البحوث والدراسات

خطاب السياسة عند المثقف (المقاصدي)

الدكتور: عبد العزيز راجل

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

الفهرس:

الملخص ٣

المقدمة ٤

مدخل ٧

- المقاصد مدخلٌ للتجديد الديني ٧

أولًا: في معنى مفهوم المثقف "المقاصدي" ٩

ثانيًا: وظيفة المثقف "المقاصدي" ومهامه ١٠

في معنى المثقف المقاصدي ١٣

- سمات المثقف المقاصدي: النزعة الإنسانية ١٤

النزعة الاستلهامية ١٥

النزعة التخليقية ١٥

آليات تعامل المثقف "المقاصدي" مع القضايا السياسية ١٦

الخطاب السياسي عند المثقف المقاصدي ٢١

- أولًا: الحرية ٢٢

- ثانيًا: الديمقراطية ٢٥

ملاحظات نقدية حول المثقف "المقاصدي" ٢٩

خلاصة ٣١

لائحة المراجع ٣٤

الملخص:

- تنطلق الدراسة للتأسيس لمفهوم المثقف "المقاصدي" من افتراض تصالح قائم بين "المثقف" و"عالم المقاصد" ، المسكون بتنزيلها بخاصة على المجال السياسي ، بحيث لا يتأتى له ذلك إلا بتوظيف آليات مقاصدية تعتبر عقلية في أساسها ، والمثقف الذي يستند على سلطة العقل وقوانينه ، وهذه نقطة التقاء واتفاق بين "المثقف" و"المقاصدي".
- ومن خلال هذا البحث ، سنحاول الإجابة عن السؤال التالي:

هل يمكن اعتبار المثقف "المقاصدي" السندَ الفكريَّ والنظري للحركات السياسية "الإسلامية" ، سواء كانت متربعةً على عرش السلطة ، أو على عتبتها؟ وانطلاقًا من أن الممارسة السياسية للإسلاميين تتقدم على نظريتهم السياسية وخطابهم المعرفي ، وتلك مفارقة لها تداعيات سلبية على هذا المكون السياسي ، فهل يتوفر هذا النموذج من المثقفين السياسيين على الإمكانيات العلمية والمنهجية (التأويلية) والحامل الاجتماعي ، ليقوم بأحد وظائفه في سد تلك الثغرة والنقص الحاصل؟

وتروم الدراسة محاولةَ رصد الأهمية البالغة للإرث المقاصدي في دفع المثقفين "الإسلاميين" للتأقلم مع محمولات الحداثة السياسية ، وكذا رصد تطورات أفكارهم وهم في سدة الحكم ، وكذا في موقع المعارضة ، وكذلك تتبع هذا التحول على مستوى الخطاب السياسي لهذه الحركات الإسلامية السياسية.

- وسنحاول أن نبيِّن مكانةَ المثقف "المقاصدي" في ظل الحراك العربي ، وما أفرزه من تيارات دينية متصارعة داخل البلد الواحد حول امتلاك المجال العام ، مبرزين دورَه الذي يفترض أن يتخطى دور الفقيه التقليدي ، مستفيدين في ذات الوقت من بعض الأدوار التي كان قد أفلح المثقف العربي الحديث في إنجازها.
- وتهدف الدراسة أيضًا ، إلى إعادة الاعتبار إلى فاعلية المقاصد في الاجتماع السياسي من خلال الدور الذي يقوم به هذا المثقف "المقاصدي" ، في تحيين المقاصد وتفعيلها؛ تلبية لحاجات الإنسان المعاصر ، مستثمرًا مناهجَ العلوم الاجتماعية ، وآليات "المنهج المقاصدي" من قبيل قواعد أصول الفقه ، وفقه الواقع ، وفقه الأولويات والموازنات واعتبار مآل الأعمال.
- تَعتبر هذه الدراسة التفكيرَ المقاصدي هو تفكيرًا سياسيًّا في مآلاته ، طالما أنه يتوخى فهمَ حركة الواقع الاجتماعي والعمل على تغييره ، ولذلك تُعد العودة إلى المقاصد بمثابة رجوع إلى الاهتمام بالمسائل السياسية ، التي استبعد منها الفقه ، وانحصر اهتمامه في حياة الأفراد فحسب.

مقدمة:

ازداد في الآونة الأخيرة اهتمامٌ بالغ بالمقاصد والاجتهاد فيها ، ومحاولة تطويرها؛ نتيجة انسداد أُفُق القراءة "النصية" و"الحرفية" وقصورها؛ مُوِّلدةً اختلافات ونزاعات لا حد لها؛ بين تشكيلات اجتماعية ودينية ، حيث تمخض عن ذلك نوعٌ من التعصب والفوضى المنهجية ، فبات الاتجاهُ إلى المقاصد بمثابة نقد للمنهجية الفقهية الموروثة ، وكذلك لحل معضلة الملاءمة بين أحكام الشريعة والعصر.

وقد انبرت ثلة من المفكرين الإسلاميين إلى العودة إلى ذات النصوص المؤسسة ، التي انطلق منها أصحابُ القراءة "الحرفية للنص" للكشف عن مقاصدها الكلية؛ في أفق الحد من التناقضات بين الأحكام ، وكذا ضمان حضور اجتماعي وسياسي لهذا النهج في واقع الأمة.
وإذا كان المثقف "الديني" - بنظرنا - قد ارتبط ظهورُه إبان الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م ، والمثقف "الصحوي" قد ارتبط ظهور ببروز الصحوة الإسلامية وانتشارها في بقاع العالم العربي والإسلامي؛ فإن المثقف "المقاصدي" جاء نتيجة انخراط الحركات الإسلامية في الشأن العام؛ سواء متقلِّدة للسلطة أو معارضة لها ، وقد شهدت ساحات الإعلام والثقافة مع الربيع العربي ، ظهور مثقفين سياسيين مرتبطين بالهوية الدينية للمجتمع ، مع بيان الجوانب المقاصدية في أحكامه ونُظُمه.

وقد لفت انتباهنا انخراط ثلة من هؤلاء المثقفين "المقاصديين" في الحراك الشعبي الديمقراطي في العالم العربي ، بشكل إيجابي ترشيدًا وتنظيرًا ومواقف.

لا غرو أن بروز هذا النمط من المثقفين ما كان ليوجد لولا قاعدة اجتماعية تسنده ، وتعتبره نموذجَ العالِم والفقيه - كما كان في الماضي - الذي تصدى للفساد والاستبداد ، والقهر والفقر ، فكان ولابد من وجود نُخب جديدة تُعبِّر عن هُوية المجتمع وأفقه ، بعد ما آل وضعُ بعض أنماط المثقفين إلى الاختفاء والزوال بعد العزلة والانكفاء على الذات وقطع الصلة بين الشعب والجماهير ، والتطرُّف في الخطاب ، أو الارتماء في أحضان السلطة الحاكمة.

إن الحديث عن هذا النمط ليس حديثًا عن شخص - أو أشخاص- سيخلص المجتمع من مشاكله وأزماته ، بقدر ما أتى لسد ثغرة وردم هُوَّة خلفتها انهيار الأيديولوجيات ، وفشل الأنظمة الحاكمة في تحقيق التنمية والديمقراطية من ناحية ، والتعبير عن طموحات فاعل

جديد في الساحة السياسية؛ يريد التمكين للذات العربية والإسلامية ، من ناحية أخرى ، إضافة إلى تدارك النقص الحاصل لدى الاتجاهات الإسلامية على مستوى التنظير السياسي.

يعتبر المثقفُ "المقاصدي" – بنظرنا– امتدادًا لإرث الإصلاحية الإسلامية من حيث منطلقاتها وأسئلتها ، مع بعض التباينات المرتبطة بالسياق التاريخي والاجتماعي والسياسي ، الذي صاحب الفترة الزمنية لرواد النهضة والإصلاح ، على عكس الزمن الحالي الذي تشهد فيه المنطقة العربية تحولات متسارعة ، وتغييرات كبرى ، لاسيما في ظل ما يشهده العالم من تطور هائل في مجال المعارف والمعلومات.

يعد المثقف "المقاصدي" حاجةً اجتماعية ملحة ، على اعتبار أن المجتمعات العربية مجتمعات مرتبطة بثقافتها وهُويتها الحضارية ، ويُعتبر الدين لديها محورًا مركزيًّا ، فبقاء المجتمع – في مجال الدين– تحت قبضة توجيهات وآراء فقهاء تقليديين لم يعد خطابهم مقنعًا ، وكذا فقهاء متفيقهين "نصِّيين" متشدِّدين يَدَّعون امتلاكَ الحق ، وكذا علماء دين تحولت مهمتهم إلى مصدر للرزق فقط ، أمام هذه الوضعية التي تُنذر بمخاطر ضياع الدين والدنيا ، فضلًا عن انقسام المجتمع وخلق الفتن ، وتنامي العنف؛ نتيجة خطاباتِ هاتِه الفئات التي تدعي تأطير المجتمع وحمايته ، تبرز مسؤولية "المثقف المقاصدي" في تلبية حاجة المجتمع إلى فكر سليم ، ومواقف معتدلة ، تحفظ توازنه ، وتشيع السلم الأهلي ، وتُرَشِّدُ الاجتماع السياسي من السقوط في شراك الاستبداد والفساد من منظور مقاصدي غير منحاز لأي اتجاه إيديولوجي أو مذهبي أو طائفي.

ثمة فرق بين المثقف "المقاصدي" المسكون بتفعيل المقاصد وتنزيلها على الواقع وبين المهتم والمتبحر البارد في مباحثها.

وتنطلق الدراسة للتأسيس لمفهوم المثقف "المقاصدي" من افتراض تصالح قائم بين "المثقف" و"عالم المقاصد" ، المسكون بتنزيلها بخاصة على المجال السياسي ، بحيث لا يتأتى له ذلك إلا بتوظيف آليات مقاصدية تعتبر عقلية في أساسها ، والمثقف الذي يستند على سلطة العقل وقوانينه ، وهذه نقطة التقاء واتفاق بين "المثقف" و"المقاصدي".

ومن خلال هذا البحث، سنحاول الإجابة عن السؤال التالي:

هل يمكن اعتبار المثقف "المقاصدي" السندَ الفكريَّ والنظري للحركات السياسية "الإسلامية" ، سواء كانت متربعةً على عرش السلطة ، أو على عتبتها؟ وانطلاقًا من أن الممارسة السياسية

للإسلاميين تتقدم على نظريتهم السياسية وخطابهم المعرفي ، وتلك مفارقة لها تداعيات سلبية على هذا المكون السياسي ، فهل يتوفر هذا النموذج من المثقفين السياسيين على الإمكانيات العلمية والمنهجية (التأويلية) والحامل الاجتماعي ، ليقوم بأحد وظائفه في سد تلك الثغرة والنقص الحاصل؟

تروم الدراسة محاولةَ رصد الأهمية البالغة للإرث المقاصدي في دفع المثقفين "الإسلاميين" للتأقلم مع محمولات الحداثة السياسية ، وكذا رصد تطورات أفكارهم وهم في سدة الحكم ، وكذا في موقع المعارضة ، وكذلك تتبع هذا التحول على مستوى الخطاب السياسي لهذه الحركات الإسلامية السياسية.

وسنحاول أن نبيِّن مكانةَ المثقف "المقاصدي" في ظل الحراك العربي ، وما أفرزه من تيارات دينية متصارعة داخل البلد الواحد حول امتلاك المجال العام ، مبرزين دورَه الذي يفترض أن يتخطى دور الفقيه التقليدي ، مستفيدين في ذات الوقت من بعض الأدوار التي كان قد أفلح المثقف العربي الحديث في إنجازها.

وتهدف الدراسة أيضًا ، إلى إعادة الاعتبار إلى فاعلية المقاصد في الاجتماع السياسي من خلال الدور الذي يقوم به هذا المثقف "المقاصدي" ، في تحيين المقاصد وتفعيلها؛ تلبية لحاجات الإنسان المعاصر ، مستثمرًا مناهجَ العلوم الاجتماعية ، وآليات "المنهج المقاصدي" من قبيل قواعد أصول الفقه ، وفقه الواقع ، وفقه الأولويات والموازنات واعتبار مآل الأعمال.

