البحوث والدراسات

سؤال المقاصد وفلسفة التجدد
دراسة في الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر

أ. د. عبد الرحمن العضراوي

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩
All rights reserved © 2019

الفهرس:

الملخص ٣

مقدمة ٤

المحور الأول: سؤال المقاصد مدخلٌ تجديديٌّ لقراءة النص الشرعي ٥

المحور الثاني: سؤال المقاصد وفلسفة التجدد ١٢

المحور الثالث: فلسفة التجدُّد وسؤال المقاصد في الفكر الإصلاحي المعاصر ٢٣

لائحة المصادر والمراجع ٣٤

الملخّص:

- تهدف هذه الدراسة إلى تحليل واستخلاص طرائق منهجية، وأسس منهجية لتجلية علاقة المقاصد بالتجدُّد، وعلاقتهما بالنصِّ الشرعي؛ **وذلك من خلال دراسة المحاور الثلاثة الآتية:**

الأول: سؤال المقاصد مدخل تجديدي لقراءة النص الشرعي: من فقه الأحكام إلى فقه الوحي.

الثاني: قضايا السؤال المقاصدي في بناء فلسفة التجدد.

الثالث: فلسفة التجدد واتجاهات الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر.

- ومما يقصد إليه تحليل هذه المحاور، بيان كون سؤال المقاصد إطارًا مرجعيًّا لفقه حضاري جامع بين التنظير العقلي والتنزيل الواقعي، من مداخل مسالك الاجتهاد والإصلاح، لبناء فلسفة التجدد الإسلامي القادرة على إيقاف تراجعات الفكر الإصلاحي، والعمل على ربط المعرفة بالقيم والانفتاح على الفكر العالمي، بعالمية النص الشرعي ومقصديته الكونية.

مقدمة:

يأخذ هذا الموضوع راهنيتَه وأهميَّتَه من سياقين: عام وخاص:

أما السياقُ العام فيتمثل في حاجة العالم المعاصر إلى فلسفة تجدُّدية تُخرجه من بؤس المادية والحداثة وأزمات العولمة، إلى تنظيرٍ علميٍّ عقلانيٍّ يحضره نظامُ القيم الأخلاقية الكلية، نظام قيمي خاضع للتركيب والدمج بين الروح والعقل والحرية، ومتميز بتكامل المعارف والعلوم ونبذ التجزيئية المُضيقة للواسع المعرفي؛ إذ لا يمكن الاطمئنان للخضوعِ للعقل والإرادة الإنسانية الحرة في المحافظة على المصالح الضرورية لإنسانية الإنسان، كما لا يمكن الاطمئنان لاتِّباعية رُوحية مغيِّبة للعقل النقدي والتجريب المصلحي.

وأما الخاص فهو سياق العالم الإسلامي وحاجته إلى فلسفة تجدُّدية عملية تُمكِّنه من قراءة النص الشرعي قراءةً تدبريةً، يخرج بها من التصارع الفكراني الذي لم يحقق أجوبةً متجاوزة لإشكالية التأخر والتراجع الحضاري، بقدر ما أضاف إليها أزمات معرفية زادتها تعقيدًا وإشكالًا في الواقع المعاصر. وذلك على الرغم من أن سؤال التأخُّر صار همًّا حضاريًّا لمجموعة من المصلحين، على اختلاف مشاربهم، منذ ما يزيد على قرنين من الزمان، في جغرافية العالم الإسلامي.

وإذا كان السياقان غير منفصلين، فإن التحليلَ لهذا الموضوع متجه للسياق الخاص لاستخلاص طرائق منهجية، وأسس منهجية لتجلية علاقة المقاصد بالتجدُّد، وعلاقتهما بالنصِّ الشرعي؛ وذلك من خلال دراسة المحاور الثلاثة الآتية:

الأول: سؤال المقاصد مدخل تجديدي لقراءة النص الشرعي: من فقه الأحكام إلى فقه الوحي.

الثاني: قضايا السؤال المقاصدي في بناء فلسفة التجدد.

الثالث: فلسفة التجدد واتجاهات الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر.

ومما يقصد إليه تحليل هذه المحاور، بيان كون سؤال المقاصد إطارًا مرجعيًّا لفقه حضاري جامع بين التنظير العقلي والتنزيل الواقعي، من مداخل مسالك الاجتهاد والإصلاح، لبناء فلسفة التجدد الإسلامي القادرة على إيقاف تراجعات الفكر الإصلاحي، والعمل على ربط المعرفة بالقيم والانفتاح على الفكر العالمي، بعالمية النص الشرعي ومقصديته الكونية.

المحور الأول: سؤال المقاصد مدخلٌ تجديديٌّ لقراءة النص الشرعي:

قال القرافي وهو المنتمي لمدرسة المتكلمين: "والنص فيه ثلاثة اصطلاحات: قيل: ما دل على معنًى قطعًا ولا يحتمل غيرَه قطعًا، كأسماء الأعداد. وقيل: ما دل على معنًى قطعًا وإن احتمل غيرَه، كصيغ الجُموع في العموم، فإنها تدلُّ على أقل الجمع قطعًا وتحتمل الاستغراق. وقيل: ما دل على معنًى كيف ما كان، وهو غالب استعمال الفقهاء"[1].

وذكر صاحب نشر البنود أن النص دليلٌ يطلق على "كلام الوحي من كتاب أو سنة؛ نصًّا كان أو ظاهرًا، ويقابله القياس والاستنباط والإجماع، ولذا يقولون: لا يُقاس مع وجود النص. وقسموا مسالك العلة إلى الإجماع والنص والاستنباط"[2].

وهذا المعنى هو المقصود بالخطاب الشرعي[3]، الذي عمل الأصوليون على كشف قوانين بناء المعنى فيه، من خلال دراستهم لعلاقة اللفظ بالمعنى، ولاستعماله فيه، ولطرق دلالته عليه لقوة دلالته عليه.

---

(١) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص٣٦.

(٢) نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي ٩١/١.

(٣) إن الخطاب الشرعي هو النص الشرعي، هو كلام الله تعالى الثقيل المنزل رحمة وشفاء وهدى وبيان وموعظة...، فكلاهما متعلق بأفعال المكلفين، وهذا ما اعتمده علماء أصول الفقه حين عرَّفوا الحكم الشرعي بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وما دامت أفعال المكلفين لا تنتهي في البناء العمراني والتطور التاريخي، فالخطاب الشرعي متعلق بها من حيث الحكم عليها في السياق التاريخي.

وفيما يخص مقاربة مفهوم الخطاب والنص في الدراسات اللغوية الحديثة نجد اتجاهات عديدة: إما بالفصل بينهما؛ بأن يفرد لكل منهما مفهومه الخاص الذي يميزه، نحو إميل بنفنست الذي يركز على عملية التلفظ، فيصير الخطاب: ما تكون من ملفوظ أو حديث في مقام تخاطبي. ونحو مشال فوكو الذي يعرف الخطاب بأنه: شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام خطابًا ينطوي على الهيمنة...، وإما بعدم الفصل بينهما وذلك نحو جاكبسون الذي يجعل من النص أساسًا لتعريف الخطاب الأدبي، فيذهب إلى أن الخطاب الأدبي: نص تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام، وهو ما يفضي حتمًا إلى تحديد ماهية الأسلوب، نموذج رولان بارت الذي يرى بأن النص متلاحم مع الخطاب، نموذج فانديك في كتابه النص والسياق، فيذهب إلى أن النص: وحدة مجردة لا تتجسد إلا من خلال الخطاب كفعل تواصلي، وهو كذلك مجموع البنيات النسقية التي تتضمن الخطاب وتستوعبه... وكذلك أيضًا ارتبط مفهوم الخطاب بالتفريق بين لسانيات الجملة ولسانيات النص، فهو ينتمي باعتبار معين للثانية وليس للأولى.

فهذه المقاربات لمفهوم الخطاب والنص متعلقةٌ باللغة؛ من حيث إنها نظام يؤدي وظائف معينة. أما بالنسبة لما ذهبنا إليه من أن الخطاب هو النص، فقائمٌ على اعتبار القدسية التي لا يمكن نزعها من النص الشرعي؛ إذ على مراعاتها تتجدد العقلانية التأويلية.

وقد عمل الشاطبي على إتمام معرفة هذه القوانين بكشفِ مسالك إثبات المقاصد، فدشن ما به يتم الخروج من فقه الأحكام إلى فقه الوحي في كليته، بكونه عالمًا معرفيًّا من المقاصد الإيمانية والعملية والعِلمية، التي تتضمن معارف مصلحية متعلقة بالتلقي الإنساني الشامل لمقاصد الوحي الكلية والجزئية.

وأظهر أن بنائية النص الشرعي قائمةٌ على التعليل بالمصلحة كما وضعها الشارعُ، لا من حيث إدراك الناس لها، مؤكدًا على ما عناه الغزالي منها بقوله: "ونعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسةٌ، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظَ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحةٌ، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[٤].

وجلب المنافع ودفع المضار مقاصدُ الناس، ولا يتحقق صلاح الناس إلا بتحصيل مقاصدِهم، وقد أحكمت الشريعة هذه المقاصد إحكامًا لا اختلافَ فيها، وبإحكامها وإكمالها صارت حاكمةً بين المختلفين فيها وفي غيرها من النتاج المعرفي الإنساني.

لقد بدأ تفعيل المقاصد الشرعية مع تنزيل الوحي في الواقع منذ زمن النبوة، واستمر مع المجتهدين الأصوليين، وكان الجديد مع الشاطبي هو استقراؤها وصياغتها صياغة علمية، مرتكزة على التوسع في مسألة كون المناسبة مسلكًا لإثبات العلة، بكونها مصلحةً وحكمة لا يَستغني عنها الاجتهاد فيما لا نصَّ فيه.

فكشف بهذا عن معالم لعلم المقاصد يقوِّي الاستنباطَ بعلم أصول الفقه، ويفتح بابَ الاجتهاد في ربط النص الشرعي بالواقع التاريخي، وتجاوز أزماته في زمانه التي منها انتشار البدع وتزايد ضعف المسلمين بالأندلس.

ويمكن بيان المسالك الإثباتية لمقاصد النص الشرعي عند الشاطبي، من منهجه في اعتماد قاعدتين كبيرتين هما: تعليل النص الشرعي، واستقراء العلل بوصفها مصالحَ واجب جلبها بالكلية أو الجزئية.

فاستنتج من تفعيله للمنطق البرهاني تقسيماتٍ مقاصديةً عديدةً:

مبتدؤها التمييزُ بين قصد الله الخلقي التكويني، وقصده التشريعي الديني: فالأول مرتبط بإرادة الله الكونية المتعلقة بوحدانيته وربوبيته، وأنه حكيم لم يخلق شيئًا عبثًا، وجعل قانون

(٤) المستصفى لأبي حامد الغزالي ١٧٤/١.

الأسباب والمسببات جاريًا في مخلوقاته وناظمًا لعلاقات المعاني والأشياء. والثاني مرتبطٌ بإرادة الله التشريعية المتعلقة بأمرِه ونهيِه وشاهديَّتِه، وأن شريعتَه أحكام منطوية على مقاصد، ومقاصد منطوية على أحكام.

ومنتهاها تقسيمُ المقاصد التشريعية بالاستقراء إلى ما هو في رتبة الضروري، وما هو في رتبة الحاجي، وما هو في رتبة التحسيني. وتقسيمُها أيضًا بحسب المصالح المستمدة من نصوص الشرع بالدلالة الأصلية، أي يكون الخطاب مصوغًا لبيانها ابتداءً؛ فتسمى المصالحَ الأصلية، وإما أن يكون الخطاب مصوغًا بإبرازها بالدلالة التبعية، فتسمَّى بالمصالح التبعية.

ومجموع المبتدأ والمنتهى يظهر في النص الشرعي، من خلال الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية، فتحدد المقاصد الشرعية نظامًا لغويًّا وشرعيًّا مركبًا **ينظر من ثلاثة جوانب:**

المقاصد الدلالية: وطرق إثباتها القواعد اللغوية لدى اللغويين والبلاغيين والأصوليين في فقههم لاستنباط الأحكام.

