لكن بحيث لايلحق الخصوص مضرة لا تنجبر » وإيجاب التعويض العادل الذى يتحقق به الجبر للمضرور وتدارك مافات (٣٣٠).

وفى هذا الصدد فإن الترتيب في المقاصد ملاحظ بهذا الاعتبار من هنا وجب ملاحظة ذلك .

والشريعة إذا لاتمنع الضرر الأخف في معارضة الضرر الأشد بل تقضى برفع الضرر الأشد ولو بأن يتحمل الضرر الأخف . هذا مع ملاحظة تعويض المضرور الذى يقضي عليه بأن يتحمل الضرر الأخف ، التعويض العادل كلما أمكن ذلك . أو دفع الأشد فالأقل شدة .. على تتبع فى رفع الأضرار وفى إطار إمكان التدارك من عدمه .

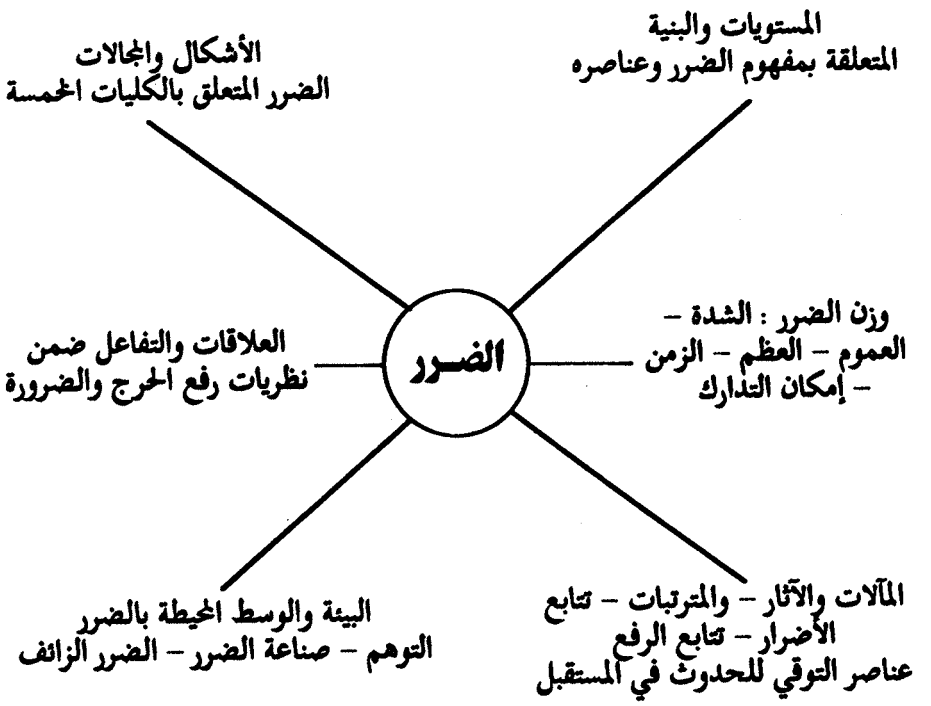
ومن هنا فإن الاعتبار المنظومى فى قواعد الضرر يحرك قاعدة كبرى بما يوضح المعالم الرئيسية للضابط لقاعدة الضرر يزال :

أن الضرر يزال ، لكن لابضرر مماثل له ، ولابضرر فوقه بالأولى ، بل بضرر دونه ، فيزال الضرر الأشد باحتمال الضرر الأخف ، والضرر العام باحتمال الضرر الخاص . وكل هذا إزاء كان الضرر محقق الوقوع في الحال **(أى واقعا بالفعل)** ، أما اذا كان متوقعا أى محقق الوقوع في المستقبل ، فإنه تعمل فى مواجهة تلك القاعدة «الضرر يدفع بقدر الإمكان » ، فهذه القاعدة تعبر عن وجوب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل الكافية الكافلة ، لأن الوقاية خير من العلاج ، والدفع أسهل من الرفع وذلك بقدر الإمكان لأن التكليف الشرعى على حسب الاستطاعة"(٣٣١) .

وفى هذا المقام يحسن أن نربط منظومة الضرر ، وكذا منظومة الضرورة فيقرر العلماء عن حق أن قاعدة ، « المشقة تجلب التيسير » وقاعدة « الضرر يزال » التى أصلها « لاضرر ولاضرار » متحدتان أو متداخلتان ، وبناء عليه فإنه يظهر هذا الاتصال الوثيق بين القاعدتين فهما متحدتان أو متداخلتان ، ومعنى أنهما متحدتان ، أى : فى العمل ، فالقاعدتان تعملان على تحقيق شئ واحد ، هو ماجاء به الشريعة من رعاية المصالح ، إذ لايتصور ذلك إلا بالتيسير ورفع الحرج ، ومنع المفاسد وقطع الضرر . ومعنى أنهما متداخلتان أى أن كل واحدة منهما تعمل في نطاق تحقيق الأخرى فقاعدة الضرر يزال التى أصلها لاضرر ولاضرار، ترفع الضرر الواقع بالناس الذى هو من معنى الحرج والمشقة وتقضي بإزالته ، فلا تقع المشقة وهكذا(٣٣٢) .

وكذلك فبين منظومة الضرر وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات علاقة .. فالضرورة مشتقه من الضرر وهو النازل مما لامدفع له . فتعريفات الضرورة تومئ إلى أنها عاملة فى نطاق رفع المضار ، فالضرورة خوف علي النفس من الهلاك ، والضرورة حالة من الخطر والمشقة الشديدة يقع فيها المكلف بحيث يخاف حدوث الضرر فتكون مبيحة للمحظورات رفعا لهذا الضرر وإزالة لآثاره ، وهو ماجعل السيوطى وابن نجيم يقولان إن قاعدة الضرورات تبيح المحظورات « مفرعة على قاعدة » الضرر يزال التى معناها أنه يجب رفع الضر وإزالة أثاره إستنادا إلي قوله (ص) « لاضرر ولاضرار» وتكون القاعدة « الضرروات تبيح المحظورات » عاملة فى نطاق تأكيد وتحقيق قطع الشريعة للضرر ورفعا له وإزالة لآثاره ، وهى بذلك أحد السبل للشريعة ووسائلها العملية ، التى تتميز بها للتخلص من الضرر والآثار المترتبة عليه ، وبالجملة فالقاعدة تنبنى عليها الأحكام الاستثنائية تمشيا مع ضرورات الناس وحاجياتهم دفعا للحرج والمشقة ورفعا للضرر والمفسدة ، وهذه الاستثناءات التشريعية هى المقصود بإباحة المحظورات تيسيرا على الناس فى أداء الواجبات .. ، حسبما يتلاءم ذلك مع واقع الحياة وظروف الانسان المختلفة ، فتلك حقيقة العلاقة بين الضرر والضرورة (٣٣٣).

ضمن هذا السياق فعلى الباحث فى الضرر أن يحرك منظومة بحثية متكاملة يمكن رؤيتهما في سياق هذا الشكل المنظومى ، وفى إطار علاقاته وتفاعلاته :-



ربما هذا يدفعنا إلي البحث في المكملات المهمة ضمن تفعيل النموذج المقاصدي وأهمها نظرية المآلات .

نظرية المآلات : تعتبر هذه النظرية المفضية إلي إعتبار المآل من المولدات من النموذج المقاصدي ، ومن ثم لاقت تلك القضية لدى الشاطبي إهتماما بفضل حسن تدقيقاته الكلية والفقهية وجودة بحثه فى أمهات المسائل الأصولية ، وضرورة الإلتفات إلي العلل والمقاصد الشرعية سواء على مستوى تقنيات العملية الاجتهادية أو على مستوى حرمة وصيانة الأحكام الشرعية . وأسس منهجا يقوم فى أساسه على اعتماد القواعد المقاصدية فى الحكم على قضايا الأعيان الجزئية[٣٣٤] .

وقضية المآلات لها تعلق بالمسائل الراجعة إلى المقاصد الكلية ، لذا يرى الشاطبى أن نجاح المجتهد في استعمال الكليات الأصولية موقوف على أمرين هما مراعاة الخصوصيات والنظر فى المآلات[٣٣٥] .

فالذى عليه المحققون من أهل العلم ، أن العمل إذا كان يفضي إلي مفسدة ظاهرة أو يؤدى الى مناقضة مقصد شرعى كلى عام ، فهو باطل مردود باتفاق الجميع ، ومعتمدهم فى ذلك على ضرورة النظر فى المآلات ، وحسم سبل الوقوع فى المحظورات ، فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا ، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة ، وذلك أن المجتهد لايحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإحترام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى مايؤول إليه ذلك الفعل »[٣٣٦] .

وكأنه يشير إلي ضرورة "علم التدبر" ، الناظر إلي مآل الأفعال ومسيرتها وتتابعاتها ، ولعل الذي جعل الشاطبى يولى موضوع المآلات عنايته الخاصة هو إيمانه بدورها فى فكرة المقاصد الكلية ودخولها في بناء نظريته الأصولية ، ومن ثم كان اعتباره لهذه المسألة أصلا معتبرا يمس مختلف الجوانب الخادمة لقضايا الدين ومصالح المكلفين ، وهى بهذا الاعتبار قادرة على إحتضان أهم الضوابط المكرسة لها والتى حصرها في أربع قواعد هى **(الذرائع والحيل ومراعاة الخلاف والاستحسان)** ، وإذا نحن أمعنا النظر فى علاقة هذه القواعد بموضوع المآلات نجدها تقوم على خدمة المقاصد الكلية سواء تعلق الأمر بمقاصد الشارع أو بمقاصد المكلفين ، فإذا أدى التمسك بمقتضى دليل عام إلي جلب مفسدة أو إيقاع حيف على المكلف ، عُدل عنه إلى الإستحسان أو إلي مراعاة الخلاف . كما أنه إذا ظهر من المكلف قصد إلى مناقضة حكم شرعى أو إلي التوصل بما هو مباح للتوصل الى محظور عملنا بقاعدة الذرائع أو بمبدأ إبطال الحيل .

فغرض الشاطبى من بحث **قاعدة الذرائع** انصب على بيان علاقتها بفكرة المآلات وربطها بمقاصد الشارع فى التكليف ، والنظر فى مدى التزام المكلفين بالامتثال لها والتقيد بمقتضياتها ، الشئ الذى يدل على فائدة الأخذ بها تتجلى فى محاولة احترام المقاصد المترتبة على الأحكام الشرعية .