تَعتبر هذه الدراسة التفكيرَ المقاصدي هو تفكيرًا سياسيًّا في مآلاته ، طالما أنه يتوخى فهمَ حركة الواقع الاجتماعي والعمل على تغييره ، ولذلك تُعد العودة إلى المقاصد بمثابة رجوع إلى الاهتمام بالمسائل السياسية ، التي استبعد منها الفقه ، وانحصر اهتمامه في حياة الأفراد فحسب.

سنتناول في هذه الدراسة النقاط التالية:

مدخل: المقاصد مدخل للتجديد الديني.
أولًا: في معنى المثقف "المقاصدي"
ثانيًا: دور المثقف "المقاصدي" ومهامه.
ثالثًا: آليات تعامل المثقف "المقاصدي" مع السياسة.
رابعًا: مواقف المثقف "المقاصدي" من الديمقراطية والحرية.
خامسًا: ملاحظات نقدية حول المثقف "المقاصدي".
خاتمة.

مدخل:

المقاصد[1] مدخلٌ للتجديد الديني:

يظل التجديد بعد الجمود لازمةً من لوازم تاريخ الأديان ، ولعل خطأ السلفيين أنهم رأوا الدين متمثلًا في تاريخ الأشخاص ، فتشبثوا بتاريخهم ، ونسوا أن يتعلقوا بمنهجهم ، أي اقتبسوا الشكلَ والقشرة ، بدلًا من النفاذ إلى اللُّب والجوهر. أما المجددون والإصلاحيون ، فقد بحثوا- على العكس من السلفيين- على المنهج ومسالك الاجتهاد والإبداع عند أولئك الأشخاص.

لقد اهتم كثير من الباحثين والمهتمين بقضايا الفكر الإسلامي بالتجديد ، بيد أن ثمة من تحفَّظ عن دعاوي هذه المقولة؛ خوفًا من تأثيرها على الإسلام ، في حين تحمَّس البعض بدافع نصرة الدين وجعله أكثرَ معاصرة ، ويبدو أن هذا الاتجاه قد أقنع الكثيرَ من جمهور المتدينين بالضرورة الواقعية والشرعية والحضارة لتجديد الدين.

يمكن القول: إن الدين الإسلامي يحمل في ذاتيته عناصرَ تدعو إلى التجديد ، نظرًا لاحتواء النصوص الدينية على عنصر "التعليل" ، الذي لابد منه لإعمال العقل من أجل استنباط الأحكام ، فضلًا عن أن بناء التشريعات في الإسلام قام على "مصالح الناس" ، إضافة إلى وجود نصوص "ظنية" تحتمل أكثرَ من معنى ، تُدفع هي أيضًا لإعمال العقل والاجتهاد.

وبما أن التجديد الديني جاء استجابةً للتحديات التي يفرضها الواقع ، فقد تعالت أصوات عديدة تنادي بالتجديد على كافة الصُّعد؛ لاسيما التجديد على مستوى العلوم الشرعية ،ومنها علم أصول الفقه.

وقد بدأ الحديث عن ضرورة بعث مبحث المقاصد ، باعتباره مدخلًا للتجديد والاجتهاد. ولاستنباط أحكام مواكبة للمستجدات المعاصرة؛ و"لفقه المقاصد مهمتان: مهمة تقبل الجديد ومهمة دعم الاجتهاد"[2].

---

(١) يرجع الفضل في قدح شرارة الاهتمام بالمقاصد بدعوة الشيخ محمد عبده تلامذته- للعناية بكتاب الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي ، الذي حققه الدكتور عبد الله دراز ، ثم تواصل التأليف في هذا المجال مع الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي ، ثم تواصلت الكتابات في المقاصد تأريخًا وشرحًا وتفصيلًا وتقعيدًا إلى يوم الناس هذا.

(٢) السيد ، رضوان ، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي ، في كتاب: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، إصدار الرابطة المحمدية للعلماء ، سلسلة ندوات (٥) (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٣م ، ص ٢٥).

فبرزت مجموعة من المشاريع التجديدية للمقاصد ، نذكر منها مشاريع الدكاترة: طه جابر العلواني ، وجمال الدين عطية ، وحسن حنفي ، وطه عبد الرحمن[٣]. بعضها حاول تحرير الفكر الفقهي التقليدي من انعزاله عن الواقع ، والبعض الآخر حاول الدعوة إلى تفعيل المقاصد لتلبية حاجات الإنسان المعاصر ، والتأسيس لبناء جديد لها ، والبعض الآخر حاولَ إضافة مقاصد أخرى لم ينص عليها الرواد الأوائل لهذا العلم.

وتجدر الإشارة ، أن بواعث ظهور هذه الصحوة المقاصدية ، والحديث عن البعد الوظيفي لمبحث المقاصد يعود بنظرنا للنقد الذاتي الذي دشنه الفكر الحركي الإسلامي إبان مرحلة التسعينيات (مع إصدار عبد الله النفسي لأوراقه النقدية ١٩٩٢م).

ومن أوائل من تجرأ على نقد العلوم الشرعية الشيخ محمد الغزالي ، ويوسف القرضاوي ، اللذان تصدَّيا للتيار السلفي "الحرفي" من خلال كثير من مؤلفاتهما ، وكذا الشيخ حسن الترابي حيث انتقد علمَ أصول الفقه ، وبيَّن قصوره من جهة غياب مبحث السياسة فيه ، بقوله: "واستمرت كتب أصول الفقه خاليةً من أي ذكر للسياسة والسلطان (...) ولم يسعف الصحوة الإسلامية الفقه الإسلامي الذي قدمته كتابات الدعاة الإسلاميين المحدثين (...) إذ إنه على الأغلب فقه جدلي تجريدي لا علاقة له بواقع دولة حديثة (...)"[٤].

ثم جاءت تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن محاولة التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي ، ثم جماعة مجلة المسلم المعاصر ، وكذا مشروع مجلة قضايا إسلامية معاصرة بإشراف عبد الجبار الرفاعي التي حاولت التعبير عن هموم المسلم المعاصر ، من خلال مجموعة من الموضوعات من قبيل علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ومقاصد الشريعة.

هذه الجهود وغيرها توقفت عند البحث في مجال المقاصد ، تاريخًا ورصدًا وتطويرًا وإضافة ، لكن عندما حدثت هذه الثورات والحراك الشعبي والديمقراطي في العالم العربي ، والذي حمل بعض الإسلاميين إلى السلطة ، بشكلٍ مفاجئ ، وفي ظل فقرهم على مستوى التنظير السياسي

---

(٣) ينظر مجلة المسلم المعاصر؛ عدد خاص بمقاصد الشريعة ، العدد ١٠٣ ، السنة ٢٠٠٢م ، تصدر عن جمعية المسلم المعاصر. ونشير إلى أن جل المشاريع التجديدية في مجال المقاصد قد صدرت في كتب.

(٤) الترابي ، حسن ، قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي ، مجلة التجديد ، العدد ٣ ، السنة ٢ ، فبراير ١٩٩٨ – شوال١٤١٨هـ (تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا).

"الإسلامي" لم يجدوا أمامهم إلا تنظيرات المقاصديين ، سواء الأكاديميين منهم أو الداعين لتبنيها في الحياة الاجتماعية والسياسية.

ونظرًا لإبعاد التوجه المقاصدي ، وغياب استثماره في بناء الدولة الوطنية بُعيدَ الاستقلال ، والاستغناء عنه لصالح أدبيات الدولة الحديثة كما طبقها الغرب- طُرِح السؤال عن كيفية تفعيلها ونقلها إلى الواقع الموضوعي؟ وكيف يتم استثمار آليات الفكر المقاصدي لمواجهة تحديات ضخمة ، وقضايا مستجدة ، وكيف يتمُّ تلبية رغبات الجماهير الثائرة من أجل الحرية والديمقراطية والعيش الكريم؟ وما هي القراءة المقاصدية الأنسب لواقع هذه المجتمعات الثائرة؟

أولًا: في معنى مفهوم المثقف "المقاصدي":

يلاحظ أن كلمة مثقف[٥] بهذه الصيغة لا توجد في اللسان العربي ، وليست هناك معان لها مما يُطلقه المعاصرين عليها ، والإشارة الوحيدة هي الحذق والفهم " ، ولفظ "مثقف" في اللغة العربية ، بحسب الجابري "لا يعدو أن يكون مجرد صيغة نحوية قياسية: اسم مفعول من فعل "ثقف". ولم ترد هذه الصيغة في النصوص العربية إلا نادرًا جدًّا والنادر لا يمثل مرجعية"[٦].

"في العربية تميل كلمة "المثقف" ليس إلى الفكر كما بالفرنسية ، بل إلى لفظ الثقافة الذي هو ترجمة لكلمة culture الفرنسية التي تدلُّ في معناها الحقيقي على "فلاحة الأرض" ، وإلى مجموع العمليات التي تمكِّن من استنبات النباتات النافعة للإنسان والحيوانات الأليفة.

وفي معناها المجازي تدلُّ أولًا على "تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تدريبات وممارسات ، وثانيًا على "مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم"[٧].

وهو ذات الرأي الذي ذهب إليه علي أومليل بقوله: «إن عبارة "المثقف" كلمة مستحدثة في العربية ، وضعت لتترجم كلمة Intellectuel والتي هي أيضًا حديثة في اللغات الأجنبية ، والتي

(٥) جاء في لسان العرب لابن منظور مادة "ثقف": ثَقِف الشيء ثَقْفًا وَثِقَافًا وثُقُوفة: حَذَقَه. ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ: حاذقٌ فَهِمٌ. وَثَقُفَ الرجل ثقافة؛ أي صار حاذقًا خَفيفًا ، ومنه المثاقفة. والثقاف والثقافة: العمل بالسيف ، وتثقيفها: تسويتها. ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، المجلد ٩ ، ص ١٩ و٢٠ بتصرف.

(٦) الجابري ، محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، فتنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ١٤ نوفمبر ١٩٩٥م ص ٩.

(٧) الجابري ، محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ص ٢١ وص ٢٢.

ترجع إلى نهاية القرن الماضي ، وقبلها استعملت كلمة "الأديب" "grande lettres" ثم كلمة "الكاتب" "ecrivain" ، وكلها تدلُّ على ظهور المثقف بمعناه الحديث الذي اختلف في معارفه وعقليته وذوقه ووضعه داخل المجتمع ، عن فقيه القرون الوسطى "le clerc"»[٨].

نلاحظ أن مفهوم المثقف عند المعاصرين بكافة تخصصاتهم ، ومشاريعهم الفكرية ، قد اختلفت آراؤهم حوله ، فهناك من عرفه بحسب معيار الثقافة ، وثمة من عرّفه بحسب معيار الوظيفية. ونظرًا لتعدد المفاهيم حوله سنركز حول بعض المعاني التي ترتبط بنمط المثقف الذي نتحدث عنه ، من خلال الدور الذي يقوم به في المجتمع ، وسنختار أهم الأدوار التي ناقشها وأشار إليها كلٌّ من علي أومليل وغليون برهان ومحمد أركون.

ثانيًا: وظيفة المثقف "المقاصدي" ومهامه:

مسألة مهام المثقف وأدواره ، ترتبط بعلاقته بالمجتمع والأمة ، ومنه رأى البعض أن دور المثقف قد انتهى ، وحمله مسؤوليةَ الفشل والتخلف ، وهناك من حصر وظيفته في الدائرة المعرفية أو النزعة النقدية للسلطة فحسب ، وهناك أيضا من رأى أن المثقف أضحى دورُه تسويغَ الإيديولوجيات ليس إلَّا ، أو السعي لتحقيق مآربه الخاصة ، وقد تحدث الكثير عن دور المثقف ومهامه في ظل التحولات المجتمعية التي تمرُّ منها المنطقة العربية.

لا شك أن هذا التباين في تحديد أدوار المثقفين ، يرجع إلى التباين في وجهة النظر الأيديولوجية لكل باحث ، وسنعرض لبعض الأمثلة من هذه الأدوار.

أ- يعتبر علي أومليل عبارة "دور المثقف صدى لهذا المفهوم الحديث للمثقف ، ويقارن بين وضعية المثقف/ الكاتب الغربي التي سبقها تاريخ نضالي كبير ، مهد له الطريق للحديث عن دوره ، بينما المثقف/ الكاتب العربي وضعه مختلف ، "وقبل الحديث عن التزامه هذه القضية أو تلك عليه أن يسأل نفسه أولًا: هل يمتلك حرية التعبير ، قبل النظر في محتوى ما يريد التعبير عنه؟ شتان إذًا بين وضعية كاتب لم تعد حريةُ التعبير مشكلًا له وكاتب عربي هذه مشكلته"[٩].

