

مقاصد الشريعة والمدخل القيمي النظرية الاجتماعية والسياسية

I

قال الماوردي (٤٥٠هـ / ١٠٥٥م) في أدب الدنيا والدين: «الأدب أدبان، أدب شريعة وأدب سياسة. فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض»^(١). ثم تابع: «وكلاهما، أي الشريعة والسياسة، يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأنّ مَنْ ترك الفرض فقد ظلّم نفسه، ومن خرّب الأرض فقد ظلّم غيره...»^(٢). وهنا بيت القصيد، فالذي يدعُ الشريعة وفرائضها التعبدية إنما يظلم نفسه، أمّا الذي يدعُ السياسة أو العمل العامّ أو مسائل التدبير فإنه يظلم غيره، أي أنه يظلم الجماعة بعامة، وذلك لأمرين اثنين: الإعراض عن ممارسة حقّه في المشاركة، وفي الوقت نفسه: التسبّب بأشكال مباشرة أو غير مباشرة في خراب الأرض، للإعراض عن ممارسة واجبه ومسؤولياته في المشاركة أيضاً. وهذا فهم للعلائق بين الشريعة والجماعة والسياسة أو الشأن العامّ، يبدو أنه ما استقرّ في أخلاق الفقهاء والمتكلمين إلا في القرنين الرابع والخامس للهجرة، لأننا نجد قد ظهر مرة واحدة لدى كلٍّ من العامري والماوردي وأبي يعلى والجويني والراغب الأصفهاني والغزالي وآخرين، في هذه الحقبة بالذات، والواقعة تقريباً بين ٣٥٠ و٥٠٠ للهجرة. ولكي لا نكرّر ما سبق أن تحدثنا فيه كثيراً في الأعوام الثلاثة الأخيرة^(٣)؛ فإننا نلخص ذلك في النقاط التالية:

رضوان السيد ❖

أولاً: شهد القرنان الثاني والثالث صراعاً كلامياً على المنظومة القيمية القرآنية تحت عناوين: الإيمان والقدر^(٤). وقد قدّم المعتزلة مقولة التنزيه وقيمة العدل؛ في حين قدّم أهل السنة عقيدة التوحيد وقيمة الرحمة. وخلال ذلك الصراع الذي استمرّ قرناً ونصف القرن (١٠٠-٢٥٠هـ) تبلورت في الأذهان والوعي منظومة القيم القرآنية بالفعل، التي تركّزت في: المساواة والكرامة والرحمة والعدل والتعارف والخير العام. وما كان الخلاف على أهمية هذه القيمة أو تلك، بل على القيمة التي ينبغي أن تُردّ إليها القيم الأخرى، وكيف تؤثر المنظومة بأصولها الكلامية أو اللاهوتية في الأخلاق والتصرفات. وقد بلغ من شراسة هذا النزاع الذي كان في الحقيقة نزاعاً على علائق الدين بالمجتمع، وبالنخبة العالمية وبالسلطات على أنواعها، أن اتخذ طابعاً نظرياً ودوغمائياً بحيث قيل إن التنزيه أو التوحيد هو المرجع، كما أدخل مبحث القيم في مباحث «الأسماء والأحكام» الدينية. ترتبت على هذا النزاع من جهة أخرى نتيجتان بناءً على ظهور مبحث مفهوم العقل وماهيته ووظائفه بالتوازي مع مباحث مفهوم الدين وقيمه ووظائفه، وظهور مبحث الحُسن والقُبْح مترتباً على مباحثي الدين والعقل.

ثانياً: لا نعرف بالقطع متى ظهر مبحث مفهوم العقل، إنما وصلتنا كتابات فيه من النصف الأول من القرن الثالث الهجري، من جانب الكندي الفيلسوف (-٢٥٢هـ)، والمحاسبي (-٢٤٣هـ) المفكر والزهدي. يقول الكندي، متأثراً في ذلك بالترجمات عن اليونانية وبالجدالات الكلامية، إنّ العقل جوهرٌ فردٌ، وإنه صادرٌ عن العقل الأول أو العقل الفعّال^(٥). ويقول المحاسبي إنّ العقل غريزةٌ أو نورٌ، وإنه يقوى ويزيد بالتجارب والعلم والحل^(٦). وإلى مثل قول الكندي ذهب سائر الفلاسفة الإسلاميين ومقلديهم. وإلى مثل القول المحاسبي ذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين. وقد أدّى ذلك من الناحية النظرية إلى ظهور «دين العقل» عند الفلاسفة على اختلاف تياراتهم، وظهور «عقل الدين» لدى الفقهاء وأكثر المتكلمين. ومن الناحية العملية ظهر افتراقٌ شاسعٌ في الرؤية الاجتماعية-السياسية بين الفلاسفة والمفكرين الأخلاقيين المتفلسفين من جهة، والفقهاء وبعض المتكلمين من جهة ثانية. فالطرفان يعطيان العقل وظائف تديرية، سواء من حيث سيطرته على فيزيقا البدن أو الشبكة الاجتماعية والسلطات الأخرى. بيد أن الاختلاف في مفهوم العقل أدى إلى الاختلاف

الذي يدعُ الشريعةَ وفرائضها التعبدية
إنما يظلمُ نفسه، أمّا الذي يدعُ السياسة
أو العمل العامَّ أو مسائل التدبير فإنه
يظلمُ غيره

