



ISSN 2831-5049

Vol. 1, No. 2, 2022, p.105-130

journal.maqasid.org

DOI: 10.52100/jcms.v1i2.89

Received : March 13th 2022Revised : June 15th 2022Accepted : July 7th 2022

المقاصد وتحديات الحداثة

Wael B. Hallaq

Columbia University

Translated by Mawloud Mohadi

mmohadi@maqasid.org

Abstract

A central feature of public Muslim discourse over the past three decades has been the call to restore the shari'a in one form or another. Some reformers have proposed a new theoretical underpinning for this restoration, arguing for the adoption of foundational concepts that bear little, if any, resemblance to their pre-modern counterparts. A central question that ineluctably emerges in this aporia is: What narrative must be adopted as the representation of the historical shari'a, the shari'a that prevailed until the early portion of the nineteenth century? If the colonial narrative is ipso facto programmatic and teleological, and if it served and still serves the purposes of all but those of the subaltern majority, then what other narrative must be adopted in the project of creating the new symbiosis? And if the jurial voices of the subaltern are to come in for serious consideration, then how are we to represent them, if we can at all? And if we cannot, then into what epistemic predicament, if not a perennial aporia, does this throw both the privileged scholar and the reformer/ intellectual? This article does not provide answers to these questions but rather addresses the problematics that these and related questions raise in dealing with the challenge of introducing into the modern Muslim condition one form of Islamic law or another.

Keywords : islamic jurisprudence; maqasid; modernization; maslaha.

الملخص

ثمّة خصيصة مركزية اتسم بها الخطاب الإسلامي العام على مدى العقود الثلاثة الماضية بالدعوة إلى تمكين الشريعة الإسلامية بشكل أو بآخر. فقد اقترح بعض الإصلاحيين أساساً نظرياً جديداً لاستعادة الشريعة، داعين إلى تبني مفاهيم تأسيسية لا تحمل سوى تشابهاً ضئيلاً مع مفاهيم فترة ما قبل الحداثة. وهنا، يطرأ بشكل اضطراري لا انفكك عنه تساؤل مركزي حول هذه المعضلة: ما هي السردية التي يجب اعتمادها لتكون تجلياً للشريعة التاريخية، أي الشريعة التي سادت حتى الطليعة الأولى من القرن التاسع عشر؟ وإذا كانت السردية الكولونيالية بحكم الواقع مبرجة وغائبة، وإذا كانت ومازالت تخدم

Corresponding Author

Name : Mawloud Mohadi

Email : mmohadi@maqasid.org

أغراض الجميع باستثناء أغراض تلك الأغلبية المهمشة والثانوية، فما هي إذا السردية الأخرى المطلوب تبنيتها في مشروع بناء معايشة جديدة؟ وإذا كانت الأصوات الفقهية الأصولية للأغلبية المهمشة والثانوية ستندفع ملبية من أجل الخوض بجدية في هذا المشروع، كيف يمكننا تمثيلهم، إذا تمكنا من ذلك أصلاً؟ وإذا لم نتكّن من ذلك، فأبي مأزق معرفي هذا؟ وأي لغز محير هذا الذي يلقي بظلاله على الباحث المتميز والإصلاحي والمفكر؟ هذه الورقة لا تقدم إجابات على هذه الأسئلة، ولكنها بالأحرى تتناول الإشكالات التي تثيرها هذه الأسئلة ومسائل أخرى متعلقة بالاشتباك مع تحديات تقديم نموذج أو أكثر للشريعة الإسلامية في الوضع الإسلامي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي؛ المقاصد؛ التجديد؛ المصلحة.

المقدمة

ثمة خصيصة مركزية اتسم بها اتسم الخطاب الإسلامي العام على مدى العقود الثلاثة الماضية بالدعوة إلى تمكين الشريعة الإسلامية بشكل أو بآخر. فقد اقترح بعض الإصلاحيين أساساً نظرياً جديداً لاستعادة الشريعة، داعين إلى تبني مفاهيم تأسيسية لا تحمل سوى تشابهاً ضئيلاً مع مفاهيم فترة ما قبل الحداثة.¹ ومن الظاهر أن معظم المؤلفين والحركات والغالبية من البرامج السياسية يسعون لتبني إحياء الشريعة التاريخية أو نسخة حديثة منها. والملاحظ في هذا التبني هو أنه، على الرغم من متغيراته، يبدو أنه يحمل تصوراً عن الشريعة قبل مرحلة الحداثة موسوم بالموضوعية. وبعبارة أخرى، نفترض أن ممارسة معينة تركز على فقه خاص أو نظرية ما كانت موجودة بالفعل، وكل ما هو مطلوب الآن هو ببساطة إحياء هذه الممارسة شريطة أن تخضع لتعديلات معينة تستوعب مقتضيات العالم المعاصر. وبالتالي فإن التركيز المكثف الحالي على المقاصد يمثل محاولة للمشاركة في هذا الخطاب بالذات.

أعتقد أنه من الدقة القول بأن أي مشروع جاد يهدف إلى إعادة صياغة مفهوم الشريعة يجب أن يستدعي التاريخ والثقافة الفقهية الشرعية لما قبل الحداثة كإطار مرجعي له. لكن أي تاريخ نقصد؟ فهذا يمثل بالأساس إشكالية كبرى وأساسية. فبقدر البحث عن مثل هذه المرجعية، تبدو العديد من

¹ ومن الأمثلة الصارخة على ذلك آراء محمد شحرور والتي لم تُتلقف بشكل جيد. للحصول على ملخص لأطروحاته الإصلاحية المقترحة، انظر وائل حلاق (١٩٩٧)، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ص ٢٤٥ إلى ٢٥٤، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، انظر أيضاً دال أيكلمن (١٩٩٣) "الليبرالية الإسلامية ترد الضربة. ١٦٨-١٦٣ (٢) ٢٧، *Middle East Studies Association Bulletin*.

الإصلاحات التحديثية الشرعية تسير، من حيث المبدأ، على المسار الصحيح. لقد قدم النموذج الغربي خلال القرنين الماضيين معيارًا للتجربة الفقهية، وهو أنموذج يبدو الآن قد أخفق في أن يكون بديلاً حصرياً للتقاليد الإسلامية الأصيلة. غير أن الحاجة إلى التحديث التشريعي لا تزال محل خلاف بسيط والذي تمخض عنه تناقض داخلي لا يمكن حله. فلذلك، إن التوفيق بين مقتضيات الحداثة وإعلاء "التراث" الشرعي لا يؤدي فقط إلى ظهور هذه المعضلة بل يؤدي أيضاً إلى تفاقمها على المستوى المعرفي. وبما أن الإشكالية لا تنطوي على تحدي دفع أحدهما باتجاه التعايش مع الآخر، إذا لم يكن التعايش الحيوي السمة الغالبة عليه، ولكن أيضاً بتناول هذا التعايش عبر بناء أو طرح معين للتاريخ الشرعي، وبما أن هذا الأخير منتجاً كولونيالياً فهذا يجعل التحدي أكثر جساماً وصعوبة.

وعليه؛ يظهر بشكل جلي سؤال محوري لا يمكن تجاهله حول ماهية الطرح الذي يجب اعتماده بصفته يمثل الشريعة التاريخية التي سادت حتى الجزء الأول من القرن التاسع عشر؟ وإذا كان الطرح الكولونيالي بحكم الواقع نظامياً وغائياً وحقق غايات الجميع باستثناء الأغلبية المهمشة والثانوية، فما هي طبيعة الطرح الآخر الذي يجب تبنيه لتحقيق مشروع جديد يضمن تعايشاً قابلاً للاستمرارية؟ وإذا كانت الأصوات الفقهية لهذه الأغلبية ستخوض بجدية في هذا المشروع، كيف يمكن تمثيلهم، إذا تمكنا من ذلك أصلاً؟ (Spivak, 1994)، وإن لم تتمكن من هذا، فإن ذلك يجسد مأزقاً معرفياً، إن لم يكن لغزاً محيراً، يلقي بظلاله على الباحث المتميز والإصلاحي والمفكر؟ هذه الورقة لا تقدم إجابات على هذه الأسئلة، ولكنها تتناول الإشكاليات التي تثيرها هذه الأسئلة ومسائل أخرى متعلقة بتحديات تقديم نموذج أو أكثر للشريعة الإسلامية في حياة المسلم المعاصر.

النظرية

على الرغم من أن هذه الأسئلة لا يمكن الإجابة عنها مبدئياً في هذه المرحلة من التطور العلمي والإصلاح الفكري، ولكن يجب أن تكون هناك على الأقل انطلاقة من مكان ما، ويُفضل أن يكون ذلك عبر تحقيق تواصل حوارى مركزه التاريخ والتراث الشرعيان من جهة، والمقتضيات النظرية والجوهرية للحداثة من جهة أخرى. وبناءً على ذلك، لعله لا يوجد موقع انطلاق أفضل للبدء بتحقيق هذه المهام التحليلية أكثر مما قد أُنتج بشكل استقرائي في الفقه ما بعد الكلاسيكي الذي عُرف بالمقاصد أو ما تم ترجمته

للإنجليزية على أنها "المقاصد العامة للشريعة". إن الادعاء بأن هذا الموضوع كوحدة تحليلية عليا وتأسيسية في الواقع يرجع في جزء كبير منه إلى حقيقة أن هذه المقاصد تلخص نطاق الغايات التي أنتجتها الشريعة ونظريتها وممارساتها على مدى قرون عدّة والتي تبقى غايات ومقاصد استنتجت من خلال وسائل زمانية، ومكانية، وتجريبية. كان يُنظر للاستقراء في الشريعة كونه له قواعد منطقية خاصة به،^٢ وأنه يثمر استنتاجات ستصبح، في ظل ظروف معينة، أساسًا لمزيد من الحجج الاستنتاجية.