ثم عرض الشاطبى **لموضوع الحيل كثاني قاعدة** تتفرع عن أصل النظر فى المآلات ، وقد كان هدفه حسم سبل التذرع بالأسباب المفضية إلى صرف الحكم الشرعى عن وضعه الأصلى وتحويله فى الظاهر إلى حكم آخر .

وعلى قول الشاطبى « .. وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظرا إلى المآل .. »(٣٣٧)

أما ما أشار إليه الشاطبى من **قاعدة مراعاة الخلاف** وقد كان غرضه من ذلك هو أن يجعل أدلة استثمار الأحكام مبوأة لخدمة مصالح المكلفين بتحقيق العدل لهم ، ودفع الحرج والضرر عنهم (٣٣٨).

أما ما اختتم الشاطبى من **قاعدة الاستحسان** باعتبارها القاعدة الرابعة التى تتفرع عن أصل النظر فى المآلات وتقتضى الأخذ بها ، إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر ، بالنسبة إلى مصالح المكلفين الجزئية ، فإذا أدى إجراء القياس مثلا إلى تفويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كحالة استثنائية توجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه أهداف الشرع العامة (٣٣٩) .

والاستحسان لدى الشاطبى كقاعدة مآلية تهم مصالح المكلفين الجزئية يرجح منها تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، إلا أن الاستحسان على ما يرى لا يرجع إلى الأذواق ولا يخضع للأهواء ، وإنما يعتمد فيه على علم من قصد الشارع فى الجملة ، فى أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التى يقتضى القياس فيها أمرا ، إلا أن ذلك الأمر يؤدى إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة ، كذلك وفى هذا ما يدل على أن ضابط العمل بالمآلات يتحدد بمدى تقيد المجتهد بالمقاصد الشرعية العامة، وبعبارة أخرى فإن قاعدة الاستحسان ترجع إلى اعتبار المآل فى تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب (**مراعاة**) ذلك المآل إلى أقصاه ومثله الاطلاع على العورات فى التداوى .. وإن كان الدليل العام يقتضى المنع » (٣٤٠) .

غاية الأمر فإن خطة الشاطبى فى فهم دليل الاستحسان تقوم على ضرورة النظر فيما سيؤول إليه الأمر بالنسبة لمصالح المكلفين ، فيعمل على إستثناء مواطن الحرج

حتى تستقيم العلاقة بين الضروريات ومكملاتها ، وتجرى الأدلة وفق مقاصد الشريعة وقد نقل الشاطبى عن بعضهم [٣٤١]« أن الغرض من القياس يكاد يفارق السنة وأن الاستحسان عمادالعلم »وفى هذا ما يدل على أن الاسترسال فى التمسك بمقتضيات الأدلة العامة إذا كان يؤدى إلى تفويت مصلحة أو مناقضة مقصد كلى ، عدل عنه إلى الاستحسان كقاعدة مآلية تخدم مبدأ الالتزام بالمقاصد الشرعية .

والواقع أن إقدام الشاطبى على بحث مسألة المآلات يعود إلى قدرته على إدخال القواعدالسابقة ضمنها كدليل على أنه كان متمثلا لخطته المنهجية القاضية بضرورة استحضار المقاصد الشرعية ، ومراعاة إمكانية تخلف بعض الحالات الاستثنائية والعمل على دمجها فى سلك وظيفتها التكميلية والتكاملية ، سواء كانت من الأمور الضرورية أو الحاجية أو التحسينية ، الشئ الذى يدل على دقة منهجه وعمق تطبيقه وكيفية معالجته للقضايا الأصولية وإعمالها بفاعلية فى استيعابها ضمن نظريته المقاصدية ، وإذا كان الشاطبى قد استطاع أن يحرك عناصر التفكير المآلى فى إطار ربطه بمنظومة القواعد الأربعة التى قررها ، فإن اعتباره أصلا فى هذا المقام ، يمكن أن يحرك عناصر تفعيل وتشغيل أوسع ، خاصة إذا ما اعتبرنا أن ما قدمه الشاطبى كان أقرب ما يكون إلى نماذج الضبط والربط والتسكين للقواعد ضمن الرؤية المقاصدية العامة[٣٤٢] ، (**شبكة الأدلة المختلف فيها**) .

وإذا كان الأمر كذلك فنحن أمام إشارة واضحة لرؤية مستقبل الأفعال وسيرورتها ، وما يترتب عليها من آثار متتابعة وهى بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطى يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة فى الحال وفى الاستقبال ، بما يحرك كما سبقت الإشارة إلى تأسيس « علم تدبر »وهو ما يحرك إعمالا فعالا ودائما وحاضرا لقاعدة « الأمور بمقاصدها » ، وإعمال النموذج المقاصدى باعتباره إطارا مرجعيا تأسيسيا وإرشاديا ونسقيا وقياسيا وتقويميا ، واعتبار المآل ضمن هذاالتصور لابد أن يكون ضمن العناصر المهمة فى دراسات العمليات الإفتائية ومآلاتها ، ودراسة القضايا الإفتائية ومآلاتها ، إذ تحرك عناصر منهج فى تأصيل فقه الواقع وفقه التنزيل فى تفاعل يحرك التفكير بمآلات الأفعال والمآلات والأولويات من أهم مولدات المنهج المقاصدى .

فقه الأولويات يؤكد د .العلوانى بحق « أن الذى يجعلنا نولى فى هذاالأمر العناية التى يستحقها أن مدخل الأولويات مدخل من المداخل المركبة التى يتداخل فيهاالسمع والعقل ، والعرف والتجربة والخبرة ، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية ،التى يمكن أن تعين على تحليل الماضى ، وفهم الحاضر واستشراف المستقبل ليتم بمقتضى ذلك تحديد ما هو أولى .. » [٣٤٣] ، إن إدراك الأولويات لم يعد ممكنا من خلال مدخل

واحد أو تخصص واحد ، بل لابد من مقاربته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة ، بل والنظر إليه على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر فى دائرة علم أو يحشر فى ثنايا مباحث .. »(٣٤٤)

وواقع الأمر أن علم الأولويات يعتبر من أهم شروط تفعيل وميسرات التشغيل للنموذج المقاصدى ، وهو أحد الأسباب التى يجب مراعاتها فى إطار العملية الافتائية ، وأحد الدوافع والدواعى التى جعلتنا نقرر أن الفتاوى خاصة ما يتعلق منها بالأمة ، لابد أن تتخذ أشكالا بحثية مفصلة ومنظمة وممنهجة لا منطوقات مقتضبة غالبا ما تنتهى بالحل أو الحرمة .

بل أن النموذج المقاصدى يعتبر ويحق أحد أهم محاضن علم الأولويات ، معتمدا عليه فى سياق تكوين الرؤية المقاصدية التى قامت على أساس من التوصيف والتصنيف والترتيب ، بحيث ارتبطت هذه الحلقات الثلاث فى نسق توظيف عام يقوم على تفعيل وتشغيل هذه الوحدات بما يستصحب فقه الأولويات عند كل عملية إذا ما أريد التسكين أو التقويم ، يبرز ذلك فى التحديد المجالى وفقا لقواعد ترتيب ، وطبيعة الأفعال وتوصيفها وفقا قواعد المراتب التى تنتمى إلى دائرة الضرورى فالحاجى فالتحسينى .

وعلى هذا فإن النموذج المقاصدى وباعتبار إمكانياته وفعالياته وقدراته ، قادر على العطاء ضمن مجالات متجددة ، خاصة إذا ما ربطنا بين ذلك النموذج وتأسيس « علم للأولويات » يفترض أن يتعامل مع القضايا المختلفة على مستويات عديدة ، فيتعامل به على مستوى الأفراد وعلى مستوى الأسر والجماعات والشعوب والأمم ، فإذا ما استطعنا أن ندخل فى ثقافة الفرد فى « إدراك الأولويات » بالنسبة له ، ومنهجية تحديدها فذلك قد يعود على الفرد بانتظام حياته مادام حيا .. »(٣٤٥)

ولاشك أن لذلك متطلبات عدة ومنظومة من المستلزمات ومناطق التفكير والتدبير بجانب القدرة على رسم خارطة أولويات يقدم فيها ماحقه التقديم من شؤونه ، ويؤخر ما حقة التأخير ، ذلك لأن طموحات الإنسان وتطلعاته تتجاوز فى الغالب أوقاته ووسائله وأدواته ، كما تتجاوز قدراته الآنية سواء فى إطار عدم توافر الشروط أوفى دائرة وجود الموانع » فإذا انتقلنا إلى وحدات أكبر أو أكثر اتساعا لتشمل تكوينات اجتماعية وجماعية ومؤسسية حتى نأتى إلى دائرة أولويات الأمة بوصفها كذلك ، من البين فى هذا المقام أن المتطلبات التى سنحتاجها لتحديد أولويات لدائرة أكثر اتساعا أن تتسع دائرة المتطلبات بدورها ، وبقدر اتساع الدائرة تتسع المتطلبات .

إن تصميم خارطة لأولويات الأمة يجب أن يتحرك صوب عناصرالاجتهاد الجماعى ، والمؤسسى ، والشورى البحثية والجماعية ، والتضافر بين الجهود والتخصصات والقيام

بالدراسات المكثفة لسائر الجوانب الفاعلة والمؤثرة فى حياة الأمة ، السياسية منها والثقافية والاقتصادية والاجتماعية واستعمال سائرالعلوم الإنسانية والاجتماعية أو رصيد الخبرات والتجارب الإنسانية للوصول إلى تحديد مناسب لأولويات الأمة فى مرحلة زمنية محددة ، ومن هنا فإنه من التبسيط حقا إختزال هذا الأمر وحصره فى الدائرة الفقهية أو أية دائرة أحادية البعد(٣٤٦) .

والنظر الذى يتطرق إلى الأولويات من زاوية واحدة هو فى الغالب نظر قاصر ذلك أن موضوع الأولويات لا يتطلب فقها نظريا ، بل يرتبط بدوائر مهمة تتعلق بالواقع وفهم خريطته بل خرائطه .

وواقع الأمر أن أولويات الشرع ، وأولويات الواقع وفق مناهج النظر والتناول والتعامل التى تتسم بالشمول والسلامة – يجب ألا يتعارضا .

فزاوية النظر للأولوية تختلف باختلاف المعايير المتكاملة ، التى تكون فى النهاية الصورة الكلية ، وهى تجرك عناصر أولوية يجب أن تؤخذ فى الاعتبار ، ذلك أن وضعها ضمن منظومة أولويات ساكنة ، غير تحريكها وحراكها ، غير تفاعلها مع واقع تتبدل حوادثه وتتجدد نوازله .