المقاصد الإرادية: المرتبطة بالنيات والقصود الإنسانية؛ فكل قصد خالفَ قصد الشارع فقصده باطل، فالمقاصد روح الأعمال، وبدونها لا يحصل التمييز بين الصحة والبطلان.

المقاصد المصلحيَّة: وهي الغايات المصلحية التي جاء بها النص الشرعي تحقيقًا لإنسانية الإنسان، وتأدية لمسؤولية الاستخلاف الأرضي والكوني.

وقد أوضح الشاطبيُّ أن المقاصد المصلحية هي المحققة لمفهوم المقاصد الشرعية، وأن مقاصدَ اللغة والمكلفَ مسلكان يكشفانها ويحددانها من جهة النظر والتفعيل. فالمقاصد المصلحية "جماع المصالح التي بُنيت عليها الشريعة لتظهر عدلها ورحمتها وخيريتها، وملاءمتها للإنسان على مدى زمن وجوده الدنيوي"[٥]. ولهذا كانت "أصلاً مصلحيًّا كليًّا يتفرع عنه الفعل الاستخلافي الذي يؤسس قوانينَ المحافظة على الإنسان ذاته وقوانين اجتماعه، ويفتح أبصار الإنسان على آفاق النفس والكون، فيمنحه الرؤيةَ العلمية السليمة والمنهجية المتكاملة التي تمكِّنُه من الشهود الحضاري على مختلف الأصعدة"[٦].

(٥) مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، عبد الرحمن العضراوي، ص ٣٣.

(٦) الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية ص ١٠٢.

فمقاصد المقاصد في النص الشرعي، تحقيقُ المقاصد المصلحية الكلية الحافظة لعالميَّته وكونيّته وصيرورته المستوعبة للتاريخ، واستمراريته التصديقية في تجديد صلاح الإنسان؛ عن طريق مدِّه بالقيم العظيمة الثابتة التي يستقيمُ بها الوجود الإنساني ويصير معقولَ المعنى.

فالمقاصد الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية قيمٌ أخلاقيةٌ عالية في كليتها، تنتظم المعرفة المستمدة من النص الشرعي[٧]؛ مما يؤكد عدم إمكانية فصل الأخلاق عن الأحكام ولا العكس، كما لا يمكن فصل العقل عن الشرع ولا العكس.

وما تم في التراث الإسلامي من ثنائية العقل والنقل، وما يتم في الحاضر من دعاوى جعل المقاصد العقلية حاكمةً على الشريعة ارتكازًا إلى مبدأ الإنسانية - هو أمرٌ تاريخيٌّ أثمره التدافعُ السياسي والتغيير الاجتماعي والتأثير بالثقافات الدخيلة، فهو أمر لا يُقره بيانُ النص الشرعي ولا برهانه ولا أخلاقه، فتكاملية المنهج البرهاني والتجريبي والبياني والقيمي مُحكمة ومنتظمة في بنائية النص الشرعي.

يتعلق سؤال المقاصد بغايات المنهج المقاصدي ومآلاته في قراءة النص الشرعي، قراءةً تدبرية تُوصل إلى معانٍ شرعية تُجيب عن أسئلة الواقع الحضاري الناشئة عن التطور المعرفي الهائل الذي تعرفه البشرية، وهذه الإجابة تفترض التجديدَ في فهم ثقافة العصر ومنتجاته الفكرية، وبهذا يصير المنهج المقاصدي ركنًا أساسًا في مراجعة أصول النظر في النص الشرعي، تأسيسًا على أنه نصٌّ مهيمن ومصدق، قال تعالى: "وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ"[٨]. والتصديقية والهيمنة موَجِّهٌ إرشادي واستدلالي للمعرفة الإنسانية في تحولاتها وتبدلاتها.

---

(٧) مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي ص ١٠٢. وأعتبر أن القيم والأخلاق أحدَ المبادئ التأسيسية لنظرية المقاصد القرآنية.

(٨) سورة المائدة الآية ٤٨.

إن مفهوم التصديق والهيمنة مكونُ منهاجيةِ في القرآن الكريم، مرتبط بالبنائية النقدية القرآنية للمعرف الإنسانية؛ سواء التي قبله أو التي ظهرت بعد نزوله، وذلك بإرجاعها إلى المبدأ التوحيدي المحقق للمقاصد الأصلية المشتركة في حفظ الإنسان وبيئة استخلافه، فالتصديق والهيمنة مركبٌ بنائي يُبرز عالمية الخطاب القرآني و آلياته المعرفية في تجاوز الأفكار والنظريات في الزمن التاريخي الإنساني.

وتـزداد الإرشـادية والاسـتدلالية قـوةً بإعـمال معرفـة المقاصـد ومقاصـد المعرفـة في النظـر الفقهـي والمعـرفي، وفي تحليـل القضايـا العمرانيـة والظواهـر العلميـة. وبهـذا تـدرك المنهجيـة المعرفيـة للنـص الشرعـي وتكتشـف أنهـا رؤيـة للعـالم تتضمـن سـؤالَ المعنـى، والمقصـد في علاقـة الإنسـان بالإنسـان وفي علاقـة الإنسـان بالكـون وفي علاقـة الإنسـان باللـه تعـالى.

والرؤيـة المعرفيـة للنـص الشرعـي تتحـدد منهجيًّـا بكونهـا مجمـوع قواعـد إنتـاج المعرفـة في الخطاب الشرعـي، التـي يضعها الوحيُ مسـالكَ للعقل الإنسـاني في بناء قضايا العلوم والمعـارف وصياغة النظريات.

وتتأصـل هـذه الرؤيـة المعرفيـة مـن تداخـل دلالات مفاهيـم قرآنيـة عديـدة، نحـو القـراءة والعلـم والعقـل والفقـه والنظـر والتدبـر والتفكـر والتبـصر والتذكـر والبرهـان والآيـة ... حيـث يُظهـر منظومُهـا التركيبـي هندسـةَ بنـاءٍ معـرفيٍّ متكامـلِ الأبعـادِ اللغويـة والاسـتخلافية والكونيـة في سـياق تفاعـل بـين منطـق اللغـة ومنطـق الـشرع ومنطـق الكـون، جامع بـين الجـلال والجمال في المبـاني والمعـاني والمقاصد.

ويأخـذ منطـق اللغـة في الرؤيـة المعرفيـة القرآنيـة بُعـدًا حضاريًّـا قائمًـا عـلى أن اللغـة نظـامٌ دلاليٌّ ونسـقيٌّ تفاعـلي لمجمـوع قوانـين تشـكيل المعنـى في الخطـاب الشرعـي؛ مـن حيـث إنـه متعلـقٌ بالفعل الإنسـاني في المجـال التـداولي التاريخـي، تعلقًـا مقتضيًـا للبحـث في الوجـود والمعرفـة والقيـم؛ مـن حيـث أهميتـه المعرفيـة في تفسـير علاقـة تأويـل النـص الشرعـي بالقـراءة الاستكشـافية والاسـتنباطية والتنظيريـة.

والمقاصـد الكليـة لتلـك الرؤيـة مجـالٌ واسـع للاجتهـاد العقـلي في علـوم الوحـي وعلـوم الكـون، باسـتخدام منطـق الـشرع ومنطـق اللغـة ومنطـق الكـون في إنتـاج المعرفـة الشرعيـة. وينطلـق ذلـك الاجتهـادُ العقـلي في هـذا الاسـتخدام المنطقـي مـن ثـلاث خصائـص للخطـاب الشرعـي:

خَصِيصَـةُ انفتاحـه عـلى التأويـل الـدلالي للوجـود البـشري والكـوني (بضوابـط منطـق اللغـة، منطـق الـشرع، منطـق الكـون).

خَصِيصَةُ الكشف عن تعالُق النص الشرعي مع الواقع ، جدلية النص والواقع.

خَصِيصَةٌ لا نهائية المعنى الشرعي في صناعة التاريخ.

فهـذه الخصائـصُ قواعـد للقـراءة التدبُّريـة، وبهـا يتبـين أن الاجتهـاد الفهمـي والتنزيـلي عبر اكتشـاف قوانـين بيـان المعنـى الشرعـي، لـن يغلـق بابـه ولـن يدخـل المسـالك المغلقـة إلا إذا اختـلّ فهـم سـنن

العمران أو ضعف العقل الإنساني وغفل عن المسالك المعرفية، التي قضى الله بفتحها ما دام الوحي القرآني روحًا ونورًا محفوظًا للهداية في الوجود، قال تعالى: "وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ"[٩].

وبقدر القوة العملية لتدبر حياة الروح وإشراقة النور في التاريخ، تتحدد قوةُ النظر الاجتهادي في اشتغال قوانين تأويل الخطاب الشرعي، وإنتاج معرفة بيانية وبرهانية وعرفانية سلوكية محققة لمقاصدها الشرعية. وقد عرف هذا الاشتغال في تاريخ العلوم الإسلامية أطوارًا من البحث المعرفي عن أجوبة لسؤال المقاصد في تحليل الخطاب الشرعي، من خلال تتبُّع نماذج من التنظير التأويلي نحو مقاصد النظم القرآني في "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني، ومقاصد المقاصد عند الشاطبي في "الموافقات".

إن سؤال المقاصد في علاقته بالله تعالى وفعله في الخلق والوجود والتاريخ، أو في اتصاله بالفعل الإنساني وارتباطه بواقعه وبخالقه وبمصيره فردًا ومجتمعًا وإنسانيةً، أو في علاقته بالكون وجدلياته وصيرورته وتطوره، أو في ارتباطه بالعلوم والمعارف والفلسفات والمناهج الناتجة عن تلك العلاقات في إطارها التفاعلي التكاملي - يؤسِّس أفقًا واسعًا للقراءة التدبرية في النص الشرعي التي تنتج علم المعنى المحقق للمصالح الإنسانية الحقيقية لا الموهومة الضرورية، لإصلاح البشرية وتحقيق مستقبل إنساني قائم على سيادة القيم الرفيعة.

فسؤال المقاصد هو سؤالُ القِيَم الذي من شأنه تقويةُ فقه الأحكام الشرعية بفقه العمران، وإخراج النص من التلقي المباشر إلى القراءة التدبُّرية الإبداعية، وفق ضوابط الاجتهاد المقاصدي كما لخصها الشاطبيُّ في حديثه عن الاجتهاد بقوله: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن مِنَ الاستنباط فيها بناء على فهمه فيها"[١٠]. فجعل المقاصدَ لُبَّ الفعل الاجتهادي المتعلق بتحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه.

فمراعاة المصالح الشرعية توسيعٌ للاجتهاد، والاجتهادُ المصلحي تأصيلٌ للتجدد، وفي تلخيص الشاطبي لشروط الاجتهاد إظهارٌ لعلاقة المقاصد بالتجدد في الفكر الإصلاحي القديم.

---

(٩) سورة الشورى الآية ٥٢.

(١٠) الموافقات ٤٢/٥ ، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧.

فابتداء من حصر الاجتهاد في القياس مع الشافعي إلى توسيعه مع الشاطبي بالمقاصد، إلى اعتماده في نقد التاريخ مع ابن خلدون، يتكشف أن التعليلَ المقاصدي صار ضرورةً معرفية للتغيير والتجديد في مسار الأمة الإسلامية علميًّا وسياسيًّا. فعمل الشاطبي وابن خلدون على إبانة أهمية توظيف الشرط المقاصدي في الفقه والتاريخ.

لكن الشاطبية والخلدونية لا زالتا إلى يومنا هذا تحتاجَا إلى قراءة علمية عميقة دقيقة، في ارتكازهما على سؤال المقاصد وعلاقته بتجديد فاعلية العقل المسلم، للخروج من التقليد الذي لاحظاه قد أرخَى بظلاله على الأمة، ويسوق شمسها إلى الغروب.

وقد أرادا كلاهما أن يُبرزا أن الاجتهاد مجهودٌ فكري إبداعي ينتجه العقل الإنساني لتأويل الأصول الشرعية، بغرض استكشاف السنن الشرعية والتاريخية التي تُدرَك بها الوقائع المتجددة والمتغيرات التاريخية، للتوصل إلى الواجب فعله جلبًا للمصلحة أو درءًا للمفسدة، بالقدر الذي يقتضيه شرط الوقت.

