

بسم الله الرحمن الرحيم
الفكر المقاصدي و ترسيخ الفكر العلمي
الدكتور إسماعيل الحسني

المقصود بالفكر المقاصدي و بالفكر العلمي

لم ترد مادة "ف.ك.ر" في القرآن الكريم بصيغة الإسم أو المصدر، و لا توجد فيه معرفة بلام و لا منكرة، وإنما وردت بصيغة الماضي و بصيغة المضارع. الفكر بالكسر تردد القلب بالنظر و التدبر لطلب المعاني. ولي في الأمر فكر أي لي نظر و روية. و الفكر بالفتح مصدر فكرت في الأمر من باب ضرب و تفكرت فيه و أفكرت بالألف و الفكرة اسم من الافتكار مثل العبرة و الرحلة من الاعتبار و الارتحال، وجمعها فكر. يقال أفكرته: أي جعلته يفكر. وقيل: الفكر مطلوب من "الفرك": لكن الفرك هو للأمور الحسية، كما تفرك القمح أو الدرة أو نحوهما. أما الفكر فهو للأمور المعنوية¹.

و مهما يكن من أمر الاستعمالات المختلفة لمادة الفكر فإن ما يهمني منها أنها فعل ذهني مرتبط بالذات الإنسانية كذات مفكرة تريد الوصول إلى "حقائق" مخصوصة. إن الفكر من زاوية معناه النظري و الذهني مبني و مشكل في معظم أحواله من جملة من العمليات الذهنية و الترتيبات النظرية، كالمقارنة، و الاستقراء، و الاستقصاء، و الفهم، و التساؤل، و الاعتراض، و تحليل الأمر الواحد إلى أجزاء متعددة، و رد الأجزاء المتعددة إلى أمر واحد، و غيرها من الأعمال العلمية كلها أعمال نظرية و ترتيبات ذهنية تسهم، بهذه الدرجة أو تلك، ليس فحسب في تكوين العدة العلمية التي نستثمرها و نوظفها في التوصل إلى المقاصد الشرعية، وإنما تشكل أيضاً بهذه الصورة أو تلك في ترسيخ ثقافة علمية عند تفكيرنا في شريعنا و مجتمعنا.

يستمد وصفي للفكر بأنه مقاصدي من تشبع صاحبه بالمقاصد التي تستهدفها الشريعة الإسلامية، كما يستند هذا الوصف من استيعابه في الوقت نفسه للعدة المنهجية التي توصله إلى اكتشافها و إعمالها. فالمقاصد الشرعية بالنسبة للمفكر المقاصدي هي نقطة البداية عند التفكير في الشريعة، و هي أيضاً نقطة البداية في العمل بأحكامها. لفظ الشريعة مشتق من التشريع. و الشريعة في اللغة إما أن يكون طريقاً يوصل منه إلى الماء، أو أن يكون مورد الشاربة التي ينحدر منه الناس فيشربون. قال أبو السعود: "الشريعة الطريقة إلى الماء شبه بها الدين لكونه سبيلاً موصلاً إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، كما كان الماء سباً للحياة الفانية"².

واضح ما ينطوي عليه هذا الاستعمال اللغوي لمادة "ش.ر.ع" من فكرة المنفعة أو المصلحة، لذا جعل بعضهم من فكرة المصلحة أو المنفعة أمراً جامعاً بين المعنى اللغوي لـ "ش.ر.ع" و بين الدين فسموه شريعة. فإذا كانت المصلحة أو المنفعة بالنسبة لشريعة الماء متمثلة في الارتواء و التطهر من الاوساخ، فإنها متمثلة

¹ الفيومي، المصباح المنير ج 2 ص 154. و الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ص 643.

² تفسير أبي السعود، ج 3 ص 158. قال بعض الحكماء: "كنت أشرب فلا أروى، فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب". الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ص 451.

بالنسبة لشريعة الدين في المقاصد التي تتطوي عليها شريعته. و المقاصد التي يتقصد بها الشارع مراتب مختلفة، منها ما يحتاج في معرفته و استنباطه إلى أعمال الفكر العلمي على اختلاف درجاته و مستوياته. و منها ما هو واضح نص عليه الشارع في خطابه كالرحمة، و الهداية، و العدالة، و الحكمة، و اليسر و رفع الحرج و غيرها من المقاصد الشرعية.

فمن مقاصد الشريعة الرحمة لقوله تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" سورة الأنبياء، الآية 106. و من مقاصد الشريعة أيضا الهداية لقوله تعالى: "فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى و من أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيامة أعمى" سورة طه، الآية 121-122. و من مقاصدها العدالة لقوله تعالى: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط" سورة الحديد، الآية 124. و من مقاصدها الحكمة لقوله تعالى: "واذكروا نعمة الله عليكم و ما أنزل عليكم من الكتاب و الحكمة يعظكم به" سورة النساء، الآية 229. و من مقاصدها اليسر و رفع الحرج لقوله تعالى: "و ما جعل عليكم في الدين من حرج".

يتضح من هذا الطرح أن الموضوع الأساسي في مقاصد الشريعة هو المصلحة. نعم لا شك في ذلك، لكن لا تتجسد المصلحة داخل بنية هذا الموضوع في منطق الأهواء العارضة و النزوات العابرة، بل المطلوب أن تتسق مع ما يتطلبه التفكير العلمي. فعلى سبيل المثال حرص الشرع الإسلامي على مبادئ العدالة و الإنصاف، و طلب من الإنسان أن ينصف من نفسه و لو كان القضاء إلى جانبه، كما هو واضح من قوله صلى الله عليه و سلم "لعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها". إن ما يهم عالم المقاصد هو مصالح الناس، لكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، و إنما بحسب ما يقصده الشارع. دون هذا الاتساق العلمي مع المقاصد الحق للشرع الإسلامي نسقط في شرك الاختلاف العقيم في مدلولات مفهوم المصلحة، و التي يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب.

إن المقاصد في مصطلح الفكر المقاصدي هي مصالح الناس، نعم لا شك في ذلك، لكن لا كما تتقصد بها أفكار الناس المجردة، و أهواؤهم المتضاربة، و حدوسهم المتفاوتة، و اختياراتهم المتنوعة، بل كما يقصدها الشارع الحكيم. و من هنا أهمية الاعتناء بمقاصده من خطابه. ذلك أن الدين درجوا على "تعريف" مقاصد الشريعة لم يلتفتوا إلا إلى البعد المصلحي من المقاصد و غفلوا عن بعدها الدلالي، فلم يدرجوه في تعريفاتهم لمقاصد الشريعة.³ لا نكاد نعثر في هذه التعاريف على التفتات تام للعنصر الدلالي في بناء المقاصد، لذا، وسعيا لتلاقي هذا النقص في تعريف المقاصد الشرعية يمكنني أن أحدها بالقول إنها كما تتجسد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي التي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سيق فيه الخطاب، هي أيضا الغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام، و التي يتوصل إليها

³ لقد سبق للإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله أن عرف مقاصد الشريعة في سياق حديثه عن مقاصد التشريع العامة و الخاصة فقال: " مقاصد التشريع العامة هي المعاني و الحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة" مقاصد الشريعة ص: 6. و مقاصد التشريع الخاصة هي " الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة ". مقاصد الشريعة، ص: 50. كما حدد الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة فقال: " المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، و الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" مقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص: 3

بعده علمية. و الغايات المصلحية كما تكون عامة لكل الشريعة ، تكون أيضا إما خاصة بمجال تشريعي محدد أو جزئية تتناول كل حكم شرعي على حدة. وكلها منتظمة في مقصد عام كلي تتمحور حوله كل مقاصد الشريعة ، و المتمثل في تحقيق مهام الاستخلاف التي جعل الله تعالى الإنسان مسؤولا عن القيام بها، و مكلفا بإنجازها في حياة الإنسان الفرد، و في حياة المجتمع و الأمة . يتعلق الأمر هنا بالإصلاح الشامل للاعتقاد وللعقول و للأعمال بما يمكن من عمارة الأرض والانتفاع بما خلقه الله في دائرة الأخوة البشرية.

و الحاصل من هذا التحديد لكل من الفكر و المقاصد و الشريعة أن المقصود عندي بالفكر المقاصدي عدة علمية نتوصل بها في التوصل إلى مقاصد الشريعة سواء تمثلت في المعاني المقصودة من خطابها، أو تمثلت في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع أحكامها العملية و الاعتقادية. انطلاقا من هذه العدة العلمية يبدو أن التشوف المستمر لروح الشرع و النشدان الدائب إلى مقاصده مقترن بما يكفي من السعة في العلم بالنصوص. لا إهمال للمقاصد في هذا الاقتران، و لا تعطيل في ذلك السعي للمحكمات من نصوص الشرع. و انطلاقا من هذه العدة العلمية يرسخ إعمال الفكر المقاصدي من فكر علمي عند تفكيرنا في الشريعة.

للعلم مرادفات متعددة : نقول العلم و نعني ما يرادفه من معرفة أو إدراك أو ملكة. و نقول العلم أيضا و نعني به ما يضاده من الجهل. و نقول العلم مرة ثالثة و نعني ما يرادفه من التصورات و التصديقات تبعا لقول علماء المنطق في العصر القديم "العلم إما تصور أو تصديق" ، و نقول العلم و نعني به مرة رابعة ما يرادفه من القضايا و القواعد الكلية المبرهن عليها. كلها مرادفات قد نستحضرها عند استعمالنا لكلمة العلم سواء في اللغة العربية أو في ما كتبه علماء المنطق و أصول الفقه. و لما كان العلم فيها إدراكات، أو ملكات، أو تصورات و تصديقات، أو قضايا أو قواعد كلية كان المقصود بالفكر العلمي فيها الحصيلة و الخبرة المنهجية المؤسسة على الدليل، أيا كانت مرتبة ذلك الدليل، و أيا كان مجاله.

لكن هل الفكر العلمي هو مجرد المعرفة الحاصلة عن الدليل؟ ليس الأمر كذلك عندي لأن العلم ليس مجرد إدراكات و أدلة ، ولا هو مجرد ملكات و تصورات أو تصديقات، و لا هو مجرد قواعد أو قضايا كلية مبرهن عليها. العلم قدرة منهجية يستطيع الباحث من خلالها أن يشتق من موضوعه نسقا من المفاهيم لكي يختبر نجاعتها في فهم موضوعه، و في معالجة ما يطفح به من إشكالات، و ما يطرحه من قضايا. قوام الفكر العلمي هو هذه القدرة المنهجية على تشغيل و إعمال مكوناته الثلاثة الأساسية: مكون المبادئ الأخلاقية، و مكون التقنيات البحثية، و مكون المفاهيم التي تلتحم في إطارها المبادئ و التقنيات البحثية . بكلام آخر الفكر العلمي مبادئ يلتزم بها الباحث و يشغلها، و تقنيات يعتمد عليها في بناء موضوعه و في الاستدلال على نتائجه، و مفاهيم تنصهر في بوتقتها ما اعتمده من مبادئ و ما شغله من تقنيات.

ينبغي للباحث أن يكون على بال من أن معظم مبادئ الفكر العلمي و تقنياته تتكيف إلى حد بعيد بطبيعة الموضوع الذي يدور حوله البحث أو الهدف الذي يتوخاه الباحث و المفكر . و لهذا يقال إن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج . و معنى هذه المقولة أننا نصطنع مفاهيم مبتكرة نبلور من خلالها كفاءات استعمالنا للمبادئ و التقنيات . مفاهيم قيمتها الابتكارية العلمية في مدى انسجامها مع طبيعة الموضوع من جهة، و في مدى إسهامها في فهم ما تطرحه جوانبه المختلفة من قضايا و إشكالات من جهة ثانية.

2- مبادئ العلم في الفكر المقاصدي

المبدأ في اللغة العربية هو في اسم ظرف من البدء. و البدء افتتاح الشيء. أميز في مبادئ العلم بين نوعين: أحدها عام لا يختص بموضوع محدد، و إنما يناسب كل الموضوعات و يتلائم مع كل المجالات العلمية، يبدو هذا النوع في مبادئ النزاهة و الموضوعية و الأمانة و التريث و غيرها من المبادئ العالمية و الإنسانية. و الثاني خاص بموضوع محدد و بمجال علمي معين دون غيره .

إن المقصود بالمبدأ هنا هو كل ما يعلم بذاته و يحصل عنه العلم بشيء آخر. مبادئ الفكر المقاصدي بهذا المعنى ما يتوقف عليها مسائل و إشكالات هذا الفكر و التي لا تحتاج إلى برهان يثبتها. فلما كانت -كما قال ابن رشد- "كل صناعة لها مبادئ، و واجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، و لا يعرض لها بنفي و لا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك"⁴

1-2 مبدأ الإفادة

هذا مبدأ عظيم من مبادئ الفكر المقاصدي، ليس فحسب لأنه يؤسس للقول بالتعليل في الأحكام التي ينطوي عليها الخطاب الشرعي، و إنما لأنه أيضا مبدأ يرسخ ليقظة ذهنية و حركة عقلية لدى كل متفقه في الشرع الإسلامي و لدى كل متفكر في مقاصده. مقتضى هذا المبدأ تنزيه الشارع في إنشاء خطابه عن أن ينطوي عن العبث، والاهمال، واللغو بدليل قوله تعالى: وبالحق أنزلناه وبالحق نزل" سورة الإسراء، الآية 105/ وقوله أيضا "إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا" سورة البقرة، الآية 119 /. فالشارع سبحانه لا يشرع إلا بالحق وللحق، والآيات متضافرة في البرهنة و في الدلالة على هذا المبدأ.

منها قوله تعالى: " أفحسبتم أننا خلقنا عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون" سورة المؤمنون " الآية 115. ومنها قوله "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون" سورة العنكبوت، الآية 36/ ومنها قوله تعالى " وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون" سورة الدخان الآية 38. ومنها قوله "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا" سورة ص الآية 27/. و منها قوله تعالى على لسان أولي الألباب "ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه" سورة آل عمران جزء 191/

إن قليلا من التدبر في هذه الآيات، وأمثالها كثير في القرآن الكريم، يفضي بالتدبر إلى القول بأن مبدأ الفائدة مستمد من المنحى المقاصدي الذي ينطوي عليه كتاب الله عز وجل. وهو منحى يخلع على كل موجود، صغيرا كان أم كبيرا غاية، فيحدد له دورا ووظيفة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. التشبع بهذا المنحى المقاصدي ينقل المسلم و بالأحرى الفقيه و العالم المسلم من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك واكتشاف العلاقات. والذي يفسر العلاقات بين المعاني والأحكام الشرعية هو ما تنطوي عليه تلك المعاني وهذه الأحكام من مقاصد راجعة إلى تحقيق المصلحة الإنسانية. ومن هنا يرتبط مبدأ الفائدة ارتباطا وثيق بالحقيقة المقاصدية للخطاب الشرعي. فليس هذا خطابا بشريا يعبر عن حاجات للمخاطب عند المخاطب، يريد لها منه بل هو خطاب إلهي جاء ليحقق المصلحة الإنسانية لأن الله غني عن العالمين، قال تعالى "أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد" سورة

⁴ ابن رشد، تهافت التهافت مع مدخل و مقدمة تحليلية للأستاذ محمد عابد الجابري، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 78

فاطر الآية 15/وهكذا وجدنا الشارع يتبع كثيرا من الأحكام بيان ما يترتب عليها من مصالح راجعة إلى المكلف بها.

التشبع بمبدأ الفائدة ينشئ حالة عقلية ويقظة ذهنية تصور بهذه الدرجة أو تلك نوع التهيو الذي يجعل الفقيه المستنبط للأحكام مستعدا باستمرار إلى اكتشاف ما غفل عنه أو عقل عنه السابقون من مقاصد تدل عليها الخطابات الشرعية. ويمكن إبراز ذلك -على الأقل- في صورتين:

أ صورة تأسيس المعاني الجديدة. وقد عبر فقهاء الإسلام عن هذه الصورة في أن الأصل حمل كلام الشارع على التأسيس لا على التقرير. وفحواها أن الخطاب الشرعي يفيد فائدة جديدة تباين فوائده السابقة. وقديما أرجع الامام الشاطبي المجال الفقهي التطبيقي لهذه القاعدة إلى الألفاظ المقيدة التي تدل على معان خادمة للمعاني المطلقة. فمن اعتبر هذه المعاني الخادمة استند إلى هذه القاعدة. أما في العصر الحديث فنبهنا الامام ابن عاشور إلى أن الله تعالى أودع في القرآن الكريم من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها⁵.

ب صورة عدم الإهمال الخطابي، و قد تجسدت في قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله. فإذا احتمل أن يكون للخطاب معنى مقصود، وأن يكون له معنى لاغ كان حملة تبعاً لمبدأ الفائدة على ما هو مقصود أولى. يتقيد في ضوء هذه القاعدة فهم الدلالة المقصودة من الخطاب الشرعي بمراعاة مقاصد جلب المصالح ودرء المفاسد، وتذكر انطلاقاً منها المعرفة المسبقة بالمقاصد الشرعية. ولهذا أوجب الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله على المفسر للقرآن الكريم المعرفة الدقيقة والعميقة بالمقاصد التي استهدفها الشارع سبحانه من نزوله⁶.

إن كثيرا من الأحكام الشرعية و الأفهام العلمية في شريعتنا الإسلامية مبني على أعمال مبدأ الفائدة. و التشبع به. فعلى سبيل المثال استدل الفقهاء، خاصة المالكية، منهم، على مشروعية بعض المعاملات كالوكالة والوكالة. بآيات قرآنية على الرغم من أنها وردت في سياق يقص الشارع من خلاله أحوال الأمم الماضية، إلا أن الفقهاء استفادوا منها في التدليل.

وهكذا استدلوا على مشروعية الحماله والوكالة بقوله تعالى "ولمن جاء به حمل بغير وأنا به زعيم" سورة يوسف، جزء من الآية 72 \.

كما استدلوا على مشروعية الوكالة بقوله تعالى "فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة" سورة الكهف جزء من الآية 19 \. كما أن الأخذ بشرع من قبلنا مستند إلى الاستفادة من تجارب الأمم السابقة ومن شرائعها إذا لم يرد في الشرع الإسلامي ما يؤكدها ولا يخالفها.

جاء في روضة الناظر لابن قدامة: "إن شرع الله تعالى الحكم في حكم أمة: يدل على تعلق المصلحة به لأنه من حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل⁷. والحق أن التطبيقات الفقهية التي تشهد على هذا المبدأ تعز عن الحصر.

⁵ تفسير التحرير والتنوير ج 1 ص 93

⁶ يمكن مراجعة المقدمة الرابعة من مقدمات تفسير التحرير والتنوير ج 1 ص 38
⁷ روضة الناظر لابن قدامة ص 73 نقلا عن الشيخ القرضاوي فقه مقاصد الشريعة ص 139

منها قوله تعالى "ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً". فالآية وردت في سياق النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضاً، لكن على الرغم من هذا أفادت بالنسبة لعمر بن العاص معنى يتناغم مع هذا السياق. و هو جواز التيمم عند الخوف من الاغتسال بالماء البارد. فلما أصبح الجيش في غزوة أحد في يوم بارد أجاز التيمم خوفاً و خشية على الناس من الإغتسال بالماء البارد.

منها قوله تعالى: "والذين جاءوا من بعدهم...." فالآية نزلت في قريضة والنضير. والمراد بالذين جاءوا من بعدهم المذكورين هم المسلمون الذين جاءوا بعد الفتح. على الرغم من ذلك فقد استفاد منها عمر بن الخطاب رضي الله عنه معنى آخر يتسق مع سياق الآية و لا يتناقض معه. لقد رأى بفقهه الدقيق أنها تنظف أيضاً على المسلمين الذين باتون بعد فتح البلاد المفتوحة. فلما فتحت العراق سأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم فلم يقسم بينهم بدليل الآية السابقة. وقال : "إن قسمتها بينكم لم يجد المسلمون الذين يأتوا بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم. فأرى أن أجعلها خراجاً على أهل الأرض يقسم على المسلمين كل موسم فإن الله يقول: "والذين جاءوا من بعدهم".8.

ومنها استدلال الإمام الشافعي على صحة الإجماع بقوله تعالى : "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً". نعم إن المقام الحالي الذي سيقف الآية في إطاره متصل بأحوال المشركين الذين ارتدوا عن الإسلام بعد أن آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم، فجاءت الآية ببيان بيان بعض أحوال المتمثلة في مشاقة خاصة، و في انحراف عن سبيل خاص. نعم لا شك في هذا المقام الذي سيقف في إطاره الآية، لكن الأصوليين، و أولهم الإمام الشافعي فهم منها معنى آخر لا يتناقض مع سياق الآية، و هو أنها دليل على صحة الإجماع. و قد أدرك الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله ذلك إدراكاً كاملاً فقال: " روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على أن أجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية"،9.

و الحاصل أن مبدأ الفائدة في الفكر المقاصدي مستند إلى معطين علميين يشهد لهما الشرع الإسلامي: أولهما معطى المقام إذ لا سبيل إلى العلم فمقاصد الخطاب الشرعي دون تبين مقام نزول القرآن الكريم ومقام ورود السنة النبوية فمساغات الخطاب فيها مختلفة حسب اختلاف الأحوال والأوقات مما يتطلب من العالم بمقاصد الشريعة رد آخر الكلام على أوله ورد أوله على آخره حتى إذا قبض بالمقام أعطى العلاقة بين الدال والمدلول مغزاها الحقيقي. و والمعطى الثاني معطى الانطواء، ذلك أن عملية الإحاطة بالعلل و استيعاب المعاني المقصودة من تشريع الأحكام الشرعية قائمة على الاستفادة من معطى الانطواء الذي يتميز به أحكام الشرع الإسلامي. وقد عبر الأستاذ علل الفاسي رحمه الله تعبيراً صادقاً عن هذا المعطى في قوله عن الشريعة: "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام".10

وإذا سلمنا بمبدأ الفائدة المسند إلى معطى الانطواء في الشرع فإنه من غير المنطقي القول بأنه لم يبق في الحكم المنسوخ أي وجه للعمل به القول بذلك متناقض مع مبدأ تنزيه الشارع عن اللغو والاهمال والعبث. يجب، كي ينسجم العالم والفقيه مع هذا المبدأ و يجب كي يتسق مع مقتضياته أن يتشبهت وجهاً من الوجوه المصلحية

8 تفسير التحرير والتنوير ج 1 ص 96

9 نقلاً عن تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ج 5 ص: 301.

10 علل الفاسي مقاصد الشريعة ص 43

لأحكام سبق أن اصطلح علماؤنا أنها منسوخة. كنسخ القبلية وبقاء بيت المقدس قطعاً، ونسخ التخير في الصوم بتعيينه، ونسخ ثبات الواحد من المسلمين للعشرة أمام العدو بثباته للآخرين، ونسخ وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول، ونسخ الصلوات الخمسين بخمس، ونسخ الوصية الواجبة للوالدين والأقر بين لمن حضره الموت بأية الموارد، ونسخ الاعتداد في الوفاة بحول بالاعتداد بأربعة أشهر وعشراً على المشهور، ونسخ حبس الزانية في البيت حتى تموت بالرجم والجلد. لا بد، وانطلاقاً من التشبع بمبدأ الفائدة من الاستفادة من هذا الحكم الذي سبق نسخه لأنه لا بد أن يفي منطوقاً بهذه الدرجة أو تلك و بهذه الصورة أو تلك على مصلحو من المصالح كيف و هو صادر سلفاً من حكيم لا تخلو حكمته من مصلحة. نعم قد تتعارض هذه المصلحة مع مصلحة أخرى أعظم منها، لكن هذا التعارض لا ينهض دليلاً على الغفلة عن المصلحة الشرعية التي لازال الحكم المنسوخ متضمناً ومكتتراً لها. المطلوب دائماً هو تقديم أعظم المصلحتين ويبقى في الحكم المنسوخ - كما قال ابن القيم -: "ما شاء من الوجه الذي تضمن المصلحة ويكون هذا باب تزامم المصالح والقاعدة فيها شرعاً تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان فإن تعدد قدمت المصلحة العظمى وإن فاتت الصغرى"¹¹

2-2 مبدأ التعليل المصلي

التعليل كشف للأساس الذي لاحظته الشارع في تشريعه لأحكامه. و لا يتأتى القول به إلا بالإعمال المنهجي لمبدأ الفائدة كعنصر منهجي يعنى بتنزيه خلق الله تعالى و شرعه عن الإهمال و العبث و اللغو. دليل ذلك قوله تعالى: "ألا له الخلق و الأمر" (سورة الأعراف، جزء من الآية 153). فانطلاقاً من هذا المبدأ لكل مخلوق خلقه الله تعالى، و لكل شرع شرعه حكمة هي الغاية المفسرة لوجوده. التليل بهذا المعنى مبدأ من مبادئ العلم لأنه يعنى بترتيب المسببات على أسبابه، و ترتيب المعلومات على عللها، و ترتيب النتائج على مقدماتها. الشريعة لا يمكن عند التأمل الدقيق أن تفرق بينا لمتماثلين كما يمكن لها أن تجمع بين المختلفين و - كما قال ابن القيم -: "في القرآن يزيد على ألف موضع"¹² أحكام الشريعة ما ظهر لنا منها و ما خفي، ما عرفناه منها و ما جهلناه، إنما أوجده الله و شرعه لمقصد محدد و لأجل غاية معينة. ليس في الشرع و لا في الخلق أي مجال للقول فيهما بالعفوية و الاعتبارية. و إنما كل ما ورد فيهما معلل بالمصلحة.

وعليه إن التعليل المصلي هو التعليل الذي يراعي المصالح المقصودة في الشرع، و التي سبق لعلمائنا أن حددوا عناصرها الأساسية في ثلاث مراتب: الضروريات و الحاجيات و التحسينيات. أحكام العبادات، انطلاقاً من هذا الطرح، راجعة إلى مصالح تربية الضمير و تزكية النفس و تقويم السلوك على هدى من مكارم الأخلاق. يبدو هذا واضحاً في التعليلات التي تنطوي عليها الآيات التي تدل على وجوب الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج .

قال تعالى في شأن الصلاة: "و أقم الصلاة لذكري" (سورة طه، جزء من الآية 13). و قال أيضاً: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر و يذكر الله أكبر" (سورة العنكبوت جزء من الآية 45). تنطوي الآية الأخيرة على أمرين في تعليل فرضية

¹¹ - ابن القيم مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1993 ج 2 ص 350

¹² ابن القيم، الداء و الدواء، ص : 20. بين ابن القيم جملة من الأمثلة التي ظن البعض أنها متباينة في الشريعة في حين أنها متماثلة عند التأمل الدقيق. ينظر كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين ج 2 ص : 223.

الصلاة. العلة الأولى أنها تنهى نهياً مطلقاً عن كل فحشاء و عن كل منكر. و ما اعظم الانتهاء عنهما في الحياة الفردية و الجماعية و المجتمعية. و العلة الثانية أن الصلاة ذكر لله. و يكفي في الاستدلال على أن ذكر الله أكبر ما يثمره الذكر من المصالح الدنيوية، و من أبرزها مصلحة الاطمئنان التي أشارت إليها الآية الكريمة: "الدين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب" سورة الرعد، الآية 29.

أما في شأن الزكاة فقال تعالى: "خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها" سورة الفاتحة منطوية على تعليل فرضية الزكاة بعلّة كونها تطهير و تزكية. تطهير الفقراء من الحقد على الأغنياء و حسدهم. و تطهير الأغنياء من البخل، فضلاً عن كونها حافزاً لهم يدفعهم إلى مزيد من تزكية نفوسهم حتى يحسوا بالآلام الفقراء و الضعفاء دون أن ننسى أنها دافع لهم إلى المزيد من تنمية اموالهم حتى لا يأكلها واجب أخذ الزكاة منهم.

و قال تعالى في شأن الصوم: "كتب عليكم الصيام كما كتب على الدين من قبلكم لعلكم تتقون" سورة البقرة جزء من الآية 182. و هذا تعليل للصوم بكونه وقاية بالمفهوم الشامل. لا ينحصر معنى الوقاية في الوقاية من الوقوع في جنس أو نوع واحد من المعاصي الأضرار و المفساد. يتسق هذا الشمول في معنى الوقاية مع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: "الصيام جنة، فإذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث و لا يجهل. فإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل: إني صائم. إني صائم" رواه مالك في الموطأ و البخاري و مسلم في صحيحيهما - أبواب الصيام - و للإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله كلام دقيق و مفيد في شأن هذا الحديث، إذ قال: "حد متعلق اجنة لقصد التعميم، أي التكثر للمتعلقات الصالحة بالمقام... فأفاد كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الصوم وقاية من أضرار كثيرة. فكل ضرر ثبت عندنا أن الصوم يدفعه فهو مراد من المتعلق المحذوف"¹³

أما الحج فتنتطوي آياته في القرآن المجيد على كنوز من المنافع المادية و الروحية التي لا يحيط بها إلا علام الغيوب. من ذلك قوله تعالى: "أذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً على كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم و يذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام"¹⁴ سورة الحج، الآية 25 و جزء من الآية 26. فإله تعالى في الآية الكريمة تقصد تنكير لفظ "المنافع" ولم يخص شيئاً من المنافع، دون غيره، فهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة. في الحج صور متعددة و أشكال متنوعة من المنافع الروحية.

الحاج كما قال الكاساني: "في حال إحرامه يظهر الشعث و يرفض أسباب التزين و الارتفاق، و يتصور بصورة عبد سخط عليه مولاه، فيتعرض بسوء حاله لعطف مولاه و مرحمته. و في حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد عصى مولاه فوقف بين يديه متضرعاً حامداً له مثنياً عليه، مستغفراً لزلزلاته مستقيلاً لعتراته. و بالطواف حول البيت يلازم المكان المنسوب إلى ربه بمنزلة عبد معتكف على باب مولاه لا ئد جناحه"¹⁴ أما المنافع المادية فيمكن أن نذكر منافع البدل و التحمل البدني و الترحال مما يخصب العقل و يغنيه بالتجارب و الخبرات فضلاً عن منافع تنمية الثروة المالية بالتجارة و الضرب في الأرض.

¹³ ابن عاشور محمد الطاهر، كشف المغطى من الألفاظ الواقعة في الموطأ، ص: 17
¹⁴ الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1996م ص:

و تعود أحكام المعاملات إلى مصالح تنظيم حياة المجتمع الإنساني، وضبط سعيه إلى التعاون، وتبادل المنافع، وتوزيع الأدوار، و التراضي ومنع الغش و الغرر والخداع وغيرها من الأحكام الكلية التي تختلف تفاريع أحكامها بتغاير الأحوال والعصور . لذا ندرك أن الحمل فيها على حكم ثابت حرج ومشقة يمسان الكثير من طبقات الأمة.

لابد من مراعاة هذه المصالح التنظيمية في المعاملات لان واقعها الإنساني كما لا يسلم في معظم مكوناته من نزعات الانتهازية والوصولية التي يلجأ إليها أهل الأهواء و أصحاب الأغراض غير الشريفة ، لا يبقى أيضاً بمنأى عن استغلال أصحاب الغلبة، وبطش أهل القهر والسلطات. لا غرو بعد هذا إذا كانت المعاملات المطلوبة في الإسلام ثمرة من ثمار أحكام الاعتقادات وأحكام العبادات، حتى كدنا نقول إن مكان شريعة المعاملات من شريعة العبادات مماثل لمكان الفرع من الأصل، او لمكان الأثر من المؤثر.

لكن ما العمل إزاء قسم من الأحكام لم يدرك العقل الإنساني علله المصلحية فقال الفقهاء بأنه "تعدي". من ذلك عدد الركعات و اختلافها من صلاة لأخرى ، ومثل جعل الصيام في شهر معين ، و مثل كون أشواط الطواف والسعي في الحج سبعا لا أكثر ولا أقل ، وكذلك الجمرات ، ومثل مقادير الكفارات و الزكوات وعدد النساء المعتدات و كذلك الأنصبة المقدرة في المواريث والأعداد المحددة في عقوبات الجلد من أربعة و ثمانين ومائة...؟ و في نظري إن التعليل بما هو كشف عن الأساس الذي لاحظته الشارع في تشريعه لأحكامه المختلفة ، هو ترسيخ لثلاثة أبعاد علمية الأولى تعظيلية، و الثانية تحريرية، و الثالثة تنظيمية.

التعليل تعظيل

يبدو أن التسليم بوجود قسم من الأحكام لم يدرك العقل الإنساني علله هو الذي حمل بعض أهل المقاصد من الأصوليين، على القول بأن الأصل في العبادات هو عدم تعليلها ، وأن الأصل في المعاملات هو تعليلها .

العبادات، بحسب الجويني، ما لا يلوح فيها معنى مخصوص، ولا مقصد معقول، ومن ثم كانت الغلبة فيها بالنسبة لتلميذه الغزالي متروكة للاحتكامات ، إذ يندر في العبادات اتباع المعاني المعقولة .

و اعترف بن القيم بأن للشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقل إلى غدراكها على وجه التفصيل و إن أدركتها جملة. إن عدم التعليل فيها يقتضي، كما أوضح الشاطبي في المسألة الثانية عشرة من مقاصد الشريعة للامثال¹⁵، الانقياد لله تعالى والتوجه إليه.

والحق أن هذا الانقياد لله تعالى و التوجه إليه هو أساس تعليل كل أحكام الشريعة. و على كل حال إن تضارب نتائج التعليل ، وتعذر الوقوع على العلل المقصودة للشارع، أمران يحملان عندي على الاستمرار في طلب العلة المقصودة شرعا تبعا لواجب التدبر والتفقه المأمور به شرعا قال تعالى: " أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " سورة النساء الآية 81. وقال تعالى : " فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا راجعوا إليهم ". سورة التوبة، الآية 123 . و إن هذا الاستمرار في التعليل هو الذي

¹⁵ الموافقات 300/2، قال الشاطبي : "نؤمر بمجرد التعظيم لله، من غير اعتبار للهيات المخصوصة التي حدها الشارع" المصدر نفسه 301/2. و إعلام الموقعين 27/2.

يفسر إقدام أهل المقاصد على تعليل كثير من الأحكام التي خفي على معظم العلماء مغزاها أو اختلفت في عللها، يستوي في ذلك من قال بتعديتها أو من قال منهم إن الأصل فيها هو التعليل أي "المعقولة لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج".

نقل ابن بابويه عن الفضل بن شادا أن "العبد إذا قام بين يدي الجبار قائما ينكشف من جوارحه و يظهر ما وجب فيه الوضوء، و ذلك أنه بوجهه يستقبل و يسجد و يخضع، و بيده يسأل و يرغب و يرهب و يتبتل، و برأسه يستقبل في ركوعه و سجوده، و برجليه يقوم و يقعد"¹⁶.

وقال الغزالي: "الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعاً"¹⁷ ومن قواعد التعليل عند المقرري قوله: "ما يعاف في العبادات يكره في العبادات: كالأواني المعدة بصورها للنجاسات، والصلاة في المراحيض، والوضوء بالمستعمل، فإنه كالغسالة." القاعدة 100 من قواعده.

إن قصد الصلاة هو الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة بين يديه، وتذكير النفس بالشكر له... والعبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا وفي الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسبقاتها الدنيوية والأخروية على الجملة. أما مقاصدها التابعة فمتعددة: منها النهي عن الفحشاء والمنكر، ومنها الاستراحة من أنكد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات، وطلب الفوز بالجنة. وكذلك سائر العبادات، فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية¹⁸.

وفي تقديرنا إن وظيفة التعليل هي خلع المعقولة على الأحكام الشرعية كمظهر من مظاهر الإفادة التي ينطوي عليها الشرع الإسلامي. ولا غرو في ذلك فالنهوض بواجب تدبر دلالات خطابه و التبصر بمقاصد أحكامه يبين أن السؤال الأساسي في تعليل الأحكام هو سؤال استفادة من الشريعة، لأنها لو لم تكن معللة لكانت لهواً وعبثاً بتنزه الشارع بطبيعة الحال عنهما. فالشريعة رحمة لقوله تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". وظاهر الآية عموم مراعاة الشارع للمصالح الإنسانية فيما شرع من الأحكام، فلو أرسل بحكم لا مصلحة للناس فيه "لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة. ليس اللهو والعبث من المعقولة التي يدرك بها العالم المصالح المقصودة في الشريعة والمصالح الموجودة في واقع حياة الناس. مصالح تارة يدركها ويتعقلها، وتارة أخرى قد لا يعرفها فيسعى إليها، مقدراً وجودها، ومثابراً على كشفها وتبينها. لا يمكن في نظري أن يوجد حكم شرعي واحد غير معقول. أعني أنه غير منطوق على فائدة أو فوائد متعددة. و انطلاقاً من هذا الاعتبار نفهم مراتب العلماء و تفاضل مواقعهم في فهم المقاصد لأنهم متفاوتون في قرائحهم و في مبلغ علمهم.

إنني أجزم يقيناً بأن كل نصوص الشريعة معللة بعلة أو علل مختلفة. و لا يخلو الأمر إما أن تكون معلومة أو أن تكون غير معلومة. و إذا سلمنا بمبدأ الفائدة السابق الذكر، فإن عدم العلم بالعلة لا ينهض دليلاً على عدم انطواء النص الشرعي

¹⁶ علل الشرايع، ص: 257، طبعة دار البلاغة 1966 نقلا عن الفكر المقاصدي للرسوني ص 50.
¹⁷ إحياء علوم الدين 160/1.

¹⁸ الشاطبي ي المافقات الموافقات 400/2، وينظر أيضاً أمثلة أخرى في المصدر نفسه 26/2 و 137-138 و 302/2 و 399 و 201/1.

على العلة المعينة. كل ما يدل عليه عدم العلم في هذا السياق هو الاعتراف بقصر السقف المعرفي الإنساني بالنسبة لوقت معين أو عالم معين. و خفاء علل قسم من أحكام الشريعة، سواء في العبادات أو في المعاملات، لا يعني عدم انطوائه على معنى معقول لأن تعذر الوقوع عليه في هذا الحكم أو ذاك، لا يكون عند الجميع، ولا يجعل في كل الأعصار والأحوال. فقد ينقدح للبعض دون البعض الآخر، إذ التمايز¹⁹ ثابت بين علماء المقاصد الشرعية، سواء في تفاوت مراتب اجتهادهم، أو في تغاير أعصارهم وظروف مجتمعاتهم. بل لا ينهض البحث في المقاصد إلا إذا سلمنا بأن جميع أحكام الشريعة منطوية على معاني مصلحة معقولة عقلها المجتهدون كلهم أو عقلها بعضهم أو عقلها أغلبهم. و في حال الانتهاء من استقراغ الوسع لا ضير على العالم بالمقاصد توقفه وتسليمه بالتعبدية، كمظهر من مظاهر الانقياد والخضوع لأحكام الشارع.

لا يمكن أن يعد الانقياد لأحكام الشرع مظهرا من مظاهر انعدام المعقولية في الشرع كما يريد بعض فقهاء الإسلام أن يفهمونا إياه، وفي طليعتهم الإمام الشاطبي رحمه الله. من ذلك قوله: "عامة النظر فيها إنما فيما عقل معناه منها، و جرى على دون المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقفتها بالقبول فلا مدخل لها في التعبدات، و لا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل... و على الجملة... أصل العبادات عدم معقولية المعنى"²⁰.

الحاجة ماسة لمراجعة هذا الفهم استنادا إلى عنصر الفائدة الذي ننفي من خلاله العبثية و الإهمال و اللغو عن شريعة عالم الغيوب و أحكام الحاكمين. فرق كبير بين الاعتراف بقصر علم العالم و محدودية إدراك المفكر لعل جميع النصوص و بين الإقرار بعدم العلة. فعلى سبيل المثال نحتاج إلى الوعي الدقيق بهذا الفرق في فقهاء لشعائر الحج فننهض إلى البحث الجاد عن العلة المصلحية التي تنطوي عليها شعائر الحج. لا ننشد من ذلك إلا أن يكون فقهاء الراهن لمسائل الحج محققا للضروريات التي جاءت من أجلها شريعتنا. يستوي في ذلك المسائل القديمة كمسألة أوقات الرمي المشروعة أيام التشريق، و مسألة أوقات الدبح، و طواف الحائض طواف الإفاضة، و المبيت بمزدلفة، و المبيت بمنى خلال أيام التشريق. أو المسائل المستجدة كمسألة بناء العمائر الطويلة في منى استيعابا للأعداد المتزايدة كل عام، و مسألة الاجتهاد في حدود منى من جميع الجهات، و مسألة الإحرام من جدة و غيرها من منافذ الدخول غير المواقيت....

التعليل تحرر

التعبد مصدر من تعبد فلان فلانا، إذا صيره عبدا أو كالعبد في إذلاله و إخضاعه. و الإنسان عبد الله بإيجاد الله له. قال تعالى: "إن كل من في السماوات و الأرض إلا آتي الرحمن عبدا" سورة مريم، الآية 94 لا ضير على العالم أن يقول بالتعبدية إذا كان يعني منها وجوب الوقوف عند ما تعبدنا الله به. نعم لا ضير عليه أن يقول بأن الله تعبدنا بأحكامه، لكن لا ينبغي أن يتحول القول بالتعبد إلى عائق يمنعه و يحجزه عن الاستمرار في طلب المقصد الشرعي من تشريع هذا الحكم الشرعي أو ذاك، فقد يفتح على هذا بشيء و لا يفتح على آخر بأي شيء.

¹⁹ يقول ابن القيم: "وبالجملة، فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول على إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة" أعلام الموقعين 107/2، أقر ابن القيم بهذا على الرغم من تعليقاته الكثيرة للعديد من الأحكام التعبدية - المصدر نفسه 19/2 و 134 و 140-143.

²⁰ الاعتصام للشاطبي ج 2 ص 129؟

التعبدية، من حيث كونها خضوعاً لله تعالى و لما شرعه من بينات و من هدي، لا يمكن أن تكون شعاراً و لافتة نغطي بها عجزنا الفكري و قصورنا المعرفي. و لله در الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني عندما قال: "قول أهل الفروع هذا تعبدي هو عجز منهم عن بيان الحكمة و السر، و الشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله، ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى"²¹. التعبدية عندي ليست من جنس عبودية الإنسان للإنسان فيكون أبكم لا حرية له في التعبير عن أفكاره ومواقفه، ولا قدرة له على مساءلة سيده والاعتراض عليه، ولا اختيار له في البوح بأرائه ومبادئه، ولا قدرة له على التصرف في ثمرات كسبه المادية والمعنوية، بل التعبدية عندي ممارسة تحريرية تستهدف تحرير الإنسان من كل القيود التي تكبل فكره وتأسر عواطفه وتعوقه عن التمتع بثمرات كسبه المختلفة.

أن الأوان لكي نرتفع عن كل معنى يعطى لمصطلح التعبد لا يناسب مقاصد التكریم والتشريف التي أناطها الله تعالى بالإنسان كخليفة له في الأرض وكمسؤول حر عن عمارتها و إصلاحها. والحرية أعظم مقصد من مقاصد عقيدة التوحيد في الإسلام. بيان ذلك أن الاقتصار على عبادة الله وحده فيها و إفراده بالعبودية تحرير له من أشياء كثيرة وضعها البشر ليستعبد بعضهم بعضاً فكرياً او مادياً او عاطفياً. فرق كبير بين تعبد الله للبشر و تعبد البشر بعضهم لبعض. فرق كبير كما يبين القرآن الكريم بين من يربى على معاني الحرية و بين يربى على معاني الاستبداد و نقائص الحرية. قال تعالى: "وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء و هو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو و من يأمر بالعدل و هو على صراط مستقيم" سورة النحل جزء من الآية 176.

التعليل تنظيم

إن المطلوب في التعليل هو اتساق نتائجه مع الشريعة و مقاصدها ليجري الجميع على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض. لذا لا يعمل بالعلل المؤدية إلى إلغاء القطعيات. لا غرو بعد هذا إذا تفهمنا اختلاف الأصوليين الكبير في شروط العلة لأن الغرض عندهم هو ضبط الاقيسة، حتى لا تتناقض مع الفروع المنصوصة. إن كمال الاتساق الذي جاءت به الشريعة لا يعني ولا يستلزم أن يتمثله ويدركه ويحيط به كل أحد، كما يقرر ابن تيمية ويوضحه ابن القيم²²، إذ لا يبعد أن يختص حكم من الأحكام بعلة لم يقدر العقل الإنساني بعد على كشفها وإدراك وجوه اتساقها مع سائر الأحكام الشرعية. بل و حتى في هذه الحالة لا يخفى المعنى المصلحي المعقول للتعبد، وهو- كما قال الإمام الشاطبي: "ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر وتعذر الرجوع إلى اصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل"²³.

²¹ محمد الباقر الكتاني، محمد الكتاني الشهيد، مطبعة الفجر، الطبعة الأولى، 1962م، ص 34.
²² يقول ابن القيم: "غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصلحة المعلومة (...)" وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب، لا يقدح في حصول الظن، كما ان الغيم الرطب إذا لم يطر نادراً، فلا يقدح في نزول المطر "إعلام الموقعين" 54/2.
²³ وذلك ما أدركه الشاطبي إدراكاً كاملاً في السائل: "إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بآني نهيت عن ذلك، كان مصيباً، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم الثبوت، كان مصيباً. الجواب الأول: جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعها وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد" الموافقات 314/2. ويراجع نوط الشارع الأحكام بالضبط والتحديد - مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص: 126-130.

إن التعبد في الشريعة منضبط بمقادير وهيأة ، وشروط محددة، و كفايات مرسومة، والتي تظهر في مقادير معلومة كالثمانين في القذف، و المائة و تغريب العام في الزنا على غير إحصان، و خص اليد بالكوع، و في النصاب المعين، و جعل مغيب الحشفة حدا في أحكام كثيرة، و كذلك الأشهر و القروء في العدد و النصاب و الحول في الزكوات . الضبط بهذه المقترضيات يساوق المقصد التنظيمي لأن الشريعة قننت السلوك بأحكام تنطوي على مقادير ومواقيت وكفايات معينة، شأنها في ذلك شأن كل الشرائع والقوانين .

و أعتقد أننا في أمس الحاجة إلى التشبع المنهجي بهذا المعقولة التنظيمية ، لأنها نوع من أنواع الهدى الذي أمرنا بإتقانه. فنتشبعنا بها في اجتهادنا الإسلامي، مقصد شرعي لأن شريعة الإسلام نظمت العبادات الإسلامية بما يضمن دوامها في واقع الناس، وبما يحقق مصالحهم في أحوالهم المختلفة. و هكذا جعلت للعبادات نظاما فرتبت أركانها و واجباتها، و قسمت واجباتها إلى واجبات مضيق و موسعة، و وقتت لها أوقاتا محدودة في أداء الصلوات و الصيام و الحج و الزكاة. ولا يتناقض الضبط و التنظيم أيضا مع المعقولة لأن أول مبدأ من مبادئ العقل هو النظام، أعني تنظيم التعبد والانقياد لصاحب الشرع، وتلك هي أم المصالح التي تبرز جواز التعبد والمعقولة في التقصيد والتعليل²⁴. الجمع بينهما هو الذي يفسر المغزى التنظيمي من الأحكام الشرعية و المتمثل في "حفظ نظام العالم و استدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه و هو نوع الإنسان"²⁵. البعد التنظيمي بعد أساسي في مقاصد الشريعة لأن التجربة الحضارية للبشرية مهما يكن مبلغها العلمي، و مهما يكن ارتقائها المجتمعي تظل دائما في حاجة إلى الهدى الإلهي ليسدد خطوات العقل البشري. يبدو ذلك قديما عندما استباح بعض المجتمعات وأد البنات و حرمان النساء من الميراث، و أولعوا بشرب الخمر، و يبدو أكثر في عصرنا الحاضر عندما تستباح بعض المجتمعات الزنا و الشذوذ الجنسي و العري الكامل و المسكرات و المخدرات.

صفة القول إن التعليل في الفكر المقاصدي كشف للمعقولة التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية. و لهذا الكشف أبعاد مصلحية و علمية ثلاثة -بعد النسبية التي يرسخها التعليل في الفكر المقاصدي لأن عدم إدراك المقصد من تشريع الحكم ليس دليلا على عدم معقوليته . و عدم إدراكه في وقت معين و زمان محدد ليس دليلا على عدم إدراك وجه معقوليته في كل زمان و مكان. فقد يفتح على هذا بشيء و لم يفتح به على الآخر .- وبعد التحرر الذي ينشده هذا الفكر لأن الانقياد لله في التعبد لا يعني الخنوع للمخلوق بل يعني التحرر من عبادة غير الله تعالى. و هو بعد مناسب لمقتضيات الخلافة التي كرم الله فيها الإنسان. ومن مظاهر ذلك تربيته على معاني الحرية التي تكرر الوعي بالمفارقة بين مراتب البشر و ترسخ الوعي بالمغايرة في أنماط وجودهم.- وبعد التنظيم، أعني تنظيم مقادير و أشكال التعبد المختلفة كمقصد من مقاصد الشريعة الذي أمرنا بالتشبع به في تنظيماتنا مادام المقصد العام من الشريعة هو حفظ نظام الوجود الدنيوي و استدامة صلاحه الإنساني .

2-3 مبدأ الفطرة

إذا كان خالق الإنسان هو الذي أنزل الشرع فلا يتصور أن يتناقض شرعه مع الفطرة الإنسانية لقوله تعالى: "إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض و لا في السماء" (سورة آل عمران، ١٥) أعني بالفطرة كمبدأ من المبادئ التي يقوم عليها

²⁴ تعليل الأحكام، ص : 299، ومقاصد الشريعة لابن عاشور، ص : 48.

²⁵ مقاصد الشريعة لابن عاشور ص: 63 .

الفكر المقاصدي جملة من الإمكانيات الإنسانية، الجسدية و العقلية التي تتسق و تتطابق مع ما جاء به الشرع الإسلامي. اتساق و تطابق يبرز في التلازم بين الفطرة بهذا المعنى و بين سنة التكليف كما هو واضح في قوله تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها" سورة الروم، جزء من الآية 130. إن الذي خلق النوع الإنساني هو الذي شرع لهم الأحكام التي تصلح لهم، لقوله تعالى: "يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر" سورة البقرة، 185. و هو أيضا الذي علم و يعلم ما هم في حاجة إليه لقوله تعالى: "ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير" سورة الملك، 14. و انطلاقا من هذا التلازم يتعين على علماء الإسلام التعرف على علل الشرع و مقاصده، ظاهرها و خفيها فإن بعض العلل قد يكون خفيا. و هنا يتفاوت العلماء.

لقد سبق لفقيه المقاصد في العصر الحديث أن بين أهمية الفطرة في فقه الشريعة و مقاصدها، فكان من جملة ما نبه إليه في هذا الصدد قوله: "إن كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس و أن يتعاملوا به فهو من الفطرة، و كل فعل يكرهون أن يقبلوا به و يشتمزون من مشاهدته و انتشاره فهو انحراف عن الفطرة. فإذا تعارض فعلا أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر، على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض المكنة أو لبعض الأمم ما دام لمقتضيه ناس بحاجة الناس الملحة وجب رعيه، فإذا ضعفت الحاجة إليه رجع إلى غيره" 26.