وفي هذا المجال، قدمت نظرية المقاصد، ما لا يقل أهمية عن المختصرات، (فضل، ١٩٩٦) أقرب محاكاة للتقنين (بيد أن الاختلافات الجوهرية الكثيرة يجب أن تدحض الادعاءات التي تعزز المتشابهات. ولكن الأهم من ذلك، أنه في هذا المضمار، الذي ينتمي بشكل مباشر إلى المقاصد، قد وقع تفسير المعنى والغاية والأغراض والرؤية الكونية للشريعة. فإلى أي مدى تحتفظ هذه المقاصد بقيمتها من حيث أهميتها المعاصرة في سياق الحوار بين الضرورات التشريعية المعاصرة ومرحلة ما بعد الكلاسيكية؟ يمثل المجال النسقي للتعليل مدخلا توجيهيا لنظرية المقاصد التي تهدف إلى تحديد وتحقيق العلة التشريعية والحكمة الكامنة وراء حكم معين. وتأتي العلة التشريعية بأشكال وصور مختلفة متعلقة بالارتباط الدلالي التأويلي بين "النوازل" المطروحة ولغة الوحي، سواء أكانت قرآنية أم سنية. وبالتالي فإن الارتباط ذاته، المعرب شكلاً ومضموناً، يتحدد حسب جودة ملاءمته للنص، والتي تمثل ذلك الجسر الدلالي المفاهيمي الذي يسمح للفقيه بجسر الفجوة وردم الهوة بين النظام الاجتماعي وما هو من دون رسالة الله الموحى بها في النص. وهذا الجسر قد يُتحقق عند أي نقطة في فضاء يمتد من دليل نصي صريح نسبياً إلى ملمح أو إشارة نصية. لكن بقدر ما يتعلق الأمر بالمصدرين الأساسيين للتشريع يمكن لله أن يسكت أيضاً عن أشياء. لكن السؤال ماذا يحدث حين لا نستطيع العثور على هذا الارتباط أو الصلة مهما كانت ضئيلة؟ وماذا يحدث حين لا يتوفر دليل نصي يمكن الاستشهاد به إيجاباً أو نفيًا، في قضية نسعى إلى إيجاد تأصيل شرعي لها؟

إن غياب نص لنازلة ما لا يجب أن يترك الفقيه منقطع السبيل. ولمعالجة هذه القضية، يبدأ الإمام الغزالي بحالة نموذجية تتعلق بتعاطي المسكرات. (الغزالي، ١٩٧١) حُرّم الخمر في القرآن لأن

^٢ لأغراض شرعية يمثل الاستقراء غير المكتمل بمثابة استقراء قاطع وكامل ينتج عنه استنتاجات برهانية أو بيانية. للحصول على مناقشة مفصلة لهذه المسألة في فكر الشاطبي، انظر وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ص. ١٦٩.

من خصائصه الإسكار، ويُعتبر محرماً لأنه يذهب العقل ويحول بينه وبين الإدراك الطبيعي، وبالتالي يدفع معاقره إلى سوء السلوك بما في ذلك ترك الفرائض الدينية والاتجاه إلى العنف.

إذا افترضنا جدلياً أن القرآن لم يذكر بالتحديد العلة وراء التحريم، مع ذلك كما يقول الغزالي، يمكن أن نستنتج حرمة الخمر، وهذا لمعرفتنا بما يترتب على السكر من عواقب وخيمة، ويرجع هذا لاستخدام الغزالي منطق المناسبة، لأننا بصرف النظر عن الوحي، نعلم أن هناك ضرراً معيناً في تعاطي الكحول وفائدة معينة تترتب على تحريمه.

وبما أن المناسبة، أو بمعنى آخر، الشريعة لا يمكن دائماً تحليلها وفهمها بطرق عقلية، فإن المنطق ونتائجه لا تتفق دائماً مع منطقيات الشريعة واستنتاجاتها. فقد تكون المناسبة في بعض الأحيان ملائمة للشريعة أو غريبة عنها وهذا لا يجوز اعتبار العلة التشريعية مناسبة دون أن تكون ملائمة. فإذا كانت العلة التشريعية غريبة، بحكم الواقع، تصبح غير مناسبة وهذا يحول بينها وبين أي اعتبارات فقهية؛ فوجوب الصلاة مثلاً يسقط في الظروف الشاقة التي تعتبر ملائمة وذات صلة بروح الشريعة وأوامرها الإيجابية، فكثير من الأعمال التكليفية تسقط في الظروف القاهرة مثل المرض والسفر. لكن مثلاً في حالة منع الولاية عن المطلقة القاصر، فإن المناسبة غير ملائمة، وبالتالي فهي غير مقبولة. حيث يجوز للمطلقة الراشدة أن تتزوج مرة أخرى دون ولي، حيث يُعتقد أنها اكتسبت درجة كافية من الخبرة في الشؤون الدنيوية خلال تجربة زواجها الأخير. ومع ذلك، فإن هذا التعليل، على الرغم من أنه ينطبق بشكل مشابه على المطلق القاصر، يعتبر غير مناسب في سياق الشريعة الإسلامية لأنه يتعارض مع مقاصدها التي تهدف إلى حماية مصالح القصر ورفاهيتهم.

ومن ثمّ، فإن شرعية المناسبة تعتمد على ما إذا كان الله قد اعتبرها قاعدة شرعية أم لا، وما إذا كان ثبت أن هذه القاعدة الشرعية جرى العمل بها؛ حين تبين أنها تستوفي خصائص المناسبة كأداة عِلّية في مسألة ما أثناء عرضها على نصوص الوحي الشرعية. إذن، فإن القاعدة الشرعية المعمول بها؛ وتوفر عِلّية المناسبة ينبغي أن يتحققا لانتهاض شروط العلة (وايس، ١٩٩٢).

وعلى أي حال، فإن مبتغى العلة للمناسبة هو حماية المصلحة العامة وفقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية.^٣ فعند تحديد العلة الشرعية بطريقة المناسبة، لا يتعامل الفقيه مباشرة مع النصوص، لأن العلة ليست نصية بالمعنى الدقيق للكلمة بل يجري الاستدلال عليها حتى لو كانت على توافق مع ما يمكن تسميته بروح الشريعة. فمن المعروف أن الشريعة تحرم ما هو ضار، وتحبي ما هو نافع، وتحفز عليه للمسلمين في الدنيا والآخرة. ففي النهاية، إذا كان الله رحيماً حكيمًا، بافتراض أنه كذلك، فإن الجمع بين هذه الصفات يجب أن يؤدي إلى استنتاج مفاده أن الله يهدف إلى تحقيق مصالح العباد وتعميمها. بيد أننا نملك دليلاً دامغاً على أن الله يجب أن يفعل ذلك كتلازم عقلائي، إلا أننا مع ذلك تركنا الاحتمال الغالب أنه يعمل على تحقيق تلك الغايات. وفي الواقع إن رأي غالبية الفقهاء، إن لم يكن بإجماعهم، أن الله تعالى يعمل وفقاً لمصالح عباده، فكما قال الإمام الشاطبي: "الشريعة وُجدت لمصالح العباد" (الشاطبي، ١٩٧٠، صفحة ٣).

ويتبع ذلك بالتالي استدلال الفقهاء، أنه يجب الابتعاد عما يضر بهذه المصلحة وتحريم كل ما يحدث ضرراً، وهذا ما ترعاه الشريعة. وعليه فإن الرعاية المتواصلة للمصلحة وتجنب الضرر هما من أهداف الشريعة التي يجب أن تتوافق مع الحجة المنطقية للمناسبة. ويمثل حفظ النفس والمال والدين والعقل والنسل المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية وعليه فإن عقوبة القاتل هي الإعدام وهي عقوبة مقررة لردع القتل والحفاظ على الحياة. "لولا هذه العقوبة لكان الناس ينتفضون ويهددون بانهميار نظام المصلحة العامة" (الشوكاني، د. ت، صفحة ٢١٦). يتم حفظ المال في الأمور "المدنية" عبر فرض تعويضات على الظالم أو المعتدي، بينما في المسائل الجنائية يُعاقب السارق بالبتراً أو بعقوبة تعزيرية صارمة. كل هذه الروادع غايتها حفظ المال الذي يتقوّت به الإنسان. ويُحفظ النسل بتحريم الفسوق والزنا وبفرض عقوبة قاسية على مرتكبيها، فالزنا لا يشكل مجرد تقيض أخلاقي ومنطقي للزواج، لكنه يقف في مواجهة هذه المؤسسة حصرياً؛ ولا تقتصر هذه الحصرية على المنطق والأخلاق فقط، فالشريعة بتصميمها المتروي المتدرج تحارب الزنا بوعي من خلال التحبيب في الزواج والحض عليه.

^٣ في الواقع، يرى الشوكاني الزيدي في تعبيره عن وجهة نظر سنية أصولية أن مصطلح "مناسبة" يعبر كذلك على "المصلحة" و "استدلال" و "الحفاظ على مقاصد الشريعة (رعاية المقاصد). انظر محمد ب. علي الشوكاني، (دون تاريخ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، سرابايا: شركة أحمد بن سعيد بن نيهان، ص. ٢١٤

ويكون حفظ الدين وحماية بيضته من خلال: أ) تطبيق عقوبة الإعدام على المرتدين، ب) محاربة الكفار (الجهاد). وأخيراً، يتحقق حفظ العقل، الذي يمثل لب أعمال العبادة والطاعة، من خلال تحريم المسكرات. ويذكر الإمام الشوكاني أن بعض الفقهاء – المتأخرين – أضافوا فئة سادسة وهي العرض، لأن الناس معروف عنهم في العموم تضحيتهم بأرواحهم وممتلكاتهم من أجل الحفاظ على شرفهم وأعراضهم وصيانتها، وهذا دفع باعتبار العرض في مرتبة أعلى من المال؛ لذا، فإن الشريعة أفردت عقوبة خاصة على القذف لأجل صون العرض والحفاظ عليه.^٤

وحيث إن مقاصد الشريعة حمالة لأوجه متعددة، فإن بعضها يعلو على بعض في الأهمية، فنرى الإمام الغزالي يقدم تصنيفاً هرمياً على ثلاثة مستويات، يشمل الأول منها تلك الأهداف أو الغايات التي يسميها الضروريات، والتي ذكرناها آنفاً، تكملها فئة من الغايات الفرعية التي تسعى للحفاظ على المقاصد الأساسية وتعزيزها. على سبيل المثال، يُحرم تعاطي ولو كمية قليلة من الكحول لأنها تستجلب المزيد من تعاطي الخمر. وبالمثل، فإن النظر إلى الإناث أو لمسهن مُحرّم للحؤول ضد الزنا والفجور، بما يوفر مزيداً من الدعم للتحريم الأساسي لسوء السلوك الجنسي. إن أي علة تشريعية تحددها المناسبة وتندرج ضمن هذه الأبواب من الشريعة يجب أن تعامل وفقاً للمبادئ التي تحكم هذا المستوى من المقاصد.