تتناول أجوبة سؤال المقاصد في قراءة النص الشرعي النظرَ العلمي في البناء المنهجي المقاصدي الذي قدمه الشاطبي في هيئة قوانين تأويلية، اشترطها على المجتهد في فهمه للنص الشرعي وتنزيله في واقع المكلفين، ويرجع مجمل هذه القوانين إلى ضرورة مراعاة فهم نظام اللغة العربية ومقتضى إثبات المقاصد الشرعية؛ إذ يعتبر تفعيل هذه الضرورة شرطًا علميًّا جامعًا بين منطق اللغة ومنطق الشرع في الاجتهاد التأويلي للنص الشرعي.

وبهذا التفعيل يُبرز أيضًا سؤالُ المقاصد في الوحي والتاريخ والكون - من جهة أولى - مدخلًا لتجديد تدبر النص الشرعي لاستنتاج النظريات الفكرية في الكون والإنسان، و- من جهة ثانية- مرتكزًا تأصيليًّا معرفيًّا لمنتجات العقل البشري في الواقع.

فأصل التجديد في الجهتين الدرسُ المقاصدي الناقل لفهم النص الشرعي من دلالته الظاهرية إلى دلالته المقاصدية، ومن لسانه المنطوق إلى مصلحته المفهومة، بإعمال قواعد المنهج المقاصدي فهمًا وتنزيلًا؛ فالفهمُ قائمٌ على إثبات المقاصد بمدركاتها الشرعية وبواسطة كل ما يحتاجه فهم الشريعة من آليات العلوم المتعددة. وأما التنزيلُ فمتعلق بتعيين المقاصد الشرعية في محالِّها من الوقائع التاريخية.

فليس المقصود من البحث في سؤال المقاصد هو إدراكَ المقاصد الشرعية فقط، وإنما التأسيسُ عليه لإمكانية تجاوزه إلى الدراسة المعرفية لجدلية الخطاب الشرعي والواقع الإنساني؛ بغية مقاربة

الحصول من جهةٍ أولى على بناءٍ فهميٍّ للخطاب الشرعي واستنتاجٍ علميٍّ منه موافقٍ للإنسان تحصيلًا وإبقاءً، ومن جهةٍ ثانية على دراسة التحليلِ للخطاب الشرعي من مدخل التأويلية في أبعادها اللغوية والمنطقية والحضارية.

وبهذا تكون المقاصدُ في قلب فلسفة التجديد الفهمي للنص الشرعي، الذي جاء مبينًا مبدأَ التغيير والتجديد والإصلاح، فلا فهم لهذا المبدأ في الرؤية المعرفية القرآنية إلا بمراعاة القصدية المصلحية، التي تُعتبر المنطلقَ المنهجيَّ لمبدأ الفعل التجديدي والتغييري لدى الإنسان المستخلَف الواعي بأمانة الاستخلاف وبأمانة التكريم وبأمانة البناء العمراني في السير التاريخي. فسؤال المقاصد نظرٌ ائتمانيٌّ لا نهائي في المتغيرات المتتالية، في مداولة تجاذبات الفعل التاريخي الإنساني، واجتهادٌ حضاريٌّ تكييفيٌّ للواقعات العصرية في جميع المجالات الإنسانية.

المحور الثاني: سؤال المقاصد وفلسفة التجدد:

إن النصَّ الشرعي رؤيةٌ تجدُّدية للعقل الإنساني؛ فالمتدبر لنقلاته التي جاء ليحدثها في السير التاريخي البشري، والمتمثلة في نقلة البناء التصوري للوجود، ونقلة القيم الضرورية للعيش الاجتماعي، ونقلة المعرفة والاستدلال العلمي النظري والتجريبي - يُدرك فلسفةَ التجدد في بنائية النص، وأنها تصوراتٌ وتصديقاتٌ ترسم معالم للمنهج الاجتهادي الذي لا ينقطع ولا يغلق في مواجهة الجهل والهوى والتقليد والجمود بكل أنواعه؛ إذ لا يستقيمُ منطق النص الشرعي وإقرارُ منهج السكونية في الفعل العقلي والارتكان إلى المحافظة التقليدية، ما عدا ما يُقرره من ثوابت قيمية وتعبدية تُشكل الإطار المرجعي المعرفي والمنهجي الضامن لابتعاد حركية العقل المتطورة عن اتباع الهوى، في تحليل الظواهر الإنسانية والكونية المتتابعة الظهور في تراكم العطاء الحضاري الإنساني.

فمقصد الحرية في الاجتهاد العقلي لا يضاده منطقُ الثبات الاستثنائي في العقيدة والعبادة والسلوك، بوصفه ضابطًا معرفيًّا في الكدِّ الاجتهادي والعلمي. ففي سياق التجديد المعرفي لا بد من التمييز بين معرفتين في المرجعية الإسلامية:

الأولى: المعرفة التقريرية اليقينية التي تُعنى بكل ما يتضمنه النص الشرعي من العقيدة والأحكام الشرعية والقيم الأخلاقية، باعتبارها نظامَ ثوابت الإسلام وكلياته المؤيدة بالبراهين الشرعية والعقلية.

الثانيـة: المعرفـة المتجـددة المتعلقـة بالمتغـيرات التاريخيـة والمسـتمدة بالاجتهـاد الاسـتنباطي، ومجالهـا الوسـائل والشـؤون الدنيويـة باعتبارهـا منطقـةَ العفـوِ التـي كـرم فيهـا العقـل؛ بإعـمال الاجتهـاد الجـزئي والـكلي بمراعـاة المعرفـة الأولى.

فالتجديـدُ في الأولى تجديـدٌ في تقويـة المحافظـة عـلى الكليـات، وفي الثـاني تجديـدٌ في فقـه النـص وربطـه بفقـه الواقـع، وبهـذا يكـون سـؤالُ التجديـد متعلقًـا بسـؤال المقاصـد وتجـاوز الظاهريـة والسـكونية، ويشـكل قانونًـا للإصـلاح يفرضـه منطـقُ الـشرع قبـل منطـق العقـل والسـنن التاريخيـة.

وارتبـاط العَمَليَّتـين التجديدِيَّتـين منهـجٌ جامـع لمرتكـزات أساسـية في البنـاء الحضـاري، وهـي الديـن والمعرفـة والتاريـخ. وتكـون العلاقـة بينهـما صحيحـةً، حينـما يتـمُّ اشـتغال هـذا المنهـج التجديـدي حيًّـا بالحركـة نحـو الأصلـح الموافـق لقصـد الشـارع، ومسـتوعبًا للتحـولات الواقعيـة. وبقـدر مـا يكـون سـكونيًّا ومحافظًـا عـلى مـا لا تتوجـب المحافظـة عليـه تكـون تلـك العلاقـة في أزمـة حضاريـة.

وهـذا مـا يسـتخلص منـه أن المعرفـة التجديديـة والأفـكار المتولـدة عنهـا، مـا هـي إلا إمـكان مـن الإمكانـات الاجتهاديـة التاريخيـة التـي تنتـج عـن تفاعـل العقـل مـع النـص الشرعـي، ولا تأخـذ عصمـةَ الوحـي ولا تختلـط بـه بتاتًـا، ومـن شـأن عـدم الفصـل بينهـما أن يـؤدي إلى التجنِّـي عـلى الوحـي القـرآني، مـن خـلال نظـرات المسـلمين وأفكارهـم في ضـوء معطيـات تاريخهـم؛ الأمـر الـذي وقـع فيـه كبـارُ مفكـري الغـرب وتوابعهـم مـن المفكريـن العـرب والمسـلمين حسـب مـا يقـول عبـد اللـه العروي: "إن الغـرب ممثـلًا في كبـار مفكريـه يـرى في الإسـلام دينًـا شرقيًّـا قبليًّـا طبيعيًّـا، وهـذه أوصـاف لهـا عنهـم مضامـين معلومـة في تاريـخ واجتماعيـات ونفسـانيات الأديـان؛ مـا يميـزه بالأسـاس هـو العبوديـة والاستسـلام والتـوكل، كل شيء فيـه يعـزى للخالـق ولا شيء ينسـب حقًّـا وفعـلًا للإنسـان، يقولـون أيضـا: إن الإسـلام ديـن الفطـرة. لكنهـم يفهمـون مـن الكلمـة مـا سـبق ذكـره، يؤولـون الدعـوة المحمديـة بمفاهيـم سـابقة، مـن هنـا اهتمامهـم بالحفريـات والاشـتقاق اللغـوي ويـبررون هـذا التأويـل بأقـوال عـدد لا يحـصى مـن الفقهـاء والمحدثـين والوعـاظ والمتكلمـين، ويبررونـه كذلـك بمـا يشـاهد مـن سـلوك عامـة المسـلمين، فيخلصـون إلى مـا يـلي: إذا كان الأقـرب إلى الفهـم مـن نـص الدعـوة هـو مدلـولَ التجـارب الدينيـة السـابقة، وإذا كان هـذا المفهـوم هـو بالضبـط مـا اسـتقرَّ عليـه رأيُ جماعـة المسـلمين ومـا سـارت عليـه العامـة في سـلوكها اليومـي، أو ليـس هـذا هـو الدليـل عـلى أنـه المعنـى المضمـن في القـرآن والسـنة"[١١].

(١١) مفهوم العقل ص٣٧.

ويتضمن هذا التقرير من لدن مفكري الغرب وأتباعهم عدةَ مفارقات تأويلية وادعاءات غير واقعية قائمة على الخلط بين الإسلام وإنتاجات المسلمين التاريخية؛ وذلك لأن المقارن للإسلام ومقاصده مع السلوك التاريخي للمسلمين، سوف يقف على مواطن القرب والابتعاد والانحراف، مما يدفع إلى ضرورة النقد المعرفي والتجديد بالرؤية الفاحصة والناقدة للتجربة التاريخية للمسلمين، ومن ثمَّ لا يُمكن إرجاع علل المجتمع المسلم للإسلام مضمونًا وقيمًا ومعرفة، وإن مما يُمكن أن نُرجع إليه استنباتَ العلل وتكاثُرَها، عدمَ تجدُّد نُظُم فهمِ الوحي وآليات الاستنباط منه ومسالك التطبيق في الواقع.

إضافة إلى أن تحويلَ أفكارٍ بشرية إلى دين مقدس سبيلٌ إلى إدخال فساد كبير على مبادئ الدين الحق وتحريف مقاصده، وطريقٌ لتقييد الاجتهاد والتجديد؛ بدعوى أن تلك الأفكار معصومةٌ لا يجوز الاجتهادُ فيها[١٢].

والآلية المنهجية لإدراك التجديد الذاتي والموضوعي في النص الشرعي هي سؤالُ المقاصد؛ فالذاتيُّ المستكشفُ من استمرارية فعل نقلاته، وأما الموضوعي فهو المتعلِّق بالعمل العقلي في تعامُله مع النص الشرعي؛ بحيث قد تَعرف مسيرتُه التجددَ الذي ينتج بسبب الاجتهادِ الإبداعيِّ الحضاريِّ، وقد يعتريه التقليد فينتج المحافظة والسكون.

وهذا التأرجح في التجديد العقلي هو الذي يؤسس للتمييز بين النصِّ الشرعي والخطاب المؤسس عليه، بما يقتضي بيانَ ضروريتين في الآلية المقاصدية:

الضرورة الأولى: تجدُّد فهم النص الشرعي بالقراءة التدبُّرية المعاصرة المستوعبة للزمان.

الضرورة الثانية: النقد المعرفي والمراجعة المستديمة لإنتاج العقل في منظوماته الفكرية التي تُرافق السياق التاريخي، فما لم يتأسس النقدُ المعرفيُّ سُنَّةً فاعلةً في تلك المنظومات المنتجة ستجري عليها سنةُ التقليد المؤدي إلى الضعف الحضاري واستطالته.

ويؤكد التجدُّد الموضوعي البيانَ النبويَّ؛ الذي ظهر بجلاءٍ ووضوحٍ في بناء القيم والمعرفة، ثم تدبير السلطة وتسيير العمران، ثم إنشاء المؤسسات وتنظيم إدارتها، ويظهر قوليًّا في قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" [١٣].

(١٢) تجديد الفكر الإسلامي، محسن عبد الحميد، ص٤٢.

(١٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم ٤٢٩١.