في فهم ممارسته لطرائقه أو وظائفه التديرية. فالعقل لدى الفلاسفة ومُشايعهم صادرٌ عن العقل الفعّال، ولذا فهو يملك سلطاتٍ عليا ومستقلة أو قائمة بذاتها دونما حاجةٍ إلى

شرعيةٍ أخرى من أي نوع. وهو لا يحضُرُ لدى سائر الناس على نفس القدر أو الدرجة، لأنّ البشر في نظر أهل الفلسفة أو الفلسفات الكلاسيكية، ليسوا أفراداً عقلاء وراشدين؛ بل هم فئاتٌ أو طبقات، وفي كل فئة أو طبقة يحضر العقل بقدر معيّن، إلى أن يغيب تماماً لدى العبيد والأرقاء^(٧). بينما يحضُرُ لدى الطبقة العليا أو المختارة فرداً أو نوعاً بالقدر الأعلى. والقدر الأعلى هذا لدى الحكماء هو الذي يملكُ حقَّ وواجب السطوة والسيطرة. وهذا معنى قول الفارابي (-٣٣٩هـ): «يكونُ الرئيس ثم تكون المدينة وأجزاؤها»^(٨). فالمدينةُ الفاضلة التي تتحقق لفئاتها السعادة هي التي يسودها بل ينشئها الفلاسفة والحكماء بمقتضى الطبيعة العاقلة والخالصة والتي يملكونها دون غيرهم. وهكذا وعند الوصول للتأثير والتدبير على المستوى الاجتماعي والسياسي؛ فإنّ الدين يكونُ قد تنزّل على هؤلاء الحكماء العارفين فيسيطر دينُ العقل بهذا المعنى المؤسّلم. أو يتوازي الدينُ والعقلُ مع بقاء السيطرة للعقل، وتظلّ النتيجة

البشر في نظر أهل الفلسفة أو الفلسفات الكلاسيكية، ليسوا أفراداً عقلاء وراشدين؛ بل هم فئاتٌ أو طبقات، وفي كل فئة أو طبقة يحضر العقل بقدر معيّن، إلى أن يغيب تماماً لدى العبيد والأرقاء

واحدةً في التأثير والتدبير. أمّا لدى الفقهاء وبعض المتكلمين^(٩) الذين يقولون، تبعاً للمحاسبي، إنّ العقل غريزة؛ فإنه يكونُ، مع الاحتفاظ بالوظائف التديرية، قوةً من قوى النفس الإنسانية، والناسُ

يتساوون فيه، وبالتالي فإنه شائعٌ فيهم، فتشيع بذلك السلطة على المستويين الاجتماعي والسياسي، ويتساوى الناسُ فيها حقاً ومسؤولية. وبذلك تتبلور رؤيةٌ أخرى للمجتمع والسلطات فيه، ويظهرُ بذلك «عقلُ الدين» أو كما سمّاه المحاسبي: العقل عن الله، (وهي عمليةٌ وليست مبدأً)، بحيث يمارسُ التقدير والتدبير من طريق الجماعة التي تقدر وتدبّر وتنضبط وتنضبط من خلال الذهنية والثقافة التي أنجزتها منظومة القيم التي اشترعها القرآن في «رؤيته للعالم» إذا صحَّ التعبير.

ثالثاً، الرؤية القيمية والنظرية السياسية والاجتماعية: ما كان ظهور النظرية الاجتماعية والسياسية الإسلامية سهلاً. فنحن لانجد تبلوراً واكتمالاً لها إلا في القرنين الرابع والخامس للهجرة لدى العامري (-٣٨١هـ) والماوردي (-٤٥٠هـ) والجويني (-٤٧٨هـ) وآخرين وصولاً للغزالي. وتتمثل الصعوبات التي أعاققت التبلور في عدة عوامل: الأول، الصراع على منظومة القيم الحاكمة في المجتمع بين المتكلمين،

فالماوردي المتمسك بالتقليد الحي وبالشرعية التاريخية يؤسس الإمامة على العقل والنقل معاً^(١١).
 بينما يذهب الجويني إلى أنه لا تأسس للإمامة إلا على الإجماع^(١٢) تاريخياً وحاضراً، لأن السلطة للجماعة، والإمام وكيل عنها بالشروط المعروفة. وهي ليست عقلية لأنها قائمة على الشورى واختيار الجماعة، كما أنها ليست نقلية لأن النقل يقتضي اليقين، وليس هناك نص ديني يقيني بشأنها^(١٣).

II

ولنعد إلى الماوردي ومقولته في أن الشريعة معنية بأداء الفرض، والسياسة معنية بإعمار الأرض. فالشريعة تتعلق بالفرائض التعبديّة الفردية والحسبية، بينما تتعلق السياسة بالأعمال التديريّة، أمّا الناظم بينهما فهو منظومة القيم القرآنية، التي بدأ الفقهاء وبعض المتكلمين والأصوليين يتحدثون عنها منذ القرن الثالث تحت عنوان علل الشرائع أو محاسنها أو مصالحها أو ضرورياتها ووصولاً للاستقرار على مصطلح مقاصد الشريعة للتعبير عن أمرين: مركزية الإنسان في المنظومة الكونية، واشتراغ الدين لصون ضروريّاته، ومراعاة حاجاته ووسائل تقدمه وازدهاره. وقد درس الماوردي في باب «أدب النفس» من كتابه أدب