فانظر كيف يمكن تسكين قواعد نسق الأولويات ، فإن فى الأولويات ، تظل الأصول أولى من مكملاتها ، والأصل أولى من فرعه ، والمقاصد أهم من الوسائل .

والمقصد لا يتوصل إليه بغض النظر عن الوسائل الموصلة إليه ، فضلا عن أن سلم الوسائل لابد أن يتحرك ضمن حركة اختيار « الأحسن » ، حيث لياقة الوسيلة وكفاءتها وفاعلياتها .(٣٤٧)

ومع تفحص النظر فى هذه الإشكالية التى تبدو واضحة عند تحريك « نسق الأولويات» نظريا ، فى إطار ارتباطه بالواقع ، بما يشمله من عناصر متعددة ومتشابكة فإنه يمكن ملاحظة « أولوية وزن » و"أولوية تصاعد وترتيب" ، و"أولوية وقت" من حيث الحدوث ، و"أولوية مقدمات" ، وأولوية «وسائل وأدوات» لبلوغ المقصود ، وأولوية تدريج فى إطار عمليات المواءمة والمناسبة .

أولوية الوزن تشير إلى عناصر الفاعلية والتأثير ، وإلى قيمتها ضمن المنظومة وأولوية التصاعد والترتيب تعنى بحقائق الأصيل والتابع ، والأصل والفرع والكلى والجزئى ، والذى يتحكم بالآخر فيصبغه فى التفكير والتسيير والتدبير ، وأولوية الوقت تعنى بأخذ عمليات تتابع الأفعال فى الاعتبار ، فى إطار تتابع عناصر الأولويات بالاعتبار الزمنى (قبل وبعد) ، أما أولوية المقدمات فهى أولوية وسائل وأدوات للوصول

إلى المقصد وبلوغه ، صحيح أن أولية الهدف تكون فى التحديد ، لكن أولوية المقدمات والوسائل تكون فى التسيير إنها تتحرك صوب مقدمات الواجب ، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وأولية التدريج هى التى تأخذ فى اعتبارها الأحوال واختلافها وتفاوتها فى القدرات والإمكانات . هذه العناصر جميعا تتم فى إطار وسط شديد التفاعل والتشابك على ما أكدنا .

ومن نافلة القول أن نؤكد أن الاختلال فى ميزان الأولويات ، سواء فى نسبه أو عناصره ، أو تتابعاته ، أو مكملاته ، أو أدواته ووسائله أو غاياته أو مقاصده ، يورث عناصر خلل فى الرؤية والنظر ، وفى الممارسة والعمل ، ويقينا فى الفاعلية والتأثير .

إن رصد هذه المثالب والسلبيات تعبر عن جملة الأخطاء التى ترتكب فى عمليات التسكين وفى عمليات التحريك والتفعيل والتشغيل (٣٤٨)

أولا : الاستغراق بالجزئيات والتفاصيل ، والانشغال عن الكليات ، والعجز عن رد الجزئيات إلى الكليات والفروع إلى الأصول ، وفهم العلاقة الدقيقة بينها .

إلا أنه يجب النظر إلى أن الاشتغال بالكليات عن الكيفيات الموصلة لها والآليات المحققة لها هى من الأمور التى تورث خللا فى مناهج التفكير والتدبير بالنسبة لمنظومة الأولويات .

ثانيا : التشبث بالتقليد والتبعية واعتبارها مصدر أمن يحمى من المغامرة لاكتشاف المجهول بالابداع أو الاجتهاد ، ونسبة كثير من الإيجابيات المصطنعة لهذه الحالة ، حالة التقليد المرضية . إن عقلية الركون إلى الموجود أوالجاهز لا البحث عن الفعّال واللائق ، لا يمكن أن تنتج تفكير سليما بالأولويات ، بل ربما لا تجعل التفكير بالأولويات ذاتها ضمن اهتمامها أو ممارستها .

ثالثا : تقديم النوافل على الفرائض . أو تضييع الفرض فى سبيل النفل ، أن بنية الشرعة تؤصل معانى الاهتمام والأوزان والنسب ، وعناصر فروض الوقت ، والمأمور به على التراخى والفور .. ، ومن هنا ليس للتحسينيات أن تتقدم على الحاجيات ، أو الحاجيات على الضروريات فى مختلف جوانب الحياة ، والتفكير بهذه القضايا يتطلب تفكيرا علميا ومنهجيا رصينا ومنضبطا .

رابعا : العزوف عن الأخذ بالأسباب والميل إلى تجاوزها لأدنى سبب تواكلا وكسلا ، وليس بحق التوكل ، أو اعتماد على مفترض أو متوهم مع تجاهل أن الارتباط بين الأسباب والمسببات ارتباط سنن « ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، عناصر الارتباط بين السبب والنتيجة ، والوعى والسعى ، وفهم السنن وارتباط ذلك بالجزاء ، عمليات تسهم

فى ضبط منهج النظر إلى الأولويات ، فى منظومة عدل تضع النسب فى مواضعها ، وتسكن المسائل فى مقاماتها ، وتعطى كل ذى حق حقه من التفكير والتدبير .

خامسا : عدم التمييز بين الحق والرجال ، والركون إلى معرفة الحق بالرجال ، بدلا من معرفة الرجال باتباع الحق ، فى إطار وزن الرؤى والأفكار ، إن اختفاء الطابع الشخصى أو الصنمية أو "الفكرة الوثن" على حد تعبير بن نبى تعنى أن الخلل فى سلم الأولويات القاضى بوزن الأفكار يجعل الأسبقية للحق كمعيار أصيل وابتدائى للحكم على عوالم الأفكار والأشياء والأشخاص والأحداث .

سادسا : الانحراف بالتفكير وخطته نتيجة انحراف منهجيته ، مما يترتب انحرافا واضطرابا فى المنطق ، وأساليب البحث ، إن التفكير بالمنهج عملية مهمة ، وتفحص البدائل المنهجية والترجيح فيما بينها وفق عناصر اللياقة والكفاءة والكفاية والفاعلية المنهجية عمليات بعضها من بعض ، فإذا غاب المنهج ، غاب الطريق ، وفقدت موجهات السير والمسير ، وبوصلة الإتجاه والهدف .

سابعا : الخلط الشديد بين ما هو ثابت أو أقرب إلى دائرته ، وما هو متغير أو أقرب إلى مجاله ، فكثير من المتغيرات حولها طول الأمد والذيوع وكثرة التعاطى والركون إلى التقليد والآبائية ، تحركت إلى ثوابت . وكثير من الثوابت حُولت إلى متغيرات بدوافع وأسباب مماثلة ، وهذا أدى بدوره إلى تعلق بأمور المظهر دون الجوهر ، والفرع دون الأصل ، والجزئى دون الكلى ، والخاص دون العام ، من دون الرؤية الجدلية المتفاعلة الضابطة لعمليات التسكين والتفعيل .

ثامنا : الرغبة عن التأصيل الدقيق ، والتمحيص العميق ، والميل إلى الارتجال بدعاوى مختلفة . منها البحث عن البساطة ، أو الرغبة فى تجاوز التكلف .

إن النظر المستسهل والمرتجل والمنفعل يعبر عن النظر ببادى الرأى ، وباليقين فإن طرائق النظر تلك لا تتحرك صوب الأولويات وضبط الرؤية حيالها .

تاسعا : التسوية بين التخطيط الدقيق للأمور وبين الارتجال ، مرة بحجة التساوى فى النتائج أو تقارب تلك النتائج . وهو ما يعنى إفراز عقلية لامنهجية للتفكير بالأمور والظواهر ، فتدبر الأمور من عناصر تأصيل التفكير المنهجى المفضى بدوره إلى النظر السليم فى منظومة الأولويات .

عاشرا : غالبا ما تؤدى الاضطرابات فى رؤية ميزان الأولويات ، إلى اضطراب الرؤى للذات والآخر والموقف ، كما أنها تؤدى إلى عدم ضبط نسب المسؤلية ، فى إطار تفكير يغذى معانى المؤامرة لا الدفع كحركة فاعلة على طريق التنبه أو إعداد العدة ، ولكن بهدف اعفاء الذات وتبرئتها ، واتهام الآخرين فإن هول الإصابات يجعل مجرد

استحضارها أمرا صعبا على النفس فتسارع إلى تزكية ذاتها ، وإلقاء التهمة على الآخر ، هذه المسائل تعد من الأخطاء فى مناهج التفكير بما تؤثر على مناهج التغيير والتسيير .

حادي عشر : حين لا تستحضر الأولويات ، ينشغل الناس بالشعارات والتهاويل ، ويتجاوزون المضامين ، ويستعجلون النتائج وجنى الثمار ، ويضطربون بين اليأس والقنوط والرجاء القائم على غير أساس والاغترار بالأمانى .

اثنا عشر : تجاوز الأولويات يؤدى إلى الفصل بين العلم والعمل ، والفكر والنظر والممارسة ، بل ربما يؤدى الجهل بالأولويات إلى أن ينشب صراع بين أهل العلم والعمل أو بين أهل الفكر والممارسة لعدم تحديد العلاقات بشكل مناسب . اختلال النسب بين الفقهاء والأمراء من أهم العناصر الدالة فى هذا المقام على مر التاريخ والتراث المتعلق به ، على اختلال الوظائف والأدوار ، واختلال عناصر التأثير والفاعلية .

ثلاثة عشر : حين يتراجع علم الأولويات فى أمة تسود حياتها الاتجاهات الشكلية والرسوم ، وعمليات الفصام بين النظرية والتطبيق ، وقد تعمد إلى تعاطى ما يعرف «بالحيل » اغترارا منها بالصور والأشكال . وهو محاولة لتضييع المقاصد وتحويلها فى العمل إلى أشكال لا بلوغا للمقصد جوهرا وفعلا .

أربعة عشر : اضطراب علم الأولويات فى الأمة يورث فى حياتها التفرقة واختلاف التنازع وتتحول الأمة عن مقصدها الأساسى فى الجامعية .

خمسة عشر : تجاوزالأولويات قد يؤدى إلى ممارسات خاطئة كثيرة ، تنطلق من اضطراب المفاهيم ، واختفاء المساحات المميزة والفاصلة ، اضطراب الأولويات يؤدى إلى اضطراب عالم المفاهيم والعكس بالعكس ، كما يغلب عدم تحديد المفاهيم والعناية باللفظ لا بالمعانى والمقاصد وهو ما يعنى غياب العقلية الفارقة ، والناقدة ، والكاشفة .