إن هـذا البعـث مرتبـطٌ بالرؤيـة المعرفيـة في العمـل والأهـداف، يجعـل بحـثَ تعلُّقـه بفـرد أو جماعـة أمـرًا تبعيًّـا للإشـكالية الحقيقيـة التـي تكمـن في إدراك التصـوُّر التجديـدي وفهـم قوانينـه الشرعيـة وسـننه التاريخيـة؛ وذلـك أنـه إشـكالية معقـدة تتعلـق بإعـادة "تركيـب المفاهيـم والهيـاكل المؤسسـية المرتبطـة بهـا، أي هـو بمـا ندرسـه الآن إصـلاحُ منظومـة اجتماعيـة ارتبطـت بالديـن واسـتمدت مشروعيـة وجودهـا وقوتهـا ووظيفتهـا منـه، ولكنهـا ليسـت في النهايـة إلا التعبـير عـن وعـي المجتمـع وإمكانياتـه، ووسـائل تنظيمـه وتقنياتـه الماديـة والمعنويـة في مرحلـة تاريخيـة معينـة. وإصـلاح المنظومـة يشـمل بالـضرورة إصـلاحَ كل مـا تتضمَّنـه مـن تركيبـات نظريـة أو عقائديـة، كـما يشـمل مـا تمثلـه بشـكل عـامٍّ في المجتمـع مـن بنيـة تنظيميـة ومؤسسـية، أي إعـادة النظـر بموقعهـا نفسـه في النظـام الاجتماعـي ودورهـا الخـاص في إعـادة إنتاجـه"[١٤].

فبهـذا يتبـيَّن أن التجـدُّدَ وفلسـفتَه متعلـقٌ بإصـلاح منظومـة مجتمعيـة بأكملهـا، إصلاحًـا قائمًـا عـلى رؤيـة معرفيـة لا تتَوضّـح وتتحـدّد إلا بمتابعـة سـؤال المقاصـد، في علاقتـه أولًا بالتجـدُّد في السـياق التاريخـي الإسـلامي والعالمـي، وثانيًـا بتجديـد الخطـاب الدينـي والإنسـاني في صياغتـه الفكريـة وأجوبته عـلى الأسـئلة التاريخيـة.

وفي سـبيل بيـان مفهـوم التجـدد وفلسـفته يمكـن التمييـزُ مـع برهـان غليـون بـين أمريـن: "الأول: هو التجـدد أو مـا يطـرأ عـلى المنظومـات الفكريـة، بـصرف النظـر عـما إذا كانـت هـي نفسـها واعيـةً لذلك أم لا، مـن تحويـر في المعـاني والمفاهيـم والوظائـف، ومـا تخضـع لـه مـن تطـورات وتبـدُّلات دائمـة، مبعثهـا التطـور وتغـير الأحـوال الاجتماعيـة، وتبـدل السـياقات والتراكـمات التاريخيـة. وبـين (الثـاني) التجديـد الـذي هـو الفعاليـة الواعيـة، التـي يقـوم بهـا المجتمـعُ مـن أجـل توجيـهِ هـذا التحـول التاريخـي أو اسـتغلاله أو توظيفـه لهـدفٍ أو لآخـر"[١٥].

وهـذا التمييـز بـين التجـدُّد المفـروض تاريخيًّـا وبـين التجـدد المقصـود علميًّـا، لـن يكـون لـه أثـر عمـليٌّ مـا لم يخضـع النظـر في التحـولات التاريخيـة للمنهـج العلمـي الناقـد والمسـتخلص للسـنن، وقـد يكـون هـذا التمييـز سـببًا في حـدوث أزمـة التجـدُّد في الفكـر الإسـلامي المعـاصر، التـي تظهـر في بقـاء التقليـد مهيمنًـا عـلى الفعـل الاجتهـادي، وبـروز قضايـا تجدُّديـة لهـا اسـتمدادٌ مـن الواقـع العالمـي الـذي هيمـن عليـه الفكـر الحـداثي بمرجعياتـه الوضعيـة والعلمانيـة والماديـة.

(١٤) فلسفة التجدد برهان عليون، ص ٣٣٤، مجلة الاجتهاد، العددان العاشر والحادي عشر، الطبعة الثالثة، سنة١٩٩١م.
(١٥) فلسفة التجدد، برهان عليون، ص٣٢٧.

وهـذا يؤكـد أن سـؤالَ المقاصـد يفـرض رؤيـةً حضاريـة شـاملة، لهـا مقومـاتُ التجـاوز لأزمـة التجـدد البـارزة في نمـوذج التحديـث[١٦]، وفـق المرجعيـة الغربيـة في السـياق الإسـلامي المعـاصر، التـي أصبحـت مركبـةً ومعقـدةً؛ مـن حيـث إنهـا "بـدل أن تسـهم في تجديـد المعـاني والقيـم المتقادمـة، عملـت عـلى تحطيـم منطـق عمـل المنظومـة ذاتهـا وتكاملهـا ومـا تبقـى فيها مـن فاعليةٍ، أو قـدرةٍ على الاسـتيعاب. وقـد أدى التحديـث المفتقـد إلى الفلسـفة الصحيحـة لعكـس مـا كان يهـدف إليـه، أي إلى تدمـيرِ الأداة التـي أراد أن يُصلحهـا، وذلـك بتحطيـم الأسـس المعنويـة والتوازنـات الماديـة التـي تقـوم عليهـا"[١٧]. وقد كانـت النتيجـة أن ظهـر التفكـيرُ الإصلاحـيُّ الإسـلاميُّ مواجهًـا للأصـول الفكريـة الحداثيـة للتحديـث، مـع هيمنـة ثقافـة التوفيـق والنقـل للمفاهيـم رغـم اختـلاف السـياقات التاريخيـة المولـدة لهـا.

وقـد هيمـن عـلى سـؤال الإصـلاح في المنظومـات الإصلاحيـة في سـياق المرجعيـة الإسـلامية والمرجعيـة الحداثيـة، محاولـةُ الإجابـة عـن أسـبابِ تقـدم الآخـر (أوروبـا) وتأخـر الأنـا المتمثـل في العالم الإسـلامي؟ وعـن كيفيـةِ تأويـل مفاهيـم الحداثـة الغربيـة؛ بحيـث لم تكـن مشـاريع تجمـع بـين الرؤيـة العمليـة التنفيذيـة والتنظـير الفكـري المتـين لمقتضيـات الإصـلاح في الواقـع. ويمكـن تتبـع غيـاب ذلـك الجمـع في الـرؤى التغييريـة الثـلاث الآتيـة:

الرؤيـة الأولى: لتشـكل الفكـر الليـبرالي الـذي بـدأت بـوادرُ تأسيسِـه مـع رفاعـة الطهطـاوي، وخـير الديـن التونـسي، ومحمـد بـن الحسـن الحجـوي. وصـارت لـه امتـداداتٌ في التصـورات السياسـية والاجتماعيـة في البلـدان الإسـلامية.

الرؤيـة الثانيـة الإصلاحيـة الإسـلامية، التـي عملـت عـلى التكييـف الحضـاري[١٨] للتطـوُّر الغـربي في السـياق الإسـلامي، بعـد التأكُّـد مـن وضعيـة انحطاطـه وتخلُّفـه عـما حـدث في السـياق الغـربي؛ مـن

(١٦) مفهـوم التحديـث ارتبـط بمفهـوم الحداثـة بكونهـا موقفًـا عقليًـا تجـاه مسـألة المعرفـة، وإزاء المناهـج التـي يسـتخدمها العقـل في التوصـل إلى معرفـة ملموسـة، ومـن مرتكزاتهـا العقلانيـة والفرديـة والقيـم الحـرة، أمـا التحديـث فينظـر إليـه عـلى أنـه ممارسـة تقنيـة ومظهـر للحداثـة، أو أنـه عمليـة اسـتجلاب التقنيـة والمخترعـات الحديـث؛ حيـث توظـف دون إحـداث تغيـيرٍ عقـلي أو ذهنـي للإنسـان المسـلم خاصـة مـن الكـون والعـالم. فالتجـدد بالتحديـث أو الإصـلاح لـن يُعطـي ثمـاره مـا لم يتأصّـل بسـؤال المقاصـد الـذي مـن أولوياتهـا نقـدُ الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة بتلويناتهـا المرجعيـة المتعـددة.

(١٧) فلسفة التجدد، ص٣٣٧.

(١٨) التكييـف الحضـاري أوسـع مـن التكييـف الفقهـي الـذي يعمـل عـلى تأصيـل القضايـا الفقهيـة المعـاصرة المسـتجدة لاسـتنباط الحكـم الشرعـي المناسـب لهـا. (انظـر التكييـف الفقهـي للوقائـع المسـتجدة وتطبيقاتهـا الفقهيـة لمحمـد عثـمان شـبير)، فالتكييـف الحضـاري قـراءة شـمولية للفعـل الإنسـاني مـن الرؤيـة القرآنيـة؛ بحيـث تتنـاول المعرفـة والقيـم والعمـران.

إبداع حضاري مكَّن أوروبا من أن تُصبح قوةً معرفية جذابةً ومبهرة من جانب التطبيق العملي للتنوير والتحديث في مجالات الحياة، لكنها من جانبٍ تبدو قوةً عسكرية غازية، ومركزية استعلائية في نظرتها للعالم المعاصر. ومن نماذج هذه الرؤية الإصلاحية: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعلال الفاسي.

الرؤية الثالثة: الإصلاح الحركي الذي زاد في عمق أزمة الفكر الإصلاحي، بالتركيز على تشكيل الهوية والدفاع عنها في سياق عمل المنظور التحديثي الغربي على تثبيت قواعده في العالم الإسلامي. وتمثلت الأزمة في فشل الانتقال من سؤال الهوية إلى سؤال الإصلاح، وذلك بعدم تحقيق مسالك نقل المبادئ إلى برامج عملية.

فعلى الرغم من نقد الفكر الغربي وإظهار عجزه عن تحقيق إنسانية الإنسان، لم يستطع هذا الفكر الحركي إبرازَ القوة النظرية في الرؤية القرآنية، بل دخل في اندفاعات واحتكاكات لا أصل لها شرعًا، فتولَّد منها تطرفٌ فكريٌّ وإرهابٌ مقيتٌ لا يمتُّ بصلة إلى الرؤية الإصلاحية القويمة المفعمة بالقيم والأخلاق.

فمشاريع الرؤى الثلاث قائمة على التنظير المحكوم بردِّ الفعل على المنجز الحضاري الغربي، وليس من الفعل المحكم بالرؤية المقاصدية الجامعة بين فهم النص الشرعي وإدراك متغيرات الواقع للسير في بناء التجدد، وبين تأسيس الروح المستقلة في تمحيص قضايا التجديد والبناء.

فرد الفعل قد يكون لا تاريخيًّا ولا عقلانيًّا، حين ينحصر في أجوبة نظرية تفتقر إلى تحليل السنن الواقعية التي تُبين العوائق الذاتية والموضوعية المانعة من تحقيق التجدد المنشود، الذي قد لا يعني بالطبع - كما يبين برهان غليون- "حصول تغييرات إيجابية بالضرورة على المنظومة الفكرية أو الاجتماعية، إنه يعني تبدل فاعلياتها، ونعني بالمنظومة فاعليةً اجتماعية منظمة. ويشمل التنظيم ثلاثةَ مستويات: تنظيم الأفكار والمعاني، أي موضوعات التبادل والتداول بين الناس. وتنظيم السلطة المعنوية الداخلية أو المرتبية، التي تشكل أساسَ القواعد التي تضبط حركةَ تداول القيم من معان ومفاهيم ورموز. وتنظيم إدارة أو تجسيد القواعد في مؤسسات فاعلة، أي مناسبة لتحقيق الأهداف التي وضعت من أجلها المنظومة؛ فالمؤسسة تستند إلى ركيزتين: القاعدة، أي قاعدة العمل. والهدف"[١٩].

(١٩) المرجع نفسه، ص ٣٢٩.

فهذه القاعدة مكونٌ من مكونات السؤال المقاصدي، الذي يقوم- إضافةً إلى العمل والهدف- على المرجعية التصورية التجريبية؛ في تحديد المقاصد المصلحية ووسائلها الملائمة لها في الزمان والمكان.