ويتألف المستوى الثاني من أهداف أساسية تسمى (الحاجيات)، ويتميز هذا المستوى عن الأول أنه في إهماله ضرراً ثانوياً بشكل غير مباشر بالأقسام الضرورية للمستوى الأول. ومن أمثلة الحاجيات تلك المصالح المترتبة على عقود الإيجار، لأنه بدونها لا يحق لأصحاب العقارات حماية القيمة التجارية لممتلكاتهم أو الانتفاع بأصولها، مما يخلف ضرر الاستغلال من قبل الآخرين دون أي تعويضات. (الشوكاني، د. ت، صفحة ٢١٦). لذلك فإن تنظيم الإيجار كونه من الحاجيات الفرعية يخدم ويعزز حفظ المال الذي يمثل أحد الضروريات. ويمكن قول الشيء نفسه حول ضرورة تعيين ولي مكلف

^٤ في قذف شخص بالزنا ولإثبات النعمة عليه يجب توفر أدلة على هذا الاتهام وذلك باستيفاء أربعة شهود عيان ذكور على فعل الجماع. إذا قدم الشهود الأربعة شهادات متناقضة أو إذا تم استبعاد أحد الشهود الأربعة كشاهد (بسبب كونه عبداً أو بسبب ماضٍ إجرامي ما) أو سحب شهادته (ترك ثلاثة شهود فقط)، فسيكون الأربعة جميعاً مسؤولين لتبرير عقوبة الحد التي تتكون من ثمانين جلدة. انظر أبو زكريا يحيى ب. شرف الدين النووي، (د. ت)، (روضة الطالبين، عادل عبد الموجود وعلي عوض (محرران) ٨ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ٧، ص. ٣٢٢.

مسؤول على تزويج الفتاة القاصر، ففي هذه الحالة لا يوجد تهديد للنفس أو المال غير أن حفظ بعض المصالح، بما في ذلك مصالح القصر ضرورة لضمان العدالة وترسيخها في المجتمع وحسن سير العمل فيه.

أخيرًا، يأتي المستوى الثالث وهو أقل أهمية، ويسميه الغزالي التحسينات أو التوسيع، والتي تعزز من تطبيق المقاصد العليا للشريعة بطرق فرعية، على سبيل المثال، لا تؤخذ شهادة العبد لأن وضعه الاجتماعي واسترقاقه يعيقان استقلالية شهادته (هذا إذا افترضنا بأن سداد الرأي المبني على الأدلة أمر مضمون بشكل متعارف عليه حين يوجد تهديد بفقدان رأس المال أو المكانة الاجتماعية). في حين أن إنكار هذا النوع من الشهادة لا يخدم ولا يضر بالغايات الضرورية التي لا غنى عنها (بمستواها الأول والثاني)، إلا أنه يعمل على تعزيز أهداف الشريعة بشكل عام من خلال تثبيت مقاصدها والتأكيد عليها.

وهنا، تستطيع مقاصد الشريعة أن تلعب دورًا مهمًا في تحديد ما يسمى بالمصالح المرسلّة، وهو نوع من التفكير المنطقي في القضايا التي لا يوجد أي نص خاص للدلالة عليها، ويُعرف أيضًا باسم (الاستدلال بالمرسل)، وبشكل أعم، الاستدلال (السمعي، ١٩٩٧). وللإمام الشوكاني، وهو أحد آخر الفقهاء الكلاسيكيين الذين استفادوا من التراكم المعرفي للتقليد والموروث الأصولي، تلخيص للآراء المختلفة للفقهاء حول المصلحة المرسلّة. فلقد لاحظ أنه بالنسبة للكثيرين، تعني المصلحة عمومًا الحفاظ على مقاصد الشريعة بطريق دفع الضرر، وأن الهدف من الشريعة هو النظام الاجتماعي. ومع ذلك، كما قال الغزالي فإنه بدلًا من أن يتأسس على نص من الوحي، فإن منطقته يتأسس على المناسبة المنطقية. في حين رفض العديد من الفقهاء هذا النوع من الاستدلال من ناحية، وقد أكد القراني أن التحقيق الشامل في الأمر يكشف أن جميع المذاهب الشرعية لجأت بشدة إلى اختبار المناسبة الذي يمثل حجر الأساس في المصلحة. (الشوكاني، د.ت.، صفحة ٢٤٢) وعندما يكون اشتقاق القواعد الفقهية مبنياً على اختبار المناسبة والملاءمة، فإن عددًا كبيرًا من الفقهاء، بما فيهم الأحناف، يقرون به مسلكًا صحيحًا من مسالك الاستدلال. وأضاف الفقيه الشافعي ابن برهان أن هذا الموقف من اختيار الفقهاء (الحق المختار). وهنا يتجلى أن الموقف الذي تبناه الجموع يصر على أن المصلحة "ضرورية، وقطعية، وكلية". يُقصد بالضرورة هنا أنه يجب أن تندرج تحت الضروريات الخمس المذكورة أعلاه، أي الحفاظ على النفس والمال والدين والعقل والنسل وتعزيزها، وأن تشمل جميع المسلمين بشكل عام. ويوضح الغزالي معنى الكلية من خلال مثال الصراع العسكري بين المسلمين وغير المسلمين، حيث يفترض أن جيش

الكفار قد أسر مجموعة من المسلمين ويستخدمهم كدرع بشري. فإذا لم يشن الهجوم على الدرع، سينجح جيش العدو في مخططة لتدمير جيش المسلمين. لذلك من أجل صد العدو، من الضروري مهاجمة الدرع البشري الذي سيودي قطعاً بحياة الكثير، إن لم يكن جميع المسلمين الذين يشكلونه. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأفراد ليسوا مذنبين بأية جريمة، وبالتالي لا يستحقون أي عقوبة، ناهيك عن عقوبة القتل، ولكن المصلحة تنص على أن قتل إخوانهم المسلمين ملائم منطقياً في ضوء فائدته وهي حماية المجتمع المسلم بأكمله، لأنه إذا لم يتم تقديم مثل هذه التضحية فسوف يهزم العدو جيش المسلمين ويدمر المجتمع ويبيد الدرع البشري بأي حال.

ويتضح من مثال الإمام الغزالي المعروف باسم "مسألة الترس" أن الشريعة الإسلامية تسعى للتقليل من القتل عندما لا يمكن تجنبه على الإطلاق. وهكذا فإن قتل الأشخاص الذين يشكلون الدرع البشري هو بمثابة يقين منطقي مناسب ومقنع بحيث تتجاوز الاعتبارات الشرعية التي تنص على أنه لا ينبغي معاقبة أي روح بريئة بأي شكل من الأشكال، ناهيك عن قتلها (الغزالي، ١٩٠٦، صفحة ٢٨٤). بيد أن، ادعاء القطعية في هذا وتناجحه "المناسبة" لن يصمد أمام احتمالية أن عدم فوز جيش العدو في المعركة وارد بأي حال من الأحوال. من ناحية أخرى، فإن ادعاء الكلية يصبح إشكالياً إذا لم يمثل الأمر تهديداً للمجتمع بأكمله. فإذا كانت سفينة على وشك الغرق، فيُحرم بشكل قاطع التخلي عن بعض ركابها من أجل إنقاذ السفينة، ولو كانت هناك مظنة بأن هذا سينقذ الوضع. (الشوكاني، د. ت، الصفحات ٢٤٢-٢٤٣). وفي هذا السياق فإن الطبيعة النظرية لمسألة الترس لم تمر مر الكرام على زملاء الغزالي الذين ردوا على المسألة من بين أمور أخرى بأن الحالة العادية في الشريعة لا تشمل المجتمع كله. ومع ذلك، فإن رأي الغزالي يضيف بعض التوازن على القطع الذي يؤثر على ما يمكن تسميته بالمصلحة العامة والتي بدورها تؤثر على المجتمع ككل.

نزالات معاصرة

من الواضح أن إحدى المشاكل الرئيسة التي يواجهها الفقهاء المسلمون، في ظل الظروف المعاصرة، هو ما أسميته في مكان آخر بالتأويل العربي (حلاق، ٢٠٠٩)، ذلك التقليد الفقهي الذي يفترض ارتباطاً لغوياً وطبيداً بين الشريعة ومصادر الوحي. هذا الرابط مشع بالعربية على وجه التحديد بمعنى أنه بغض

النظر عن هوية المجموعة القومية والعرقية التي تهدف إلى تطبيق الشريعة على نفسها، تظل مصادر الوحي وطرق تفسيره ملزمة بقواعد اللغة العربية. حتى وإن اعتبر الطابع العرقي والقومي للمجموعة على أنه من محددات الشريعة مسبقاً، كما حدث في حالة بعض الفقهاء الإندونيسيين (خاصة فيما يتعلق بقواعد الميراث)، (كاماك، ٢٠٠٢)، فإن المنطق؛ الذي يستهدف تحميل القرآن على هذه الخصيصة لا يمكنه الإفلات من مخاطبة البنى التأويلية واللغوية للنص الموحي به.

إن المهجنة اللغوية للفقهاء العرب أمر معقد. ولن يكون من المبالغة القول إن غالبية الفقهاء المعاصرين تقريباً الذين يحاولون فهم الشريعة الإسلامية في مواجهة الحداثة، سواء كانوا ماليزيين، إندونيسيين، عرباً أو غير ذلك، قد تناولوا مسألة المهجنة والتسيد العربيين.

لجأ رشيد رضا، باعتباره أحد رموز الإصلاح الحداثي، إلى فكرة المصلحة الذي بلغت ذروتها في ضوء التخلي شبه التام عن النصوص لصالح البنى النفعية للقانون الوضعي (حلاق، ١٩٩٧). لذلك يمكن القول بأن منطق الفقهاء أدى إلى، أو على الأقل شجع على، جعل فحوى القوانين تغريبية في العديد من البلدان العربية، وهي ظاهرة يُنظر إليها اليوم على أنها جرى إقحامها وغريبة.

أما المفكر الباكستاني فضل الرحمن قدم نظرية الحركة المزدوجة في حمد واضح للتصدي إلى المهجنة اللغوية العربية واختزال العنصر التشريعي التأسيسي الإسلامي في فهم "النية" الظرفية للمُشرع. ويدور مشروعه حول السياقات والنوايا العامة (أسباب التنزيل)، ولكنه بالتأكيد لا يتعلق باللغة والاصطلاح والكلمات المتفردة أو حروف الجر. (تامارا، ١٩٩١) فبالنظر إلى الطريقة التي استقبل بها في بلده الأصلي، وما شهدته باكستان من مسارات تجديدية، يمكن بالكاد وصف مشروعه بالناجح. وفي نفس السياق، تمكن المهندس السوري محمد شعور، الذي أصبح فقيهاً، من تطوير نظرية في الشريعة تتجاوز تماماً التأويل العربي وتسلك مسلكاً تأويلياً خاصاً بها (حلاق، ١٩٩٧). ومع كل تلك المشروعات التي طرحت يبقى طرح شعور الأقل قبولاً ورواجاً، مع أنه الآن يتمتع بميزة الإدراك المتأخر.