الماوردي المتمسك بالتقليد الحي وبالشرعية التاريخية يؤسس الإمامة على العقل والنقل معاً. بينما يذهب الجويني إلى أنه لا تأسس للإمامة إلا على الإجماع

بحيث تحول النزاع إلى عقائديات تتعلق بالكفر والإيمان كما سبق الذكر. إذ صار الأمر أمر التنزيه وذات الله وصفاته. واحتاج الأمر إلى بعض الوقت لتتصرّر رؤية المحاسبي في اعتبار العقل غريزة، والخروج من طريق ذلك إلى المدى الاجتماعي والسياسي، أي جعل المسألة في المدى الإنساني، أو العودة للقول بمركزية الإنسان المؤمن وتعلّقه للشريعة وقيمها. والثاني أن هذه العملية ما أدركت باعتبارها كذلك إلا عندما حدث أمران: التحرر من الجمود المريح للرؤية الفلسفية للعقل، وانتقال الملف الاجتماعي والسياسي من أيدي المتكلمين العقائديين إلى أيدي الفقهاء. فحتى في القرن الخامس الهجري، كان الجويني (-٤٧٨هـ) ما يزال يشكو من أن مبحث الإمامة ما يزال في أيدي المتكلمين وليس الفقهاء^(١٤). والعامل الثالث مؤسسه الخلافة نفسها، والتي كانت طريقة ظهورها عاملاً إيجابياً في فتح الطريق لتبلور نظرية سياسية جديدة. فقد ظهرت من طريق الشورى والبيعة. لكن تطورات النقاش في مرجعيتها، ووقائع استمرارها؛ كل ذلك تحول إلى قيد على فهم مسائل التاريخ والشرعية والمرجعية. ولنضرب مثلاً بالنقاش حول أصل الإمامة أو السلطة السياسية بين الماوردي (-٤٥٠هـ)، والجويني (-٤٧٨هـ).

الضروريات الخمس (النفس والدين والعقل والنسل والملِك) في كتابه «البرهان في أصول الفقه». وهذا الأمر نفسه يقومُ به الغزالي (- ٥٠٥هـ) الذي يعرض النظرية الدينية والاجتماعية والسياسية في «إحياء علوم

قال الفلاسفة إنَّ العقل جوهرٌ فردٌ، وقال الفقهاء وبعض المتكلمين: بل هو غريزة. واستناداً إلى أنَّ للعقل وظائف تدبيرية؛ فإنَّ المذهب الغزاليَّ عني أنَّ الناس متساوون في العقول، وفي السلطة التدبيرية. وبذلك فإنَّ عقل الدين أو عقل الجماعة الذي يستكنُّ ويُجنُّ منظومة القيم القرآنية هو الذي يسود في المجتمع، ويملك السلطة في العالم السياسي

الدين»، بينما يذكر الضروريات الخمس في كتابه الأول في أصول الفقه: المنخول من تعليقات الأصول. ويصلُّ بنا عز الدين ابن عبد السلام (- ٦٦٥هـ) إلى مرحلة جديدة حين يختصُّ المصالح أو الضروريات بكتاب هو «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، ثم يعرض النظرية الاجتماعية القائمة على منظومة القيم القرآنية في كتابه المسمَّى: «شجرة المعارف والأحوال»^(١٦). ويبلغُ هذا النهج الذروة في المرحلة الكلاسيكية كما هو معروف بكتاب بل كتابي الشاطبي (- ٧٩٠هـ)، الأول هو «الموافقات في مقاصد الشريعة» وهو مشهور، والثاني «الاعتصام»، وهو مختصُّ بعرض الجوانب الدينية التعبدية والحسبية لقسم «أداء الفرض» من النظرية^(١٧).

الدنيا والدين كيف تُسهَّمُ العبادات في تزكية النفوس وتطهيرها، بسبب قيامها على الطاعة لله، وبسبب الإصرار على أن تكون تلك العبادات دافعاً لتهديب النفوس، ونشر الودِّ والخير بين الناس، من مثل الصلاة والزكاة والصوم^(١٤). أمَّا الفلسفة الاجتماعية والسياسية فإنها تقومُ في الإسلام على المنظومة القيمية المتمثلة في قيمة المساواة، وقيمة الكرامة، وقيمة الرحمة، وقيمة العدل، وقيمة التعارف، وقيمة الخير العام. والالتزام العامُّ بهذه القيم من جانب المؤمنين أفراداً وجماعات تكون نتيجته السير في تحقيق المصالح الضرورية لبقاء مجتمع المؤمنين وازدهاره. وقد ترجم الماوردي منظومة القيم القرآنية ومآلات صلاح حال الإنسان في مجتمع المؤمنين، بستة مرتكزات أو شؤون أساسية هي: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخصب الدارّ، والأمل الفسيح. وما ذكره الماوردي كرره معاصروه وبخاصة العامري والراغب الأصفهاني بعباراتٍ أخرى مقاربة^(١٥)، وإن يكن هناك تفاوتٌ في طرائق المعالجة. فالماوردي يضع نظرية المصالح أو المجتمع الصالح في كتاب «أدب الدنيا والدين»، بينما يقرأ النظرية السياسية في كتابه «الأحكام السلطانية». ويقتصر العامري (- ٣٨١هـ) على عرض النظرية في «الإعلام بمناقب الإسلام»، وكذلك الراغب الأصفهاني في «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، وأبو زيد الدبوسي في «الأمد الأقصى». في حين يذهب إمام الحرمين الجويني مذهباً آخر، إذ يعرض النظرية السياسية في «غياث الأئم» بينما يُدخِلُ للمرة الأولى

في هذا العالم، وأنّ الله سبحانه وتعالى أرسل إليه الرسل والكتب إكراماً وِصوناً لمصالحه وضروريّاته، لكي يتمكن من عبادته تعالى، والقيام بمهامّ الخلافة في الأرض التي عهدَ إليه سبحانه بها، تسخيراً وإعماراً.