ينهل الفكر المقاصدي من هذا الطرح الفطري، و على قدر اتساق الفعل أو التصرف معه يكون الفعل أو التصرف مقصودا في الشرع. و هكذا إن استقراء التصرفات الشرعية من زواج، و إرضاع، و تعاوض، و آداب في المعاشرة، و أحكام في حفظ النفس و الأنساب و الأموال ... و غير ذلك كلها مسيطرة للفطرة إما لأنها تقيمها في أنفس المكلفين لقوله تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها" سورة الروم، الآية 130، و إما لأنها تحميها من الانحراف عنها، لذا لا يمكنهم الدين و الشرع الإسلامي إلا على أساس دقيق و واضح من الوعي العميق لمكونات الفطرة الإنسانية.

و في نظري إن الفطرة مبدأ مؤسس للفكر المقاصدي. بيان ذلك أنه على قدر تطابق هذا المقصد الشرعي أو داك مع الفطرة بالمعنى السابق تتحدد قيمته المقاصدية داخل بنية هذا الفكر. فالمقاصد الشرعية كلها مؤصلة في الفطرة. و ذلك ما سبق لي أن بينته في دراسة سابقة 27، لكن يكفي هنا أن أمثل في هذا المقام بمقصد السماح. فالسماحة كمقصد شرعي يقوم على التوسط بين التخفيف و التشديد متطابق أشد ما يكون التطابق مع الفطرة. استحضار الفطرة هنا يجعل الوسط مفهوما بالمعنى التقويمي أو الاعتباري و ليس مفهوما بالمعنى الحسابي أو الهندسي. و عليه الوسط في السماحة لا يقتضي دائما التخفيف و التسهيل لأنه قد يحتف بسلوك المكلفين ظروف يكون الحفاظ على فطرتهم أثناءها مستلزما الأخذ بالتشديد، و هو ما

26 أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لابن عاشور ص: 22. وقد أبرز فقيه المقاصد في العصر الحديث، الإمام محمد الطاهر بن عاشور تسعة مظاهر في تأصيل الفطرة للدين الإسلامي: إصلاح الاعتقاد، وشمولية الإصلاح، والاختصاص بإقامة الحجة، والرأفة بالناس، وامتزاج الشريعة بالسلطان، والصراحة في أصول الاعتقاد. التحرير والتنوير 194/3 - 196.

27 يراجع كتابي نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور ص: 263.

سبق لفقيه المقاصد في العصر القديم الإمام الشاطبي أن عالجه في المسألة الثانية عشرة م النوع الثالث من مقاصد الشارع.

لئن لم يربط فقيه غرناطة رحمه الله ربطاً تاماً بالتوسط بالفطرة فقد بين بياناً بليغاً المعنى التقويمي للتوسط في الإسلام قال الشاطبي: "إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد - و عامة ما يكون في التخويف و الترهيب و الزجر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. و طرف التخفيف - و عامة ما يكون في الترجية و الترغيب و الترخيص - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا و لا ذاك ، رأيت التوسط لائحا و مسلك الاعتدال واضحاً"²⁸.

3- تقنيات العلم و الفكر المقاصدي

أعني بالتقنيات الأدوات التي تعتمد في أي بحث علمي كالاستقراء و اعتبار العلاقات السببية و المقارنة و التبصر بعلاقات التأثير و التأثير و التراكم و عدم التناقض و غيرها من الأدوات التي تمكن الباحث من الإحاطة بتفاصيل موضوعه، و تقديره على استيعاب جزئياته. دور هذا النوع من التقنيات في الفكر المقاصدي هو اعتمادها في التوصل إلى مقاصد الشريعة و البرهنة على إثباتها. تتمحور تقنيات الفكر المقاصدي في الأعمال المتبصر لأداتين رئيسيتين: أداة استحضار المقامات المختلفة التي سيقى في جوها النصوص الشرعية. و الأداة الثانية هي الاستقراء لما يتولد عن استعمالها من الظفر بالعلائق بين النصوص الشرعية، و من بناء نظرة الشمولية للشريعة.

3-1 المقام

المقام هو ما يجسده روح الخطاب الشرعي و مقصده. و لا تتجسد روح الخطاب أو مقصده بالضرورة في القوالب اللغوية التي صيغ بها مقال الخطاب الشرعي. روح الخطاب أو مقصده هو المعنى المصلحي الذي لا ينبغي دائماً أن نحصره في ألفاظ الخطاب الشرعي، و إنما ينبغي أن نلتزمه في ما يحفها من سياقات. إن الاحتمال²⁹ مسيطر على معظم الخطاب الشرعي لأنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل. ذلك ما نبهنا إليه علماء أصول الفقه. فهذا الرازي يرى أن الاستدلال بالخطاب الشرعي ينبغي على معطيات كلما وجدت تكاثرت الاحتمالات في المقصود من الخطاب. منها نقل اللغات، و آراء النحو، و عدم الاشتراك، و عدم المجاز، و النقل الشرعي أو العادي، و الإضمار و التخصيص للعموم، و التقييد للمطلق، و عدم الناسخ، و التقديم و التأخير....³⁰

للخطاب الشرعي في نظري مقام يتمثل عندي في جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع و الشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. المقام بهذا المفهوم مكون من مقامين جزئيين لا يستغني الفقيه الذي ينشد المعنى المقصود شرعاً عن أحدهما دون الآخر. الأول مقام المقال، و الثاني هو مقام الحال.

²⁸ الموافقات ج 2 ص 167-168.

²⁹ يراجع في أسباب الاحتمال في الخطاب الشرعي كتابي نظرية المقاصد عند افام بن عاشور ص: 328.

³⁰ يراجع في الرازي في المحصول ج 1 ص: 172 و الموافقات للشاطبي ج 1 ص: 35-36 و ج 2 ص: 66.

أعني بمقام المقال السياق المقالي الذي جاء فيه الخطاب الشرعي. أي ما يعرف في الوقت الحاضر بالسياق اللساني. و قدما أكد السكاكي أهمية مقام الكلمات داخل مقال الخطاب فقال: " ثم إذا شرعت في الكلام فكل كلمة مع صاحبها مقام، و لكل حد ينتهي إليه الكلام مقال"³¹، فمقامات القرآن منها ما هو وعظي، و منها ما هو تعليمي، و منها ما هو تشريعي، لذا يتعين على قارئه و المتفقه في نصوصه أن يرد كل وارد منها إلى مورد مناسب حتى يتمكن من بناء نظرة شمولية للشرعية كبناء متسق. و يتكون هذا النوع من المقام، اعني مقام المقال، من جملة من العناصر اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية بين النصوص الشرعية. و

و أعني بمقام الحال، السياق الحالي الذي نزل فيه الخطاب الشرعي أو ورد فيه. و قد اعتنى علماء الإسلام كثيرا بهذا النوع من المقامات. يبدو ذلك في رحلاتهم إلى مكة و المدينة، و إلى غيرها من المدن التي استوطنها أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم. هدفهم الرئيسي هو هو مزيد تبصر لواقع آثار الرسول صلى الله عليه و سلم و أعماله و أعمال أصحابه و من صحبهم من التابعين و أئمة المذاهب الفقهية و الأفهام الأصولية المعتبرة. الجوهرى و المعتبر عدهم في هذا النوع من المقامات هو معرفة القصد الحقيقي لسنن رسول الله و أفعاله المختلفة هل هو مسوق في أحواله النفسية الإنسانية؟ أم هو مسوق في سياق ما اختص به كالوصال في الصيام و الزيادة على الأربع في الزوجات؟ أم هو مسوق في سياق أحواله الجبيلة ككيفية قيامه و قعوده و مشيه؟ و هل القصد النبوي مسوق في وظائفه التبليغية و الإفتائية؟ أم هو مسوق ضمن مهامه القضائية و التنفيذية؟³². لقد أشبع الإمام بن عاشور هذه النقطة بحثا فأوصل المقامات الحالية لرسول الله صلى الله عليه و سلم إلى اثنتي عشر مقاما حاليا، و هي: التشريع و الفتوى و القضاء و الإمارة و الهدى و الصلح و الإشارة على المستشار و النصيحة و تكميل النفوس و تعليم الحقائق العالية و التأديب و التجرد عن الإرشاد.

للمقام دور رئيسي في تحديد المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. يبدو ذلك في مسويين: مستوى مقام المقال بما ينطوي عليه من عناصر لغوية صادرة عن الشارع، و مستوى الشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب الشرعي. و في هذا المستوى لا بد من مراعاة التغير في المكان و الزمان و الحال.

2-3 الاستقراء

الاستقراء في الفكر العلمي تتبع و إحصاء نعتمده في صياغة القوانين و القواعد الكلية لأن العالم المستقرى يلح دائما على ضرورة تصفح جميع الجزئيات لينتقل الدهن من النظر في حالات و أحكام جزئية إلى حكم عام، فيحكم على النوع بما حكمنا به على الأفراد، و نحكم على الجنس بما حكم به على الأنواع. و ما دام العالم عاجزا عن فحص كل الأفراد فلأن الاستقراء مهما علت درجة التصفح و التتبع فيه يظل استقراء ناقصا بالمعنى المنطقي و العلمي. علمية الاستقراء محصورة في كون الحكم على النتائج المستقراء مقيد دائما بالمراجعة و التحقيق المستمر. إن استمرار البحث كفيلا بزيادة احتمال صدقه أو عدم صدقه. هذا هو معنى

³¹ السكاكي، مفتاح العلوم، لبنان، المكتبة العلمية الجديدة، ص: 80.
³² يرجع للتوسع في هذه النطة ما كتبه القرافي في الفرق 36 من كتابه الفروق ج 1 ص: 106.
 و قد أشبع الإمام بن عاشور هذه النقطة بحثا فأوصل المقامات الحالية لرسول الله صلى الله عليه و سلم إلى اثنتي عشر مقاما حاليا، و هي: التشريع و الفتوى و القضاء و إمارة و الهدى و الصلح و الإشارة على المستشار و النصيحة و تكميل النفوس و تعليم الحقائق العالية و التأديب و التجرد عن الإرشاد.

الاستقراء عند معظم العلماء المعاصرين، يفهمونه على أنه ليس برهاناً، و ليست نتائجه يقينية، بل ليست نتائجه احتمالية بالمعنى المحدد في نظرية الاحتمالات الرياضية، و إنما بمعنى الدرجة العالية من التصديق. إن كثرة المعلومات الصحيحة- كما يشرح رايشنباخ- " التي تتوفر عليها هي التي تدفعنا إلى الاعتقاد في صحة الحكم الاستقرائي، و لكن ذلك لا يعني اليقين، بل الرجحان فقط"³³.

في ضوء هذا المعنى العلمي أفهم الاستقراء في الفكر المقاصدي لأنه يشكل منبعه و قوامه . اعتمده علماء الأصول، خاصة أهل المقاصد منهم في بناء أنساقهم المختلفة . و قد بلغ من أهمية هذه الأداة أن اعتبرها الإمام الشاطبي رحمه الله عماد كتابيه الموافقات و الاعتصام. لقد هذا الفقيه المقاصدي الرائد من النظر الاستقرائي قوام منهجه فقال: "معتمدا على الاستقراءات... و مبينا أصولها العقلية بأطراف من القضايا العقلية.... في بيان مقاصد الكتاب السنة"³⁴.

الاستقراء هو منبع ثراء و خصوبة الفكر المقاصدي في الإسلام لأنه يرسخ الاستقراء داخل بنية هذا الفكر لعقلية علمية في ميدان الشريعة و مقاصدها. عقلية لا تكتفي عند تقرير قاعدة من قواعد العمل و الفكر، و لا تكتفي عند إصدار الأحكام التي تتناول واقع الناس على دليل جزئي معين، و إنما يتشوف صاحبها- و باستمرار- إلى استقراء أكثر من دليل أو أو من دلائل. بذلك يعانق أفاق رحبة من النظرة الشمولية للشرع. و بذلك يتمكن في الوقت نفسه من الوعي الدقيق بالعلاقات المختلفة التي تربط بين الأدلة الشرعية على اختلافها

4- مفاهيم العلم و الفكر المقاصدي

الفكر المقاصدي يرسخ لفكر علمي ليس فحسب في مستوي المبادئ و في مستوى التقنيات، و إنما يرسخه أيضا في مستوى استخراج المفاهيم التي تحكم بنيته و توجه منهجيته. أعني بالمفاهيم في هذا الموضع القوالب الفكرية التي ينصهر في بوتقتها النظر المقاصدي. أقصد بذلك المعاني الكلية التي يتبلور في إطارها تقصيد العالم للشريعة.

الوصول إلى مرحلة صياغة المفاهيم مؤشر واضح و دليل قوي على نضج المعرفة العلمية بمقاصد الشريعة. الباحث في المفاهيم استطاع أن يصعد من مداخل المقاصد الشرعية و مخرجها إلى ما يوحدتها. و ما يوحدتها هو المفاهيم، لأن العقل العلمي لا يتعامل مع واقعها المعرفي إلا من خلال المفاهيم، كقوالب ذهنية بقدر ما تنطوي على معطيات متنوعة و متعددة، فإنها تبرز نظام الفكر المقاصدي و تكشف صور العلاقات بين عناصره و مكوناته المختلفة. و المفاهيم بهذا المعنى ليست محطة و لا مقدسة لأننا إذا تبينا أن هذا المفهوم، أو ذاك، غير صالح و غير متطابق مع واقع المعرفة المقاصدية، فإن المطلوب دائما و أبدا، هو البحث، و إبداع مفهوم آخر، و ليس حصر واقع المقاصد في المفهوم.

الاتساق و التمايز من أهم المفاهيم التي يركز عليها الفكر المقاصدي، لقد سبق لي في كتابي فقه العلم في مقاصد الشريعة الأعلام المجالات المفاهيم أن أبرزت كيف تقوم المعرفة المقاصدية على هذين المفهومين، إذ بحسب القيمة العلمية

³³ نقلا عن الجابري محمد عابد، مغل إلى فلسفة العلوم العقلانية الماصرة و تطور الفكر العلمي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 2002م، ص: 306-307
³⁴ الموافقات في أصول الشريعة 23\1 . ينظر في اعتماد علماء المقاصد أداة الاستقراء كتابي نظرية المقاصد عن الإمام بن عاشور ص: 357 و ما بعده

لهذا أو ذاك، نكون قد جمعنا بين الإحاطة المستوعبة بتفاصيل الموضوع المقاصدي، وبين النظرة الشمولية التي تمكننا من نظم تفاصيله وجزئياته المنتشرة في معنى عام أو في مفهوم كلي.

1-4- الاتساق أعني بالاتساق استقامة الشريعة في دهن الفقيه، و انتظامها في فكر المجتهد على نظام واحد غير متخالف ولا مختلف. لقد سبق للإمام الشاطبي أن اعتبر استصلاحات الإمام مالك من جنس الاستدلالات التي لا تصدر إلا من فقيه مدل وعريق في فهم المصالح. نعم هذا لا شك فيه، لكن مع الحفاظ على اتساق الشريعة أي -وكما قال الشاطبي: "مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله"³⁵. و يكفي من أهمية هذا المفهوم العلمي أنه يبعدنا عن التجزيء و الانتقاء الدان نهى الله تعالى عنهما في قوله: "أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلكم منكم إلا خزي في الحياة الدنيا و يوم القيامة يردون إلى أشد العذاب و ما الله بغافل عما تعملون" [سورة البقر، جزء من الآية ١٨٥]. و الاتساق نوعان أولهما داخلي والثاني خارجي.

أعني بالاتساق الخارجي عدم تناقض الشريعة مع طاقات المكلفين، سواء في فهم معانيها، أو تعقل علل أحكامها، أو في العمل بأحكامها. فكما يضمن هذا الشرط تنزيه الشريعة عن التهافت، يضمن لأحكامها الاستفادة من معانيها وعللها كمال الاتساق الذي هو من مقاصد قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم" [سورة المائدة جزء من الآية ١٤].

تناول الأصوليون مضمون و روح هذا الشرط الخارجي من الاتساق في مباحث التكليف بما لا يطاق والأمر بالشئ نهى عن نقيضه والأمر بما لا يتم الواجب إلا به. و يبدو من معالجاتهم لتلك المباحث حرصهم على جريان الاستدلال الفقهي على قيمة اليسر التي حققها الفقهاء في قواعدهم من مثل الحرج مرفوع، الضرر يزال، إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق ... و هكذا إذا كان في المسألة قولان فلا نأخذ إلا بأيسرهما و أخفهما. تماماً كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً" [رواه البخاري، رقم ١٦٧٨٦].

الفقيه المراعي للاتساق الخارجي هو إلى رخص ابن عباس أقرب منه إلى شدائد ابن عمر: هو شديد الأخذ بالرخص في أحوال الضرورة و الحاجة، شديد الاحتفاء بالمخففات المقدرة بقدرها من مرض و سفر و مشقة شديدة و عموم بلوى. الفقيه المراعي للاتساق الخارجي لا يحكم على التصرفات بالحرام إلا على ما علم تحريمه جزماً وقطعاً رسل أحكام والتي نظمها الشاطبي في إحدى مقدمات موافقاته بقوله: "كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل، فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، فإن جرى فذلك الأصل صحيح و إلا فلا"³⁶.

والحق أنه على الرغم من الأهمية المنطقية لهذا الصنف من المباحث الأصولية في ضبط الاتساق الخارجي، بل وعلى الرغم من أهمية أساسها المقاصدي، فإنها تظل ناقصة إذا لم يكشف الباحث فيها عن نوع صلة الاتساق الخارجي بمبدأ الفطرة. الفطرة التي لاحظ مع الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

³⁵ الاعتصام 132/2 - 133

³⁶ يمثل الشاطبي لهذا التأصيل بامتناع التكليف بما لا يطاق، وبامتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. الموافقات: 99/1.

رحمه الله آخرين³⁷ غياب التنظير لها عند معظم أهل المقاصد من الأصوليين والفقهاء، اللهم إلا إشارات هنا أو هناك، كما في قول الإمام الغزالي: "ولكون العقل شرعا من داخل قال الله تعالى: "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"².

أما الاتساق الداخلي فيمكنني أن أميز في تناوله بين مقاربتين: الأولى تجزئية يقتصر صاحبها في بيان اتساق الشريعة على كشف الارتباطات المختلفة بين ألفاظها. يبدو ذلك في دفع التعارض بينها، وفي القول بعدم اجتماع النقيضين في أحكامها، وفي مسائل النسخ وأسباب النزول، وفي مسائل الإجمال والخفاء، التواطؤ والاشتراك، العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز ... عالج معظم الأصوليين كل ذلك بمنطق لا يرتقي في الغالب إلى أفق شمولي يتبصر صاحبه بالاتساق بين ألفاظ الشريعة ويجمع أيضا جمعا جدليا بين تلك الألفاظ و بين ما تدل عليه من مقاصد .

و المقاربة الثانية مقارنة شمولية للاتساق إذ يماثل صاحبها الشريعة بالصورة الواحدة التي يخدم الجزء الواحد والكلية الواحدة منها الأجزاء والكليات الأخرى. بكلام آخر ينطلق صاحب المقاربة الشمولية للاتساق من انتظام أحكام الشريعة و دلالات ألفاظها في الكلية الواحدة التي تنطوي على الأحكام المنتشرة: ما كتبه الشاطبي في الموافقات و في الاعتصام من النماذج الجيدة في هذه المقاربة الشمولية. ذلك لأن فقيه غرناطة يتصور الشريعة في صورة "الإنسان الصحيح السوي، فكما على الإنسان أن لا يكون إنسانا حتى يستنطق، فلا تنطق اليد وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها الإنسان كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الإنسان إلا بها"³⁸.

و هكذا يثمر التمسك بالاتساق في هذا السياق جملة من الفوائد، منها أن التمسك بالكليات يؤدي بالفقيه إلى حمل الحكم الجزئي الواحد على وجوه كثيرة. أما تمسك بالجزئي " لم يمكنه مع التمسك بالخيرة في الكل فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة". يدفع استحضار علاقة الأحكام الجزئية بالكليات العامة إلى الاستدلال على الأحكام الجزئية في ضوء كليات الشريعة ومقاصدها³⁹. ولا يعني ذلك لا تركا للكليات ولا تركا للجزئيات، بل يعني الجمع الجدلي الواعي بينهما. علة ذلك أن الشارع كما يوضح الشاطبي " لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد إذ كلية هذا معلومة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه، أن تخرج القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي"⁴⁰.

تنتظم كليات الشريعة في نسق مقاصدي تلحم مراتبه في الحفاظ على مقصد الدين، وتتمحور شروط بنائه في ألا تعود مكملات مراتبه على السابق منها بالإبطال. فكليات الشريعة و مقاصدها مراتب ثلاثة : الضروريات والحاجيات والتحسينات، وبينهما علاقات يستحضرها الفقيه عند الاستدلال. فالإخلال بمرتبة

³⁷ أصول النظام الاجتماعي ص : 21.

² معارج القدس للغزالي، نقلا عن جدل النقل والعقل ص : 481.

³⁸ الاعتصام ج 2 ص: 178 قال الشاطبي في موضع آخر من الموافقات: "إن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد" الموافقات ج 3 ص: 78.

³⁹ قال الشاطبي "من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس" الموافقات 8/3

⁴⁰ الموافقات ج 3 ص : 10

الضروريات، خاصة ضرورة حفظ الدين، يؤدي إلى الإخلال بمرتبتني الحاجيات والتحسينات. أما الإخلال بهاتين المرتبتين فيؤدي إلى الإخلال بمرتبة الضروريات، لكن لا في كل الأحوال، بل في بعضها دون البعض. وعليه تؤصل كلية الضروريات الكليات الأخرى، لأنه إذا انخرمت لم يبق للتكليف بالشرعية وللمكلفين بها وجود دنيوي. لذا دارت مرتبة الحاجيات على مرتبة الضروريات، تتردد عليها لتكملها، ويقال مثل ذلك في مرتبة التحسينات، فإنها تكمل ما هو من مرتبة الحاجيات أو الضروريات، فهي كالفرع للأصل ومبني عليه.

عدم اعتبار هذا النوع من العلاقة بين مراتب كليات الشريعة يؤدي إلى الاختلال. فهذا البيع من الضروريات، أما منع الغرر والجهالة فمن المكملات، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نحسم باب البيع. كما يفهم في ضوء هذه العلاقة قول معظم الفقهاء بالجهاد مع ولاية الجور، لأنه لو لم ترك لكان ضرراً على المسلمين، "الجهاد فيه ضروري، والوالي ضروري، والعدالة فيه مكمل للضروري والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاية الجور".

صفوة القول إن القول بالاتساق في الشريعة قاسم مشترك بين الجميع لأنه مبدأ قرآني، قال تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم". نعم لا شك في ذلك لكنه أمر مختلف فيه لأنه مفهوم مبني ومكتسب. والشاهد على ذلك تفاوت علماء المقاصد في تمثله وبناءه. منهم من طرحه طرحاً تجزيئياً، ومنهم من ارتقى إلى طرحه طرحاً شمولياً. ما أحوجنا اليوم إلى التجدد والتطور في بنائه. فالطرح الشمولي لمفهوم الاتساق من شأنه أن يعكس نظرة موضوعية إلى الشريعة: لا يتعقلها الفقيه المعاصر فحسب في نطاق هموم الفرد وهواجسه المتعددة، بل يفقهها في نطاق هموم المجتمع الذي يحياه. لا سيما والخطاب في القرآني الكريم متجه في معظمه إلى القضايا الكلية للمجتمع الإنساني، بامتداداته وتعقيداته وصيرورات وحركاته... الاتساق بهذا الطرح الشمولي جهد علمي مستمر لا يتوقف من أجل بناء رؤية شمولية: رؤية أولاً للشرعية بحيث تتعاضد معانيها وتتسق مقاصدها، وتتربط أحكامها التفصيلية والإجمالية. ورؤية ثانياً لواقع الوجود الإنساني، الفردي والجماعي والمجتمعي. بذلك نجمع جمعا جدليا بين الإمساك العلمي الإجرائي بالكليات والمقاصد التي تنتظم في إطارها الشريعة، وبين الظفر العلمي النسبي بالقوانين التي تفسر الوجود المجتمعي في عصر من العصور.

2-4 مفهوم التمايز

يبلور مفهوم التمايز حساً نقدياً يحتاجه الفقيه المفتي و يتمثل في الوعي بالتفاوت في مراتب المقاصد الشرعية من جهة، وفي الوعي بالتغاير الطارئ على الوقائع والنوازل من جهة أخرى.

لم أتفرد باستعمال لفظة التمايز، لأن استعمالاتها واردة في القرآن الكريم. من ذلك قوله تعالى: "ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب" سورة آل عمران الآية 179. وقوله تعالى أيضاً: "ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض" سورة الأنفال، الآية 37. المطلوب، كما يبدو من هاتين الآيتين، أن يميز المؤمنون في مراتب الناس وفي أحوالهم، وفي أوضاعهم ليكون المؤمنون على بصيرة من أمورهم.

كما سبق للإمام بن عاشور رحمه الله أن اعتبر التفكير في التمايز هو الموضوع الأساسي لأي ممارسة علمية لأن به يكون "تميز الخبيث من الطيب فهو عند ذلك التميز تفكير في التمايز"⁴¹.

و الذي يعني من التمايز هو أنه مفهوم نقدي يفرق الفقيه من خلاله بين المراتب وبين المتغيرات. و هكذا إن المقاصد متفاوتة، سواء كانت معاني مقصودة من الخطاب الشرعي، أو كانت غايات مصلحة مقصودة من تشريع الحكم العملي

فالدلالات المفهومة من الخطاب الشرعي متفاوتة المراتب عند أهل المقاصد من الأصوليين. فلا يخفى أنهم رتبوها بحسب اعتبارات متعددة كاعتبار الكيفية واعتبار الشمول وعدمه، واعتبار الوضوح والخفاء، و من ثم برهنوا بهذا الترتيب على البناء التفاوتي للدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي.. كما رتبوا مقاماتها بحسب نزول القرآن الكريم وبحسب ورود الحديث النبوي، و من ثم فرقوا في أحوال المجتمع العربي وفي أحوال الرسول . وفي هذا التفريق يتجلى واضحا سعي الشارع التدرجي في الترقى من الأدون إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال، وفي التيسير من الصعب إلى الأصعب. وفي نظري بشكل التبصر بالمراتب في مقاصد الخطاب الشرعي وم يعنيه من وعي بلوازمها العملية أسبابا للقول بأن أحكام الإسلام لا يمكن تطبيقها دفعة واحدة: أولا لأن الناس منازل في العمل في مندوباتها ومباحاتها وفي الكف عن مكروهاتها. وثانيا لأن تغاير أحوالهم قد يؤدي بهم إلى الوقوع، كما قال الأستاذ علال الفاسي: "في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي ينزل فيها على رسول الله منجما فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدرج"⁴².