إن تحليل فاعلية الوعي بفلسفة التجدُّد وارتكازها على سؤال المقاصد في المشاريع التجديدية الإصلاحية، يحتاج إلى تحليل النظم المعرفية المتحكمة في بنية العقل التجديدي، وخطاباته المعرفية حول الإصلاح والتغيير والهوية والعلاقة مع الآخر.

وليست تلك النظم المعرفية إلا البيان والبرهان والعرفان؛ التي يكشف تفاعلها قوة سؤال المقاصد في فلسفة التجدد. ومن النماذج المتحدثة عن فلسفة التجدد ويحضر فيها تفاعل تلك الأنظمة، نموذج تجديد الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال.

يظهر الوعي بسؤال المقاصد وعلاقته بالتجدُّد في مقدمته التي أشار فيها إلى أنه يحاول "بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديدًا؛ آخذًا بعينِ الاعتبار المأثورَ من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوُّر في نواحيها المختلفة"[٢٠].

ويؤصل منهجَه هذا على المعرفة بالدين قبل التفكير الديني من خلال قوله: "وإذا كانت غايةُ الدين وهدفُه الأسمى تكليفَ الإنسان وهدايتَه في تدبيره لنفسه وفي صِلاته بغيره، فقد أصبح من الجلي أن الحقائق التي يشتمل عليها الدينُ ينبغي ألا تبقى غيرَ مقررة، فما من أحد من الناس يقامر بالإقدام على عملٍ ما على أساس مبدأ خُلقي مشكوك في قيمتِه. وفي الحق أن الدين نظرًا لوظيفته أشدُّ حاجة حتى من المبادئ العلمية المسلمة إلى أساس عقلي لمبادئه الأساسية، فقد يتجاهل العلم الإلهيات التي تعتمد على العقل، بل لقد تجاهلها حتى الآن، ولكن الدين لا يكاد يستغني عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي نجدها في عالم التجربة وعن تعليلٍ يبرر أحوال البيئة التي تجد الإنسانية نفسها محافظة بها "[٢١].

فالمقصدُ من النص الشرعي عنده إيقاظُ شعور أسمَى في نفس الإنسان بما بينه وبين الخالق والكون من علاقات متعددة، فعمل على التماس الأسس العقلية للإسلام التي يبرزها من خلال روح القرآن الذي "يرى في النحل على ضآلة شأنِه محلًّا للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائمًا

(٢٠) تجديد الفكر الديني، محمد إقبال، ص ٦، ترجمة عباس محمود، منشورات الجمل، الطبعة الأولى.
(٢١) تجديد الفكر الديني، ص ١٠.

إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب والسماء ذات النجوم والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى"[٢٢].

ويقرر إقبال موقفًا قويًّا من الثقافة اليونانية وأثرها على فكر التجدد في مسيرته التاريخية بقوله: "ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين، على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان حقيقة بارزة، هي أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن"[٢٣].

ويضيف: أن الاستدلال العقلي في القرآن الكريم غاب عن أهل الكلامِ والفلسفة المتقدمين، الذين بهرهم النظر الفلسفي القديم، فأولوه على ضوء الفكر اليوناني، يقول: "ومضى عليه أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبيَّن لهم في وضوح غيرِ كافٍ أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة، وقد نجم عن إدراكهم هذا نوعٌ من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا"[٢٤]. فيسوق ثورة الغزالي باتجاهه نحو إقامة الدين على دعائم من التشكُّك الفلسفي، وثورة ابن رشد المنتقد الأكبر للغزالي[٢٥].

وقد نوه بالفكر الأشعري وأنهم كانوا على طريق الصواب، فسبقوا الفلسفةَ المثالية في الغرب إلى قدر من أحدث آرائها، وذهب إلى أن المعتزلة أرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحتٍ، وغابَ عنهم أنه في ميدان المعرفة لا يمكن للفكر أن يستقلَّ عن الواقع المتحقق في عالم التجربة.

---

(٢٢) نفسه ص١٣.

(٢٣) نفسه ص١٢.

وقد كرر هذا الموقف في ص ١٨١ بقوله: والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جلَّ عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس، اتجه تأثيرُهم على الأكثر إلى حجبِ أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلًا بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل، لهذا فإني أود أن استأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية.

(٢٤) نفسه ص ١٤.

(٢٥) قد يكون محمد إقبال مبرزًا لحقيقة تأثر ابن رشد بأرسطو، وأنه من المنافحين عن الفلسفة اليونانية ضد الثائرين عليها، وأنه ساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تُورث الضعف وتغشى على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه وإلى ربه وإلى دنياه. لكنه لم يكشف مطلقًا علاقته بروح القرآن في استكشاف المقاصد، وأثبتوا بالمنطق البرهاني أهميةَ المقاصد في وصل الحكمة بالشريعة، ولذا اعتبر من المؤسسين للفكر المقاصدي كما يرى الجابري في حديثه عن بنية العقل العربي في الجزء الثاني من نقد العقل العربي.

وقد اجتهد إقبال في بيان الاتجاه التجريبي في النص القرآني، وأن المنهج التجريبي مرحلةٌ لا غنًى عنها في حياة الإنسان الروحية، وفي إثمار فلسفة التجدُّد العقلي، **وحدد له المنطلقات الآتية**[٢٦]:

الأول: ما يقرره هو أن العالم لم يخلق عبثًا لمجرد الخلق.

الثاني: طبيعة الإنسان في العالم وما يحمل في طياته من رجاء.

الثالث: النظر التأملي للمخلوقات والمسخرات.

الرابع: الزمان المتحرك باعتباره موضوعيًّا أي أمرًا موجودًا في الخارج، وأنه ديمومةٌ بحتةٌ فتتها وجزأها الفكرُ للقياس الكمي، وبناء عليه يتم تصور الطبيعة حركةً من الصيرورة.

يقول إقبال: "ندرك معنى الآية: "وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةً لِّمَنۡ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوۡ أَرَادَ شُكُورًا"[٢٧]، فقد أدى بناء التفسير الدقيق لتعاقب الزمان، كما يتجلَّى في أنفسنا، إلى فكرة عن الحقيقة القصوى، هي أنها ديمومة بحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعًا وحدةً متكاملة، ولا نستطيع إدراكَ هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة في الوجود، محيطة بكل شيء، هي الينبوع الأول لكل حياة فردية ولكل فكر فردي" [٢٨].

وقد خلص من خلال هذه المنطلقات إلى فكرتين مهمتين في فلسفة التجدُّد:

الفكرة الأولى: وحدة الأصل الإنساني: من خلال قوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا"[٢٩]، وقوله تعالى: "وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسۡتَقَرٌّ وَمُسۡتَوۡدَعٌۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٍ يَفۡقَهُونَ"[٣٠].

الفكرة الثانية: إدراك حقيقة الزمان إدراكًا دقيقًا، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان. وهذه الفكرة هي أبرز ما نجده في نظر ابن خلدون إلى التاريخ.

---

(٢٦) تجديد الفكر الديني من ص ٢٢ إلى ٢٧.

(٢٧) سورة الفرقان الآية ٦٢.

(٢٨) نفسه ص٨٠.

(٢٩) سورة النساء الآية ١.

(٣٠) سورة الأنعام الآية ٩٨.

ويؤسس على تلك المنطلقات والفكرتين كيفيةَ بناء التجديد على الحركة الناشئة عن الاجتهاد، فالإسلام بوصفه "حركة ثقافية، يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون مارًّا ثابتًا ويصل إلى رأي يقول بأنه متحرّك متغير". لكن هذا التحرك والتغير مرتبطان بثوابته الأبدية في العبادات والمعاملات، والاعتقاد الجازم أنها حقٌّ من لدن المجتمعات الإسلامية، يدفع للاجتهاد في مراتب الدوام والتغير".

فلا بد أن يكون لها مبادئ أبدية تنظم حياتها الجماعية، وتضبط أمورها؛ وذلك لأن الأبدي الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر، ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كلَّ إمكانٍ للتغير وهو في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية، فإن هذا الفهم يجعلها تنزع إلى تثبيت ما هو أساسًا متغيِّرٌ في طبيعته"[٣١].

وتأسيسا على هذا حدَّد قصدَه من الاجتهاد بكونه حقًّا كاملًا في التشريع يتناسب مع اعتقاد أن الحياة في جوهرها متغيرة، فيقول: "لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري، ولكنهم أنكروا دائمًا تطبيقَه العمليَّ منذ أن وضعت المذاهب؛ وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد". ويرجع السبب في ذلك إلى أن "عدم البواعث الحقيقية للحركة العقلية من ناحية ومغالاة بعض العقليين في أفكارهم من غير قيد من ناحية أخرى، جعل أهلَ السُّنَّة يعتبرون هذه الحركة عاملًا من عوامل الانحلال، ويعدونها خطرًا على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعي، فكان قصدُهم الرئيسُ هو الإبقاءَ على الوحدة الاجتماعية الإسلامية، ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام ما للشريعة من قوةٍ مقيدة ملزمة، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعي على أدق صورة ممكنة"[٣٢].

وكل هذا لم يغلق باب الاجتهاد، بل تأسست علومٌ جديدة أبانت عن استمرارية التجديد في علاقته بالنص الشرعي، وذلك نحو علم المقاصد مع الشاطبي وعلم العمران البشري مع ابن خلدون.

يبدو محمد إقبال وكأنه يحلل سؤالَ المقاصد وفاعليَّتَه التجديدية في تقريره أن القرآن يرى أن الحياة في جوهرها متغيِّرة، وأن الكون متغيِّرٌ، وأن الاجتهاد حقٌّ كامل في التشريع، ليستنتج "أن حكمَ القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدريجِ، يقتضي أن يكون لكلِّ جيلٍ الحق

(٣١) نفسه ص ٢٠٤.

(٣٢) نفسه ص ٢٠٦.

في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوقه ذلك التراث، في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة"[٣٣].

فالحق في الاجتهاد التجديدي أمرٌ مفروضٌ شرعًا وواقعًا؛ وذلك أنه يرى "أن العالم الإسلامي وهو مزود بتفكير عميقٍ نفَّاذٍ وتجارب جديدة، ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره، على أن لهذا التجديد ناحيةً أعظمَ شأنًا من مجرد الملائمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها... يجب أن نفتح أعيننا على ما ينطوي عليه الإسلامُ من معنى وعلى مصيره. إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلًا روحيًّا، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية تُوجِّه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي، ولا شك أن في أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظمًا مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة بيَّنت أن الحقيقةَ التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيعُ الدين وحده أن يُشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرَّد لم يؤثر في الناس إلا قليلًا، في حين أن الدين استطاع دائمًا أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال"[٣٤].

إن المتتبعَ لعلاقة سؤال المقاصد بفلسفة التجدد عند محمد إقبال، يجدها غيرَ حاضرة في قوله الفلسفي عن التجدد؛ إذ القول المقاصدي تأصيلًا وتنزيلًا غير ملموس بقوة في تحليله للتفكُّر الديني، لكن هذا لا يعني أن الفكرةَ المقاصدية غائبة، وإنما يفيد أن المنهج المقاصدي بمفاهيمه ومضامينه المصلحية والقيمية لم تأخذ موقعًا في بناء فلسفة مقاصدية للتجدد؛ وذلك على الرغم من اطلاعه على الموافقات واستشهاده به في موضعين[٣٥]، فإن فلسفة المقاصد - على الأقل كما نظَّر إليها الشاطبي - ليست حاضرةً في مشروعه التجديدي، وقد يكون هذا الغياب سببًا في بقائه محصورًا في تأثره في النظر التجديدي للفكر الديني بالفلسفة الغربية، في اتجاهها التجريبي الإنجليزي ونزعته العلمية، وعدم سبرها بالمنطق المقاصدي الذي يدقق في مفهوم المصلحة، وإلى أي حدٍّ يتوجب اعتبارُها دليلًا شرعيًّا للاجتهاد.

---

(٣٣) نفسه ص ٢٣٢.

(٣٤) نفسه ص ٢٤٧.