III

افتتح رفاة رافع الطهطاوي (-١٨٨٣م) التفكير في الشأن العامّ الإسلامي والإنساني في الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر. في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (١٨٣٤م) حيث قصّ قصة رحلته إلى باريس (١٨٢٧-١٨٣١م) إماماً لبعثة محمد علي التعليمية، واستعرض مشاهد الحياة الباريسية الإنسانية والثقافية والسياسية، ومن ضمن ذلك تلخيصه لدستور الثورة

الفرنسية^(١٨). وفي الأربعينات من القرن التاسع عشر تحدث عن الحريات الإنسانية وقسمها إلى خمسة أقسام نقلاً أيضاً عن كتاب فرنسيّ فيما يبدو^(١٩). ومع أنه عرض لكرهية الفرنسيين المثقفين للكهنوت الكاثوليكي، لارتباطه بالملكية الاستبدادية؛ فإنه ما تطرّق، وهو الشيخ الأزهري، إلى مسألة علاقة الدولة بالدين أو أنه لم ير حاجة للإصلاح الديني. أمّا خير

ولنعدّ إذن إلى تجميع أو تركيز القسم الكلاسيكي من نظرية الدين أو عقل الدين أو عقل الجماعة. بدأ الأمر بتبلور منظومة القيم القرآنية الست من خلال صراع المتكلمين على تقديم قيمة العدل أو قيمة الرحمة، والصيرورة إلى تسلّم الفقهاء للمنظومة وإعادة النظر في علاقتها بالعقديّات. ومع تضاؤل الطابع العقديّ انتقل التركيز إلى مفهوم العقل، حيث جرى التوصل إلى اختيار آخر أيضاً. قال الفلاسفة إنّ العقل جوهرٌ فردٌ، وقال الفقهاء وبعض المتكلمين: بل هو غريزة. واستناداً إلى أنّ للعقل وظائف تدييرية؛ فإنّ المذهب الغرزيّ عنى أنّ الناس متساوون في العقول، وفي السلطة التدييرية. وبذلك فإنّ عقل الدين أو عقل الجماعة الذي يستكنّ ويُجنّ منظومة القيم القرآنية هو الذي يسود في المجتمع، ويملك السلطة في العالم السياسي. وباستواء الأمر في منظومة القيم، وفي مفهوم

العقل، تجلّت المنظومة القرآنية بدون حواجز وعقبات في صورة نظرية اجتماعية-سياسية مؤسّسة على مقاصد الشريعة، التي هي نفسها منظومة القيم القرآنية. لقد تجلّى ذلك كله بوضوح في القرن الخامس الهجري. واستمرت التطورات والتدقيقات بين العبادي والحسبي والفقهي حتى القرن التاسع الهجري. وتحقّق خلال هذه القرون أمران أساسيان: أنّ الإنسان هو الكائن المركزيّ

أضاف محمد عبده والفقهاء التونسيون والمغاربة إلى هذه الوظيفة الجديدة للمقاصد وظيفه أخرى هي فتح باب الاجتهاد الذي كان قد انسدّ في نظر عبده منذ عدة قرون. فقد رأى عبده أنّ الجمود المذهبي والتقليد والتواكل الصوفي والطرقية؛ كل ذلك قد جمّد الدين

الدين التونسي (-١٨٨٨ م) الذي قاد مشروعاً كبيراً لإصلاح الدولة من طريق إدراك المنافع أو المصالح العمومية (ويقصد بها كل من الطهطاوي والتونسي: استنهاض الوعي العام أو الوعي بالمصلحة العامة)، وإقامة المؤسسات؛ فإنه وجد في مقدمته على كتابه الكبير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» أن هناك ضرورةً لكسب رجال الدين في عمليات النهوض والإصلاح الدولي. فقد وعى الرجل أنه كان يستورد أفكاراً ومؤسّساتٍ معاً، وهناك خشيةٌ أن يرفض رجال الدين والعامّة هذا الاستيراد والتغريب. ولذلك لجأ في بعض فقرات مقدمة الكتاب السالف الذكر إلى الاستنصار بأفكار «الضروريات» والسياسات الشرعية، وجلب المصالح ودرء المفسد، وكلها مسائل وقواعد اعتقد خير الدين (أو أشار عليه بذلك العلماء القريبون منه) أنها أحرى أن تلقى قبولاً فيما هو بسبيله من تجديد وتطوير^(٢٠). فقد ذهب إلى أنّ هذا النهوض الأوروبي هو بمثابة سبيل لا يمكن دفعه إلا بالانخراط في بناء المؤسسات المشابهة لما عند الأوروبيين والتي يمكن أن تُسهم في درء أخطار

هذه العاصفة الزاحفة على المسلمين دياراً وإنساناً. وهذا أول استعمال حديث نعرفه لقاعدة الغايات أو جلب المصالح أو السياسة الشرعية. وهذا يعني أنّ التونسي ومستشاره محمد