---

(٨) أومليل ، علي ، سلطة المثقفين وسلطة الدولة ، في كتاب: المثقف همومه وعطاؤه ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ومؤسسة عبد الحميد شومان ، أنيس صايغ (معد) ط١ ، ديسمبر ١٩٩٥) ، ص ١٤٤.

(٩) أومليل ، علي ، سلطة المثقفين وسلطة الدولة ، ص ١٤٦.

معنى هذا أن عبارة "دور المثقف" التي ما فتئ يرددها مثقفونا ليس لها معنى للسببين المذكورين؛ لأنها أولًا تتبنى موقعًا للمثقف الأوربي الشمولي الآتي من القرن الثامن عشر ، وثانيًا: لأن هذا المثقف الشمولي هو الآن آخذٌ في الانقراض في عالم اليوم؛ لأن هناك اتجاهًا عامًّا في تحميله تبعة خلق أيديولوجيات شمولية أقامت أنظمةً شمولية (...) وعلى كل؛ فإن قضية مثقفنا العربي هي شيء آخر؛ إنها حرية التعبير ، أي قضية الديمقراطية"[١٠].

وفي جواب عن سؤال طرحه برهان غليون مفاده: هل يعني هذا انتهاء دور المثقفين في الحياة السياسية العربية؟

يجيب بالقول: بالتأكيد انتهى دور أول للمثقفين قاموا به منذ بداية القرن ، وهو دور المرشد العام للأمة ، والداعية الإمام أو المنور الفكري ، وانتهى دور ثان للمثقفين أيضًا هو دور القيادة السياسة الذي عززه في الماضي الترابطُ بين اكتساب الثقافة الحديثة ، والقدرة على بلورة استراتيجية الرد على عدوان القوى الاستعمارية والخارجية الغربية (...) ، لكن هذا لا يعني أنه لم يعد للمثقفين دورٌ في العمل السياسي العام أو السياسية العربية ، يمكن أن تقوم منذ الآن ، بمعزل عن المثقفين أو من خلال السعي إلى تهميشهم وعزلهم[١١].

يبين علي أومليل أن الحديث عن دور للمثقف ينبغي ربطه بقضية هذا الأخير ، فقضية المثقف الأوربي ليس هي ذات قضية المثقف العربي ، أما برهان غليون فيقر بانتهاء دور المثقف في جانب التوجيه والإرشاد والتنوير الفكري ، والقيادة السياسية ، لكن لم ينف إمكانية أن يكون له دور في العمل السياسي.

– أ –

للمثقف عند برهان غليون دور توسطي "وتتجلى هذه الوساطة العامة في علاقته الخاصة بالتاريخ والمجتمع والدولة معًا. فهو من الوجهة التاريخية وسيطٌ حضاري يربط الداخل بالخارج ، ويمثل بؤرة التفاعل بين الثقافات ، وهو من الناحية الاجتماعية وسيط التقدم والاصطلاح ، ومن الناحية السياسية محدث فكرة الدولة ومجددها" [١٢].

---

(١٠) أومليل ، علي ، ص١٤٦ بتصرف.

(١١) غليون ، برهان ، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية ، في المثقف همومه وعطاؤه. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، مؤسسة عبد الحميد شومان ، أنيس صايغ (معد) ط١ ، ديسمبر ١٩٩٥م). ص١٠٥.

(١٢) غليون ، برهان ، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية ، ص ٨٩.

تدور مهام المثقف عند برهان غليون حول الجانب السياسي ، فالمثقف بما أنه فاعل اجتماعي جمعي يهتم بقضايا الشأن العام ، فأدواره يجب أن تتكرس لهذا الجانب؛ أي إحداث تغيير جذري في النظام السياسي السائد ، ويلخص هذا الدور في هذه الفقرة: "وبصورة عامة يمكننا أن نقول: إن دور المثقف كوسيط للدولة الحديثة وحامل أختامها قد اكتمل عند ما نجح هذا المثقف في أن يقود الثورةَ السياسية التي أطاحت بالدولة القديمة ، وأصبح مُلهِمَ سياساتها واستراتيجياتها معًا ، لكنه بقدر اكتماله أذن أيضًا بانهيار هذا الدور واستهلاكه"[١٣].

من خلال حديث غليون عن دور المثقف ، وبعد الإقرار بوجود دور فعال في فترة من فترات التاريخ ، يستدرك بالقول أنه لم يكن - بنظره- أن تقوم قائمة دولة بدون مثقف ويلخص المهمة المركزية له. عندما تتحقق ثورة سياسية ، ويستدرك بقوله بقدر ما يتحقق ذلك ينهار هذا الدور ويستهلك ويستنفد غرضه ، وتنتهي صلاحيته ، ربما يستحضر هنا غليون تجارب بعض المثقفين من جهة ، وكذلك علاقة المثقف بالسلطة من جهة أخرى ، فالمثقف وَفْقَ هذا الطرح ينبغي أن يحافظ على استقلاليته ، وأن يكون دائم النقد للسلطة ، وأن يبتعد مسافة عن منجزاته لكي يستعيد دورَه النقدي من جديد عندما تحدث ثورة سياسية ، وتتحقق فيها مطالب الجماهير ، ساعتها على المثقف تجنُّب الانخراط في دواليب السلطة؛ لأنه حين يصبح جزءًا من النظام القائم ينتهي دوره.

- ب -

المثقف من وجهة نظر محمد أركون هو "ذلك الرجل الذي يتحلى بروح مستقلة ، مُحبة للاستكشاف والتحرِّي ، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط..."[١٤].

إن السمات المحددة لهذا النموذج من المثقفين لدى أركون تتمحور حول النظرة النقدية والاستكشافية ، وكذا التحلي بالاستقلالية ، أما النظرة النقدية فتتأسس على الخروج من السياج الدوغماتي المغلق ، والتفكير في اللامفكِّر فيه وكذا المستحيل التفكير فيه داخل الفكر

---

(١٣) نفس المرجع ، ص ١٠٠.

(١٤) أركون ، محمد ، بعض مهام المثقف العربي اليوم ، ترجمة هاشم صالح ، مجلة الوحدة ، العدد ٦٦ ، السنة ٦ مارس (آذار) ١٩٩٠م/١٤١٠هـ ، ص١٢.

العربي والإسلامي ، أما النظرة الاستكشافية ، يقول: "فإن مهمة المثقف المسلم ووظيفته تُخْتَزَل إلى مجرد التعرُّف على الشيء ، لا المعرفة الحقيقية به"[١٥].

يشرح مترجم مقال أركون في الهامش هذه العبارة بما يلي: التعرف على الشيء؛ أي معرفة شيء معروف سابقًا لديه أو موصوف من قبل النصوص ، وأما المعرفة الحقيقية به؛ بمعنى يكشف شيئًا لم تكن له أي صورة عنه سابقًا (...)[١٦].

أما التحلي بالروح المستقلَّة ، أي المثقف غير المرتبط "باستراتيجية السُّلطة المُسيَّرة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (نقصد السلطة السياسية ، والسلطة البيروقراطية ، والسلطة الأيديولوجية الممارسة من قبل "الثقافة" ووسائل الإعلام ، والسلطة الأكاديمية الجامعة ، والسلطة الاقتصادية...") [١٧].

في معنى المثقف المقاصدي:

لقد تناولنا كلمة "المثقف" بصفة عامة ، أما كلمة المقاصدي[١٨] المضافة إلى كلمة المثقف ، هي دلالة تمييزية بينه وبين الأنماط الأخرى لبعض المثقفين ، ويمكن أن نحدد معنى المثقف المقاصدي في كونه الذي يحمل ثقافةً حديثة إلى جانب ثقافة شرعية ، ويستند على مقاصد الشريعة في تنظيراته وفهمه للنصوص الدينية ، وكذا مواقفه من قضايا المجتمع والسياسية والأمة.

قد لا يعني المثقف المقاصدي أن مقابِلَه مثقفٌ غير مقاصدي ، فالمثقف عمومًا لا بد أن تنطوي منجزاته ومواقفه على غايات ومقاصد ما ، ومن ثم ، قد يصلان- أي المقاصدي وغيره-

---

(١٥) أركون ، محمد ، بعض مهام المثقف العربي اليوم ، ص١٤.

(١٦) نفس المرجع ، ينظر هامش المقال ص٢٥.

(١٧) أركون ، محمد ، ص ٢١.

(١٨) والقصد ، العدل من القصد؛ أي استقامة الطريق ، وقصد يقصد قصدًا فهو قاصد ، وطريق قاصد: سهل مستقيم. القصد: الاعتماد. ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ، بيروت: دار صادر ، د.ت ، مجلد٣ ، ص٣٥٣وص٣٥٥ بتصرف. أما معنى المقاصد بالجمع ، فعرفها علال الفاسي بما يلي: المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها؛ والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. (ينظر مقاصد الشريعة ومكارمها ، ص٧).
وعرفها الريسوني بعدما عرض لتعاريف الشاطبي والطاهر ابن عاشور والفاسي ، بقوله: "إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها ، لمصلحة العباد". ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. (مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع ط١- ١٩٩٧م ، ص٧.

إلى ذات النتيجة ، ويفترقان بحسب سعة اطلاعهما وأفقهما ، وقبلياتهما المعرفية والنفسية ، وقد لا يعني أنه يتماهى مع "الإسلامي" الحزبي؛ هذا الأخير يجعل من الهوية رهانه الأكبر ، ويضخم من شأنها ، بينما المقاصدي المثقف يسعى إلى تفادي الصراع والاحتراب بين فئات المجتمع ، والبحث عن المشتركات بينهم ، كما أنه على النقيض مع السلفي الذي يتعالى على التاريخ والواقع ، بينما المقاصدي المثقف يسعى للانخراط في العصر ، والقبول بالآخر؛ أينما وجد وحيثما كان ومهما دان ، ويتجاوز أيضًا خطاب "الداعية" الذي يتسم بالنزعة "الأخلاقوية" والمنطق الفقهي؛ إلى خطاب سياسي يراعي مصالح الناس.

سمات المثقف المقاصدي: النزعة الإنسانية:

من ملامح المثقف المقاصدي عدمُ تبرير الواقع والدفاع عن مصلحة حزبية ضيقة ، بل يسعى للتعبير عن أفق مجتمعِه بكافة أطيافه وطوائفه ، ويسعى أيضًا إلى وصل السياسة بالقيم الإنسانية.

بمعنى آخر: أنه صاحب "رسالة" لا يخضع لأصحاب السلطة السياسية والمالية ، كما يُعد النقد من أهم مكونات شخصيته ، وسهام نقده تستهدف نقدَ التراث والسلطة والواقع ، ومن غاياته المركزية التغيير والإصلاح والنهضة والتقدم ، وسيادة القيم الإنسانية.

كما يُعد أيضًا النصُّ الديني مصدرًا من مصادر معرفته؛ لكنه ليس المصدر الوحيد ، الذي يجعل مستندَه في الدفاع والإقناع به في وسط اجتماعي متدين ، قارئًا إياه- أي ذلك النص الديني- من منظور مقاصدي تأويلي.

ونشير إلى أن ما يُميز "المثقف المقاصدي" عن الفقيه هو اطلاعُ الأول على المعرفة الحديثة واستيعابها ، إلى جانب اطلاعه على العلوم الشرعية ، هذه الازدواجية المعرفية مكَّنت المقاصدي من تحقيق التجدُّد والمعاصرة ، دون مساس بهوية مجتمعه ، بينما ظلَّ الفقيه يعيش اغترابًا داخليًّا ، وجمودًا فكريًّا ناجمًا عن انقطاع صلته بالواقع وثقافة العصر.

يمكن القول: إن المثقف المقاصدي هو وسط بين الفيلسوف والفقيه أو (الفكر والفقه) ، يتحيز إلى القيم الإنسانية ، ويسعى إلى تنزيل القيم الدينية المشتركة بين الأديان ، ويفترض أن يتسم خطابه بنوع من الإحاطة والموضوعية وعدم التحيُّز المذهبي والطائفي والعرقي.