(٣٥) ص ٢٣٢ وص ٢٤١. وقد استشهد به ذاكرًا ما توصل إليه الشاطبي في كون الإسلام يحرص على حفظ خمسة أشياء هي: الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وذلك من أجل أن يتساءل: هل تطبيق القاعدة الخاصة بالرِّدة يصلح لحماية مصالح الدين الإسلامي في الهند؟ وهو في العمق سؤال جوهري يحتاج لثقافة مقاصدية تؤصل لربط سؤال المقاصد بسؤال التجديد.

ولعل غيابَ هذا التأصيل للمصلحة الشرعية هو الذي جعله ينظِّر إلى التجربة التركية الأتاتوركية نموذجًا للتجدد الفكري، يقول:"إذا انتقلنا إلى تركيا فإنا نجد أن فكرة الاجتهاد، وقد ثبت أقدامها وبسط في آفاقها آراء فلسفية حديثة، كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل في التفكير الديني والسياسي للشعب التركي... وأنا أعتقد أنها أمرٌ واقع، فلا بد لنا من أن نفعل يومًا ما، ما فعله الترك، فنعيد النظر في تراثنا العقلي، فإذا لم نستطع أن نُضيف جديدًا إلى التفكير الإسلامي العام فقد نوفق عن طريق النقد المحافظ السديد في كبح جماح حركة التحلُّل من الدين التي تنتشر في العالم الإسلامي"[٣٦].

مع أن الانقلاب الفكري الذي حدث في تركيا بعيدٌ عن أصول التجديد في الإسلام، وبعيدٌ أيضًا عما يذكره من قواعد نظرية أساسية في فلسفة التجدد[٣٧] في كتابه هذا. ولذا تبقى إشارتُه إلى التجربة التركية ملفتةً للنظر ومثبتةً لتناقض في الرؤية التجديدية للفكرِ الإقبالي، فلا يخفف من غلوائها اجتهاده في البحث عن تدبير سياسي جديد؛ إذ النظر التحليلي للواقع السياسي الذي تشكل بفعل التدخلات الغربية، يكشف أن التطورَ السياسي الذي وقع في تركيا وأسقط نظامَ الخلافة لم يكن ناشئًا من الاجتهاد الفقهي والسياسي في قضية وجوب نصب الإمام بالعقل وضرورة الاجتماع، بل من منطلقٍ فلسفيٍّ وتصوري مناوئٍ لمقاصد الفلسفة الإسلامية في التجديد. وقد يكون منشأ التناقض نابعًا من تشرُّبه للفكر الفلسفي التجريبي الغربي ونزوعاته العلموية.

المحور الثالث: فلسفة التجدُّد وسؤال المقاصد في الفكر الإصلاحي المعاصر:

لقد صاحب سؤالُ المقاصد الإصلاحَ في السياق الإسلامي، منذ أن تمَّ الوعي بغربة الإسلام[٣٨] في الواقع الإسلامي؛ بسبب تعدد الفرق والمذاهب في المسائل العقدية والعلمية، والجور والظلم في السياسة، ومن معالم المقاصد في منهج الإصلاح عند العلماء نبذُ التقليد والرجوعُ إلى أصل الشرع، وكذلك عدمُ الخروج على السلطان الجائر خوفًا من الفتنة.

---

(٣٦) نفسه ص ٢١١.

(٣٧) ص ٢١٧.

(٣٨) حديث غربة الإسلام وعلاقته بالغرباء الذين يُصلحون إذا فسد الناس، ورد بصيغ متعددة منها ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا رقم ١٤٥. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود كما بدأ غريبًا، فطوبى للغرباء".

وقد استمر هذا الفكر الإصلاحي في السياق الإسلامي فاعلًا لا يُستثنى منه إلا الدعوة إلى غلق باب الاجتهاد؛ باعتباره منهجًا للتجديدِ ورفض التقليد، أو تأسيس دولة على أنقاض دولة. فبقي هذا الفكر الإصلاحي متعلقًا بالوعي بخللٍ ذاتيٍّ أصاب المجتمع الإسلامي إلى صعود المرجعية الفكرية الغربية، التي فرضت رؤيةً أخرى للإصلاح مخلفة تمامًا عن الماضي، بكونها نابعةً من واقع الهزيمة أمام الغرب الأوروبي المتحدي، والمتفوق الذي فرض مرجعيّته على الفكر الإصلاحي المعاصر، في معالجة التراجع والانحطاط الذي أصاب الأمة الإسلامية.

يقول علي أومليل: "وهكذا يتميَّز الإصلاح الحديث عن القديمِ بكونه يقوم على مقارنةٍ تُؤدي إلى وعيٍ بالتأخُّر، وهو ما لا نجده في الإصلاح القديم، فالإصلاح القديم كان الدافعُ إليه اقتناعًا بأن هنالك خللًا وقع بين الإسلام الاجتماعي والمعياري، انتهى إلى ما يُشبه القطيعةَ، فوجب إصلاحُ الخلل، أي رد المسلمين إلى الإسلام، فالخللُ متصورٌ أنه داخلي. والإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق هو أيضًا من وعيٍ بخلل، ولكنه مزدوج، فهو أيضًا يعتقد أن ضعفَ المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بين مجتمعاتهم وبين الإسلام، ولكنه يراه أيضًا في انقلابِ العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الانحطاط"[٣٩].

هذا الانقلابُ الحضاريُّ جعل منطقَ الفكر الإصلاحي الحديث عند من سُمّوا بالإصلاحيين التراثيين، يتجه نحوَ قياسٍ حاضرِ التأخُّرِ على تقدُّم الماضي الذي كان فيه المسلمون مُتحكِّمين في صناعة الحضارة الإنسانية، أو عند من نُعتوا بالليبراليين العصرانيين يتجه نحوَ المنجز الأوروبي لاتخاذه نموذجًا يُقاس عليه إصلاحُ الحاضر الإسلامي، بغية اقتباس أشياء تفسِّر تفوُّقَه، وتصلح

(٣٩) الإصلاحية العربية ص ٢١.

يعتقد أومليل أن المفكرين الإصلاحيين العرب المحدثين اعتبروا تفوق الغرب "راجعًا أساسًا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخُّر الشرق بما فيه البلدان الإسلامية راجعٌ أيضًا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد. إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي عمومًا، سواء ذلك الذي قام باسم السلفية، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبراليًا، هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي" ص ٢٢. فقد اشتركوا في الانطلاق من إشكالية واحدة تقبل بالتأخُّر وترجعه إلى طبيعة المؤسسة السياسية وتقيمه بناء على ثنائية الشرق والغرب.

يضيف قائلًا: "ولما كان الفكرُ الإصلاحيُّ الإسلامي في القرن الماضي وحتى أواسط هذا القرن، وهو يجيب على الفكر الغربي ويقتبس منه، إنما يتوجه أساسًا إلى الأفكار الليبرالية، فإنه سعى إلى إيراد المرادف الإسلامي لها، وهكذا وجوابًا على الأفكار الليبرالية عمل على إحياء مفاهيم بعينها من التراث الفكري السياسي الإسلامي، وبالأخص مفهوم الشورى الذي لعب دورًا مركزيًّا في دعوته الإصلاحية السياسية" ص٢٣.

لتُدمج ضمن مشروع إصلاحي، باحثٍ عن كيفيةٍ مَا تُسعف المجتمع العربي الإسلامي الخروج من التأخر والانحطاط.

وبهذا نتجت ثنائية تتجاذب الواقع الإسلامي، تمثَّلت في الصراع بين تأكيدِ الذات والهوية، من خلال المرجعية الإسلامية وبين القوانين الوضعية ذات المرجعية الغربية، التي وطَّدت نفسَها تطبيقًا في الواقع المجتمعي. فاقتضت هذه الثنائيةُ، التي لم تحكمها عمليةُ المثاقفة والتبادل الحضاري، وإنما مغالبة يخضع فيها الغالب للمغلوب - التفكيرَ في إيجاد صيغٍ لمعالجتها ومواجهة أيديولوجيتها التغريبية، التي تستهدف إبعاد كل مصادر التشريع الإسلامي من أخذ موضعٍ في الفاعلية السياسية والاجتماعية. فظهرت تسميات زائفة لهذه الثنائية من نحو الأصالة والمعاصرة، ومن نحو التقليد والعصرنة، لتغطية المواجهة بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية في ضبطِ الواقع الإسلامي.

إن وهمَ ثنائية الأصالة والمعاصرة يقوم على التسليم بخطية وتطورية الحركة التاريخية، تلك الأطروحة التي بنيت علوم الأنثربولوجيا، وتسربت في "مختلف العلوم الاجتماعية المعاصرة؛ حيث إن التاريخ يسير في تطوُّرٍ وحيد الخط متصاعد، فكل مرحلة هي أكثر تقدمًا من سابقتها وهي الأفضل، وعلى كل المجتمعات أن تسلك نفسَ خط التصور الذي سارت فيه المجتمعات الأكثر تقدمًا، ولا فكاك من ذلك، وفي هذا السياق ظهر مفهومُ الأصيل ليعبر عن النسق التقليدي، وظهر مفهوم العصرنة أو الحداثة ليعبر عن النسق الذي وصلت إليه المجتمعات الأوروبية"[٤٠].

إن سؤال المقاصد يستنبط من مفهوم الزمن الدنيوي في النص الشرعي أن تقدُّمَ الزمن ليس معيارًا للتطوُّر والتقدم والتحديث، وإنما المحافظة على قيم كلية من نحو الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومن نحو الحفاظ على الدين والنفس والعقل والمال والنسل، ومن نحو المحافظة على التكريم والتزكية والتعمير، التي تدفع إلى إرادة فاعلة لإنجاز أسبابٍ صحيحةٍ تنتج مسببات صحيحة، فالتطور التاريخي ليس محددًا أساسيًّا، وإنما الفعالية التاريخية المحافظة على تلك الكليات المذكورة، بغضِّ النظر عن سير الزمن وصيرورته، فعلى هذا يتأكد أن التجديدَ مقصدٌ شرعيٌّ جالب لمصالح ودافعٌ لمفاسد لا يتصور، ويتضح أن ثنائية الأصالة والعصرنة لا يسوغها سؤالُ المقاصد حول مفهوم الزمان وحضور الإنسان المقاصدي فيه فاعلًا للأصلح والأنفع في عصره. أما الماضي فهو خزان للعبرة، وما تحصل عليه الإنسان في البناء الحضاري باعتباره إمكانًا

(٤٠) الأصالة والمعاصرة قراءة من منظور مختلف، نصر عارف ص ٤٥، مجلة الكلمة ع ٢٠.

اجتهاديًّا، فلا يتحقق مفهوم المستقبل ما لم يتحقق بعلمية مفهوم الماضي، ومن مميزات هذه المعاصرة المقاصدية فقهُ الواقع في سبيل تفعيله وتحريكه بالاجتهاد في النص الشرعي، وبناء النظريات الإصلاحية الملائمة لها.

والمتأمل في المنهج القياسي عند التقليديين والعصرانيين يستنتج أهميةَ سؤال المقاصد في تجاوز إشكاليتهما الإصلاحية؛ من حيث إن القضية الحضارية ليست في نسخ النموذج الأول أو الثاني، باعتبار أنه يحتوي الذات ويُفقدها فاعليتها واستقلاليتها، وإنما في التحليل المقاصدي الذي ينظر بمنطق المصالح الشرعية الكلية في القراءة للماضي والحاضر، ليتم العمل وفق البرهان العلمي الذي يقتضيه الاتصالُ والوصل بالماضي والحاضر، في بناء الهوية وتحقيق الذات الفاعلة في التاريخ، والمنتجة للمعرفة الضرورية لتجاوز النموذجين في المنهج والمضمون.