بيرم الأول (صاحب رسالة السياسة الشرعية)^(٢١) رأياً استخدام فكرة المصالح (أو المقاصد الشرعية) لدفع المسلمين لتقبُّل الجديد النافع. وفيما بعد أضاف محمد عبده والفقهاء التونسيون والمغاربة إلى هذه الوظيفة الجديدة للمقاصد وظيفةً أخرى هي فتح باب الاجتهاد الذي كان قد انسَدَّ في نظر عبده منذ عدة قرون. فقد رأى عبده أنّ الجمود المذهبي والتقليد والتواكل الصوفي والطُرُقية؛ كلُّ ذلك قد جمَدَ الدين، ولا بد من فتح منافذ جديدة للإصلاح الديني، وللإصلاح في الشأن العام، ومن طريق إحياء الاجتهاد فكرةً وممارسة، والذي يمكن أن يتجاوز التقليد والبدع والخرافات، ويُسهم في تقبُّل الجديد والنافع^(٢٢). وهاتان المهمتان لفقهِ المقاصد، مهمة تقبُّل الجديد ومهمة دعم الاجتهاد، ظلّتا ساريتي المفعول على مدى حوالي نصف القرن حتى ثلاثينات القرن العشرين. وإلى هذا المنزَع، منزع الفقه الإصلاحي يمكن نسبة كتابي الطاهر بن عاشور (١٩٤٧)، وعلال الفاسي (١٩٧٢) في مقاصد الشريعة، وإن كانا متأخرين زماناً. إنما يكونُ علينا أن نلاحظ أنّ ابن عاشور عالج المنزَع الفقهي البحت أي

الاجتهاد والتجديد، بينما وسَّع علّال الفاسي بحكم اهتماماته السياسية البارزة استعمال المقاصد لاجتراح مظلةٍ لمسائل جديدة مثل مبحث حقوق الإنسان. إنما فيما بين الثلاثينات

لقد اندفعت إلى التغيير حركاتٌ شبابيةٌ حملت شعارات الحرية والكرامة والعدالة والتداول على السلطة ومكافحة الفساد. وهي جميعاً أمورٌ وقيمٌ إسلاميةٌ وعالميةٌ افتقدتها أمتنا إلى حد بعيد منذ الستينات من القرن العشرين.

IV

لقد مررنا إذن وخلال قرابة القرن ونصف القرن
بمرحلتين فيما يتصل باستخدام فقه المصالح أو
المقاصد الشرعية: مرحلة الإصلاح التي استُخدم فيها
فقه المقاصد في الانفتاح على الجديد، وفي فتح باب
الاجتهاد الفقهي. ومرحلة الإحياء التي استُخدم فيها
فقه المقاصد في بناء نظام جديد عقائدي واجتماعي
وسياسي. لكن في المرحلتين، ما كانت هناك إفادة من
فقه المقاصد الشرعية باعتباره تأسيساً لمركزية الإنسان،
ولقيام السلطة الاجتماعية والسياسية على الجماعة أو
انبثاقها عنها. ولذلك فإن الإحيائيين الحزبيين المسلمين
كما بدوا نوافراً ومختلفين في أزمنة معارضتهم، يبدون
الآن نافرين ومثيرين للسخط في زمن حركات التغيير
العربية.

لقد اندفعت إلى التغيير حركاتٌ شبابيةٌ حملت
شعارات الحرية والكرامة والعدالة والتداول على
السلطة ومكافحة الفساد. وهي جميعاً أمورٌ وقيمٌ إسلاميةٌ
وعالميةٌ افتقدتها أمتنا إلى حدٍ بعيد منذ الستينات من
القرن العشرين. وقد انضم إليهم الحزبيون الإسلاميون
في الساحات، ثم ظهوروا في الانتخابات، وتفاوتوا في
التلاؤم مع المشهدين العربي والعالمي. ومن مظاهر

إن شعار تطبيق الشريعة خطأ وخطيئة في
حق الدين وحق الناس

غياب المشاركة السياسية ليس غياباً للدين،
بل هو غيابٌ لحق الناس في إدارة شأنهم العام

والثمانينات من القرن العشرين حدث انقلابٌ هائلٌ،
وتغيّرٌ كبيرٌ في الإشكاليات والاهتمامات وبالمشرق أولاً
ثم بالمغرب. فقد كانت إشكاليةٌ ما عُرف بعصر النهضة:
كيف نتقدم، وفي هذا السياق استُخدم فقه المقاصد فيما
بين خير الدين وعبد و ابن عاشور والفاسي. أمّا في حقبة
ما بين الحربين فقد ظهرت إشكاليةٌ جديدةٌ هي: كيف
نصون هويتنا الإسلامية. وترتبت على ذلك ثلاثة أمور:
مكافحة التغريب والغزو الثقافي، وبناء نظام إسلامي
جديد من طريق التأصيل، وظهور مجموعات وحركات
اجتماعية وثقافية وسياسية لتحقيق الأمرين: أمر مكافحة
التغريب، وأمر بناء النظام الكامل والمؤصل على
الكتاب والسنة^(٢٣). في هذا السياق الإحيائي المستجد
بل والقاطع مع المرحلتين: المرحلة الكلاسيكية
التقليدية، والمرحلة النهضوية/ الإصلاحية، عاد
الإحيائيون الإسلاميون لاستخدام فقه المقاصد، ولثلاثة
أغراض: إثبات أن لدى المسلمين نظاماً دينياً وثقافياً
وقيماً وقانونياً مستقلاً ومتكاملاً، وذا فلسفة خاصة لا
تتلاقى مع النظام العالمي إلا في جزئياتٍ وتفصيلٍ.
والثاني أن هذا النظام العقدي والتشريعي والسياسي،
يقوم على الاستخلاف والتكليف والحاكمية وتطبيق
الشريعة^(٢٤). والثالث أنه تبقى لفقه المقاصد فوائد في
الإصغاء للأولويات، وإمكانيات التلاؤم، والتفرقة بين
القطعي والظني والمصلحي^(٢٥).