لعل الإشكال الأبرز الذي يواجه الفقهاء الحداثيين هو التناقض بين الصفات الجوهرية التي تحدد اللغة، خاصة ما يخص الأصل القرآني والحداثة. بغض النظر عن مدى اعتقادنا بأن القارئ هو من يبني النص، فمن المعقول على الأقل أن الكلمات لها معانٍ لا يمكن أن يتوقف مداها عند نقطة معينة في الحقل الدلالي. ونخلص من ذلك إلى أن الشرعية لأي منطق تشريعي يجب أن تكون مشروطة على

الأقل بقابليته للتصديق من طرف جمهوره المقصود. لذلك فإن هذا التصديق شرط ضروري، ولو نسبياً، لاكتساب الشرعية أو محوها، والتي تشكل في النهاية ما يمكن تسميته بالمأزق التشريعي الإسلامي. ونظراً للزخم اللغوي الضارب بجذوره منذ قرون، فقد تم إكساب المعاني للغة القرآن والسنة التي كان حقلها الدلالي بحكم الضرورة أضيق مما ظهر خلال القرن العشرين؛ ولا ينفي ذلك أن الوضع الحدائي قد سحب البساط من حدود الحقل الدلالي إلى الوراثة؛ ولو إلى حد قليل. فبالرغم من قابليته للتطويع، يظل الحقل الدلالي محدوداً حيث لا يمكن، كقاعدة عامة، تحويل دلالة الكلمة إلى نقيضها.

ويتجلى هذا التناقض في "سيولة" و"تطور" الحداثة (ليوتارد، ١٩٨٥) واعتبارها قطاراً كاسحاً إن جاز الوصف.^٥ فقد خلفت الحداثة ظروفًا متغيرة باستمرار لا سبيل للحقول الدلالية في القرآن والسنة على ملاحظتها. وإن التغييرات التي أحدثتها الدول القومية في مجال القانون الوضعي لا تنفك تنبثق من أي تأويل شرعي، خاصة وأن أساسها ومنهجها لا يتشكل إلا من إرادة الدولة نفسها. كما أن المشروعات المطروحة لما يسمى بالإصلاحات الفكرية الإسلامية والإسلاموية في مواجهتها للتعارض بين الحقل الدلالي المحدود نسبياً وظروف الحداثة المتغيرة باستمرار سواء كانت اجتماعية أو أخلاقية أو اقتصادية أو تكنولوجية أو غير ذلك قد جعل من فرص نجاحها محدودة.

وإذا لم يعد الحقل الدلالي قادراً على تشكيل الأسس التأويلية للشرعية، فما هو البديل عن ذلك؟ وكما أشرنا سابقاً بأن المنهج النفعي/العلماني للبناء القانوني يفتقر إلى الشرعية في معظم أجزاء العالم الإسلامي. إذن، هل يمكن أن تشكل الكليات الخمس من الضروريات، جنباً إلى جنب مع المصالح المرسلّة أساساً جديداً للاستدلال الشرعي؟ هذه الكليات، التي تشكلت بشكل استقرائي تنبثق بالأساس من نصوص الوحي المنزلة وأحكام الفقه التي تكونت منها عبر قرون، وتمثل المجموع الكلي للقيم التي تستند عليها بشكل أساسي الشريعة والإسلام كدين وثقافة.

إذا ألقينا نظرة "العرض" عند الشوكاني بفتحة "النسل" (حيث إنهما مترابطان من نواحٍ عديدة) فسوف يتضح لنا أنه من بين المقاصد الكلية الخمس، يوجد أربعة منها (الدين، النفس، المال والنسل) تواجه اشتباكاً كبيراً مع الحداثة. أولاً، لا داعي لقول الكثير عن الدين الذي صار نقيضاً نسقياً للعلمانية في العالم المعاصر. وبعد أن كان الدين معياراً تعرف به المجتمعات هويتها ويعرفها به الآخرون، فقد أصبح في

^٥ على كل حال، العبارة ليست لي.

ظل علمانية الدولة القومية عنصراً تعريفيًا مهمشًا. وعليه فلم يعد مطلوبًا الإيمان بالدين، فقد تم استبدال هذا المطلب بأيدولوجية قومية هدفها الرئيس هو السلم الاجتماعي للمواطن المنتج مادياً بشكل شبه كامل. وعليه؛ فقد حلت صفة "المواطن القومي" محل الولاء الديني باعتباره السمة المميزة للهوية السياسية، وهذا ما ينطوي ضمناً على أن حفظ الدين وتعزيزه على النحو الذي حددته المقاصد الكيالة العامة للشريعة لم يعد متوافقاً مع مكانة الدين في ظل الدولة القومية الحديثة.

صحيح أن الدين قد أصبح مسألة خصوصية وحقا طبيعيا لا ينبغي حرمان أي فرد منه لكن هذا الحق لا يمكن، على الأقل من الناحية النظرية والقانونية، أن يتحول إلى امتياز سياسي. وفي ضوء هذا التحول الأيدولوجي السياسي للمواطنة القومية، أصبحت قوانين أهل الذمة في الفقه تمثل إشكالا، على الأقل كما حددتها معايير ما يسمى بحقوق الإنسان العالمية في ضوء استمرار استغلال هذه المعايير كوسائل ضغط وتدخل من قبل الدول الغربية الكولونيالية وشبه الكولونيالية. وإن قوانين الدول الإسلامية اليوم في الحقيقة سُنّتْ بإملاءات مباشرة وغير مباشرة من هذه الدول وهذا يجعل جميع الخيارات الممكنة معقدة، وقد لا تكون قابلة للتطبيق في معارضتها وبنائها التركيبية. بعبارة أخرى لقد تم القضاء تماماً على ممارسة عقيدة أهل الذمة الكلاسيكية حصرياً من خلال التحولات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية في معظم أنحاء العالم الإسلامي، لا سيما ذلك الذي يتجلى فيه انهيار بني المجتمعات المحلية (مثل القرى والأحياء) وعلم الاجتماع القانوني ما قبل الحداثي والقوانين التي كانت تحكمها. من ناحية أخرى، فإن زرع قانون غربي بحت، والذي من شأنه نظرياً أن يحقق مطالب المفهوم العالمي لحقوق الإنسان، قد ثبت أنه مناقض لمصالح السكان الأصليين وأساليب حياتهم. وهذا يبدو أنه خيار قد فقد بريقه عند المسلمين بشكل عام. والتركيب (والمزاوجة) بين هذين النقيضين لم يثبت أنه شيءٌ ملائم ومقبول؛ هذا مع افتراضنا أن مرحلة ما بعد الاستعمار يستحق أن يطلق عليها تركيباً.

الأمر الثاني، والذي له صلة بالأول، هو "حفظ النفس"، حيث تتمثل التحدي في رادع عقوبة الإعدام الذي يواجهه معارضة متزايدة من جماعات دولية عدّة، على الرغم من الاختلافات الواسعة في الولايات المتحدة (حيث إنه حوالي ثلاثين ولاية تستمر في تطبيق هذه العقوبة). ومع ذلك، فإن الصعوبة الناشئة في هذا السياق تظهر مشاكل متعددة تدير السلسلة الكاملة للقانون والتي تتمثل في دور الدولة في المجال الجنائي. في حين أن الشريعة الإسلامية والقرآن حددا القتل على أنه خطأ خاص يتم تسويته عن طريق الوساطة والتحكيم، وتنظمه المبادئ التوجيهية العامة التي سمحت بالقصاص أو التعويض

(الفئة الأكثر شيوعًا) أو التسامح، فقد استولت الدولة القومية على هذا المجال في كل من أوروبا والعالم الإسلامي المستعمر. في الواقع، كان هذا الاستيلاء دوماً (إضافة إلى القانون التجاري) أحد أوائل المتغيرات القانونية الاستعمارية، فأصبح القصاص في تلك المرحلة من صلاحيات الدولة التي بهذا لم تستحوذ على حياة رعاياها فحسب، بل أدخلت أيضًا إجراءاتها في إثبات الجرائم وأعلنت أنها أكثر "فعالية" من نظيرتها التي تنص عليها الشريعة الإسلامية "المتساهلة" (سينغا، ١٩٩٨، الصفحات ٤٩-٧٥). وهذا لا يعني القول بأن الردع، والذي يمثل نقطة مركزية للمقاصد، لا يمكن تحقيقه من خلال سلطة الدولة القومية الحديثة، ولكن للتأكيد على أنه بقدر ما أن التعامل مع القتل وظيفة أساسية للقانون، فإنه لا يقل أهمية عنه التعامل مع العقوبة وآثارها الاجتماعية السيئة. في حين تعاملت الشريعة الإسلامية معها داخل حدود مشتركة، وعبر مبادئ حددتها المصالح والاحتياجات والرغبات الداخلية للمجتمع. وقد تجاهلت الدولة القومية الحديثة بشكل تدريجي مصالح هذه المجتمعات التي لم تتوقف أبدًا عن تغيير بنيتها وأساليب حياتها.

يمكن التحدي الثالث في مدى الآثار المترتبة على المبدأ العام الخاص بـ "حفظ النسل"، والذي يأتي عبر تحريم الزنا والفسق وعلاقتها الديالكتيكية بقوانين الزواج بشكل خاص وتلك المتعلقة بالآداب العامة بشكل عام. ومع ظهور المجال العام الحديث ودور المرأة فيه، فإن هذه القيود، التي تحكم الإناث، بشكل أساسي قد أزيلت في قانون الدولة القومية. لذلك أصبحت العديد من قوانين الأسرة الجديدة في البلدان الإسلامية تشمل قوانين العمل التي تسمح للمرأة بالمشاركة في مجموعة من السلوكيات في الأماكن العامة، واستبعدت من نطاق اختصاصها جميع القواعد شبه الشعائرية والمتعلقة بلمس جسد الأنثى والنظر إليه^٦. هناك عدد قليل جدًا من القوانين في الوقت الحاضر لا تزال تمنع المرأة من ممارسة حقها في العمل، حيث إنه مع هذا الحق المكتسب حديثًا، يؤدي بشكل كبير إلى إضعاف سيطرة الزوج على حرية زوجته في بعض المجالات. وهذه التغييرات، التي تأثرت بالتشريعات والتحويلات الأساسية في نمط الإنتاج الاقتصادي، قد غيرت الأخلاق الدينية بشكل بنوي، وحجمت تحجيمًا كبيرًا من نطاقها وآثارها النوعية. تلك الأخلاق كانت ذات يوم تنظم النشاط الجنسي وأن هذا الأخير كان له تأثير مباشر على

^٦ لكي اتفق مع ب. تشاترجي أن هذه الأعمال لا ترقى إلى مستوى تحرير المرأة، فالدولة وقوميتها "تمنح المرأة شرف المسؤولية الاجتماعية الجديدة ومن خلال ربط مهمة تحرير المرأة بالهدف التاريخي المتمثل في إقامة دولة ذات سيادة، تربطهم بتبعية ضيقة، لكنها مشروعة تمامًا". أنظر بارثا تشاترجي، (١٩٨٩)، الاستعمار، القومية، المرأة المستعمرة: المسابقة في الهند، ع ١٦، ر ٤، *American Ethnologist*، ص ٦٢٢-٦٣٣.