لا يقصد هذا البحث تحليلَ أسباب التراجع الحضاري والحلول المطروحة في جانبها السياسي أو التقني، وإنما يقصد إبراز سؤال المقاصد في الفكر الإصلاحي المعاصر وعيًا وتفعيلًا، ولذا يمكن القول: إن سؤال المقاصد كان حاضرًا في فلسفة التجدُّد لدى عددٍ من المصلحين الأوائل في العصر الحديث، نذكر منهم خير الدين التونسي (توفي ١٨٩٠م)؛ الذي استمد بناءَ فكره الإصلاحي من الفكر المقاصدي عند الأصوليين، ومن الفكر العمراني المبثوث في مقدمة ابن خلدون؛ حيث نجد في مقدمة كتابه "أقوم المسالك إلى معرفة الممالك" ما يُبيِّن ذلك الاستمداد، بالاعتماد على مفاهيم مقاصدية وسنن عمرانية لتسويغ أمرين ضروريين: الأول: ضرورة التجديد في قراءة الشريعة والاجتهاد فيها، والثاني: ضرورة الأخذ بالأسباب[٤١] السياسية والعلمية والاقتصادية، التي جعلت أوروبا متقدمةً على البلدان الإسلامية، وتفرض عليها تمدُّنَها وهيمنتها.

وعلى الرغم من الانتقاد الذي يمكن توجيهُه لتحقق سؤال المقاصد في بنائه الإصلاحي، ببقائه في حدود التطبيق المفاهيمي، دون الخروج به إلى التحليل الموضوعي للواقع الأوروبي والواقع الإسلامي، فإنه لا بد من الإشارة في بدايات الشعور بالتميُّز الأوروبي وتفوقه إلى وعي خير الدين التونسي؛ بأهمية التأطير المقاصدي في إنضاج أسلوبٍ من أساليب مواجهته، وهو معرفة القوانين التاريخية والموضوعية المُنتجة لتمدُّنه وتقدمه.

---

(٤١) - يقول: "فإن الأمر إذا كان صادرًا عن غيرنا، وكان صوابًا موافقًا للأدلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله، وكل متمسك بديانته وإن كان يرى غيره ضالًّا في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية..." ص ٦، أقوم المسالك إلى معرفة الممالك، الطبعة الأولى، سنة ١٨٦٦م.

ونذكر أيضًا محمد عبده (توفي ١٩٠٥م) الذي كان من المكتشفين لأهمية كتاب «الموافقات» للشاطبي سنة ١٨٨٤م، وهي السنة التي طبع فيها -حسب رأي عبد المجيد تركي- لأول مرة في تونس[٤٢]. لقد أثر التأطيرُ المقاصدي والسُّنني لفكر محمد عبده في جوابه عن سؤال تأخر المسلمين وتقدم غيرهم، من خلال التأصيل لدعوة إعمال العقل ورفض التقليد، وإعمال التعليل ورفض الجمود على الظاهر.

فكانت في كتاباته بياناتٌ قويةٌ لأهمية المنهج المقاصدي في فهم مقاصد الوحي، واستنباط السنن الشرعية والتاريخية منه؛ منها ما جاء في مقدمة تفسير المنار أن "الأحكام العملية التي جرى الإصلاح على تسميتها فقهًا، هي أقل ما جاء في القرآن، وأن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ورفعها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة وإرشادها إلى طريق الحياة الاجتماعية"[٤٣]، التي تتجدد من خلال إدراك أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر؛ ولذا أوجب على الناظر في كتاب الله تعالى "النظر في أحوال البشر وأطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم؛ من قوة وضعف وعز وذل وعلم وجهل وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير عُلويِّه وسفليه، ويحتاج هذا إلى فنون كثيرة أهمها التاريخ بأنواعه"[٤٤].

فجعل من الاجتهاد في بيان مقاصد الوحي مدخلًا للتجديد في فهم الشريعة وفهم التراث المعرفي الإسلامي ووضعه في مجاله التاريخي، ومنطلقًا أصيلًا في إظهار مكانة العلم في الإسلام[٤٥]، وضرورة التمكُّن بإعمال الاجتهاد للقضاء على الجمود الحضاري، وإيقاظ الأمة من سباتها لتُوَاكب متطلبات العصر من الإصلاح والتقدم، التي صارت تفرض نفسها في المجتمعات الإسلامية لتجاوز الانبهار بالمنجز الأوروبي وإراداته المتجهة نحو الهيمنة.

---

(٤٢) يذكر ذلك عبد المجيد تركي في مقال بعنوان: الشاطبي والاجتهاد، بمجلة الاجتهاد، ص ٢٣٧، عدد ٨، سنة ١٩٩٠م. وينقل هذا عن المنصف الشنوفي في مقال له بعنوان: "مصادر عن رحلتي الأستاذ الإمام محمد عبده إلى تونس"، وذلك في حوليات الجامعة التونسية، عدد ٣، سنة ١٩٦٦، ص ٧١ إلى ١٠٢.

(٤٣) مقدمة المنار ١/ ١٩.

(٤٤) نفسه ١/ ٢٣.

(٤٥) انظر كتابه الإسلام بين العلم والمدنية، الذي رد فيه على وزير خارجية فرنسا هانوتو وكشف شبهاته حول الإسلام، وأبرز فيه أن الإسلام دين العلم، وأنه دين مدنيٌّ، مبينًا الفرق بين الإسلام والنصرانية عقديًّا وتاريخيًّا. وقد استفاد في رده هذا من رد جمال الدين الأفغاني القوي على اتهامات المستشرق أرنست رينان للإسلام التي ضمنها في محاضرته ١٨٣٣م، مدعيًا دون براهين أن الإسلام كان سببًا في تخلف الشعوب المسلمة. فأوضح جمال الدين أن لا تعارض بين الإسلام والعقل؛ إذ الإسلام دين أثمر في الحضارة الإسلامية الفكر العلمي والفلسفي عند المسلمين، وما حصل من تراجع حضاري لا علاقة له بالإسلام، بل يرجع في أصله إلى ما أصاب المسلمين من علل الجمود والتقليد بسبب رفض الاجتهاد والنظر في السنن الكونية.

يندرج هذان النموذجان ضمنَ علاقة استحضار فلسفة التجدُّد لسؤال المقاصد، لإمداد العقل المسلم بالأدوات الاجتهادية التي تمكِّنه من الحفاظ على الشخصية الإسلامية دون زحف القيم الغربية العصرية.

وفي سياق تقديم جواب من الإصلاحيين لذلك الاستحضار نذكر نموذجَ الإصلاحيِّ علالٍ الفاسي رحمه الله، الذي كان تأليفه لكتاب "مقاصد الشريعة ومكارمها" مَعلمًا من معالم إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر، بأدوات منهجية يكون بها أقدر على الاجتهاد في قضاياه المعاصرة.

فلم يكن تأليفه للكتاب إحياءً للفكر المقاصدي الذي دشّنه الشاطبي، والعمل على إخراجه من التنظير إلى التفعيل، بل كان بحثًا عن ضرورة فكرية تقتضي البحثَ عن منهج علمي يسعف في تحقيق الاستقلال الثقافي والتشريعي والحضاري عن الغرب، باعتماد المنظومة الفقهية الإسلامية مرجعيةً أسمى للتشريع.

يقول: "وفي المقابلات التي وضعتها بين الشرائع السماوية والشرع الإسلامي من جهةٍ، وبين ما استعمله اليونان والرومانيون والإنجليزيون من وسائل لاستكمال الإنصاف، وبين ما جاء به الإسلامُ من أصولٍ ومقاصدَ - ما يوضح تفوُّقَ شريعتنا السمحة، واستحقاقها لأن تبقى القانونَ الأسمى للمسلمين ولمن يريد العدالة"[٤٦].

وتبقى "مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستيفاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرًا خارجيًّا عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمِه، وليست غامضةً غموضَ القانون الطبيعي الذي لا يُعرف له حدٌّ ولا موردٌ، ولكنها ذات معالم وصُوًى كصُوَى الطريق"[٤٧].

واتخذ لهذا تجديدَ علم أصول الفقه بتناوله له "من جهة المقاصد أكثر من تناولها من جانب العلة"[٤٨]. فلهذا كان تفعيله لسؤال المقاصد اجتهادًا لبناء مشروع الإصلاح على قواعد المقاصد، والارتكاز إليها في تحليل الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي.

ويظهر عمق السؤال المقاصدي التجديدي في التطبيق العملي بمقارنته مع عالم إصلاحي آخر، وهو الطاهر بن عاشور، الذي يستفاد من كتابه "مقاصد الشريعة"، دعواه لاستقلال علم

(٤٦) ص ٥.

(٤٧) ص٥٥.

(٤٨) ص ٥.

المقاصد عن علم أصول الفقه مسوغًا بها نقد الشاطبي وإمكانية تجاوزه، وهي دعوى علمية جادة، يدلف بها باب التجديد في أصول الفقه، لكنه بقي في تحليلها أصوليًّا وفقيهًا متأثرا بمنطقهما التنظيري للأبواب الفقهية.

أما علال الفاسي فيستفاد من كتابه البرهنة العلمية على ديمومة هيمنة الوحي على الزمان واستيعابه لمستجداته، عن طريق قراءته لمباحث الأصوليين مقاصديًّا، وتوظيفها في تحليل القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فسؤال المقاصد عند الطاهر بن عاشور يغلب عليه الإحياءُ بمنطق فقهي نقدي، بينما هو عند علال الفاسي سؤالٌ معرفي يُعيد به بناء أصول التشريع على مقاصد الشريعة؛ باعتبارها "الغايات والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[٤٩]؛ وذلك أنه لاحظ أن "الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحدَّ الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه الموافقات، أو لم يبلغوا ما إليه قصد، وبعضهم خرج عنه إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه آخذًا للمقاصد بمعناها الحرفي"[٥٠]، فعمل على تأكيد هذا التجديد بمنطق الانخراط في القضايا السياسية والاجتماعية، وإيجاد الاستقلالية التشريعية عن الفكر الغربي[٥١]. فاجتهد في بيان أن "غاية التشريع هي مصلحة الإنسان كخليفةٍ في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمامَ الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف، وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة"[٥٢].

إن البعد الإنساني في سؤال المقاصد عند الفاسي يبرز فيما حدده من مقصد عام للشريعة: "هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما

---

(٤٩) ص ٧.

(٥٠) ص ٥.

(٥١) وفي معرض نقاش أحد الباحثين محاولة تقدمهما في مجال تحديد إشكالية المقاصد، وتأكيد قطعيتها واستقلاليتها في اعتبارها مصدرًا تشريعيًّا كليًّا، قال: "لا شك أن كليهما قد أثرى من موقعه البحث في هذا المجال، وقدَّما مجموعةً من الملاحظات والتحديدات الهامة، ويكفيهما شرفًا أنهما أعادَا الاعتبار لهذه الإشكالية التي كادت أن تندثر؛ نتيجة هيمنة أصول التشريع الغربي، وما ترتَّب عنها من ردود فعل نحَتْ منحَى الاجتهاد بالتراث الفقهي الإسلامي، دون مراعاة للاختلاف النوعي بين الحقب التاريخية، لكن ما يلفت الانتباه خاصة مع علال الفاسي التقيدُ الكبير، إلا في بعض الحالات، بالمجادلات التي دارت بين الأصوليين، مما حال دون التحرُّر من الظلال التاريخية التي حَفَّت بميلاد وتطور علم أصول الفقه، وما يعنيه ذلك من تقيُّد مرجعي وانخراط معرفي". مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي (المهمة لا تزال مطروحة)، صلاح الدين الجورشي ص ٢٠٧. مجلة الاجتهاد، عدد ٩، سنة١٩٩٠م. وقد قدمت تحليلًا بينت فيه أن مقصدَ علال الفاسي بناءُ الأصول على المقاصد، وهي مهمة تحتاج إلى مزيد من التأسيس العلمي في النقد والتنظير.

(٥٢) مقاصد الشريعة ومكارمها ص ١١.

كلفوا به من عدلٍ واستقامة، ومن صلاح في العقل والعمل، وإصلاح في الأرض واستنباطٍ لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"[٥٣].

ويبرز أيضًا في استنباطه أن مهمة الرسل "هي الإرشادُ عن طريق التربية بالكتاب والحكمة، وإلى كل ما فيه صلاح الإنسانية وصلاح مجتمعها، وهذه المصالح هي القصد من النبوة ومن الشريعة"[٥٤]. فقد وضع الشارع الشريعةَ قائمةً على مراعاة المصلحة العامة فيما يرجع إلى جميع المعاملات الإنسانية؛ لأن مقصدها هو تحقيقُ السعادة لسكان البسيطة.