أما الغايات المقصودة من تشريع الأحكام فتنقسم إلى قسمين:

- قسم الغايات أو المقاصد الجزئية، وهي العلل التي استهدفها الشارع في تشريعه لكل حكم من الأحكام الشرعية. و هي مرتبة حسب الوضوح والخفاء، والقطع والظن، والموقع من الحكم، ومدى الانضباط.

- وقسم الغايات أو المقاصد الكلية الذي تحدث عنها الأصوليون في مبحث المصلحة ضمن مباحث القياس ومباحث الأدلة الشرعية. و هي مرتبة بحسب اعتبارات معرفية، ووسلية، و مجتمعية.

فمن زاوية الترتيب المعرفي فالمقاصد مراتب ثلاث:

1 مرتبة المقاصد القطعية، منصوصة كانت أو غير منصوصة ثابتة باستقراء أحوال منقولات الشريعة من الأولى مقصد التيسير الثابت بمثل قوله تعالى "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" سورة البقرة الآية : 185. ومن الثانية المحافظة على ضرورة الحياة في المعاملات : فضلا عن حفظ حاجياتها وتحسينياتها . إن من شأن الانطلاق من هذه المرتبة العودة بالاختلاف الفقهي إلى تقريب الآراء وتوحيد المدارك، فتجعل من منطلقات استدلالاتهم منطلقات قطعية، لأن اليقين، سواء بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الإخباري كاد أن يكون متعسرا في الأدلة التكاليفية. يبدو أن هذه المرتبة مكون

⁴¹ أصول النظام الاجتماعي ص: 91-92.

⁴² علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، الرباط ، مطابع الرسالة، 1966م، ص : 231

جوهرى لصلب العلم بالمقاصد عند الإمام الشاطبي، ولا يسع عالم المقاصد إلا المحافظة عليها، وإلا "لم يكن مربيا واحتاج هو إلى عالم يربيه"⁴³.

2 و المرتبة الثانية المقاصد القريبة من القطع الثابتة باستقراء كثير من المنقولات، كمقصد منع الضرر والضرار الثابت باستقراء أمثال قوله تعالى: "ولا تمسكوهن ضررا لتعتدوا" سورة البقرة الآية : 231\ وقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"⁴⁴. إن الظن لا ينحصر لأن مجاله واسع ومراتبه لا يحصيها حد، خاصة في العمليات التي هي الهاجس الأولي للفقهاء. لذا كان الظن الذي اصطلح عليه الفقهاء هو العلم الراجح في النظر مع احتمال الخطأ احتمالا مرجوحا.

3- والمرتبة الثالثة هي المقاصد الظنية التي تحصل باستقراء محدود لأحوال الأدلة الشرعية، وهي هنا، كما قال الغزالي : "الميل بسبب"، يبنى عليها الفقيه استدلاله على الأحكام، خاصة أحكام المعاملات لأن أغلب العادات الشرع فيها اتباع المناسبات المصلحية، ولاشك أن الذي يدخل باب المناسبات المصلحية يدخل بابا من أبواب الاختلاف . فهذا المناسب مراتب : أقواه المؤثر الذي لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل، ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضا مراتب. نعم إنه ضعيف إلا أنه يختلف باختلاف المناسبة، فيورث عند بعض المجتهدين الظن فلا يقطع ببطلانه، ومن ثم يستخلص المجتهد استحالة "ضبط درجات المناسبة. فلا بد لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد".

وتتفاوت المقاصد الكلية باعتبار الوسائل المفضية إليها في ثلاث:

- 1 مرتبة المقاصد الفاضلة لان الوسائل المؤدية إليها شريفة في ذاتها، وتدفع أقبح المفساد وتجلب أرجح المصالح.
- 2 والثانية مرتبة المقاصد المتوسطة لأن الوسائل المفضية إليها يتساوى في حقيقتها جلب المصالح ودرء المفساد.
- 3 و المرتبة الثالثة المقاصد القبيحة لان الوسائل المؤدية إليها قبيحة في ذاتها⁴⁵.

تظهر المقاصد من خلال الاعتبار المجتمعي مرتسمة في ثلاث مراتب:

-الضروريات: تؤسس مرتبة الضروريات نظام الوجود المجتمعي، فضروريات الدين والنفس والعقل والنسل والنفس والمال . والحق أن تغاير الأحوال والأوقات والضرورات يستوجب من الفقيه فطنة وذكاء في تنزيل هذه الضروريات فيكون فقهه بذلك متابعاً ومواكباً، إذ وجوه حفظ هذه المرتبة متعددة حسب تغير الأحوال والأوقات والمجتمعات.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن علماء المقاصد من الأصوليين مختلفون في ترتيب الضروريات، فريق منهم – كالغزالي- يقدم الدين ثم النفس ثم العقل ثم

⁴³ الموافقات ج 1 ص: 87.

⁴⁴ رواه ابن ماجة وأحمد ومالك ينظر الموطأ – كتاب الأقضية – باب القضاء في المرفق 171/2. قواعد الأحكام 54/1 والفروق 33/2 لاشك في عدم مشروعية هذه المرتبة لأنه إذا سقط اعتبار المقصد الوسيلة المفضية إليه، فرتبة الكبائر منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط ولا تزال مفسدات الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفسدات الصغائر، وهذه هي رتبة الصغائر.

النسل فالمال⁴⁶. يعلل بعض الباحثين هذا الترتيب بتباين سلم القيم التي يقتضيها كل مقصد من المقاصد الخمسة، دليل ذلك قوله تعالى: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم" سورة التوبة، الآية 112⁴⁷.

ويرتبها فريق آخر، كالأمدي⁴⁸ في الدين، النفس، النسل، العقل والمال. ضاف البعض مرتبة سادسة، وهي العرض. ودافع عن ذلك الشوكاني في قوله: "إن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم. وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى" قد استند الأستاذ طه عبد الرحمان إلى هذه الإضافة في قوله بعدم انحصار الضروريات في أجناس، بل وفي دعوته إلى تقسيم جديد للمصالح تكون الأولوية فيه للقيم: قيم النفع والضرر، وقيم الحسن والقبح، وقيم الصلاح والفساد⁴⁹.

ويعلل الأمدي تقديم النسل على العقل من جهة، وتقديم النفس على العقل من جهة أخرى، بتأصيل حفظ النفس والمال لحفظ العقل، إذ لا يقع حفظ هذا الأخير إلا بالحفظ النفسي والمالي، بل العقل نفسه لا يتصور بدون حفظهما سلفاً.

-الحاجيات: وتضبط مرتبة الحاجيات حياة التعاون والتضامن في المجتمع، فترفع الضيق والحرَج عن الأفراد، وتعتمد في التوسع عنهم، خاصة في أبواب المعاملات المالية كالقراض والمساقات والسلم وسائر أحكام البيوع المباحة.

يوضح الزركشي الفرق بين الضروريات والحاجيات بقوله: "فالضرورة بلوغه حداً، إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس بحيث لو بقي جائعاً أو عرياناً لمات أو تلف منه عضو، والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكل لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة"⁵⁰.

ينبهننا فقيه المقاصد في العصر القديم الإمام الشاطبي إلى المنحى المرتبي لأحكام المعاملات في هذه المرتبة، فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى بيع الغرر "وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب: فليست مفسدة بيع حبل الجملة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة، وهو ممكن الرؤية من غير مشقة"⁵¹.

وقبل الشاطبي يلفت الغزالي الانتباه إلى الاختلاف الحاصل في هذه المرتبة الحاجية، إذ ما به صلاح العالم فيها مراتب متعددة وليس مرتبة واحدة. يؤكد هذا أن مرتبة الحاجيات ترقى، خاصة عند اتصالها بمجموع الأمة وفي أحوال معينة، إلى مرتبة الضروريات. وقد أوصل البعض حاجة المجتمع إلى الكرامة وحرية الرأي والمساواة إلى مرتبة الضروريات التي يقوم عليها وجود الإنسان المادي والمعنوي.

-التحسينات: والمقصود بمرتبة التحسينات المحاسن التي تتفق حولها الأذواق مما لا يتعارض مع مكارم الأخلاق، ومثلوا لها قديماً بمنع النجاسات وفضل الماء والكأ وسلب المرأة منصب الإمامة، وصورها الإمام محمد الطاهر بن عاشور في أمثلة حديثة، كنشر العلم، وإيجاد الملاجئ، والمنزهات، ومواضع الاستجمام، والإسعافات العدلية، وغيرها من الإجراءات والهياكل التي تصور المجتمع الإسلامي

⁴⁶ يمثل هؤلاء الغزالي في المستنصفى 286/1

⁴⁷ ضوابط المصلحة للبوطي، ص: 249

⁴⁸ منهم الأمدي من خلال حديثه عن الترجيح بين الأقيسة 288/4-289.

⁴⁹ جمع الجوامع للسيكي ج 2 ص: 209. و البحر المحيط للزركشي ج 5 ص: 209. و إرشاد الفحول للشوكاني ص: 2010. و تجديد المنهج لطله عبد الرحمن ص: 113-114.

⁵⁰ 5050 البحر المحيط للزركشي ج 5 ص: 210.

⁵¹ الموافقات للشاطبي ج 2 ص: 299.

في الصورة التي ترغب غيره من المجتمعات في التقرب إليه، والإندماج في قوامه وبنيته.

لا طريق إلا هذه المرتبة في تقديري إلا إذا انطلقنا من استحضار مقصدين : مقصد السماح من حيث كونها سهولة المعاملة فيما اعتماد الناس التشديد فيه، ومقصد التسامح كسلوك أخلاقي يعبر من جهة بالثقة في فراده عقائد الإسلام وتميز قيمها العملية، ويقوم من جهة ثانية على الاجتهاد في تلقي مفارقات الغير بالصدر الرحب، واللسان الطلق، والتعايش معها والتحاور مع أهلها بالنزاهة من أساليب المنطق، ومن ثم كان حقيقاً بالمرء أن يصف مع الإمام ابن عاشور هذا السلوك بوصف "العظمة الإسلامية"⁵²

لا يتحدد مفهوم التمايز في مجرد التمييز بين المراتب، وإنما يمتد إلى الوعي بالتغاير في الواقع الوجودي. فبقدر ما يكون بالتغاير في الوجود المجتمعي تتقوى قدرات الفقيه على تطبيق الأحكام وتنزيلها على الحوادث المستجدة. وإذا علمنا أنه لا وجود لإدراك موضوعي مستقل عن موضوع الإدراك، ولا وجود أيضاً لواقع موضوعي مستقل استقلالاً تاماً عن الذهن الذي يدركه. أقول إذا علمنا بانتفاء هذين الأمرين تبين أنه لا مشروعية لأي استنباط فقهي ولا لأي فهم فكري دون الوعي بأشكال المغايرة في الوجود الدنيوي، من مقابلة ومفارقة ومخالفة... لقد أعمل فقهاء الإسلام الأفداد هذا الوعي أثناء فقههم للمتغيرات ابتداء من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. لا يخفى ما عرفه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول من متغيرات عميقة. فنزلة موته أدت بالصحابة إلى النظر في مسألة خلافتهم. وعملية الفتوحات تطلبت منهم إبداع إجراءات تحدد قواعد التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة، وتلاقح المسلمين الفاتحين مع الهنود والمجتمعات المندمجة في الإسلام أدى بهم إلى النظر في قضايا الاستفادة من نظمها ومؤسساتها من جهة، وإلى الاختلاف في استنباط أحكام النوازل الواقعة في تلك البيئات والمجتمعات من جهة أخرى.

يلفت انتباه المؤرخ الأوج الذي بلغته المتغيرات المجتمعية في أول العصر العباسي، كالصراع حول الخلافة، ومقتل عثمان وعلي، وانتقال الخلافة إلى الكوفة، ثم إلى الشام... أذكر أمثال هذه المتغيرات، وأنا أعلم مسبقاً، تفاوت فقهاء هذا العصر في أعمال الوعي بالتغاير. فبيئة المدينة، على سبيل المثال، لم تعرف من المتغيرات ما عرفته البيئة العراقية. وعلى كل حال إن الذي يهمني من الأعمال الفقهي للتغاير هو كونه سبباً من الأسباب الأساسية التي تفسر اختلاف قواعد الفقهاء الأوائل، كأبي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله.

يروى أن أحدهم ذكر أمام أبي حنيفة حديث : " البيعان بالخيار ما لم يفترقا"². فنبيهه ببدايته إلى أن ثمة ظروف متغيرة تلزم البائع والمشتري عدم الإفتراق: كأن يكونا في سفينة، أو في سجن، أو في سفر... لذا أفتاه بأنه إذا وجب البيع فلا خيار. كما روي عن الإمام مالك قوله : - مخاطباً أبا جعفر المنصور لما عزم على الأمر بالعمل بما في موطأه- " لا تفعل يا أمير المؤمنين فقد سبقت إلى الناس أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم". يستشف من هذا القول خاصية التسامح مع المختلفين. ومنشأها الوعي بتغير الأحوال، ونقرأ في ضوء هذا الوعي طريقة العمل عند الإمام مالك، والتي توضحها أقواله المختلفة: " تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور"، " "

⁵² أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور ص: 233.

² يراجع في شأن توثيق وفقه هذا الحديث محمد الطاهر بن عاشور- كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ- تونس الشركة التونسية للتوزيع- 1976م- ص 280.

والأمر المجتمع عليه عندنا"، و "الأمر عندنا ووبيلدنا"، و "أدركت أهل العلم". وكلها أقوال لا يمكن للفقهاء المالكي تحقيقها في واقع الناس إلا بالإلتفات العميق لأبواب المغيرة في النوازل.

لننظر في رسالة الإمام الشافعي مرة أخرى، وهي أول نص مدون بين عامي 196-198 هـ. المهم فيها هو الوعي بالتغيرات الطارئة على المجتمع الإسلامي، وإدراك صاحبها للأبعاد العملية للاختلاف في أصول الفقه. ولا غرو في ذلك لأنه رجل، كما ينقل عنه يقرأ التاريخ بغرض الاستعانة به على الفقه وأصوله. من ذلك عمل أهل المدينة، فلئن كان هذا الأصل عند الشافعي مصدرا تاريخيا في العمل بالأحكام الشرعية، إلا أنه لا يرقى دائما وأبدا إلى درجة الأصل المعتمد عليه في الاستنباط. ومن ثم لا بد من التمييز في فقهاء المدينة بين من يعتد بخلافه وبين من لا يعتد بخلافه منهم

إن درس الوعي بالتغاير مستفاد عند الفقيه من التاريخ لأنه إذا تبدلت أحوله، كما قال ابن خلدون: "جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"⁵³. أفاد الفقهاء وعلماء المقاصد من هذا الدرس⁵⁴. و من كلام بعضهم "ما يحمل معه بصمة الزمان و المكان فلا يجوز تأييده في الزمان و لا تعميمه في المكان". و لابن القيم كلام دقيق في الفصل الذي عقده في تغير الفتوى و اختلافها بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة و الحوال و النيات و العوائد. إن هذا الفصل من الكنوز المعرفية التي ورثناها عن هذا الفقيه المقاصدي الحنبلي، وقع -وكما قال بحق- "بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج و المشقة و تكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به"⁵⁵. و يكفي أن ألمح في هذا الباب إلى أن الوعي بالتغاير عنصر أساسي من العناصر المعرفية التي تفسر فرادة و غنى الفكر المقاصدي للإمام الشاطبي. يبدو ذلك على الأقل في مظهرين:

الأول جمعه الدقيق بين التجريد والتنزيل في تصور الفعل التكليفي الذي يتوجه عليه قصد الشارع من خطابه و أحكامه. يفرق صاحبنا في هذا المظهر بين تصورين أساسيين لفعل التكليف الشرعي: أحدهما تصور تجريدي يتعقل من خلاله المجتهد تعقلا نظريا لفعل التكليف، اقتضاء أو تخييرا أو وضعاً. الثاني يتعقل هذا الفعل كما تحدد و تكيفه ظروف تنزيله في الواقع، فلا يدرج حكم فعل من الأفعال في مرتبة من مراتب الأحكام الشرعية، إلا بعد الوعي بما يطرأ على الفهم النظري و المجرد، إذ مكونات هذا الأخير الذهنية، بحكم طبيعتها عامة، و كلية، لا بد من تخصيصها في الواقع، "ولا تتخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز من سواها من المتخصصات بأمور آخر"⁵⁶. و عليه لا يصح للفقهاء إذ سئل عن نازلة من النوازل المستجدة الإجابة فحسب وفق ما ينبغي أن يكون، بل يجب عليه أيضا الإجابة وفق ما هو كائن. وطريق ذلك التبصر بكيفية حصول النازلة في الواقع المتغير. والجدير بالإشارة أن منشأ الوعي بالتغاير عند الشاطبي هو، بالإضافة إلى إطلاعه العلمي الواسع، انخراطه العملي في خطط العدالة والإمامة وغيرها من

⁵³ المقدمة، ص 36.

⁵⁴ يراجع للتوسع في هذه النقطة كتابي فقه العلم ص: 249 و ما بعدها

⁵⁵ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محي الدين عبد الحميد-دار الفكر، لبنان، بيروت، بدون تاريخ، جزء 3 ص 14

⁵⁶ قال الشاطبي: "كل مكلف مخاطب في خاصة نفسه، فهو إذن مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا بالوإزام الخارجية، فهو مخاطب بها لا بغيرها" الموافقات 38/3:

الخطط فضلا عن معاشته لثراء المناشط الاقتصادية ودقة الأوضاع الأمنية لبيئة غرناطة في عهده.

والمظهر الثاني تفهمه للاختلاف الحاصل بين المجتهدين. قد يكون الخطأ في الاستدلال بجزئيات الشريعة مع الإعراض عن كلياتها. كما قد يكون الخطأ أيضا في الاستدلال بكلياتها دون الالتفات إلى ما عليه الجزئيات في الواقع. الصواب الذي يستوجبه الوعي بالتغاير في نوازل المعاملات هو الجمع الدقيق بين الكليات و الجزئيات. بيان ذلك أنه لا يمكن تنزيل كليات الشريعة على أفعال الناس دون التبصر بتغير أحوالهم وأشخاصهم وأوقاتهم. على سبيل المثال إن الأمور المشروعة بالأصل إذا أدى الاحتراز عن عوارضها بسبب تغير الأحوال إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، فلا يمكن للفقهاء كفهم عن الظفر بضرورتهم فيها، ولأحق له في منعهم من اقتضاء حاجاتهم فيها⁵⁷. علة ذلك أن ظروف تطبيق الكليات متغيرة بحسب الأحوال والعادات والأزمان، كما أن عقلانية الفقهاء متغيرة في إدراك وجوه حفظ الجزئيات أو لنقل في إدراكهم لوجوه الاتساق التي تربط الكليات بالجزئيات. قال الشاطبي: "إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما (...). فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة فإن للحفظ وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها. وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة لحال دون حال، أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة"⁵⁸.

و على كل حال إن الوعي الدقيق بالتغاير، سبب جوهرى ومفصلي في الالتجاء إلى عدة المقاصد في الاجتهاد، بل إن هذا الوعي إجراء ناجع لتبيين مقدار التجديد والإبداع الذي يتضمنه شطر كبير من الخطاب المقاصدي. بيان ذلك أن الأغراض التي يتقصدها صاحب الشرع ويستهدفها متفاوتة، والظروف والأحوال التي تستلهم فيها متغيرة، ومن ثم فكل من يقف جامدا عند دلالات النصوص الشرعية، ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه، يجمد عليها. وتلك هي الجناية الحقيقية على الشريعة بتفويت مقاصدها وأغراضها، وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يجد من الظروف والأحوال المتغيرة.

حاصل القول إن الفكر المقاصدي عدة منهجية في التوصل إلى مقاصد الشريعة و في أعمالها في الاجتهاد الفقهي. و المعتبر من هذه العدة ما ترسخه من فكر علمي في ثلاثة مستويات: مستوى المبادئ فتجعل الفكر المقاصدي منطلقا دائما من مبادئ الإفادة و التعليل و الفطرة. و مستوى التقنيات فتجعل هذا الفكر مبنيا دائما بأداتين: استحضار المقامات التي وردت فيها الخطابات الشرعية، و استقراء المعطيات الشرعية في أبعادها الجزئية و الكلية. و من شأن ذلك الاستحضار و هذا استقراء أن يحفظ للخطاب الشرعي ليس فقط فائدته و لكن أيضا يحفظ له اتساقه الداخلي و الخارجي. و مستوى المفاهيم التي توضح الكيفية التي يبنى بها الفكر المقاصدي.

و إذا كان من دروس يمكن للباحث استخلاصها من الفكر العلمي الذي يرسخها الفكر المقاصدي، فلتكن التأكيد على الدور الحاسم والقوي لجملة من الحقائق في أي نظر وعمل متعلق بالدين الإسلامي.

⁵⁷ يراجع مصادر هذا المنزع الاستدلالي في التراث الأصولي السابق على الشاطبي: الجويني في غياث الأمم ص: 295، والغزالي في شفاء الغليل ص: 154، والعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام ج 2 ص 300 والموافقات ج 4 ص 210.

⁵⁸ الموافقات للشاطبي ج 3 ص: 11

1 من أهمها في تقديري حقيقية التمييز بين الخاصة والعامة من العلماء بالشرعية. فلا يستقيم التدين بها في غياب العلم بضوابط فهم دلالات خطابها والتفكير في علل أحكامها وكيفيات تنزيلها. وإن العلم بها، انطلاقاً من مفهوم التمايز، متفاوت المراتب :

مرتبة عامة تتضمن قسم المعلوم من الشريعة بالضرورة، ليس فحسب في جوانب التشريع، بل أيضاً في جوانب الاعتقاد والأخلاق والآداب والتي يشترك جميع المسلمين في العلم بها والعمل وفقها.

ومرتبة خاصة تختص النخبة من علماء الإسلام في العلم بها. ومن بينهم علماء المقاصد، وإن كانوا متميزين في تحصيلها حسب تغاير أعصارهم، وتفاوت إمكانات أفهامهم واستنباطاتهم.

والثمرة الأساسية من هذا التمييز عدم خوض العوام من المسلمين فيما ليسوا مؤهلين له من أعمال القياس ونشدان التقصيد وغير ذلك من ضروب الاستدلالات العلمية، بل إنني أرى أن أول واجبات الخاصة من أهل العلم و الفكر المقاصدي كف العوام عن القول في أمور الشريعة ومقاصدها وخاصة في الأحوال التي تكون عاجزة عن ذلك، وفي الأحوال التي تخرج عن دائرة مسؤولياتها.

2 تشكل مفاهيم الفكر المقاصدي روح الاجتهاد في الشريعة الذي يتقيد، كما لا يخفى، بمصلحة المجتمع. فلا يفتي في المستحدثات وما تطرحه من إشكالات على مجتمع المسلمين قبل بذل الجهد الفكري أولاً في تعقل الشريعة كبناء يتعاضد على تكوينه الإفادة والاتساق، وثانياً في فهم الواقع المستجد، والمتغير الذي يتوجه عليه خطابها المقاصدي. وأهم ما يجب على المجتهد الانتباه إليه في هذا الصدد هو وعيه الدقيق بالتمايز. دون هذا الوعي يفتقر إلى النظرة التعاضدية – الشمولية للشريعة من جانب أول، وتنقصه القراءة الدقيقة للواقع المجتمعي من جانب ثان. يتمكن المجتهد، انطلاقاً من شروط ومعطيات هذا الوعي، من الإدراك السليم للصلوات التي تربط المستحدثات بالأحكام المنصوصة، فيقدم اجتهاداً جديلاً للأولى في ضوء الثانية وللثانية في ضوء الأولى.

ولما كانت طبيعة هذا الاجتهاد استقراغاً فكرياً، كما تحتمل نتائج الصواب تحتمل أيضاً الخطأ، كانت مصلحة الأمة بمجموعها الضامن الحقيقي للصواب في أحكامه. لا أعني مجموع العوام فيها، بل إجماع الخواص من علمائها. علة ذلك أن المجتهدين مختلفون في استخلاص واستنباط الأهداف التي يقصدها الشارع من الخلق فيما يصدره من أوامر ونواهي من جهة، وفي تنزيلها عند الإفتاء في الحوادث المستجدة على الأنظار من جهة ثانية.

3 إن الحفاظ على الدين الإسلامي في الاعتقاد والتشريع، وفي الأخلاق والآداب، هو المحور الذي تدور على خدمته كل أهداف الشرع. نعم هذا لا شك فيه لكن لا يشك المرء أيضاً فيما يتخذه الاجتهاد في هذا المقصد الأصلي من مظاهر جديدة في العصر الحاضر. من ذلك الاختلاف في أمر "تطبيق الشريعة"، خاصة أحكام المعاملات منها، والاختلاف في معنى الشورى المراد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والاختلاف في تصور الجهاز السياسي الذي يتولى حماية الدين وحفظ بيضة الأمة ...