النزعة الاستلهامية:

أشرنا إلى أن "المثقف المقاصدي" يروم في نهاية المطاف إلى تنزيل مقاصد الشريعة في الحياة والمجتمع بعد كشفها وفهمها من خلال تعامله مع النصوص المؤسسة ، لكن منهجيته في الاستمداد من النص الديني تختلف عن منهجية التيار الظاهري أو الحرفي ، أداة ورؤية وغاية.

قال الباحث أحمد مبلغي: "يأخذ المقاصديون بالأُطُر من العقل والمضمون من النصوص"[١٩]. ويمكن أن نُجري تعديلًا على هذه القولة بالقول: إن المقاصديين يأخذون القيم من محتوى النصوص؛ أحيانًا قد لا يكون كلُّ المحتوى صالحًا لزماننا.

إذًا فالمثقف يجمع بين العقل والنصِّ في توليفةٍ إيجابية مُثمرة ، وينقل من النصوص الدينية قيمًا ومقاصدَ بأفق إنساني رحب ، يقول مالك بن نبي: "ولهذا فالمثقف المسلم... ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة حتى يدرك دوره الخاص ، ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي" [٢٠].

وثمة إشارة قيمة للباحث جمال باروت في معرض حديثه عن فائدة الوعي المقاصدي ، لما قال: "وحين يفهمون – الذين يريدون أن يعيشوا بحسب الإسلام- النص مقاصديًّا ستضيق الفجوة بينهم وبين غير المسلمين ، على أساس رسالة الانتماء الإنساني التي تشكل جوهر النص"[٢١].

النزعة التخليقية:

من السمات الأساسية للمثقف المقاصدي القيامُ بوصل السياسة بالقيم الإنسانية ، باعتباره صاحب "رسالة" تروم تكوين الوعي وإنتاج الثقافة البانية ، والعقيدة السليمة ، فالمثقف المقاصدي بمنزلة المصلح الاجتماعي ، همُّه تحديث المجتمع ، وانتشاله من وهدة التخلف ، ثم

---

(١٩) مبلغي ، أحمد ، مجلة الفقه المقارن ، العدد١ ، السنة١ ، شتاء ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م. (لبنان: تصدر عن مركز التجديد للدراسات الدينية المقارنة). ص٢٠٨.

(٢٠) مالك ، ابن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر ، ط٤ ، ١٩٨٤م/ إعادة ط ٢٠٠٠م ص ١١٦).

(٢١) باروت ، محمد جمال ، مجلة التسامح ، ع ٦ ، س ٢ ، ٢٠٠٤م ، (عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية) ص٤٨.

العمل على تخليق السياسية وليس تديينها التي تعد من أهم وظائفه ، والضامن للحفاظ على وضعه الاعتباري ، فزوال هذه الوظيفة إيذانٌ بنهايته ، فلا معنى لمثقف يستند على مقاصد الشريعة إذا كان لا يجرؤ على الصدع بالحق والإنصاف والدعوة إلى قِيَم الخير والجمال والحق.

آليات تعامل المثقف "المقاصدي" مع القضايا السياسية:

تُعتبر السياسة[٢٢] في الإسلام مجالًا مفتوحًا للاجتهاد البشري "النسبي" ، الذي يقوم فيه تدبيرُ الشأن العام على المصلحة أو المنفعة العامة ، التي تنبثق من العقل وما يراه الناس صالحًا لهم في حياتهم الدنيوية.

المتأمل في القرآن الكريم لا يجد فيه كلمة "سياسة" بصيغة الاسم ، ويبدو أن ظهور هذا المفهوم قد جاء بعد فترة صدر الإسلام ، والناظر في التاريخ الإسلامي يجدها تدور حول تدبير الحاكم شؤون الناس.

ومن أشهر التعاريف للسياسة في التراث الإسلامي السياسي تعريف ابن عقيل: "السياسة ما كان من الأفعال ، بحيث يكون الناس معها أقربَ إلى الصلاح وأبعدَ عن الفساد ، وإن لم يضعها الرسول ولا نزل بها وحي" [٢٣].

يتبين من خلال هذا التعريف تطابقُه مع المفهوم المعاصر للسياسة ، ولذلك كان وما يزال المجال السياسي - سواء استند على الشريعة الإسلامية أو لم يستند - مجالًا للاختلاف والصراع. يقول رضوان السيد: "ونضرب مثلًا بالنقاش حول أصل الإمامة أو السلطة السياسة بين الماوردي (٤٥٠ هـ) والجويني (٤٧٨ هـ)؛ فالماوردي المتمسك بالتقليد الحي وبالشرعية التاريخية يؤسس الإمامة على العقل والنقل ، بينما الجويني يذهب إلى أنه لا تأسيس للإمامة

---

(٢٢) جاء في لسان العرب "السوس: الرياسة ، وساس الأمر سياسةً: قام به ، والسياسة القيام على الشيء بما يُصلحه. ابن منظور. لسان العرب (س و س). (لبنان: دار صادر ، د.ت) ج٣ ، ص ٢١٤٩.

(٢٣) الجوزية ، ابن قيم ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، عني به صالح أحمد الشامي ، ط١ ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م. (دمشق: دار القلم) ص٤٢٢.

إلا على الإجماع تاريخًا وحاضرًا؛ لأن السلطة للجماعة والإمام وكيل عنها بالشروط المعروفة ، وهي ليست عقلية؛ لأنها قائمةٌ على الشورى واختيار الجماعة ، كما أنها ليست نقلية ، لأن النقلَ يقتضي اليقينَ ، وليس هناك نصٌّ ديني يقيني بشأنها" [٢٤].

بما أنه ليس هناك دليل نصيٌّ على أصلِ السلطة السياسية ، فإن النصوص كذلك لم تفصح على تفاصيل تتعلق بالنظام السياسي في المنظومة الإسلامية ، هذا السكوت هو لمجرد التوسعة على المكلفين حتى يحددوا النظام السياسي الذي يطبقه زمانهم ، وإنما السبب في ذلك هو أن الشريعة الإسلامية تُوفِّر للمكلفين أكثرَ الاختيارات التدبيرية الرشيدة الممكنة ، التي يكون فيها صلاحُ دنياهم حتى يضعوا بأنفسهم من القوانين ما يفي بحاجتهم ويخدم مصالحهم ، مسترشدين في ذلك بالقانون الأسمى الذي وضعه الله لهم[٢٥].

وفي السياق ذاته يؤكد الريسوني على هذا الغياب أو سكوت الشريعة الإسلامية عن تفاصيل النظام السياسي بقوله: "ليس عندنا في الإسلام نظام سياسي معين ومفصل ، لا باسمه ولا بهياكله الدستورية ، ولا بترتيباته القانونية والإدارية. وأنا أقول: لو كان للإسلام نظام سياسي معين ومفصل وثابت لما كان صالحًا لكل زمان ومكان" [٢٦].

نفس الكلام يقرُّه سعد الدين العثماني بقوله: "... ليس في الإسلام شكلٌ محدد لبناء الدولة وممارستُها وظائِفَها ، وبالتالي فإن الحديثَ عن وجود «نظام سياسي في الإسلام» يجافي هذه الحقائق الواضحة ، لكن يمكن أن نتحدث عن مبادئ موجهة وقواعد كلية ومقاصد عامة يُطلب من المسلمين الالتزامُ بها في اجتماعهم السياسي ...»[٢٧].

---

(٢٤) السيد ، رضوان ، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي ، في كتاب: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، إصدار الرابطة المحمدية للعلماء ، سلسلة ندوات. (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٣م ، ص٢٥).

(٢٥) عبد الرحمن ، طه ، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. (الدار البيضاء بيروت المركز العربي ، ٢٠١٢. ص ٣٤٣ و٣٤٤ ، نقلًا عن هنوش ، عبد الجليل ، المنظور المقاصدي للتدبير الإداري نحو حكامة مقاصدية راشدة ، من كتاب المقاصد والسياق الكوني المعاصر ، ص ٤٩٦).

(٢٦) الريسوني ، أحمد ، فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي. (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات ط ٢ ، بيروت ٢٠١٤) ص ٨٣ و٨٤ بتصرف.

(٢٧) العثماني ، سعد الدين ، الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة الإسلامية ، (الحلقة ١٥) ، موقع حركة التوحيد والإصلاح المغربية ، ٢٣ أكتوبر ٢٠١٤م.

https://goo.gl/vMe9Cu

تأسيًا على ما سبق ، أمام المثقف "المقاصدي" حرية واسعة ، للتأسيس لقواعد جديدة ومقاصد شرعية قطعية ، وفق المصلحة العامة للأمة ، انطلاقًا من وعيه بأهمية المقاصد وبُعدها الوظيفي في الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إن اشتغالَ المثقف "المقاصدي" في المجال السياسي ، يتطلب منه مقاربةً مقاصديةً تحتكم إلى العقل ، وتأويلِ النصِّ على هدي من الواقع. لقد وظَّف الأصوليون قاعدة السبر والتقسيم وتحقيق المناط وتنقيحه؛ وكلها آليات منهجية عقلية ، ثم جاء الإمام الشاطبي فوظَّف الاستقراءَ في استنباط المقاصد.

ونشير أن مبحث المقاصد فتح للمقاصديين المعاصرين إمكانات تأويليةً مهمةً ، رغم الاختلاف والتباين حول ماهية التأويل وحدوده. يمكن أن نصنف هذا التأويل إلى نوعين: التأويل الحر ، والتأويل المؤطر. "وكل تأويل يعبر عن منظور مخصوص لطبيعة الاجتماع السياسي"[٢٨].

أ- **التأويل الحر**؛ فيمثله محمد الطالبي ، ويفصح عن طريقة تعامله مع النص انطلاقًا من إيراد المثال التالي؛ حيث يأخذ مسألة إلغاء الاسترقاق المنصوص عليها في القرآن والسنة ، ويقول: "رغم بقاء العمل بها في بلاد الإسلام ، فالنص الديني قد حسَّن من وضعية الرقيق وأعطاهم حقوقًا (...) ، فأنا أضع نقطتين: النقطة الأولى: حالة الرقيق قبل التنزيل ، والنقطة الثانية: حالة الرقيق بعد التنزيل. ثم أجرُّ خطًّا يحدد اتجاهه النقطتان ، فأحصل على سهم موجه vecteur orienté ، فاتجاه السهم يبين لي بوضوح مقاصد الشرع" [٢٩].

وبهذه الطريقة يكشف عن قراءته التي ترتكز على التحليل "الاتجاهي" القائم على قراءة تاريخية إناسيَّة غائية؛ أي قراءة حركية النص ، فالقراءة المقاصدية للنص الديني عند الطالبي " تتجاوز القياس الذي رفضه قديمًا كثيرٌ من الفقهاء (...) أنا لا أرفض القياس رفضًا قاطعًا ، لكن أعتبره غيرَ صالح وغير قادر على حل كل مشاكل الحداثة..."[٣٠].

---

(٢٨) عبادي ، أحمد ، من تقديم كتاب ، التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق ، الرابطة المحمدية سلسلة ندوات - ٦- ط١ ، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م. (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة) ص١٠ ، وفي سياق حديثه عن التأويل باعتباره تأويلات ، عرض لأربعة أضرب من التأويل توجد في سياقنا الحضاري الإسلامي المعاصر؛ فهناك التأويل النصي وتمثله الحركات السلفية ، والتأويل التوفيقي وتمثله الحركات الإسلامية ، والتأويل العرفاني وتمثله الحركات الصوفية ، والتأويل الخروجي وتمثله السلفية الجهادية...)

(٢٩) الطالبي ، محمد ، عيال الله. أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وفي الآخرين. (تونس: سراس للنشر ، ط٣ ، ٢٠٠٦) ص١٤٣ وما بعدها.

(٣٠) الطالبي ، محمد ، عيال الله. ١٤٣ وما بعدها.

ومن الذين تبنوا هذه المقاربة ، الباحث محمد جمال باروت ، حيث دعا إلى "نظرية مقاصدية تأويلية" يقول في السياق ذاته: "لم يعد ممكنًا حلُّ مأزق النموذج الأصولي ، وأزمته باتت مزمنةً من دون إعادة تأسيسه من جديد على أساس المقاصد الكلية للشريعة التي يمكن إدراجُها في إطار نظرية عامة لتأويل النص القرآني ، في إطار عامٍّ متغير على أساس تحقيق المصلحة التي يُفترض بها أن تُشكِّل رحَى التشريع الإسلامي ، فالتأويل في ضوء المصلحة هو من أهم أبعاد هذه النظرية المدعوة إلى السيادة ، والتي ينطلق فيها فهم النص من وعي جديد هو الوعي المقاصدي..."[٣١].