مقصد فئة "النسل"، وهي أمور بالكاد تحتاج إلى تعليق. وما يجب التركيز عنه هو بالأحرى مدى توافق الأخلاق الحديثة، أو بشكل أكثر دقة، الأخلاق المضادة، مع المكانة السامية التي منحها المسلمون للحياة الجنسية والنسل. ويجب هنا أيضًا معالجة نفس الإشكالية التي نشأت سابقًا مع المقاصد العامة. فكيف تتواءم الموجات الهائلة من علمنة وتغريب القانون في العالم الإسلامي مع المثل الثقافية الراسخة اجتماعيًا والمطالب التي كونها المسلمون على مر القرون؟ كيف يمكن لأي تغيير في القانون الوضعي، وخاصة ذلك الذي يحدث تماشياً مع أجندة النسوية الغربية، أن يقلل من مركزية وتأثير هذا النوع من الكليات، وإفراغها من أي أهمية جوهرية؟ وهل يمكن استيعاب النسوية الغربية، بموقفها الاستعماري (موهنتي، ١٩٩٤) وما يسمى بالنسوية الإسلامية، ولو جزئياً، مع الحفاظ على تماسك العناصر المكونة لهذه الفئة الاجتماعية الأخلاقية؟ وهذا بلا شك يشكل تحدياً فورياً يتعين على العديد من الدول الإسلامية التعامل معه عاجلاً غير آجل.

والعقبة الكؤود التي تحول دون فحص وتفكيك هذا التحدي هو الارتباط الوثيق بين الأخلاق وطبيعة النظام المادي الذي تطور جنباً إلى جنب مع الحداثة بطريقة دياكتيكية معقدة؛ ولا يمكن الإنكار بأن الحداثة نشأت من الرأسمالية التي أنتجتها بدورها. في اعتقادي يمكن القول بأن المشروع الحداثي في أي مجتمع لا يمكن أن ينجح أو يحافظ على نفسه لفترة طويلة دون اعتماد رأسمالي بشكل أساسي (والارستين، ١٩٧٤-١٩٨٠).

إن الانهيار الأخير للاتحاد السوفيتي، والصراع الفاشل لكوبا في ظل قيادة كاسترو، والتحولات الاقتصادية اللاحقة في الصين والفيتنام خير شواهد على ذلك. فلو قبلنا هذه الفرضية، فإننا نواجه تحدياً ذا شقين: كيف سيتعامل المسلمون مع الآثار الهائلة المباشرة وغير المباشرة للرأسمالية على الأخلاق الخاصة بثقافتهم؟ والأهم من ذلك (وهي النقطة الرابعة)، كيف يسعون إلى التعامل مع المقاصد الكلية بالنسبة لحفظ المال الذي يشمل بشكل أوسع المفهوم الاختزالي للحق المقدس في امتلاك الثروة وحفظها وتنميتها؟ كيف يمكن منع الرأسمالية الإسلامية، التي نمت في ظل الشريعة وأدت بشكل كبير خلال قرون لتطور ثقافة مادية وفكرية وروحية متميزة وعظيمة، من الوقوع في فخ الرأسمالية الحديثة المتحرر من القيود اجتماعياً وأخلاقياً؟

باستثناء فئة "حفظ العقل"، فإن جميع المقاصد الكلية تعرضت للشلل بسبب معضلات كبرى ولدتها سمات الحداثة الحادة. لقد اقترحت بأن الرأسمالية الحديثة والغربية قد أعادت بشكل حتمي تهيئة المشهد الاجتماعي الذي افترضته الشريعة الإسلامية كإطار عملي في فترة ما قبل الحداثة. ومع ذلك، فإن آثار الرأسمالية لا تكاد تتجاوز تلك التي أحدثها استيراد مفهوم وممارسة الدولة القومية إلى العالم الإسلامي. وهنا بالتحديد ينشأ تعقيد آخر حول أهمية المقاصد ومكاتها في إعادة رسم خريطة المشهد القانوني والتشريعي. لذلك إنه ليس من المبالغة في اعتقادي القول إنه ما من مشكلة تقريباً في التاريخ القانوني الحديث للإسلام لا يرجع سببها إلى الخلاف بين القانون الإسلامي الأصلي/العرفي ونظيره المستورد من أوروبا والذي يمثل الدولة القومية (حلاق، ٢٠٠٣-٢٠٠٤).

هل هناك غياب للكفاءة البيئية؟

إن التحليل المفاهيمي للتعارض بين الشريعة الإسلامية والدولة القومية (خاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر) هو أمر تأسيسية، حيث إن جميع التفسيرات الزمنية في النظم الفقهية الإسلامية الحديثة تفترض وتستند إلى الاختلاف التحليلي بين النظام الموجود (الذي تحدده الشريعة لا على سبيل الحصر) والنظام الذي جاء ليحل محله، أي الدولة القومية (حلاق، ٢٠٠٣-٢٠٠٤). إن السمة الرئيسية والأكثر وضوحاً التي تجعلها غير متوافقين هي أن كليهما ينتميان أساساً إلى نفس النمط من حيث أنهما، بطريقتهما الخاصة، وسائل للحكم وكلاهما مصمم لتنظيم المجتمع وحل النزاعات التي تهدد نظامه مهما كانت درجات التباين بينهما.

ثانياً، كلاهما وبشكل أكثر تحديداً، يعتبران من الآليات المولدة للقوانين أو بعبارة بسيطة، مُشرعان. لكن ألا يمكن لهما التعايش معاً لما لهما من نفس صفة التخصص؟ وأقصر إجابة هي بالنفي. فبالنظر إلى التجربة التاريخية (بحكم الضرورة تجعل هذه التجربة أي تعريف معقداً)، يمكن للشريعة الإسلامية استيعاب قدر من التدخل القانوني من طرف السيادة السياسية، لكن هذا القدر يبقى هامشياً وجانبياً، لا سيما فيما يتعلق بتحديد جوهر الشريعة. (لا ينبغي الخلط بين هذا الاستقلال القانوني النسبي والافتراض القائل بأن تشكيل الشريعة الإسلامية تأثر إلى حد ما بمؤسسات الحكم السياسي، وهو افتراض جعل استقلال الشريعة أكثر ظهوراً). فمن المسلم به أن الشريعة الإسلامية في

عهد العثمانيين الذين كانوا يمثلون الأسرة الحاكمة للإسلام في ظل الدولة^٧ كانت تُدار عن طريق أجهزة الدولة حيث كان القانون الأساسي المطبق في الغالب منبثق من مستند شرعي. وعليه فإن الشريعة الإسلامية تسمح بالمنافسة الإدارية، ولا تتسامح إلا بقدر ضئيل مع التدخل الفقهي الموضوعي. من ناحية أخرى، فإن الدولة القومية التي يُحكم عليها أيضًا من خلال حقيقة تطورها التاريخي (كريفلد، ١٩٩٩) قد أظهرت تسامحًا أقل تجاه المنافسة التشريعية والإدارية والبيروقراطية. فلقد استبعدت طبيعتها المركزية القوية منذ البداية أي تسامح ملموس مع أنظمة الحكم الأخرى.^٨

ثالثًا، من الناحية النظرية وكذلك العملية، يدعي كلا النظامين السيادة المطلقة وهذا التناقض بالتحديد هو الذي ينتج تساؤلات جدية حول من يحدد محتوى المقاصد أو شكلها أو غير ذلك. لأنه على الأقل في النظرية السياسية الفقهية تخضع السياسة للشريعة (الموردي، ١٩٨٣، صفحة ٣)، وأن سبب وجود السياسة (التي تستدعي وتفترض وجود سكان مدنيين) هو خدمة مصالح القانون وليس العكس. تلك السيادة القانونية ظلت من الناحيتين النظرية والعملية ضمن نطاق الشريعة وهي حقيقة لا تكاد تتماشى مع ابتلاع الدولة القومية الحديثة لهذا الشكل الأسمى من السيادة. وعليه فإن دولة قومية بدون سيادة قانونية لا يمكن الاعتراف بها دولة على الإطلاق.

رابعًا، الشريعة الإسلامية والدولة القومية عملتا في اتجاهين متعارضين، حيث إن هذا الأخير قهري ويسعى لتحقيق مركزية حصريّة وشاملة، وأما الأولى فهو ضد المركزية بوضوح كامل. فكما هو معلوم في التركيبة البنوية الإسلامية (المتمثلة في التنظيم الاجتماعي، التنظيم الاقتصادي الحضري والريفي، هندسة المساجد، وبيروقراطيات ما قبل الحديثة للأسر الحاكمة (مارلو، ١٩٩٧) فالقانون كان، إذا جاز التعبير، يعمل أفقيًا. وبصرف النظر عن التعيينات القضائية التي كانت اسمياً أو رمزياً ذات طابع هرمي، فإن إقامة العدل كانت بشكل كبير إن لم يكن بشكل حصري مقتصرًا على مهنة قانونية تدير شؤونها

^٧ هناك جدل حول أن الإمبراطورية العثمانية خلال القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر قد طورت بيروقراطية وإدارة فعالة كما فعلت أوروبا الأطلسية خلال نفس الفترة. للحصول على تحليل مميز انظر، رفعت أبو الحاج، (١٩٩١)، تشكيل الدولة الحديثة: الإمبراطورية العثمانية من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، ألباني: مطبعة جامعة نيويورك الحكومية.

^٨ من المعروف بالطبع، كما تجادل سالي ميري. أن هناك "أنظمة متنافسة ومتنازعة وأحيانًا متناقضة خارج قانون الدولة"، ولكن الاهتمام الأكاديمي الكبير بمركزية قانون الدولة، والمحاولات الباهتة نسبيًا لإدخال نظام التعددية القانونية لموازنته لها في حد ذاته شهادة واضحة على طبيعة ونقل للدولة وقانونها.