ستة عشر : تجاوزالأولويات قد تدفع إلى تجاوز الواقع كله بالهروب منه ، إما ضمن رؤية لا أساس لها ، أو هروبا لماض ذهبى بحيث يتجاوز الحاضر وبالضرورة المستقبل .

سبعة عشر : تجاوز الأولويات دافع إلى هيمنة التفكير الآحادى واللجوء إلى الأحكام المسبقة دون دراسة أو فحص أو تبين ،والتسرع فى إصدارها وقد يؤدى به ذلك إلى الأيسر إليه ، والأقرب إلى نهج تفكيرى من نفى الآخر وجودا وحكما .

ثمانية عشر : تجاوز الأولويات يدفع نحو اللجوء للتأويل دائما خاطئا أو صحيحا لدعم سلوك أو ظاهرة ، وشيوع فقه الاستظهار لا الافتقار ، للمحافظة على وضع قائم أو لدعم نزعة دفاعية ، أوالتبرير للممارسات المتناقضة بما يورث ازدواجية تحرك عناصر انفصام فى النظر والعمل .

تسعة عشر : تجاوزالأولويات يؤدى إلى فقدان مداخل النقد والتصحيح الذاتى فى إطار الانطلاق من خلال الوعى بالأولويات ودقة ترتيبها وتنظيمها .

عشرون : وأخيرا وليس آخرا فإن تجاوزالأولويات يرتب محصلات فقدان الموازين الدقيقة ، ويعمد إلى التعميم من غير سند ، وشل فاعلية وتفعيل المعايير ، والانحياز غيرالمبرر إلى الذات ، وغير ذلك من أمور ينهدم بها أصل فقه الأولويات والعلم الضرورى بها ، وتفعيلها وتشغيلها أنماط ومناهج التفكير والتفسير والتغيير والتدبير والتسيير والتعمير والتأثير .

هذه بعض المترتبات على الإخلال بميزان الأولويات والتفكير به والعمل من خلاله .

ومن هنا وجب مراعاة الأولويات المنصوصة والتى يتكون نسق ترجيحاتها من «الإيمان والطاعة ، وله مثل ، أحدها تفضيل المؤمن على الكافر ، وثانيها تفضيل أهل الكتاب على عبدة الأوثان ... »[٣٤٩] .

« العلم » فجميع المسئوليات المتوقفة على العلم ، والتى لا يمكن أن تُؤدى إلا به يُقدَم فيها العالم على الجاهل .

الأهمية : إن كل ما هو أهم يقدمه الشرع على ما هو مهم ، وهو مرجع ينطبق على أمورالدين والدنيا معا . فلا يجوز الاشتغال بالمهم على حساب الأهم ، وبالواجب على حساب الأوجب إلا لعذر [٣٥٠] .

الأصلحية أو الكفاءة: وكما يكون التقديم على أساس العلم يكون على أساس الأصلحية كذلك . والأصلحية يقصد بها كفاءة الفرد لمسؤولية معينة ، وقد صاغ العلماء هذاالمرجح فى القاعدة « يقدم فى كل موطن وفى كل ولاية من هو أقوم بمصالحها » وهى من القواعد المنظمة للسياسة الشرعية ، وهى متفرعة من القاعدة الأصل أو المفتاح « التصرف على الرعية منوط بالمصلحة »[٣٥١] ،

كما وجب مراعاة الاجتهاد الأولى فإذا كانت الأولويات المنصوصة محددة ومعينة من قبل الشارع ، فإن الأولويات الاجتهادية يحدد لها المجتهد باجتهاده وفق مسالك الاجتهاد وضوابطه .

ويكون هذا الاجتهاد الأولى فى مجالين :

الأول : مجال النصوص والأدلة ، ذلك أن النصوص الشرعية متفاوتة من حيث الثبوت والدلالة ، فيها القطعي وفيها الظني ، فإذا كان القطعي في ثبوته ودلالته لا مجال للاجتهاد فيه ، فإن الظني من النصوص في ثبوته أو في دلالته أو فيهما معا ، يشكل مجالا للاجتهاد إلى جانب ما لا نص فيه[٣٥٢] . **(يؤثر ذلك ، فيما نحن بصدد دراسته ، على ميزان الأدلة في الفتاوى) .**

وغالبا ما يقوم على مبدأ الموازنة ، الموازنة بين الاحتمالات الممكنة فيما نأخذه من الوحي والظني من الأحكام ، وذلك باعتبار ما تحققه هذه الاحتمالات من المصلحة في الظرف الواقعي المعين ، ثم اعتماد الاحتمال الذي يرجح أنه أكثر تحقيقا للمصلحة واعتباره الحكم الشرعي ، وإدراجه في خطة الإصلاح [٣٥٣] .

الثاني : الاجتهاد الأولوي في مجال الطاعة والامتثال وغالبا ما يشتمل على ناحيتين ، حالة التدرج الدعوي وحالة التزاحم بين الأحكام الشرعية .

أما حالة التدرج الدعوي فإنها مجال واسع للاجتهاد الأولوي الذي يبرمج للدعوة وينظم سلم أولوياتها ، حتى يكون السير فيها على هدى وبصيرة [٣٥٤] .

أما في حالة التزاحم بين الأحكام الشرعية ، فإنه يشير إلى حالة التنافي بين الحكمين ، بسبب عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في عالم الامتثال ، وهو غير التعارض الذي يشير إلى ما يكون بين الأدلة ، أما التزاحم فهو دال على ازدحام الأحكام أثناء الامتثال ، وهو ما يعبر عن ضرورات الاهتمام بفقه التزاحم في الحياة العملية ونظن أنه يحتل مساحة واسعة في فقه التعاملات والعلاقات [٣٥٥] ، خاصة حقل التعامل الدولي والعلاقات الدولية .

وهذا التقديم لحكم على آخر في عالم الامتثال لا يكون عشوائيا ، بل يجب أن يكون وفق ضوابط ، وهي بمثابة قوانين يستنير بها المكلف في ترجيح حكم على آخر ليخرج من الزحمة التي وقع فيها . فكثيرا ما يجد المسلم نفسه أمام حقين أو واجبين فيحتار فيما يقدم منها ؟ ومن أهم هذه الضوابط : [٣٥٦]

- الأكثر مصلحة أولى بالتقديم من الأقل مصلحة ، فلزم المكلف عند حالة تزاحم مصلحتان الحفاظ على المصلحة الراجحة والتضحية بالمصلحة المرجوحة فيما إذا عجز عن الجمع بينهما وصيانتهما معا .

- الأكثر مفسدة أولى بالدرء من الأقل مفسدة ، فإذا تزاحمت مفسدتان ارتكبت أخفهما بدفع أشدهما .

- جهة المفسدة أولى في الدرء عند تساوي المصالح مع المفاسد .

- الأعم مصلحة أولى بالتقديم من الأخص .
- أحكام المقاصد أولى بالاعتبار من أحكام الوسائل .
- الفرائض والأصول أولى بالتقديم من النوافل والفروع
- المباح الضرورى أو الحاجى إذا رافقته مفاسد تحصيله أولى من تركه
- الفورى أولى بالتقديم من المتراخى .
- ما يخشى فواته أولى بالتقديم مما لا يخشى فواته
- الواجب المقيد أولى بالتقديم من المطلق
- القربات الاجتماعية أولى من القربات الفردية
- صاحب الحاجة أولى بالتقديم على من لا حاجة به .
- الدفع عن الإنسان أولى بالتقديم من الدفع عن الحيوان
- قضاء الواجب أولى من الاشتغال بالنوافل
- ما ليس له بدل اضطرارى أولى بالتقديم على ما له بدل .
- صاحب الوقت المختص أولى بالتقديم من غير المختص
- الأولوية لحق الله وحق العبد .
- الأولوية للفرض العينى والفرض الكفائى .

ضمن هذا السياق نلحظ أن تشغيل النموذج المقاصدى ، والبحث فى علم وفقه الأولويات يتكاملان بل ويتداخلان فى النظر للحالة موضع البحث ونحن بصدد عملية الإفتاء .

ولا شك أن عناصر التزاحم والتعارض والتداخل والاشتباك فى حال التعامل الدولى وظواهره ، والتفاعلات والعلاقات الدولية ، إنما تعبر عن مساحة واسعة يمكن أن يغطيها التفاعل بين النموذج المقاصدى وعلم الأولويات(٣٥٧) .

يتبقى بعد ذلك أربعة مباحث مهمة فى البحث فى **نظريات الفقه المتكامل** والمتفاعل الجامع بين فقه الواقع وفقه الحكم وفقه التنزيل وفقه المنهج وذلك فى إطار تحقيق الغاية من فقه الحال وفقه المجال وفق المآل ، وقد سبق الإشارة لهذا الأمر ببعض التفصيل (٣٥٨) .

ويتكامل مع ذلك التعامل مع متطلبات **أصول الفقه الحضاري** فى إطار فقه العمران وفقه السنن على وجه الخصوص ، خاصة فى فهم الواقع وحركته وامتداداته التاريخية والمستقبلية . وهذا لاشك يتكامل مع عناصر النموذج المقاصدى ويضفى عليه إضافة مهمة لفهم عناصر الواقع من خلال المدخل السننى[٣٥٩] .

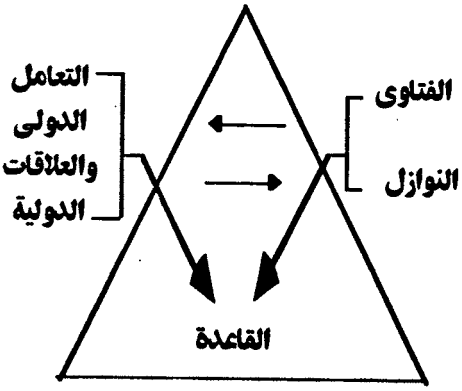
أما المبحثان الآخران والذى يجب النظر فيهما كعناصر مكملة وميسرة بل مولدة فى إطار النموذج المقاصدى فإن أحدهما يشير إلى **نظرية الحقوق** فى إطار فقه نسق الحقوق المتعلقة بالأمة ، وإحالة حق الله فيما يختص بالجماعة إلى الأمة ، وهى عناصر مهمة فى الربط بين حق الله وحق العبد والحقوق المشتركة الغالبة . ولا شك أن تفعيل هذه الرؤية مع النموذج المقاصدى فى تنظير وتأصيل حقوق الإنسان ضمن رؤية إسلامية مما أشرنا إليه جدير بالمتابعة والبحث[٣٦٠] .