التصحيح والتغيير لمباشرة إدارة مصالحهم العمومية بأنفسهم باعتبار ذلك حقهم وواجبهم. وبهذا المعنى فإن شعار تطبيق الشريعة خطأ وخطيئة في حق الدين وحق الناس. فالى اليوم ما يزال الفرنسيون يفخرون بأنهم أول من قال في القرن التاسع عشر عقب الثورة الفرنسية بحق الاقتراع العام. وها هو الجويني - ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي، يقول بقيام السلطة على الإجماع. وما تطورت مؤسسات لصون ذلك وإنجازه مؤسسياً في التاريخ، لكن أحداً من أهل السنة ما قال بغير الاختيار في الشأنين الاجتماعي والسياسي.

والتحدي الثاني: النظر في التمييز وربما الفصل بين الدعوي والسياسي. لأن الدعوة تتناول الجانب التعبدي والحسبي والتربوي من الدين. بينما يتناول السياسي الجانب التدييري الذي تسوده خيارات الناس، وإدراكهم لمصالحهم، وحقهم في إدارة شأنهم العام. وما تفعله الأحزاب الإسلامية هو استخدام الجانب

وللمؤسسات الدينية عامة أربع مهام: القيام على العبادات، والتعليم، والفتوى، والإرشاد العام. وهي جميعاً مهام تظل ضرورية لديننا وناشئتنا ومشهدنا العام. والمرحلة القادمة هي مرحلة انحسار سيطرة الدولة عن هذه المؤسسات، ولا ينبغي من جهة ثانية أن يستولي عليها الحزبيون الإسلاميون حتى لو وصلوا للسلطة

ما تفعله الأحزاب الإسلامية هو استخدام الجانب الدعوي والاعتقادي والتعبدي في الصراع السياسي ضدّ الخصوم، وضدّ بعضهم بعضاً. وهذا الصراع هو إدخال للدين في بطن الدولة، ومعدة الدولة قادرة على الشردمة والتحطيم والهضم

التلاؤم الرضا بخوض الانتخابات وتقبّل نتائجها أو التظاهر بذلك. إنما عند أول تحدّ عادوا لتهديد الناس بتطبيق الشريعة لتحشيد الحزبيين، وإخافة المعارضين لهم. ولدينا اليوم أربعة تحديات تتعلق جميعاً بالقيم والمقاصد الشرعية، والانخراط في السياق الكوني المعاصر في الوقت نفسه:

الأول: معالجة الانقسام بين الشريعة والجماعة، وهو انقسام طوره الإسلاميون عبر أكثر من خمسة عقود. فالشريعة تحتضنها الجماعة منذ كان الإسلام. والشريعة ركنان: الركن العبادي، والركن التدييري. والركن العبادي عقائديّ وشعائريّ وتربوي، والناس يتبعونه ويؤدونه كما في كل دين دونما وكيل أو أمر، لأنه يعتمد على الإيمان ودخلنة القيم. أمّا الجانب التدييري فهو بيد الجماعة اجتماعياً وسياسياً، وهو يقتضي أن الشعب هو مصدر السلطات. ذلك أن الشريعة تبقى شديدة التوهج والحضور، وما غابت لكي تحتاج إلى تطبيق. وغياب المشاركة السياسية ليس غياباً للدين، بل هو غياب لحق الناس في إدارة شأنهم العام، وهم مقبلون الآن على

لقد صار الإسلام منذ أكثر من عقدين
مشكلة عالمية بسبب هذا النزوع إلى الهوية
والخصوصية، والذي يصبح عنيفاً أحياناً،
في التعامل مع الداخل، كما في التعامل
مع العالم

أهل الدين والرأي في مصائر هذه المؤسسات في ظلّ
الحريات الجديدة، بحيث تكون مؤسسات كبرى من
مؤسسات المجتمع المدني يصونها ويعمل بها ولها
المجتمع الذي أنشأها في الأصل، وأوكل إليها العناية
بشأنه الديني.

والتحدي الرابع: مصائر الدين نفسه. فهناك في
صفوفنا منذ عقود نزوع ديني نحو التشدد وهو محافظ
من جهة، وإحيائي وأصولي من جهة ثانية. لقد صار
الإسلام منذ أكثر من عقدين مشكلة عالمية بسبب هذا
النزوع إلى الهوية والخصوصية، والذي يصبح عنيفاً
أحياناً، في التعامل مع الداخل، كما في التعامل مع
العالم. نحن بحاجة شديدة إلى نهوض فكري إسلامي
كبير، لتجديد الرؤية لأنفسنا وديننا، وللعالم. فنحن نريد
أن نعيش بديننا وأخلاقنا في العالم ومعه، وليس في
مواجهته. لا نريد أن نخيف العالم، ولا أن نخاف منه.
ولا أجدى من آفاق مقاصد الشريعة للدخول في السياق
الكوني المعاصر^(٢٦).