بذاتها. فإذا كان هناك تسلسل هرمي فلقد كان داخل المهنة نفسها وكان معرفيًا وليس سياسيًا أو اجتماعيًا في طبيعته. ومع ذلك، كان التسلسل الهرمي داخل الشريعة الإسلامية شاملاً ومكتفياً ذاتياً إلى حد كبير،⁹ على عكس التسلسل الهرمي الموجود في النظام القضائي للدولة القومية الذي يخضع في نهاية المطاف إلى أوامر المؤسسات العليا فيها. إن السلطات المرجعية للقاضي كانوا علماء مفتين وفقهاء أجبارة. فقد كان يتم الفصل في القضايا الصعبة بمساعدة قضائية من المفتي، ولا تنتقل الاستئنافات عادة عبر أي تسلسل هرمي إلى أعلى سلطة، بل كان يُنظر فيها من قبل القاضي الذي يليه.¹⁰ وحتى عندما كان يتم تقديم بعض الشكاوى إلى ذوي المناصب العليا في "الدولة" (كما حدث في الإمبراطورية العثمانية)، فقد كان يُعنى بها شخصياً بشكل مباشر من قبل الحاكم. ومع ذلك، في كثير من الأحيان كان الحاكم يجيل تلك القضايا إلى القاضي الشرعي. فلم يكن ذلك نوعاً من العدالة المستقاة من هيئة، بل كان شكلاً من أشكال العدالة الشخصية. وعلى نقيض ذلك، فإن النظام القضائي للدولة القومية هو بالضرورة هرمي بطبيعته، ويتبع التسلسل الهرمي للدولة الذي يعد تسلسلاً خارجياً عنه ولكنه يدعمه ويطوقه.

خامساً، وما نستخلصه مما سبق هو الحقيقة المركزية بأن الشريعة الإسلامية نظام يخص الشعوب ويتشكل ويعمل داخل المجتمع الكوني وتسافر الشريعة صعوداً بسرعة متناقصة لتؤثر بدرجات وأشكال متفاوتة على طريقة عمل دولة ما قبل الحداثة (وهذا ضمناً يعني تقليص التنظيم الإداري والبيروقراطي والسياسي لأدنى حدوده). فالفقهاء خارجون من رحم المجتمع والثقافة اللذين يخدمونهما، بل وتقتضي الشريعة ذلك كإيديولوجية وعقيدة أن يكونوا كذلك وأن يستمروا عليه. فواحدة من أبرز سمات الشريعة الإسلامية كنظام موضوعي وشرعي أنها تتولد من المستوى الاجتماعي ذاته الذي يتم تطبيقها عليه، وهذا فيه تناقض صارخ مع قانون الدولة القومية (وبالرغم من تمثيله ديمقراطياً "لمصلحة الناس") فيتم فرضه من مركز ما ثم يتجه تنازلياً، فينشأ أولاً من قبل السلطات النافذة لجهاز الدولة ثم يتم توزيعها بعد ذلك، في هيكل منظم للغاية ولكن في حركة تنازلية متعمدة، إلى أفراد النظام الاجتماعي الذين يتم تسخيرهم كمواطنين قوميين (آباء وأمهات في عائلات في دولة ما؛ وكلاء منتجون اقتصادياً؛ دافعو

⁹ كان هذا للسلاح بالشكاوى العرضية ولكن غير الرسمية التي يتم تقديمها إلى الحاكم أو حاكم المقاطعة، وهي ممارسة تندرج تحت عنوان "مضم. مصر ج. بيسس، (١٩١٠)، العدالة العثمانية في ضوء إيسرنية. رينس. معهد بيمر سيسيوريس ريبوبليس. ب. ريبب سهر، (١٩٩٧)، "المرأة العثمانية والبحث عن العدالة خلال القرن الثامن عشر"، م. زلفي (محرر)، المرأة في العهد العثماني، (ليدن: بريل)

¹⁰ أصبح نظام المراجعة للخليفة قابلاً للاستمرار بحكم واقع أن القضاة خدموا لفترات قصيرة من الزمن بمتوسط ستة أشهر إلى سنتين.

الضرائب؛ جنود... إلخ). أما المجتمع الخاضع للشريعة الإسلامية هو مجتمع يتمتع بحكم ذاتي إلى حد كبير، في حين أن المجتمع الخاضع للدولة القومية هو مجتمع يُحكم من فوق. (حلاق، ٢٠٠٩). فإذا كان الرجال (والآن النساء) يديرون البيروقراطية الحديثة وَيُسْتَوْن القانون نيابة عن الكيان المؤسسي الذي يمثّل في الدولة القومية، فإن الأخير، كما لاحظ ماكس فيبر وسيد قطب، هو لا يعدو كونه "حكم إنسان على إنسان" (لاسن، ٢٠٠٠؛ قطب، ٢٠٠٣، صفحات ٩٤-٩٥).

سادساً وأخيراً، في حين أن الشريعة الإسلامية والدولة القومية تشتركان في الهدف العام لتنظيم المجتمع والفصل في النزاعات بأوجه وتأثيرات مختلفة بشكل كبير، فإن جوهر سلوك الدولة القومية موجه بشكل منهجي نحو مجانسة كل من النظام الاجتماعي والمواطن القومي؛ ولتحقيق هذه الأهداف فهي تتدخل، في، المقاومة الممنوحة، الانضباط، والعقاب (فهك، ١٩٩٥).

فمؤسسات الدولة القومية التعليمية والثقافية صممت لتنج "المواطن الصالح" الذي يحترم القانون ويخضع لمفاهيم النظام والانضباط ويكون مجتهداً ومنتجاً. لذلك صار الانضباط والعقاب جزءاً لا يتجزأ من الدولة القومية الحديثة والتي من ميزات الفريدة إنتاج "مواطن صالح" يمكنه أن يخدم الدولة بكفاءة. فالانصياع للقوانين، التي تفترض الخضوع والانضباط، هي الدعامة التي تقوم عليها الدولة، فبدون القانون وأدوات للمراقبة والعقاب لا يمكن لأي جهاز دولة البقاء. وعليه فإن عنصر العنف والتهديد باستخدامه محوريان في تعريف الدولة القومية، وبالتالي فإن الدولة على حد علمي، هي الكيان الوحيد في تاريخ البشرية الذي أعطى لنفسه حصراً للحق في ممارسة العنف أو التلويح باستخدامه. ولعل قبول المواطن لحق الدولة هذا هو أبرز نجاح لمشروعها. على عكس ذلك، لم تهتم الشريعة الإسلامية بخلق المواطن القومي وهي بذلك لا تتشارك مع الدولة القومية في أي من سماتها في هذا الصدد. وبصرف النظر عن أهدافها المتسامية العليا، لم يكن للشريعة الإسلامية اهتمام كبير بالنظام الاجتماعي عدا حل النزاعات بأقل الأضرار التي تمس النظام. فطاعة الله عز وجل هي الوظيفة النظرية والشكلية للشريعة الإسلامية وتتجلى في الوجود الجماعي، فمن يخالف الانسجام الجماعي يعتبر مخالفاً لشريعة الله. لذلك ظل الهدف العام للشريعة الإسلامية دائماً وفي كل مكان هو إعادة الأفراد، إلى أقصى حد ممكن، إلى مواقعهم الاجتماعية والذي يُعد أحد أكثر التعميمات الصحيحة حول هذا النظام القانوني (حلاق، ٢٠٠٩). بعبارة أخرى، على عكس الدولة القومية ذات التوجه العقابي والتي تسعى فقط لإخضاع المواطن أو المواطنة والمجتمع ككل، توسطت الشريعة الإسلامية وحكمت في النزاعات بشكل مستمر للحفاظ على وشائج النسيج

الاجتماعي. فالعقوبات القاسية المنصوص عليها في الشريعة، متى طبقت (وفي الغالب لم تكن كذلك)، كانت تُفهم على أنها نموذجية، تهدف إلى ردع قوى الفساد التي تسعى إلى تعطيل التناغم الاجتماعي. وفي الحقيقة يبدو هذا أيضًا صحيحًا لأن الشريعة الإسلامية لم تكن أبدًا جزءًا من آلية العدالة القاهرة، بل كانت العقوبات المفروضة فيها تمثل أقصى حد للسلوك البشري. هذا لا يعني أنه قد تم تطبيق عقوبة في أي مكان حدثت فيه مخالفة (وهو ما يفسر سبب تباهي كل مدينة كبيرة في الشرق الأوسط بتواجد عدد معتبر من بائعات الهوى فيها وغير ذلك من السمات المعوجة) لأنه قد تم تصميمها في حالة وجود مطالب محتملة ضد تجاوزات معينة أو إذا توفرت قوة اجتماعية كافية للمطالبة بالتطبيق الصارم للعقوبات. (ربما تفسر هذه السمة من الشريعة الإسلامية سبب اعتقاد البريطانيين وغيرهم من المستعمرين الآخرين أن القانون الجنائي الإسلامي متساهل بشكل مفرط ويفتقر إلى العقوبات، وغير فعال، ولا يؤدي إلى نشر الانضباط أو فرض "القانون والنظام". وهذا يفسر أيضًا سبب كون تشريع العقوبات الإسلامي من أولى مجموعات التشريع التي تم استبدالها بالقوانين الجنائية الغربية).

بينما تم تشكيل كل من الشريعة الإسلامية والدولة القومية كأجهزة حاكمة صيرتهم بالضرورة مُشرعين، فقد اختلفوا بشكل أساسي في صياغة طريقة عملهم وأهدافهم النهائية (وهي حقيقة يجب أن تؤخذ دائمًا بعين الاعتبار عند الحديث عن الوظائف الحديثة للمقاصد). فبصفتها مشرعين شموليين وقطبيين متنافرين، وبما أن غاياتها مختلفة تمامًا، وكذلك تصورهما، فمن البدهي استبعاد هذا التعايش، ولعل هذا الاختلاف الغائي هو الذي جعل الدولة الحديثة تقود استعدادًا ضد الشريعة الإسلامية. وفي خضم هذا التنافس، لم يكن لدى الأخيرة أي فرصة لتحمل الهجوم أو الفوز في الحرب القضائية ضد كيان يتمتع بقوة رأسمالية، وبيروقراطية إدارية تدخلية، وعسكرية بشكل مكثف. فانتصار الدولة القومية لم يكن فقط انتصارًا أزاح الشريعة الإسلامية فحسب، بل كان أيضًا انتصارًا انطوى على "إعادة ترتيب" البنى الاجتماعية للمسلمين، فحول ذلك المسلم المؤمن إلى "مواطن قومي صالح" والباقي ليس أكثر من موروث تشريعي قديم.