ويأتى مبحث **الفروض التضامنية والتكافلية مما أصطلح علي تسميته بفروض الكفاية** : كواحد من أهم المباحث المتكاملة والتى تشير إلى إمكانات الحديث عن الأمة كيانا ومسؤلية وفاعلية ، ومن أهم عناصر الفقه المتولد عن ذلك أصول الجامعية فى الأمة ، بل والتكافل الإنسانى فى إطار تطوير أصول لفقه السفينة ، انطلاقا من حديث السفينة فى التكامل والتعايش والوجود والتعارف والتكافل والمسئولية[٣٦١] .

فماذا يعنيه ذلك بالنسبة للتعامل الدولي وأشكال التفاعل في حقل العلاقات الدولية؟:

إن الواقع الدولى يفرض عناصر تعامل بعضها يتعلق " بالحالات " ، " والأطراف الفاعلة " فيها ، و" الوجهة والاتجاهات " ، " والهدف والمقصد " ، " ومناهج النظر والتعامل والتناول " ، " ومستويات التعامل والتفاعل " ، " والتسكين والتقويم " .

إن الأحوال تتفاوت بين الضرورة كحالة استثنائية طارئة ، وأحوال اعتيادية ، وتتراوح بين دفع ضرر أو جلب مصلحة ، وهذه الأحوال تتطلب نهجا متكاملا فى الفقه الكامل والمتفاعل **(من فقه الحكم والواقع والتنزيل والمنهج ، الواصل فيما بينها جميعا)** ، وهى هادفة للمقصد العمرانى العام فى كل دوائرالتفاعلات الإنسانية بدء بالفرد وحتى الإنسانية بأسرها مرورا بالتكوينات الجماعية والمجتمعية والأمة ، فعالية الأمة فى إطار فقه الحقوق والواجبات ومطلق العقود والعهود قضايا مهمة فى التعامل الدولى ، وفاعلية الأمة فى إطار فقه السفينة وعناصر النظام العام الحاكمة للفاعلية والشهود ، وهى هادفة ليس فقط فى النظر إلى واقع الأفعال **(الحالات والأحداث)** بل تتحرك صوب مآلاتها وتقديرها وتدبرها ، وفى إطار فقه الأولويات ، فإن التعامل الدولى دائر بين اختيارات وبدائل يجب تسكينها وتصنيفها فضلا عن ترتيبها ووزنها وفق قواعد مهمة يجب إعمالها ، إنها نظريات تتكامل جميعا فى إيضاح كيف يمكن دراسة الحالات المتنوعة والأحداث المتجددة والأفعال المتولدة والمترتبة .



النموذج المقاصدي

النموذج المقاصدى يمثل القاعدة التى يستند إليها أحداث التعامل الدولى وحالاته ، والفتاوى والنوازل المتولدة عنه ، فى إطار علاقة الظاهرة الدولية بالظاهرة الإفتائية ، أيا كانت طبيعتها أو حقيقتها فى هذا السياق يمكننا الانتقال إلى طبيعة العملية الافتائية .

وفى هذاالمقام فإننا يمكن أن نشير إلى بعض الخصائص المهمة التى تعين فى الربط بين تطبيقات النموذج المقاصدى و"العملية الافتائية" .

(١) الافتاء عملية كبرى تتولد عنها عمليات تابعة لها .

(٢) الافتاء عناصر (**مفتى – مستفتى – فتوى**) .

(٣) الافتاء مستويات (**إفتاء أفراد**) ، (**فتاوى الأمة**) .

(٤) إفتاء الأمة يفرض بطبيعته تكوين عناصر حالة إفتائية .

(٥) ناتج عملية الافتاء ، خاصة فيما يتعلق بفتاوى الأمة يحرك البحث فى ثلاث عناصر:

* بنية السؤال وإمكانات صياغته الصياغة الصحيحة .
* بنية الفتوى (**الصياغة – الأدلة – منظومة الأدلة – ميزان الأدلة**) .
* بيئة ووسط السؤال والفتوى والواقع المحيط بها .

يترتب على هذا جملة من النتائج تتعلق فيما نحن بصدده وهو الإفتاء وعلاقته بالظواهر والأحداث المتعلقة بالتعامل الدولى ، وهى فى الغالب ما تنتمى إلى دائرة فتاوى الأمة :

(١) الفتوى كظاهرة رأى عام ، وما يفرضه ذلك من عناصر اهتمام وما تملكه من حجية بصدد هذه القضايا ، التى تتعلق بالأمة ويمس مصالحها الحضارية والاستراتيجية ، لا شك أن هذا الاعتبار لابد أن يترك آثاره على مداخل التحليل ، وعناصر صياغة الفتوى

(٢) الفتوى كظاهرة تتعلق بعملية القرار السياسى أو اتخاذه ، والوظائف التى يمكن أن تؤديها ، وغالبا ما تقتصر الفتوى على الدور المساند فى ظل تكوين عناصر الدولة القومية فى عالم المسلمين .

(٣) الفتوى كاختيار بين بدائل ضمن السياسات والمواقف وما شابهها من أمور .

(٤) الفتوى كمدخل لإضفاء وتأسيس الشرعية ، وهنا يجب أن نفرق بين عناصر تأسيس / وتسييس الشرعية ، وهو ما يثير بدوره الرجوع للشريعة افتقارا واستظهارا ، (**حجية المواقف ، إسناد المواقف ، تبرير المواقف**) .

(٥) الفتوى كرؤية استقبالية للأمور ، الفتوى قبل الحدث لا بعده ، الفتوى أثناء الإشكال ، لا بعد اتخاذ السياسات .

(٦) الفتوى عملية بحثية : من المقتضيات أن تتحول الفتاوى بصدد قضايا الأمة إلى عمليات بحثية متتابعة ، إن المفتى فى حال الفتاوى التى تتعلق بالأعيان أو الأفراد يلقى بالحكم الشرعى إلى من سأل ، من دون أن يكون ملزما بأن يؤدى مع الفتوى الدليل أو منظومة الأدلة التى يستند إليها ، أما بصدد فتاوى الأمة ، فإن ذلك يصير من الأهمية القيام به وعليه ليس فقط باعتباره لازما ، بل ملزما ، وهو ما يتواءم مع حقيقة خطر وعظم شأن الأمة والقضايا المتعلقة بها ، إن فروض الأمة التضامنية تعنى تحريك الفاعليات الجماعية بما يسد احتياجات الأمة وحل مشاكلها ، وتقوية عناصرها الجامعة ، ومن ثم كان القعود عن ذلك مؤديا لأن تبوء الأمة بأسرها بالإثم . ومن المفترض فى إطار المشاركة فى الفعل والفاعلية والإثم ، أن يعى الجميع ، عناصر ما يستند إليه من أدلة تتعلق بفتاوى الأمة ، ومن هنا وجب النظر إلى هذه الفتاوى المتعلقة بالأمة والبناء الحضارى ضمن هذا المنظور[٣٦٢] .

* الفتوى كعملية بحثية تعنى القيام بعمليات بحث جماعى بما يحقق عناصر الضبط المتبادل ، والاجتهاد الجماعى المفضى إلى عناصر الرقابة المتبادلة ، والشورى الجماعية التى تفضى بعناصر التكامل والتكافل فى إطار اختلاف التخصصات ، وضرورات التكامل فيما بينها .

* الفتوى عملية بحثية بما تشير إليه من ضرورة إتباع أصول المنهج العلمى فى إطار « تحديد المشكلة » و«فرض الفروض» و«تعيين الحدث أو الواقعة» و«الوصف والرصد» و«الإمكانات المتاحة» ، و«القيام بعمليات تحليل وتركيب ثم القيام بعمليات التفسير» ، فى إطار اقتراح بجعل النموذج المقاصدى إطارا تفسيريا واسعا بما يمثله من إمكانات ومقومات ، التعميم والحكم وقدرات اعتبار المآل والرؤية الاستقبالية . كل ذلك كله فى إطار محاولة لبناء نماذج يمكن القياس عليها ، الإسهام فى البناء النظرى ، الاهتمام بقضية إختبار الحكم فى الواقع ومتحصلات المشاكل (**المجتهد لا ينفك عن الاجتهاد أبدا**) ، إصدار الفتاوى الحكمية ليس نهاية المطاف .

* عمليات التقويم البحثية تفترض إجراء عناصر بحوث ميدانية مهمة فى هذا المقام .

* الفتوى كعملية بحثية تعنى ضرورة تطوير عناصر الصياغة فى الفتوى نتيجة تعقد الظواهر المختلفة ، كما تعنى ضرورة مناقشة عناصر المتطلبات المنهجية ، والمستلزمات الأولية ، للإجابة على الفتوى ؛ طبيعة القضية وتشابكها ، طبيعة السؤال وضرورات فقه السؤال ، وربما تعديله وتصحيحه ليتناسب مع طبيعة القضية موضع

الفتوى والبحث ، متطلبات صياغة السؤال إن كان قد صيغ من غير المفتى أو منه عملية مهمة ، ثم تعين القضية فى إطار عمليات تشريحها وترشيحها ، طبيعة القضية والتعيين - عائلة القضايا المرتبطة بها (**هذا شأن قضايا الأمة التشابك والتفاعل والتداخل وكذا القضايا الاستراتيجية والحضارية الكبرى**) ، طبيعة القضية وبيئتها ووسطها ، المتولد عن القضية من آثار ووجوب مراعاتها ، التكييف فى الإطار الظرفى والمكانى والزمانى والإنسانى ، و عناصر متطلبات القضية من البحث فى عناصرها المختلفة (**تشريحها**) ، وعناصر المفتعلة المحيطة بها (**ترشيحها**) ، والعناصر المغفلة (**تكميلها واكتمالها**) ورؤيتها ضمن نسبها الحقيقة ، وهو ما يفرض المستلزمات فى إطار التكافل الاختصاصى فى ضوء شورية البحث وجماعية الاجتهاد .[٣٦٣]

وهو ما يستتبع بدوره تطوير عناصرالصياغة فى الفتوى نتيجة تعقد الظواهر المختلفة واختلاف الزوايا والمسالك الضرورية للنظر فيها ولها .