لا يسع المرء، وهو يسمع في الوقت الحاضر أخبار الاغتيالات والقتل بدعوى حفظ الدين الإسلامي إلا أن يطرح جملة من التساؤلات، منها هل من مقاصد

الشريعة في جلب المصالح ودرء المفسدات أن يقيم كل فرد مسلم من نفسه قاضيا، ومنفذاً، ومشرعاً مجتهداً، وممضياً للأحكام الشرعية؟ هل تقوم للدين الإسلامي بما يماثل أساليب العنف قائمة في حياة المجتمع الإنساني المعاصر؟ ألا إنه أسلوب لا يصح، لا من عامة أهل الشريعة ولا من خاصتها . لا يصح من العامة لأنهم تكلموا فيها هم غير مسؤولين عنه، ولا يصح أيضاً من الخاصة لأنه أسلوب لا يسلم من وجوه الاعتراض⁵⁹ في كليات تنزيل وتطبيق حفظ الدين في العصر الحاضر.

4 يقود مفهوم التمايز في الفكر المقاصدي إلى حتمية استحضار سعة الأفق، كشرط ضروري في تمثيل فهم علماء المقاصد لمصالح حفظ النسل والمال والعقل. فلئن تولى الشارع حفظ هذه المصالح من جانبي الوجود والعدم، كما قال الشاطبي⁶⁰، فإن تحديدها في الواقع وتنزيلها في الوجود الحي يتطلب سعة في آفاق تفكير الفقيه سعة يستوعب من خلالها مراتبها المختلفة، ويتنبه من خلالها أيضاً إلى المتغير الطارئ على أحوال الناس وأوقاتهم.

لا يكون حفظ النسل محصوراً في الأمور المانعة من اختلاط الأنساب بل إن التمايز النقدي يحملنا على القول بأن المراد من حفظ النسل هو أيضاً اجتهد في الحفاظ على كل ما من شأنه التمكين للعيش الكريم والرعاية المادية للأسرة المسلمة في حاضر دنياها ومستقبلها. كما أن تعليل الحفاظ على المال لا يكون فحسب بمصلحة عدم تضييعه في غير وجوه الحلال، بل يقوم أساساً في المقام الأول على إجراءات وقائية تحفظه من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الدولة التي ينتمي إليها الفرد في حياته المعاصرة. وذلك ما أدركه إدراكاً كاملاً فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام ابن عاشور، لأن من جهات توازن الأمم في علاقاتها جهة الثروة الاقتصادية، فبحسب "نسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصيرها من الأمم تعد في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها وحفظ كيانها وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها"⁶¹

الحفاظ على سلامة العقل لأنه مناط التكليف بأحكام الشريعة، أمر لا ينهض وحده في تفسير المقصد الشرعي من الحفاظ على العقل كضرورة من الضروريات الخمس التي تستهدفها الشريعة. وإن الذي ينهض على هذا التفسير، خاصة في عصرنا الحاضر، هو إعادة الاعتبار لإمكانات هذا العقل النقدي والتمكين المختلف لتوظيف إبداعاته، سواء عند التفكير في إشكالات المجتمع أو عند النفقه في مقاصد الشريعة.

و الله موفق للصواب

الحق أنه لا سبيل للنظر في القضايا المتنوعة والإشكالات المتعددة التي تطرحها الحياة الإنسانية إلا سبيل السؤال النقدي الذي يستلزم المراجعة المستمرة للأساليب والمفاهيم، والتحقيق الدؤوب للقوانين والنظريات .

⁵⁹ أقتبس من وجوه الاعتراض ما جاء على لسان الأستاذ سعيد بن سعيد العلوي في قوله "ما يكون للخاصة" من أهل ملة الإسلام أن يقيموا أنفسهم "دعاة" و "منفذين" لما حكموا هم أنفسهم بلزومه في غير مراجعة ولا اعتراف بوجوب النظر إلى الاجتهاد المخالف بعين الاعتبار "الإسلام وأسئلة الحاضر - الرباط- 2000 منشورات الزمن - الطبعة الأولى - ص : 60 وينظر أيضاً ص : 74 و 79 وينظر أيضاً قراءتي لهذا الكتاب مجلة فكر ونقد - العدد 40 يونيو 2001.

⁶⁰ معنى جانب الوجود أن شطراً من أحكام الشريعة يحقق أركان هذه المصالح ويثبت قواعدها، أما جانب عدم فمعناه أن شطراً آخر من الأحكام يدرأ كل اختلال واقع أو متوقع فيها... الموافقات 8/2 وما بعدها

⁶¹ مقاصد الشريعة ص: 185.

رافقتني هذه الحقيقة العلمية منذ أول قراءة لكتاب "النقد الذاتي" لعلال الفاسي(*) ، الرجل الذي أنتج الكثير من الأفهام والأنظار وخلف من ورائه العديد من الدراسات(1) . والقراءات وذلك ليس بغريب على شخصية تاريخية زاوجت بين الكفاءة العملية والقدرة النظرية، واستمرت كذلك حتى لفظت أنفاسها الأخيرة من حياة حافلة بالأحداث، وفي طليعتها الإبعاد والنفي(2). التي يشكل كتاب النقد الذاتي (3) باكوراتها .

وبسبب خصوصية النظرية النقدية عند علال الفاسي أسلوبا في طرح القضايا والاشكالات المجتمعية، وتصورا في استشراف الحلول المستقبلية، اقتنعت اقتناعا تاما أن بناء سؤال نقدي حولها يقتضي، كما يقول القدماء، " ترتيب مقدمات وتمهيد فصول" ، أو قل يستلزم السؤال النقدي في النظرية مهام التأصيل قبل التقويم، لأن التجديد حاصل أولا في الفهم، ولو اقتضى ذلك تغيير النظرة للمجال المدروس، وثانيا في التهيئ الذاتي للتعامل مع نتائج الفهم بروح نقدية يستتير بها المرء في حياته العملية والعلمية (1).

أسست هذه الوجهة المنهجية اختياري لموضوع البحث . ويحسن، قبل أن أبين الخطة التي اعتمدتها في دراسة الموضوع أن أوضح متعلقها من خلال ما يأتي :

- التعريف بالموضوع.

- دوافع البحث في الموضوع .

-أولا : التعريف بالموضوع : يتناول موضوع هذا البحث أصل النظرية النقدية عند علال الفاسي، سواء في منشأها المجتمعي المغربي أو في منشأها التفصيدي " التطوري " .

- 1 : معنى النظرية النقدية : (2) أعني بالنظرية النقدية هنا ذلك البناء الفكري الذي يشكل خلاصة علمية للدراسة التي ينتهي إليها الباحث المجتمعي انطلاقا من عمليات التحقيق الدعوب والمراجعة المستمرة وإعادة النظرية الدائبة لكل من المفاهيم والقوانين والنظريات . عمليات كما تبصره بالقدر المشترك بين الباحثين، تمكنه أيضا من التبين لإضافاتهم التسديدية والإبداعية .

(*) ازداد بفاس ، 20 يناير 1910 م ، وتوفي ببوخاريس عاصمة دولة رومانيا ، 13 ماي 1974 م

(1) عبد الرحمان الحريشي ، خزانة علال الفاسي ، الرباط ، المغرب ، العالم الثقافي ، السنة 26 ، 27 / 5 / 1993 م ص : 7 و 10 .

(2) عبد الكريم غلاب ، ملامح من شخصية علال الفاسي ، الرباط ، مطبعة الرسالة ، 1974 م ص 172 .

(3) اعتبر البعض هذا الكتاب " أعظم كتاب خرج في العربية منذ مئات السنين " المرجع نفسه ص 277 .

(1) إسماعيل الحسني : نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى 1995 م ، ص : 259

(2) يدل الاستعمال اللغوي لكل من النقد والنظر على كل قدرة ذهنية في التمييز بين الأشياء كالتمييز بين الدراهم الزائفة والدراهم الصحيحة أو تمييز الخبيث من الطيب . ابن منظور ، لسان العرب ، بيروت ، لبنان ، دار الكتب العلمية ، ط : 1 ، 1992 م 3 / 425 وأيضا الشوكاني ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار الفكر ، بدون تاريخ ، ص : 5 .

ومن هنا فإن منشأ النسبية في النظرية النقدية هو في بقائها دائما محل تحقيق وفحص، لأنه إذا توقفنا عن سيرها العلمي المستمر تحولت إلى نسق مغلق تام. وتتحصل النظرية النقدية عند علال الفاسي في " ضرورة التجديد المطلق في البناء المغربي (...)) عن طريق الممثل العالي (...) كغاية لكل عمل، واعتماد المؤهلات السامية كعناصر بقاء لأبد منها للاستمرار والحياة واعتبار المقتبسات الحية كخميرة، أو مواد تلقيح ضرورية في جميع ميادين النشاط الحسي والمعنوي (1).

تلك هي الخلاصة العلمية التي انتهى إليها التفكير المجتمعي لعلال الفاسي . لكن لا توجد نظرية نقدية واحدة في الدراسة المجتمعية، بل نظريات متعددة بحسب تنوع المنطلقات والأبنية المنهجية التي تؤصل اشتغالاتها النظرية.

2 - معنى الأصل في النظرية النقدية : أعني بالأصل هنا الأساس العلمي الذي كيف الوجوه الاستدلالية في الانشغالات الفكرية للنظرية النقدية، كما انتهى إلى بنائها علال الفاسي في كتابه " النقد الذاتي " .

وبعد تجوال النظر، وتقليب الفكر في هذا الكتاب خلصت إلى أنه أصل مزدوج، فيه من التأصيل الإشكالي، بقدر ما فيه من التأصيل التقصيدي .

2 - 1 : الأصل الإشكالي : يستمد هذا الأصل وجوده من الواقع المجتمعي لمغرب الحماية الفرنسية والإسبانية . ومعناه المنشأ المجتمعي الذي يفسر مشاكل المجتمع المغربي سواء تعلقت بالبناء التنظيمي، أو اتصلت بالبناء الفكري .

يتمثل الدرس الأساسي للأصل الإشكالي للنظرية النقدية عند علال الفاسي في عدم توقف التغير على العواطف والأمان بل يتعين بناؤه على العمل العلمي، تحليلا لثوابت الواقع ومتغيراته، واستخلاصا تركيبيا لقوانينه ونظرياته (1). تقدم مقاييس النظرية النقدية مساهمة ممتازة في ذلك (2).

2 - 2 : الأصل التقصيدي : (3) يشكل هذا الأصل الأساس الفلسفي في تفكير علال الفاسي، تفكيره التشريعي في مقاصد الشريعة ومكارمها، لأنها " أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام وهي (...)) نظر بالفعل في إطار أصول عامة يهتدي به المكلف بذلك النظر إلى اكتناه أسرار الشريعة ومقاصدها عن طريق اللفظ والمدلول الخاص والعام وما يدل عليه مجموع تلك الدلالات من مقاصد وأفهام (1) . وأيضا تفكيره المجتمعي في مقاصد الفكر والحرية، لأن الحقيقة الانطوائية

(1) علال الفاسي ، النقد الذاتي ، الرباط ، المغرب ، لجنة ثرات علال الفاسي ، ط : 5 ، 1979 م ، ص : 438 .

(1) إن تغيير الواقع كما يقول الباحث محمد عابد الجابري : " لا يصبح ممكنا (...)) إلا بعد جعله موضوعا للعقل لا للعاطفة ، الخطاب العربي المعاصر ، البيضاء ، المغرب ، المركز الثقافي العربي ، ط : 1 ، 1982 ، ص : 134 .

(2) ينظر إلى المطلب الأول من المبحث الثاني .

(3) تنتظم الاستعمالات اللغوية لأصل ق. ص . د . في معنى التوجه المبني على إرادة الاعتزام ، لسان العرب 3 / 353 - 356 .

استعرت هذا المصطلح من الإمامين الشاطبي ومحمد الطاهر بن عاشور ، الموافقات في أصول الشريعة ، ضبط وتعليق عبد الله دراز ، بيروت ، لبنان ، دار المعرفة ، بدون تاريخ ، 3 / 424 ، والنظر الفسح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح ، تونس ، الدار التونسية للنشر 1979 م ، ص : 366 .

(1) علال الفاسي ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، البيضاء ، مكتبة الوحدة العربية ، بدون تاريخ ، ص : 43 .

ليست فحسب في تقصيد الشريعة، تفسيراً وتعليلاً، بل أيضاً في تقصيد " مبدأ التطور المطلق " (2) .

وقد كيف هذا المبدأ نوع المعالجة في كتاب " النقد الذاتي " إذ جعله معبراً، وبامتياز، عن الهاجس المقاصدي المؤسس على التطور في إبداع الجديد من الوسائل وفي إدراك المقصود من الأهداف .

2 - 2 - 1 : التقصيد التطوري في الأهداف : التطور ممثلاً في " الحركة الدائبة والتقدمية والمتابعة (3) من طبيعة التاريخ، تاريخ تقصيد الشريعة الإسلامية والحياة المجتمعية .

فالشريعة الإسلامية جعلت من " الحركة الدائبة " مكوناً في الفكر المنسوب إليها لأنها تحمل على التطور في تفسير معانيها والتجديد المستمر في تطبيق مقاصدها، بل إن نقطة البداية في الفكر الإسلامي (4) تستلزم من المسلمين دائماً " الانتباه والحذر والحركة الدائبة والتجديد المستمر في الأسلوب ، وخصوصاً في الآلة النفسية التي تبعث على انتحاله، وفي الحركة، وخصوصاً في فهم العوامل الداخلية التي تدعو إليها " (1) .

أما تاريخ الحياة المجتمعية فهو نظام لتلك الحياة " بما فيها من متابعة وتقدم وتطور ونزول ونشوء وارتقاء وغير ذلك من مظاهر المد والجزر الطبيعي والإنساني والعقلي " (2) .

توجه أهداف الشريعة تطور الحياة المجتمعية، لأنه لما كان التطور محكوماً بالشريعة قبولاً ورفضاً، فإن العكس يصبح مستحيلًا بداهة، أي أن الشريعة لا يمكن أن تكون محكومة من خلال التطور، ولا أن تكون موضوعاً لاختياره (3) . فالتطور المطلوب هو التطور في إدراك أهداف الشريعة حتى يكون تقصيدها مساهراً لتطور الحياة المجتمعية، وغير منحرف عن مثاليها الأعلى، ذلك هو المطلب الذي يتعين على النخبة المفكرة خدمته.

2 - 2 - 2 : التقصيد التطوري في الوسائل : نعم إن المنطلق الأساسي في هذا التقصيد هو مقصد عمارة الأرض والتأخي بين أفرادها وتسخير كل واحد من البشر نفسه للخدمة المجتمعية، لكن المطلوب هو تطوير كل ما من شأنه الإيصال إلى هذا المقصد، لأن الشريعة نفسها وسيلة (2) لتحقيقه ، لذا فكل ما يوصل إلى ذلك فهو من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

صفوة القول في الأصل التقصيدي للنظرية النقدية عند علال الفاسي اهتمامها بالمستقبل اهتماماً، كما ينشد التطور في تعقل مقاصد الشريعة، يهتم أيضاً بتطوير

(2) يقول علال الفاسي : " مبدأ التطور المطلق ... هو عقدة هذا الكتاب " كتاب النقد الذاتي ، ص : 360 .

(3) يقول علال الفاسي : " إن فكرة التطور (...) مصحوبة بشعور ونية كما أن التقدم (...) شيء نسبي لأن ما يمكن أن يكون تقدماً في نظر بعض الناس يمكن أن يعتبر تأخراً في نظر الآخرين ، وهكذا أصبح يعتبر بحسب الرغبة العامة التي تصحبه ، فالتقدم كل عمل يرغب فيه المجتمع ، وهكذا يصبح هو نفس التطور المنشود (...) و (...) المتابعة (...) تقصد أسرار سير الأمة في درجات التطور وعدم انحراف عن مثاليها الأعلى " ، النقد الذاتي ، ص : 263 .

(4) ينظر إلى المبحث الثاني من هذا البحث .

(1) النقد الذاتي ، ص : 129 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 182 .

(3) علال الفاسي ، دفاع عن الشريعة ، الرباط ، المغرب ، مطابع الرسالة ، 1966 م ، ص : 148 .

(2) النقد الذاتي ، ص : 109 .

وسائل الخدمة المجتمعية لذا ندرك قوله " لانعرض في هذا الكتاب، إلا لما نريد أن نوجه إليه نظر المفكرين اليوم والغد، ولا نهتم إلا بما نعتقد أن الخوض فيه سيقع لا محالة (1). يتحدد الدرس الأساسي للأصل التقصيدي للنظرية النقدية عند علال الفاسي في حتمية بناء الفكر المستقبلي الذي يبني توقعاته على الدراسة العلمية لمعطيات الواقع الحاضرة بغية بناء صورة ذهنية للمآلات المجتمعية، لأن من شروط البقاء في الوقت الراهن التمكين المجتمعي لعلوم المستقبل.

والخطوة الأولى في ذلك التسلح بالنقد التاريخي، فهو، كما قال علال الفاسي: " مما ينقص النهضة العربية عموماً، والمغربية خصوصاً، وبدونه لا يتسنى لنا أن نبني مستقبلنا على الأسس الصالحة المفيدة " (2). والحاصل من البحث في أصل النظرية النقدية عند علال الفاسي مساواة الخلاصات العلمية لأصولها الإشكالية والتقصيدي لمستجدات الحياة المجتمعية، سواء في راهن ظروفها اللحظية أو في مستقبل أحوالها الآتية. فالانطلاق من المعطيات الواقعية في بناء مفاهيم وقوانين ونظريات التغيير، والتطور في إدراك مقاصد الشريعة، وفي إبداع وسائل خدمتها في مجتمع كالمجتمع المغربي، والاستشراف العلمي للمستقبل، كلها أمور آيلة إلى السؤال النقدي الذي سيبقى دائماً موضوع تحقيق دؤوب ومراجعة مستمرة وإعادة للنظر دائبة، لا لأنه سؤال أكاديمي بل لأنه سؤال نابع عن ضرورة حياتية.

- ثانياً : دوافع البحث في الموضوع : يتساكن في بناء تكوين دوافع هذا البحث سببان رئيسيان: الأول موضوعي، والثاني ذاتي .

1 : السبب الموضوعي : تتصل نقطة انطلاق هذا السبب في ارتباط السؤال النقدي بمستقبل الفرد ومصير المجتمع في الحضارة الإنسانية، هل هو مصير المنتج والمبدع أم هو مصير المستهلك والمنفعل ؟

يطرح مثل هذا السؤال لأننا في المغرب وفي المنطقة العربية لم نتجاوز بعد مرحلة المراجعة النقدية لقضايا الثقافة والهوية، السلطة والتنمية، النهضة والتقدم. لا لأن هذه المرحلة سيتجاوزها الإنسان في حياته، بل لأننا قد أخلفنا عبر تاريخنا الحديث والمعاصر أكثر من موعد مع سؤال العقل النقدي و " حتى في بعض اللحظات التي طرق فيها بابنا بإلحاح ودعناه على عجل دون أن نكرمه " (1).

تأتي في هذا السياق إرادة البحث في كتاب " النقد الذاتي " لأن صاحبه يريد " ثورة في التفكير تغير من عقليتنا وتعمل على تبديل ذهنيّتنا حتى نستطيع أن نعالج مشاكلنا وفقاً لما يقتضيه العصر الحديث " (2). العصر الذي كما يتطلب تركيباً ذهنياً ونفسانياً في الفرد، يستلزم أيضاً بنيات مؤسسية مختلفة في " العمق والشمول والنوعية والكفاءة عن متطلبات العصور السابقة حتى عن القرن الماضي " (1).

(1) المرجع نفسه، ص : 153 . وأيضاً : " الغاية العامة التوجيهية العامة التي نريدها من هذا الكتاب " وقوله : " أرجو أن ... تتبلور الغاية التقديمية التي نسعى لها " المرجع نفسه، ص : 80 و

20

(2) المرجع نفسه، ص : 287

(1) سالم يفتوت، وداعاً أيها العقل، جريدة " الشرق الأوسط"، لندن، بريطانيا، العدد 6239، 28 / 12 / 1995 م، ص : 16 .

(2) النقد الذاتي، ص : 20 .

(1) إبراهيم بدران وسلوى الحناش، دراسات في العقلية العربية، بيروت، لبنان، دار الحقيقة، ط : 2، 1979 م، ص : 7 .

كما يطرح السؤال النقدي في المغرب، وهو يعيش في الوقت الراهن سياق مجتمعي يستتبط منه المتابع جملة من الملاحظات نقصر فيها على ملاحظتين :

- ليس يمكن أحد في المغرب، بعد " التحولات " التي حدثت بعد الاستقلال، ادعاء الامتلاك الفردي للحلول التي تستوجبها حياة المغرب في راهنه اللحظي. ومن هنا ضرورة القرار الديمقراطي، ليس فقط كما تفرزه صناديق الاقتراع وتقتضيه المؤسسات، بل أيضا كما تنتج اختيارات العقل والحوار والشمول . وكلها عناصر منتشرة في كتاب " النقد الذاتي " (2) .

- ليس بمقدور أحد في تحليله لتلك التحولات تغييب عنصر التناقض المهيمن عليها، فعلى سبيل المثال " بقدر ما يسجل المرء وجود تعددية، تكاد تكون شاملة في الأحزاب والنقابات والجمعيات، بقدر ما يعجب للتشابه الشديد في المواقف والآراء حيناً، وللتقارب في الممارسات وأنماط السلوك أحيان كثيرة، (...) وبالجملـة فما تكشف عنه الملاحظة (...) في كلمة جامعة (...) إن عائقاً قوياً مهيماً لا يزال فاعلاً في مستوى البنيات الذهنية ذاتها " (2) .

معنى هذا غياب نوع من الموضوعية المجتمعية في السيرورة المغربية المعاصرة . يقدم الجهد النظري في باب مقاصد التفكير والحرية عند علال الفاسي عناصر ممتازة في تفسير ذلك الغياب، إذ الهاجس المحوري في كتاب " النقد الذاتي " هو كما قال علال الفاسي: " التنبيه للأسس التي تنشأ عنها عدة أخلاق أو عادات سيئة في المجتمع (...) وهذه هي الحكمة في مهمتنا التي تحاول البحث عما تسميه بـ"مسائل لتبحث لها عن وصف شاملة تتناول مظاهرها جميعاً" (1) {التصحيح}

- 2 : السبب الذاتي : لا يحتاج المرء لتقديم الأدلة على صعوبة ممارسة النقد الذاتي، سواء سلطت على الذات الفردية أو توجهت إلى الذات المجتمعية . أما منشأ صعوبة قراءة ودراسة كتاب " النقد الذاتي " فليس فحسب في بناء صاحبه لنظرية دقيقة في النقد الذاتي، بل أيضا في وضوحه الشديد، لأن عوامل الوضوح، كما يقول كانط : " بالرغم من أنها قد تفتقد فيما يتعلق بالتفاصيل، غير أنها كثيرا ما تشتت الفكر وتخبله بالنسبة للكل " (2)

لكن مع الاعتراف بهذه الصعوبة فإنني أؤثر مع آخرين قراءة " كثير من الكتب الصعبة، وأن نضع أنفسنا شيئا فشيئا في منظور الصعوبات، فهناك توجد المهام " (3) . يندرج كتاب " النقد الذاتي " ضمن هذا النوع من الكتب ويكفي أن يقول صاحبه في تصديره : « ولقد بذلت فيه، علم الله، جهد المخلص الذي يريد البناء ويسعى في التجديد، ويعز عليه أن يترك الحيرة تعبت بعقل شباب الأمة وقلبه، وقرأت لكل فصل منه . قبل أن أكتبه - عشرات المؤلفات العربية والمعرّبة والفرنسية والمنقولة للغة الفرنسية من لغات أوربا الشرقية والغربية وأمريكا وأسيا

(2) ينظر إلى ص : من هذا البحث .

(2) سعيد بن سعيد العلوي ، مؤشرات إرادة بناء المجتمع المدني ، الرباط ، المغرب ، مجلة آفاق ، الرباط ، المغرب ، العدد 3 / 4 ، السنة 1992 ، ص : 107 .

(1) النقد الذاتي ، ص : 88 .

(2) كانط ، ترجمة أحمد الشيباني ، نقد العقل النظري ، مصر ، دار الفكر ، بدون تأويخ ، ص :

24 .

(3) محمد مقدي ، ماهي الإيستمولوجيا ، بيروت ، لبنان ، دار الحداثة ، ط : 1 ، 1983 ، ص

: 17 .

(*) ودرست وجهات النظر المتباينة، وقارنت بينها بقدر الاستطاعة ثم عرضتها على تجاربي في الكفاح وتقليباتي بين الكادحين في أقطار عديدة طيلة خمسة وعشرين عاماً، وحاولت أن أستخلص من كل ذلك التوجيهات التي أضعها بين إخواني لينظروا فيها ويستفيدوا منها" (1).

- ثانياً : خطة البحث : يبدو من النص السالف أننا إزاء خطاب فكري غني في خلاصاته التوجيهية وطافح بالأنظار المتباينة .

وإذا تقرر في تصوري ذلك فليس من مهمة هذا البحث التفكير في الحلول التنظيمية التي أفرزها البرنامج المجتمعي للنظرية، (2) . بل انشغاله الأساسي هو الظفر بأصلها الإشكالي والتقصيدي، فذاك هو الإطار الضابط للوحدة الموضوعية في مباحث " النقد الذاتي "، والمنسق لمسائله المنهجية .

اتبعت، لتحقيق هذا المطلب، الخطة الآتية :

قسمت البحث إلى مبحثين: تناولت في الأول الأصل الإشكالي للنظرية النقدية عند علال الفاسي، وذلك من جهتين : جهة البناء التنظيمي للمجتمع المغربي الحديث، وجهة بناءه الفكري. اقتصر في هذا المبحث على استقراء جملة الأسباب التي تفسر في نظر علال الفاسي مشاكل المجتمع المغربي الحديث

وبينت في المبحث الثاني الأصل التقصيدي لهذه النظرية والذي يتفرع إلى مقصدين أساسيين: مقصد التفكير الذي هو موضوع المطلب الأول من هذا المبحث، ومقصد الحرية في مطلبه الثاني .

وختمت البحث بعرض أهم الخلاصات التي انتهت إليها والله الموفق .

المبحث الأول :

الأصل الإشكالي للنظرية النقدية عند علال الفاسي .