الدعوي والاعتقادي والتعبدي في الصراع السياسي ضدّ
الخصوم، وضدّ بعضهم بعضاً. وهذا الصراع هو إدخال
للدين في بطن الدولة، ومعدّة الدولة قادرة على الشرذمة
والتحطيم والهضم. وفي ذلك شرذمة للدين الذي نعتمد
في الوحدة الاجتماعية على جانبه التعبدي والحسبي
والرحوم والذي ينشر التضامن والأمن والود بين الناس.
فلا بد من صون الدين في زمن الثورات وأزمة التغيير
الكبرى.

والتحدي الثالث: النظر في إعادة تكوين المؤسسات
الدينية والمرجعية. فقد خضعت في المرحلة الماضية
إلى ضغوط هائلة من جهتين: جهة السلطات التي
استتبعتها أو حاولت إلغائها، وجهة الإسلاميين الحزبيين
الذين أرادوا استلاب المرجعية منها والحلول محلّها،
بحجة أنها قاصرة أو خاضعة. وللمؤسسات الدينية عامّة
أربع مهام: القيام على العبادات، والتعليم، والفتوى،
والإرشاد العام. وهي جميعاً مهام تطلُّ ضرورةً لديننا
وناشئتنا ومشهدنا العام. والمرحلة القادمة هي مرحلة
انحسار سيطرة الدولة عن هذه المؤسسات، ولا ينبغي
من جهة ثانية أن يستولي عليها الحزبيون الإسلاميون
حتى لو وصلوا للسلطة. ولذلك كلّه لا بُدَّ أن يفكّر

لا أدعي بأنني أقبض على حقيقة الواقع أو على
معنى النص، عبر مقولاتي وخطاباتي. وإنما
أفتح إمكاناً للتفكير أمام من يقرأ أعمالي.

الهوامش

السياسي في القرآن، السلطة والجماعة ومنظومة القيم.

بيروت: الشبكة العربية ٢٠١٢.

٤ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين

بيروت، ٢٠٠٨، ص ص ٩٧-١٢٠.

٥ الكندي، الرسالة في الفلسفة الأولى. تحقيق أحمد فؤاد

الأهواني. القاهرة ١٩٥٥. ص ٣٨-٤١، ورسائل الكندي

الفلسفية. حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة.

مصر: دار الكتاب العربي؛ ١٩٥٠، م١، ص ١٦٥: رسالة

في حدود الأشياء ورسومها، ورسالة الكندي في العقل

١/٣٥٣، ٣١٢-٣٥٨.

٦ المحاسبي، العقل وفهم القرآن. نشر حسين القوتلي.

بيروت: دار الفكر ١٩٧١، ص ١٦٢-١٦٣، ٢١١-٢١٢.

وقارن بدرستي: بين التنزيل والتأويل، منهج المحاسبي في

رسالته مائة العقل وفهم القرآن؛ في أعمال مؤتمر الرابطة

المحمدية للعلماء بالمغرب (٢٠١٠). نشر دار مدارك

للنشر، بيروت ٢٠١١، ص ١١-١٨، ودرستي: العقل

والدولة في الإسلام، دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري

والعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء؛ في: الأمة والجماعة

والسلطة. بيروت: دار جداول للنشر. الطبعة الخامسة،

٢٠١١، ص ص ١٨٦-٢٠٨.

٧ قارن برسالة تامس طيوس إلى يولييان الملك في السياسة

وتدبير المملكة. تحقيق وشرح محمد سليم سالم. مصر:

مطبعة دار الكتب، ١٩٧٠، ص ٢٨-٣٠، جمهورية أفلاطون،

ترجمة فؤاد زكريا، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر،

٣٦٩ ب ١١-١٢، ص ٥٤.

٨ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق البير نصري نادر.

* أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية. له

عشرات الكتب ومئات الدراسات والمقالات. من كتبه

«قضايا الزمن العربي الحاضر»، ٢٠١٠، «المستشرقون

الألمان، النشوء والتأثير والمصائر»، ٢٠٠٧، «مقالة في

الإصلاح السياسي العربي»، ٢٠٠٥، «الصراع على الإسلام

: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية»، ٢٠٠٥، «مسألة

الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين

في الأزمنة الحديثة»، ٢٠٠٣.

١ الماوردي، أدب الدنيا والدين. مصر: المطبعة الأميرية

١٩١٥، ص ١١٣.

٢ المصدر السابق، ص ١١٤. وقارن برضوان السيد، المجتمع

الصالح بحسب الماوردي، والنظام القيمي في التجربة

الإسلامية؛ في: مجلة التفاهم، م ٣٥، ٢٠١٢، ص ص ٦٤-

٨٤.