* الفتوى كذلك لابد أن تصنف وفق المقصد منها ، والهدف من إصدارها ، فإن هناك فتاوى تتعلق بعمليات سلبية ، وأخرى ترتبط بعمليات بنائية إيجابية ، وأخرى تتعلق بالنظم والوسائل ومقدمات الواجب ، وبعضها يتعلق بالظروف الطارئة ، وبالحالات المؤقتة ، وبعضها يتعلق بعمليات التوقى والوقاية (**رفع الضرر**) ، وبعضها يتعلق بفتاوى تتعلق بدورها بحالات حالة (**دفع الضرر**) ، وبعضها يتعلق بعمليات علاجية وتقويمية ، وفتاوى قبل الحدث وبعده ، وفتاوى تتعلق بالخطة ، وأخرى تتعلق بالأصول الاستراتيجية ، وبما يترتب عليه من مراعاة عناصر الزمن ، والفتاوى التى تحدد مناطق العموم والخصوص ، وتداخل تلك المجالات والعلاقة فيما بينها ، والفتاوى اللازمة والفتاوى المتعدية من حيث التأثير والانتشار .

* إن الفتاوى تتطلب وفق هذه الرؤية عناصر فقه ممتدة ومتداخلة ومتفاعلة ، كحلقات مترابطة ، من فقه الحال وفقه السؤال وفقه المجال ، وفقه التاريخ وذاكرة الفتوى ، وفقه البيئة والسياق، وفقه الواقع والواقعة ، وفقه المآل ، وفقه الاستقبال ،وهو ما يحرك عناصر تفكير منهجى يرتبط بتعانق عناصر الفقه الحضارى ، وصياغة الفتاوى الحضارية والاستراتيجية .

* إن من الواجب أن تسير عمليات التصنيف وفق الأصول المنهجية المعتبرة المعينة على رؤية عناصر الظاهرة - مكوناتها ، وتحديد الأفعال وتداعيها وتواقفها ، وعواملها ، وتحديد الصفات ، وتسكين الفعل والعلاقات المختلفة التى يفرزها ، والأحكام المتعلقة بالفعل والأفعال المترتبة عليها .

الواقع أن عملية التسكين كما سنشير إليها أصبحت فى عصرالدولة القومية ليست عملية سهلة أو ميسورة ، وأن بروز الدولة القومية كوحدة تحليل وتفاعل ، أحدثت

تطورات صار من الصعب معها تحريك الأفعال وصفا وتكييفا ، أهم النماذج على ذلك حرب الخليج الثانية .

إنه حتى لو توجه أحد بسؤال فى فتاوى تتعلق بقضايا الأمة فعلى المتصدر للفتوى أن يُقلِّب السؤال ويفحصه من (من ؟ متى ؟ كيف ؟ لماذا ؟) ، هل السؤال يرتبط بحدث وقع ، أو متوقع هل تطلب الفتوى قبل الحدث أو اثنائه أو بعده قدرة المفتى على توليد الأسئلة كعناصر من السؤال : التوليد الخاص بالمتطلبات والمستلزمات ، الارتباطات ، العلاقات ، المآلات ، المجالات ، العناصر ، الوسائل والأدوات ، التفاعلات ، بما يحدد خطة الاجابة على سؤال الفتوى ضمن عملية إجرائية تتعلق ببنية الفتوى ، بيئة الفتوى ، والمترتبات عليها (منظومة الفتوى) ، ذاكرة الفتوى ، الفتوى بين الأشباه والنظائر وبين القرون ، تطبيق الفتاوى عناصر مهمة تولد بدورها عناصر بحثية ودراسية للفتاوى تكييفا وتأثيرا[٣٦٤] .

فى هذا السياق الذى يحدد إمكانات النموذج المقاصدى من جانب وطبيعة العملية الافتائية من جانب آخر ، من المهم أن نراعى آليات التطبيق نحن أمام ثلاث عناصر مهمة :

(١) جدول التسكين ، وهو الجدول الأساسى المتعلق بالنموذج المقاصدى الشامل لبنيته الأساسية (الحفظ – المجالات – المراتب) ، والمتولد عن ذلك من عمليات (دفع المضرة – جلب المصلحة) والمتعلق بذلك من وصف المجال والأفعال وتكييفها . (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) .

(٢) جدول الحالة والبيئة الاجتهادية ، وما يتضمنه من الوسط المحيط بالفتوى السؤال ، طالب الفتوى ، قرائن توضح المقصود من الفتوى ، الفتوى البينية (الواقع والواقعة) – تسكين الواقعة فى الواقع .

(٣) جدول وميزان الأدلة (محتوى الاجتهاد والفتوى) ، رصد الواقعة إمكانات تكييفها ، تعيين الدليل ، الأدلة ، منظومة الأدلة وتساندها ، القائم بالاجتهاد كمرجح (البحث فى عناصر الترجيح المختلفة ، ما يتعلق بالأهلية ، ما يتعلق بالاجتهاد الجماعى وجماعة الاجتهاد ، ما يتعلق بصياغة الفتوى ، ومناهج القيام بها)[٣٦٥] .

هذه العمليات الثلاث تشير إلى بعض التحرزات حول التعامل مع العمليات الافتائية :

أولها : أن المقصود بتلك الجدولة هو محاولة إرساء قواعد للدراسة المنهجية للفتاوى ، دراسة لا تتعامل مع الفتاوى عند سطحها من دون ملاحظة الأعماق التى تتحكم بالظاهرة الافتائية وتجلياتها ومخرجاتها .

ثانيها : أن تطبيق مثل هذه العناصر ، يتطلب قدرا من التعرف على الأصول الفنية للأدلة من حث طبيعتها وحجيتها ، ومدى مناسبتها ، والقدرة على بناء عناصر تساندها ، ونظمها ضمن منظومة كلية ومتكاملة وغير ذلك من أمور تتعلق بالقطعى والظنى والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل والمفصل .. ، وهى أمور تتطلب ليس فقط معرفة نظرية ، بل ملكة أصولية فقهية يتم فيها التعرف على الدليل ، ومناهج استنباطه وأصول الجمع بينها ، ورفع التعارض المتوهم بين بعضها ،عمليات منهجية ، ولكنها فنية تقترن بأصول تخصص مهم فى إطار إعمال "ميزان الأدلة " .

ثالثها : يجب ألا تطبق مثل هذه الجداول على نحو تلقائى ، وإهمال عناصر الخصوصية والحراك بين عناصرها ، والمبادرة إلى افتراض التعارض بالنظر الأول ، فالتدقيق بمسائل الجمع بين مجالات الحفظ وبين منظومة الأدلة أولى وفق الطرق المعتبرة فى هذاالمقام والقواعد المرعية التى يجب إعمالها ، لرفع التعارض ، أو تعدد الآراء والاجتهادات أو الفتاوى بصدد موضوع متعين ومتحد وإمكانية الجمع فيما بينها أو توضيح انفكاك الجهة إن كان له وجه قبل إعمال هذه الجداول ، فقد تكون الأمور من الوضوح والبيان بحيث لا نحتاج إلى ذلك ونهج السبل المعتادة والبسيطة أولى من استخدام عناصر التركيب ، إلا إن كانت طبيعة الحدث مركبة ، والاختلافات حولها مضطربة متضاربة ويصعب الترجيح من غير إعمال هذه الجداول ويغلب عليها طابع الاستظهار أو التسييس .

رابعها : إن هذا النموذج بجداوله المختلفة ووفقا لطبيعة الحدث ومدى تركيبه ، قابل للإعمال الجزئى ، أى الاقتصار على واحد منها أو على مرحلة فيه أو أكثر منه ، ومن ثم فإن التطبيق الكامل يكون غالبا فى الفتوى التاريخية إذا ما توافرت المعلومات المطلوبة ، والفتاوى الاستراتيجية والحضارية ذات الطبيعة الاستقبالية بصدد القضايا المتعلقة بالأمة والتى تتسم بقدر من الاستمرار ، والتى يؤسس مواقف كلية فى شكل سياسات عامة أساسية .

خامسها : إن عملية التسكين من أصعب العمليات التى يمكن أن يقوم بها الباحث ، لأنها فى النهاية تعبر عن جوهر العملية التى تتعلق بتكييف الواقعة ، واستدعاء الأدلة وتوقيع الحكم . عملية التسكين شديدة التعقيد ، يجب أن تتم وفق قواعد منهجية وخطوات متتابعة ، وهو ما يعنى البحث فيما قبل عملية التسكين (**المتطلبات والمستلزمات**) وعملية التسكين ذاتها (**التكييف – الشروط – البحث حول المسائل التى تنازع حولها التكييف وإمكانات الإجابة عليها**) ثم أخيرا ما بعد التسكين ، بما يعنى إمكانات الوزن والترجيح وعمليات التقويم .

إن هذه الإشارات التى نرى ضرورات إعمالها وتفعيلها وتشغيلها ضمن نماذج فعلية هى من الأهمية بمكان ، قد تصيب فيما تقوم به ، وقد تطرح أسئلة جديدة تتعلق بالتطبيق وعملياته المختلفة فى التوصيف والتحليل والتسكين والتقويم .

وعلى ما ذكرنا فإن ذلك يمكن تطبيقه فى فتاوى ذات سمات معينة وفى حالات متنوعة .

فمن الممكن تطبيق ذلك على فتاوى الفقهاء بصدد أهالى قبرص ، على ما حكاه ابن سلام فى كتابه الأموال ، ذلك أن الاختلاف فى تكييف الواقعة ارتبط فى الاختلاف فى الحكم ، ثم هناك عناصر ترجيح قد تعود إلى القيم بالاجتهادالجماعى ، وإن بدا فى صورة أجوبة فردية أى من غير اجتماع وحوار وشورى بحثية (٣٦٦) .

كما يمكن تطبيق ذلك على الفتاوى المتعددة التى تعلقت بحرب الخليج الثانية ، والتى صادفت حربا بالفتوى ، كما يمكن تطبيقها على فتاوى الصراع العربى الاسرائيلى مع امتداد الزمن المرتبط به وتنوع الفتاوى وانتقالها من حال إلى حال .

فالنموذج المقاصدى ومكملاته يمكن اعتباره مدخلا لتحليل وتسكين الفتاوى التى صدرت فعلا ، كما يصلح ليكون مدخلا لبناء الفتوى ، وكيف يمكن تحليل الواقعة أوالحدث ، وتسكينهما ، ورؤيتهما فى وسطهما الدولى والاقليمى الأكثر اتساعا والمتفاعل ضرورة مع الوسط والواقع الداخلى وما يرتبط بكل ذلك من بدائل يمكن الاختيار فيما بينها ، كما أنه يؤسس مدخلا لا بأس به لكشف حالة الفوضى الافتائية وتحريك عناصر نقد وتقويم لها ، وإمكاناته فى مراجعة الفتاوى الفورية ، وكذا الفتاوى التبريرية ، وتزييف الفتاوى لوضوح أهدافها فى إسناد مواقف اتخذت مسبقا (رجوع الاستظهار) ، فضلا عن ضغوط الحدث الآنى على الناظر إليه وما يسببه من حيرة واضطراب .