يتجه الأصل الإشكالي للنظرية النقدية إلى الواقع المجتمعي، الذي تتأصل مشاكله في منشأ مزدوج يتركب من جهتين: جهة البناء التنظيمي الذي يحكم أجهزة المجتمع ، و جهة البناء الفكري الذي يوجه مناهج النظر .

(*) يستحضر المتنوع هنا ارتحال علال إلى القاهرة في بداية سنة 1947 ، ليتخذها مقراً لتنقلاته العديدة إلى أوروبا وأمريكا وبلدان المشرق العربي .
(1) النقد الذاتي ، ص : أول صفحة من تصدير الكتاب " النقد الذاتي "
(2) سيكون هذا الأمر موضوع اهتمام في المستقبل .

المطلب الأول :

منشأ الإشكال في البناء التنظيمي للمجتمع المغربي .

يطفح هذا البناء بجملة من المشاكل، بعضها يوجد في الإدارة والحزب والحكم والقضاء، وبعضها يوجد في الأسرة والتعليم والاقتصاد والخدمات .

-أولا : مشكلات الإدارة والحزب والحكم والقضاء :

1 - مشكلة الإدارة المغربية : أمران يفسران وجوه المشكلة: الأول تاريخي يتمثل تارة في الموروث من القيم الذي يجعل العمل الإداري وسيلة للاغتناء في اعتبار معظم المغاربة، ويتجسد تارة أخرى في الأمراض التي ورثتها الإدارة الفرنسية والإسبانية عن عهود التخلف ونقلت إلى المغرب .

والأمر الثاني سياسي يتحصل في فرض الحماية الفرنسية أشخاصا ووظائف واعتبارات لا تحقق المصلحة العامة المقصودة من الجهاز الإداري(1) .

2 - مشكلة السياسة الحكومية : يطرح الأصل الإشكالي للحكم في المغرب عندما يتم تغليب عنصرين : عنصر " خلق الاهتمام بسير الشؤون العامة والاستعلام عنها والتعليق عليها والتفكير فيها والنقد لها " (2) .

وعنصر تنظيم الجهاز الوزاري المغربي بحسب الأسلوب الديموقراطي، " لأن الكل متفق على أن الخير في تحقيق إرادة الأمة على أساس (العرش بالشعب والشعب بالعرش) ، وليس في الأمة فرد لا يمكن أن تستفيد منه البلاد، كما أنه ليس فيها شخص لا يتوقف على عون الآخرين ومساعدتهم " (1)

3 - المشكلة الحزبية : غياب الحرية داخل الحزب وافتقاده للبرنامج، أمران يصنعان مشكلة الحزب كتنظيم حديث يعكس رغبات التشكيلات المجتمعية . فعلى سبيل المثال قد يتم انتقاء القائمين على هيئات الحزب ومنظماته بطريقة غير ديموقراطية، أو قد يغيب التعبير عن نظريات مناضليه، ولو كانت في دائرة المبادئ العامة للحزب . كما أن تأطير الشعب يستلزم برنامجا مجتمعيا يقتدر به على تفهم المشاكل الداخلية والخارجية(2).

4 - المشكلة القضائية : إقامة العدل على قدر طاقة الإنسان، تلك هي الغاية الأساسية من الجهاز القضائي التي يفسر غيابها المشكلة القضائية . غياب تؤدي إليه أسباب، في طليعتها فساد الإدارة وعدم استعمال الفكر النقدي عند الاستفادة من الاجتهاد القضائي سواء الإسلامي الموروث أو الغربي المنقول(3) .

يتبين من هذا العرض طبيعة واقعه الإشكالي، الواقع الذي لا يتجه فيه علال الفاسي إلى وصفه كما ينبغي أن يكون بل كما هو كائن، وكما تفسره أسبابه المتعددة وتوضحه معطياته المجتمعية ويبدو أن الانطلاق من هذه الوجهة مما ساعده على تشكيل أسلوب في الفهم لهذا الجانب من التنظيم المجتمعي، إذ تركز فعاليته الإجرائية على مصدر علمي تتنوع عدته المنهجية، لأنه يتساكن في إطاره التبصر بالتاريخ مع التعلق بالقيم، نظرية كانت أو عملية وهو ما يبينه الإرث التاريخي

(1) النقد الذاتي ، ص : 141 ، 150 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 152 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 157 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 162 - 166 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 167 - 178 .

المتربسب عن الماضي المغربي والمقتبس من الحماية من بنيات وتنظيمات، وما يكشفه أيضا الغياب المجتمعي لمقاصد التطور والتفكير والحرية .

- ثانيا : المشكل الاقتصادي والاجتماعي :

1 - المشكل الاقتصادي(*) : يتمثل السبب العصري للمشكل الاقتصادي في " الاحتكار المشؤوم للثروة في أيد أقلية ضئيلة لم تكسب متاعها بالطرق التي شرعها الله وقبلها العقل، ولم تقتصر فيما اكتسبته على إنفاق ما يسد حاجاتها، ويرفهاها الرفاهية التي لا تضر بالغير (...) وتحكمت في رقاب الناس وأعراضهم " (1) .

2 - المشكل الاجتماعي : ينشأ المشكل الاجتماعي عندما تفوت مصالح الفرد في هيئته الاجتماعية (2) . فعلى هدي من تقويم ذلك التفويت، استقباحا أو استحسانا، تكون المشكلة الاجتماعية أو لا تكون (1) .

وبالمقدور توزيع الجهد النظري الذي قدمه علال الفاسي في تفسير المشكل الاجتماعي إلى مجالات الأسرة والتعليم والخدمات .

2- 1 : مجال الأسرة : ويتضمن هذا المجال مشاكل العائلة والبغاء ووضع المرأة وحقوقها المدنية والطلاق والهجرة والإدمان على المسكرات والمخدرات والنسل .

2 - 1 : مشكل العائلة : يتجسد السبب الأساسي للمشكل في عدم القدرة على التوفيق بين معتقدات المجتمع وبين الاتجاهات العصرية التي تميز الحضارة الإنسانية في سياق تاريخي مخصوص (2) .

ويترتب على الفشل في هذا التوفيق آفات اجتماعية متنوعة، كعدم أهلية الوالدين لمهمة التكوين والتربية داخل البيت (3) وكالعجز عن درء الخلاف الناشئ عن تباين الأجيال (4) .

2 - 2 - 1 : مشكل البغاء : ينحصر وجود المشكل هنا في ثلاثة أسباب : الأول ذاتي، ويتجسد في ثلاث صور : الأولى نفسية، مبعثها إحساس داخلي في الإنسان يتحدى وجوده المثل العليا، والثانية شخصية تنحصر في عدم إشباع البعض غرائزه الجنسية داخل أسرته، والثالثة أخلاقية تتمثل في سوء القدوة .

والسبب الثاني لمشكل البغاء اجتماعي، إذ قد ينتفي الانسجام المطلوب في الحياة الزوجية . أما الثالث فذو طبيعة اقتصادية يتعلق بالفقر (1) .

2- 1 - 3 : مشكل الوضع الاجتماعي للمرأة : يتولد هذا المشكل عن مباينته للإسلام وللرغبة الحديثة للشعب المغربي في التطور، يبدو ذلك في أمور كالإجبار

(*) ومما يزيد في صعوبة المشكل ، في نظر علال ، الرغبة في حله " من الناحية المادية زحدها " ، النقد الذاتي ، ص : 191 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 190 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 189 .

(1) علال الفاسي ، " التفكير الاجتماعي " ، دعوة الحق، الرباط ، المغرب ، العدد 12 ، السنة 1958 ، ص : 3 .

(2) النقد الذاتي ، ص : 261 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 323 - 328 .

(4) المرجع نفسه ، ص : 312 - 321 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 270 - 275 ، وتجدر الإشارة هنا إلى ما لانتهاء عوامل مقاومة المشكل من دور في تعميق المشكل ، كغياب المنع القانوني والزواج المبكر ، فضلا عن التأثيرات السلبية لبعض التقاليد العائلية والأعراف البربرية .

على الزواج والحجاب العام للنساء ومهر الزواج وتعددده، والطلاق وانتفاء حقوق المرأة المدنية(2) ، وكلها مسائل يتعين على الفقيه المغربي معالجتها من زاوية " تطور الاعتبارات الزمنية والمكانية "(3) .

فعلى سبيل المثال يعد التعدد حلا اجتماعيا ينجح إليه الشرع، لكنه يتحول إلى مشكلة اجتماعية لا من حيث مقامه الخطابي لأنه محاط بتنبيهات في المعاشرة وبقيدود في العدل، ولا من حيث اعتباره الحسابي، لأنه قد يزيد عدد النساء على عدد الرجال، أو قد يعرض عن الزواج عدد من الرجال راغبين أو مضطرين(4) . بل من حيث استعماله في غير مواضعه الشرعية الاستعمال الذي ينم في ظروف العصر الحديث عن استهتار بشؤون العائلة المغربية وعن عدم إدراك لمقاصده الشرعية، كمقصد العدل(1) .

- 2 - 1 - 4 : مشكل الهجرة : لا يصحب المهاجر إلى المدينة أسرته، الأمر الذي يفرز مشاكل من قبيل فصل الرجل المهاجر عن زوجته الأمد الطويل، مما يؤدي إلى التعدد أو الزنى أو عدم توفر المسكن اللائق للمأوى والتربية(2).

- 2 - 1 - 5 : مشكل الإدمان على المسكرات والمخدرات: يرتهن وجود المشكل بالأسباب الآتية :

* السبب الذاتي : تارة يتجسد في اعتياد بعض الأشخاص الإسكار حتى يصبح طبعاً خلقياً يسير جهازهم العصبي، وتارة يتمثل في ضعف الوازع الديني، كظاهرة من ظواهر العصر الحديث .

* السبب القانوني : إذ لا يوجد في القوانين التي وضعتها الحماية ما يفيد منع ترويجها منعاً صريحاً، وتحريم تناولها تحريماً قاطعاً .

* السبب السياسي : ويرتبط بالسبب القانوني لأن الجهاز السياسي القائم على دولة الحماية لا يرى في الإسكار جريمة من الجرائم التي يعاقب عليها القانون .

* السبب النخبوي : ويتحدد في عدم اعتماد النخبة المغربية الدعاية المنظمة والأسلوب العصري اللائق في إقناع الجميع بمضار الإدمان الفردية والاجتماعية(1) .

- 2 - 1 - 6 : مشكل النسل : يتكون المشكل هنا من اعتبارين : أحدهما حسابي يتبين فيه الباحث نسبية الحالة العددية إلى المناطق الأرضية من حيث الشساعة أو الضيق، والثاني اقتصادي يتمثل في حالة البؤس العام من فقر وسوء تغذية(2) .

(2) المرجع نفسه ، ص : 302 - 304 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 279 .

(4) احمد الريسوني ، " أفكر المقاصدي بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي " ، مجلة الهدى ، فاس ، المغرب ، العدد 24 ، السنة 1991 . ص : 15 .

(1) النقد الذاتي ، ص : 291 - 294 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 324 - 328 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 312 - 316 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 339 - 342 .

- 2 - 1 - 7 : مشكل اليتامى وأبناء السبيل : نعم إن فقد الوالدين والكفيلين في أوائل العهد بالحياة، مما يكون هذه المشكلة، إلا أن الاكتفاء في معالجتها بعقلية التحمس اللحظوي أو الصدقة الاختيارية غير المنتظمة مما يزيد أيضا في تكوين آفاتها الاجتماعية⁽³⁾ .

- 2 - 2 - : مجال التعليم : ويتضمن مشاكل التربية واللغة والدين والاجبارية والمواد المدرسة ومناهجها والامية والمهنة التعليمية .

- 2 - 2 - 1 : مشكل اللغة : وسببه وجود لغات أجنبية متعددة تؤثر سلبيا على الحياة الاجتماعية، لأن " لغة تأثيرها في تحول الذهنية وأثرها في التفاهم بين مختلف الأشخاص وتبليغ فلسفاتهم " (1) .

- 2 - 2 - 2 : مشكل الدين : ما كان لهذه المشكلة أن تنشأ لولا ما أفرزه الاتصال بالحضارة الغربية وبنظام الحماية الفرنسية، لأن الدين الإسلامي من مقومات الوطنية المغربية⁽²⁾ .

- 2 - 2 - 3 : مشكل الإجبارية : وجوب التعلم في الإسلام واعتبار الامية من السمات العصرية للتخلف، أمران يفسر غيابهما وجود هذه المشكلة التعليمية⁽³⁾ .

- 2 - 2 - 4 : مشكل مواد التعليم : يتحصل المشكل في انتفاء الهدف التربوي من مواد التعليم، ويتجلى ذلك في عدم تضمن برامج مادة التربية الوطنية، التي يقصد من تدريسها تكوين المواطن الصالح⁽⁴⁾ .

- 2 - 2 - 5 : مشكل المناهج : يؤول سبب المشكل إلى تناقض مقاصدي، إذ مقصد الحماية تكوين طبقة من الموظفين المعاونين في الإدارات، والعمال الفلاحين في الضيعات، متوسلة لأجل ذلك ببرامج تعليمية متنوعة، بعضها يخص لأولاد الأعيان يلقنون فيها المواد العصرية، وبعضها الآخر يخص لأولاد العامة من الشعب يدرسون من خلالها الثقافة الموروثة .

يؤدي تنوع من هذا القبيل، في نظر علال الفاسي، إلى مشكلة التعليم المهني التي يزيد في تعقيدها النظرة المغربية التقليدية إلى الخدمة، لأنها تعتبر العمل اليدوي أشد من العمل الفكري .

أما مقصد المغاربة، في نظر علال الفاسي، فهو " الوحدة في التعليم وفي الحق الذي يخول لكل لأحد أن يسأله، ثم في أصول التربية والتعليم الضرورية العامة (...) ثم لا علينا أن تختلف المناهج فيما وراء ذلك بحسب ملكة التلميذ وحاجة الجهة التي هو منها " (1) .

- 2 - 2 - 6 : مشكل مهنة التعليم : يتوزع سبب المشكل إلى أمور ثلاثة:

- تاريخي لأن مقتضيات العهد الحديث تستلزم ضرورة إعداد المعلم، إذ العائلة العصرية لا يمكنها الاستغناء عنه .

(3) المرجع نفسه ، ص : 333 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 851 ، يقول احمد بلافريخ : " ان العلم اذا اخذته بلغتك اخذته ، واذا اخذته بلغة غيرك اخذك " .

(2) المرجع نفسه ، ص : 353 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 259 - 260 .

(4) المرجع نفسه ، ص : 368 .

(1) نفس المرجع ، ص : 280 .

- سياسي لأن الحماية لا تهتم بتكوين المعلم تكويناً يئله لأداء مهمته الوطنية المغربية .

- نخوي لأن النخبة المغربية مقصرة في جهودها المتعلقة بإعداد المعلمين (1)

- 2 - 2 - 7 : مشكل تعليم الكهول : نعم يستحيل استفادة جميع أجيال المجتمع من التعليم، لكن الذي يزيد في تعقيد مشكل أميتهم تقاعسهم الذاتي عن محوها (2) .

- 2 - 3 : مجال الخدمات : ويتضمن مشاكل النقابة وأوقات الفراغ والصحة العامة .

- 2 - 3 - 1 : مشكل النقابة : يطرح المشكل النقابي عندما تصبح الممارسة الإجتماعية للنقابة وسيلة لخدمة نظرية سياسية مخصوصة (3) .

- 2 - 3 - 2 : مشكل أوقات الفراغ : غياب تنظيم تلك الأوقات هو الذي يكون هذه المشكلة الاجتماعية .

- 2 - 3 - 3 : مشكل الصحة العامة : لا ينحصر سبب المشكلة في مجرد النقص في المستشفيات وما مثلها من بنيات بل ينضاف إلى ذلك سببان : الأول هو العجز الاقتصادي إذ كيف للفرد الالتزام بقواعد الصحة إذا كان دخله المالي لا يمكنه من الحصول على ضروريات الحياة . والثاني هو التأخر العلمي في البحث عن أسباب الأمراض والعاهات (1) .

يستنتج من هذا البيان لمجالات المشكل الاقتصادي والاجتماعي تنوع في أسبابها وتباين في عواملها، فالحقل المكون لهذه العوامل ولتلك الأسباب هو تصوير للمستوى التاريخي الذي انتهى إليه الوضع المجتمعي في المغرب . والذي يهتم من عرض مشاكله الاقتصادية والاجتماعية هو تبين أسلوب علال الفاسي في دراسة منشأها، الأسلوب الذي يتأسس على الشمولية (2) كقيمة من القيم المنهجية التي تؤصل تفكيره .

ويبدو أن إمساك الباحث بعنصر الشمولية مما يساعده على الإمساك بمفهوم المجتمع، الذي هو العصب الموضوعي لأطروحة كتاب " النقد الذاتي " . لكن مفهوم المجتمع، مفهوم مختلف، لا يقتصر منشأ الإشكالي على الدلالات التنظيمية، بل يتضمن أيضاً دلالات فكرية (3) .

المطلب الثاني : منشأ الإشكال في البناء الفكري للمجتمع المغربي

(1) المرجع نفسه ، ص : 375 - 379 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 385 -

(3) المرجع نفسه ، ص : 420 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 391 - 396 .

(2) وقد أدرك أحد الباحثين البعد التطبيقي لهذه القيمة في فكر علال الفاسي فقرّر قائلاً : " أفضل تحديد لفكره ، هو القول إنه فكر شمولي تمثل فيه التحليلات السوسيولوجية المكانة الأولى . وقارئ " النقد الذاتي " يلمس هذا في كل صفحات الكتاب " ، فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، بيروت ، لبنان ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط : 2 ، 1981 م ، ص : 372 .

(3) يقول علال الفاسي : " التفكير بالمجتمع يجب أن يكون شعوراً عاماً بكل هذه الأدواء وعقدها " المرجع نفسه ، ص : 262 .

يتوزع المنشأ الاشكالي لبنية التفكير المغربية إلى جملة من الآفات المنهجية، التي يعد التبصر بآثارها السلبيه شرطاً ضرورياً في إبداع فكر منتج للتغيير في المجتمع المغربي، إذ التفكير بالمجتمع لا يتم إلا بإحداث ثورة فكرية " في الذهنيات ، لأنه بدون هذا التحول الداخلي لانستطيع أن نحسن أحوالنا ونغير ما بقومنا " (1) ويمكن حصر أبرز مواطن القصور المنهجية التي شخصها علال في " النقد الذاتي " في الآفات الآتية :

- غياب الفكر النقدي .
- التجزئ في الفكر النهضوي .
- الارتجال في العمل المجتمعي .

- أولاً : غياب الفكر النقدي : يتجلى غياب الفكر النقدي في مظهرين: أحدهما نظري والآخر عملي .

- 1 : المظهر النظري : ويتحدد في أمرين : الأول هو التسليم بالشائع من الآراء وبالمنتشر من النظريات (1)، أولاً لأن النخبة المجتمعية لا تستطيع التحرر من كل سلطة حسية أو معنوية لذوي المال أو ذوي الجاه، وثانياً لأن الجمهور من الناس لا يتبين الخلفيات التوجيهية للخطاب المسلط عليه، أو قل بحسب تعبير علال الفاسي " إنه لا يفرق بين الوسيلة والغاية . إن كثيراً من الدعاة اليوم يغطون غاياتهم التي لو عرفها الناس لم يقبلوا عليها بوسائل الدعاية التي تكون في الغالب منقفة مع ما يريده الناس، وبتعبير أوضح إن الجمهور العصري يوضع في جو منوم يتناسى فيه رغباته الحقيقية إزاء النقد الذي يوجه لخصومها " (2) .

ويتجسد الأمر الثاني لهذا المظهر النظري في عدم تبين حركية الحياة، والمكونة من المتابعة في السير والانتقال من حال إلى حال آخر، لأن عدم استلهاها يوقع في التيه المنهجي فعلى سبيل المثال إن من يغيب هذا البعد الحركي قد يخلط عند اقتباسه بين العصرية التي تصور أنواع الاختراعات في مناهج العيش ومباهج الاستمتاع، وبين المعاصرة التي تعني القدرة على المواكبة التاريخية لمقتضيات الزمان الحضاري، (3) لأنه بعد اختيار العقيدة

وبناء المنهج تأتي خطوة المتابعة بما تستلزمه من إصلاح فكري ومن اقتباس معرفي . (1)

- 2 : المظهر العملي : يتمثل المظهر العملي لغياب الفكر النقدي في انحصار نظر أصحابه في ضيق مصالحهم الذاتية وفي خوفهم من التطور وفي خلطهم بين المثل في الممارسة .

لا يتجاوز التفكير عند هؤلاء دائرة مصالحهم الشخصية، فلا يلتفتون في إطارها لمصالح الأمة والمجتمع، ومبعث خوفهم من التطور اعتقادهم أن في كل تجديد تفويت لمصالحهم الموروثة (2)

(1) المرجع نفسه ، ص : 264
 (1) المرجع نفسه ، ص : 47 - 48 و 171 - 175 و 444 - 445 .
 (2) المرجع نفسه ، ص : 81 .
 (3) المرجع نفسه ، ص : 150 .
 (1) المرجع نفسه ، ص : 80 .

أما خلطهم بين المثل، كخلطهم الطيب بالجميل فناشئ عن " خطأ في الحاسة الفكرية عظيم، لأن المجال يجب أن يكون عاما في ظاهر الشيء وباطنه ليستحق هذا الاسم، لأن القطعة المسمومة من الحلواء هي سم زعاف ولو كانت أحلى من السكر وأشهى من العمل " (3) .

فعلى سبيل المثال يتعير الحسن أو القبح عندهم بحسب مقياس المصلحة الذاتية وأصول الفكرة الرأسالية " المجردة عن كل اعتبار غير الأرقام ونتائجها " (4) .

ثانيا : التجزيئ في الفكر النهضوي : تعوق هذه الآفة عن تأسيس المفكر مسالكة النظرية على عنصر " الإحاطة " بجوانب النهضة المجتمعية . وكما وقعت هذه الآفة في الفكر المشرقي، لم يسلم منها أيضا الفكر المغربي .

1 : التجزيئ في الفكر المشرقي : تتسم النهضة في المشرق العربي بالنقص في جوانبها " فما يزال في الأزهر وفيما حواليه فصائل كثيرة لها نفوذ كبير في أوساط الأمة، وقد تطورت في لغتها وأساليب خطبها ووعظها، ولكنها ما تزال تمثل الرجعية في تفكيرها (...) إن علماء الأزهر وتلامذتهم كلهم من أبناء الفلاحين الذين لم تقع العناية بتطويرهم (...) وهكذا أخذ يتكون بين التفكير الرسمي للإسلام في الأزهر، وبين التفكير المدني له ما بين ابن المدينة الذي أحيط بكامل العناية، وبين ابن القرية الذي ما يزال في وسطه العتيق، يغط في نومه العميق(1) .

2 : التجزيئ في الفكر المغربي : يفسر التجزيئ عدم توفر الوطنية المغربية في بداية نشأتها الحديثة على برنامج يحيط بأطراف الحياة المجتمعية في المغرب، من ذلك إغفال نخبها القيمة الحقيقية للتنظيم الإداري في التسيير الناجح للأداة الحاكمة(2) . ويبدو أنها آفة كيفت ذهنية بعض المغاربة، إذ جعلتها " غير فردية وغير اجتماعية ، ولذلك فهي لاتعرف للتعاون وللاحتياط سبيلا " (3)

ثالثا : الارتجال في العمل المجتمعي : وحاصل هذه الآفة عدم استبصار المفكر في إنتاجه النظري وولاية السلطة في تسييرهم التنظيمي للعمل المنظم الذي يخضع لتفكير سابق وتدبير محكم وتنسيق مقدر وقضاء موقوت(1) .

قدم علال الفاسي في كتابه " النقد الذاتي " جملة من الأمثلة التطبيقية لهذه الآفة المنهجية، وذلك انطلاقاً من قضية فلسطين إلى سائر قضايا الثقافة والفن والإجتماع التي تحكمت في انشغالات النخبة المجتمعية العربية، ومنها المغربية (2).

مجمل القول في شأن المنشأ الإشكالي للبناء الفكري المغربي أننا لا نكاد نظفر فيه، لا بفكر نقدي مؤسس، ولا بفكر مستقبلي متبصر، ولا بفكر شمولي منتج . النقد والمستقبل والشمول عناصر منهجية ضرورية في إبداع تفكير من شأنه " خدمة

(2) المرجع نفسه ، ص : 20 و 57 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 83 .

(4) المرجع نفسه ، ص : 85 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 28 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 141 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 34 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 40 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 37 - 39 و 333 و 380 و 381 .

المجتمع والإعلاء من شأنه وتعريفه بنفسه وإشباعه بروح الدفاع عن حقوقه والاداء لواجباته " (3) .

وعليه فالخطوة الأولى في الخدمة المجتمعية هي الوعي بمنشأها الإشكالي، سواء من حيث التنظيم المجتمعي أو من حيث البناء الفكري . نعم نبه معظم أهل النظر (4) من الوطنيين المغاربة إلى مشاكلهما المتعددة، لكن الذي يميز تنبيهه صاحب " النقد الذاتي " هو وضوح الرؤية .

وفي نظري يؤول عنصر وضوح الرؤية إلى أسلوب الرجل في مقارنة المنشأ الإشكالي للمجتمع المغربي، ممثلاً في الأسباب التاريخية المتنوعة، وفي العوامل المجتمعية المتعددة (2) . وأقل ما يقوله المرء في الأسلوب المنتشر في كتاب " النقد الذاتي " توسل صاحبه فيه بالطرح الإشكالي، الطرح الذي يتعامل مع واقع المجتمع المغربي في الأربعينات من هذا القرن، كما هو وليس كما كان يحلم به البعض . فالأحلام أيا كان مجالها العلمي وأيا كان مستواها العملي، يجب، لكي تكون مهمة ونافعة، أن تعكس أفكارها " الواقع المعاش (...) لكي نستفيد منها علينا أن نحلل الواقع أو على الأقل أن نتجه نحوه " (3) ...