يركز الباحث جمال باروت في دعوته لنظرية مقاصدية تأويلية على مقولة الطوفي ومفادها: "أولوية المصلحة على النص"[٣٢]. ثم يستند إلى القول بأن "النص مقدس والتأويل حر".

ويمكن القول: إن هذا الاتجاه قد قدحت شرارته الأولى الإصلاحية الإسلامية الأولى مع محمد عبده ، وجسدها عمليًّا قاسم أمين في مصر ، وكذا الطاهر حداد في تونس في موضوع المرأة. ويمكن أيضًا أن ندخل مصطفى السباعي في سوريا وعلال الفاسي في المغرب مع تركيزه على الجوانب السياسية ، طبعًا ، مع بعض التباينات بين هؤلاء حسب اهتماماتهم والظروف السياسية والاجتماعية لبلدانهم.

ب- التأويل المؤطر؛ فيمثله أصحابُ التقسيمات التالية للقراءات المقاصدية: ومنهم الريسوني الذي عرض لاتجاهات فهم النصوص وتفسيرها ، وحصرها في ثلاثة اتجاهات: أولها: الاتجاه المقاصدي ، وثانيها: الاتجاه اللفظي ، وثالثها: الاتجاه التقويلي.

فالأول ينطلق من كون صاحب النص له مقاصد معينة يراد من المخاطب فهمُها ، والثاني يتعامل مع ألفاظ النص دون التفات إلى مقاصده ، والثالث فهو الذي يُقوِّل صاحبَ النص كل ما بدا له من المعاني والمضامين ، مفترضًا أن تلك مقاصده ومراميه ، معتمدًا على محض الرأي[٣٣].

---

(٣١) باروت ، محمود جمال ، النص ، الوعي ، الواقع ، نحو نظرية مقاصدية تأويلية ، التسامح ، ع ٦ ، س ٢ ، ٢٠٠٤م ، (عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية) ، ص ٤٦ و٤٧.

لمزيد من التوسع ، الريسوني ، أحمد ، وباروت ، محمد جمال ، الاجتهاد: النص ، الواقع ، المصلحة ، (سوريا: دار الفكر ، ط١ ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م ، ص٩٧ وما بعدها.

(٣٢) لمزيد من التوسع ، الريسوني ، أحمد ، وباروت ، محمد جمال ، الاجتهاد: النص ، الواقع ، المصلحة ، (سوريا: دار الفكر ، ط١ ، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م ، ص٩٧ وما بعدها.

(٣٣) الريسوني ، أحمد ، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده. (المغرب: منشورات جريدة الزمن ، ديسمبر ١٩٩٩م) ص ٩٣ و ٩٤ بتصرف.

أما محمد كمال إمام فقد قسَّم الفهم المقاصدي إلى قراءتين: قراءة غائية ، وقراءة عملية ، يقول: "المتأمل بعمق في سيرة «الفهم المقاصدي» يلتقي بقراءتين: أولهما: القراءة الغائية التي تتحرك مع روح النص ، وتجعل من المقاصد أصلًا ، له ما للشريعة من قطعية وديمومة. وثانيهما: القراءة العملية: التي تجعل من المقاصد آلةً لتأويل النصوص وتطوير التشريع ، وتجسير الفجوة بين ما يُسمى - خطأً - بالأصالة والمعاصرة. وفي هذه القراءة يُمكن أن نرصد ثلاثة اتجاهات؛ فالاتجاه الأول سماه بالإصلاحي وذكر من رواده: الطهطاوي والكواكبي والأفغاني والتونسي ومحمد عبده. والثاني سماه باتجاه الإسلام السياسي وذكر من أعلامه: الطاهرَ بن عاشور وعلالًا الفاسيَّ وعبد الحميد بن باديس. والثالث سماه باتجاه تاريخيَّة النص ودعاته من غير أهلِ الاختصاص في الشريعة ، وذكر منهم محمد أركون وحسن حنفي..." [٣٤].

في حين ذهب معتز الخطيب في تقسيمه القراءاتِ الفكريةَ التأويلية للمقاصد إلى أربع قراءات مختلفة ، على المنوال التالي: "القراءة الأولى: سماها بعقلنة المقاصد ، ويمثلها محمد عابد الجابري. والثانية: القراءة التاريخية الاجتماعية؛ ويمثلها عبد المجيد الصغير ومحمد أركون. والثالثة: تطوير المقاصد لأصول الفقه ، ويمثلها وائل حلاق وعبد المجيد تركي. والرابعة: تعتبر علمَ المقاصد هو الصورةَ التي اتخذها علمُ الأخلاق للاندماج في علم الأصول ، ويمثلها طه عبد الرحمن"[٣٥].

وقريب من هذا الطرح ، اعتبر رضوان السيد مقاصدَ الشريعة هي نفسَها منظومة القيم القرآنية[٣٦]. وفي نفس اتجاه رضوان السيد يَعتبر فهمي جدعان "مقاصد الشريعة التي استنبطها فقهاء السياسة الشرعية؛ والتي لا تختلف في حقيقة الأمر عند التحليل النهائي عن القيم المدنية العليا التي أقرتها المدنية الحديثة لمنافع الناس وخيره"[٣٧].

قد تكون إشارة كل من السيد رضوان وفهمي جدعان للبُعد القيمي للمقاصد- نابعةً من كون الشكل الذي طرحت به المقاصد قد لا يلبي أُفُقَ انتظار المسلم المعاصر ، من جهة غموض بعض مفاهيمه.

---

(٣٤) إمام ، محمد كمال ، نحو قراءة مقاصدية أصولية ، موقع "أون إسلام" ، ١٤ يناير ٢٠٠٨".
www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/103771-2008-01-14%2008-26-07.html

(٣٥) الخطيب ، معتز ، المقاصد وعلم الأصول ، قراءة في النسق المعرفي ، في كتاب مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، أعمال ندوة الرابطة المحمدية للعلماء. (الرباط ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط١ ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م) ص٥٣ بتصرف.

(٣٦) رضوان ، السيد ، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي: النظرية الاجتماعية والسياسية ، في كتاب مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، أعمال ندوة الرابطة المحمدية للعلماء. (الرباط ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط١ ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م) ص ٢٣.

(٣٧) جدعان ، فهمي ، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط١ ، ٢٠١٤م) ص١٧٨.

يلاحظ فيما يتعلق بهذه التقسيمات أو التصنيفات ، أنها ارتبطت بأيديولوجيا أصحابها ، فالقول مثلًا بالاتجاهِ التقويلي ، أو اتجاه تاريخيَّةِ النص ، فهو ضمنيًّا يعني إخراجَ هذا الاتجاه من دائرة شرعنة "مقاصده" التي ينادي بها ، وحتى الاتجاه المرتبط بسلطة العقل وقوانينه يخرج ضمنيًّا الاتجاه الحرفي والغائي في قراءة النص؛ من دائرة حقه في القراءة الخاص به ، إضافة إلى كون مثل هذا التصنيفات قد تضمر من حيث لا يدري أصحابها خطر وضع الأشخاص في قوالب نمطية غير مطابقة ، تمامًا للحقيقة.

ما يجعل – بنظرنا– لكلا الاتجاهين التأويلين الحر والمؤطر مشروعية فعلية ، هو التفاف النخب الثقافية والدينية والسياسية والاجتماعية حولها تنفيذًا وتفعيلًا ، وإقناع الناس بجدوى نتائجهما في حياتهم العملية وواقعهم الموضوعي.

الخطاب السياسي عند المثقف المقاصدي:

يتوخى المثقف "المقاصدي" تطبيقَ المقاصد في مجال الفكر السياسي الذي يُعتبر حقلًا خصبًا ومجالًا رحبًا لتنزيل "التفكير المقاصدي" على أرض الواقع المعيش للناس؛ نظرًا لكونِ المجال السياسي يندرج ضمنَ العقليات بتعبيرِ الجويني وليس الشرعيات ، وكونِ "الفكر المقاصدي" طالما يتوخى فهم حركة الواقع الاجتماعي والعمل على تغييره ، فهو تفكير سياسي في مآلاته.

لقد أنتجت ثلة من المثقفين المقاصديين(*) في ربوع الوطن العربي والإسلامي خطابًا سياسيًّا[٣٩] "مقاصديًّا" ، وسنعرض بعض آراء هذه المدرسة المقاصدية ومواقفها حول موضوع

(*) ونذكر على سبيل المثال لا الحصر: من المغرب: أحمد الريسوني ، سعد الدين العثماني ، وسعيد شبار. ومن مصر: نصر عارف ، محمد سليم العوا ، وطارق بشري ، وسيف عبد الفتاح. ومن السودان: حسن الترابي ، عبد القادر التيجاني ، وعبد الوهاب الأفندي. ومن تونس: راشد الغنوشي ، وعبد الفتاح مورو ، عبد المجيد النجار ، نور الدين الخادمي ، ولؤي صافي (سوريا). ومن الخليج سلمان عودة ، عبد الله النفيسي ، وزكي الميلاد. ومن لبنان (محمد مهدي شمس الدين ، وهاني فحص ، ومحمد حسن الأمين. فضلًا عن وجود جيل جديد من الشباب متشبع بالتفكير المقاصدي ، والذي ساهم في محاولة تنزيل "مبحث المقاصد" من خلال الانخراط في العمل السياسي.

(٣٩) ونعني بالخطاب هنا: الخطاب السياسي المرتبط بالسلطة امتلاكًا أو معارضة ، متوسلًا بأدوات الإقناع ، القصد منه الإقناع بمحتوياته ، والتأثير في الجماهير.

الحرية والديمقراطية باعتبارهما أحدَ ركائز النظام السياسي الحديث ، من خلال نموذجين جمَعَا بين الإنتاج المكتوب والممارسة العملية.

وتجدُر الإشارة إلى أن اختيار راشد الغنوشي ضمن دائرة المثقفين المقاصديين ، قد لا ينسجم مع محددات مفهوم المثقف المقاصدي التي أشرنا إليها آنفًا ، بالشكل الذي تحقق في أحمد الريسوني؛ لكن لاحظنا من خلال كتابات راشد الغنوشي ودراساته ، لا سيما في مؤلفه الحريات العامة في الإسلام؛ أنه كان أكثر استيعابًا للمنظومة المقاصدية ، حيث استثمرها استثمارًا جيدًا؛ بتفعيل جزءٍ منها في المجال السياسي.

- أولًا: الحرية:

تجدر الإشارة أن حضور الحرية والمناداة بها لدى المثقف "المقاصدي" نجدها بالمعنى النقيض للاستبداد والطغيان ، وليس بالمعنى الذي يحضر في كتابات التيار السلفي المقابل للعبودية ، وليس كذلك بالمعنى الأصولي الفقهي المقابل للإباحة.

لقد شكلت قضيةُ الحرية عند رُوَّاد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين- قضيةً مركزية في كتاباتهم ونضالاتهم ، وسنذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الشيخَ الطاهرَ بن عاشور ، وعلالًا الفاسيَّ.

لقد وضع الطاهر بن عاشور الحريةَ ضمن مقاصد الشريعة المتفرِّع عن أصل المساواة ، وتشمل ثلاثة مجالات أساسية: حرية الاعتقاد ، والقول ، والعمل.

"لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية ، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواءَ أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصدٌ أصليٌّ من مقاصد الشريعة ، وذلك هو المراد بالحرية ، وهي على معنيين: المعنى الأول ضدُّ العبودية ، وهي أن يكون تصرفُ الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفًا غير متوقف على رضا أحد ، والمعنى الثاني ناشئٌ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال ، وهو تمكُّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما شاء دون معارض" [٤٠].

(٤٠) ابن عاشور ، الطاهر ، مقاصد الشريعة (تونس: الشركة العامة للتوزيع ١٩٧٨م) ص ١٣٠ بتصرف.

لا شك أن الظروف التاريخية خيَّمت على كتابات رُوَّاد الإصلاح المغاربة ، لقد عاشوا فترةَ الاستعمار الفرنسي ، وواقع التخلف والفقر على كافة الصعد ، فكان حديثُهم عن الحرية بكافة أنواعها الدينية والسياسية والفكرية والاقتصادية.