من هنا يمكننا أن نستخلص الإمكانية التى يوفرها النموذج المقاصدى فى دراسة الفتاوى الكائنة والمتاحة ، سواء أكانت تاريخية والتى قد ترتبط بصعوبات تتعلق باقتفاء أثر المعلومة ، وكذلك التعرف على وسط الفتوى ، لبعد الفترة التاريخية ، إلا أن تلك الصعوبات نسبية يمكن التغلب عليها بالاستعانة بمصادر تاريخية مكملة تعين على تصور وإدراك وسط الفتوى . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذا النموذج يتمكن من دراسة الفتاوى المعاصرة فى إطار تعلقها بعالم أحداث معاصر ، جعل من الفتاوى أحد المداخل فى تقويم الحدث والآراء والمواقف . ومن ثم فإنه قد يتطرق إلى بناء الموقف فى حال اضطراب المواقف فى الأزمة الطارئة الحالة .

والأمر قد لا يتوقف عند هذاالحد بل يمتد لدراسة الاختيارات فى ضوء عملية ترجيح فيما بينها فى إطار الوصول إلى قرار مرجح بصدد قضية أو مشكلة معينة ، لقد كان لذلك نماذج مهمة على ما ذكرنا فيما قبل الدولة القومية وكذلك فى الدولة العثمانية يصعب أن تتقصى بعضا منها فى هذا المقام .

وأخيرا قد يصلح هذا النموذج المقاصدى فى بناء المواقف الاستراتيجية فى حال قضايا الأمة المزمنة والتى تعايشت معها فترة طويلة من الزمن فى إطار الدراسات المستقبلية لحال الأمة ، والمواقف والسياسات والخطوط الكبرى لها .

ومن هذا التمييز بين القضايا المتعلقة بالأمة (**الطارئ منها**) ، والمستمر منها استمرارا نسبيا يجب التعرف على أثر هذاالتمييز على تطبيق الجداول المختلفة ، فالطارئ لا يبدأ فيه بالتسكين ضمن جداول المقاصد والمراتب ، ذلك أن الأمر يتعلق بتحليل مضمون المواقف والآراء والاتجاهات والقرارات ، وتحليل الأحداث وتتابعها وتواقفها وتفاعلها وتداخلها ، وتحليل الحال بكل عناصره ومتعلقاته ، وتحليل المجال والوسط فى إطار القدرة على رصد الواقعة ووصف الواقع ، وتسكين الواقعة فى إطار الواقع الكلى ووسطها العام ، وتحليل الأدوار والوظائف وما فى حكمها ، وتحليل القدرات والإمكانات ، والمسهلات والمعوقات ، وتحليل الأهداف ، والغايات والمقاصد .

ثم يمكن الانتقال من ذلك إلى الفتاوى ذاتها من تحليل البنية ، والبيئة المحيطة بها ومناهجها فى الرؤية وتكييف الواقع ، فضلا عن استدعائها للأدلة وما يتعلق بها من أمور .

بينما المستقر منها يمكن البدء فيه كعناصر تحليل وفق ترتيب الجداول اللاحقة ، من البدء بعملية التسكين ضمن الجدول المقاصدى ، فجدول بنية وبيئة الفتوى ، فجدول الأدلة أخيرا .

ويقترن بذلك التمييز وتطبيق هذه الجداول ، وترتيب تطبيقاتها ، البحث فى الهدف من دراسة الفتاوى الكائنة هل هو التقويم وتقدير أوزان[٣٦٧] ، حجيتها أم مجرد الوصف والتسكين ، ومن هنا كانت الإشارة إلى القابلية للتطبيق الجزئى .

وفق هذ الرؤية فإنه عند القيام بعملية تسكين ، لابد بدورها أن تتبع جملة الخطوات لوصف العمل .

مجال الفعل (الخمس) .

حركة الفعل (الحفظ) .

المستويات (فكر / نظم / حركة) .

طبيعة (المجال) .

السعة الشخصية (المجال الشخصى) .

السعة المكانية (المجال المكانى) .

السعة الزمنية (المجال الزمنى) .

الوصف إذا لابد أن يملك جملة من المعلومات التى تؤدى إلى تكامل وصف الفعل وفق عناصر وزنه ودرجته وبما يمكن من عمليات التصنيف والتسكين والتكييف .

القدرة الوصفية والرصدية لهذا النهج المقاصدى ، عملية تنظم هذاالجهد الوصفى والرصدى ، بل أنه فى سياق تلك الرؤية المتكاملة والمتراتبة فى آن واحد لابد أن تشير هذه الرؤية إلى جانب تصور المعلومات إلى ضرورات استيفائها حتى يسهل التسكين والتكييف ثم عمليات الوزن والترجيح .

هذه الرؤية المتكاملة التى يقدمها النهج المقاصدى تُوَلِّد بدورها جدولا قياسيا (جدول التسكين) ، ثم هناك جداول أخرى مكملة غاية فى الأهمية (جدول ضابط) يتعلق بالعملية الاجتهادية ، والحالة الاجتهادية ، ثم (جداول ميزان الأدلة) ، وهو ما يعنى أن هذا الجدول يمكن أن يقوم مع جداول أخرى بما تفعل هذه الجداول فى حالة تقويم الفتاوى أو تبنى أحد البدائل .

يمكن إثبات صورة من الجدول الأول هنا (جدول التسكين) إلا أنه يحسن فى هذاالمقام أن نشير إلى جدول التسكين أو الجدول الواصف بأنه قد يواجه إشكال يصعب حله ، فكما قلنا أن الجداول جميعا يمكن تطبيقها فى حالة التعارض فقط أو تصور التعارض وفى غير هذه الحالات أى فى حالة الوضوح التام لهذه العمليات فإننا لسنا بحاجة لاستخدام مثل هذه الجداول ، الاستخدام لتلك الجداول يكون فى الإطار المشكل للمقارنة بين فعلين أو أكثر ، حكمين أو أكثر ، موقفين أو أكثر ، بديلين أو أكثر سياستين أو أكثر ، ضررين أو أكثر ، مصلحتين أو أكثر .. إلخ .

كيف إذن يمكننا الترجيح على الجدول فى رؤية نقاط التسكين ؟ ، الترجيح هنا يحتكم إلى معيار بحيث يمكن حساب نقاط المراتب أولا عند الترجيح ، ثم نقاط المجالات كل ذلك فى إطار عملية التسكين ، والجدير بالتنويه فى هذا المقام أنه يصعب مع قواعد التطبيق على هذا الجدول أن نرى فعلين يتساويان فى كل ما قدمنا[٣٦٨] .

جدول واصف

المراتب / المجالات	الضرورى	الحاجى	التحسينى
حفظ الدين		★	
حفظ النفس	★		
حفظ النسل			
حفظ العقل			
حفظ المال			

كما هو مبين فى الشكل فضرورى النفس مقدم على حاجى الدين مع مراعاة التقسيمات الأكثر تشابكا فى هذا المقام (٣٦٩)

الجدول الضابط

العملية الاجتهادية (الاجراءات) / العملية الاجتهادية (الوسط)	

يطبق هذا الجدول بعد عملية التسكين ، ليعالج ذلك الاختيار أو التبنى أو الموازنة ما بين بدائل ، سواء كان ذلك موقفا أو قرارا أو تكييفا أو فتوى ، بصدد حادثة اختلفت فيها الفتوى أو اضطربت ، أو سارت الفتاوى ضمن حالة فوضى إفتائية ، أو محاولات تسييسها .

وضمن هذاالسياق يعتبر هذا الجدول الضابط غير مقتصر على تكييف موضوع الفتوى بل لابد أن يتجه إلى عملية الفتوى ذاتها والمناخ المحيط بها (**صحة إجراءات الفتوى ومن ثم حجيتها**)(٣٧٠)

جدول ميزان الأدلة

الطبيعة / الحجية	

يطبق هذا الجدول ليزن الأدلة المختلفة لبيان قيمة الفتوى من ضرورة الدليل ، وما يعنيه ذلك من قيمة الدليل ، ومدى وضوحه ، وتساند الأدلة ، ومنظومة الأدلة ، وهو ما يعنى دراسة للأدلة فى إطار عام ومدى حجيتها فى هذاالمقام ، (**التعارض والترجيح ضمن موازين الأدلة طبيعة وحجية ووزنا**)[٣٧١] .

هذا ما يمكن تسميته بحق الفتوى البصيرة ، إن الفتوى البصيرة تضع كل شئ فى اعتبارها « الوضع الأصلى ، والوضع الاستثنائى ، وتوازن بين الشرور والأضرار ، ودرجاتها ، وتضع فى حسابها المصالح وتأثير الأوضاع والأعراف على بعض الأحكام، ولكن بعض المفتين يفهمون حكم الله ويحسنون قراءة الكتب ، ناسين أن هناك كتابا آخر هوالواقع يجب إحسان قراءته هو الآخر . لأن المفتى وكما يؤكد ابن القيم لا يتمكن من الفتوى بالحق إلا بنوعين من الفهم « أحدها فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما . والنوع الثانى هو فهم الواجب فى الواقع وهو فهم حكم الله الذى حكم به فى كتابه أو على لسان رسوله فى هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر . »[٣٧٢]

ماذا يعنى أخيرا توظيف النموذج المقاصدى فى إطار العمليات الافتائية وما يتركه ذلك من إمكانات يتيحها المدخل القيمى بكل عناصره تأصيلا وتفعيلا فى إطار حركة التعامل الدولى والعلاقات الدولية ؟

من نافلة القول أن نذكر أن العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية من القضايا التى فرضت نفسها على أجندة البحث فى العلوم السياسية عامة ، والظاهرة الدولية على وجه الخصوص .

ومن الجدير بالذكر أن هذه العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ، تتشكل ضمن تشكيلات مختلفة ، ومستويات متنوعة وتجليات متعددة . هذه الأمور تتمايز بحيث تعتبر العمليات الافتائية من أهم الأشكال التى ترتبط فيها الظاهرة الدينية بالظاهرة السياسية .

ومن المهم كذلك الإشارة أن الدولة القومية ككيان للتفاعلات الدولية لا تزال لها تأثيرا كبيرا فى ساحة التعامل الدولى ، وإن برزت أطراف أخرى جديدة شاركتها فى مجال العلاقات الدولية .