ومن وجهة نظر تحليلية محددة واجهت الدولة القومية الشريعة الإسلامية باعتبارها كيانًا تشريعيًا بحتًا، كما ذكرنا في النقطة الثانية أعلاه. فكان أسلوب الحياة القانوني للدولة القومية هو سن القوانين الذي يعتبر أسلوبًا يستلزم تسخيرًا واعيًا لأداة معينة من أدوات الحكم. فتعين على المقاصد مهما كان بيانها أو تفسيرها أن تنسجم وتتكيف الآن مع هذا الواقع الجديد. وعليه فإن سن القوانين هو اختيار متعمد في

ممارسة السلطة القانونية والسياسية وهو خيار يحقق العديد من المهام في آن واحد، ومن أهم ميزاته تحقيق نظام ووضوح وإيجاز وسلطة (ستون، ١٩٥٤-١٩٥٤).^{١١}

وعليه؛ فلقد اتفق الخبراء القانونيون على أن القوانين واللوائح الحديثة قد حلت محل "جميع العادات والأعراف والقوانين السابقة التي انصفت بعدم الاتساق والترابط" (بايتش، ١٩٦٥)، وهي العلاقات نفسها التي أنتجت الشريعة الإسلامية وفلسفتها المقاصدية. فهذا الاستبدال شمولي بطبيعته لأن على القوانين تحقيق متطلبات كاملة ومطلقة ويجب عليها أن تغطي بشكل شامل المجال الذي تدعي تنظيمه وهو عمل يحول بحكم الضرورة دون التطبيق الموضوعي ويزيح سلطة أي قانون منافس. فعندما تكون هناك استثناءات تسمح بالتعايش بين أشكال أخرى من القانون خاصة القوانين المتواجدة مسبقاً، يكون ذلك فقط بموجب ترخيص ممنوح بموجب تلك القوانين. بعبارة أخرى، تدعي القوانين الحديثة دائماً سلطة فردية مطلقة ومتفوقة وتعلو على حساب القوانين السابقة.

وليس هذا فحسب، بل يجب أن تكون القوانين ممنهجة وواضحة ومصنفة بعقلانية ومنطقية وفي متناول المحامين والقضاة؛^{١٢} وفي هذا المشهد القانوني، يجب إعادة تكييف المقاصد مرة أخرى. وبمجم طبيعتها، فإن القوانين ليست فقط تفسيرية ومعلنة عن سلطتها الخاصة، ولكنها أيضاً كونية شمولية في بيان قواعدها وإيجازها. ومما يجب الإشارة إليه هو أن القوانين لا تولي اهتماماً مباشراً بالفرد سواء كانت الحالة خاصة أو متعلقة بالفرد البشري. ولتعزيز هذه الميزة، فهي دائماً ما تكون في صميمها مجردة "ومباشرة" ومنفصلة عمداً عن السياق والواقع. فعلى سبيل المثال، يُعتبر أنه من الفضيلة "الاحتفاظ بالقوانين المدنية الفرنسية والألمانية داخل لوحات المجلدات بينما يحتاج القانون العام مكتبة كاملة" (ستون، ١٩٥٤-١٩٥٥، صفحة ٣٠٦). إن من السمات المميزة للقانون هي قدرته على تحقيق الوحدة وهي سمة تابعة للحالة الكونية المعاصرة باعتبارها حالة متناسقة لا غنى عنها. وهذا يفسر أيضاً سبب تحول المجددين الأفرو آسيويين إلى القوانين المدنية لأوروبا الغربية وليس إلى القانون العام الإنجليزي. وبالتالي، يجب أن

^{١١} يعترف الكاتب بأن التقنين هو أداة للدولة، بما في ذلك المجددين فيها، وهي وسيلة لإحداث "نظام اقتصادي واجتماعي جديد"، لكن كل هذا يعني أن للتقنين وظيفة واحدة وهي "بيان القانون بوضوح ودقة".

^{١٢} هذا من وجهة نظر ستون الذي يرى أنها هي سبب وجود القانون، ٣٠٣-٣٠٤.

تحقق القوانين الوحدة ليس فقط بينها، ولكن أيضًا في تطبيقاتها، وعليه فإن نفوذ سلطة القانون يفوق تعريفه ويتعداه إلى إدارة وتطبيق العدالة (بايتش، ١٩٦٥).

إن الشريعة الإسلامية تتعارض من ناحية أخرى مع غالبية الخصائص القانونية. أولاً، لم تدع الشريعة الإسلامية امتلاكها أي سلطة مطلقة، بل في الواقع كان الأمر يعتمد على تعاون بين القانون العرفي والسياسة الشرعية. فالأول هو الدعامة النظامية التي تنسجم معها الأخلاق في القانون كنظام "منطقي"، فلم تُستعمل الشريعة الإسلامية بشكل مطلق في أي مكان، بل كان القانون العرفي متشابكاً معها من حيث الممارسة والتطبيق. وفي هذا الصدد، لم تكن الشريعة الإسلامية بيانية تصريحية حيث إنها لم تعلن عن نفسها أبداً على أنها صاحبة السلطة الحصرية والمطلقة، أو إنها جاءت لتحل محل القوانين الأخرى في هذا المجال. إضافة إلى ذلك لم تكن الشريعة الإسلامية، بحكم طبيعتها التأويلية والفردية، ممنهجة وفقاً للتصور الأوروبي للعالم، بالرغم من أن خبيراً فيها قد يرى الأمر بشكل مختلف تماماً. وفي نفس السياق ومن وجهة نظر حديثة، وُصفت الشريعة الإسلامية بأنها غامضة ومعقدة على عكس القانون "الواضح الذي يسهل الوصول إليه". فبينما يسهل الوصول للقانون أكثر من المدونات الفقهية، فإن حجة الوضوح لا تعدو كونها شيئاً نسبياً. فالخبر في الفقه سيسهل عليه الأمر، ويجده واضحاً كما يجده المحامي المعاصر في القانون. ومن المسلم به كذلك أنه لا يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية لها وحدة داخلية لأن تعددية الرأي، أو ما يسمى بالاجتهاد التعددي، هي إحدى السمات المميزة للشريعة الإسلامية. ومن المثير للاهتمام أيضاً تنوع طبيعتها التي ساعدت على ازدهارها، ومرونتها في استيعاب المواقف المختلفة التي من شأنها أن تندرج تحت نفس القاعدة المنصوص عليها في القانون من خلال القواعد القانونية المتغيرة، لذلك لم تكن تعددية الرأي في الشريعة استجابة لتعدد المواقف والحالات الخاصة، بل أظهرت مقتضيات التغيير الشرعي (حلاق، ٢٠٠١).

تتعارض التعددية في الشريعة الإسلامية مع روح التفرد والوحدة، لأن التجانس بمعناه وتأثيره المعاصر كان غائباً إلى حد كبير في أجدتها. وبما أن اهتمامها ينصب حول الفرد باعتباره عبداً منفرداً لله، لم تكن هناك حاجة إلى لغة تنسم بالتجرد والشمولية. والأهم من ذلك، أن الطبيعة التصريحية والبيانية للقانون وكذلك جوهرها الموحد وأثرها القانوني هو ما خان الرغبة في السلطة التي انبثقت عن المناصب العليا للدولة القومية. وعلى النقيض من ذلك، لا يوجد في الشريعة الإسلامية تمكين للرغبة في السلطة على أي مستوى يتجاوز ما هو نظري وتجريدي (إن لم يكن ميتافيزيقي ولاهوتي).

يجب أن تكون القوانين ممنهجة وواضحة ويسهل الوصول إليها، وهذا أيضا إحدى الوظائف الدالة على الاختلاف في الأدوار التي يمثلها الفقيه من جهة والقاضي-المحامي المعاصر من جهة أخرى. فالأخير هو ممثل ووكيل للدولة القومية وامتداد لوكالتها وهو الذي يدرس ويطبق مضمون القانون كونه تكنوقراطًا، وهو لا ينتج بأي حال من الأحوال القانون. وهذه حقيقة تؤدي إلى آثار بعيدة المدى بسبب المراقبة والتحكم المفروضين من جهاز الدولة القومية على المحامي والقاضي الممثلين لها وللسلطات السيادية للدولة. فيقتصر دور المحامي-القاضي كونه تكنوقراطًا ومتخصصًا في ما يسمى بـ"المجال القانوني"، على الدراسة الفنية للقانون وهي أداة الدولة القومية لتحقيق السيطرة والنظام من أجل إدارة فعالة لمواطنين منتجين اقتصاديا. من ناحية أخرى، يخدم الفقيه جهة مختلفة لفترة طويلة وتتجاوز في معظم الوقت حدود التكنوقراطية. ومن بين الفقهاء، كان القضاة يميلون إلى أن يكونوا تكنوقراطيين لكن لم يفعل جميعهم ذلك أبدًا لأن القضاة اشتغلوا بأشياء أخرى كالتي عملها المفتي والفقيه المدون (حلاق، ٢٠٠١). وهكذا كان عدد كبير من الفقهاء، إن لم يكن غالبيتهم، من المفكرين الذين قد اعتنوا بشكل روتيني بالدراسات المتخصصة في مختلف العلوم كالتاريخ واللاهوت والأدب إلى الفلسفة والمنطق والطب وعلم الفلك. لذلك كانت رغبتهم هي استكشاف القانون وشرحه عبر توجيه أدواتهم المعرفية نحو الدراسات متعددة التخصصات لتحقيق هذا. ومنه قد أنتجوا تراكمًا شرعيًا وبلغوا أعلى أشكال السلطة المعرفية. فالمجتهدون والمفتون الأوائل كانوا بالتالي مفكرين من العامة الذين صدعوا بالحقيقة في وجه السلطة، وهذا لا يمكن الادعاء بأنه سمة من سمات المحامي والقاضي المعاصر.^{١٣}

الخلاصة

مع أخذ هذه الخلفية المفاهيمية بعين الاعتبار؛ فإن إحياء المقاصد يستوجب تجديدها وإعادة تموضعها وتكييفها في العالم المعاصر الذي يختلف اختلافاً جذرياً عن عصر ما قبل الحداثة، والذي لا يظهر أي

^{١٣} الاستقلال القضائي للقاضي في الدولة الحديثة، وبالتالي صلاحيته - كقاضي - يقول الحقيقة في وجه للسلطة مقيد بالقانون ذاته الذي تضعه الدولة لتنظيم منصب القاضي ووظيفته. بعبارة أخرى، لا يمكن أن تتجاوز سلطة القاضي (أو السلطة المفوضة له) بقول الحقيقة هذا التمكين بحد ذاته (أو حدود تلك السلطة). بعكس ذلك، في الثقافة الشرعية الإسلامية، السياسية، لم يكن هناك مثل هذا التمكين لأن الدولة في معناها الحديث لم تكن موجودة أبدًا، وكانت الشريعة نفسها مستقلة إلى حد كبير عن جميع القيود القانونية والفقهية. لذلك إنه في السياق الإسلامي، فإن التحدث بالحقيقة في وجه السلطة لم يكن محددًا مسبقًا بواسطة قوة السلطة لتحديد نطاق الحقيقة.