يقول علال الفاسي: "إن الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما شاء وما يريد ، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به ، وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين؛ فإذا اختار الحرية فقد آمن بأنه مكلف ، فيصبح حرًّا لأنه يُصبح مسؤولًا ، ويصبح مسؤولًا لأنه يصبح حرًّا..."[٤١].

أما علال الفاسي فقد تحدث هو الآخر عن الحرية بشكلٍ أعمق وأدقَّ ، محاولًا تصحيح مفهومَها؛ حيث "يرتد مفهوم الحرية عند علال الفاسي ابتداءً إلى الإرادة في التحرير الشامل للشخصية الوطنية من كل قيدٍ؛ سواء أكان مصدره خارجيًّا ، مثل الاستعمار أم داخليًّا ، مثل سيادة علاقات في المجتمع تعمل على سلب الحرية ، أو استمرار التقاليد التي تمنع حرية الإنسان ، ومضمونها هنا سياسي يهدف إلى تحرير الإنسان من كل أنواع الألينة (الأغيار alienation) ومستوياتها"[٤٢].

وقريب من هذا الفهم للحرية ، يقول راشد الغنوشي: "إن الحريةَ في التصور الإسلامي أمانةٌ ، أي مسؤولية ووعي بالحق والتزام به... والحرية أن نمارس مسؤوليتنا ممارسةً إيجابية؛ أن نفعل الواجب طوعًا... بإتيان الأمر واجتناب النهي..." [٤٣].

إضافة إلى هذا الحديث المبدئِي حول الحرية ، فإن راشد الغنوشي يُدافع في مؤلفه عن الحرية ضد الاستبداد ، ويعتبر الحريات السياسية لا يمكن أن تنفصل عن النظم الديمقراطية ، في معرض جوابه عن سؤال متعلق بموقع حرية التعبير في الإسلام يجيب بما يلي: "أولًا يمكن القولُ بدون تحفظ ولا تردد حرية التعبير في الإسلام واسعة جدًّا وحدودها قليلة جدًّا ، نحن نعرف أنه حتى في حياة رسول الله كانت تبلُغ حرية التعبير التي يقرها ويشجع عليها أن بعض الناس يناقشونه ، ويعترضون عليه ، وقد يُسيئون الأدب معه أحيانًا ومع ذلك كان الأمرُ متروكًا..." [٤٤].

---

(٤١) الفاسي ، علال ، مقاصد الشريعة ومكارمه ، مؤسسة علال الفاسي ، ط٤- ١٤١١هـ-١٩٩١م (الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة) ص٢٤٨و٢٤٩ بتصرف.

(٤٢) جدعان ، فهمي ، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات ، ص٢٧٢.

(٤٣) الغنوشي ، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط١ ، ١٩٩٣م ، ص ٣٨).

(٤٤) الريسوني ، أحمد ، الحركة الإسلامية المغربية ، صعود أم أفول؟ منشورات ألوان مغربية. (البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ، ٢٠٠٤م) ص ٧٦.

"فإذن حرية الرأي والفكر والحرية العلمية كانت واسعةً جدًّا ، هذا طبعًا نابعٌ من الإسلام نفسِه الذي فتح باب الاجتهاد ولم يفرض أيَّ عقوبة على الكلام وعلى التعبير وعلى الاجتهاد وعلى الرأي.. بقي الرأي في المجال السياسي ، في الحقيقة من الناحية الإسلامية هذا أوسع من المجال الآخر ، لكن التاريخ شيءٌ ومبادئ الدين شيء آخر ، فإذن التضييق على حرية التعبير تجاه الحكام والمسؤولين والسياسات المتبعة ، فهذا موجود وهو يضيق ويتسع ، لكن من الناحية الإسلامية ، هذا المجال أيضًا مفتوح على مصراعيه للرأي والقول"[٤٥].

ويختم جوابه بقوله: "أنا من دعاة الحرية الواسعة في التعبير وفي المبادرة ، والحرية تُوَاجَه بالحرية وتواجَه بالنقاش وتواجَه بالحوار وبالترشيد ، وليس بالكبح والقمع".

يتحدث الريسوني هنا عن مبدأ الحرية ، لكن تحاشى أن يتعرض لبعض تجسدات وتطبيقات الحرية لدى بعض الإسلاميين في سدة الحكم (التجربة السودانية) ، وكذا التجربة الإيرانية ، فلماذا لم يجابِه إسلاميو السودان - ما يعتقدونه - تجاوزًا للحرية بمزيد من الحرية؟

لعلَّ هذه التصرفات من قبل بعض الفصائل الإسلامية هو مما يزيد من توجس العالم منها ، واستمرار بعض المواقف المحسوبة على التيار الإسلامي من قبيل إنفاذ الحكم الشرعي على من ينتهك بعض المحرمات ، قد يدلِّل على قصور التنظير السياسي لديهم ، والتباس على مستوى منهج التغير.

من خلال ما سبق ، نلاحظ - مع نموذج الغنوشي والريسوني - استثمارًا جيدًا للإرث النهضوي المغاربي؛ لا سيما منجز علال الفاسي في موضوعه الحرية ، طبعًا مع تطوير مجموعة من المفاهيم السياسية وتطويعها ، واستحضار مواقف الثقافة والفكر الغربيين من الحرية؛ وتكييف ذلك مع نظرية الحرية في الإسلام التي تقوم على إطلاق حرية الفرد شريطةَ ألا تتعارض مع الحق أو المصلحة العامة أو الانتظام القيمي العام؛ وبتعبيرٍ آخر: حين تتحول الحرية إلى حالةِ فساد وعدوان وترويع؛ فإنها تستوجب التدخُّلَ والتقييد.

وقد عبر فهمي جدعان عن مفهوم الإسلاميين للحرية بـ"العبودية المتحررة" والمقصود بها العبودية لله وحده ، والتحرُّر من أي عبودية لغير الله ، وذلك ترتيبًا على مقولة "الاستخلاف الإلهي"[٤٦].

---

(٤٥) الريسوني ، أحمد ، الحركة الإسلامية المغربية ، صعود أم أفول؟ ص ٧٦ و ص٧٧.

(٤٦) جدعان ، فهمي ، تحرير الإسلام ، ص٢٧١.

حاول الريسوني من خلال هذا النص أن يُعبر بشكل أدق وأعمق عن رغبة الشعوب المتعطشة للحرية ، التي من أجلها خرجت للميادين والشوارع للمطالبة بها ، يقول: "... منذ عقود طويلة ونحن نعيش في ظل سياسات تتجاهل إرادة الشعوب ، بل تحتقرها وتعاكسها ، فلذلك انتفضت الشعوب العربية وبدأت تنادي «الشعب يريد..». هذه هي الحرية التي نبحث عنها ونناضل لأجلها ، حرية الشعوب في تحقيق ما تريد من عدل وكرامة وإصلاح وبناء ، وحرية الأفراد في إطلاق مبادراتهم والتعبير عن أفكارهم وتصريف طاقاتهم..."[٤٧].

رغم قوة مقولات الريسوني في التعبير عن معاني الحرية ، فإن جزءًا كبيرًا من الخطاب الإسلامي ما يزال رهينًا لمفهوم الحرية كما روجت له المنظومة الليبرالية ، والتي تعني من بين ما تعنيه التحرُّرَ من كل القيود ، فكان لهذا الفهم وقعٌ سلبيٌّ في مجتمعاتنا العربية؛ حيث ارتبطت الحرية لدى الإسلاميين بالإباحة الجنسية فحسب ، دون النظر إلى جوانب مهمة في معانيها الأخرى ، كما أن البعض منهم ما يزالون يتوجسون خيفة من تجسداتها ونتائجها الاجتماعية والأخلاقية خاصة على المرأة.

ما يحسب لهذين النموذجين من المثقفين المقاصديين؛ هو مساهمتهما إلى جانب آخرين في تقدم الوعي بالحرية في الفضاء العربي والإسلامي ، وأكثر من ذلك ، اعتبار الحرية مسألةً سياسيةً ، وكذا ربطها بالحقوق ، ونقلها من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي.

ثانيًا : الديمقراطية :

لقد اقتصرنا على موضوعي الحرية والديمقراطية؛ لأنهما الأصلُ الذي تتفرع عنهما مجموعةٌ من القضايا من قبيل المواطنة والمساواة والمعارضة والتعددية وحقوق الإنسان ، والقانون والشريعة والدولة المدنية وكل مفاهيم الحداثة السياسية.

سال مدادٌ كثيرٌ حول علاقة الإسلام بالديمقراطية[٤٨] ، في سياق انخراط الإسلاميين في العمل السياسي ، وظهور حركات إسلامية متطرفة ، وتوجهات دينية رافضة لكل ما هو وافد

---

(٤٧) الريسوني ، أحمد ، مقالات في الحرية ، (دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ط١ ، ٢٠١٤) ص٢٧ و٢٨.

(٤٨) لقد سبق للشيخ يوسف القرضاوي وغيره من العلماء أن تحدثوا بإيجابية عن الديمقراطية؛ حيث ذكر القرضاوي أن جوهر الديمقراطية يتفق مع الإسلام ، وهذا الجوهر يتجلى في الاستفتاء والانتخاب وترجيح حكم الأكثرية ، وتعدد الأحزاب السياسية ، وحق الأقلية في المعارضة ، وحرية الصحافة ، واستقلال القضاء... ينظر: من فقه الدولة في الإسلام ، ط١- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م (القاهرة: دار الشروق).

من الحضارة الغربية ، فانشطر الإسلاميون بكافة تلاوينهم ما بين رافض للديمقراطية وما بين قابل لها.

وردًّا على الطرف الرافض للديمقراطية ، اخترنا ردَّ الريسوني؛ حيث يقول: "وهناك من لا يفرِّقون بين الوسائل والمقاصد ، فما كان من قبيل الوسائل لا يُشترط فيه أن يكون منصوصًا ، ولا أن يكون قد وُلد في جزيرة العرب أو في حجازها؛ فالوسائل لا حدَّ لها ولا يشترط فيها أي شيء ، الوسيلة – أيُّ وسيلة – تستطيع أن تُكيفها وأن تخضعها..." [٤٩].

بعد أن صنف الديمقراطية ضمن مجال الوسائل والآليات ، ينتقل للحديث عن مخاوف من يعتقدون بأن الديمقراطية قد تُفضي إلى اختيار الحكم بغير الإسلام. يقول: "فالديمقراطية في الحالة السوية لا تُفضي إلا إلى مزيد من الإسلام وإلى تعزيز الإسلام ، أما أن تفضيَ الديمقراطية إلى غير الإسلام فهذا يدلُّ على أن الناس لم يعودوا يريدون الإسلام ، في هذه الحالة الواجب ليس هو أن نفرض عليهم الإسلام ، بل أن نشرح لهم الإسلام ونقنعهم بالإسلام وهذه وظيفة الدعوة لا الدولة" [٥٠].

وردًّا على من يُرجع الديمقراطية إلى جذور وثنية يقول: "لم تولد لا وثنية ولا علمانية ولا مسيحية ولا أوروبية " [٥١] ، "فهي نظام ليس له انتماء وليس له مضمون محدد ، ولا أتحدث الآن عن انتماء الولادة والنشأة ، ولا عن انتماء المصطلح ، فأنا أقصد فكرة الديمقراطية في جوهرها ومقصودها..." [٥٢].

ولذلك فلا يرى مانعًا من الاستفادة "بعقلانيةٍ واستقلاليةٍ من النظم الديمقراطية ومن تجاربها الغنية ومن بعض أنماطها التطبيقية الراقية ، وعلينا أنْ نبدع ونسهم في التطوير والتحسين والتهذيب ، وعلينا وعلى جميع سياسيينا المتمسكين بالهوية الإسلامية والقيم الإسلامية أن نبلور ممارسات ديمقراطية متدينة ومتخلقة ، لكي تصبح في منأى عن الديمقراطية اللادينية" [٥٣].

---

(٤٩) الريسوني ، أحمد ، الحركة الإسلامية المغربية ، صعود أم أفول؟ ص ٥٣.

(٥٠) الريسوني ، أحمد ، الحركة الإسلامية المغربية ، ص ٥٣.

(٥١) الريسوني ، أحمد ، ص٥١.

(٥٢) من حوار الريسوني ، أحمد مع مجلة الفرقان ، العدد ٣٧ ، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م (الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة ، ص ٦٤.