إن جوهر فلسفة علال الفاسي في سؤال المقاصد يَكمُن في نظره لعالمية المصلحة الشرعية، واستمداده منها القدرةَ على مجابهة الأفكار الغربية ونقدها، وكان معيارُه لهذه المصلحة الخلُقَ المستمدَّ من الفطرة، القائم على أساس من العمل لمرضاة مثلٍ أعلى هو غاية الإنسان من الحياة والعمل.

والفطرة لغة: الجبلة. ولكنها عنده هي: "التي فطر الله الناس عليها، هي فطرة الإنسان بصفته إنسانًا، أي مطلق الإنسان الذي يملك جملةً من العقل وقدرةً على اكتساب المعرفة واستعدادًا للمدنية ومرونة على الطاعة، إلى جانب ما له من حواس يُدرك بها المرئيات والمسموعات والمتصورات، وحبٍّ في الاستطلاع يهديه إلى بعض المعرفة وبعض السلوك، كل ذلك ليقوم بأفعال خاصة كإنسان تميزه عن غيره من الحيوانات منها العادة والعبادة"[٥٥].

وبهذا يفسر معنى كون الإسلام دين الفطرة: "أنه الدين المتَّفِق مع ما جُبل عليه الإنسانُ بصفته إنسانًا من جُملة العقل والاستعداد للحضارة والقدرة على اكتساب المعرفة والمرونة على الطاعة، والذي يساعده على تنمية معارفه وسدِّ حاجته فيما يخص العادات والعبادات"[٥٦].

ويضيف: "فقولنا الإسلام دين الفطرة كأننا نقول: الإسلام دين الحضارة الحق التي تشيدها الفطرة الإنسانية، والتي اهتدت لبعض مظاهرها وكانت بحاجةٍ إلى تربية وتعليم لاستكمالها في أبهى صورها، ولاكتشاف معالمها ونواميسها في الكون والإنسان"[٥٧].

---

(٥٣) مقاصد الشريعة ومكارمها ص٤٧.

(٥٤) نفسه ص ٢٠.

(٥٥) نفسه ص٧٠.

(٥٦) ص ٧٠.

(٥٧) ص ٧١.

فيتضح أن الفطرةَ التي هي مقياس كل مصلحة عامة وأساسُ كلِّ مقصدٍ من مقاصد الإسلام، مجموعُ مكارم الأخلاق الثابتة التي جاء الإسلام لتحقيقها في الأفعال الإنسانية، فإنسان الفطرة هو الذي بعد تجريده من كل المضافات التاريخية المحرّفة للفطرة، يبقى مقيمًا وجهه على مقتضيات الدين ومقاصده، قال تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"[٥٨].

وبربط علال الفاسي بين المقاصد والفطرة، يستكشف ضرورةَ النظر العلمي في كون مقاصد الوحي تبيانًا للأخلاق الإسلامية، والتخلُّق بها أمرٌ لا ينفك عن تحقيق الاستخلاف والعمران.

وبهذا يتوضح أن سؤال المقاصد عند علال الفاسي، ليس استنجادًا بالمقاصد في معالجة قضايا جزئية متعلقة بنوازل اجتماعية متعلقة بالأسرة، أو قضايا سياسية متعلقة بمجابهة مناوئي الفكرة الإسلامية والمريدين إقصاءها وتهميشها في سياق الضغط الاستعماري، أو قضايا تتعلق بالعلم والتأصيل له عقلًا وشرعًا، أو قضايا تتعلق بالدفاع عن الشريعة، وإنما جميع ذلك وفق فلسفة تجدُّدية تحكمها رؤيةٌ تصورية كلية، واعية بعلاقتها بالمحركات المقاصدية الموصلة لتشكيل عقل إصلاحي يدرك فقه المصالح الشرعية وقواعده في الجلب والدفع، ويعمل على تقوية الهوية في سياق الانفتاح على الآخر والاستفادة من سبقه الحضاري، بالقراءة العلمية الجادة دون انبهارٍ أو ذوبان.

إن الباحث عن فلسفة تجدُّدية عند علال الفاسي سيجد لا محالةَ إبانةً عن رؤية تجديدية في علاقتها التحليلية بسؤال المقاصد، لكنه قد يتساءل كثيرًا هل حصل فعلًا نوعٌ من التجاوز المعرفي لما قدمه الشاطبي في إعادة بناء العقل التعليلي المصلحي وأهميته في البرهنة على إثبات الكليات الشرعية؟

فمن جهة أولى: قد يرى الباحث أن مقصد بناء الأصول على المقاصد أقوى من دعوة انفصال الأصول عنها لتستقل بنفسها؛ وذلك أنَّ في البناء تجديدًا لمقاصدها العقدية والحضارية، والعيش بها في الصيرورة التاريخية التي تجعل الشريعة -حسب الفاسي- "قابلة للتطور والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور وفي جميع الجهات"[٥٩]. ويفسر التطور بأنه مغزَى الاجتهاد وأهميته في إيجاد الأحكام لما لا نص فيه، بناء على مراعاة المصلحة الشرعية.

(٥٨) سورة الروم الآية ٣٠.

(٥٩) نفسه ص ١٦٩.

وقد أحس بأن الاجتهاد المصلحي بإطلاقٍ ينطوي على خطورةِ تفعيل المصلحة، حين وصف ما ذهب إليه نجم الدين الطوفي من تقديم المصلحة على النص الشرعي في حالة التعارض: "لا يعدو أن يكون رأيًا من عالمٍ بحاثة، لا يظهر أن أحدًا من الفقهاء شايعه فيما ذهب إليه من قَصرِ العمل بالنصوص وتقديمها على العبادات، واعتبار المصلحة مقدمةً في المعاملات على ما ورد بنص صريح من كتاب أو سنة صحيحة"[٦٠].

ويستنتج من عدم مشايعة العلماء لمذهب الطوفي، حاجتَه إلى مزيدٍ من التأمل في إثبات أن مراعاة المصالح دليلٌ شرعي لا يُتصور تناقضه مع الأصل الذي استمدت منه، وهو النص الشرعي، فمن شرط الفرع ألا يعود على الأصل بالإبطال، وكلُّ قصد خالف قصدَ الشارع فهو قصدٌ باطل.

ومن جهة ثانية يمكن للباحث أن يلاحظ أن الفاسي لم يتجاوز ما وقف عنده الشاطبي؛ من حيث تجديدُ الفكر المقاصدي وبناؤه بناءً نسقيًّا قادرًا على تنظيم المعرفة الإنسانية، ومحاورة نظرياتها الغربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فسؤال المقاصد سجل حضورًا في التجديد، لكنه لم يبرز رؤيةً معرفية نسقية تشكل إطارًا مرجعيًّا في تحليل إشكالات الواقع السياسية والفكرية؛ وذلك أن الفكر الإصلاحي في سياق قوة النظرية المعرفية الغربية لا تكفيه الرؤى التجزيئية للواقع الإسلامي، ولا يكفيه الاستبطان الحرفي لمقولة الإمام مالك رحمه الله: "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها".

فسؤال المقاصد في الفكر الإصلاحي المعاصر لم يتمكن من تأسيس شاطبية جديدة، تقوم على أصول الشرع والعلم الحديث، وبذلك تخرج عن الأسس المنهجية والمنطقية التي حكمت الشاطبي في تأليفه للموافقات؛ وذلك أن السياق المعاصر يتطلب بناء رؤية مقاصدية نسقية لبناء العلوم والمعارف، في أفق الكونية التي تتجاوز الوقائعَ الذاتية للمجتمعات المسلمة. وهذه الرؤية تُبرز ضرورةَ تكامليَّةِ المعرفة على أسسٍ تكامُليةٍ منهجيةٍ، في التعامل مع الظواهر المعرفية والظواهر الكونية، كل على حدة أو في مجموعهما، ولهذا تدفع منهجية التجزيء والتعضية في المعرفة الإنسانية.

فمن مقاصد تطبيق المنهجية النسقية أن تبرز تكاملية الأنساق المعرفية الموصلة إلى وحدة المعرفة القائمة على المقومات الآتية:

- التركيز على المشترك المعرفي والقيمي.
- فهم المسلكيات الجامعة للمعرفة والقيم.
- مآلات التكامل المعرفي في الواقع الإنساني.

(٦٠) ص ١٥٠.

فالقراءة المقاصدية النسقية هي موضوعُ سؤال المقاصد وفلسفة التجدُّد في الفكر الإصلاحي المعاصر، وأعظم إشكالاته في الجمع بين المعرفة والقيم والحضارة. تقتضي من جهة أولى: الوعي بفاعلية المنهج النقدي المعرفي للخطابات الإصلاحية، ومن جهة ثانية: الانطلاق من العالمية والإنسانية والعقلانية، واتخاذ الجهتين مسالك جديدة في تحقيق التجدد الحضاري، والتجاوز المعرفي للمسالك الذاتية، التي أبقت سؤال التجديد دون أجوبة فعالة، وأدخلته في متاهات الفكرانية الضائعة، التي لم تستطع التغلب على عقبات التأخر عن الفكر الغربي، بل أحدثت تراجعات قوية على مستوى التنظير من الكلية إلى الجزئية، ولم تعد مجديةً إزاء التقدم الغربي الهائل؛ وذلك أن التجديدَ صار في السياق العالمي تتدَاخَلُ فيه عالمية الإسلام وعالمية الفكر الإنساني.

وهكذا يرتبط إذن سؤال المقاصد بفلسفة التجدُّد في رؤية النص الشرعي للعالم؛ من حيث إنها رؤية للوجود جامعة بين القيم والمعرفة والمنهج والعقلانية والنظر والعمل لتمثل مصالح الإنسان، وتنزيلها على أرض الواقع، وهذا يتطلب من جانب الوجود والعدم أن يصير ذلك الارتباط علمًا اجتهاديًّا مصلحيًّا وعملًا تطبيقيًّا وتجريبيًّا في تنزيل المصالح.

يؤسس التجديد رؤية منهجية إستراتيجية، لا تقف عند التمثلات الذهنية التي يتكاثر بها القول دون العمل، وإنما مقصدها الأصلي والكلي المحافظة على انسجام مصالح الاسم والفعل وتكامل المبادئ والبرامج مصلحيًّا، وتفاعل التدبر والتنزيل لصناعة المصلحة في التاريخ المستقبلي.

ودون هذا سيبقى الحديث عن التجدد الحضاري مجرورًا ومحكومًا بسؤال كأنه أزلي لا يتجاوز: لماذا تقدم الآخر وتأخر الأنا؟!!

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم بالرسم العثماني الموافق لمصحف المدينة.
- الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، لعلي أومليل، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٦.
- أقوم المسالك إلى معرفة الممالك، لخير الدين التونسي، الطبعة الأولى، سنة ١٨٦٦م.
- الإسلام بين العلم والدنية، لمحمد عبده، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٣م.
- تجديد التفكير الديني في الإسلام، لمحمد إقبال، ترجمة عباس محمود، منشورات الجمل، سنة ٢٠١٥.
- تجديد الفكر الإسلامي، لمحسن عبد الحميد، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.
- تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، دار الفكر، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاتها الفقهية، لمحمد عثمان شبير، دار القلم.
- مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، لعبد الرحمن العضراوي، الطبعة الأولى، مركز نماء، بيروت، سنة ٢٠١٤.
- المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، بهامشه فواتح الرحموت، ط١/١٣٩٢هـ المطبعة الأميرية، مصر.
- مفهوم العقل، لعبد الله العروي، ط١/ ١٩٩٨م، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء.
- مقاصد الشريعة ومكارمها، لعلال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٩٣.
- الموافقات، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧.
- نشر البنود على مراقي السعود، لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، طبعة مشتركة بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة.
- صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، د.ت.

- الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز آفاق، الكويت، سنة ٢٠١٠.
- سنن أبي داود سليمان السجستاني الأزدي، راجعه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي بيروت. د.ت.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف، ط١٣٩٣/١هـ- ١٩٧٣م، دار الفكر.
- مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، السنة الثانية، صيف ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- مجلة الاجتهاد، العدد العاشر والحادي عشر، السنة الثالثة، شتاء وربيع ٤١١هـ- ١٩٩١.
- مجلة الكلمة، عدد ٢٠، سنة ٢٠٠٨.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٩

All rights reserved © 2019