وبدت المؤسسات الدينية والمؤتمرات الافتائية تلعب دورا فى عالم الأحداث ، وذلك لتسويغ جملة السياسات التى قد يتبعها نظام سياسى هنا أو هناك ، بحيث شكلت أحد أدوات إسناد السياسات عامة ، والسياسات الخارجية على وجه الخصوص ، خاصة إذا ما كانت الحالة الافتائية توافرت بصددها عناصرها الكلية وشروطها العامة من :

- الطبيعة العامة للقضية موضع الافتاء (**قضية رأى عام**) .
- استدعاء الافتاء إلى ساحة القضية .
- تحريك الفتاوى وفقا للمصالح والمواقف السياسية .

وهذا ما يمكن أن نسميه الحالة الإفتائية والتى تتبعها العملية الإفتائية بكل عناصرها ثم مُخرج الفتوى .

لاشك أن دراسة الفتاوى الواقعة فى التاريخ السياسى للمسلمين هى من الأمور المهمة فى هذا المقام . وقد تأتى الإشارة إلى هذا المجال فى إطار تحليل النصوص الافتائية من جانب ، والنصوص الافتائية المرتبطة بالحدث والنماذج التاريخية من جانب آخر .

الظاهرة الدولية بطبيعتها شديدة التشابك لا يمكن بصددها فصل الداخل عن الخارج ، وهى ظاهرة تجعل وإن بدت فاعلية هذه الوحدة تقل فى تأثيرها من الدولة القومية أهم الفواعل فى حقل العلاقات الدولية ؛ والدولة القومية فى نظرتها للدين تتسم بموقف يهمش من تأثيره حتى فى بعض الدول التى تحرص على الوجود الرمزى للدين أو الإسناد التبريرى لسياساتها .

ومن هنا كان من الضرورى أن نتأمل عناصر الدور الافتائى فى الدولة القومية وحدوده فى إطار المسموح والممنوع ، والمباح والمتاح .

وواقع الأمر أننا بهذا الصدد لا نحاول إقحام الفتوى فى مجال ليست له خاصة حينما يتعلق الأمر بالأحداث المعاصرة ، ولكن الدولة القومية فى عالم المسلمين حرصت فى إطار توظيف وتسييس الفتوى ، وتسييس عملية الشرعية لا تأسيسها عن اللجوء

إلى الفتوى كأحد مسالك إضفاء الشرعية على سياساتها ، وأن هذا الأمر قد لا يقتصر على السياسة الداخلية ، بل امتد إلى السياسات الإقليمية والدولية والخارجية .

فى ضوء هذا كان على هذا البحث أن يشير إلى ذلك التفسير فى مواجهة تحفظ قد يأتى من البعض حول إقحام موضوع الفتوى فى الشأن المعاصر والشأن الدولى على وجه الخصوص . وليس أدل على ذلك من أن استخدام الفتوى فى مجال السياسة الدولية من الأمور التى تبرز على ساحة العلاقات والأحداث والتفاعلات بين الحين والآخر ، وفى هذاالسياق يمكن النظر إلى فتوى سلمان رشدى وتأثيراتها التى تعدت حدود الدولة التى أصدرتها ، وشكلت واحدة من أهم القضايا على أجندة هذه العلاقات بل ومحددا لها فى بعض الأوقات ، حتى وإن بدا ذلك استخداما سياسيا من جانب بعض الدول .

الافتاء بين فتاوى الاستظهار وفتاوى الافتقار : فى النهاية يحسن الإشارة إلى هذا العنصر باعتباره من أهم عناصر تشغيل النموذج المقاصدى ، وبما يفرض عناصر جدية فى التعامل الإفتائى ، ويرفض الافتاء الفورى والاستظهارى والتبريرى ، ويرفض الإفتاء المقتضب فى قضايا الأمة على الرغم من أنها تمس الكيان وتؤثر فى كيان المعاملات والتفاعلات والعلاقات سواء داخل الأمة أو خارجها ، ويتحفظ على الافتاء الفردى فى قضايا الأمة وحركتها الاستراتيجية ومسارها الحضارى ، كما يتحفظ على الاستدعاء الإفتائى فى شكل تظاهرات خاصة منها يتعلق بالمجال السياسى والدولى ، بينما لا تمارس فتاوى الأمة فى شكل مجامع فقهية جماعية تملك الاستقلالية والقدرة على الحوار الاجتهادى عبر حدود الدولة القومية وفى إطار الشورى البحثية والاجتهاد الجماعى وفق الأصول المرعية فى هذا المقام ، وبلوغهاالمقصد فى الحفاظ على الأمة ككيان ومصالحها كقواعد ، والمقاصد الكلية كغايات نهائية تتحرك صوب الشرعة افتقارا لها لا استظهارا بها (٣٧٣) .

الغرض من الإشارة إلى هذه المعانى هو التأكيد على كيف تكون الفتوى مجالا لحروب الكلمات موازية لحروب فعلية على الأرض ؟ وكيف تتحرك الفتاوى صوب المواقف المسبقة فى إطار الانتصار لطرف ، لا الانتصار للحق والأمة ؟ ، وكيف تطال الفتاوى عملية تسييس وأدلجة ، هى أخطر ما تكون من عمليات تشير إلى الحالة التى تنحرف بالفتوى خروجا بها عن أصل مقصودها ، وجوهر وظيفتها التربوية والتقويمية والتأسيسية . كما نشير إلى صدور قدر من الفتاوى رغم تعلقها بكيان الأمة حفظا

ووجودا واستمرارا وفاعلية هى أشبه ما تكون بفتاوى إبراء الذمة وفى إطار صناعة التهوين أو التهويل من موضوع الفتوى وصدوركم من الفتاوى الناقصة والقاصرة ، الناقصة فى مضمونها وتحريكها لعالم الواقع ، والقاصرة فى مناهجها . وصدور كثير من الفتاوى الحكمية باعتبارها أختام مغلقة وتصنيفات أبدية ، تلعب دوراً مفرقا للأمة لا جامعا ومجمعا ؟ ، وفتاوى شاعت مع بروز الدولة القومية ومحاولتها الاستفادة من الرموز الدينية فى إسناد شرعيتها فاتخذت معظم الفتاوى التى تمس الشأن العام أو الشأن الخارجى أشكال فتاوى التبرير وإسناد الشرعية لتلك الدول واستخدمت ترسانة من التبريرات من مثل أنتم أعلم بأمور دنياكم ؟ ، والمصلحة المناسبة ، وحالة الضررة الزائفة القائم على صناعتها أو تصنيعها أو اصطناعها ، وبدت ذرارى هذا الوضع تتمثل فى جملة الفتاوى المصنوعة «موضوعا وسؤالا وإجابة ، وإبراز قدر من الفتاوى الجاهزة ضمن عملية تفصيل الفتاوى وفتاوى الضرر المصنوع أو المصطنع ، وفتاوى الضرورة الزائفة أو المفتعلة وفتاوى المصالح المتوهمة ، وصياغة الافتاء ضمن حركة الحيل اللافقهية فى حقيقتها ، لا البحث عن المخارج الشرعية والتى تحقق أصول توقيع الأحكام وتنزيلها على الواقع والواقعة ؟ ، ومداخل تهوين الفتاوى ضمن قياس الأعيان والأفراد على فتاوى الأمة والجماعات ، والحركة الإفتائية المستثيرة للغدد الإفتائية «صياغة السؤال على نحو يستجدى الجواب المطلوب والمرغوب ، وذلك فى إطار تزييف الجواب التابع تزييف السؤال ، وتراكم عناصر الضرر وعقلية القوم البور وعقلية الوهن فى التعامل مع الواقع والوقائع بحيث تكرس عناصر إفتاء يبقى على تلك الأوضاع وتكريسها ؟! ، وأخيرا تبدو الفتاوى فى أشكال غاية فى الاختزال والسطحية بالنسبة لقضايا الأمة – فتتبع عناصر اقتناص الدليل دون منهج فى التعرف على جوهر العملية الاجتهادية والوعى بمتطلباتها ، وجوهر موضوع الاجتهاد ومستلزمات الدخول فيه وإليه؟ «الفتاوى القناصة» – إن صح التعبير – تحرك عناصر اقتناص دليل واحد وتستند إليه ، ربما رغم ضعفه ، فضلا عن اقتناص الدليل فى إطار انتزاعه من سياقه الكلى ، وسياقه الواقعى ، وتنزيله على واقع ليس له ؟[٣٧٤]

إنها فتاوى الاستظهار التى تقع فى مواجهة فتاوى الافتقار ، وفتاوى الاستعجال والإغفال فى قبالة فتاوى البصر والبصيرة .

عناصر غاية فى الأهمية لابد أن نتدبر عناصرها ، وإمكانات الكشف عن هذه النوعية من الفتاوى ضمن النموذج المقاصدى ، وإمكاناته التقويمية ، فحروب الفتاوى تتعلق بكثير من الوقائع تتواتر وتتكرر وفق العناصر السابقة فتحرك عناصر الاقتتال

(التفاتى) كحالة موازية للحالة الاقتتالية والتنازعية العامة . ألا تعتبر حرب الخليج الأولى والثانية ووقائعهما نماذج مهمة فى هذا السياق ؟ ، ألا يحتاج هذا منا إلى دراسة متأنية لمثل هذه الحالات الإفتائية المعاصرة وتقويم حركتها ، فى إطار إقحام الفتوى لأغراض سياسية :؟ ، ثم هل لنا أن نقارن بين نماذج إفتائية تاريخية شكلت أدوارا ضمن فتاوى الافتقار وفتاوى البصيرة ضمن عمليات تستأهلها قضايا الأمة وكيانها وعناصر استراتيجيتها ومسارها الحضارى ؟! وبين فتاوى ضيعت كل ذلك ، ولم تعط فتاوى الأمة التي تتعلق بكيانها ومسيرتها الحضارية ، الأهتمام اللائق والواجب (٣٧٥) .

وفى النهاية يجب أن ننوه إلى أن مقصود تفعيل النموذج المقاصدى ضمن العمليات الإفتائية يعود إلى ضرورة إضفاء الجدية على التطرق أو التعرض لفتاوى الأمة الحضارية ، وأن تطبيق هذه الجداول يمكن أن يتحرك ضمن دواعى متعددة للبدء بأحدها ثم يعقبها الجدولين الآخرين ، أو الاقتصار على أحدها أو ترجمة الجداول إلى مجالات بحثية وخطوات منهجية لمتابعة الفتاوي ، بناء وتقويما ، وصفا وتكييفا ، تسكينا وتحريكا .