ويبدو أن الطرح الإشكالي السالف شكل مدخلاً ممتازاً لتحقيق خلاصة من الخلاصات الأساسية التي وجهها علال الفاسي إلى القائمين على الحركات الاستقلالية في المغرب العربي : " من الواجب علينا (...) أن ننبهها إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن تعمل على إتمامها، وأول هذه المواطن هو ما يرجع لتكوين النظرية، وأعني بها ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب في وقت استقلاله " (1) .

اعتماد النظرية أسلوب ضروري في حل مشاكل المجتمع المغربي، إذ علال الفاسي من أولئك الذين يمتزج عندهم " الفكر السياسي بالعمل السياسي وبالوجود الاجتماعي " (2) . لذا ندرك إلحاحه على تكوين النظرية، لا كضرورة استمولوجية فحسب، بل كضرورة تقتضيها الحياة المجتمعية . فلا يخفى أن " مسألة بناء نظرية

(3) المرجع نفسه ، ص : 100 . يلج علال على خطورة تغييب البعد الاجتماعي في الإسلام، إذ يرى صاحبنا " أن مفكري الإسلام أنفسهم لم يضعوا في الإسلام مثل ما ضيعوه من ناحيته الاجتماعية " ص : 188

(1) من ذلك مشكل الذهنية الذي حمل محوري " مطالب الشعب المغربي " على مطالبة سلطة الحماية بالعمل على " ترقية الشعب المغربي من الوجهة العلمية ورفع مستواه العقلي » علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب، البيضاء، المغرب، ط : 5 ، 1993 م ، مطبعة النجاح الجديدة ، ص : 190 . لذا ألح الكتاب الوطنيون على جتمية تحقيق التفكير المغربي ل " انقلاب جوهري في المقاييس العقلية وطرق فهم الحياة " ، أبو بكر القادري ، سعيد حجي : دراسة عن حياته ونشاطه الثقافي والسياسي ، البيضاء، المغرب ، 1979 م ، 2 / 73 . بل إن التحرر من الإرث المجتمعي للتخلف الذهني كان من أهداف مجلة " المغرب الجديد " العدد الأول ، السنة الأولى ، يونيو ، 1935 م .

(2) لا يخفى على الباحث في علم الاجتماع ما للطريقة السببية على بساطتها الاجرائية، من دور في تفسير بعض المشكلات المجتمعية ، ريمون بودون ، مناهج علم الاجتماع ، ترجمة هالة شون الحاج، منشورات عويدات، بيروت ، لبنان ، ط : 2 ، 1980 م ، ص : 154 .

(3) عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، البيضاء ، المغرب ، المركز الثقافي العربي ، ط : 4 ، ص : 89 .

(1) الحركات الإصلاحية ، ص : 521 .

(2) سعيد بن سعيد العلوي ، " النقد الذاتي " ولحظته التاريخية ، العلم الثقافي ، الرباط ، المغرب ، 10 يونيو 1995 م ، السنة 26 ، ص : 6 .

حول ما هو مجتمعي ليست موضع بحث علمي فحسب، بل أيضا موضع بحث إيديولوجي " (3) .

ليس من مهمة هذا البحث سبر الحلول التنظيمية التي قدمها البرنامج المجتمعي لتلك النظرية، البرنامج المقارن للأوضاع المجتمعية المغربية في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات من القرن الحالي . بل من مهمته الظفر بحاصل بنائه الفكري، لأنه الإطار الضابط للوحدة الموضوعية في مباحث كتاب " النقد الذاتي " من جهة، والمنسق لمسائلها المنهجية من جهة أخرى .

إن من شأن الإمساك بذلك البناء أن يهيئ الباحث لتفهم القيمة العلمية للحلول التنظيمية التي قدمها صاحب " النقد الذاتي " لمشاكل المجتمع المغربي . وذلك هو موضوع المبحث الثاني .

(3) محمد وقيدي ، العلوم الانسانية والادبيولوجيا ، بيروت ، لبنان ، ط : 1 ، 1983 م ، ص : 139 .

المبحث الثاني :

الأصل التقصيدي للنظرية النقدية عند علال الفاسي

معنى هذا الأصل أن النخبة تنتقد " التطور المطلق " كمقصد يشكل القيمة الأساسية في ثقافتها المجتمعية . لذا توقف التمكين لهذا المقصد في المجتمع المغربي على " ثورة في التفكير (...) وحرية في الحركة " (1) .

وعليه، فكما يتجه التفكير الحر إلى مقاصد مسايرة للتطور، ينضبط أيضا بمقاييس موافقة للعقل . تحدد الأولى وجهته المقاصدية في المستقبل، وتكشف الثانية عن معياريته العلمية في التفكير .

المطلب الأول : مقصد التفكير

إن التقصيد مركوز في كل فكر إنساني، فالفكر من حيث هو فعل ذهني يستثمر فيه الإنسان إمكاناته المتنوعة لنيل حوائجه المتعددة (2) ، نشاط تقصيدي يتضافر على تشكيل خطابه ثلاث عناصر : المظمون الخطابي ، المظمون الغرضي والمظمون الإرادي (1) وكلها تنتظم في " مبدأ المقصدية " (2) .

ويمكن، انطلاقا من هذا النظر ، حصر المقصد التفكير في لخطاب " النقد الذاتي " في مقصدين : أحدهما عملي يهيمن على مسائل الفكر وتخضع له انشغالات العمل، والثاني علمي تهدف النخبة المجتمعية إلى تحقيقه .

- أولا : المقصد العملي : يشكل المقصد العملي بداية البحث عن النظرية ، لأنه " لا بد أن تكون هناك أشياء ثابتة في الطبيعة أو في أسلوب الحياة لا تقبل التبدل أولا نستطيع نحن الآن تثبيت عليها " (3) .

ويتحصل هذا المقصد في " تحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض وإصلاحها والتأخي بين أفرادها والإنفتاح بما سخره لنا القدر من عوامل لنصل بها إلى سعادتنا في الحياة وإلى طمأنينتنا حينما نعرض أمام الله لنجازي على ما قدمناه من أعمال " (4) . هذا مقصد يؤسس مجال التفكير في نظرية " النقد الذاتي " سواء في مسائلها الفكرية أو في انشغالاتها العملية .

- 1 : التأسيس المقاصدي لمسائل الفكر : " العمل هل يؤدي للغاية " (5) ممثلة في " عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش

فيها ، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا فيها من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط

(1) النقد الذاتي ، ص : 442 ، يقول علال الفاسي في مكان آخر : " العقيدة الإسلامية (...) حركية لتغبي المجتمع (...) تحيا بقدر ما يعود للعقل مكانه في المجتمع " أثر العقيدة في المجتمع ، مجلة دعوة الحق ، الرباط ، المغرب ، العدد 3 ، 1965 م ، ص : 8 .

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، بيروت ، لبنان ، ط : 1 ، 1955 م ، مادة : فكر ، 2 / 1120 .
(1) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، بيروت ، لبنان ، المكتبة العلمية ، مادة : قصد ، وأضا روبرت ودورت ، ترجمة كمال الدسوقي ، مدارس علم النفس المعاصرة ، بيروت ، دار النهضة العربية ، 1981 م ، ص : 305 - 306 .

(2) عبد الرحمان طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، البيضاء ، المغرب ، المركز الثقافي العربي ، ط : 1 ، 1994 م ، ص : 107 .

(3) علال الفاسي ، في المذاهب الاقتصادية ، الرباط ، المغرب ، مطبعة الرسالة ، ص : 100 .

(4) النقد الذاتي ، ص : 112 .

(5) المرجع نفسه ، ص : 117 .

لخبراتها وتدبير لمنافع الجميع (1) " ذلك هو السؤال المقاصدي الذي يتعين أن يحكم التفكير المغربي حتى يظل موصولا بتلك الغاية . لكن أيعني الاعتداد بها عدم عقلانية التفكير المغربي ؟

التفكير المغربي ، تفكير إسلامي ، والتفكير في الدين الإسلامي لما كان قائما على التعاون في الأخوة الإنسانية يؤدي بالناظر فيه إلى " الإيمان بالعقل من غير تحفظ " (2) ، لأنه مبني على " حكمة العقل وعاطفة الحياة " (3) ، لذا اقتصر على تنظيم منطقة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات . التنظيم العقلاني للمجتمع والارتباط الدائم بالمقصد العملي أمران يؤصلان العقلانية المغربية، بل يجسدان نقطة البداية في الفكر الإسلامي ، فالتنظيم العقلاني يحمل المفكرين المسلمين ، ومنهم المغاربة، على الثورة على كل فساد مجتمعي ، كما أن المقصد العملي يحملهم، وباستمرار على التحرر من كل طغيان .

نعم يتأصل الفكر الإسلامي في تنظيمه المجتمعي على المقصد العملي السالف، لكنه في المجتمع المغربي يتكيف بمقومات مخصوصة، لأن التفكير في هذا المجتمع تفكير إسلامي ووطني، وفي طليعة المقومات الوطنية المغربية: " التمسك بالأرض واعتبارها في مظاهر اتحادها مع النموذج النفسي " (1) . و" الحاجة للتطور " (2)

2- : التأسيس المقاصدي لانشعالات التنظيم : يؤسس المقصد السالف العمل المجتمعي في المغرب، إذ تقوم شرعية تنظيماته على مدى خدمتها لمقتضياته المصلحية المتعددة .

فالمقصود من الجهاز الإداري هو تحقيق المصلحة العامة (3) التي هي الأساس الأخلاقي لكل أنواع السلط، والحزب كتأطير عصري للمغاربة يتأسس برنامجه على ما يتفرع عن المقصد العملي من أصول عامة، كالعدل والتأخي... (4)

يتجه القضاء إلى تحقيق أصل العدل ممثلا في إلغاء الفروق وتكوين نوع من المساواة بين الطوائف، (5) كما يقوم النظام الاقتصادي على أصل التأخي الإنساني حتى يتحرر الإنسان من الاستعباد المالي (6) .

(1) علال الفاسي ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، البيضاء ، المغرب ، مكتبة الوحدة العربية ، ط : 1 ، بدون تاريخ ، ص : 42 .

(2) النقد الذاتي ، ص : 116 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 117 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 134 . ويبدو أن المقصود بالنموذج النفسي هو " شعور المغاربة بالحاجة المثمرة للاستقلال القومي والذاتية الإقليمية وما يتبع ذلك من تمسك بالتقاليد وتعلق بالأرض إلى درجة التقديس ومقاومة لكل تدخل خارجي ، إلى الكفاح المستمر ضد كل امتلاك ولو كان داخليا وضد كل محاولة استعباد مهما كان مصدرها " المرجع نفسه ، ص : 408 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 138 . في طليعة الأمور التي تقتضيها الحاجة التطورية تعويض المنضّمات القديمة بأخرى تسير روح العصر .

(3) المرجع نفسه ، ص : 146 . فتنوع صور المصلحة العامة بحسب تنوع الأهداف الإدارية ، كلود جورج ، ترجمة أحمد حمودة ، تاريخ الفكر الإداري ، مكتبة الوعي العربي ، بدون مكان الطبع ، ص : 161 - 163 .

(4) النقد الذاتي ، ص : 146 .

(5) المرجع نفسه ، ص : 172 .

(6) المرجع نفسه ، ص : 411 .

أما غاية التنظيمات المجتمعية الأخرى فتتوصل في "ضرورة التجديد المطلق في (...) البناء المغربي (...) عن طريق اعتماد المثل العالي (*) (...) كغاية لكل عمل" (1) .

ثانيا : المقصد العلمي : يتحدد في توجيه النخبة المفكرة الرأي العام المجتمعي توجيهها، كما يستمد قيمته العملية من مقومات المجتمع المغربي (2) "تتغير قيمته العلمية بمقاييس نظرية مضبوطة.

- 1: المهام التوجيهية للمقصد العلمي : وتنحصر في المهام الآتية :

- تعميم الفكر بين المجتمع المغربي ، الفكر الذي لا يقوم فحسب على الإقناع والدعوة المنظمة والإستدلال، بل يعتبر في بنائه مقومات المجتمع، " لأنه ما دامت الأشياء نسبية في هذا الوجود فمن الممكن أن نضع نحن تلك النسبية لأنفسنا ، وأن لا نترك المصادفة وحدها هي التي تتحكم في تكوين خلقنا واجتماعيتنا" (3) .

- تكوين الفكر الحر.

- عدم التسامح في المواجهة الفكرية مع الفاسد من الخلفيات والخطأ من النظريات (4) .

التمكين لهذه المهام خطوة أخرى في الخدمة المجتمعية تنضاف إلى خطوة الوعي بالمنشأ الإشكالي في المجتمع ، (*) لكن يجب، حتى تتحقق نجاعة مثل هذه الخطوات ، أن ينضبط التفكير في المقصد العلمي، كما تجسد في المهام التوجيهية، بمقاييس محددة .

- 2 : مقاييس المقصد العلمي : تستمد هذه المقاييس أهميتها، في نظر علل الفاسي، من افتقار المجتمع المغربي " لأرستقراطية بالمعنى الصحيح ، وإنما هناك شعب بما فيه من راع ورعية، يرزح تحت أعباء العادات (...) والتي يستغلها أولئك الذين يريدون الاستمرار في سلب سيادة الأمة واستغلال خيراته" (1)

ويمكن حصر أهم مقاييس التفكير " الأرستقراطية " فيما يأتي :

- مقياس المصلحة المجتمعية : يضبط هذا المقياس تفكير النخبة في جهتين : جهة النظر في أحوال المجتمع المتعددة ينتقل التفكير معها من الإحساس الشعوري بالمشاكل إلى الاجتهاد العلمي في تبين أسبابها ، وجهة النظر في وسائل الصلاح المتنوعة ينتقل التفكير معها من الاقتصار على وسائل الصدقة الاختيارية إلى إبداع وسائل الخدمة الاجتماعية، المساواة للكرامة الإنسانية كحق من الحقوق الإنسانية ومقصد من المقاصد الشرعية (2) .

(*) وهو الذي أعنيه بالمقصد العملي .

(1) المرجع نفسه ، ص : 442 .

(2) تنتظم كلها في " مجموع الأرض والمثل الأعلى " المرجع نفسه ، ص : 139 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 86 .

(4) المرجع نفسه ، ص : 56 - 60 ، و 88 - 93 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 157 . يفسر صاحبنا هذا الانتفاء في موضع آخر بقوله : " إن نخبتنا (...) لم ترد أت تلتفت إلى العقل لتجعله حكماً مطلقاً في رغبته " ص : 61 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 18 - 19 ، وأيضا مقاصد الشريعة ، ص : 231 .

وسبيل فعالية هذا المقياس تحرر النخبة المفكرة من الأنانية، التي كما يفسر طغيانها منشأ نقائس المجتمع الإنساني، يكشف أيضا استعمالها التوجيهي لصالحه عظمة النفس الإنسانية(1) .

يبدو من هذا المقياس أن الأساسي في العمل الفكري هو في مدى الالتحام بالحياة المجتمعية، كحقل مرجعي يستلهم المفكر منه عناصره الإبداعية ، إذا الفعل الثقافي على اختلاف مستوياته وتنوع تراثياته، فعل إنساني حول الإنسان المرتبط بهيأة مجتمعية، المنصهر في بوتقتها الإنتاجية .

- مقياس الثورة الفكرية : يمكن للباحث بعد استقراء " النقد الذاتي " أن يؤصل دلالاته على الروح العلمية التي تنتظم عند علال الفاسي في حاجة المجتمع المغربي الضرورية " لثورة شاملة في الأفكار وفي الذهنيات (...) لأن هذه الثورة هي التي تفتح (...) آفاق المعرفة وتبين (...) طريق الإصلاح الصحيح"(2) .

وترتكز في نظري الثورة الفكرية والذهنية المسطرة في كتاب " النقد الذاتي " على عقلانية في التفسي، وحوارية في المراجعة وشمولية في النظرة .

العقلانية : تدل سياقات استعمال مادة العقل أو الذهن أو الفكر(3) على تلك الطاقات الذاتية التي يتعين على الإنسان المغربي تحصيلها في تفكيره المجتمعي .

من ذلك إمكانات التمحيص النظري لكل الآراء عن طريق تلقيها بالصدر المنشرح ، مناقشتها بالنزاهة من أساليب المنطق . لا تخفى أهمية عنصر العقلنة خاصة في سياق عملي يقتضي من العمل الوطني البرهنة النظرية والعملية على قدرة المغاربة في التسيير المجتمعي والمواكبة التاريخية(4) . بل ليس من حق المغاربة أن لا يكونوا " عقلاء "(3) .

تستند العقلانية في إمكاناتها المختلفة على مبادئ علمية لا يختلف فيها ، وقد أشار إلى بعضها " النقد الذاتي " كتقليب الأشياء فيما بينها (4) .

من شأن مثل هذه المبادئ أن تساعد الفعالية الانسانية على تنظيم اسلوب عملها في المعرفة ، إذ الأسلوب المرتكز على أمثال هذه المبادئ هو " العنصر الثابت في كل معرفة علمية ، أما مضمون هذه المعرفة والنتائج التي نصل إليها ففي تغير مستمر"(5) .

فعلى سبيل المثال المضمون الاشكالي للمجتمع المغربي في لحظة الراهنة ، لايمائلا اللحظة التاريخية التي قارنت تأليف علال الفاسي لكتابه " النقد الذاتي " لأن مشاكل اليوم تختلف عن مشاكل الامس . نعم يستفيد الباحث من الاسلوب التي اعتمده الرجل في بيان المنشأ الاشكالي للمجتمع المغربي (1) . لا بمعنى النتائج التي

(1) النقد الذاتي ، ص : 13 - 16 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 406 .

(3) المرجع نفسه ، ينظر على سبيل المثال الصفحات الأتية : تصدير الكتاب ، 20 - 46 - 99 - 100 - 105 - 129 - ، وغيرها من الصواضع التي يكفينا منها قول علال الفاسي : انني ما ازال اكرر القول مدويا : اننا في حاجة الى ثورة شاملة في الأفكار وفي الذهنيات " ص 150 .

(2) المقصود هنا الظروف التي أحاطت ب " ميثاق 11 يناير 1944 " ، الحركات الاستقلالية ، ص : 277 - 287 .

(3) النقد الذاتي ، ص : 57 .

(4) المرجع نفسه ، ص : 46 .

(5) فؤاد زكريا ، التفكير العلمي ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1978 م ، ص : 29 .

(1) ينظر المبحث الأول .

خلص إليها لان المجتمع الانساني ، ومنه المغربي في تغيير دائم ، بل بمعنى الطريقة السببية التي أنتجها ، لأن الهدف من البحث في العوامل المسببة للمشاكل هو تفسيرها تفسير عقلانيا حتى يقدر على التحكم في عواقبها تحكما ناجعا .

معنى هذا أن الباحث المغربي في هذه اللحظة الحضارية مطالب في دراسته للمجتمع المغربي الراهن ببناء عقلانية إختلاف لهذا المجتمع سواء في مفاهيمه أو في قوانينه أو في نظرياته لانها كلها في تغير مستمر .

الحوارية : لايعتبر علال الفاسي ما سطره في كتابة النقد الذاتي أفكار ، بل دلالة على أفكار (2) . ويظهر للمرء أن سبب ذلك أيل إلى أهمية المراجعة المستمرة التي يريد صاحبنا غرزها في البناء الفكري المغربي ، لان المقصود هو الاستمرار في التفكير (3) .

ترتبط الحوارية الفكر النقدي الذي يزواج في بناء صرحه بين نقد الذات المنتجة ونقد الذات القارئة والمستهلكة ، لانها نبني خطابنا سواء في مراجعتنا لذواتنا أو في مراجعة الآخرين لتلك الذوات غير سبل النقص والاختيار إذ في ذلك ما ينم عن الاحتفاء بالآخرين (1) ، وعن الرغبة في ممارسة حرية الإختلاف ، المرفوقة على كل حال بأخلاف المناظرة الاخلاق التي من شأنها إبداع مسلك في تقويم البرنامج ، لافي تقويم أشخاص واضعية ، لانه صادر في المقام الأول عن قناعات منهجية ومنطلقات نظرية ليس مؤصلا في القوانين عملية ثابتة ولا محادلات رياضية مسلمة.

لا تخفي في نظرية علال الفاسي أهمية الحوارية ، بل ضرورتها في العمل المجتمعي (*) ، خاصة بعد أن إنتقل نشاط الوطنيين المغاربة مت مطالبة فرنسا بتطبيق بنود الحماية إلى مطالبتها بالاستقلال التام للدولة المغربية . يقول علال الفاسي : "أعتقد أننا على أبواب مرحلة جديدة ، يجب أن نتناولها بالدرس والتفكير وبالنظر ، ونفتح للنخبة من أبناء الامة طريق الفكر فيها والمداولة في شأنها ... فنكون ... عقدا تنطوي على مبادئ عامة صحيحة تتناول الحياة المغربية بأسرها (2)

- الشمولية : ومعناها العملية الدهنية التي يتمكن الباحث عن طريقها من الاحاطة بموضوعه وجدلية عناصره المتعددة والشمولية في الفكر العملي لا تقتصر على الموضوع من حيث ظواهره المتنوعة ومشاكله المترابطة ، بل تسري أيضا على الباحث من حيث النتائج التي تنتهي إليها ، لأن الحقيقة العملية شاملة لافراد عديدين أو لظواهر عديدة ، وشاملة أيضا لكل العقول التي تستطيع فهمها (1) .

يؤسس علال الفاسي هذه الفعالية على مبدأ تضامني يتلخص في عقيدة الكل للكل والواحد للجميع ، ف الجسم الممزق لا يمكن أن يحتفظ بحياته سليما ، هكذا

(2) تصدير كتاب " النقد الذاتي " .

(3) المرجع نفسه ، ص : 59 .

(1) ابن سالم حميش ، الحق في السجال ، باريس ، مجلة اليوم السابع ، عدد أكتوبر ، 1988 ، ص : 22 - 23 .

(*) " الحوارية تقوم (...) على مبدأ " التعاون " مع الغير في طلب الحقائق والحلول في تحصيل المعارف واتخاذ القرارات وفي التوجيه بها إلى العمل " ، طه عبد الرحمان ، في أصول الحوار والتجديد ، علم الكلام ، البيضاء ، المغرب ، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ، 1987 ، ص : 30

(2) النقد الذاتي ، ص : 22 - 23 .

(1) دوقان عبيدات ، البحث العلمي ، دار الفكر ، 1989 م ، ص : 53 .

يجب أن ننظر للحقيقة ونحس بها⁽²⁾، يتعين على الباحث ، في ضوء هذا المبدأ ، النظر إلى الجهاز الاجتماعي⁽³⁾ في المغرب من زاوية تنافس عناصره ، لامن زاوية تجزئ مكوناته . وعليه يميز المرء في الشمولية المنتشرة في النقد الذاتي بين موضوعين : أحدهما في الموضوع والآخر في المنهج .

فشمولية الموضوع هي إحاطة النخبة المفكرة من جهة بكل ما شأنه التمكين للنهضة المجتمعية من موضوعات وإحالة تفكيرها من جهة أخرى بالتركيبة المجتمعية من حيث كل الأجزاء التي تتركب منها البلاد والعناصر التي تتركب منها الأمة⁽⁴⁾ .

أما شمولية المنهج فهي تأسيس للإحاطة بالموضوع المجتمعي على ثلاثة أنظار : الأول تدقيقي والثاني علائقي والثالث تركيبي. النظر التدقيقي هو النظر إلى عنصر مجتمعي مفصلاً إلى أجزائه ، لأن من إشكالات الفكر العملي الجمع الجدلي بين التعميم وبين الإلمام الواعي بالتفاصيل⁽¹⁾ .

ويهتم النظر العلائقي بعلاقتين أساسيتين : علاقة كل عنصر من التركيبة المجتمعية بالعناصر الأخرى ، وعلاقة كل مشكلة مجتمعية بمسألة النهضة المجتمعية، إذ من شأن هذا النظر ضبط وحدة الموضوع المجتمعي ، لأن تلك الوحدة لا تظهر إلا من خلال الكشف عن الجدلية الداخلية التي تكونه⁽²⁾ .

أما النظر التركيبي فيعني الباحث من خلاله بمجموع التركيبة التي لا بد من إحتضارها لتحقيق المقصد العملي للمجتمع⁽³⁾.

يمكن للباحث ، على هدي من عنصر الشمولية ، أن يفهم مغزى ببعض بنود وثيقة يناير 1944 م ، التي منها فشل الحماية في التوفيق بين مصالح العناصر والمكونات التي تشكل المجتمع المغربي ، بل وبهذا التأسيس العلمي للشمولية في كتاب النقد الذاتي برهن علل الفاسي أن معارضة الوطنيين المغاربة لإصلاحات (*) الحماية لا تستند فحسب على المبادئ العامة لوثيقة يناير 1944 بل يقوم بعد 1984 م على برنامج شامل .

صفوة القول في شأن المقصد التفكير في نظرية النقد الذاتي توزعه إلى مقصدي العمل والعلم ، الأول يسيطر على قضايا الفكر وإنشغالات التنظيم ، والثاني يؤسس ما تنقده النخبة من مهام توجيهية على مقياس المصلحة المجتمعية والثورة الفكرية ، لكن يجب ، لكي تكتمل النجاعة المجتمعية لتلك المهام ، أن تتعضد بموقف فلسفي من الحرية والالتزام نخوي بمقتضياتها المجتمعية ، وهو موضوع المطلب الثاني من هذا المبحث .

المطلب الثاني :

مقصد الحرية

(2) النقد الذاتي ، ص : 24 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 427 - 416 .

(4) المرجع نفسه ، ص : 21 .

(1) محمد وفيدي - التعميم وازداء التفاصيل ، مجلة الوحدة ، الرباط ، المغرب ، العدد 14 ، 1985 م ، ص : 113 - 121 .

(2) برهان غيلون ، اغتيال العقل ، بيروت ، لبنان ، ط : 2 ، 1987 م دار التنوير للطباعة والنشر ، ص : 60 .