(٥٣) نفس المرجع السابق ، ص ٦٥ الفرقان.

يعد مبدأ الأغلبية جوهر النظام الديمقراطي ، وهذا المبدأ- أي الحكم بواسطة الأغلبية- يطرح إشكاليات في تطبيق الديمقراطية في المجال العربي والإسلامي ، من قبيل افتراض أن تُلغى الأغلبيةُ الحاكمةُ الإسلامَ أو بعضًا من منظومته التشريعية ، والبعض يستدلُّ بنصوص تذم الأغلبية وتمدح الأقلية(*). هذه الملاحظات تطرح في ظل غياب بديل عن هذا المبدأ ، الشيء الذي جعل الريسوني يرد على هذه الاعتراضات مستخدمًا مبادئ الفكر المقاصدي الذي يراعي فيها مآل الأعمال.

"ومبدأ الأغلبية يمكن أن نقول: إن مشروعيته ثابتةٌ من الناحية العقلية - وطبعًا ما ثبتت مشروعيته من الناحية العقلية السليمة فهو يكتسب في نظرنا الشرعية الإسلامية؛ لأنه حين يختلف الناس فلا يكون أمامنا إلا واحدٌ من أمرين: إما أن نأخذَ برأي الأغلبية فنحكم على الأقلية ، أو نحكم بالأقلية على الأغلبية..."(٥٥).

وردًّا على أولئك الذين يعتقدون أن الأغلبية الحاكمة احتمالٌ أن تلغي الإسلام يقول: "فلا نتصور أنه من الصواب تطبيقُ الإسلام على قوم أغلبيتهم يرفضونه أو يرفضون شيئًا منه ، وهذا الافتراض يكون أقربَ إلى المعقولية في الرفض الجزئي. ويمكن أن يتصور في أمورٍ من الدين الناس فيها معترضون للتضليل والتجهيل. فخيرٌ لنا أن نعرف هذه الحقائق ثم نُصلحها من أن نتمادى حينئذٍ في المطالبة بتطبيق شيء على ناس يجهلونه..."(٥٦).

يتبين من خلال هذه الردود تجليات الثقافة المقاصدية التي يتوفر عليها أحمد الريسوني وحسن استثماره لآليات المنهج المقاصدي ، التي منحت لمواقفه تناسقًا من خلال جمعه بين الكليات والجزئيات وتمييزه بين الوسائل والمقاصد ، ويلاحظ أنه لم يتعامل مع المفاهيم الوافدة باستخفاف وجمود فكري(*) ، على عكس بعض الإسلاميين الذين ما يزالون يتحرجون من تبني

(*) ينظر كتاب حكم الأغلبية في الإسلام دراسة أصولية" ، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ، ط ١. ٢٠٠٤م) ، وهذا المبحث مستلٌّ من أطروحة الدكتوراه الخاصة بالمؤلف ، وهي بعنوان: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية ، والتي نوقشت سنة ١٩٩٩ بجامعة محمد الخامس الرباط.

(٥٥) الريسوني ، أحمد ، الأمة هي الأصل ، مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية ، حرية التعبير ، الفن ، سلسلة: اخترت لكم ٦. (الرباط: طوب بريس ٢٠٠٠م) ص ٣٣.

(٥٦) الريسوني ، أحمد ، الأمة هي الأصل ، ص ٤٥.

(*) حاول سعد الدين العثماني من خلال سلسلة مقالاته التي نشرها في موقع التوحيد والإصلاح المغربية ، أن يزيل بعض الالتباس حول مقولة الدولة المدنية ، في أفق التطبيع مع هذا المفهوم واعتباره من صميم الإسلام ، انطلاقًا من قوله: إن الدولة في الإسلام دولة مدنية ، وإن المجال السياسي هو مجال ممارسة مدنية ، ومجال حكم ومقاصد ، و ذكر في تقديمه لهذه المقالات أنها ستصدر في كتاب بعنوان: الدولة المدنية في ظل مقاصد الشريعة.

المصطلح الغربي ، رغم أن القدماء يقولون: "لا مشاحة في الاصطلاح" ، و"الألفاظ لم تقصد لنفسها وإنما هي مقصودة للمعاني".

وقد وظف الريسوني المنهج الأصولي بشكل ضمنيٍّ ، فضلًا عن متابعته لما يجرى في الواقع ، والمام بالتاريخ وسننه؛ وتلك أهم ملامح المقاصدي المثقف الذي يجمع بين الفقه والفكر.

ويَعتبر الغنوشي في السياق ذاته "أن الديمقراطية تقدِّم أفضل آلية أو جهاز للحكم ، يمكِّن المواطنين باستعماله من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية"[٥٨].

ويَعتبر النظامَ الديمقراطيَّ شكلًا ومضمونًا؛ "فإنه شكلٌ يتمثل في إعلان مبدأ سيادة الشعب ، وإنه مصدر كل سلطة ، ومضمونٌ يتمثل بالاعتراف بقيمة ذاتية للإنسان ، يكتسب بمقتضاها جملةً من الحقوق الفعلية تضمن كرامته وحقَّه في المشاركة الفاعلة في إدارة الشؤون العامة. إنه حرية المحكومين في اختيار حكومتهم وتبعيتها لهم"[٥٩].

وقد تحدث في كتابه عن التطور العام الذي شهدته الحركةُ الإسلامية للقبول بالديمقراطية؛ حيث استفاد في هذا الصدد من مراجعاتٍ قام بها كبارُ المنظِّرين للعمل الحركي الإسلامي السياسي ، الذين قاموا بتوظيف مقاصد الشريعة باعتبارها محورَ حقوق الإنسان.

وتجدر الإشارة أن ما عرضناه من نماذج لمثقفين مقاصديين أو أحد رواد المدرسة المقاصدية ، لا يعني غضَّ الطرف عن مجموعة كبيرة من أصحاب الأفكار المستنيرة والآراء الثاقبة ، في مجال الفكر السياسي "الإسلامي" على امتداد الوطن ، سواء كانوا من الساحة السُّنِّية أو الشيعية ، ولكن لداوعٍ بحثية ومنهجية ، حاولنا أن نأتي بنموذجي الريسوني والغنوشي ، وإن كان هذا الأخير لم تغلِّب على كتاباته معرفة فقهية أصولية ، لكن يبقى معبرًا عن الظاهرة ولو بشكل نِسبيٍّ ، وعينةً من المدرسة المقاصدية السياسية المعاصرة المغاربية.

أما استدعاؤنا للمتن النهضوي المغاربي في شخص كلٍّ من الشيخ الطاهر بن عاشور والزعيم علال الفاسي؛ وذلك لقصد رصد مدى استثمار المثقف المقاصدي لإرثهما الإصلاحي؛ رغم تباين توجههما المقاصدي. ففي معرِض قراءته في أثريهما.

---

(٥٨) الغنوشي ، راشد ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية. (بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية – ط١ ، ١٩٩٣ ، ١٠٩).

(٥٩) الغنوشي ، راشد ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ص ٧٧.

يقول الباحث التونسي أحميدة النيفر: "فإن دافعَ ابن عاشور في توجهه المقاصدي معرفيٌّ اجتماعيٌّ ، بينما هو عند الفاسي حضاريٌّ سياسيٌّ ، كما أن الأول يُريد إعادةَ الاعتبار للفقيه

من خلال مؤسسة علمية مستعيدة مصداقيتها المعرفية والاجتماعية ، في حين كان علال الفاسي في مسعاه الاجتهادي ومنحاه المقاصدي يُريد للنخب الفكرية والدينية خاصةً ، معاصرةً تنهي عزلتهم عن النخب السياسية القائدة"[٦٠].

وهي ذات الملاحظة التي توصل إليها الباحث اللبناني رضوان السيد في معرض مقارنته بين هذين العَلَمين؛ يقول: "إن ابن عاشور عالج المنزع الفقهيَّ البحث؛ أي الاجتهاد والتجديد ، بينما وسَّع علال الفاسي بحكم اهتماماته السياسية البارزة استعمالَ المقاصد لاجتراح مظلَّةٍ لمسائل جديدة مثل مبحث حقوق الإنسان"[٦١].

ملاحظات نقدية حول المثقف "المقاصدي":

حفاظًا على وظيفة هذا النمط من المثقفين ، واستمرارًا لأدائه الفعّال ، يجدر بنا أن نضع بعضَ الملاحظات النقدية على أداء المثقف "المقاصدي" نظريًّا وعمليًّا؛ على الشكل التالي:

- الحذر من اتخاذ المصلحة أساسًا للممارسة السياسية دون أي سند أخلاقي ، والانجرار بوعي أو بغير وعي إلى التوظيف السياسي لقِيَمِه ومبادئه تحت لافتة: "مقاصد الشريعة"؛ ولذلك وجب عليه الوعي بخطورة هذا التوظيف "السياسوي" على الدين الإسلامي ، ولا ينجو من هذا التوظيف إلَّا بأخذ مسافة من السلطة السياسة والمالية ، حفاظًا على استقلاليته وحريته.

- العمل على تطوير إمكانياته الثقافية ، وتخطي النقص الحاصل في انفتاحه على العلوم الاجتماعية والإنسانية ، الكفيلة بجعل خطابه يتَّسم بنوع من الإحاطة والموضوعية ، وعدم التطرف في الخطاب والتحيز المذهبي والطائفي.

---

(٦٠) النيفر ، أحميدة ، فقه المصالح والمقاصد في المغرب: قراءة في أثري الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي ، في كتاب مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، أعمال ندوة الرابطة المحمدية للعلماء ، (الرباط ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط١- ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م). ص٣٢٠ و ٣٣٣ بتصرف.

(٦١) السيد ، رضوان ، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي ، النظرية الاجتماعية والسياسية ، في: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، إصدار الرابطة المحمدية للعلماء ، سلسلة ندوات (٥). (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة ، ط١ ، ٢٠١٣م. ص ٢٥).

- ضعف تأثير خطابه السياسي أمامَ قوة موجة التيار السلفي المعاصر بشتى ألوانه (العلمي – الجهادي) ، وتلقي خطابه من قبل أشخاص محدودي الثقافة والتكوين ، ممن يشكلون قاعدةً اجتماعية ، مما جعل الخطاب المقاصدي أحيانًا يتسم بالالتباس والغموض؛ لأنه بنظر هذه الفئات يتماهى مع الخطاب العلماني أو الحداثي. واللافت للانتباه أن ما يُعرف "بالمتساقطين" أو "المنسحبين" من الحركات الإسلامية السياسية – في الغالب الأعم – تتجه إلى الانخراط في المشروع السلفي المتشدد بدعوى وضوحه وبساطته ، بينما "المتساقط" أو "المنسحب" طواعيةً أو قناعةً من التيار السلفي ، يتجه إلى الانخراط في حركة المجتمع دون انتماء في الغالب الأعم. وهذا يستدعي من المقاصدي أن يُراجع بعضَ أدبياته ، وإعادة النظر في كيفية تسويق الفكر المقاصدي؛ ليغدو ثقافةً راسخة داخل المجتمع.

- افتقاره إلى الوسائل المادية للتأثير في الواقع الاجتماعي ، إلى جانب إشكاليَّة تجابهه في عرض بعض مواقفه ، تتجلى في تعارض المصالح وصعوبة الترجيح بينها ، هذه الوضعية ساهمت في محدودية نتائجه ، على حساب فاعلين اجتماعيين آخرين كرجال الإعلام والفن.

- يلاحظ البعض أن الخطاب السياسي "المقاصدي" ما يزال ينزع إلى المثالية أحيانًا ، والبرغماتية الفجة أحيانًا أخرى ، ولم يستقرَّ بعد على نهج متوازن بين الاحتكاك بالجماهير (الناس) من جهة ، والنخبة الاقتصادية من جهة أخرى.

- ثمَّة من سيقصر مهمة "المثقف المقاصدي" على التأمين السياسي للدين ، وهذه الفكرة تنطوي على مخاطر ، وإنما المهمة الأساسية له هي التأمين السياسي للقِيَم العليا ، أو المشتركات التي يلتف حولَها كلُّ أطياف المجتمع وطوائفه ، ومن ثمَّ ، فهو غير متحيِّز إلا إلى القيم الإنسانية ، ويبقى الاختلافُ بينه وبين الفاعلين المدنيين والسياسيين في تحديد الأولويات.