علامات على التلاشي في الأفق في أي وقت قريب (كريفلد، ١٩٩٩). ويجب أن تتبنى جهود هذا التجديد أحد الخيارين، بالرغم من أن كليهما لا يمكن أن يجسد نسقا آليا، إعادة التهيئة والتكيف تحتاج على الأقل إلى بيئة شرعية جديدة وراسخة. فالخيار الأول يعد إقرارًا باستمرارية الوضع الراهن، فبافتراض أنه تم الفصل بنجاح بين ارتباط المقاصد بالتأويل الاجتهادي، الذي هو مُبتغى التجديد كطريقة قابلة للتطبيق للخروج من المأزق التأويلي، فكيف يمكن استيعاب المقاصد داخل هيئة سياسية، وداخل الدولة الحديثة حيث تكون السلطة القانونية أعلى منها وتتجاوزها؟ بعبارة أخرى، يجب أن نعتمد تأويلا بديلا لا يصدر عن الاجتهاد الفردي، المتجذر اجتماعيًا في أساليب اللغة العربية، ولكن يصدر من المجلس أو اللجان المعينة من الدولة، والتي تدور في فلك مصالح الدولة. وهنا نقول إنه بعد تشكل المقاصد وخروجها من رحم بيئة اجتهادية تعددية، صار لزامًا عليها الآن التكيف مع مراحل وآثار قبولتها في قوالب شبيهة قانونية، وهي طريقة العمل الأساسية للدولة القومية. كل هذا لا مفر منه، ما لم تشهد الدولة نفسها تحولات كبيرة.

من ناحية أخرى، وعلى مستوى المضمون، تبقى أصول المقاصد، في ظل الدولة، لا تنفك عن أن تكون تأويلاً يقوم جدليا على المجتمع والنص (المتعارضين مع السلطة السياسية). بل بالأحرى تكون تأويلا يدمج إرادة الدولة ورؤيتها الرامية لإنتاج "المواطن الصالح". فمهما تم تعريف النص والتأويل هنا فهما إلى حد كبير يتشكلان من قبل الدولة لا عن المواطن ككائن اجتماعي. فالنظام الاجتماعي لا ينتج بصفته نظامًا اجتماعيًا في حد ذاته أي قانون، كما أنه لا يمتلك التفويض الذي ينتج المفتي والمؤلف والفقهاء. فإذا كان القانون هو انعكاس لمصادره، وتأويله، وطبيعة المهنة الشرعية المنتجة له، فكيف للمقاصد أن تستمر في الحفاظ على طابع إسلامي معين (مهما كان تعريفه) تحت مظلة ظروف مختلفة اختلافاً كبيراً حيث تشترك المصادر والتأويل والعمل القضائي في القليل مع نظيرتها في فترة ما قبل الحداثة؟ وكيف يمكن لقانون المقاصد (إذا أردنا أن نضيف إلى هذا التمازج التأثيرات الحتمية للرأسمالية) في ظل نظام الدولة القومية أن يستوعب ويعطي صوتاً للقنة المهمشة الثانوية؟

وعلاوة على ذلك، لَمَّا كان يُنظر إلى المقاصد على أنها الدعامة الأخلاقية للنظام الاجتماعي ومبدأً توجيهي نموذجي للسلوك الذي خلق إذعائًا وانقيادًا حرًا إراديًا، فإنه لا يُعتبر بأي حال من الأحوال تطبيقًا منهجًا لـ "القانون والنظام"، ويكسبها الآن في ظل الدولة القومية رسوخاً نظامياً تأديبياً لم يكونوا مقترنين به يومًا. ولن يكون حد قطع اليد أو عقوبة الإعدام (لحفظ المال والنفوس على التوالي) تمرينًا تأويليًا

مرثاً يستخدم بشكل متفرق للحفاظ على التناغم الاجتماعي (في مجموعة اجتماعية محلية محددة) بحيث كلما شعر الفقهاء والقضاة بانتهاك حد معين، لكن تطبيق عقوبة على الكل أو لا سيعكس وقتها العدالة العمياء التي تحظى بهذا التعزيز. فكيف يمكن الحفاظ على القيم الثمينة التي ميزت المجتمعات الإسلامية وجعلتها على ما هي عليه مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال في مواجهة مثل هذه التحولات المهيمنة؟ وكيف ستحافظ المقاصد على هذا الجوهر البسيط الذي يجعل المجتمع مسلماً إسلامياً ومتميزاً عن الآخرين في مواجهة التأثيرات القوية والمتجانسة للحدثة؟ فإن اغتراب المقاصد عن مكانها الأصلي لا يغير من شكلها فحسب بل يغير أيضاً معناها الجوهرى ومضمونها المادى.

لعل الأمر الأكثر إلحاحاً في هذا التحول هو فقدان النظام الأخلاقى أو الجماعة الأخلاقية، الذي يعتمد عليه تطبيق الشريعة الإسلامية وأطروحاتها. فإذا كان للمقاصد الكلية معنى ومحتوى إسلامى حقيقى، وجب أن تتواجد في مجتمع مبني على الأخلاق، حيث إن القانون الأخلاقى المتضمن اجتماعياً يتم الحفاظ عليه بشكل ممنهج باعتباره المحرك الدافع للقانون وليس العكس. لذلك فإن فقدان المجتمع الأخلاقى هو انتصار جوهرى للحدثة. فكيفية إحياء هذا المجتمع تحت برائن مشروع الحدثة يبقى السؤال الأكثر أهمية وإلحاحاً على الإطلاق.

تبدو هذه التحديات هائلة بما فيه الكفاية في ظل وجود الدولة القومية الحديثة، مهما كان شكلها في المستقبل (كريفاد، ١٩٩٩). وعليه فإن تمكين المقاصد في نظام قانونى تكون فيه الدولة تابعة للشريعة، وهو ما يطالب به الكثير من المسلمين اليوم، هو للدفاع عن حل أكثر جذرية، ومن ثم النزال مع تحديات أكبر. هذا هو الخيار الثانى الذى يستلزم تأسيس مفهوم جديد للقانون والأخلاق القانونية، ونظاماً قانونياً جديداً، وثقافة قانونية وتعليمية جديدة، واقتصاداً جديداً، ومجتمعاً أخلاقياً جديداً. كل هذا بعبارة أخرى سيستلزم ذلك تحليفاً فوق الحدثة؛ وهو تحد كبير تواجهه البشرية جمعاء اليوم.

References

- Abou-El-Haj, R. (1991) *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany: State University of New York Press.
- Al-Ghazali, A. H. (1390/1971) *Shifa' al-Ghalil fi Bayan al-Shabah wal-Mukhil wa Masalik al-Ta'il*. Baghdad: Matba'at al-Irshad.
- , (1324/1906). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, 2 vols., Cairo: al-Matba'a al-Amiriyya.

- Al-Mawardi, 'A b. M. (1983). *Al-Ahkam al-Sultaniyya*, Cairo: Dar al-Fikr.
- al-Nawawi, A. Z. Y. b. S. E. (n.d.). *Rawdat al-Talibin*, in 'Adi, 'Abd al-Mawjud (eds.), 8 vols., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya,.
- Al-Sam'ani, A. A. M b. M. (1997). *Qawati' al-Adilla fil-Usul*, 2 vols., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Shatibi, A. I. (1970). Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid (ed.), 4 vols., Cairo: Matba'at 'Ali Muhammad Subayh.
- Al-Shawkani, M. b. 'A. (n.d.) *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, Surabaya: Sharikat Maktabat Ahmad b. Sa'id b. Nabhan.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*, Oxford: Polity Press.
- Bayitch, S. A. (1965). "Codification in Modern Times," in A. N. Yiannopoulos (ed.), *Civil Law in the Modern World*, Kingsport: Louisiana State University Press.
- Cammack, M. (2002) "Islamic Inheritance Law in Indonesia: The Influence of Hazairin's Theory of Bilateral Inheritance," *The Australian Journal of Asian Law*, 4 (3), 295-315.
- Chatterjee, P. (1989). "Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India," *American Ethnologist*, 16 (4), 622-633.
- Creveld, M. v. (1999). *The Rise and Decline of the State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dube, M., (2002). "Postcolonial, Feminist Spaces, and Religion," in L. E. Donaldson and K. Pui-lan, eds., *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, New York: Routledge.
- Eickelman, D. (1993). "Islamic Liberalism Strikes Back," *Middle East Studies Association Bulletin*, 27(2), 163-168.
- Fadel, M. (1996). "The Social Logic of Taqlid and the Rise of the Mukhtasar," *Islamic Law and Society*, 3, 2. 193-233.
- Foucault M. (1995). *Discipline and Punish: The Bith of the Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage Books.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Hallaq, W. B. (2003-2004), "Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam," *Journal of Law and Religion*, 19, 2. 243-258.
- , (1997). *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , (2001). *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

- , (2009). *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lassman, P. (2000) "The Rule of Man Over Man: Politics, Power and Legitimation," in Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyotard, J. F. (1985). *The Post-Modern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marlow, L. (1997). *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Merry, S. (1988). "Legal Pluralism," *Law and Society Review*, 22, 5.
- Mohanty, C. T., (1994). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse," in P. Williams and I. Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Narayan, U. (2004). "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Non-western Feminist," in S. Harding, (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge.
- Nielsen, J. (1985). *Secular Justice in an Islamic State*, Leiden: NedelandsHistorisch Archaeologisch Instituut,
- Qutb, S. (2003). *Milestones*, Cedar Rapids: The Mother Mosque Foundation.
- Rabinow, P. (ed.), (1984). *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books,
- Singha, R. (1998). *Despotism of Law: Crime and Justice in Early Colonial India*, Delhi: Oxford University Press.
- Sonn, T., (1991). "Fazlur Rahman's Islamic Methodology," *Muslim World*, 81(3-4), 212-230.
- Spivak, G. C., (1994). "Can the Subaltern Speak?" in Patrick Williams and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press.
- Stone, F. F., (1989). "A Primer on Codification," *Tulane Law Review*, 29, 1954-55.
- Wallerstein, I., (1974, 1980). *The Modern World-System*, vols. I and II, New York: Academic Press, vol. III, San Diego: Academic Press.
- Weiss, B., (1992). *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-'Amidi*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Zarinebaf-Shahr, F., (1997). "Ottoman Women and the Tradition of Seeking Justice in the Eighteenth Century," in M. Zelfi (ed.) *Women in the Ottoman Empire*, Leiden: Brill.