(3) النقد الذاتي ، ص : 26 - 35 .

(*) ينظر في شأن الإصلاحات الحماية ، عبد القادر الشاوي ، حزب الاستقلال ، البيضاء ، المغرب ، عيون المقالات ، المطبعة الجديدة ، ط : 1 ، 1990 م ، ص : 87 - 104 .

قد لا يبالغ المرء اذا جنح مع الباحث المغربي عبد الله العروي الى القول : إن تفكي علال الفاسي " يدور (...) داخل المعادلة التالية : الاسلام هو الفطرة ، والفطرة هي الحرية فالاسلام هو الحرية " (1) .

لذا ندرك تأصيل مفهوم الفطرة لمقصد الحرية في تفكيره ، ليس فحسب في كتابه النقد الذاتي ، بل في كل إنتاجه النظري (2) . وجملة مواقف العملية . فالفطرة تمكن الانسان ، بمقتضى العقد الأزلي بينه وبين خالقه ، (3) من ادراك الحرية ، إذ كان للانسان تحصيل هذه الحرية الادراكية " لولا الرشد الديني الذي جاء به الاسلام " (4)

يقترح الطرح المقاصدي (*) للحرية أمرين : موقف فلسفي من بعدها الاشكالي والتزام نخبوي لمستلزمات المجتمعية .

أولا : الموقف الفلسفي من الحرية

الموقف الفلسفي من الحرية (1) موقف صعب وخرج ودقيق (2) ، لأنه يتطلب وباستمرار ، الوعي باشكالاتها المتنوعة ، شعارا وتجربة ومفهوما (3) . فليس المقصود في هذا الموقف التغني بفعالية الحرية ، كحلية انسانية وزينة مدنية (4) ، بل المقصود نوع الاعتبار النظري الذي يؤسسه ، الاعتبار الذي يكيف أبعاد النظرة المجتمعية للحرية .

1 - الاعتبار المقاصدي للموقف من الحرية : المفهوم من الحرية في كتاب النقد الذاتي أن يعد الانسان نفسه " لمبدأ صحيح وعقيدة ثابتة ويعمل لها ، ويرعاها في سلوكه وأعماله وتفكيره بما تشتمل عليه من تفاصيل وما يحيط بها من جوانب (1)

يتبين من هذا المفهوم للحرية ذلك الاعتبار الذي يرجعها الى مصدر روعي غير قابل للتقييد ، لأنها قيمة أساسية في نظام التفكير الاسلامي والوطني المغربي ،

(1) عبد الله العروي ، مفهوم الحرية ، البيضاء ، المغرب ، المركز الثقافي العربي ، ط : 3 ، 1984 م ، ص : 81

(2) ينظر الى البحث الذي قدم في ندوة " علال الفاسي العالم المجدد " : اسماعيل الحسني ، أصول التفكير المقاصدي عند علال الفاسي ، ملحق " العلم " للفكر الاسلامي ، الرباط المغرب ، العدد : 107 ، السنة 3 ، ص : 5 .

(3) يقول علال الفاسي في سياق حديثه عن السند الاسلامي للحرية : " الحرية الاسلامية هي الحرية (...) بشرع الله وفعله ، حيث قال سبحانه وتعالى في عالم الأزل ... للبشرية كلها : "أست بربكم قالوا بلى (...) فهي شرعية بهذا الاعتبار ولكنها فطوية باعتبار الواقع ... لأن الفطرة هي الانسانية المسلمة أو الاسلام الانساني " ، الحرية ، نشر اللجنة الثقافية لحزب الاستقلال ، بدون تاريخ ص : 5 .

(4) مقاصد الشريعة ، ص : 200 .

(*) إذ الحرية مكانية تتجه دائما الى المستقبل لأنها في تفكير صاحب النقد الذاتي " الحركة التي يفكر بها الانسان ، والحركة التي يشتغل بها الانسان " الحرية ، ص : 4 .

(1) ترجع الاستعمالات اللغوية لمادة " حرية " في القواميس العربية الى معنى التخلص من كل الامور التي تجعل الناس رقيقا وعبدا لها ، لسان العرب : حر . ومن تلك الأمور الأخلاق الذميمة ، كاذل والكسل والخساسة ، فنشأ عن ذلك اعتبار العرب صفات الكمال من صفات الأحرار . محمد الطاهر بن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي في الاسلام ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، 1977 م ، ص : 161 . وايضا مفهوم الحرية ، ص : 14 ، 13 .

(2) الأصول النظام الاجتماعي ، ص : 177 .

(3) مفهوم الحرية ، ص : 5 - 8 .

(4) عبد الرحمان الكواكبي ، طبائع الاستبداد ، القاهرة ، مصر ، الهيئة تاعصرية للطباعة والنشر ، 1970 م ، ص : 57

(1) النقد الذاتي ، ص : 55 . يلاحظ علال الفاسي أنه من " الخير الا نحدد الحرية من الناحية المنطقية ، لأن الحد المنطقي يحمي الحرية في السور المنطقي ، وهذا التسرير يجعلها تقف دون معطياتها الحقيقة ودون حدودها الطبيعية " الحرية ص : 7 .

فالتحرير هو عصب وجوذا الاسلام والشخصية المغربية تواقة الى الاستقلال في كل شئ حتى عن اصحاب عقيدة اسلامية اقتنعوا بها (2) .

كما يتبين من هذا المفهوم أن الاعتبار الذي يؤسسه يتضي مسؤولية مجتمعية في الاشتغال الفكري والسلوك العملي هي مسؤولية عمارة الأرض وإصلاحها بوسائل الانسان الارادية والفكرية والعملية (3).

الأصل الروحي للحرية ، مسؤولية الانسان في التنزيل المجتمعي لذلك الأصل ، أمران يكشفان طبيعة الاعتبار النظري الذي يؤسس الموقف الفلسفي للحرية عند علال الفاسي ، أنه اعتبار مقاصدي يتجه بإمكانية الحرية وجهة مستقبلية ، لأن الانسان يطمح في سعيه الحياتي إلى التخلق بخلق الحرية المطلقة (4)

ويبدو لمؤرخ فكرة الحرية مماثلة هذا الاعتبار المقاصدي لخلاصة من الخلاصات التي انتهى الى بنائها الدرس النقدي لنظرية الحرية في الفكر الاوربي الحديث ، فلا تتحقق الحرية بحسب أبرز رواده في الآن ، بل ترجأ إلى المال قرر ذلك هيجل عندما تتوافق أهداف كل من الفرد وعقلانية الدولة ومصير التاريخ كما قرر ذلك ماركس عندما يختفي المجتمع المبني على الملكية وعندما يستوعب الانسان العلوم الموضوعية (1) .

- 2 : البعد المجتمعي في الاعتبار المقاصدي للحرية :

يؤسس الاعتبار المقاصدي سلم تقويم الأفعال الإنسانية ، فعلى قدر نهلها من مصدره الروحي تنأى عن التقييد ، وعلى قدر ابتعادها تقترب من التقييد .

ففي حال ابتعادها عن المصدر الروحي تكون أفعالا غريزية في التصرفات المجتمعية التي لاتنأى عن التنازع والتغالب والتهارج ، لذا تعين تقييدها عن طريق التشريع المحافظ على المصلح العامة .

لا يمكن للحرية الغريزية أن تكون مطلقة في الحياة المجتمعية بما تتطلبه من التزامات وعقود وعهود ونحوها ، فعلى سبيل المثال لم يبح للمحتاج أن يسرق ولا للشخص أن يتناسل بغير الزواج الشرعي ...

أما في حال ارتباطها بالمصدر الروحي تكون أفعالا فطرية ، ولكنها ، كما يقول علال الفاسي : " فطرية باعتبار الواقع ، ولا أقول الطبيعة الفطرية ، لان الفطرة هي الانسانية المسلمة أو الإسلام الإنساني (2) .

فالتطور المجتمعي يجب ، لكي يكون خلاقا ومبدعا ، أن يمتاح من الإعتبار المقاصدي الذي يتجه بالفعل الإنساني وجهة الحرية المطلقة التي ينشدها الإنسان في المستقبل . وتلك مهمة من المهام التي تضطلع بها النخبة في المجتمع (*) فكان إبداعها العقلي في هذا الباب غير قابل للتقييد ، أو قل كانت حريتها الفكرية في ذلك الاضطلاع حقا عقليا مرسلا لا حقا غريزيا مقيدا .

ويبدو أن نقطة إنطلاق البعد المجتمعي في الاعتبار المقاصدي لهذه الحرية الفكرية ، متجسدة في صعوبة النظر إليها في إستقلال عن الممارسة في القول

(2) النقد الذاتي ، ص : 139

(3) المرجع نفسه ، ص : 54 و 122 - 129

(4) الحرية ، ص : 4

(1) الحرية ، ص : 63 - 69 .

(2) الحرية لعلال ، ص : 5 .

(*) ينظر الى المطلب الأول من المبحث الثاني ، ص : 36 - 48 .

والتصرف ، خاصة في الوقت الحاضر التي تبدأ فيه هذه الحرية من الأفراد وبتجاه الافراد وتنتهي بكافة مجالات الخدمات العامة والمصالح التي تديرها الدولة (...) وهي ليست قاصرة على فئة معينة بطبيعة الحال (...)

لذلك فإن أهمية هذه الحرية تتضاعف لاتصالها الوثيق بكل ما يمس الافراد والسلطات على تعددها في الدولة⁽¹⁾

ثانيا : الالتزام النخبوي في الحرية : تتحمل النخبة المفكرة مسؤولية التمكين لمبدأ التفكير الحر في المجتمع . ونميز مع علال الفاسي . بين مظهرين متلازمين في تلك المسؤولية : أحدهما عملي والآخر علمي.

1 - المظهر العملي للالتزام النخبوي في الحرية : ترتفع فعالية التفكير النخبوي بمدى تحرر القائمين عليه : أولا بقبولهم حق الاختلاف في النقد لأنه قد أجد صعوبة لقبول الانتقاد من الآخرين ، ولكن يجب أن أعود على ذلك ، ويجب أن لا يصدمني حتى يمنعني عن الاستمرار في التفكير⁽¹⁾ وثانيا بتحملهم الواقعي لتبعات الفكر الحر ، وفي طليعتها التحرر من كل سلطة حسية أو معنوية لذوي المال أو ذوي الجاه (...) كل المنافع الموقوتة⁽²⁾ مبدأ حرية التفكير ، كحق عقلي ، مبدأ مكلف في حياة مجتمعية ، كالحياة المغربية التي يسيطر على بنائها الفكري الخوف والمحافظة . "فحاسة الخوف في تفكير معظم المغاربة لا ترى في كل جديد إلا عائقا يحول دون الاستفادة الدائبة من مصالحهم الموروثة" أما حاسة المحافظة فتعوق تفكيرهم المجتمعي في شؤون الاسرة و نظام الزواج وقضايا الضرائب والملكية الزراعية⁽³⁾ .

لكن هل تقبل الحياة المجتمعية السماح بالتفكير الحر في كل القضايا على تنوع مجالاتها وتراتب درجاتها ؟ الحق أن تاريخ تلك الحياة يفيدنا أنها تستلزم دائما وضع قيود لا يمكن للتفكير الحر أن يتخطاها ، من تلك القيود عقائد المجتمع وفكرته عن النظام العام والآداب العامة ..

لكن مرة أخرى ، أيعني التبصر بهذه الخلفية التنظيمية العدول عن ضرورة حرية التفكير ؟ ليس الأمر كذلك بالنسبة لعالل الفاسي ، لأنه "إذا كانت الحرية ستحرقنا فلننقل ، فإنها على كل حال خير من الضغط ، ومن التغذي بأفكار تنظمها عبادة القوة أو عبادة المال⁽¹⁾ ، ويبدو من هذا القرار العملي ما يقتضيه أيضا من إختيار منهجي يقتدر به على فهم وتفهم الإشكالات المجتمعية لحرية التفكير.

2 - المظهر العلمي للالتزام النخبوي في الحرية : لا سبيل أمام النخبة في إنجاز مهامها التوجيهية إلا طريق التفكير المحرر على مقاييس المصلحة المجتمعية والروح العلمية ، ذلك هو الإختيار المنهجي الذي يحتمه البناء الفكري الصحيح للمجتمع المنهجي المغربي .

نعم إن الخطوة الأولية في المقصد النخبوي هي تعميم التفكير ، التفكير * الحر في قضايا المجتمع المغربي بما يعنيه من رفع للمستوي الثقافي ، لكن كيف السبيل إلى الظفر

(1) عدي زيد الكيلاني ، مفاهيم الحق والحرية في الاسلام والفقهاء الوضعي ، عمان الأردن ، ط :

1 - 1990 م ، ص : 186 .

(1) النقد الذاتي ، ص : 59 .

(2) المرجع نفسه ، ص : 74 ، يعترف علال بصعوبة هذا المظهر العملي في الوسط المغربي ، لأنه قائم في معظم مكوناته على الانتفاعية والانتهازية (...) وكل من يرفض الاستناد ليهما بحرم من متعة العيش وماذات الحياة " المرجع نفسه ، ص : 175 .

(3) المرجع نفسه ، ص : 57 - 60 .

(1) المرجع نفسه ، ص : 175 .

بالمصلحة المجتمعية في تلك القضايا ؟ أو قل كيف توجه النخبة الفكر العام للشعب المغربي نحو خدمة الفكرة الباطنية التي يضمها ويود أن يدافع عنه (2) ؟

لا تخفى عن الناظر أهمية هذا الإشكال في سياق العمل المجتمعي المعاصر الذي يتميز بالتعدد في التكوين الثقافي وبالتطور في التواصل الحضاري .

جنح علال الفاسي في حل الإشكال إلى الأساليب الديمقراطية ، لكن ليس فحسب كحقائق مؤسسية (**) بل كاختيارات منهجية في الثقافة المجتمعية للحكام والمحكومين .

لا يماري أحد في بعض العيوب التي تطفح بها المؤسسات الديمقراطية ، لأن الحرية التامة منتفية عن النخبين في الاستفتاءات والإقتراعات من جهة ، ولأن الجمود الفكري قد يسيطر على أنظار الغالبية منهم من جهة أخرى .

كل هذا وغيره ، لا يستطيع أن يندفع من القيمة التنظيمية للمؤسسات الديمقراطية كوسيلة في معرفة الفكر العام ، حتى تقدر النخبة على توجيهه وفق ما تراه من فكر مصلحي ، إذ " ليس هناك نظام كامل بكل معاني الكلمة ما دام ليس هناك بشر منزهون عن الغرض والعشيرة والانتفاعية ، ولكن الأسلوب الديمقراطي خير

وسيلة ممكنة للتعبير عن الفكر العام واستكناه رغبات الشعب الحقيقية (1) .

لا يمكن " لعيوب الديمقراطية من هذه الجهة أن تكون قدر لازبا ، لأنه يمكن تجنبها عن طريق إعتبار بعض الأصول (2) التي لا يمكن بدونها قيام حياة مجتمعية مستقرة ، بل يمكن القول مع أحد الباحثين : " إننا نلاحظ عند تتبعنا لتطور المجتمعات أنها تطوّر باستمرار صياغة الأسس التي تقوم عليها (...) كلما بلغ المجتمع درجة من التطور الفكري و كلما سادت العلاقات بين أفراد ومؤسساته خصائص التماسك والتوازن ، كان هذا المجتمع أقدر من غيره على الانفتاح على كل حوار يمس نظامه وسيروته (1)

معنى هذا أن القرار الديمقراطي ليس فحسب بنيات مؤسسية تتعدد خلفيات مستثمريها ، بل هو أيضا إختيار منهجي . وبين البنيات والاختيار علاقة جدلية محورها مقاييس المصلحة المجتمعية و الثورة الفكرية* .

فعلى هدي هذا المحور يبني المظهر العلمي للإلتزام النخبوي في الحرية لأنه كما قال علال الفاسي : " إذا كانت الديمقراطية هي سيطرة العقل ، فمن الواجب أن نتجه في إعتبارنا كله لرفع مستوى العقل والاعلاء من شأنه ، لأنه وحده الذي يحميننا من أخطائنا ويعقلنا عن شهواتنا (2) .

(2) النقد الذاتي ، ص : 261 .

(**) كالدستور والمجاس النيابية والانتخابات الدورية

(1) النقد الذاتي ، ص : 69

(2) كعدم إعتبار حكم الاغلبية في تضييع استقلال البلاد ... النقد الذاتي ، ص : 69 .

(1) محمد وفيدي ، بعض اشكالات حرية التفكير ، الرباط ، المغرب ، حرية العلم ، 22 / 8 / 1993 ، ص : 12

(2) النقد الذاتي ، ص : 69 . من الأهداف الأساسية في سيطرة العقل تغيير الذهنيات بما تستلزمه من " احلال الحزب والنقابة والجمعية والمسجد محل المنظمات العرفية " المرجع نفسه ، ص : 416 . وذلك ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله : " احلال الولاء للفكرة وللإختيار الأدبولوجي محل الولاء للشخص " محمد عابد الجابري ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، البيضاء المركز الثقافي العربي ، ط : 1 ، ص : 135 .

والحاصل أن مقصد الحرية لما كان متجها إلى المستقبل في تقويم الفعل المجتمعي كان حقا عقليا مرسلا ، تقوم خدمته المجتمعية على قرار ديمقراطي بين بنياته المؤسسية وإختياراته المنهجية علاقة جدلية تتمحور حول مقاييس الثورة الفكرية والمصلحة المجتمعية .

ذلك ما بينه علال الفاسي في ظاهر وباطن خطابه في النقد الذاتي ، ومن ثم فإن القول : "إن الحركة الوطنية لم (...) تشرح المضمون الديمقراطي الذي سيعطي الاستقلال" (2) ، هو حكم في محل نظر وتأمل .

(2) محمد ملوك ، القضية الوطنية الديمقراطية، ضمن كتاب ، بيان يناير 1944 بين مطلبه : الاستقلال والديموقراطية ، منشورات أمل 1996 ، ص : 167

خاتمة :

رمت في هذا البحث إلى تأصيل النظرية التي تحكم تفكير علال الفاسي في كتابه النقد الداتي . والتأصيل هنا خطوة ضرورية في التقويم ، لكن يجب ، لكي يكون النظر التقويمي للنظرية النقدية عند علال الفاسي منتجا ومتكاملا ، أن يحيط الباحث بتطبيقاتها المجتمعية .

أقدم هذا الاحتراز المنهجي لأن خلاصات هذا البحث لا تشمل الامتدادات التطبيقية للنظرية النقدية في التفكير المجتمعي لعالل الفاسي والآن يمكن القول إن هذا البحث قد اهتدى إلى جملة من النتائج ، أعرضها كما يأتي :

- 1 : يصور الأصل الإشكالي للنظرية النقدية عند علال الفاسي المستوى التاريخي الذي انتهى إليه المجتمع المغربي في الأربعينات من هذا القرن ، سواء على مستوى البناء التنظيمي أو على مستوى البناء الفكري .
- 2 : انبناء الأسلوب السببي في تفسير المشاكل المجتمعية على الشمولية ، كعنصر منهجي ، مكن علال الفاسي من إدراك المفهوم الاختلافي للمجتمع المغربي ، سواء في تعدد دلالاته التنظيمية ، أو في تنوع مغازيه الفكرية .
- 3 : شكل وضوح الرؤية في الطرح الإشكالي للنظرية النقدية مدخلا ممتازا في تبصر علال الفاسي بأحد مواطن القصور في الفكر الوطني ، ممثل افي الافتقار إلى البرنامج . البرنامج الذي يأتي نتيجة تحليل علمي للمجتمع المغربي الحديث كما هو ، وليس فقط كما ينبغي أن يكون .
- 4 : يصور الاصل التقصيدي للنظرية النقدية عند علال الفاسي التلازم المنطقي بين التفكير المجتمعي في مقاصد الشريعة ، وبين ذلك التفكير في مقاصد الفكر والحرية إذ ينشد البحث المجتمعي فيهما التطور ، إنطلاقا من مقاييس الصلاح المجتمعي والفكر العلمي من جهة ، و ارتكازا على التزام نخبوي في الحرية من جهة أخرى .
- 5 : إنقسام المقصد التفكيرى إلى مقصدين : أحدهما علمي يهيمن على مسائل الفكر وانشغالات التنظيم ، والثاني علمي يبين إنضباط التفكير المجتمعي للنخبة بمقاييس المصلحة المجتمعية والروح العلمية .
- 6 : ارتكاز مقياس الثورة الفكرية على عناصر ثلاث : العقلانية في التفسير والحوارية في المراجعة والشمولية في النظرة
- 7 : السمة المستقبلية في الاعتبار المقاصدي الذي يؤسس الموقف الفلسفي لعالل الفاسي من الحرية.
- 8 : تأسيس الاعتبار المقاصدي لسلم تقويم الأفعال الإنسانية في المجتمع ، يجعل من حرية التفكير حقا عقليا مرسلا لا حقا غريزيا مقيدا .
- 9 : استلزام القول بالإرسال في الحرية الفكرية بناء علاقة جدلية بين الديمقراطية كاختيار منهجي في التركيبية الذهنية والنفسانية والسلوكية للفرد الاجتماعي و بين الديمقراطية كما تمثلها مؤسسات الدستور والمجالس النيابية ... وتتمحور الثقافة المجتمعية لهذه العلاقة الجدلية حول مقاييس المصلحة المجتمعية والثورة الفكرية .

المصادر والمراجع :

* المؤلفات :

- إبراهيم بدران وسلوى الحناش : دراسات في العقلية العربية ، بيروت ، لبنان ، دار الحقيقة ، ط : 2 ، 1979 م.
- إسماعيل الحسني : نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط : 1 ، 1995 م .
- برهان غليون ... : اغتيال العقل ، بيروت ، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط : 2، 1987 م .
- أبو بكر القادري : سعيد حجي ، دراسة عن حياته ونشاطه السياسي ، البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة ، 1979 م .
- ذوقان عبيدات وآخرين : البحث العلمي ، دار الفكر ، 1989 م .
- ريمور بودون: مناهج علم الاجتماع ، ترجمة هالة شبون الحاج ، بيروت ، لبنان منشورات عويدات ، ط 2 1980 م .
- ودوروت روبرت: مدارس علم النفس المعاصرة، ترجمة كمال الدسوقي ، بيروت، دار النهضة العربية ، 1981م .
- الشاطبي ، ابو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة ، ضبط وتعليق عبد الله دراز ، بيروت دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .
- الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار الفكر، بدون تاريخ .
- طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، البيضاء ، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ، ط : 1 ، 1987 م
- تجديد المنهج في تقويم التراث ، البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط : 1 ، 1994 م .
- عبد الكريم غلاب: ملامح من شخصية علال الفاسي ، مطبعة الرسالة ، 1974 م .
- عبد القادر الشاوي: حزب الاستقلال 1944 - 1982 ، البيضاء ، عيون المقالات ، المطبعة الجديدة ، ط : 1 ، 1990 م
- عبد الله العروي: مفهوم الحرية ، البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط : 3 ، 1984 م .
- مفهوم الدولة ، البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط: 4 ، 1988 م
- علال الفاسي: النقد الذاتي ، الرباط ، لجنة نشر تراث علال الفاسي ، ط : 1979 م .
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، البيضاء ، مكتبة الوحدة العربية ، بدون تاريخ .

- دفاع عن الشريعة ، الرباط ، مطابع الرسالة ، 1966 م
- الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، البيضاء ، مطبعة النجاح الجديدة ، ط: 5 ، 1993 م .
- في المذاهب الاقتصادية ، الرباط ، مطبعة الرسالة .
- الحرية ، نشر اللجنة الثقافية لحزب الاستقلال .
- علي زيد الكيلاني: مفاهيم الحرية والحق في الإسلام والفقهاء الوضعي ، عمان، الأردن ، ط : 1 ، 1990 م .
- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط : 2 ، 1981 م .
- فؤاد زكريا: التفكير العلمي ، الكويت ، سلسلة " عالم المعرفة " شهر مارس ، نشر المجلس الوطني 1978 م .
- الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، بيروت ، المكتبة العلمية ، بدون تاريخ .
- كلود جورج: تاريخ الفكر الإداري ، ترجمة أحمد حمودة ، مكتبة الوعي العربي ، بدون تاريخ .
- كانط: نقد العقل المجرد ، ترجمة أحمد الشيباني ، دار الفكر ، بدون تاريخ .
- الكواكبي عبد الرحمان: طبائع الاستبداد ، القاهرة ، الهيئة المصرية للطباعة والنشر ، 1970 .
- محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، 1977 م .
- النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، 1979 م
- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ، البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط : 1 ، 1982 م
- وجهة نظر ، البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط : 1 ، 1992
- محمد وقيدى: العلوم الإنسانية والإيديولوجيا ، بيروت ، دار الطليعة ، ط : 1 ، 1983 م .
- ما هي الإيستمولوجيا ؟ بيروت ، دار الحداثة ، ط : 1 ، 1983 م
- * المجالات والملاحق الثقافية :
- سعيد بن سعيد العلوي: مؤشرات إرادة بناء المجتمع المدني ، الرباط ، المغرب ، مجلة " أفاق " العدد 3 / 1984م
- ابن سالم حميش: الحق في السجال ، باريس ، فرنسا ، مجلة " اليوم السابع " عدد أكتوبر ، 1988 م .

- محمد ملوك القضية الوطنية والديموقراطية ، ضمن منشورات مجلة أمل البيضاء ، المغرب ، 1996 م .
- محمد وقيدى التعميم وازدراء التفاصيل ، الرباط ، المغرب ، مجلة " الوحدة " ، العدد 14 ، 1985 م .
- بعض إشكالات حرية التفكير جريدة العلم 22 - 8 - 1993 م .
- علال الفاسي التفكير الاجتماعي ، مجلة دعوة الحق ، الرباط ، المغرب ، العدد 12 ، 1958 م
- أثر العقيدة في المجتمع ، مجلة دعوة الحق ، الرباط ، المغرب ، العدد 3 ، 1965 م