إن تشكيل نُخب مهتمَّة بمقاصد الشريعة تنزيلًا وتفعيلًا وبخاصة في المجال السياسي ، رهن بانخراطها في العمل السياسي؛ لتختبر مقولاتها ، وتمحص تقعيداتها التنظيرية ، في أفق تجسير الفجوة بين النص والواقع ، وبين الواقع الموضوعي والمنظومة الفقهية الكلاسيكية.

يقول ياسر المطرفي في ختام مقاله حول هل كان الشاطبي مقاصديًّا؟: "...فالممارسة هي أعظم خدمة يمكن أن نقدمها للنظرية ، فمن خلالها نكتشف إشكالاتها ونكمل جوانب النقص التي تعتريها ، ونعيد استئناف القول فيها من جديد..." [٦٢].

(٦٢) ياسر المطرفي ، موقع نماء للبحوث والدراسات ، ١١/١٢/٢٠١٤.
http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID=20494

وفي السياق ذاته يدعو الباحث إسماعيل حُسني إلى ضرورة نقل الفكر المقاصدي المعاصر "من علياء التنظير إلى أرض التطبيقات التي تنبثق مسائلُها في الواقع الكائن، وليس مما ينبغي أن يكون عليه، ففي ميدان العمليات يتكون وينبني هذا الفكر، وفي إكراهاته المتشابكة، وفي ضغوطه المتداخلة، يتشكل ويتبلور"(٦٣).

ونؤكد أن نضج الفكر المقاصدي لا يتمُّ إلا في أتون التحديات الواقعية؛ وتحديدًا التحدي السياسي.

يتفق العديدُ من الباحثين في الفكر المقاصدي حولَ ضرورة نقل المقاصد من المدارسة إلى الممارسة، لكن الملاحظ- قبل أن يحصُلَ تراكمٌ كثير على مستوى بعض القضايا التطبيقية، لاسيما في المجال السياسي- بدأ البعض يحذر من تداعيات إعمال المقاصد؛ في إشارة إلى ما أسميناهم بأصحاب التأويل الحر للنص الديني، أو "المُؤولة الجدد للمقاصد"، في مقابل ذلك أصحاب التيار الحرفي أو الظاهري، أو "المُعطلة الجدد للمقاصد".

أما الاتجاه الآخر "الوسطي" فيقوم بإعمال المقاصد بدون تمييع ولا تعطيل، وقد عبر عن هذا الاتجاه الأخير الباحثُ معتز الخطيب؛ في معرِض حديثه عن التأويل المقاصدي، بقوله: "تقدم المقاصد منهجية تأويلية للشريعة على مستويين: الأول: تأويل الشريعة كنظام كُلِّيٍّ متماسك أصولًا وفروعًا، والثاني: تأويل الأحكام بحيث تكون مندرجةً ضمن النظام ومنسجمة معه. وبهذين المستويين تتجاوز التأويلية المقاصدية غُلُوَّ الباطنية، كما تتجاوز جمود الظاهرية"(٦٤).

خلاصة:

يُعتبر المحدِّد الأبرز للمثقف "المقاصدي" هو جمعُه بين الثقافة المدنية والمعرفة التراثية، أي ذلك الشخص الذي تخرَّج في الجامعة (تلقَّى تعليمًا حديثًا) مع اطلاع حُرٍّ على «العلوم الشرعية»، وثمة فرقٌ بين المثقف "المقاصدي" المسكون بتفعيل وتحيين المقاصد وتنزيلها على أرض الواقع الاجتماعي، وبين المهتم بالمقاصد والمتبحِّر البارد في مباحثها.

---

(٦٣) حسيني، إسماعيل، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، في كتاب مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، ص ١١٧.

(٦٤) الخطيب، معتز، مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية، في كتاب، التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة ندوات٦ - ط١/ ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص٣٥٠ وص٣٥١ بتصرف.

لقد ألمحنا إلى بعض أدوار المثقف التاريخية ، والتي نطمح أن تتجدد في عصرنا مع هذا النموذج أو النمط الجديد المرتبط بسياق جديد ، سياق الحراك الشعبي الديمقراطي في العالم العربي ، الذي حمل بعض الحركات الإسلامية السياسية إلى سُدَّة الحكم ، وهي ما تزال متأثرةً بخطاب "مرحلة وجودها في المعارضة" مما حدا بها إلى البحث عن اجتهادات سياسية منطلقة من التراث ، ومستفيدة من مكتسبات الحداثة.

أما الدور المنوط بالمثقف "المقاصدي" الذي اعتمدناه في هذه الورقة ، منه (ما أشار إليه برهان غليون) ، ومفاده الاهتمام بالشأن العام والسياسة ، وقضيته المركزية هي قضية الحرية والديمقراطية (كما ألمح إلى ذلك علي أومليل).

ومن مهامِّه أيضًا النقدُ للتراث والواقع والسلطة ، (إشارة أركون) فضلًا عن مهمته المعرفية والتنويرية والتوجيهية ، مجموع هذه الأدوار مشروطة بحفاظه على استقلاليته وحريته ، فانطلاقًا من هذه الأدوار يتمحور خطابه السياسي حول قضايا سياسية تستثمر مقاصد الشريعة التي تفتح له إمكانات تأويلية ، لمجابهة التحديات الضخمة ، والقضايا المستجدة.

من خلال هذه المعطيات؛ فإنه لا يمكن أن يكون المثقف "المقاصدي" إلا مع مطالب الشعوب الثائرة والطامحة للحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان ، ولا يمكن أن يسكت عن انتهاكات حقوق الإنسان وعن ممارسات ظالمة ، ولا يمكن أن يقبل بانقلاب عسكري على شرعية ديمقراطية ، ولا عن احتلال دولة أخرى ، ولا عن معاناة شعوب من الفقر والقهر.

وقد عبَّر كثيرٌ من المثقفين المقاصديين بجرأةٍ لافتةٍ أمامَ آلة القمع الشرسة لأنظمة الحكم المستبدة ، عن تصدِّيهم لمنظومة الفساد والاستبداد في بلدانهم ، وواجهوا فئةً من العلماء الموالين للطغاة ، المستلبين لفكر "الآداب السلطانية" المرتبط بواقعه في ذلك الزمان؛ حيث عملوا على شرعنة الاستبداد عن طريق الإقرار "بولاية المتغلب" ، وحرمة الخروج على الحاكم ، وحرمة الاحتجاجات والتظاهرات.

لكن هذه المقولات والدعاوى لم تجد صدًى لها لدى الجماهير الثائرة والمحتجَّة ، ضد الظلم والقهر والفقر الذي لا يقرُّ به دين ولا عقيدة ، مما يدلُّ على أن هذه الفئة من "علماء السلطة" لم تعد ذاتَ تأثير في المجتمع ولو توسلت بالدين ، ولم يعد لها من أهداف إلا مصالحها الخاصة.

ولعل من مميزات هذا النمط من المثقفين التزامه بموضوعات ذات علاقة بالتحولات الجارية ، ومن بينها المناداة بالديمقراطية والحريات والمواطنة ، وحقوق الإنسان ، والتعدُّدية السياسية ، والتداول السلمي للسلطة ، والدعوة إلى دولة مدنية وليست دينية.

ونشير أن إيمان هذه الحركات الإسلامية السياسية ، أو غيرها بهذه المبادئ والقيم الديمقراطية- لا يعني بالضرورة أنها قد تنجح في تدبيرها لدواليب الدولة ، فهذا موضوع آخر ، وإنما الخطوة الأهم في مسارات التحوُّل في بلداننا هي التصالح مع قيم العالم.

لائحة المراجع:

الكتب:

١. ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ، لسان العرب ، المجلد ٩ و٣ (بيروت: دار صادر).

٢. ابن عاشور ، الطاهر ، مقاصد الشريعة (تونس: الشركة العامة للتوزيع ١٩٧٨م).

٣. أومليل ، علي ، سلطة المثقفين وسلطة الدولة ، في: المثقف العربي همومه وعطاؤه ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ومؤسسة عبد الحميد شومان ، أنيس صايغ (معد) ط١ ، ديسمبر ١٩٩٥.

٤. الجابري ، محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، فتنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٤ نوفمبر ١٩٩٥).

٥. الجوزية ، ابن قيم ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، المجلد٤ ، ط١ ، ٢٠١١م-١٤٣٢هـ ، (دمشق: دار القلم).

٦. جدعان ، فهمي ، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات: (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط١ ، ٢٠١٤م).

٧. حسيني ، إسماعيل ، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي ، في كتاب مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، أعمال ندوة الرابطة المحمدية للعلماء ، (الرباط ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).

٨. الخطيب ، معتز ، المقاصد وعلم الأصول ، قراءة في النسق المعرفي ، في كتاب مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، أعمال ندوة الرابطة المحمدية للعلماء ، (الرباط ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).

٩. ---------- ، مقاصد الشريعة وإمكاناتها التأويلية ، في كتاب التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق ، الرابطة المحمدية للعلماء ، سلسلة ندوات -٦- ط١١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م ، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة).

١٠. الريسوني ، أحمد ، حكم الأغلبية في الإسلام دراسة أصولية" ، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ، ط ١. ٢٠٠٤).

١١. --------- ، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده (المغرب: منشورات جريدة الزمن ، ديسمبر ١٩٩٩م).

١٢. --------- ، الأمة هي الأصل ، مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية ، حرية التعبير ، الفن ، سلسلة اخترتُ لكُم ٦ (الرباط: طوب بريس ٢٠٠٠م).

١٣. --------- ، الحركة الإسلامية المغربية ، صعود أم أفول؟ منشورات ألوان مغربية ، (البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة ، ٢٠٠٤م).

١٤. --------- ، فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي ، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات ط ٢ ، بيروت ٢٠١٤.

١٥. -------- ، مقالات في الحرية ، (دار الكلمة للنشر والتوزيع ، ط١ ، ٢٠١٤).

١٦. السيد ، رضوان ، مقاصد الشريعة والمدخل القيمي ، في: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، إصدار الرابطة المحمدية للعلماء ، سلسلة ندوات (٥) (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة ، ط١ ، ٢٠١٣م.

١٧. الطالبي ، محمد ، عيال الله. أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وفي الآخرين ، (تونس: سراس للنشر ، ط٣ ، ٢٠٠٦م).

١٨. الغنوشي ، راشد ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ط١ ، ١٩٩٣م).

١٩. غليون ، برهان ، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية ، في المثقف العربي همومه وعطاؤه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، مؤسسة عبد الحميد شومان ، أنيس صايغ (معد) ط١ ، ديسمبر ١٩٩٥).

٢٠. الفاسي ، علال ، مقاصد الشريعة ومكارمها ، نشر مؤسسة علال الفاسي ، ط٤ ، ١٩٩١ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة).

٢١. مالك ، ابن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر ، ط٤ ، ١٩٨٤ م/ إعادة ط ٢٠٠٠م).

٢٢. هنوش ، عبد الجليل ، المنظور المقاصدي للتدبير الإداري نحو حكامة مقاصدية راشدة ، في: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر ، إصدار الرابطة المحمدية للعلماء ، سلسلة ندوات (٥) ، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة ، ط١ ، ٢٠١٣م).

المجلات والدوريات:

١. الترابي ، حسن ، قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي ، مجلة التجديد ، العدد ٣ ، السنة ٢ ، فبراير ١٩٩٨ (مجلة فكرية نصف سنوية تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا).

٢. أركون ، محمد ، بعض مهام المثقف العربي اليوم ، ترجمة هاشم صالح ، مجلة الوحدة ، العدد ٦٦ ، السنة ٦ مارس (آذار) ١٩٩٠ /١٤١٠هـ.

٣. مبلغي ، أحمد ، المدرسة المقاصدية ، مجلة الفقه المقارن ، العدد١ ، السنة١ ، شتاء ١٤٣٤هـ -٢٠١٣م (لبنان: تصدر عن مركز التجديد للدراسات الدينية المقارنة).

٤. باروت ، محمود جمال ، النص ، الوعي ، الواقع ، نحو نظرية مقاصدية تأويلية ، مجلة التسامح ، ع ٦ ، س ٢ ، ٢٠٠٤م ، (عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية).

٥. الريسوني ، أحمد ، حوار مع مجلة الفرقان ، العدد ٣٧ ، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة).

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