٣ قارن برضوان السيد، المفهوم القيمي والأخلاقي في العقل

الإسلامي؛ بندوة القيم العُمانية، وزارة الأوقاف والشؤون

الدينية بسلطنة عُمان، ٢٠١١، ص ص ٣٤٩-٣٦٤، ومقالتني:

شواهد التغيير ومشاهده في القرآن الكريم؛ بمجلة التفاهم

العُمانية، م ٣٤، ص ص ٢٨-٤٢، ومقالتني بمجلة التفاهم،

٣١ م، ص ص ١٣-٢١. وكنتُ قد استندتُ في قراءة المفاهيم

القيمية والأخلاقية في القرآن إلى دراسات المستشرق الياباني

أكيشيهو إيزوتسو. وانظر الآن عبد الرحمن الحاج، الخطاب

- بيروت: دار المشرق ١٩٧٣، ص ١٢٠. وقارن بالفارابي، السياسة المدنية. تحقيق فوزي نجار. بيروت: دار المشرق، ص ٦٩-٧٠، والفارابي، تحصيل السعادة. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس ١٩٨١. ص ٩٢-٩٣.
- ٩ الفراء، العُدّة في أصول الفقه. تحقيق أحمد بن علي المبارك. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٠، ص ٨٩-٩٤، وشرح الكوكب المنير ١/٢٤، والمسوّدة لآل تيمية، ص ٥٥٩-٥٦٠، والجويني، البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة ١٣٩٩هـ. ص ١١٢-١١٣.
- ١٠ الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق ودراسة عبد العظيم الديب. الدوحة ١٤٠٠هـ. ص ٥٩-٦٠.
- ١١ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٧٤. ص ٣-٥.
- ١٢ الجويني، غياث الأمم. مصدر سابق، ص ٦١.
- ١٣ المصدر السابق، ص ٦٠-٦١.
- ١٤ الماوردي، أدب الدنيا والدين. ص ٢٢٢-٢٣٦. وانظر مقالتي، المجتمع الصالح بحسب الماوردي؛ بمجلة التفاهم، ٢٠١١م، ٣٤م، ص ٦٤-٨٤.
- ١٥ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام (بينما هو يذهب في السعادة والإسعاد مذهباً فلسفياً بحثاً)، والراغب الأصفهاني في الذريعة إلى مكارم الشريعة. وقارن بمنى أحمد أبو زيد، مجتمع الخير والأمة الميمونة عند العامري، بمجلة التفاهم، م ٣٤، ٢٠١١، ص ١٠١-١٢٦.
- ١٦ عز الدين ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٠، وشجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال. تحقيق إياد خالد الطباع. بيروت
١٩٩٦. وقارن بمحمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠١، ص ٥٩٥-٦١٨.
- ١٧ ومع ذلك فإنه يوردُ استطراداً كشفاً بتسعة معانٍ للجماعة؛ قارن بالشاطبي: الاعتصام. تقديم محمد رشيد رضا. مصر: دار المنار، ١٩٢٢م، ٢١٦-٢٢٧.
- ١٨ الطهطاوي، تخليص الإبريز. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٦٨. ص ١٢٨-١٣٤.
- ١٩ الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية. نشرة ١٩١٢. ص ١٢٧-١٢٨. وقارن بالشيخ حسين المرصفي، رسالة الكلم الثمان. دراسة أحمد زكريا شلق. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٤. ص ١١٩-١٢٢. وانظر رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٩٧، ص ٢٤٤-٢٤٦.
- ٢٠ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ١-٢. تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي. تونس: المجمع التونسي للعلوم (بيت الحكمة)، الفقرات من ٤ إلى ٣٣، ص ٥٠.
- ٢١ بيرم الأول، رسالة في السياسة الشرعية. تحقيق وتعليق محمد الصالح العسلي. دبي: مركز جمعة الماجد، ٢٠٠٢. وهناك شبه شديدة بين كلام محمد بيرم وكلام خير الدين، لكن المشكلة أنّ خير الدين طبع كتابه عام (١٨٦٧) قبل نشر رسالة بيرم بحوالي العشرين عاماً (١٨٨٦). وقارن برضوان السيد، مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات النهضوية، التأسيس والتوظيفات الحديثة؛ بمجلة التفاهم العمانية. م ٣٤، ص ٢٦٨-٢٨٩. وانظر فهمي جدعان، أسس التقدم عند

رضوان السيد: مقاصد الشريعة والمدخل القيمي

الرئيس ببيروت ١٩٩٤، ص ص ١٣-٤٧) إنَّ الدخول في مسألة تطبيق الشريعة حدث قبل الدخول في الحاكمية، وهذا غير دقيق.

٢٥ قارن برضوان السيد، مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات النهضوية. مرجع سابق. ص ص ٢٨٥-٢٨٨.

٢٦ هناك كتابان صدرتا بعد قيام حركات التغيير العربية، وقد دخلا في هذه الإشكاليات تفكيراً ونقاشاً، وبخاصة أولهما: طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، Tarik Ramadan: The Arab Awakening. Islam and the New Middle East. Allen lame 2012.

مفكري الإسلام في الأزمنة الحديثة. بيروت: الشبكة العربية ٢٠١٠، ص ص ١١٨-١٣١.

٢٢ رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر. ص ص ٢٢١-٢٢٥. وقارن بمقالاتي السالفة الذكر بمجلة التفاهم م ٢٠١١، ص ص ٢٨٠-٢٨٢.

٢٣ قارن برضوان السيد، نقائض التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر. مرجع سابق، ص ص ١٧١-١٨٣، ورضوان السيد: حركات الإسلام السياسي والصراع على الإسلام؛ في كتابي: الصراع على الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي ٢٠٠٥، ص ص ٧٣-١٠٣.

٢٤ يقول محمد جمال باروت (في: يثرب الجديدة، دار رياض

